

Irishes Christentum auf dem Kontinent
Studien zu Überlieferung, Anlage und Aneignung
der *Vita sancti Columbae Adamnani*

zur Erlangung des Doktorgrades Dr. phil. eingereicht

am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin
im Jahr 2023

vorgelegt von Stefanie Bellach M.A., Dipl.-Archivarin (FH)

Berlin

Erster Gutachter: Univ.-Prof. Dr. Stefan Esders

Zweiter Gutachter: PD Dr. Maximilian Diesenberger

Tag der Disputation: 28. Mai 2024

Danksagung

Die vorliegende Studie wurde im Dezember 2023 am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation eingereicht. Die Arbeit an der Dissertation wurde von 2019 bis 2022 durch ein Elsa-Neumann-Stipendium des Landes Berlin gefördert. Für die Veröffentlichung auf Refubium, dem Repositorium der Freien Universität Berlin, wurde sie redaktionell leicht überarbeitet.

Auf dem Weg zu dieser Studie haben mich viele Menschen unterstützt und begleitet, denen ich an dieser Stelle stellvertretend herzlich danken möchte:

Zunächst möchte ich mich ausdrücklich bei Prof. Dr. Stefan Esders für die Betreuung während der Erstellung meiner Dissertation bedanken. Ebenso danke ich PD Dr. Maximilian Diesenberger für die Übernahme des Zweitgutachtens. Brian Poole, den Mitgliedern des Forschungskolloquiums zur Geschichte der Spätantike und des Frühen Mittelalters am Friedrich-Meinecke-Institut sowie den Mitgliedern des Forums zum britisch-irischen Mittelalter (FobiM) danke ich herzlich für den Austausch, die Anmerkungen und Hinweise zu meiner Studie. Für die Ermutigung und Motivation während der Promotionsphase bin ich Dr. Dieter Heckmann, Prof. Dr. Marie-Luise Heckmann, Dr. Daniela Liebscher, Dr. Paul Marcus, Dr. Monja Schünemann, meiner Schreibgruppe und vor allem Dr. Leona Faulstich dankbar. – Liebe Leona, danke, dass Du mich durch alle guten und schwierigen Phasen des Schreibens begleitet hast.

Mein größter Dank gilt meiner Familie, die mich bedingungslos unterstützt hat. – Lieber Thomas, lieber Ole, danke für Eure Geduld! Euch widme ich diese Arbeit.

Inhalt

1 Einführung	7
1.1 Forschungsgegenstand	7
1.2 Quellen	15
1.3 Forschungsfrage	16
1.4 Forschungsstand	18
1.5 Methode und Gang der Darstellung	21
2 Überlieferungssituation der <i>Vita sancti Columbae</i>	24
2.1 Einleitung	24
2.2 Analyse: Kürzung oder Transformation?	25
2.2.1 Überlieferungssituation	25
2.2.1.1 <i>Vita sancti Columbae</i> , Langversion	28
2.2.1.2 <i>Vita sancti Columbae</i> , die gekürzten Ableitungen	39
2.2.2 Beziehungen der Ableitungen zueinander	47
2.2.2.1 formale Erscheinung	48
2.2.2.2 Kapitelstruktur	50
2.2.2.3 Orthografie und Lexik	52
2.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse	56
3 Der Autor und sein Genre: die <i>Vita sancti Columbae</i> als hagiografischer Text	59
3.1 Einleitung	59
3.2 Analyse: Konvention oder Innovation des Genres?	65
3.2.1 Makroebene: hagiografische Merkmale der <i>Vita sancti Columbae</i>	65
3.2.1.1 Raum	69
3.2.1.2 Zeit	72
3.2.1.3 Typologie des Helden	74
3.2.1.4 Komposition	82
3.2.1.5 Weltanschauung	85
3.2.2 Makroebene: irische Hagiografie	87
3.2.2.1 Folklore	87
3.2.2.2 Exkurs: Martin, Brigid, Brendan, Adomnán	94
3.2.3 Mikroebene: Stimme & Sprache	108
3.2.3.1 Lautsphären	109
3.2.3.2 Hibernolatein	112
3.2.4 Mikroebene: Raum-Zeit-Beziehung	121
3.2.4.1 Erzählzeit	121
3.2.4.2 Künstlerisch-literarischer Chronotopos	123
3.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse	125
4 Der Autor und sein Nomos: die <i>Vita sancti Columbae</i> als normativer Text	128
4.1 Einleitung	128
4.1.1 Exkurs: Irische Rechtstradition	139
4.1.2 Exkurs: <i>Cáin Adomnáin</i>	148

4.2 Analyse: Adomnán gegen geltende Rechtsvorstellungen?	157
4.2.1 Buße.....	158
4.2.2 Speisegebote	171
4.2.3 Regeln des Zusammenlebens	176
4.2.4 Vergehen an Frauen und Kindern.....	180
4.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse.....	183
5 Der Autor und sein Publikum: die <i>Vita sancti Columbae</i> als literarischer Text.....	185
5.1 Einleitung.....	185
5.2 Analyse: Hagiografie und Popkultur?.....	196
5.2.1 Andersheit: Intention des Textes	196
5.2.2 Kodierung: monastische Lesekonzepte	209
5.2.3 Dekodierung: „christliche Popkultur“	222
5.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse.....	238
6 Aneignung der <i>Vita sancti Columbae</i>	241
6.1 Einleitung.....	241
6.2 Analyse: Columba <i>insularis</i> vs. Columba <i>continentalis</i> ?.....	244
6.2.1 Erste Welle: peregrinatio unter den Merowingern	246
6.2.2 Zweite Welle: karolingische Bildungsreform	250
6.2.3 Dritte Welle: Reformklostertum unter Ottonen	257
6.2.4 Vierte Welle: Klostergründungen unter Saliern und Staufern	260
6.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse.....	272
7 Zusammenfassung.....	274
8 Abbildungen	279
9 Verzeichnisse	288
9.1 Abkürzungen	288
9.2 verwendete Sigla.....	288
9.3 Literatur- und Quellenverzeichnis	290
9.3.1 Ungedruckte Quellen	290
9.3.2 Edierte Quellen	293
9.3.3 Datenbanken, Kataloge, Findmittel, Bibliografien und andere Indices	298
9.3.4 Forschungsliteratur	300
9.3.5 Blogs bzw. Blogbeiträge.....	325
9.3.6 Vorträge und Features	326
9.3.7 Popkultur	327
10 Anhang	328
10.1 Abstract (dt./engl.)	328
10.2 Kontakt	330
10.3 Vorveröffentlichungen	330
10.4 Eigenständigkeitserklärung	331

1 Einführung

Jedes Schreiben folgt einer Intention, ob der Belehrung oder der Unterhaltung; manche Gattungen sind wenig, Hagiografie ist in höchstem Maße manipulativ. Auch dem Autor der *Vita sancti Columbae*, Adomnán, gelang es, die Lebensbeschreibung des Heiligen nicht nur im Sinne eines klassischen lateinisch-hagiografischen Narrativs umzusetzen, sondern durch den Rückgriff auf bekannte und akzeptierte Erzählformen die Partizipationsmöglichkeiten seiner Rezipienten zu erhöhen und damit die Anziehungskraft des Textes zu steigern. Er referierte nicht bloß christliche Vorstellungen des Zusammenlebens, sondern vielmehr gelang es ihm, seinen eigenen Wertekanon mit der *Vita sancti Columbae* zu vermitteln. Von dieser Thematik soll die hier vorliegende Studie handeln.

1.1 Forschungsgegenstand

Irland war nie Teil des römischen Imperiums. Erste Kontakte zum römischen Christentum erhielt die irische Bevölkerung durch Handelswege und die Besiedlung im südlichen Britannien.¹ Dort waren im 3. Jahrhundert die Iren aus dem Westen und die Pikten aus dem Norden eingefallen und hatten erste Siedlungen im 5. Jahrhundert gebildet; eine dauerhafte Landnahme sollte bis zum 8. Jahrhundert erfolgen.² Die Handelsverbindungen, u. a. mit dem östlichen Mittelmeerraum, blieben nach dem Untergang des Weströmischen Reichs bestehen.³ Gemeinhin werden die ersten Christianisierungsbestrebungen der Missionierung durch Patrick (Patricius, † um 493) in dem Zeitraum 400 und 460 zugeschrieben; tatsächlich entsendete im Jahr 431 Papst Coelestin Palladius († um 460) als geweihten Bischof von Rom nach Irland, der daraufhin drei Paulus und Petrus geweihte Kirchen in Leinster gründete.⁴

Das Christentum in Irland nahm anfangs eine Entwicklung, ähnlich dem römischen Imperium, als eine Volkskirche, allerdings blieben aufgrund fehlender Strukturen die

¹ Erste Kontakte lassen sich dank übernommener Lehnsworte aus dem Britischen nachweisen. Vgl. G. Mac Niocaill, *Ireland before the Vikings*, The Gill history of Ireland 1 (Dublin 1972) 1972, 22.

² Die Verdrängung der Pikten im Norden durch irische Eroberer (*scoti*) führte zur Namensgebung Schottlands. Vgl. M. Richter, *Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte* ²(München 1996), 38.

³ Vgl. M. Richter, *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter*, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter = Ireland and Europe. The early church*, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen / Kulturwissenschaftliche Reihe (Stuttgart 1984) 409-432, 412-413.

⁴ Vgl. Richter 1996, 51-54.

„konstantinische Wende“ und damit der Wandel zum Staatskirchentum aus. Vielmehr prägte die irische Kirche eine eigene Administration aus. Die römische Diözesanstruktur wurde adaptiert, jedoch unter einer eigenen Hierarchisierung. Die einzelnen Kirchen gehörten in Irland zu monastischen Zentren mit kleineren Tochterhäusern und bildeten Parochien, aber ohne klare territoriale Abgrenzung, unter der Leitung eines Abtes der Mutterkirche (und nicht eines Bischofs) aus. Die Klöster waren zugleich Bischofssitz und urbane Zentren.⁵

Das mit Einsetzen der Christianisierung herrschende soziale System Irlands gliederte sich nach geografischer und sozialer Herkunft bzw. nach der Zugehörigkeit zu einem *túath* (Volk; Stammesverband).⁶ Die einzelnen Gruppen wiederum gliederten sich in Vier-Generationen-Familien (*derbfine*), bezogen auf einen gemeinsamen Urgroßvater. Den nachkommenden Linien (*gelfine*) lag ein gemeinsamer Großvater zugrunde.⁷ Die Insel unterteilte sich in verschiedene Provinzialkönigtümer, die von wenigen Dynastien dominiert wurden, untereinander in Rivalität standen und dadurch die Ausprägung einer Oberhoheit verhinderten.⁸ Die Gelehrtenschicht der vorchristlichen Einwohner Irlands bestand aus den *filid*, „denen die mündliche Tradierung ihrer Dichtung oblag“, und jenen Gruppen, „die für die Religionsausübung und die Naturwissenschaften wie Astronomie, Astrologie, Geografie, Mathematik und Medizin zuständig waren“, welche mitunter als Druiden bezeichnet werden,⁹ ferner gab

⁵ Vgl. D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland. 400-1200*, Longman history of Ireland (London 1995), 147; H.-W. Goetz, *Europa im frühen Mittelalter. 500-1050*, UTB / Handbuch der Geschichte Europas 2 (Stuttgart 2003), 95; G. Márkus, *Conceiving a nation. Scotland to 900 AD*, The new history of Scotland 1 (Edinburgh 2017), 136-137; Richter 1996, 66-68.

⁶ In Irland lassen sich ca. 150 *tuatha* bezeugen, die jeweils von einem König regiert bzw. durch dessen Familie dominiert wurden, auch eine Regentschaft über benachbarte Königreiche bzw. deren Könige war möglich. Die Freien standen in einem Klientelverhältnis zu ihren Lords, der ihnen Land als Gegenleistung für Militärdienst sowie Nahrungsmittel und Bewirtung gab. Vgl. T. O. Clancy – G. Márkus (Hrsg.), *Iona. The earliest poetry of a Celtic monastery* (Edinburgh 1997), 4; Goetz 2003, 95.

⁷ Vgl. H. Mytum, *The origins of early Christian Ireland* (London, New York 1992), 105-108.

⁸ Vgl. T. O. Clancy – G. Márkus (Hrsg.) 1997, 4; Richter 1996, 44-45.

⁹ Adomnán schreibt in seinem gesamten Werk von Magiern, die nach Dáibhí Ó Cróinín, Theodor Klüppel und Jean-Michel Picard durchaus mit dem Druiden als paganen Priester gleichzusetzen seien. Wenn auch die Bezeichnung schwierig ist, da diese zwar ihre Entsprechung im Altirischen *druí* (pl. *druíd*) hat, jedoch in dieser Form nur in antiken Quellen belegt ist (Vgl. Cicero, Plinius d. Ä., Poseidonios, Julius Caesar, Dio Chrysostom, Tacitus). Hier werden sie einer keltischen Priesterkaste (*vates*/Dichter, *bardoí*/Barden, *druiden*/Druiden) zugeschrieben. Irische Quellen bezeugen diese Personengruppe aber erst ab dem 6./7. Jahrhundert, als mit Heiligen in Konflikt stehende Priester, jedoch in Anlehnung an das hiberno-lateinische Äquivalent *magus*. Möglicherweise existierten Vertreter noch bis ins 7. Jahrhundert, danach verschwinden entsprechende Schilderungen aus zeitgenössischen Quellen, wenngleich der Wortstamm noch in einigen Ortsbezeichnungen u. ä. überliefert ist. Archäologische Zeugnisse gibt es jedoch keine. Der Begriff Druiden, sei nach Richard Sharpe erst mit der Übersetzung Magnus O'Donnell im 16. Jahrhundert und der Übernahme ins Englische durch John Colgan 1647 in Relation gestellt worden. Da die Herkunft wie das vermeintliche Erbe der Druiden ungesichert und in höchstem Maße umstritten ist, wird im Folgenden davon ausgegangen, dass Druiden möglicherweise eine Personengruppe innerhalb einer nichtchristlichen Gesellschaft waren, die sich durch bestimmte Alleinstellungsmerkmale auszeichneten, die in eine eigene „Funktionsbezeichnung“ mündeten. Welche Besonderheiten sie kennzeichneten, ob sie diese von Geburt an trugen oder erwerben konnten, ist unbekannt. Alle vermeintlich bekannten, mit Druiden in Zusammenhang gebrachten Eigenschaften sind

es eine Gruppe von Rechtsgelehrten.¹⁰

Die Latinisierung der Bevölkerung erfolgte nicht durch römische Kolonisten, sondern durch das sich seit dem 4. Jahrhundert ausbreitende Christentum.¹¹ Die erst mit der Christianisierung einsetzende (teilweise) Latinisierung der Bevölkerung geschah im 5. und 6. Jahrhundert über Britannien mittels der Schriften Patricks und Gildas' († um 570).¹² Das Lateinische etablierte sich v. a. als Sakralsprache der Kirche, fand aber auch Rezeption durch die geistige bzw. geistliche Elite und wurde von dieser auf der Insel verbreitet.¹³

Das Mönchswesen wurde wahrscheinlich von der britischen Insel, u. U. aus Wales, übernommen und die Strukturen der monastischen *familia* wurden entsprechend der Organisation bzw. der sozialen Ordnung der irischen Sippenverbände angepasst.¹⁴ Die spezifische Zugehörigkeit des Abtes zu einem Clan beeinflusste deshalb ebenso die Stellung des Klostersverbandes innerhalb der kirchlichen Hierarchie.¹⁵ Die Mönchsgemeinschaft war eine Vereinigung von Individuen, die ihr Leben auf die Wiedergeburt nach dem Tod ausrichteten.¹⁶ Das hierzu zu führende gute christliche Leben wurde durch verschiedene schriftlich fixierte Normen definiert: Mönchsregeln gaben Anleitung für das Zusammenleben im Kloster, Paenitentiale definierten die Regeln der sozialen Gemeinschaft und sanktionierten entsprechende Verstöße, Predigten verkündeten die Lehre Jesu, in Briefen von Klerikern erhielt die Gemeinschaft Unterweisungen. Hinzu kamen moralische und theologische

christlichen Ursprungs und dienten ursprünglich zur Abgrenzung und Diskreditierung nichtchristlicher sozialer Gemeinschaften. Diese Signa wurden als Narrativ in literarische Formen übernommen, im 19. Jahrhundert romantisiert und seitdem mehr oder weniger reflektiert tradiert. Dass Druiden nicht zaubern konnten, ist selbstredend. Vgl. H. Birkhan, *Magie im Mittelalter*, Beck'sche Reihe 1901 (München 2010), 12; M. Herbert, *Iona, Kells, and Derry. The history and hagiography of the monastic familia of Columba* ²(Oxford 1996) 310; T. Klüppel (Hrsg.), *Das Leben des Heiligen Columban von Iona*, Bibliothek der mittellateinischen Literatur 8 (Stuttgart 2010), 29-30; A. Maldonado, *Bringing stones to Iona. Viking-age patronage at St Ronan's Church*, *The Form and Fabric of Early Medieval Britain III. Carved in Stone* (Glasgow), <https://youtu.be/6UYWJO3gUX0> (22.12.2020); J.-M. Picard, *Structural Pattern in Early Hiberno-Latin Hagiography*, *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1985/4, 77. D. Ó Cróinín, *Magi (Druiden)*, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), *Lexikon des Mittelalters* 6 (Artemis u. Winkler 1993) 81-82, 81-82; D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland, 400-1200* ²(Abington, Oxon 2017), 133; A. O'Sullivan, *Magic in early medieval Ireland. Some observations from archaeological evidence*, *Ulster Journal Of Archaeology* 2018/74, 107-117; R. Sharpe (Hrsg.), *Life of St. Columba*, Penguin classics (London 1995), 20.

¹⁰ Vgl. J. Kaffanke OSB – D. Walz, *Einleitung*, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), *Irische Mönche in Süddeutschland. Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter*, *Lateinische Literatur im deutschen Südwesten* 2 (Heidelberg 2009), 13.

¹¹ Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 13.

¹² Vgl. Lapidge – Sharpe 1985, 9-13.

¹³ Verbreitet wurden v. a. die Schriften Isidor von Sevilias. Vgl. Richter 1984, 418; Richter 1996, 75.

¹⁴ Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 7; Richter 1996, 60, 67.

¹⁵ Vgl. Richter 1984, 425.

¹⁶ Vgl. K. Ritari, *Holy souls and holy community. The meaning of monastic life in Adomnán's vita Columbae*, *Journal of Medieval Religious Cultures* 2011/37,2, 129.

Abhandlungen, die das christliche Leben bestimmten. Darüber hinaus wurden diese Normierungen durch hagiografische Texte, welche den Patron als nachzuahmendes Beispiel entwarfen, und durch autobiografische Schriften, die Erfahrungen Dritter vermittelten, unterstützt.¹⁷

Die irische Mönchsgemeinschaft war geprägt durch die besondere Ausdrucksform der *peregrinatio*, welche besondere Nähe zu Gott erwirken sollte.¹⁸ Während sich „das orientalische Mönchtum“ auf Antonius (250-354) bezieht, wo man an einem einzigen Ort Gott diene, so versuchten die irischen Christen, durch „Herumwandern und in der Heimatlosigkeit“ Christus zu folgen.¹⁹ Die *peregrinatio* wollte Ausdruck einer heimatlosen Askese sein und die Missionierung der (bekannten) Welt erwirken.²⁰ Sie konnte mit Gen 12.1 begründet werden.²¹ Die höchste Form der *peregrinatio* stellte jedoch das Exil in Übersee dar, d. h. die Überquerung des Meeres zur asketischen Einkehr in eine unerschlossene Region. Das Exil wurde als Bestrafung begriffen und lässt sich als solches in Bußbüchern des 7. Jahrhunderts nachweisen.²² Darüber hinaus galt es auf der einen Seite als bewusste Zurückweisung von sozialen Kontakten wie der eigenen *túath*; auf der anderen Seite verkörperte die *peregrinatio* auch eine privilegierte Reisefreiheit.²³

Der Abt Columba, geboren als Collum Cille,²⁴ von Iona lebte zwischen 521/522 und 597. Er entstammte der einflussreichen Familie der Cenél Conaill, die sich vom Freibeuter Niall Noígiallach († um 450) ableitete, der seinen Herrschaftsanspruch auf Cormac mac Airt († 4. Jahrhundert) zurückführte, und sich deshalb als Uí Néill

¹⁷ Vgl. K. Ritari, Saints and sinners in early Christian Ireland. Moral theology in the lives of Saints Brigit and Columba, *Studia Traditionis Theologiae* (STT) 3 (Turnhout 2009), 3.

¹⁸ Einem *peregrinus pro Christo* (*deorad dé*) wurde nach alten irischen Rechtstexten ein außerordentlicher Rechtsstatus, ähnlich einem König oder Bischof, zugesprochen; trotzdem blieben die meisten Exilanten von einer sozialen *memoria* aufgrund der fehlenden sozialen Gemeinschaft und ihrer physischen Anwesenheit wenngleich nicht ausgeschlossen, aber unbeachtet. Vgl. E. Johnston, Exiles from the edge? The Irish contexts of peregrinatio, in: R. Flechner – S. Meeder (Hrsg.), *The Irish in early medieval Europe. Identity, culture and religion* (New York, London 2016), 47-48; Richter 1996, 69.

¹⁹ J. Kaffanke OSB – D. Walz 2009, 11.

²⁰ Vgl. G. Schulten, Vorwort, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter = Ireland and Europe. The early church*, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen / Kulturwissenschaftliche Reihe (Stuttgart 1984), VII.

²¹ Gen 12,1: *Dixit autem Dominus ad Abram: Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram quam monstrabo tibi.* (Hier und im Folgenden ERF Medien – Deutschen Bibelgesellschaft – Stiftung Christliche Medien – Genfer Bibelgesellschaft – Katholisches Bibelwerk – Biblica – Crossway – TWR – ERF Medien Schweiz (Hrsg.), *Bibleserver*, <https://www.bibleserver.com> (24.04.2018)).

²² Siehe die Penitentialen des Finian (23, 24), Cummeneus (II,5, 7, 17), Adamnanus' (33) sowie das Old Irish Penitentials (I,9, V,11). Vgl. T. McNeill – H. M. Gamer (Hrsg.), *Medieval handbooks of penance. A translation of the principal "libri poenitentiales" and selections from related documents, Records of western civilization* (New York 1938 [Nachdr. 1990]), 91, 103-104, 135-136, 158, 166.

²³ Vgl. Johnston 2016, 41-43.

²⁴ Bekannte Namensvarianten sind: Calum Cille, Collum Cille, Colm Cille, Colmcille, Colum Keeilley, Columba, Columbcille, Kolban, Kolbjørn.

(Nachkommen des Niall) bezeichneten.²⁵ Diese Dynastie regierte im Nordwesten Irlands seit dem 5. Jahrhundert.²⁶ Aus der Columba zu Ehren geschriebenen Lebensbeschreibung *Vita sancti Columbae* geht hervor, dass seine Eltern Fedelmith mac Ferguso und Eithne waren.²⁷ Im Jahr 563 begab sich Columba mit einigen Gefährten, so erzählt es die Legende, zur *peregrinatio* vom Norden Irlands zur in den Hebriden gelegenen Insel Iona, die im Herrschaftsgebiet Dál Riata lag.²⁸ Als Hintergrund für Columbas Fahrt werden drei Gründe angeführt:²⁹ erstens die Legende, nach der Columbas unerlaubt eine Kopie eines Buches des Finnian fertigte,³⁰ zweitens

²⁵ Die Namen werden im Altirischen mit Hilfe der Beinamen *mac* (Sohn des), *Ua* (Enkel des) und *Uí* bzw. *Ó* (Nachfahre des) und der Genitivform des Rufnamens gebildet. Vgl. Klüppel (Hrsg.) 2010, 2; Richter 1996, 44, 62; Ó Cróinín 2017, 319-321; S. Weber, Iren auf dem Kontinent. Das Leben des Marianus Scottus von Regensburg und die Anfänge der irischen "Schottenklöster" (Heidelberg 2010), 4.

²⁶ Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 4-5; Richter 1996, 38.

²⁷ Vgl. T. Clarkson, Columba (Glasgow 2012), 28; Klüppel (Hrsg.) 2010, 2; Sharpe (Hrsg.) 1995, 8.

²⁸ VsC Sec. Praef.: *In nomine Iesu Christi. Secunda praefatio. ViR erat uitae uenerabilis et beatae memoriae monasteriorum pater et fundator, cum Iona profeta omonimon sortitus nomen. Nam licet diuerso trium diuersarum sono linguarum unam tamen eandemque rem significat hoc quod ebreice dicitur sona, greccitas uero peristera uocitat, et latina lingua columba nuncupatur. Tale tantumque uocabulum homini dei non sine diuina inditum prouidentia creditur. Nam et iuxta euangeliorum fidem spiritus sanctus super unigenitum aeterni patris descendisse monstratur in forma illius auiculae quae columba dicitur. Vnde plerumque [in s]acrosanctis libris columba mystice spiritum sanctum significare dinoscitur. Proinde et saluator in euangelio suis praecipit discipulis, ut columbarum in corde puro insertam simplicitatem contenerent. Columba etenim simplex et innocens est auis. Hoc itaque uocamine et homo simplex innocensque nuncupari debuit, qui in sé columbinis moribus spiritui sancto hospitium praebuit. Cui nomini non inconuenienter congruit illud quod in prouerbiis scriptum est: Melius est nomen bonum quam diuitiae multae. Hic igitur noster praesul non inmerito non soluma diebus infantiae hoc uocabulo deo donante adornatus proprio ditatus est, sed etiam praemisís multorum cyclís annorum ante suae natalitatis diem cuidam Christi militi spiritu reuelante sancto quasi filius repromissionis mirabili profetatione nominatus est. Nam quidam proselytus britof homo sanctus sancti Patricii episcopi discipulus Maucteus nomine ita de nostro profetizauit patrono sicuti nobis ab antiquis traditum expertis conpertum habetur. ‚In nouissimis‘ ait ‚saeculi temporibus filius nasciturus est cuius nomen Columba per omnes insularum ociani prouincias deuulgabitur notum, nouissimaque orbis tempora clare inlustrabit. Mei et ipsius duorum monasteriorum agelluli unius sepisculae interuallo disternabuntur. Homo ualde deo carus et grandis coram ipso meriti.‘ – Huius igitur nostri Columbae | uitam et mores describens in primis breui sermone textu in quantum ualero strictim conprae hendam et ante lectoris oculos sanctam eius conuersionem pariter exponam; sed et de miraculis eius succincte quaedam quasi legendibus auide praegustanda ponam, quae tamen inferius per tris diuisa libros plenius explicabuntur; quorum primus profeticas reuelationes, secundus uero diuinas per ipsum uirtutes effectas, tertius angelicas apparationes contenebit et quasdam super hominem dei caelestis claritudinis manifestationis. Nemo itaque me de hoc tam praedicabili uiro aut mentitum estimet aut quasi quaedam dubia uel incerta scripturum; sed ea quae maiorum fideliumque uirorum tradita expertorum cognoui relatione narraturum et sine ulla ambiguitate craxaturum sciat, et uel ex his quae ante nos inserta paginis reperire potuimus, uel ex his quae auditu ab expertis quibusdam fidelibus antiquis sine ulla dubitatione narrantibus diligentius sciscitantes didicimus. – Sanctus igitur Columba nobilibus fuerat oriundus genetalibus, patrem habens Fedilmithum filium Ferguso, matrem Aethneam nomine, cuius pater latine filius nauis dici potest, scotica uero lingua mac naue. Hic anno secundo post Cúle drebinæ bellum, aetatis uero suae xlii, de Scotia ad Britanniam pro Christo perigrinari uolens enauigauit. – Qui et a puero christiano deditus tirocinio et sapientiae studiis, integritatem corporis et animae puritatem deo donante custodiens, quamuis in terra positus caelestibus sé aptum moribus ostendebat. Erat enim aspectu angelicus sermone nitidus opere sanctus miles conuersatus nullum etiam unius horae interuallum transire poterat quo non aut orationi aut lectioni uel scriptioni uel etiam alicui operationi incumberet. leiunationum quoque et uigiliarum indefesís laborationibus sine ulla intermissione die noctuque ita occupatus ut supra humanam possibilitatem uniuscuiusque pondus specialis uideretur operis. Et inter haec omnibus carus hilarem semper faciem ostendens sanctam, spiritus sancti gaudio in intimis laetificabatur praecordiis. (Hier und im Folgenden zitiert nach University College Cork (Hrsg.), CELT - Corpus of Electronic Texts. The free Digital Humanities resource for Irish history, literature and politics, <https://www.ucc.ie/en/research-sites/celt/> (22.12.2023).)*

²⁹ Vgl. G. Márkus, A Saint and his Uses. Columba, politics and power in the First Millennium, St. Mungo Festival 2022 (Glasgow), <https://stmungofestival.co.uk/home-2/2022-gilbert-markus/> (20.01.2022).

³⁰ Einer Anekdote zufolge brachte Finnian von Moville († um 589) eine Psalmen-Handschrift vom Kontinent nach Irland. Sein Schüler Columba bat ihn, sich eine Kopie anfertigen zu dürfen. Nach Finnians Ablehnung

seine mögliche Ausweisung, nachdem er sich in der Schlacht von Cúl Drebene 561 der falschen Seite zugewandt hatte bzw. zu sehr seine Sympathie für die Uí Néill des Nordens ausdrückte, oder drittens die Expansion der Uí Néill im nördlichen Irland.³¹ Die ersten beiden Gründe lassen sich historisch nicht belegen. Plausibler ist, dass Columbas Reise nach Iona Teil einer Expansionspolitik irischer Clans war, deren Landnahme auch über die Gründung von Kirchen erreicht werden sollte und konnte. Diese Politik sah vor, dass Klöster in fremden Gebieten errichtet wurden und die Familien die Kontrolle über diese behielten. Gilbert Márkus nennt diese Strategie „colonial church foundation“.³²

Zu Lebzeiten Columbas war Irland in die Provinzen Connacht, Ulster, Leinster und Munster gegliedert.³³ Die Insel wurde durch das Oberkönigtum von Tara dominiert, das in der Hand der Uí Néill lag.³⁴ Iona gehörte zur Zeit seiner Besiedlung durch Columba und die Mönche zu der Provinz Dál Riata, deren Bewohner bereits Christen waren, weshalb die Mission nicht vorrangig gewesen sein kann. Es handelte sich nicht um die erste Klostergründung in den Hebriden, vielmehr bestanden bereits Siedlungen auf dem von Einsiedlern bewohnten Hinba, das Kloster Amg Luinge auf Tiree, das Büsser aufnahm, sowie auf einer nicht näher bestimmten Insel Elen; auch auf dem schottischen Festland gab es bereits einen heute unbekanntem Ort namens Cella Diuni.³⁵ Vielmehr ging es um die Ausweitung der Macht des eigenen Clans in einem neuen Gebiet. Die von Columba begründete Klostergemeinschaft war nicht nur eine monastische *familia*, sondern entwickelte sich darüber hinaus als „family affair“, denn fast alle auf Columba folgenden Äbte waren zudem mit ihm verwandt.³⁶ Ohnehin brach

entwendete Columba jede Nacht den Codex aus dessen Zelle und kopierte diesen bis zum Morgengrauen. Als Finnian den Betrug bemerkte, forderte er die Abschrift und die durch Columba gefertigte Kopie ein; Columba verweigerte und bat den regierenden Hochkönig Diarmid um Vermittlung bzw. Rückgabe der Abschrift. Dieser entschied, da schließlich jedes Kalb zur Kuh gehöre, die Herausgabe der Abschrift an Finnian. Columba floh daraufhin zu seinen Verwandten, den Königen der Linie Cenél Connaill und Cenél Eoghain, mit der Bitte um Unterstützung gegen den Hochkönig Diarmid. Bei der aus dem Konflikt resultierenden Schlacht am Drum-Cliff starben dreitausend Mann. Der Legende nach ging Columba aus Reue in das Exil, um mittels Mission für Gott möglichst viele Seelen zurückzugewinnen. Der genaue Wahrheitsgehalt der Geschichte ist zu bezweifeln. In unmittelbarer zeitlicher Nähe zur *peregrinatio* Columbas lassen sich lediglich seine Verwicklung in die Schlacht von Cúl Drebene von 561 gegen die herrschenden Uí Néill im Süden unter Beteiligung seiner Sippe sowie seine Exkommunikation auf der von Laien und Klerikern abgehaltenen Synode von Tailtiu 561, bei anschließender Rücknahme im darauffolgenden Jahr, nachweisen. Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 10; Cuffe Mackenzie 1943, 274-278; Klüppel (Hrsg.) 2010, 22; B. Lacey, The Battle of Cúl Dreimne. A Reassessment, The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland 2003/133, 78-85. Richter 1996, 62.

³¹ Vgl. Márkus 20.01.2022.

³² Vgl. Márkus 20.01.2022.

³³ Vgl. Richter 1996, 40.

³⁴ Vgl. Goetz 2003, 95.

³⁵ Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 10.

³⁶ Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 11.

Columba die Verbindungen nach Irland nicht ab. Trotz *peregrinatio* reiste er auf die schottischen Inseln bzw. auf das Festland sowie zu Klostergründungen nach Irland.³⁷ So wurden das Kloster Durrow bei einem der Besuche durch Columba auf dem Territorium der südlichen Uí Néill gegründet.³⁸

Ihre Bedeutung verdankten die Äbte Ionas und viele weitere Mitglieder der Columba-*familia* ihrer Zugehörigkeit zum regierenden nördlichen Uí-Néill-Clan und den mit den Angehörigen der südlichen Uí Néill geschlossenen Allianzen. Das politische Gewicht sicherte ihnen auf der anderen Seite eine große kirchenpolitische Einflussnahme, die sich in Ionas Rolle bei der Inthronisation eines „Familienmitgliedes“ als Hochkönig von Tara widerspiegelte.³⁹ Die Bedrohung durch die Wikinger wurde dementsprechend mit der Zunahme innerdynastischer Rivalitäten zwischen Vertretern der Uí Néill präsent. Nach der Flucht einiger Mönche nach Kells gelang es diesen, sich als Erben des Heiligen Patrick zu behaupten, die Führung innerhalb der irischen Kirche zu übernehmen und diese politisch wieder mit den Uí Néill zu verknüpfen. Selbst die politischen Umbrüche des 12. Jahrhunderts vermochten ihre Bedeutung nicht schmälern, sondern ließen Columbas Erben an den Reformen teilhaben, bei denen sie die traditionalistische Seite vertraten.⁴⁰

Einer seiner Nachfolger war der neunte Abt Ionas Adomnán⁴¹, der ein Cousin vierten Grades des Columba war. Adomnán lebte zwischen 628 und 704 und stammte wahrscheinlich ebenfalls aus dem Gebiet der Cenél Conaill, möglicherweise aus Tir-Aedha, in der Nähe von Raphoe.⁴² Adomnán wurde vor Eintritt in die Columba-*familia*

³⁷ Vgl. Richter 1996, 62.

³⁸ Das stand in keinem Widerspruch: so hatte die *peregrinatio* bereits der Heilige Patrick verwirklicht, auch die Heilige Brigid reiste umher, während Columba „als erster [...] die heimatliche Insel [verließ], um fern von der Heimat auf einer unwirtlichen Insel vor Schottland das Ideal der *Peregrinatio* zu leben“, schließlich wurde diese „noch radikaler“ von Columban erfüllt, der auf den Kontinent zog. Kaffanke – Walz 2009, 11. Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 10.

³⁹ Vgl. Herbert 1996, 124.

⁴⁰ Vgl. Synode von Cashel 1172. Vgl. Herbert 1996, 124-125; S. Weber, Die Konstruktion eines fabulösen "irischen" Heiligenlebens? Der heilige Albert, Regensburg und die Iren, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), *Irische Mönche in Süddeutschland. Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter*, Lateinische Literatur im deutschen Südwesten 2 (Heidelberg 2009) 229-304.

⁴¹ Schreibweise des Namens: in der *Vita sancti Columbae* Adomnan und Adamnanus, darüber hinaus auch ir. Adhamhnán, gäl. Adomnán, lat. Adamnanus, im Deutschen meist Adamnan. Vgl. B. Lacey, Adomnán, Adhamhnán, Eunan. *Life and afterlife of a Donegal saint* (Dublin 2021), 34-36.

⁴² Die erste Erwähnung findet sich in den *Annals of Ulster* aus dem Jahr 687, als er sich im Auftrag des Königs von Northumbria Aldfrith um die Freilassung von durch dessen Halbbruder Ecgrith bei der Schlacht von Bega 685 Gefangengenommenen bemühte – als Adomnán diese nach Irland zurückführte, übergab er Aldfrith sein Werk *De locis sanctis*. Vgl. C. M. Barry, Adomnán and the Law of the Innocent, <https://www.irishphilosophy.com/2021/04/02/adomnan/?s=09> (22.08.2021); A. Breen, Adomnán, in: J. McGuire – J. Quinn (Hrsg.), *Dictionary of Irish Biography* (Cambridge 2009); W. M. Hennessy – B. MacCarthy (Hrsg.), *Annals of Ulster*, *Otherwise, Annala Senait, Annals of Senat. A Chronicle of Irish Affairs*. Bd. 1: A.D. 431-1056 (1887 [Nachdr. 2018]), 137; Klüppel (Hrsg.) 2010, 6; D. Meehan (Hrsg.), *Adamnan's De locis sanctis* (Dublin 1958), 3; Sharpe (Hrsg.) 1995, 44.

wahrscheinlich in Clonard ausgebildet. Dem Kloosterverband schloss er sich entweder in Druim Tuamma (Dromhome) oder in Derry an und kam unter dem achten Abt Fáilbe († 679) nach Iona.⁴³ Dort wurde er 679, wahrscheinlich aufgrund seiner Verwandtschaft mit Columba, zum neunten Abt des Mutterklosters gewählt und konzentrierte sich fortan auf die Stellung des Klosters in Northumbria.⁴⁴ Ähnlich wie Columba besaß Adomnán nicht nur in kirchenrechtlichen Fragen eine bedeutende Stimme; seine Autorität als Vorsteher der Columba-*familia* sowie seine eigenen familiären Verbindungen konnte er für diplomatische bzw. politische Interventionen, v. a. bezogen auf Irland und Northumbria nutzen.⁴⁵ In diesem Zusammenhang trat Adomnán insbesondere in seiner Vermittlung bezüglich des Konfliktes um die Berechnung des Osterdatums und die Haltung zur Tonsur hervor. Auf der Synode von Whitby im Jahr 664 lenkte Adomnán schließlich ein und sollte fortan die römische Tradition vertreten, während die Mönche an der Tradition des Columba bis 716 festhielten.⁴⁶ Ein Grund seines Übertrittes könnte die Furcht vor der Amtsenthebung als Abt auf Grundlage der *Collectio Canonum Hibernensis* bei dem Verdacht auf Häresie sein, zumal Rom alle dem irischen Zyklus Anhängigen als Häretiker verurteilte, es könnte deshalb eine Schutzmaßnahme für die Insassen des Klosters gewesen sein.⁴⁷ Allerdings lag Adomnáns Interesse nicht bloß in der Vertretung der Interessen der Kloostergemeinschaft, sondern er versuchte darüber hinaus, die Schwächsten der Gesellschaft zu schützen. In seinen Werken lassen sich Bemühungen zum Schutz von Frauen, Kindern und Geistlichen nachweisen. In diesem Zusammenhang verfasste bzw. erließ er 697 das *Cáin Adamnáin* (bzw. *Lex Innocentium*), welches auf verschiedenen Kirchengesetzen und säkularen Gesetzen

⁴³ VsC I.1 zitiert in Anmerkung 258 — VsC I.3 zitiert in Anmerkung 405 — VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740. Vgl. auch J. M. Wooding, Introduction, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker (Dublin 2010), 12-13.

⁴⁴ Weitere Äbte in Verwandtschaft zu Columba waren sein Cousin Baithéne (597-600), sein Großcousin Laisrén (600-605), dessen Neffe Segéne (623-652), Laisréns Neffe Cumméne (657-669) und Fáilbe (669-679), der ebenfalls einen gemeinsamen Vorfahren mit Laisrén teilte.

⁴⁵ Vgl. Meehan (Hrsg.) 1958, 3-5; vgl. Márkus 2017, 153.

⁴⁶ *Historia Ecclesiastica gentis anglorum* III.25, V.15, 21-22. Vgl. auch Klüppel (Hrsg.) 2010, 8-9; Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 15; Schulten 1984, VII; Wooding 2010, 14-15. Zur Thematik vgl. auch I. Warntjes, Computus and scientific thought in Ireland and early medieval west, in: Barry 2021, s. p.; Breen 2009, s. p.; R. Flechner – S. Meeder (Hrsg.), *The Irish in early medieval Europe. Identity, culture and religion* (New York, London 2016) 158-178.

⁴⁷ *Collectio Canonum Hibernensis* 37.35: *De pessimis principibus deserendis. Hieroboam rex iniquus a decem tribubus deseritur. Omnes heretici, quamvis magnarum urbium principes sint, denudata eorum heresi, a cathedris suis consensu sinodi ejecti sunt.* *Collectio Canonum Hibernensis* hier und im Folgenden zitiert nach R. Flechner (Hrsg.), *The Hibernensis. A Study and Edition, Studies in medieval and early modern canon law* 17,1 (Washington, D.C. 2019). Vgl. C. Stancliffe, 'Charity with peace. Adomnán and the Easter question, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker (Dublin 2010), 55, 64; F. W. H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung* (Gießen 1874).

der Königreiche in Irland und dem Piktenland beruhte.⁴⁸ Zu Adomnáns Schaffen gehörten darüber hinaus das um 686 entstandene *De locis sanctis*, die *Vita Sancti Columbae* und zumindest in Teilen die *Canones Adamnani*.⁴⁹

1.2 Quellen

Zur Legendenbildung des Lebens des Abtes Columba von Iona trugen eine Reihe von hagiografischen und panegyrischen Verarbeitungen des Stoffes zwischen dem 6. und dem 16. Jahrhundert bei, die mittel- sowie unmittelbar miteinander verwoben sind:

(1) Die früheste Quelle zur historischen Person Columbas ist die Elegie *Amra Coluim Cille*, die sehr wahrscheinlich anlässlich seines Todes im Jahr 597 verfasst wurde. Sie preist Columba als Exegeten und präsentiert ihn als Missionar der Pikten im Osten.⁵⁰

(2) Der *Liber de virtutibus sancto Columba* enthält Entlehnungen aus der *Amra Coluim Cille*.⁵¹ Es handelt sich um die erste bekannte Heiligenbeschreibung und sie wird dem siebenten Abt Ionas (657-669) Cumméne Albe/Ailbhe zugeschrieben (dazu mehr Kapitel 3).

(3) Die vom neunten Abt Ionas Adomnán zwischen 688 und 704 verfasste *Vita sancti Columbae* ist zentral für die hier vorliegende Studie.

(4) Das (*Middle*) *Irish Life of Colum Cille* bzw. *Betha Coluim Cille* ist eine eigenständige Version des Heiligenstoffs. Es adaptiert Teile der *Amra Coluim Cille* und ergänzt es um eigene Elemente.⁵²

⁴⁸ *Annals of Ulster* 696 (Hennessy – MacCarthy (Hrsg.) 1887 [Nachdr. 2018], 145-147). Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 15-16; Richter 1996, 96.

⁴⁹ Vgl. G. Brüning, *Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen*. Zugl. Diss. Univ. Bonn 1916, *Zeitschrift für Celtische Philologie* 1917/11, 213-304 [Anm. der Autorin: unveränderter Abdruck der 1916 eingereichten Dissertation], 215; Klüppel (Hrsg.) 2010, 9; McNeill – Gamer (1938) 1990, 135-139; Meehan (Hrsg.) 1958, 3.

⁵⁰ Vgl. J. Bisagni, *Amrae Coluimb Chille. A critical edition* (Dublin 2019); T. M. Charles-Edwards, *Iona, abbots of (act. 563-927)*. *Oxford Dictionary of National Biography*, <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-51141> (06.06.2019), [s.l.]; Clancy – G. Márkus (Hrsg.) 1997, 96-128; J. F. Kenney – L. Bieler, *Sources for the Early History of Ireland. An introduction and guide*. Bd. 1: *Ecclesiastical, Records of Civilization / Sources and Studies* 11 (Shannon 1929 [Nachdr. 1966]) 426-427.

⁵¹ Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 96-128.

⁵² Herbert 1996, 211-286. Vgl. auch A. O. Anderson – M. O. Anderson (Hrsg.), *Adomnan's Life of Columba* (London 1961), 10.

(5) Das *Latin Life of Colum Cille*, wie es in den *Vitae sanctorum Hiberniae* überliefert ist, verarbeitet Elemente der *Vita sancti Columbae* und des *Irish Life* zu einer eigenständigen Komposition.⁵³

(6) Das *Irish Life of Collum Cille* des Manus O'Donnell führt *Middle Irish* und *Latin Life* zusammen, um die Lebensgeschichte des Heiligen von Geburt bis zum Tod erzählen zu können.⁵⁴

Ausgeschlossen von der Untersuchung wird die in den *Vitae sanctorum Hiberniae* enthaltene Ableitung der *Vita* des Columba, welche auf der *Betha Coluim Cille* beruht und eine eigene Verarbeitung des Legendenstoffes darstellt.⁵⁵

1.3 Forschungsfrage

Ziel des Dissertationsprojektes ist eine Neubewertung des Einflusses des irischen Christentums auf den Kontinent seit dem Frühmittelalter am Beispiel der *Vita sancti Columbae Adamnani*. Im Unterschied zu bisherigen Untersuchungen konzentriert sich das Projekt auf die Textzeugen der gekürzten Ableitungen. Es wird analysiert, welche Bearbeitungen diese in Abhängigkeit von Ort und Zeit erfahren haben. Zentrale Fragen der Studie sind folgende: Zunächst, welche Funktionen hatte die *Vita sancti Columbae*? Welchen ermittelbaren persönlichen Einfluss hatte der Autor bzw. hatten die Autoren auf den Text? Warum wurde die *Vita sancti Columbae* in gekürzten Ableitungen reproduziert? Wer waren die Akteure? Welche Auswirkungen haben die Kürzungen auf die Funktionen der *Vita sancti Columbae*? Welche Konsequenzen haben die Eingriffe für die sogenannte Autorschaft?

Das Interesse an der *Vita* des Heiligen Columba wurde von einem bisher unbekanntem Handschriftenfragment aus dem beginnenden 11. Jahrhundert geweckt, das überraschenderweise im Berliner Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz zu Tage trat. Eine erste Beschäftigung mit dem frühmittelalterlichen Text offenbarte eine breite Rezeption der Heiligenvita bis in die heutige Zeit hinein. Man

⁵³ Vgl. Brüning 1917, 279-281; C. de Smedt – J. de Backer (Hrsg.), *Acta sanctorum Hiberniae ex Codice Salmanticensi nunc primum integre ed. opera Caroli de Smedt et Josephi de Backer e Soc. Jesu* (Edinburgi 1888).

⁵⁴ B. Lacey – M. O'Donnell (Hrsg.), *The life of Colum Cille* (Dublin 1998).

⁵⁵ Hierzu gehören der *Codex Kilkenniensis* (Dublin, Primate Marsh's Library, Ms 73.1. sowie Dublin, Trinity College, Ms 175), der *Codex Salmanticensis* (Brüssel, Bibliothèque Royale, Ms 7672-7674) und der *Codex Insulensis* (Oxford, Bodleian Library, Ms Rawlinson B.485 sowie Oxford, Bodleian Library, Ms Rawlinson B.505). Vgl. hierzu R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' lives. An introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae* (Oxford 1991).

denke an die Zitate des Loch Ness Monsters; eine Comic-Messe warb 2013 mit dem Konterfei des Heiligen und ein Stop-Motion-Film gewann in den Jahren 2019, 2020 und 2021 zahlreiche Auszeichnungen, ein anderer wurde 2010 sogar für den Academy Award bzw. Oscar nominiert.⁵⁶ Alle modernen Zitate der Heiligenvita bzw. Anlehnungen daran haben eine sehr klare Vorstellung von dem Heiligen Columba und der Welt, in der er lebte. Wo kommen diese her? Im Text sind sie nicht enthalten. Was ist folglich die Grundlage dieser Ableitung? Vor diesem Hintergrund bewegte die Frage, wie und vor allem wann die beliebten Motive entstanden, dazu, sich mit Struktur und Funktion des Textes auseinanderzusetzen. Wenngleich popkulturelle Zitate gerne als moderner Kitsch abgetan werden, ist die entscheidende Frage, wie der Text angelegt wurde, dass eine solche dauerhafte und breite, z. T. vom religiösen Kontext vollkommen losgelöste, Rezeption überhaupt möglich ist. Was ist somit dem Text inhärent, dass er so lange rezipiert werden kann, und erfährt er Veränderungen?

Die Handschriften weisen unterschiedliche Bearbeitungsstufen auf, die auf zu erwartende Nachlässigkeiten beim Abschreiben zurückzuführen sein könnten. Das Projekt geht davon aus, dass die Zwischenstufen historisch bedingt sind. Hier wurde v. a. die Tilgung originär irischer Elemente – allen voran Namen, aber zudem Szenen mit großem geografischem Bezug – betont. Aber wie verhält es sich für die gekürzten Überlieferungen? Ein weiteres Phänomen fiel ebenfalls rasch auf: Die Vita wird nicht nur als irischen Ursprungs beschrieben, sondern anscheinend als „irisch“ empfunden. Wenn man bedenkt, dass eine Heiligenvita eine universelle Funktion haben sollte, um sich im Kanon der Heiligen behaupten zu können, stellt sich die Frage, warum die *Vita sancti Columbae*, zumindest im Nachgang, nicht universell scheint. Warum wird sie nicht unter dem in der historischen Forschung vielbeachteten Narrativ „otherness“ subsumiert, sondern zudem in die Kategorie *Irishness* klassifiziert?

Die vorliegende Studie hat es sich zum Ziel gesetzt, einen Beitrag zur Schließung der Forschungslücke hinsichtlich der gekürzten Ableitungen der *Vita sancti Columbae* zu leisten. Sie wird Anstöße zu den Möglichkeiten der Analyse eines hagiografischen Werkes geben, die u. U. den Forschungsdiskurs über die gekürzten Derivate anregt.

⁵⁶ Vgl. J. Batt – J. Mahan, *The Grave of Saint Oran. A Short Film by Jim Batt* (New York 2018); T. Moore – N. Twomey, *The Secret of Kells* ([s.l.] 2009); Verbal Arts Centre (Hrsg.), 'Colmcille VS Loch Ness Monster – the Battle!'. 2D Comic Art Competition 2013, <http://2dfestival.com/competition> (09.01.2021).

1.4 Forschungsstand

Fraglos ist die Funktion eines Textes nicht von seiner Intention zu trennen. Spekulationen zu der Funktion der *Vita sancti Columbae* und der Absicht seines Autors thematisieren seit der „Wiederentdeckung“ des Textes bzw. dessen Zugänglichmachung für ein größeres Publikum durch die Edition des William Reeves von 1857 mehr oder weniger konsequent die Verbindung der Vita zur Synode in Whitby 664. Aufgenommen und sozusagen in das 20. Jahrhundert überführt wurde der Diskurs durch die erste voll umfassende Zusammenfassung der Handschriftengenesse durch Gertrud Brüning in ihrer Dissertationsschrift aus dem Jahr 1916.⁵⁷

Eine erschöpfende Bibliografie der bekannten Handschriften, ihrer Editionen und Übersetzungen sowie der Forschungsliteratur bis zum Jahr 2015 bietet der Band *Clavis Litterarum Hibernensium*, herausgegeben von Donnchadh Ó Corráin.⁵⁸ Die Grundlage legte bereits James Francis Kenneys 1929 erschienene umfassende Darstellung in dem ersten Band seines Quellenkommentars zur frühmittelalterlichen irischen Geschichte, die entsprechende Handschriften und Editionen verzeichnete.⁵⁹ Michael Lapidge und Richard Sharpe komplettierten die bibliografischen Informationen 1985 um eine Zusammenstellung von Editionen und Forschungsliteratur zur sogenannten keltisch⁶⁰-lateinischen Literatur des Früh- und Hochmittelalters.⁶¹ Ein kurrentes Verzeichnis zu Handschriften, Editionen und Literatur führt die von Dennis

⁵⁷ Vgl. Brüning 1917, 213-304. Für eine neuzeitliche Analyse Vgl. J. Carey, Varieties of Supernatural Contact in the Life of Adomán, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), Studies in Irish hagiography. Saints and scholars (Dublin 2001); K. W. Hughes, Early Christian Ireland. Introduction to the sources, The Sources of History / Studies in the uses of historical evidence (London 1972); Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966]; S. E. E. Nilsson, Miracle stories and the primary purpose of Adomán's Vita Columbae, The Heroic Age 2007/10, <http://www.heroicage/issues/10/nilsson.html> (05.06.2018); C. Stancliffe, Adomán of Iona and his Prose Writings, in: I. Brown (Hrsg.), The Edinburgh history of Scottish literature. Bd. 1: From Columba to the Union (Until 1707) (Edinburgh 2007) 110-114.

⁵⁸ D. Ó Corráin, Clavis litterarum Hibernensium. Medieval Irish books & texts (c. 400 – c. 1600), Corpus Christianorum. Claves (Turnhout 2017).

⁵⁹ Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966].

⁶⁰ „Kelten“ ist eine Bezeichnung für jene Völker nördlich der Alpen, die politisch zwischen dem 6. Jahrhundert vor bis zum 1. Jahrhundert nach Christus in Erscheinung traten und denen es in diesem Zeitraum gelang, durch Reiterei und Eisenwaffen von Irland bis Zentralanatolien, unter engen Beziehungen zu den Mittelmeervölkern, zu expandieren. „Kelten“ ist eine Selbstbezeichnung, die vermutlich „die Kühnen“ bedeutet. Er fasste als Oberbegriff für verschiedene Stämme zusammen, deren Gemeinsamkeit eine Urnenfelder-Kultur und die Herstellung von Schnurkeramik war. Mit der Hellenisierung, Romanisierung und Germanisierung gingen die keltischen Völker in den ihn nachfolgenden Völker auf. Sie treten als christliche Kelten im Mittelalter nochmals in Erscheinung. Vgl. A. Demandt, Die Kelten, C.H. Beck Wissen 2101⁹(München 2021), 9-11.

⁶¹ M. Lapidge – R. Sharpe, A bibliography of Celtic-Latin literature. 400-1200, Royal Irish Academy dictionary of medieval Latin from Celtic sources Ancillary publications 1 (Dublin 1985).

Groenewegen 2010 gegründete *Online database and e-resources for Celtic studies CODECS*.⁶²

Obwohl der Text auf Basis der ältesten bekannten Abschrift der Heiligenvita, welche heute in der Stadtbibliothek Schaffhausen verwahrt wird, bereits 1647 durch John Colgan als Druck (bzw. ein von Stephen White (1574-1646) hergestelltes Transkript des Textes)⁶³ veröffentlicht wurde, erhielt er erst 1698 einen Eintrag in die *Acta Sanctorum* der Société des Bollandistes. Die *Acta Sanctorum* ist eine vom Jesuitenorden beauftragte Sammlung von Heiligenleben bzw. -legenden, die erstmals von Jean Bolland (1596-1665) veröffentlicht wurde.⁶⁴ Eine weitere Edition wurde auf Basis der Londoner Textfassung (VsC.B03/London)⁶⁵ durch Johannes Pinkerton 1789 publiziert. Als Pionier bei der Zusammenstellung und der wissenschaftlichen Rekonstruktion der verwandtschaftlichen Beziehung der Handschriften der Vita gilt mit seiner Edition von 1857 William Reeves (1813-1891).⁶⁶ Weitere Editionen stammen von Joseph Thomas Fowler und Wentworth Huyshe.⁶⁷ Einen entscheidenden Beitrag zur systematischen Rekonstruktion der Handschriftengenesse veröffentlichte Gertrud Brüning 1917.⁶⁸ Die daraufhin publizierten wissenschaftlichen Abhandlungen bezüglich des Werkes beziehen sich im Wesentlichen auf Reeves und Brüning und erweiterten u. U. durch Nachtragung neuer Funde die Überlieferungsgeschichte.

Die synoptische Edition mit einer Übersetzung der längeren Textfassung in die englische Sprache durch Alan Orr Anderson und Marjorie Ogilvie Anderson von 1961

⁶² D. Groenewegen, CODECS Online Database and e-Resources for Celtic Studies, <https://codecs.vanhamel.nl/Home> (04.01.2022).

⁶³ Für Erschließungsinformation und Abbildung Vgl. CODECS via https://www.vanhamel.nl/codecs/Schaffhausen_Stadtbibliothek_MS_Generalia_1 (14.04.2023).

⁶⁴ Die Bände sind zum Teil online, vgl. J. Schäfer, Ökumenische Heiligenlexikon. Leben und Wirken von Heiligen, Seligen und Ehrwürdigen der Kirchengeschichte: der katholischen Kirche, der orthodoxen Kirchen, aus den protestantischen und anglikanischen Kirchen, <https://www.heiligenlexikon.de/> (19.05.2023); L. Fritz, Patristique.org, <https://www.patristique.org/> (19.05.2023)

⁶⁵ Für Erschließungsinformation vgl. British Library via https://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&doc=IAMS040_002106358&displayMode=full&vid=IAMS_VU2 (17.05.2023); Abbildungen enthalten in D. Sneddon, Adomnán of Iona's *Vita sancti Columbae*. A literary analysis (Diss. Univ. Edinburgh 2018).

⁶⁶ J. Pinkerton – W. M. Metcalfe (Hrsg.), Pinkerton's Lives of the Scottish saints (Paisley 1889); W. Reeves (Hrsg.), Life of Saint Columba, founder of Hy. Written bei Adamnan, ninth abbot of that monastery, Irish Archeological and Celtic Society (Dublin 1857).

⁶⁷ J. T. Fowler (Hrsg.), Adamnani Vita S. Columbae. Edited from Dr. Reeves's Text. With an introduction on Early Irish Church history... (Oxford 1894); J. T. Fowler (Hrsg.), Adamnani Vita S. Columbae. Prophecies, miracles and visions of St. Columba (Columcille) first abbot of Iona, A.D. 563-597. Written by St. Adamnan, ninth abbot, A.D. 679-704 (London 1895); W. Huyshe (Hrsg.), The life of Saint Columba (Columb-Kille) A.D. 521-597, founder of the monastery of Iona and first Christian missionary to the pagan tribes of North Britain, The new universal library (Dublin 1922).

⁶⁸ Brüning ergänzt in ihrer Studie die Angaben von T. D. Hardy (Hrsg.), Descriptive Catalogue of Materials Relating to the History of Great Britain and Ireland to the End of the Reign of Henry VII. Volume 1 Part 1: From the Roman Period to the Norman Invasion (London 1862); vgl. Brüning 1917, 216 hier Anmerkung 4.

stellte einen weiteren Meilenstein dar. Jüngere Editionen leisteten Richard Sharpe mit der Übersetzung in das Englische von 1995 und Theodor Klüppel mit seiner Übersetzung in das Deutsche, veröffentlicht 2010.⁶⁹

Einzel- bzw. Detailstudien bieten Forschungsbeiträge von Máire Herbert, die sich mit dem Zusammenspiel der Columba-Klostergründungen Iona, Kells und Derry auseinandergesetzte und die hagiografische Verarbeitung der Leben Columbas und Adomnán analysierte sowie eine Edition und Übersetzung der irischen *Vita* des Columba lieferte,⁷⁰ sowie die ausführlich kommentierte englischsprachige Edition der *Vita* von Sharpe 1995. Thomas Owen Clancy und Márkus Gilberts Zusammenarbeit brachte eine Edition irischer Gedichte mit Bezug zu Iona insbesondere Columba und Adomnán hervor; ferner zwei Konferenzen, die Adomnán (Iona 2004) und Columba (Glasgow 2022) sowie die monastischen Beziehungen Ionas in das Zentrum der Betrachtung stellten.⁷¹ Eine zusammenhängende Untersuchung zur Verbreitung des Kultes des Heiligen Columba sowie viele Einzelstudien zu den Ableitungen der *Vita sancti Columbae* lieferte Jean-Michel Picard.⁷² Katja Ritari setzte sich mit der

⁶⁹ A. O. Anderson – M. O. Anderson (Hrsg.) London 1961 bzw. A. O. Anderson – M. O. Anderson (Hrsg.), *Adomnan's Life of Columba*, Oxford medieval texts ²(Oxford 1991); Klüppel 2010; Sharpe (Hrsg.) 1995.

⁷⁰ M. Herbert, *Iona, Kells, and Derry. The history and hagiography of the monastic familia of Columba* (Oxford 1988) – 2. Aufl. 1996; M. Herbert, *The Vitae Columbae and Irish Hagiography. A Study of Vita Cainnechi*, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), *Studies in Irish hagiography. Saints and scholars* (Dublin 2001) 31-40.

⁷¹ T. O. Clancy – G. Márkus (Hrsg.), *Iona. The earliest poetry of a Celtic monastery* (Edinburgh 1997); T. O. Clancy, *Adomnán and the abbacy of Clonmacnois. Historical needs, literary narratives*, *The Innes Review* 2006/57,2, 206-215; S. Evemalm-Graham (Hrsg.), *Ì Chalum Chille. Interdisciplinary Studies on Iona and Columba on the 1500th anniversary of the birth the saint* (Glasgow [erscheint] 2024); J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), *Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker* (Dublin 2010).

⁷² J.-M. Picard, *The marvellous in Irish and continental Saint's Lives of the Merovingian period*, in: H. B. Clarke – M. Brennan (Hrsg.), *Columbanus and Merovingian monasticism*, BAR British Archaeological Reports / International Series 113 (Oxford 1981) 91-103; J.-M. Picard, *The purpose of Adomnán's Vita Columbae, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1982/1, 160-177; J.-M. Picard, *The Schaffhausen Adomnán. A unique witness to hiberno-latin, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1982/1, 216-249; J.-M. Picard, *Bede, Adomnán and the writing of history, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 3, 1984, 50-70; J.-M. Picard, *The purpose of Adomnán's Vita Columbae. An unusual system*, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter = Ireland and Europe. The early church, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen / Kulturwissenschaftliche Reihe* (Stuttgart 1984) 258-271; J.-M. Picard, *Structural Pattern in Early Hiberno-Latin Hagiography, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1985/4, 67-82; J.-M. Picard, *Eloquentiae Exuberantia. Words and forms in Adomnán's Vita Columbae, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1987-88/6-7, 141-157; J.-M. Picard, *Adomnán's "Vita Columbae" and the Cult of Colum Cille in Continental Europe*, *Proceedings of the Royal Irish Academy / Archaeology, Culture, History, Literature* 1998/98C,1, 1-23; J.-M. Picard, *La version messine de la Vita Columbae et le culte de saint Colum Cille*, in: F. Kurzawa (Hrsg.), *Les moines irlandais dans la Lorraine médiévale* (Metz 1999) 171-181; J.-M. Picard, *The Cult of Columba in Lotharingia (9th-11th Centuries). The Manuscript Evidence*, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), *Studies in Irish hagiography. Saints and scholars* (Dublin 2001) 221-236; J.-M. Picard, *Schaffhausen Generalia I and the textual transmission of Adomnán's 'Vita Columbae' on the Continent*, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), *Irland und Europa in the early Middle Ages. Texts and transmission = Irland und Europa im früheren Mittelalter. Texte und Überlieferung* (Dublin 2002) 95-102; J.-M. Picard, *Saints aquitains et irlandais. Similarités ou emprunts réciproques?*, in: E. Bozoky (Hrsg.), *Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge* (Rennes 2010) 189-214; J.-M. Picard, *Hagiographie et législation en Irlande médiévale (VIIe-IXe siècle)*, in: M.-C. Isaia – T. Granier (Hrsg.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VIe-XVIIe)*

spezifischen Erscheinung des irischen Christentums, wie es von Iona geprägt wurde, auseinander.⁷³ Eine Biografie des Heiligen Columba lieferte 2012 Tim Clarkson.⁷⁴ Duncan Sneddons 2018 erschienene Dissertation setzte sich mit der Struktur der *Vita sancti Columbae* auseinander.

Ein besonderes Interesse an den gekürzten Textvarianten ist jedoch nicht nachzuweisen. Vielmehr spiegeln die Editionen der *Vita sancti Columbae* diesbezüglich eine gewisse Zurückhaltung wider: 1604 ließ Heinrich Canisius eine in Windberg entstandene gekürzte Version der Heiligenvita drucken,⁷⁵ welche Laurentius Surius (1618), Thomas Messingham (1624), Benedict Gonon (1625), James Ussher (1632) Jacobus Basnage (1725) und Jacques-Paul Migne (1903) in ihren Editionen aufnahmen.⁷⁶ Neuere Editionen existieren nicht, ebenso, wie es wenige Studien zu Struktur und Verwandtschaft der gekürzten Textfassungen gibt (allen voran Jean-Michel Picard).

1.5 Methode und Gang der Darstellung

Dass hagiografische Werke im Sinne eines Patrons manipulieren wollen, ist eine Grundannahme der vorliegenden Arbeit. Mit der *Vita sancti Columbae* liegt zudem ein Beispiel vor, das darüber hinaus einer eigenen Intention zu folgen scheint. Im Folgenden soll daher gezeigt werden, wie der Autor die Manipulation des Lesers in seinem Sinne gestaltet und er Erzählstrukturen nutzt, um die Rezeptionsästhetik zu stimulieren. Darüber hinaus werden konkrete Beispiele für seine Intentionen und die

siècle). Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010, Hagiologia (HAG) / Études sur la Sainteté en Occident – Studies on Western Sainthood 9 (Turnhout 2014) 275-292.

⁷³ K. Ritari, How should Christians lead their lives? An exploration of the image of lay people in Adomnán's *Vita Columbae*, *Studia Celtica Fennica* 2005/II, 138-151; K. Ritari, Saints and sinners in early Christian Ireland. Moral theology in the lives of Saints Brigit and Columba, *Studia Traditionis Theologiae* (STT) 3 (Turnhout 2009); K. Ritari, Heavenly apparitions and heavenly life in Adomnán' *Vita Columbae*, in: Wooding u. a. (Hrsg.) 2010, 274-288; K. Ritari, Holy souls and holy community. The meaning of monastic life in Adomnán's *vita Columbae*, *Journal of Medieval Religious Cultures* 2011/37,2, 129-146; K. Ritari, Pilgrimage to heaven. Eschatology and monastic spirituality in early medieval Ireland, *Studia Traditionis Theologiae* (STT) 23 (Turnhout, Belgium 2016)

⁷⁴ Clarkson 2012.

⁷⁵ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. Bayerische Staatsbibliothek München via <https://www.digitale-sammlungen.de/de/details/bsb00110062> (17.05.2023).

⁷⁶ Vgl. Brüning 1917, 225; Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 431; Ó Corráin 2017, 282. Die Editionen: H. Canisius (Hrsg.), *Antiquae lectionis*, Bd. 5,2 (Ingolstadii 1601-1604) bzw. Basagne (Hrsg.), *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Henrici Canisii lectiones antiquae... Quibus praefationes historicas, animadversiones criticas et notas* (1725); T. Messingham (Hrsg.), *Florilegium Insulae sanctorum seu Vitae et Acta sanctorum Hiberniae* (Paris 1624); J. P. Migne (Hrsg.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina* 88 (Paris 1862), 725-776; L. Surius (Hrsg.), *De probatis sanctorum historiis partim ex tomis Aloysii Lipomani ... partim etiam ex ... manuscriptis codicibus ... collectis per L. S* (1570-75); J. Ussher (Hrsg.), *Veterum epistolarum Hibernicarum sylloge; quæ partim ab Hibernis, partim ad Hibernos, partim de Hibernis vel rebus Hibernicis sunt conscriptæ. J. Usserius ... collegit et recensuit* (Dublinii 1632), 42-44.

Vermittlung von Wertvorstellungen herausgearbeitet. Die verschiedenen interdisziplinären Ansätze zur Sichtbarmachung insbesondere narratologischer Strukturen münden in dieser Studie in einem multimethodischen Ansatz. Dieser breite Ansatz ist gewollt und soll ein ebenso breites Spektrum von Eindrücken, Hinweisen und Anhaltspunkten produzieren, um die unterschiedlichen Funktionsebenen und Akteure sichtbar zu machen. Den jeweiligen Teilstudien ist eine Diskussion der verschiedenen Ansätze vorangestellt, die zu einer interdisziplinären Analyse anregen soll.

Zu diesem Zweck werden mittels einer Synopse in den Bereichen Komposition, Lexik und Orthografie die Ableitungen der *Vita sancti Columbae* verglichen. Die Daten erlauben, die bisherige Rekonstruktion der Handschriftengnese fortzuschreiben (Kapitel 2). Den Kern der Arbeit bildet die Ermittlung rezeptionsbeeinflussender Faktoren. Dazu werden die Funktionen der Heiligenvita analysiert: zunächst der Umgang des exemplarischen Autors⁷⁷ mit dem hagiografischen Genre im Hinblick auf typologische Merkmale, deren Variationen sowie die makro- und mikro-chronotopische Ebene (Kapitel 3). Darüber hinaus untersucht die Studie die sozialregulative Funktion des Textes. Dazu untersucht sie, in welcher Weise Normen zitiert werden, wie sie *Cáin Adomnáin*⁷⁸, die *Collectio Canonum Hibernensis*⁷⁹ oder Bußbücher überliefern (Kapitel 4). Außerdem fragt die Studie nach den im Text angelegten Rezeptionsmechanismen und betrachtet die Mechanismen der monastischen

⁷⁷ Umberto Eco unterscheidet in (1) einen exemplarischen Leser, der bei seinem Textverständnis mit unbegrenzt vielen Mutmaßungen experimentiere und daher in der Regel von einem exemplarischen Autor ausgehe; dem gegenüber stellt er (2) einen empirischen Leser, welcher mutmaßlich, „welchen exemplarischen Leser der Text erfordern würde“; weiter gäbe es (3) einen exemplarischen Autor als „idealtypisches Pendant zum exemplarischen Leser“ und (4) den empirischen Autor, welcher nach Eco für die Textinterpretation „irrelevant“ sei (oder es handle sich um einen noch lebenden Autor, der nach seiner jeweiligen Intention befragt werden könne). Ecos Unterscheidung kann auf die Analyse der *Vita sancti Columbae* wie folgt übertragen werden: Die Frage nach Adomnán in Person als Autor ist nicht gewinnbringend, da die Suche nach seiner persönlichen Intention der Suche nach dem empirischen Autor gleichkommt. Der exemplarische Autor lässt sich jedoch auf eine monastische Persönlichkeit eingrenzen. Alle Bemühungen um Rekonstruktion bleiben damit nur eine Annäherung an Adomnán, da eine Verifizierung unmöglich ist. Ferner lässt sich der Autor auf einen regionalen Schwerpunkt eingrenzen, der eine geografisch basierten Lebenswelt zugrunde liegt. Damit ist die Person Adomnán zwar nicht zu rekonstruieren, aber (mit großen Unsicherheiten) auf einen Angehörigen eines regierenden Clans und auf einen Abt des Klosters Iona im 7. Jahrhundert einzugrenzen. Aus diesem Grund wird im Folgenden die Rede von Adomnán sein, auch wenn die Möglichkeit besteht, dass die *Vita* eine Arbeit mehrerer Autoren sein könnte. Dass trotzdem der exemplarische Autor gemeint ist, möge selbstredend sein. U. Eco, Überzogene Textinterpretation, in: U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994[b]) 52-74, hier 72-74; ausführlicher in Kapitel 5.1.

⁷⁸ Vgl. M. Ní Dhonnchadha, The law of Adomnán. A translation, in: T. O'Loughlin (Hrsg.), Adomnán at Birr, AD 697. Essays in commemoration of the law of the innocents (Dublin 2001) 53-68; J. W. Houlihan, Adomnan's lex innocentium and the laws of war (Dublin 2020).

⁷⁹ R. Flechner (Hrsg.), The Hibernensis. A Study and Edition, Studies in medieval and early modern canon law 17,1 (Washington, D.C. 2019); R. Flechner (Hrsg.), The Hibernensis. Translation, Commentary, and Indexes, Studies in medieval and early modern canon law 17,2 (Washington, D.C. 2019).

Lesekonzepte in Bezug auf die Vita (Kapitel 5). Abschließend werden die Textaneignungsstrategien des exemplarischen Lesers analysiert. Neben den Vermittlungsakteuren werden auf der Grundlage der Klassifikation die Auswirkungen der kompositorischen Eingriffe auf die Textfunktionen herausgearbeitet (Kapitel 6). Die Studie schließt mit einer kurzen Zusammenfassung.

Die vorliegende Abhandlung wird zeigen, dass Hagiografien mitunter wesentlich komplexer in ihrer Anlage sowie vielschichtiger in ihrer spirituellen und weltlichen Intention sein können. Es wird sich herausstellen, dass die *Vita sancti Columbae* nicht nur entsprechend ihrem Genre spirituelle Vorstellungswelten kommuniziert, sondern auch in besonderem Maße zeitgenössische historische Ereignisse aufgreift und eine Wertung des Autors kommuniziert, die für die Nachwelt gedacht sind – und nicht nur für die zeitgenössische Kommunität. Diesbezüglich stellt das Werk einen einmaligen Ansatz von Zukunftsgerichtetheit dar, der mit den Erwartungen des Genres bricht.

2 Überlieferungssituation der *Vita sancti Columbae*

2.1 Einleitung

Die *Vita sancti Columbae Adamnani* ist mit 34 bestätigten, von denen 28 Handschriften physisch vorlegbar sind, plus zwei weiteren angenommenen Textzeugen vergleichsweise sehr gut nachgewiesen.⁸⁰ Die Vervielfältigungen in Form von händischen Kopien wurden über einen langen Zeitraum gefertigt – schließlich stammte die erste erhaltene Handschrift aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert; die jüngste bekannte Abschrift wurde am Ende des 15. Jahrhunderts gefertigt. Die bezeugten Handschriften der *Vita sancti Columbae* geben Hinweise, wie diese auf dem Kontinent und in Britannien zirkulierte; bemerkenswerterweise sind keine eigenständigen irischen Abschriften überliefert.⁸¹ Die Überlieferungssituation zeigt zudem, dass der Text bearbeitet wurde.

Um Überlegungen anstellen zu können, warum die Heiligenvita eine Bearbeitung erfuhr, soll im Folgenden zuerst ergründet werden, welche von den überlieferten Handschriften bearbeitet sind. Es stellt sich die Frage, wie der Text verändert wurde und ob diese Veränderungen einem Muster folgen und damit entsprechend klassifiziert werden können. Ferner wird zu untersuchen sein, wann sich der Text veränderte, ebenso, ob ein Zusammenhang zwischen Form und Provenienz bestehen könnte, was schließlich zu der Frage überleitet, die im zweiten Teil der formalen Beschreibung der *Vita sancti Columbae* dem Kapitel 6 besprochen wird, was die Veränderung des Textes beeinflusste.

Den umfangreichen Dokumentationen James Francis Kenneys, Donnchadh Ó Corráins und Dennis Groenewegens (vgl. Kapitel 1) ist wenig hinzuzufügen. Lediglich bei der Darstellung der Textgenese werden im Folgenden kleinere Ergänzungen hinzugefügt werden. Dazu gehört z. B. ein bisher unberücksichtigtes Handschriftenfragment, das im Berliner Geheimes Staatsarchiv PK verwahrt wird.⁸²

⁸⁰ Für eine tabellarische Übersicht der in dieser Studie behandelten Handschriften der *Vita sancti Columbae* und ihrer dafür vergebenen Sigla vgl. Kapitel 9.2.

⁸¹ Vgl. Herbert 2001, 31.

⁸² S. Bellach, Ein Berliner Handschriftenfragment der *Vita sancti Columbae Adamnani*, *Fragmentology. A Journal for the Study of Medieval Manuscript Fragments* 2019/2, 165-173, <https://fragmentology.ms/issues/2-2019/ein-berliner-handschriftenfragment/> (10.02.2022); S. Bellach, The discovery of new continental version. The Berlin fragment of the *Vita sancti Columbae Adamnani*, in: Evemalm-Graham (Hrsg.) [erscheint] 2024.

Die fortschreitenden digitalen Angebote von Archiven und Bibliotheken unterstützen eine Aktualisierung der Genese.

Deshalb soll im Folgenden zuerst das Quellenkorpus zur *Vita sancti Columbae Adamnani* komprimiert rekonstruiert werden. Nach einer kurzen Nachzeichnung der Genese der vollständigen Textkopien (auch *long recension* genannt), wird der Fokus auf den gekürzten Abschriften (dementsprechend als *short recension* bezeichnet) liegen. Deren Genese wird mittels der Forschungsliteratur rekonstruiert. Die bestehenden Systematiken dienen als Grundlage und sollen hier vereint sowie zu einer eigenen Systematik erweitert werden. Danach werden die gekürzten Textzeugen hinsichtlich ihrer Bearbeitung überprüft. Hierzu wird eine Synopse erstellt, die Veränderungen in Komposition und Lexik vergleicht. Die Synopse dient dazu, die Handschriften zu systematisieren und bestimmte Präferenzen bei der Bearbeitung der gekürzten Textfassungen sowie deren Abhängigkeiten (Zeit, Ort u. ä.) sichtbar zu machen – bevor in den nächsten Kapiteln zuerst Überlegungen zu rezeptionsfördernden und -manipulierenden Mechanismen des Textes (Kapitel 3, 4 und 5) und abschließend dazu, wie der formale Befund sowie die Funktion zusammenpassen (Kapitel 6), angestellt werden.

2.2 Analyse: Kürzung oder Transformation?

2.2.1 Überlieferungssituation

Bisherige systematische Darstellungen der Handschriftenüberlieferung der *Vita sancti Columbae* differenzieren grundsätzlich nach ihrem offensichtlichen Unterscheidungsmerkmal, der Textkürzung. Die erste systematische Erschließung der Handschriftenüberlieferung leistete die *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL) (eine tabellarische Übersicht bietet Abbildung 1 in Kapitel 8). Diese unterschied jedoch auf Grundlage der gedruckten Editionen und berücksichtigte Buchhandschriften in Ausnahmefällen (vgl. Überblick Kapitel 1.2).⁸³ Sie kategorisierte wie folgt: BHL 1886, welche die Edition des Manuskriptes Dorbbénes († 713), wie sie erstmals durch John Colgan (1592-1658) und später durch William Reeves (1815-1892) herausgegeben

⁸³ Vgl. Société des Bollandistes (Hrsg.), *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. A-I* (Bruxelles 1898-1899), IX-X.

wurde.⁸⁴ Das Adhibendum der Handschrift *London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III*, welches eine Liste der Verwandten und Schüler Columbas und einen zwischen den Jahren 1107 und 1114 ergänzten Epilog von 25 leoninischen Hexametern enthält, wird als BLH 1888 bezeichnet;⁸⁵ BHL 1887 ist die Edition der gekürzten Textfassung, die Hendricus Canisus erstmals auf Basis der heute in St. Gallen verwahrten Handschrift veröffentlichte;⁸⁶ BHL 1889 steht für eine andere gekürzte Form der Heiligenvita, welche den Herausgebern der Société des Bollandistes nicht als gedruckte Edition, sondern lediglich als Katalogeintrag vorlag.⁸⁷

Jean-Michel Picard legte seinen Überlegungen zu Herkunft und Verbreitung der Abschriften die BHL-Systematik zugrunde.⁸⁸ Er folgte der Beschreibung von BHL 1886 und 1887; BHL 1889 konnte er näher bestimmen und als eine kleine Gruppe von drei Handschriften identifizieren, die im Raum Metz entstanden seien. Diese stark verkürzte Adaption der Heiligenvita ist nach Picard ebenfalls eine direkte Ableitung vom Schaffhausener Manuskript.⁸⁹

Gertrud Brüning knüpfte in ihrer 1917 veröffentlichten Dissertation an der von der Société des Bollandistes entworfenen Grundstruktur an und erarbeitete für deren Editions-genese die Handschriftengrundlage heraus. Ihre Systematik unterscheidet in „A. Die Handschriften der längeren Fassung“, „B. Handschriften der kürzeren Fassung“ sowie „C. Eine andere kürzere Auswahl [...]“ und zählte, den entsprechenden Rubriken zugewiesen, die Textzeugen auf. Damit hatte sie im Wesentlichen ebenfalls die Struktur der BHL übernommen; sie wies noch weitere Handschriften aus, die sie in

⁸⁴ BHL 1886 nennt folgende Editionen: J. Colgan (Hrsg.), *Triadis Thaumaturgæ seu divorum Patricii, Columbæ et Brigidæ, trium veteris et maioris Scotiæ, seu Hiberniæ sanctorum insulae communium patronorum acta...* (Louvain 1647), 336-372; *Vita prolixior auctore S. Adamnano Abbate*, in: F. Baertius (Hrsg.), *Acta Sanctorum*. Bd. 21: Junii II (Antwerp 1698) 198-236; J. Pinkerton (Hrsg.), *Vitæ Antiquæ Sanctorum Qui Habitaverunt In Ea Parte Britanniae Nunc Vocata Scotia Vel In Ejus Insulis* (Londini 1789), 53-187 bzw. J. Pinkerton – W. M. Metcalfe (Hrsg.), *Pinkerton's Lives of the Scottish saints* (Paisley 1889), 73-209; W. Reeves (Hrsg.), *Life of Saint Columba, founder of Hy*. Written bei Adamnan, ninth abbot of that monastery, *Irish Archeological and Celtic Society* (Dublin 1857) bzw. W. Reeves (Hrsg.), *Life of Saint Columba, founder of Hy*. Written bei Adamnan, ninth abbot of that monastery, *The historians of Scotland* 6²(Edinburgh 1874); J. T. Fowler (Hrsg.), *Adamnani Vita S. Columbae*. Edited from Dr. Reeves's Text. With an introduction on Early Irish Church history... (Oxford 1894). — Alan Orr Anderson und Marjorie Ogilvie Anderson attestieren der Edition von Reeves einige Fehler bei der Abschrift: Reeves löse die Kurzform *d-m* als *dominum* auf, wobei es *deum* heißen müsse, außerdem normalisiere Reeves die Schreibweise und passte diese sowie vereinzelt auch die Grammatik an klassisches Latein an. Diese Edition wurde 1874 von William Forbes Skene und ein weiteres Mal von 1894 Joseph Thomas Fowler nachgedruckt. Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 3-4; W. F. Skene, *Life of Saint Columba*, *Historians of Scotland* vol. 6 (Edinburgh 1874).

⁸⁵ Vgl. Brüning 1917, 219. BHL 1888 verweist auf den Abdruck in Reeves (Hrsg.) 1857, LXXI-LXXII bzw. Pinkerton – Metcalfe (Hrsg.) 1889, 209.

⁸⁶ BHL 1887 verweist auf: Canisius, Messingham, Migne, Surius und Ussher. Vgl. Anmerkung 76.

⁸⁷ BHL 1889 nennt: *Bibliotheca Nationali Parisiensi* (Hrsg.), *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*. Bd. 2 (Bruxellis 1889-1893), 71, 88.

⁸⁸ Vgl. Anmerkung 72.

⁸⁹ Vgl. Picard 1998, 12-14.

ihrem Ordnungsschema nicht unterzubringen vermochte. Wenn Brüning auch Angaben zur Provenienz und den Beziehungen der Handschriften untereinander macht, liegt der Schwerpunkt auf der grundsätzlichen Erschließung der Handschriften.⁹⁰ Die Rekonstruktion erfolgte vereinfacht nach ungekürzten und gekürzten Ableitungen. Dabei bemühte sie sich um vollständige Auflistung aller Textzeugen, der umfangreiche Recherchen zugrunde liegen. Die gedruckten Editionen behandelte sie in einem separaten Kapitel.

James Francis Kenneys 1929 erstmals veröffentlichte Systematik in *Sources for the Early History of Ireland. An introduction and guide. Bd. 1: Ecclesiastical, Records of Civilization* folgt im Wesentlichen den *Acta Sanctorum* sowie Brünings Trennung in Handschriften und Editionen und deren Klassifikation. Kenneys Beitrag unterscheidet, ähnlich wie Brüning, in [A] „The longer recension“, [B] „The shorter recension“ mit der Untergruppe „Other modified versions of Adamnán’s text are“ und [C] „Unclassified“. In seiner Struktur führt Kenney Brünings Gruppen [B] bzw. BHL 1887 und [C] bzw. BHL 1889 zusammen und betont dadurch die formale Unterscheidung in ungekürzte und gekürzte Textvarianten. In seiner Auflistung fehlt die vormalige Windberger Handschrift (VsC.A06). Dafür klassifiziert Kenney erstmals die Handschriften *Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217* (olim St. Pierre de la Couture; VsC.A27) und *Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58* (VsC.A29), welche Brüning noch „unsystematisiert“ lassen musste, da ihr keine Informationen zu den Kopien vorlagen,⁹¹ zu den „Other modified versions“. Die Editionen der Texte behandelt er ebenfalls getrennt.

Donnchadh Ó Corráins Band *Clavis litterarum Hibernensium. Medieval Irish books & texts (c. 400 - c. 1600)* in der Reihe *Corpus Christianorum*. Ó Corráin orientiert sich an den älteren Studien. Der Eintrag zur *Vita sancti Columbae* folgt den Schemata Brünings und Kenneys, führt sie aber fort: Ó Corráin unterscheidet in [A] „Long Recension“, [B] „French Derivatives of the Long Recension“, [C] „Short Recension“ und [D] „Metz Breviate of the Long Recension“. Die Gruppe „andere“ bzw. „other“ kann er auflösen und klassifiziert die Handschriften nach ihren Provenienzen in „French derivatives“ und „Metz breviate“. Ó Corráin verbindet so das bestehende Klassifikationsschema sowie Picards Überlegungen zu den Herkunftsbeziehungen der

⁹⁰ Vgl. Brüning 1917, 218-224.

⁹¹ Vgl. Brüning 1917, 223.

Handschriften und entwirft damit eine Mischklassifikation, die sowohl nach Provenienz ([B], [C]) als auch nach formaler Erscheinung ([A], [C]) gliedert.

Im Ergebnis gibt es zwei verschiedene Ansätze zur Rekonstruktion der Genese der Textzeugen der *Vita sancti Columbae*, die ihre Probleme bei der Darstellung offenbaren: Formale Kriterien ermöglichen zwar eine klare Struktur, dies allerdings auf Kosten individueller Erschließungsinformationen; eine provenienzbezogene Darstellung, die eigentlich favorisiert werden sollte, führt jedoch aufgrund der nicht vollständig nachzuweisenden Entstehungszusammenhänge zu einem Ungleichgewicht in der Darstellung und unter Umständen zu einer überproportionalen Betonung von Verwandtschaft.⁹² Brüning und Kenney bemühten sich, die Fülle der Textzeugen stärker zu systematisieren, ihre Abhängigkeiten treten an zweiter Stelle; Picard verweist auf verschiedene Entstehungszusammenhänge, die folgende Systematisierungsbestrebungen ergänzen; Ó Corráin führt letztlich die Ansätze zusammen. Seine Systematik unternimmt den Versuch, alle verfügbaren Informationen zusammenzuführen, was zwar zu einer Mischklassifikation führt, aber dem Handbuchcharakter Rechnung trägt. Auf Grundlage dieser Darstellungen soll die Handschriftenüberlieferung dargestellt und ergänzt sowie detailliert anhand des kodikologischen Befunds analysiert werden.

2.2.1.1 *Vita sancti Columbae, Langversion*

Über den eigentlichen Archetyp der *Vita sancti Columbae Adamnani* (VsC.α) gibt es keine Zeugnisse. Der Text scheint eine Kompilation verschiedener mündlicher und schriftlicher Quellen zu sein – denn wie bereits in Kapitel 1.2 dargestellt, ist die *Vita sancti Columbae Adamnani* nicht die erste hagiografische Fixierung des Columba-Kults. Die gemeinschaftliche Verehrung des Gründungsvaters Ionas wurde durch den fünften Abt Ségéne (623-652) initiiert. Dieser beauftragte seinen Neffen Cumméne Ailbe, welcher von 657 bis 669 der siebente Abt Ionas war, mit der ersten bekannten,

⁹² Die sich hier darstellende Problematik verweist im Kern auf die Unterschiede bibliothekarischer Formal- und archivarischer Sacherschließung. Die formale Ordnung folgt der bibliothekarischen Tradition, die in mehreren Ausführungen veröffentlichte/hergestellte Texte nach ihrer Erscheinung zu unterscheiden sucht. Hingegen folgt die archivische Erschließung, die von einem unikal Medium ausgeht, der produzierenden Stelle des Archivals. Im Zentrum steht der Inhalt und weniger die formale Erscheinung, es sei denn, diese ist selbst eine Information. Da diese Inhalte in Beziehung gesetzt werden müssen, erfolgt eine archivische Systematisierung nach der Provenienz. Bei frühmittelalterlichen Buchhandschriften handelt es sich im Prinzip um eine Mischform, die zwar einen Text in seinen verschiedenen Ausgaben repräsentiert, ihre jeweilige Erscheinung ist jedoch durch die händische Gestaltung in Skriptorien unikal. Dadurch können sie sowohl in ihren Verwandtschaften wie in ihrer Gestaltung in Beziehung gebracht werden.

jedoch fragmentarisch überkommenen Zusammenstellung zum Wirken Columbas, dem *Liber de virtutibus sancto Columbae*.⁹³ Grundlage könnte eine Zusammenstellung Columbas Wunderwirken zur Zeit Ségénes sein, wodurch die Basis der verschriftlichten Quelle noch älter wäre.⁹⁴

Der *Liber de virtutibus sancto Columbae* ist jedoch ausschließlich als Zitat in VsC III.5⁹⁵ bekannt (ausführlicher dazu in den Kapiteln 3 und 6), das als Quelle zur Ordination König Áedán mac Gabráins (um 530-608/609) dient; möglicherweise gibt es noch andere Passagen, die das Werk Cumménes rezipieren.⁹⁶ Es wird angenommen, dass, da die *Vita sancti Columbae* sich einige Episoden mit der älteren, wahrscheinlich um 597 entstandenen, Elegie *Amra Coluim Cille* teilt,⁹⁷ Cumméne Teile in sein Werk einfließen ließ, während Adomnán seine Vorlage für den Archetyp aus dem *De virtutibus* bezog. Diese Episoden schildern Columbas Reisen in das Königreich des Piktenkönigs Brude⁹⁸ († 586) und erscheinen stilistisch in der *Vita sancti Columbae* losgelöst vom restlichen Text, da die Episoden ohne aufwendigen Mirakelschilderungen auskommen – bzw. wenn, dann nur vertikale Wunder erzählen.

Allerdings hat das einzige Cumméne direkt zugeschriebene Zitat nicht Adomnán schon in VsC.α, sondern erst der mögliche Kopist Dorbbéne nach dem Schluss des

⁹³ Hier und im Folgenden vgl. J. E. Fraser, Adomnán, Cumméne, and the Picts, *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 2003-2004/17-18, 184-187, 197; Herbert 1996, 134-150; Ritari 2011, 130; Sharpe (Hrsg.) 1995, 56-57; J. M. Wooding, Introduction, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), *Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker* (Dublin 2010), 13. In der *Bibliotheca Hagiographica Latina* als 1884/1885 aufgelistet. Erstmals ediert in Colgan (Hrsg.) 1647, 321-324; außerdem ediert bei Brüning 1917, 291-304.

⁹⁴ Vgl. Sharpe 1991, 14.

⁹⁵ VsC III.5: *Alio in tempore, cum vir praedicabilis in Hinba commoraretur insula, quadam nocte in extasi mentis angelum Domini ad se missum vidit, qui in manu vitreum ordinationis regum habebat librum: quem cum vir venerandus de manu angeli accepisset, ab eo jussus, legere coepit. Qui cum secundum quod ei in libro erat commendatum Aidanum in regem ordinare recusaret, quia magis logenanum fratrem ejus diligeret, subito angelus, extendens manum, Sanctum percussit flagello, cujus livorosum in ejus latere vestigium omnibus suae diebus permansit vitae. Hocque intulit verbum, 'Pro certo scias,' inquit, 'quia ad te a Deo missus sum cum vitreo libro, ut juxta verba quae in eo legisti, Aidanum in regnum ordines. Quod si obsecundare huic nolueris jussioni, percutiam te iterato.' Hic itaque angelus Domini, cum per tres continuas noctes, eundem in manu vitreum habens codicem, apparuisset, eademque Domini jussa de regis ejusdem ordinatione commendasset, Sanctus, verbo obsecutus Domini, ad louam transnavigavit insulam, ibidemque Aidanum, iidem adventantem diebus, in regem, sicut erat jussus, ordinavit. Et inter ordinationis verba, de filiis et nepotibus pronepotibusque ejus futura prophetizavit: imponensque manum super caput ejus, ordinans benedixit. Cummeneus Albus, in libro quem de virtutibus sancti Columbae scripsit, sic dixit quod sanctus Columba de Aidano et de posteris ejus, et de regno suo, prophetare coepit, dicens, 'Indubitanter crede, O Aidane, quoniam nullus adversariorum tuorum tibi poterit resistere, donec prius fraudulentiam agas in me et in posteros meos. Propterea ergo tu filiis commenda ut et ipsi filiis et nepotibus et posteris suis commendent, ne per consilia mala eorum sceptrum regni hujus de manibus suis perdant. In quocumque enim tempore adversum me aut adversus cognatos meos qui sunt in Hibernia fecerint, flagellum, quod causa tui ab angelo sustinui per manum Dei super eos in magnum flagitium vertetur, et cor virorum auferetur ab eis et inimici eorum vehementer super eos confortabuntur.' Hoc autem vaticinium temporibus nostris completum est, in bello Roth, Domnail Brecco, nepote Aidani, sine causa vastante provinciam Domnill nepotis Ainmuireg. Et a die illa usque hodie adhuc in proclivo sunt ab extraneis: quod suspiria doloris pectori incutit.*

⁹⁶ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxxv.

⁹⁷ Vgl. Picard 1998, 17.

⁹⁸ Auch Bridei, Bruide, Breidei oder Bred.

5. Kapitel im dritten Buch⁹⁹ der *Vita sancti Columbae* in VsC.A/Schaffhausen interpoliert, sodass spekuliert wurde, ob das Werk für Adomnán in den 690ern Jahren keine Bedeutung mehr besaß, während Dorbbéne bei seiner Abschrift nicht darauf verzichten wollte. Das wiederum ließe den Schluss nahe, dass der *De virtutibus* noch lange auf Iona präsent gewesen sein müsse, sodass Dorbbéne entweder beide Werke bei dem Kopiervorgang vorgelegen haben oder ihm die Prophezeiung zumindest im Gedächtnis gewesen sein müssen, dass er sie aus der Erinnerung hinzufügen konnte.¹⁰⁰

Teile des *Liber de virtutibus* sind darüber hinaus in den Annalen von Iona tradiert.¹⁰¹ Ferner gereichten dem Autor andere Lebensbeschreibungen von Heiligen zum Vorbild, darunter Martin, Sylvester, Gregor, Antonius (ausführlicher dazu in Kapitel 3).¹⁰² James E. Fraser argumentiert außerdem, dass Adomnán als zweite Quelle ein historiografischer Text der Pikten vorgelegen haben könnte.¹⁰³ Die chronologische Wiedergabe von Regentschaften und Schlachten lässt darauf schließen, dass Adomnán manches historische Ereignis aus den Annalen von Iona bezog.¹⁰⁴ Während die Erzählungen zum überwiegenden Teil auf historischen Ereignissen basieren, werden sie fiktionalisiert bzw. zu einer Legende umgearbeitet, was der eigenen, irischen historiografischen Tradition entsprach (ausführlicher dazu in den Kapiteln 3 und 5).¹⁰⁵ Der Autor benennt neben schriftlichen Quellen jedoch auch mündliche. Er verweist z. B. ausdrücklich auf Zeugen, welche Columba selbst kannten, und jene, welche jemanden kannten, der zu Columbas Lebzeiten zugegen war.¹⁰⁶

Von dem Archetyp VsC.α wurden wahrscheinlich zwei Abschriften zur Verwendung auf dem Kontinent und in Schottland und Nordengland gefertigt:¹⁰⁷ *Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1* und eine heute nicht mehr bekannte Handschrift (VsC.B;

⁹⁹ Zitiert in Anmerkung 95.

¹⁰⁰ Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 428-429; Picard 1998, 14.

¹⁰¹ Vgl. Brüning 1917, 255-260, 291-304; Herbert 2001, 134-136; Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 429; M. Stansbury, The composition of Adomnán's *Vita Columbae*, *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 17-18, 2003, 182.

¹⁰² Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxxvii-lxxviii; Sharpe (Hrsg.) 1995, 58-59.

¹⁰³ Vgl. J. E. Fraser, Adomnán, Cumméne, and the Picts, *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 2003-2004/17-18, 183-198.

¹⁰⁴ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxxvi.

¹⁰⁵ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxxvi; E. Boyle, *Fierce appetites. My year of untamed thinking. Intimate lessons from imaginary lives* (Dublin 2022), 219-220.

¹⁰⁶ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxxv.

¹⁰⁷ Die Anderson vermuten sogar, „That the common source of A and the B text was itself a fair copy of Adomnán's work [...]“. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 7.

vgl. Verzeichnis der Sigla, Kapitel 9.2).¹⁰⁸ Dabei ist B nicht von A abhängig; Fehler und Auslassungen wurden nicht übernommen und es fehlen die irischen Eigennamen, während die B-Gruppe auf einer Abschrift vom Archetyp basiert, welche älter als VsC.A/Schaffhausen, jedoch nicht mehr überliefert ist.¹⁰⁹

VsC.A und VsC.B bilden alsdann die Grundlage für zwei Überlieferungsstränge des in drei Bücher gegliederten Textes,¹¹⁰ mit insgesamt fünf vollständigen Kopien der *Vita*

¹⁰⁸ Vgl. Sharpe (Hrsg.) 1995, 88; Sneddon 2018, 22; Stansbury 2004, 156-157.

¹⁰⁹ Auch enthält VsC.A einzelne Satzteile, welche in den Handschriften der B-Gruppe fehlen. Da diese Satzteile eine Kontextfunktion haben, vermuten die Andersons, dass diese Elemente dem Archetyp hinzugefügt wurden, noch bevor die Grundlage für die B-Gruppe abgeschrieben wurde. Sie argumentieren, dass die einzige Ergänzung direkt in VsC.A lediglich der Auszug aus dem (vermeintlichen) Cumméne und das Kolophon Dorbbénes seien. Die B-Gruppe enthält lediglich eine Ergänzung (VsC II.20). Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 3-18; Brüning 1917, 218-224; Klüppel (Hrsg.) 2010, 10-13; Sneddon 2018, 25-27, 40-42.

¹¹⁰ Die dreiteilige Struktur ist hellenistischer Tradition entlehnt, sie weicht aber von der Reihenfolge (acta, uirtutes, conuersatio) ab (Picard nennt es „personal touch“). Buch I stellt Columba als kontemplativen Mönch auf Stufe mit Antonius, Martin und Benedikt dar, Buch II zeigt Columba auf Augenhöhe mit den Aposteln, Buch III leitet göttliche Macht, die durch Columba wirkt, her und grenzt diese von der Macht der Magier (Zum Problem der Magier und Druiden vgl. Anmerkung 9). Adomnán weist den Magiern seiner Erzählung magische Fähigkeiten zu, inszeniert sie als Zauberer. — VsC I.37: *Inter has praedicabiles prophetici spiritus prophetationes non ab re videtur etiam de quadam spiritali consolatione nostris commemorare literulis, quam aliquando sancti Columbae monachi, spiritu ejus ipsi in via obviante, sentiebant. Alio namque in tempore, fratres, post messiois opera, vespere ad monasterium redeuntes, et ad illum pervenientes locum qui Scotice nuncupatur Cuul Eilne, qui utique locus inter occidentalem louae insulae campulum et nostrum monasterium medius esse dicitur, mirum quid et inconsuetum singuli sibi sentire videbantur: quod tamen alius alii intimare nullo modo audebat. Et sic per aliquot dies eodem in loco, eademque vespertina sentiebant hora. Fuit autem iisdem in diebus sanctus Baitheneus inter eos operum dispensator, qui sic ad ipsos alia die est prolocutus, inquiring, Nunc, fratres, confiteri debetis singuli si aliquid in hoc medio loco inter messem et monasterium inconsuetum et inopinatum sentitis miraculum. Unus tum ex eis senior, 'Juxta tuam,' ait, 'jussionem, quod mihi hoc in loco ostensum est dicam; nam et in his praetereuntibus dieculis, et nunc etiam, quandam miri odoris fragrantiam ac si universorum florum in unum sentio collectorum; quendam quoque quasi ignis ardorem, non poenalem, sed quodammodo suavem: sed et quandam in corde insuetam et incomparabilem infusam laetificationem, quae me subito mirabiliter consolatur, et in tantum laetificat ut nullius maeroris, nullius laboris, meminisse possim. Sed et onus quod meo, quamvis grave, porto in dorso, ab hoc loco usque quo ad monasterium perveniat, quomodo nescio, in tantum relevatur, ut me oneratum non sentiam.' Quid plura? Sic omnes illi messores operarii de se singillatim profitentur per omnia sensisse, sicuti unus ex eis coram enarraverat, singulique simul flexis genibus a sancto postularunt Baitheneo ut ejusdem miri solaminis causam et originem, quod et ipse, sicut et ceteri sentiebant, illis ignorantibus, intimare procuraret. Quibus consequenter hoc dedit responsum, 'Scitis,' inquiring, 'quod noster senior Columba de nobis anxie cogitet, et nos ad se tardius pervenientes aegre ferat nostri memor laboris, et idcirco quia corporaliter obviam nobis non venit, spiritus ejus nostris obviam gressibus, qui taliter nos consolans laetificat.' Quibus auditis verbis, ingeniculantes, cum ingenti gratulatione, expansis ad coelum manibus, Christum in sancto venerantur et beato viro. Sed et hoc silere non debemus quod ab expertis quibusdam de voce beati psalmodiae viri indubitanter traditum est. Quae scilicet vox venerabilis viri in ecclesia cum fratribus decantantis, aliquando per quatuor stadia, hoc est, quingentos passus, aliquando vero per octo, hoc est, mille passus, incomparabili elevata modo audiebat. Mirum dictu! Nec in auribus eorum qui secum in ecclesia stabant vox ejus modum humanae vocis in clamoris granditate excedebat. Sed tamen eadem hora qui ultra mille passuum longinquitatem stabant, sic clare eandem audiebant vocem, ut illos quos canebat versiculos etiam per singulas possent distinguere syllabas: similiter enim ejus vox in auribus prope et longe audientium personabat. Sed hoc de voce miraculum beati viri non semper, sed raro, accidisse comprobatur; quod tamen sine Divini Spiritus gratia nullo modo fieri potuisset. Sed et illud non est tacendum quod aliquando de tali et incomparabili vocis ejus sublevatione juxta Brudei regis munitionem accidisse traditur. Nam ipse Sanctus cum paucis fratribus extra regis munitionem dum vespertinales Dei laudes ex more celebraret, quidam Magi, ad eos propius accedentes, in quantum poterant, prohibere conabantur, ne de ore ipsorum divinae laudis sonus inter Gentiles audiretur populos. Quo comperto Sanctus quadragesimum et quartum psalmum decantare coepit, mirumque in modum ita vox ejus in aere eodem momento instar alicujus formidabilis tonitruum elevata est, ut et rex et populus intolerabili essent pavore perterriti. — VsC II.34: *Post supra memorata peracta, quadam die Broichanus ad sanctum proloquens virum inquit, 'Dicito mihi, Columba, quo tempore proponis enavigare?' Sanctus, 'Tertia,' ait, 'die, Deo volente et vita comite, navigationem proponimus incipere.' Broichanus e contra, 'Non poteris,' ait, 'nam ego ventum tibi contrarium facere, caliginemque umbrosam superinducere possum.' Sanctus, 'Omnipotentia Dei,' ait, 'omnium**

sancti Columbae: Zur A-Gruppe gehören die Manuskripte *Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1* und *Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1 (VsC.A01)*¹¹¹, wobei letztere sehr wahrscheinlich eine Abschrift von ersterer ist. Zur B-Gruppe zählen die Handschriften *London, British Library, Additional Ms 35110 (VsC.B01)*¹¹², *London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III (VsC.B02)*¹¹³ und *London, British Library, Royal Ms 8 D IX. (VsC.B03)*¹¹⁴. Dabei ist das Schaffhausener Manuskript die Grundlage fast

*dominatur, in cuius nomine nostri omnes motus, ipso gubernante, diriguntur. Quid plura? Sanctus die eadem, sicut corde proposuit, ad lacum Nesae fluminis longum multa prosequente caterva, venit. Magi vero gaudere tum coepere, magnam videntes superinductam caliginem, et contrarium cum tempestate flatum. Nec mirum haec interdum arte daemonum posse fieri, Deo permittente, ut etiam venti et aequora in asperius concitentur. Sic enim aliquando daemoniorum legiones sancto Germano episcopo, de Sinu Gallico, causa humanae salutis, ad Britanniam naviganti, medio in aequore occurrerant, et opposcentes pericula procellas concitabant, coelum diemque tenebrarum caligine obducebant. Quae tamen omnia, sancto orante Germano, dicto citius, sedata detersa cessarunt caligine. Noster itaque Columba, videns contra se elementa concitari furentia, Christum invocat Dominum, cymbulamque ascendens, nautis haesitantibus, ipse constantior factus velum contra ventum iubet subrigi. Quo facto, omni inspectante turba, navigium flatu contra adversos mira vectum occurrit velocitate. Et post haud grande intervallum venti contrarii ad itineris ministeria cum omnium admiratione revertuntur. Et sic per totam illam diem flabris lenibus secundis flantibus, beati cymba viri optatum pervecta ad portum pulsa est. Perpendat itaque lector quantus et qualis idem vir venerandus, in quo Deus omnipotens, talibus praescriptis miraculorum virtutibus, coram plebe gentilica illustre suum manifestavit nomen. — Lediglich die Figur Broichan schildert er dezidiert als Berater des Königs Brude, der offenbar auch heilende Tätigkeiten ausübte. — VsC II.33: Eodem in tempore, vir venerandus quandam a Broichano mago Scotiam postulavit servam humanitatis miseratione liberandam; quam cum ille duro valde et stolido retentaret animo, Sanctus ad eum locutus, 'hoc profatur modo, Scito, Broichane, scito quia si mihi hanc peregrinam liberare captivam nolueris, priusquam de hac revertar provincia, citius morieris.' Et hoc coram Brudeo rege dicens, domum egressus regiam, ad Nesam venit fluvium, de quo videlicet fluvio lapidem attollens candidum, ad comites, 'Signate,' ait, 'hunc candidum lapidem, per quem Dominus in hoc gentili populo multas aegrotorum perficiet sanitates.' Et hoc effatus verbum consequenter intulit, inquires, 'Nunc Broichanus fortiter concussus est, nam angelus de coelo missus, graviter illum percussit, vitream in manu ejus, de qua bibebat, confregit in multa biberam fragmenta; ipsum vero anhelantem aegra reliquit suspiria, morti vicinum. Hoc in loco paululum expectemus binos regis nuncios, ad nos celeriter missos, ut Broichano morienti citius subveniamus: nunc Broichanus, formidabiliter correptus, ancillulam liberare est paratus.' Adhuc Sancto haec loquente verba, ecce, sicut praedixit, duo a rege missi equites adveniunt, omniaque quae in regis munitione de Broichano, juxta Sancti vaticinium, sunt acta, enarrantes; et de poculi confractio, et de magi correptione, et de servulae parata absolute; hocque intulerunt, dicentes, 'Rex et ejus familiares nos ad te miserunt, ut nutricio ejus Broichano subvenias, mox morituro.' Quibus auditis legatorum verbis, Sanctus binos de comitum numero ad regem, cum lapide a se benedicto, mittit, dicens, 'Si in primis promiserit se Broichanus famulam liberaturum, tum deinde hic lapillus intingatur in aqua, et sic de eo bibat, et continuo salutem recuperabit: si vero renuerit refragans absolvi servam, statim morietur.' Duo missi, verbo Sancti obsequentes, ad aulam deveniunt regiam, verba viri venerabilis regi enarrantes. Quibus intimatis regi et nutricio ejus Broichano, valde expaverunt: eademque hora liberata famula sancti legatis viri assignatur, lapis in aqua intingitur, mirumque in modum, contra naturam, lithus in aquis supernatat, quasi pomum, vel nux, nec potuit sancti benedictio viri submergi. De quo Broichanus natante bibens lapide, statim a vicina rediit morte, integramque carnis recuperavit salutem. Talis vero lapis, postea, in thesauris regis reconditus, multas in populo aegritudinum sanitates, similiter in aqua natans intinctus, Domino miserante, effecit. Mirum dictu, ab his aegrotis, quorum vitae terminus supervenerat, requisitus idem lapis nullo modo reperiri poterat. Sic et in die obitus Brudei regis quaerebatur, nec tamen in eodem loco, ubi fuerat prius reconditus, inveniebatur. Sowie VsC II.34. — Welche Form der Magie bzw. welche Art der Magier Adomnán bei der Bezeichnung magi im Sinn hatte, offenbart sich z. B. in VsC I.37, wenn er sich auf Ps44 (Vulgata) bzw. Ps. 45 Hebräisch (*Erucavit cor meum*) bezieht. Vgl. Klüppel (Hrsg.) 2010, 29 Anmerkung 68; Picard 1985, 75.*

¹¹¹ Vgl. J. Leclercq, Un recueil d'hagiographie colombanienne, *Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie. A journal of critical hagiography* 1955/73, 193-196, <https://archive.org/details/analecta-bollandiana-1-126/Analecta%20Bollandiana%2073%2C%201955/page/n1/mode/2up> (25.04.2023), 194-195; Gertrud Brüning war die Metzger Handschrift noch nicht bekannt.

¹¹² Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_35110_f001ar sowie http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_35110 (20.05.2023).

¹¹³ Für Abbildungen vgl. Sneddon 2018, 48-53.

¹¹⁴ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. Sneddon 2018, 54-56.

aller weiteren Kopien der A-Gruppe. Zu ihren Überlieferungsgeschichten ist Folgendes bekannt:

Der zwischen 688 und 713 entstandene Codex VsC.A./Schaffhausen (BHL 1886) ist die erste bekannte Abschrift der Heiligenvita und bildet die Grundlage für zahlreiche heute überlieferte Handschriften.¹¹⁵ Als Beteiligter weist sich selbst ein Mann namens Dorbbéne aus; am Ende der Handschrift heißt es: *Quicumque hos virtutum libellos Columbae legerit pro me Dorbbeneo deum deprecetur, ut vitam post mortem eternam possideam*. Das könnte ein Beleg dafür sein, dass die Schaffhausener Handschrift bereits in Iona entstanden sein könnte, da der Name sehr selten ist und lediglich im Zusammenhang mit Iona vorkommt. Die Analen von Ulster nennen etwa für das Jahr 713 die Einführung eines Abtes mit gleichem Namen auf Iona.¹¹⁶ Deshalb wird angenommen, dass es sich um den zwölften Abt Ionas namens Dorbbéne mac Altaíni handelt, welcher nach fünf Monaten im Amt 713 starb.¹¹⁷

Der Weg der Handschrift nach Schaffhausen lässt sich nur skizzenhaft nachverfolgen. Es wird häufig argumentiert, dass der 137 Blatt umfassende Codex von

¹¹⁵ Der Datierung des Schaffhausener Codex' liegt der Gedanke zugrunde, dass Dorbbéne eine zeitnahe Kopie von Adomnán Text (dem Archetyp) gemacht hat. Dabei beruht als Beginn des möglichen Fertigungszeitraums 688 auf den inhaltlichen Hinweisen, da Adomnán in VsC II,46 vom „bellum Ecfridi“ berichtet und damit wahrscheinlich den Feldzug Ecgrids gegen die Pikten 685 meint. Ecgrid fällt im Kampf und wird von Aldfrid als König gefolgt, zum dem Adomnán eine erste Reise 687 zur Befreiung irischer Gefangener machte und ein zweite zwei Jahre später. 713 ist das Todesjahr Dorbbénes. Der Archetyp müsste demzufolge zwischen 688 und 704, dem Todesjahr Adomnán entstanden sein. Vgl. auch *Annals of Ulster 687*; *Historia Ecclesiastica gentis anglorum* V,15, 21. Für eine ausführliche Beschreibung der Handschrift vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, liv-lxxii; J.-M. Picard, Schaffhausen Generalia I and the textual transmission of Adomnán's 'Vita Columbae' on the Continent, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), Ireland and Europe in the early Middle Ages. Texts and transmission = Irland und Europa im früheren Mittelalter. Texte und Überlieferung (Dublin 2002) 95-102. Vgl. außerdem Brüning 1917, 228-229.

¹¹⁶ *Annals of Ulster 713*. Zudem offenbart seine große Quellenkenntnis, die Nähe zu Iona. Der Abt Dorbbéne verstarb noch im Jahr 713. Alan Orr Anderson und Marjorie Ogilvie Anderson fassen die möglichen Optionen, welche aus dem vermeintlichen Kolophon abzuleiten wären, wie folgt zusammen: Da das Kolophon Dorbbénes nicht explizit als Schreiber ausweist, könnte es sich bei der genannten Person um (1) einen Schreiber namens Dobbéne handeln, der unter dem elften Abt Dúnchad (710-713) Bischof von Iona wurde, (2) dieser Bischof könnte zudem Dorbbéne, der Vater des 716/17 in seinem 73 Lebensjahr zum 13. Abt Ionas ernannten Fáelchú sein, der einen Schreiber beauftragt haben könnte, das Kolophon einzufügen, um dadurch seine Unterstützung für Iona zum Ausdruck zu bringen, (3) der Schreiber des Manuskriptes sowie des Kolophons könnte ein unbekannter Dorbbéne sein, (4) das Manuskript und das Kolophon sind eine Abschrift eines unbekanntes Schreibers von einer einer bekannten oder unbekanntes Dorbbénes. Die Andersons halten die Option (1) für die wahrscheinlichste. Sie begründen, dass „In cases (3) and (4) there would be no external evidence for the date of the manuscript.“ Variante (2) halten sie für unwahrscheinlich und leiten aus dem fortgeschrittenen Alter seines Sohnes Faelchu bei Erlangung der Abtswürde ein zu fortgeschrittenes Alter für seinen Vater Dorbbéne ab, um 704 eine Abschrift des von Adomnán verfassten Archetyps erstellen zu können. (Diese Herleitung ihrer Entscheidungsfindung findet sich leider nicht mehr in der zweiten Edition von 1991.) Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 102-103; Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxi; Brüning 1917, 218; R. Gamper – S. Marti, Katalog der mittelalterlichen Handschriften der Stadtbibliothek Schaffhausen (Zürich 1998), 9; Sneddon 2018, 26-27.

¹¹⁷ Dorbbéne Columba und Adomnán haben den gemeinsamen Vorfahren Fergus Cendfota. Vgl. Groenewegen 2010-, Eintrag zu „Dorbéne mac Altaíni“ <https://codecs.vanhamel.nl/index.php?title=Show:Agent&name=Id:Dorb%C3%A9ne%20mac%20Alta%C3%A9Dni> (20.05.2023); Herbert 1996, 310; Sneddon 2018, 26.

irischen Mönchen auf den Kontinent gebracht wurde, als diese aufgrund der Einfälle der Normannen flohen. Ob das Manuskript tatsächlich infolge der Wikingereinfälle auf den Kontinent kam, ist umstritten.¹¹⁸ Der Zeitraum des Erreichens der Handschrift auf dem Kontinent ist unbekannt, jedoch hält es Picard für wahrscheinlich, dass diese über die Parochie Fursas, d. h. mittels der Klostergründungen und der monastischen Beziehungen der Fursa-*familia*, in Nordfrankreich und den Klöstern Péronne und Fosses¹¹⁹ verbreitet wurde.¹²⁰ Er argumentiert, dass eine Echternach-Handschrift, ein Kalendar Willibrords,¹²¹ den Heiligen Columba nennt und damit der älteste kontinentale Nachweis des Columba-Kultes sei.¹²² Die Nennung von Patrick, Brigid und Columba in der Handschrift des 699 gegründeten Echternacher Klosters deute darauf, dass die irischen Hauptheiligen am Ende des 7. Jahrhunderts etabliert gewesen seien und der Columba-Kult bereits auf dem Kontinent gewesen sei, bevor Adomnán die Heiligenvita abgeschlossen habe.¹²³ Deshalb hält es Picard für möglich, dass Dorbbénes Handschrift auf Bitten der Fursa-Parochie auf den Kontinent gesendet wurde.¹²⁴ Das Argument, dass die Handschrift zum Schutz vor den Wikingereinfällen geschickt wurde, entkräftet Picard damit, dass die Kopie Dorbbénes nicht die einzige Abschrift gewesen sei, denn das bestätigen die heute in London verwahrten Handschriften, und außerdem hätte es in Iona wesentlich kostbarere Codices gegeben, deren Rettung plausibler gewesen wäre.¹²⁵

Weitgehende Einigkeit besteht darin, dass das Büchlein nicht vor den 850er Jahren in der Bodenseeregion angekommen sein kann, da der Abt Reichenaus, Walahfrid Strabo, der 849 starb, es offenbar nicht kannte.¹²⁶ Dieser berichtet zwar in seiner Dichtung zu Blaithmac über den Überfall der Dänen auf Iona 825, die Legende des Columbas scheint ihm jedoch unbekannt gewesen zu sein, da er sie nicht benennt.¹²⁷

¹¹⁸ Vgl. Gamper – Marti 1998, 10; Picard 2002, 95.

¹¹⁹ Das Kloster Fosses wurde 650 von Foillán (*um 600, †655/56), einem Bruder Fursas (*567, †649), einem Schüler des Heiligen Brendan und Zeitgenosse Columbas (Klosters Saint-Pierre in Latiniacum (Abtei Lagny), mit Unterstützung Ittas, der Frau Pippin I., und ihrer Tochter Gertrud gegründet. Ultán (*um 610, †686), ein weiterer Bruder Fursas, war erst im Kloster Nivelles und dann Abt in den Klöstern Fosses und Péronne.

¹²⁰ Vgl. Picard 1998, 4; Picard 2010, 189-214.

¹²¹ Paris, Bibliothèque National de France, Latin 10837.

¹²² Vgl. Picard 1998, 4.

¹²³ Die liturgische Verehrung Columbas steht meist in Zusammenhang mit den irischen Aposteln Patrick und Brigid, aber auch mit Columban oder dem heute auf dem Kontinent weitestgehend unbekanntem Fursa.

¹²⁴ Vgl. Picard 1998, 6.

¹²⁵ Vgl. Picard 1998, 5-6.

¹²⁶ Vgl. Picard 2001, 221-236, 225.

¹²⁷ Vgl. Walahfrid Strabo: *De beati Blaithmaic vita et fine* (M. Pönbacher, Zwei Legenden. Mit einem Geleitw. von Walter Berschin, Reichenauer Texte und Bilder 7 (Sigmaringen 1997)). Vgl. außerdem Picard 1998, 7; H. Wegner, Walahfrid und die Iren, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), *Irische Mönche in Süddeutschland*.

Der Codex gelangte von dort nach St. Gallen unter Abt Grimald († 872) und nach einigen Abschriften vermutlich 926 mit der Auslagerung anderer Buchhandschriften zum Schutz vor den Ungarneinfällen durch Egilbert von St. Gallen nach Reichenau, wo es im 10. Jahrhundert in der Bibliothek ausgewiesen wird.¹²⁸ Dort entdeckte der irische Jesuit und Professor an der Universität Dillingen, Stephen White, den Codex in Reichenau 1621 wieder. Die von ihm gefertigte und heute verlorene Abschrift wurde 1647 durch John Colgan am irischen Franziskanerkolleg St. Antonius in Louvain in dessen Werk *Triadis Thaumaturgae* zusammen mit den Legenden von Patrick und Brigid veröffentlicht.¹²⁹ Darüber hinaus erstellte der Erzbischof von Armagh James Ussher 1639 eine Zusammenfassung, welche heute in einer Privatbibliothek in Wales verwahrt wird.¹³⁰ Außerdem wurde eine Abschrift zur Veröffentlichung in den *Acta Sanctorum* der Société des Bollandistes hergestellt und 1698 zugänglich gemacht.¹³¹ Die Rückgabe des Manuskriptes nach Reichenau durch Stephen White ist ungeklärt; als gesichert gilt lediglich, dass die Handschrift bereits vor 1772 nach Schaffhausen gelangt sein muss, da sie im genannten Jahr im Katalog der Schaffhausener Bibliothek genannt wird.¹³²

Die im ehemaligen Grand Séminaire, einem katholischen Priesterseminar, verwahrte Metzger Handschrift *Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1* ist die einzige ungekürzte Abschrift aus dem 9. Jahrhundert des Schaffhausener Manuskriptes und die älteste auf dem Kontinent gefertigte Abschrift überhaupt, jedoch in redaktioneller Bearbeitung.¹³³ Diese Textfassung der Heiligenvita fand bisher kaum Beachtung; Gertrud Brüning und James F. Kenney erwähnen sie nicht, Marjorie Ogilvie Anderson beschreibt diese erst in der zweiten Edition der *Vita sancti Columbae*, bis sie Jean-

Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter, Lateinische Literatur im deutschen Südwesten 2 (Heidelberg 2009).

¹²⁸ Vgl. Brüning 1917, 218, 288-289; Gamper – Marti 1998, 10; Klüppel (Hrsg.) 2010, 12; 1998, 9; Picard 2002, 97-99.

¹²⁹ Vgl. Brüning 1917, 218; Sharpe (Hrsg.) 1995, 235-236.

¹³⁰ Vgl. Sharpe (Hrsg.) 1995, 236.

¹³¹ Vgl. Sharpe (Hrsg.) 1995, 236.

¹³² Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, liv-lv; Brüning 1917, 218; Gamper – Marti 1998, 10; e-codices – Virtual Manuscript Library of Switzerland via <https://www.e-codices.unifr.ch/en/description/sbs/0001/Hendrix> (20.05.2023); Sharpe (Hrsg.) 1995, 236; R. Specht, *Wie kam Dorbénes Abschrift von Adomnán's 'Vita sancti Columbae' in die Stadtbibliothek Schaffhausen?*, Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 1988/65, 103-109.

¹³³ Vgl. Picard 1998, 1-23; Picard 2002, 101; Picard 2010, 189-214.

Michel Picard ausführlich beschreibt.¹³⁴ Ihre Bedeutung, eine von nur fünf ungekürzten Textversionen zu sein, hat Duncan Sneddon in seiner Dissertation von 2018 betont.¹³⁵

Die Handschrift ist die erste bekannte Ableitung, die Columba bei seinem irischen Namen *Colum Cille* nennt. Ebenfalls Teil des Codex ist die älteste bekannte Kopie der *Vita sancti Columbani* des Jonas von Bobbio, der in der Handschrift Jonas Elnonensis genannt wird.¹³⁶

Die Kompilation wurde für das Kloster St. Mihiel in Lotharingen von einem Schreiber der Rheimser Schule zwischen 845 und 872 zur Zeit Bischof Hinkmars hergestellt.¹³⁷ Das Arrangement Columba und Columbanus deutet auf die, so Picard, St. Amand-/Nivelles-/Fosses-Region und darauf, dass Dorbbénes Manuskript für gewisse Zeit in der Region verfügbar gewesen sein musste, weshalb Picard annimmt, dass es Teil eines Netzwerkes irischer Mönche in Péronne und anderen fränkischen Klöstern, angelegt im 7. und 8. Jahrhundert, war.¹³⁸ Picard konnte zudem die Nähe der Handschriften aus Metz und Schaffhausen über den Vergleich von Fehlern zeigen. Er kam zu dem Schluss, dass Metz entweder eine Abschrift von Schaffhausen oder von einer nicht mehr erhaltenen Handschrift, die in enger Beziehung zu Schaffhausen stand, sei.¹³⁹

Bei den drei heute in London verwahrten Handschriften (VsC.B01-03) handelt es sich um Abschriften einer nicht mehr existierenden Ableitung von VsC.α. Möglicherweise wurde dieser unbekannt Codex VsC.B noch zu Adomnán's Lebzeiten produziert und er zeichnete sich für die Abweichungen verantwortlich.¹⁴⁰ Obwohl die Texte VsC.B01-03 erheblich später datieren, gelten sie als nahestehende Textzeugen

¹³⁴ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, Iv; Sneddon 2018, 23-24; Picard 2001; Picard 2010.

¹³⁵ Vgl. Sneddon 2018, 24.

¹³⁶ Zur Unterscheidung der Namen merkt Picard an, dass Columbanus die latinisierte Form des irisch-aristokratischen Namen Colmán sei, während Columba sich vom irischen Columb ableite, der kirchlichen Ursprungs sei. Der Zusammenhang von Columban und Columba erkläre sich, so Picard, aus dem Martyrologium Notker Balbulus' (um 890) für das Kloster St. Gallen, in dem er das Kloster als eine irische Gründung erscheinen lassen will, wenn er Columba dem Gefährten Comgall zuschreibt, der der Lehrer Columbans gewesen sein soll. Tatsächlich war das Kloster eine Gründung des Rätlers Otmar im Jahr 720, doch die folgenden Klosterautoren von St. Gallen und Reichenau, wie Wetti (+824) und Walahfrid Strabo (+849), hätten die direkte Beziehung zwischen der Klostergründung und der bereits 612 von Gallus, einem Gefährten des Columban, gegründeten Einsiedelei reproduziert, bis am Ende der „processus identitaire“ abgeschlossen war: Gallus war der Sohn eines irischen Königs, Schüler der Columban im Kloster Bangor, das eine Gründung des Heiligen Comgall, einem Schüler des Heiligen Columba, war. Vgl. Brüning 1917, 288-291; Picard 2010, 189-190.

¹³⁷ Vgl. Picard 1998, 5-6; Picard 2001, 224.

¹³⁸ Vgl. Picard 1998, 5.

¹³⁹ Vgl. Sneddon 2018, 42.

¹⁴⁰ Die Handschriftengruppe B zeichnet sich durch eine Orthografie irischer Eigennamen aus, welche älter ist, als jene, die in VsC.A zu finden sind. Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 5; Sharpe 1991, 11.

der Vita.¹⁴¹ Die Texte unterscheiden sich vor allem in dem hinzugefügten Material von dem Schaffhausener Codex.

London, British Library, Additional Ms 35110 entstand um 1195 wahrscheinlich in Durham.¹⁴² Der Text wurde von derselben „Anglo-Norman hand“ geschrieben, welche die im Codex nachgestellte Auflistung von Bischöfen in Durham, die mit dem Bischof Hugh von Pudsey (1154-1195) endet, verfasste. Der Text enthält über die Vita hinaus eine Auflistung von Schülern, welche mit Columba nach Britannien kamen,¹⁴³ und der Verwandten Columbas sowie die Kapitel III.4, 5 und Kapitel V.9 aus Beda Venerabilis' *Historia Ecclesiastica gentis anglorum*.¹⁴⁴ In der Kompilation wird die *Vita sancti Columbae* von der Heiligenvita des Augustinus von Hippo, Bedas Vita des Cuthberts bzw. weiteren Werken zu Cuthbert, außerdem Bedas Leben des König Oswalds sowie Werken zu Aidan († 651)¹⁴⁵, Ailred und Edward the Confessor begleitet.¹⁴⁶ Die Texte haben zwar ihren Fokus auf Northumbria, aber mit dem Heiligen Aidan wird die Verbindung nach Iona geschaffen.¹⁴⁷ Der Band war einst im Besitz von Austin Friars von Newcastle upon Tyne¹⁴⁸ und später Teil der Sammlung Thomas Phillipps, hier Nr. 26075.¹⁴⁹

¹⁴¹ Vgl. Sharpe (Hrsg.) 1995, 236-237.

¹⁴² Die Andersons plädieren für eine frühere Entstehung, denn die Reginald von Durham zugeschriebene Vita Oswalds, welche 1165 entstanden sei, enthält bereits eine Passage aus Adomnans *Vita sancti Columbae* (Zeile 8a-9b), die der Fassung VsC.B01 zugeschrieben werden könne. Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 4.

¹⁴³ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 4, 9.

¹⁴⁴ Vgl. Brüning 1917, 219; Sharpe (Hrsg.) 1995, 237. Spitzbart (Hrsg.) 1982.

¹⁴⁵ Aodhán, angliert Aidan. Erster Bischof in Northumbria, der auf Einladung König Oswalds 635 von Iona nach Lindisfarne kam (Oswald hatte selbst viele Jahre in Iona im Exil verbracht). Stand bis zu seinem Tod 651 weiterhin in engem Kontakt mit Iona. Vgl. P. Ó Riain, *A dictionary of Irish saints* (Dublin 2011 [Nachdr. 2016]), 74-75.

¹⁴⁶ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 4.

¹⁴⁷ Vgl. Sneddon 2018, 43-44, 48-49.

¹⁴⁸ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lv.

¹⁴⁹ Im Jahr 1889 konnte die Königliche Bibliothek 621 Handschriften aus der Sammlung des Sir Thomas Phillipps in Großbritannien erwerben. Diese Handschriften hatten zu diesem Zeitpunkt bereits eine wechselvolle Reise hinter sich: ein großer Teil der Handschriften stammte aus dem Collège de Clermont, einem Jesuitenkolleg in Paris, welche nach dessen Auflösung in den 1760er Jahren von dem Niederländer Gerard Meerman erworben wurden. Nach dessen Tod ging die Bibliothek an den Sohn Johan Meerman über, der sie zu erweitern suchte. Als dieser 1815 verstarb sollte die Sammlung als Schenkung an die Stadt Den Haag übergehen, die aber wegen der hohen Unterhaltskosten ablehnte, weshalb die Sammlung ab 1824 verkauft wurde. So gingen Teile in den Besitz des bedeutenden britischen Sammlers Sir Thomas Phillipps über. Phillipps galt als „Bibliomane“ und trug im Laufe seines Lebens etwa 60.000 Buchhandschriften zusammen, um diese vor ihrer Makulierung retten. Nach dem Tod Phillipps 1872 konnte die riesige Sammlung noch bis 1885 in Cheltenham zusammengehalten werden, jedoch hatte Phillipps ungebremste Sammelleidenschaft ihn um sein Vermögen gebracht, so dass sich seine Erben gezwungen sahen, die Sammlung zu verkaufen. Ein 1885 erwirktes Gerichtsurteil ermöglichte die Teilung der Sammlung und deren stückweisen Verkauf durch Phillipps' Enkel Thomas FitzRoy Fenwick. Die Auflösung der Sammlung erfolgte nach verschiedenen, käuferorientierten Gesichtspunkten und so verwundert es nicht, dass sich viele Teile heute in Europa und darüber hinaus verstreut wiederfinden. Ein Teil konnte von der britischen Krone einbehalten werden; die Handschriften werden heute in der British Library aufbewahrt. Phillipps Anspruch, seine Sammlung zu ordnen, zu klassifizieren, um sie in bescheidenem Maße auch der zeitgenössischen Forschung zugänglich zu machen, weckte das Interesse einiger preußischer Gelehrter, an der noch in ihrem Entstehungszusammenhang präsentierten

Die Handschrift *London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III* datiert auf die Jahrhundertwende um 1200. Bei dem Codex handelt es sich um einen Teil eines Legendariums für die Monate Mai und Juni.¹⁵⁰ Dieser wurde jedoch bei einem Brand 1731 stark beschädigt, sodass jede Seite des Codex entsprechende Spuren aufweist. Bereits vor dem Feuer und vor der Folierung gingen sechs Folios verloren, insgesamt fehlen die Kapitel 2, 22, 36 und 49 des ersten Buches, der Text wird jedoch ebenfalls um einen Appendix mit der Liste von Mönchen und Verwandten und außerdem um ein Gedicht ergänzt.¹⁵¹

Die Ableitung *London, British Library, Royal Ms 8 D IX* wurde im 15. bis 16. Jahrhundert gefertigt, nur ging der Beginn des Codex verloren.

Der Text der *Vita sancti Columbae* enthält ebenfalls den Appendix¹⁵² In dem Band folgen der Heiligenvita des Columba die Regel des Augustinus und entsprechende Kommentare.¹⁵³

Allen drei Ableitungen fehlt das Zitat des *Liber de virtutibus sancto Columbae* aus der Feder Cumménes. Die Textzeugen VsC.B02/London und VsC.B03/London haben eine gemeinsame Vorlage; beide enthalten im Unterschied zu dem Schaffhausener Exemplar jeweils ein Kapitelverzeichnis zu Buch II und Buch III sowie einen zweiten Teil von VsC II.20 und beiden fehlt der Schluss von III.5.¹⁵⁴ Gemeinsam ist ihnen eine klassisch lateinische Orthografie, während sie noch die konservative Schreibung irischer Namen nutzen,¹⁵⁵ was sie von VsC.A/Schaffhausen unterscheidet und Gepflogenheiten ab dem 12. Jahrhundert entspricht.¹⁵⁶ Lediglich einige Schreibweisen Adomnán's bzw. Dorbbénes blieben erhalten. Außerdem fehlt Dorbbénes Einschub von Cumménes Vita.¹⁵⁷ Deshalb argumentieren Alan Orr Anderson und Marjorie

„Sammlung Meerman“. Ein bedeutender Teil der Sammlung konnte nach langen Verhandlungen im Jahr 1889 durch das Königreich Preußen erworben werden; diese wird in der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz verwahrt. Vgl. *GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, Vc Sekt. 2 Tit. XXIII Litt. B Nr. 56*.

¹⁵⁰ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lvi.

¹⁵¹ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 4; Brüning 1917, 219.

¹⁵² Vgl. Brüning 1917, 219.

¹⁵³ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lvi.

¹⁵⁴ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 11.

¹⁵⁵ Ausführlich zu den irischen Eigennamen vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxxv-lxxix.

¹⁵⁶ Für entsprechende Beispiele vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 10.

¹⁵⁷ Die Anderson führen hierzu einige Beispiele an: Wiedergabe von *-ced-* für *-cid-*, *di-* für *de-*, jedoch Erhalt des griechischen *-ch-*, weiterhin *-e-* für *-oe-* bzw. ab dem 12. Jahrhundert *-æ-*. Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 10; Zur Ableitung einer Datierung anhand der Orthografie der in den Handschriften verwendeten irischen Eigennamen vgl. Sharpe 1991, 325-328.

Ogilvie Anderson, dass die B-Handschriften von einer Vorlage stammen müssten, die älter als VsC.A/Schaffhausen sei.¹⁵⁸

2.2.1.2 *Vita sancti Columbae, die gekürzten Ableitungen*

Weitaus umfangreicher sind die überlieferten Versionen der Heiligenvita, welche eine Bearbeitung erfuhren. Die 28 bekannten und davon 23 überlieferten gekürzten Ableitungen von VsC.A/Schaffhausen unterscheiden sich jedoch in ihrer Komposition von diesem sowie untereinander: Während die längere Fassung immer Kapitelüberschriften, die eine inhaltliche Führung bieten, enthält, entfallen diese bei der kürzeren Form. Diese kommt zudem meist ohne irische Eigennamen aus.¹⁵⁹ Bei der gekürzten Bearbeitung entfallen außerdem häufig mindestens die Kapitel VsC I.1, 7, 12-15, 17-18, 20-21, 23-27, 34-39, das Ende von 50 sowie II. Epilog, 1, 9, 14, der zweite Teil von VsC 19, 20, 24, 28, 31, 39, 44-46 und III. Epilog, 23; hinzu kommen einige Kapitelverschiebungen.¹⁶⁰ Ferner sind diese Ableitungen nach ihrer Provenienz zu unterscheiden – und zwar (vgl. Abbildung 1 in Kapitel 8): (A.1) die Derivate aus der Bodenseeregion bzw. dem deutschsprachigen Raum, (A.2) die in der Mosel-Region entstandenen Abschriften, (A.3) die Kopien aus dem Raum St.-Omer/Cambrais, welche die *Bibliotheca Hagiographica Latina* als Werk des Cumméne Albe ausweist, und (A.4) die Derivate, welche in der Loire-Region entstanden sind.¹⁶¹

Die Grundlage der ersten Gruppe bildete – hier sind sich BHL, Brüning, Kenney, Picard und Ó Corráin einig – die zwischen 840 und 880 unter Abt Grimald gefertigte Abschrift *St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555 (VsC.A02)*¹⁶², welche heute in der Stiftsbibliothek St. Gallen verwahrt wird und erstmals 1604 in der *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL 1887) veröffentlicht wurde. Der Kopist tilgte jene Episoden, die sich auf Iona und Irland bezogen, entnahm irische Könige und weniger bekannte Laien, beließ aber jene, die zur Erbauung beitrugen; der Text erfuhr zu späterer Zeit nochmals eine Bearbeitung, als Eigen- und Ortsnamen ohne kontinentalen Bezug

¹⁵⁸ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 7-8 bzw. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, Ivi-lx; Sneddon 2018, 43.

¹⁵⁹ Vgl. Brüning 1917, 217.

¹⁶⁰ Vgl. Brüning 1917, 216-217.

¹⁶¹ Sehr ausführlich dazu Picard 1998, 1-23.

¹⁶² Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. https://www.vanhamel.nl/codecs/St._Gallen,_Stiftsbibliothek,_MS_555 sowie <https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0555> (30.06.2023).

getilgt wurden. Der Codex ist schmucklos gestaltet, was sich gut als Vorlage für Reproduktionen eignet, hat ein Taschenbuchformat und eignet sich daher gut für den schnellen Umlauf.¹⁶³

Dass das St. Gallener Büchlein die meisten gekürzten Textvarianten hervorgebracht hat, lässt sich auf die Aufnahme der gekürzten Fassung in das *Legendarium Windbergense*¹⁶⁴ und in das *Magnum Legendarium Austriacum* im 12. Jahrhundert, die beide zur weiten Verbreitung beitrugen, zurückführen.¹⁶⁵ Hierzu gehören die beiden Derivate, welche in der Bayerischen Staatsbibliothek München als *CIm 6341 (VsC.A03)*¹⁶⁶, wahrscheinlich im 9. Jahrhundert in Freising entstanden sind, und *CIm 22241 (VsC.A06/Windberg)*, welches in Windberg entstand und auf das 12. Jahrhundert datiert, aufbewahrt werden. Die Verwandtschaft zwischen VsC.A02/St. Gallen und der ehemaligen Freisinger Handschrift beruht auf der Übernahme von Korrekturen.¹⁶⁷ Das *Magnum Legendarium Austriacum* ist in mehreren Bänden aus den Zisterzienserklöstern Heiligenkreuz, Lilienfeld und Zwettl überliefert.¹⁶⁸ Es entstand nach 1181, Autor und Ursprungsort sind unbekannt, jedoch wird angenommen, dass es aufgrund der vielen aufgenommenen irischen Viten in einem Kloster mit irischen Mönchen entstanden sein müsse.¹⁶⁹ Es wird eine Verwandtschaft mit dem *Legendarium Windbergense* vermutet, d. h., es wird davon ausgegangen, dass Quellen aus einem verwandten Textzeugen generiert wurden.¹⁷⁰ Möglicherweise existierte bereits um 1160 oder um 1170 eine eigene Kompilation irischer Viten auf dem Kontinent (wahrscheinlich in St. Jakob in Regensburg erstellt), welche in das *Magnum Legendarium Austriacum* übernommen und von dort in andere Kompilationen übertragen wurde.¹⁷¹ Eine andere Theorie hält das *Legendarium Magnum* aus Cîteaux als Vorlage für das *Magnum Legendarium Austriacum* für

¹⁶³ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, Ixii.

¹⁶⁴ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. Bayerischen Staatsbibliothek München via <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00110062?page=1>

¹⁶⁵ Vgl. Gamper – Marti 1998, 10; Picard 1998, 9; Picard 2001, 222.

¹⁶⁶ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. CODECS via https://codecs.vanhamel.nl/Munich_Bayerische_Staatsbibliothek_MS_CIm_6341 (20.05.2023).

¹⁶⁷ Vgl. Picard 2002, 96.

¹⁶⁸ Vgl. Weber 2010, 27.

¹⁶⁹ Vgl. Weber 2010, 66.

¹⁷⁰ Für etwaige Verwandtschaftsverhältnisse der überlieferten Codices des *Magnum Legendarium Austriacum* vgl. Weber 2010, 65-74. An dieser Stelle müssen leider die Forschungsergebnisse Ludwig Bielers (der sich v. a. mit den Viten Erhards, Brigids und Gertruds auseinandersetzte) sowie Dagmar Ó Riain-Raedels bezüglich der im Österreichischen Legendar enthaltenen irischen Viten, ihrem Verhältnis untereinander sowie ihrer Provenienz, unberücksichtigt bleiben.

¹⁷¹ Vgl. Weber 2010, 71-72, 735-740.

möglich.¹⁷² Es handelt sich um ursprünglich fünf Bände vom Beginn des 12. Jahrhunderts (*Dijon, Bibliothèque municipale, Cod. 641-643*).¹⁷³ Überliefert sind sechs Ausgaben des *Magnum Legendarium Austriacum*, die diese Form der gekürzten Heiligenvita enthalten; dazu gehören *München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 22241* (olim Windberg; VsC.A06), *Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12* (um 1183/1200; VsC.A07)¹⁷⁴, *Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24* (1. Viertel 13. Jahrhundert; VsC.A08)¹⁷⁵, *Admont, Benediktinerstift, Cod. 24* (13. Jahrhundert; VsC.A09)¹⁷⁶, *Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336* (um 1200; VsC.A10)¹⁷⁷ und *Melk, Benediktinerstift, Cod. 492* (1458; VsC.A11)¹⁷⁸.

Als weitere Abschrift von der St. Gallener Vorlage erweist sich auch *Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31* (vormals Klosterbibliothek Salem;¹⁷⁹ VsC.A12)¹⁸⁰. Diese enthält noch die ursprünglichen irischen Eigennamen und zusätzlich das erste Kapitel des ersten Buches. Außerdem ist die in der Dubliner Marsh's Library verwahrte Handschrift, der sogenannte *Codex Kilkenniensis* bzw. *Ardmachanus*, aus dem 15. Jahrhundert (*Ms. Z3.1.5; VsC.A13/Dublin*)¹⁸¹, welche Abweichungen in Gliederung und Syntax aufweist und Eigennamen zum Teil in irischer Hand enthält, eine Ableitung von VsC.A02/St. Gallen. Aus dem Kloster Klus bei Gandersheim stammt womöglich die in das 15. Jahrhundert datierende Kompilation *Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 322 Helmst.* (VsC.A14)¹⁸². Ebenfalls zu dieser Gruppe zählt Ó Corráin den Textzeugen in *London, British Library, Additional Ms. 19726* (11. Jahrhundert; VsC.A15), welcher bei Brüning und Kenney

¹⁷² Dabei handelt es sich um ursprünglich fünf Bände vom Beginn des 12. Jahrhunderts (*Dijon, Bibliothèque municipale, Cod. 641-643*). Vgl. Weber 2010, 73.

¹⁷³ Vgl. Brüning 1917, 221; Picard 2002, 97; Weber 2010, 27, 65-74, 735-740.

¹⁷⁴ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <http://mla.oeaw.ac.at/#/codex/9> sowie https://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=30288 (30.06.2023).

¹⁷⁵ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <http://mla.oeaw.ac.at/#/codex/11> sowie https://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=31635 (30.06.2023).

¹⁷⁶ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <http://mla.oeaw.ac.at/#/codex/6> sowie https://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=25879 (30.06.2023).

¹⁷⁷ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <http://mla.oeaw.ac.at/#/codex/10> sowie https://search.onb.ac.at/permalink/f/sb7jht/ONB_alma21302331700003338 (30.06.2023).

¹⁷⁸ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <http://mla.oeaw.ac.at/#/codex/12> sowie https://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=36452 (30.06.2023).

¹⁷⁹ Vgl. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/de/bsd/index.html>.

¹⁸⁰ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/sallX31/0145> sowie <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/sallX31> (30.09.2023).

¹⁸¹ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. https://www.isos.dias.ie/MARSH/MS1_Z_3_1_5.html (29.06.2023).

¹⁸² Für Erschließungsinformation vgl. <http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=322-helmst&catalog=Lesser&lang=en> (29.06.2023).

noch umklassifiziert blieb,¹⁸³ und ergänzt das Korpus um das Manuskript *Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707*, dessen Entstehung mit dem dritten Viertel des 12. Jahrhunderts angegeben wird (VsC.A16/Klosterneuburg)¹⁸⁴. Die von Gertrud Brüning als verschollen ausgewiesenen beiden aus dem 12. Jahrhundert stammenden Handschriften aus St. Peter in Salzburg und Rebdorf lässt Ó Corráin unerwähnt.¹⁸⁵

Bisher in allen systematischen Darstellungen unberücksichtigt blieb ein in der Bayerischen Staatsbibliothek zu München verwahrtes Fragment der *Vita sancti Columbae*.¹⁸⁶ Im Katalog wird es als „Adomnán, de Iona: De vita S. Columbae, Lib. I 13-15“ ausgewiesen, auf das 11./12. Jahrhundert datiert und in 14 Images digital veröffentlicht. Allerdings werden die Digitalisate in falscher Reihenfolge präsentiert. Eine Neuordnung anhand der Seiten- und Linienumbrüche ergab, dass das Fragment tatsächlich folgende Kapitel enthält: VsC I.22 (nur den Schluss des Kapitels), 28, 29, 30 (nur die Anfangszeilen; danach folgt eine fragmentbedingte Lücke), danach I.41 (nur die letzten Zeilen), 42-50 und II.1 (nur die ersten Zeilen).

Ergänzt werden kann zudem ein weiteres im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz zu Berlin verwahrtes Fragment. Überliefert ist es als ehemaliges Kopert eines Registers der Kirche zu Rossow im Amt Brüssow-Löcknitz mit einer Laufzeit von 1634 bis 1753.¹⁸⁷ Die Erwerbung des Registers erfolgte wahrscheinlich 1928 mit der Übernahme älteren Schriftgutes der staatlichen Behörden in den uckermärkischen Kreisen Angermünde, Prenzlau und Templin durch das Preußische Geheime

¹⁸³ Für Erschließungsinformation vgl.

[http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002090003&indx=1&reclids=IAMS032-002090003&recldxs=0&elementId=0&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1636194620172&srt=iso06&mode=Basic&&dum=true&vl\(freeText0\)=add%20ms%2019726&vid=IAMS_VU2](http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002090003&indx=1&reclids=IAMS032-002090003&recldxs=0&elementId=0&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1636194620172&srt=iso06&mode=Basic&&dum=true&vl(freeText0)=add%20ms%2019726&vid=IAMS_VU2) (29.06.2023).

¹⁸⁴ Für Erschließungsinformation vgl. https://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=914 (29.06.2023).

¹⁸⁵ Picard verweist auf die Beziehungen zwischen St. Peter und Iona: Ein Nekrolog weise unter *Ordo Commemorations* irische Bischöfe aus, und zwar in ihrer ursprünglichen irischen Orthografie und Deklination. Der letztgenannte Abt Sleibéne muss, nach Picard, eine Information direkt aus dem Kloster Iona gewesen sein. Vgl. *Annals of Ulster* 754; Picard 1998, 11; S. Herzberg-Fränkell (Hrsg.), *Dioecesis Salisburgensis, Monumenta Germaniae Historica / Antiquitates / Necrologia Germaniae* 2 (München 1904), 27.

¹⁸⁶ Für Erschließungsinformationen und Abbildung vgl. https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00044042?page=_1 sowie <https://www.digitale-sammlungen.de/de/details/bsb00044042> (29.06.2023).

¹⁸⁷ Nachweislich der Altsignatur *Brandenburg, Rep. 7 Amt Löcknitz, Fach 13 Nr. 28a*. Das Königliche Domänenamt Brüssow-Löcknitz entstand durch die Zusammenlegung des Amtes Brüssow mit dem Rest des Amtes Löcknitz, nachdem der größere Teil des Letzteren samt dem Amtssitz an die Provinz Pommern gekommen war. Vgl. *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz* (Hrsg.), *Übersicht über die Bestände des Geheimen Staatsarchivs in Berlin-Dahlem. T. 2: Zentralbehörden, andere Institutionen, Sammlungen* (Köln, Berlin 1967), 116; H. O. Meisner – G. Winter, *Übersicht über die Bestände des Geheimen Staatsarchivs zu Berlin-Dahlem. T. 2: II.-IX. Hauptabteilung, Mitteilungen der Preussischen Archiv-Verwaltung* 25 (Leipzig 1935), 133. Vgl. auch Bellach 2019, 165-173.

Staatsarchiv.¹⁸⁸ Eine separate Akzession des Handschriftenfragmentes lässt sich in den entsprechenden archivinternen Nachweisungen für die Jahre 1928 bis 1933 nicht ermitteln.¹⁸⁹ Der Trägerband wird heute zuständigkeithalber im Brandenburgischen Landeshauptarchiv verwahrt und ist im Bestand *Repositur 7 Landesherrliche Ämter* nachgewiesen,¹⁹⁰ während das Fragment Teil der Überlieferung des Geheimen Staatsarchivs blieb und in die aus ehemaligen Handschriftensammlungen hervorgegangene und z. T. noch ergänzte *Repositur GStA PK, I. HA Rep. 94 Kleine Erwerbungen* übernommen wurde. Das Fragment gibt die Kapitel VsC II.37 (Ende), 38, 40 und 41 (Anfang) wieder.

Neben dieser sehr umfangreichen Gruppe an Derivaten der St. Gallener Bearbeitung der *Vita sancti Columbae* gibt es eine weitere, eigenständige Ableitung des Dorbbéne-Textes, der in Lotharingen bzw. der Mosel-Region entstanden ist. Die *Bibliotheca Hagiographica Latina* verzeichnet diese unter der Nummer 1889, Gertrud Brüning fasste diese Ableitung als „Eine andere kürzere Auswahl“ zusammen, eine Klassifizierung, die Kenney übernahm („Other modified versions of Adamnán’s text are“), unter der jedoch weitere Textzeugen subsumiert wurde, während Ó Corráin diese Gruppe als „Metz Breviate of the Long Recension“ zusammenfasste.¹⁹¹ Hierzu zählen die 1944 bei einem Brand zerstörte Handschrift *Metz, Médiathèque Verlaine, 523* (11. Jahrhundert; VsC.A19) und die ebenfalls aus der Region Metz stammenden, heute in Paris vorgehaltenen Manuskripte *Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 5308* (12. Jahrhundert; VsC.A20)¹⁹² und *Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 5278* (13. Jahrhundert; VsC.A21)^{193, 194}

¹⁸⁸ Vgl. Berlin, *GStA PK, I. HA Rep. 178 Generaldirektion der Staatsarchive, Nr. 1931*: Die Monats- und Jahresberichte des Geheimen Staatsarchivs, Bd. 32, 1928-1929, 127v, 131.

¹⁸⁹ Vgl. Berlin, *GStA PK, I. HA Rep. 178 B Preußisches Geheimes Staatsarchiv, Nr. 2383*: Zugangsbuch für Archivalien, 1927-1935, [s. f.].

¹⁹⁰ Die vor dem Zweiten Weltkrieg in der X. Hauptabteilung Brandenburg aufgestellten Bestände, darunter auch der Bestand *X. HA Rep. 7 Domänen und Rentämter*, befinden sich heute überwiegend im Brandenburgischen Landeshauptarchiv. Die kurrente Bestellsignatur des Kirchenregisters lautet Potsdam, *BLHA, Rep. 7 Landesherrliche Ämter, Brüssow-Löcknitz 1218*: Kirchenregister von Rossow, 1651-1696; eine im 20. Jahrhundert gefertigte Abschrift des Registers befindet sich in Berlin, *GStA PK, X. HA Provinz Brandenburg, Rep. 16 Kleine Erwerbungen, Nr. 95*: Sammlung zu Rossow, Grimme, Fahrenwalde und Zerrenthin aus dem Nachlass J. G. Durrows (*Pr. Br. Rep. 7 Amt Brüssow-Löcknitz Tit. 110 Nr. 1,2*), (1634-1753) [20. Jahrhundert]. Vgl. auch Bellach 2019, 165-173; Bellach [erscheint] 2024.

¹⁹¹ Vgl. Brüning 1917, 222; Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 430; Ó Corráin 2017, 281.

¹⁹² Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. Gallica via <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100331000.r=5308?rk=85837:2> (20.05.2023).

¹⁹³ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. Gallica via <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10033101f.r=5278?rk=107296:4> (20.05.2023)

¹⁹⁴ Vgl. Brüning 1917, 222-233.

Diese Komposition stellt eine eigenständige Ableitung dar, der das erste und das zweite Buch fehlen. Der Text konzentriert sich auf Visionen, Engelserscheinungen und übernatürliche Kräfte sowie Tod bzw. Wiedergeburt Columbas, wie im dritten Buch beschrieben. Die Kürzungen spiegeln das für die Ottonische Zeit typische Interesse an Visionsliteratur und Eschatologie wider.¹⁹⁵ Da trotzdem irische Namen erhalten und andere linguistische Eigenheiten erhalten blieben, vermutet Picard, dass der Kompilator ein Ire der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts gewesen sein könnte, auch, weil es sich um eine irische Handschrift handelte. Picard spekuliert, dass es zudem eine frühere Kopie des Textes, welche in Péronne oder Fosses gefertigt wäre, gegeben haben könnte. Schlussendlich bleibt er jedoch bei der näherliegenden Annahme, dass die Handschrift Dorbbénes die Grundlage bildete, da diese über das Netzwerk Lotharingen-St.-Gallen leicht zu erhalten gewesen sei.¹⁹⁶ Entscheidend sei, dass die Metzger Ableitung ein Zeugnis dafür sei, dass der Columba-Kult bereits in Lotharingen existiert habe, noch bevor Dorbbénes Handschrift im Süden angekommen sei.¹⁹⁷

Zu den Textzeugen der dritten eigenständigen Ableitung (BHL 1884/1885) gehören die in Vaucelles hergestellte Handschrift *Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 7460 (VsC.A22)*¹⁹⁸ und das in Clairmarais kopierte Manuskript *Saint-Omer, Bibliothèque d'agglomération, Ms. 716, Bd. 5 (VsC.A23)*¹⁹⁹. Die Kataloge weisen für beide Handschriften das Leben Columbans aus der Feder des Jonas von Bobbio aus;²⁰⁰ Picard hält das jedoch für ein Versehen, das bereits zur Entstehung der Abschriften geschehen sei, da Columban der Jüngere in der Region Metz sehr viel prominenter war. Beide Heilige verschmolzen regelrecht, sodass der Feiertag Columbas vom 9. Juni auf den 23. November, dem Todestag Columbans, verschoben

¹⁹⁵ Vgl. Picard 1998, 13.

¹⁹⁶ Vgl. Picard 1998, 13-14; Picard 2001, 226-229, 234.

¹⁹⁷ Vgl. Picard 2001, 221-222, 225.

¹⁹⁸ Für Erschließungsinformation vgl. [https://www.mirabileweb.it/manuscript/bruxelles-biblioth%C3%A8que-royale-albert-ier-7460-61-\(-manuscript/14083](https://www.mirabileweb.it/manuscript/bruxelles-biblioth%C3%A8que-royale-albert-ier-7460-61-(-manuscript/14083) (26.05.2023).

¹⁹⁹ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/mdata001f4452baaac7b1cf6f2cf427ac86b26fe3f03> sowie <https://bibliotheque-numerique.bibliotheque-agglo-stomer.fr/notices/item/18039-recueil-de-vies-de-saints?offset=4> (26.05.2023). Editionen: Fowler (Hrsg. 1894), vii-xii; Mabillon (Hrsg.) 1668, 361-366, Pickerton (Hrsg.) 1895, 31-47

²⁰⁰ Vgl. Mirabile. Archivio digitale della cultura medievale. Digital Archives for Medieval Culture, [https://www.mirabileweb.it/manuscript/bruxelles-biblioth%C3%A8que-royale-albert-ier-7460-61-\(-manuscript/14083](https://www.mirabileweb.it/manuscript/bruxelles-biblioth%C3%A8que-royale-albert-ier-7460-61-(-manuscript/14083) (14.12.2023); Bibliothèque numérique de la communauté d'agglomération du Pays de Saint-Omer, <https://bibliotheque-numerique.bibliotheque-agglo-stomer.fr/notices/item/18039-recueil-de-vies-de-saints> (14.12.2023)

wurde.²⁰¹ Ferner werden noch drei Ableitungen angenommen, über deren Verbleib aber nichts bekannt ist: eine im 12. Jahrhundert in St. Évroult gefertigte Abschrift (VsC.A26); ein aus Compiègne stammender Textzeuge, den der Benediktiner Dom Jean Mabillon (1632-1707) noch edierte, der jedoch heute nicht mehr überliefert ist; außerdem eine nicht gesicherte Überlieferung mit der Signatur *Wien, K. K. Privatfideikommissbibliothek, Nr. 9397a Bd. 3* (VsC.A25).²⁰² Diese Ableitung unterliegt seit ihrer Entdeckung einem Diskurs um die Zuschreibung; eine Autorschaft des siebenten Abtes Ionas Cumméne Ailbe oder des neunten Abtes Adomnán,²⁰³ dem das Werk als eine Art Vorstudie diene, gilt als möglich.²⁰⁴ Mabillon meinte, das in VsC III.5 interpolierte Werk in dem Manuskript aus Compiègne wiedergefunden zu haben, und druckte dieses 1668 unter dem Zusatz „[...] *auctore Cummeneo Albo perantiquo. Ex MS. cod. Compendiensi Monasterii*“.²⁰⁵ Er kam zu dem Schluss, dass, da der Text von Compiègne die Einfügung von VsC.A/Schaffhausen enthält, ohne jedoch auf den Fremdautor Cumméne zu verweisen (so im Übrigen die anderen Textzeugen dieser Gruppe), der gesamte Text von Cumméne sein müsse. Obwohl er in einer weiteren Anmerkung klarstellte, dass es sich um eine eigene Schlussfolgerung handelte, wurde diese vielfach und vor allem von Joseph Thomas Fowler rezipiert, der die Herleitung in seiner 1894 erschienenen Edition der *Vita sancti Columbae* aufnahm.²⁰⁶ Erst Gertrud Brüning zweifelte die Zuschreibung in ihrer Dissertation von 1916 an und identifizierte die Textgruppe als eine Ableitung der Vita, der die Andersons in ihrer Edition von 1961 zustimmten,²⁰⁷ während James F. Kenney die entsprechenden Handschriften, ihre Editionen und Kommentare noch 1929 als „Life of Columba by Cuimíne Ailbe“ aufnahm, denn Kenney kam bei seinem Vergleich der Kapitelstruktur zwischen der vermeintlichen Vita Cumménes mit dem Schaffhausener Manuskript zu dem Schluss, dass die vielen Ähnlichkeiten auf Adomnán's Übernahme des älteren Textes beruhen; Brünings Argumentation kommentierte Kenney mit „her arguments are hardly convincing“. Picard konnte später beweisen, dass dieser

²⁰¹ Vgl. Picard 2001, 14.

²⁰² Brüning 1917, 224.

²⁰³ Es kann jedoch keine Verwandtschaft zwischen der Gruppe A.3 und der interpolation in VsC III.5 nachgewiesen werden. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 13-17.

²⁰⁴ Vgl. Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 428-429

²⁰⁵ Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxiii.

²⁰⁶ Vgl. Fowler (Hrsg.) 1894.

²⁰⁷ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxiii.

sogenannte Pseudo-Cumméne-Text eine eigenständige Ableitung (wahrscheinlich) der Kopie Dorbbénes ist und in der Region St.-Omer und Cambrais entstanden sei.²⁰⁸

Als vierte und letzte bekannte Gruppe an eigenständigen Derivaten der *Vita sancti Columbae* in gekürzter Form sind die Handschriften zu nennen, welche Ó Corráin als „French Derivatives of the Long Recension“ zusammenfasst und Picard in die Loire-Region verortet:²⁰⁹ *Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217 (VsC.A27)*²¹⁰, ein im 12. Jahrhundert in Saint-Pierre de la Couture erstellter Codex, der die *Vita sancti Columbae* lediglich in sehr knappen Auszügen enthält (zur Kapitelverschiebungen vgl. Abbildungen 2 und 3); *Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323 (VsC.A28)*²¹¹, eine im 13. Jahrhundert in der Region Rouen gefertigte Handschrift; außerdem das Manuskript *Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58 (VsC.A29)*²¹², welches Ende des 11. oder zu Beginn des 12. Jahrhunderts kopiert wurde.²¹³ Schon Gertrud Brüning vermutete eine gewisse Eigenständigkeit, da sie die Handschriften als Gruppe C zusammenfasst. Alan Orr Anderson und Marjorie Ogilvie Anderson zählen beide jedoch zur Gruppe A (bzw. α), d. h. zu den Deszendenten der Schaffhausener Handschrift.²¹⁴

²⁰⁸ Picard schreibt, dass im Nordosten Frankreichs das Interesse an Columba durch eine weitere Bearbeitung der *Vita sancti Columbae* von Adomnán aufrechterhalten werden konnte. Diese Version sei zwar weniger auf die letzten Kapitel ausgerichtet als die Metzger Fassung, habe aber eine ähnliche Vorliebe für übernatürliche Phänomene und für die Ereignisse rund um den Tod des Heiligen. Die frühesten Handschriften stammten aus dem 13. Jahrhundert aus der Region Cambrai/St-Omer. Der Text werde von Mabillon dem Abt Cumméne von Iona (+669) zugeschrieben, stamme aber von Adomnán. Wie alle kontinentalen Abschriften der *Vita sancti Columbae* stamme sie letztlich von dem Codex Dorbbénes, der einen kurzen Auszug aus Cumménes Buch der Wunder des heiligen Columba enthielte, ab. Die überlieferten Handschriften bestätigten zwar nicht Mabillons Behauptung, dass Cumméne der Autor wäre, aber sie bezeugten mit Sicherheit, dass Columba im 12. und 13. Jahrhundert in Nordfrankreich noch gefeiert wurde. Picard 1998, 1, 14. Vgl. auch Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 13-17; Brüning 1917, 260-272; Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 428-429.

²⁰⁹ Vgl. Picard 1998, 14-15.

²¹⁰ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. https://bvmv.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?VUE_ID=740521 sowie <https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/mdata6bb7ffbbc4b58432ced218cc513bdec0453e9acf> (30.06.2023). Vgl. Picard 1998, 15.

²¹¹ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10509004x.r=5323?rk=64378:0> sowie <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc64263m> (30.06.2023). Die Andersons meinen, dass diese Handschrift „intervenes between A [VsC.A/Schaffhausen, Anmerkung der Autorin] and the original of BHL 1887.“ Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxii-lxiii. Vgl. auch Picard 1998, 15.

²¹² Für Erschließungsinformation vgl. <https://www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-ashburnham--manuscript/106306> (30.06.2023).

²¹³ Vgl. Brüning 1917, 223; Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 430; Ó Corráin 2017, 280.

²¹⁴ Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, lxii.

2.2.2 Beziehungen der Ableitungen zueinander

Für die Gegenüberstellung der gekürzten und ungekürzten Textzeugen der *Vita sancti Columbae* wurde eine Synopse erstellt, welche insgesamt 24 Handschriften berücksichtigt, insofern Erschließungsinformationen verfügbar waren. Die Auswahl beruht auf den zuvor vorgestellten Systematiken der *Bibliotheca Hagiographica Latina*, Gertrud Brünings, James Kenneys, Jean-Michel Picards und Donnchadh Ó Corráins, ergänzt um eigene Recherchen der Autorin der vorliegenden Abhandlung.

Nach Ausschluss der als verschollen geltenden Ableiten verbleibenden 28 Handschriften: VsC.A/Schaffhausen, VsC.A01/St. Mihiel, VsC.A02, VsC.A03/Freising, VsC.A04/Berlin, VsC.A05/München, VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A10/Pölsen, VsC.A11/Melk, VsC.A12/Salem, VsC.A13/Dublin, VsC.A14/Wolfenbüttel, VsC.A15/London, VsC.A16/Klosterneuburg, VsC.A19/St. Arnoul, VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A22/Vaucelles, VsC.A23/Clairmarais, VsC.A27/St. Pierre de la Couture, VsC.A28/Paris, VsC.A29/Florenz, VsC.B01/London, VsC.B02/London, VsC.B03/London. Die für diese vorliegenden Erschließungsdaten sind jedoch von unterschiedlicher Tiefe. Für die Zeugen *Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1* (olim St. Mihiel de Lorraine), *Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336* (olim St. Pölsen), *London, British Library, Additional Ms. 19726*, *Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707*, *Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 7460* und *Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58* liegen zwar Katalogisate vor, jedoch sind die Handschriften nicht hinreichend detailliert beschrieben, sodass diese Manuskripte für die Synopse nicht für alle Fragestellungen herangezogen werden konnten. Insgesamt lagen bereits 18 Manuskripte digital vor (VsC.A/Schaffhausen, VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A04/Berlin, VsC.A05/München, VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A11/Melk, VsC.A12/Salem, VsC.A13/Dublin, VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A23/Clairmarais, VsC.A27/St. Pierre de la Couture, VsC.A28/Paris und VsC.B01/London). Die Synopse vergleicht nun die verschiedenen Textzeugen der *Vita sancti Columbae* in Format, Komposition und Orthografie, allerdings sind die

Erschließungsinformationen heterogen, sodass die 28 in Frage kommenden Handschriften in unterschiedlicher Qualität miteinander verglichen werden müssen:

2.2.2.1 formale Erscheinung

- Das Quellenkorpus umfasst fünf Handschriften, welche den Text in seiner ausführlichen Fassung wiedergeben, wobei davon ausgegangen wird, dass es zumindest noch eine weitere, nämlich jene der B-Linie, gegeben haben muss. 23 Textzeugen stehen für die gekürzte Version der *Vita sancti Columbae*, fünf weitere (VsC.A17/Salzburg; VsC.A18/Rebdorf; VsC.A19/Metz; VsC.A24/Compiègne; VsC.A25/Wien) enthalten wahrscheinlich ebenfalls eine gekürzte Textfassung.²¹⁵
- Von dem Ende des 7. Jahrhunderts verfassten Archetyp VsC.α der *Vita sancti Columbae* wurden zeitnah die heute in Schaffhausen verwahrte Kopie (VsC.A) und womöglich jene, zur Zirkulation in Britannien vorgesehene Abschrift (VsC.B) gefertigt. Im 9. Jahrhundert entstand eine weitere Kopie in der ursprünglichen Textversion (VsC.A01/St. Mihiel), wie auch die beiden ersten Bearbeitungen hin zu einer kürzeren Textausgabe (VsC.A02/St. Gallen und VsC.A03/Freising). Für das zehnte Jahrhundert lassen sich keine Kopien nachweisen, erst mit dem 11. Jahrhundert stieg die Textproduktion an und brachte fünf heute bekannte Textzeugen hervor (VsC.A04/Berlin, VsC.A05/München, VsC.A15/London, VsC.A19/St. Arnoul sowie VsC.A29/Florenz). Es folgen zwölf Handschriften die aus dem 12. Jahrhundert stammen (VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A09/Admont, VsC.A10/Pöhlten, VsC.A16/Klosterneuburg, VsC.A17/Salzburg, VsC.A20/Paris, VsC.A23/Clairmarais, VsC.A26/St. Évroult, VsC.A27/St. Pierre de la Couture, VsC.B01/London sowie VsC.B02/London), fünf aus dem 13. Jahrhundert (VsC.A08/Zwettl, VsC.A12/Salem, VsC.A21/Paris, VsC.A22/Vaucelles und VsC.A28/Paris) – für das 14. Jahrhundert lassen sich keine Beispiele nachweisen – und fünf Handschriften, welche dem 15. Jahrhundert zugeschrieben werden (VsC.A11/Melk, VsC.A13/Dublin, VsC.A14/Wolfenbüttel und VsC.B03/London).
- Die Heiligenvita ist in verschiedenen Formen gebunden. In drei Fällen bildet sie allein ein Buch (VsC.A/Schaffhausen, VsC.A03/Freising und VsC.A02/St. Gallen),

²¹⁵ Vgl. Brüning 1917, 224.

23 Textzeugen sind als Teil einer Kompilation, d. h. mit anderen Texten zusammen, überliefert (VsC.A01/Metz, VsC.A04/Berlin, VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A10/Pölsen, VsC.A11/Melk, VsC.A12/Salem, VsC.A13/Dublin, VsC.A14/Wolfenbüttel, VsC.A15/London, VsC.A16/Klosterneuburg, VsC.A19/St. Arnoul, VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A22/Vaucelles, VsC.A23/Clairmarais, VsC.A27/St. Pierre de la Couture, VsC.A28/Paris, VsC.A29/Florenz, VsC.B01/London, VsC.B02/London sowie VsC.B03/London). Die beiden Ableitungen VsC.A04/Berlin und VsC.A05/München liegen nur fragmentarisch vor, wobei das Berliner Fragment aufgrund seiner Folierung 193 einem größeren Kompendium zuzuordnen ist.²¹⁶

- Lediglich fünf Abschriften der *Vita sancti Columbae* strukturieren den Schriftraum mittels Episodenüberschriften: das Schaffhausener Manuskript sowie die aus der Loire-Region stammende Komposition *Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323* und alle drei britischen Derivate VsC.B01/London, VsC.B02/London sowie VsC.B03/London.
- Insgesamt zeichnen sich die Textzeugen der *Vita sancti Columbae* durch eine unterschiedliche Gestaltung des Schriftraumes aus. Von den ungekürzten Ableitungen sind sowohl einspaltig (VsC.A01/St. Mihiel, VsC.B03/London) als zweispaltig gestaltete Texte (VsC.A/Schaffhausen, VsC.B01/London, VsC.B02/London) überliefert. Die gekürzten Derivate haben ebenfalls keine eindeutige Präferenz: während in VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A05/München, VsC.A12/Salem und VsC.A14/Wolfenbüttel der Text in einer Spalte organisiert ist, wird dieser in den anderen Büchern in zwei Spalten präsentiert (VsC.A04/Berlin, VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A11/Melk, VsC.A13/Dublin, VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A22/Vaucelles, VsC.A23/Clairmarais, VsC.A27/St. Pierre de la Couture und VsC.A28/Paris).
- Die Handschriften unterscheiden sich entsprechend des jeweiligen Entstehungszeitraums: während Dorbbéne noch in insularer Hand schrieb, wurden die ersten Kopien in karolingischer Minuskel kopiert. Ab dem 11. Jahrhundert ist eine erste Gotisierung der Schrift zu erkennen, ab dem 12. Jahrhundert erfolgte die

²¹⁶ Vgl. Bellach 2019, 169.

Abschrift in Textura; der Text in der Marsh's Library in Dublin wurde in Bastarda verfasst.

2.2.2.2 Kapitelstruktur

- Die ursprüngliche Strukturierung der *Bibliotheca Hagiographica Latina* beruht auf der Kapitelstruktur, diese wurde – wie beschrieben – in der Forschung übernommen, überarbeitet und ergänzt. Auf dieser Grundlage wurde eine Systematik in zwei Hauptgruppen (A, B) gegliedert, wobei die erste noch in vier Untergruppen unterteilt wird (vgl. im Folgenden Abbildung 1). Die Analyse der Kapitelstruktur(en) erfolgte mittels eines Abgleichs der Katalogeinträge und/oder einer Abbildung. Die Vergleichsgrundlage bildeten in erster Linie Auslassungen, Verschiebungen und die Ergänzungen um einen Prolog oder Appendix.
- Gruppe A (BHL 1886) wird von den Textzeugen VsC.A/Schaffhausen und VsC.A01/St. Mihiel gebildet. Diese wahrscheinlich ursprüngliche Struktur der *Vita sancti Columbae* besteht aus zwei Prologen, einem ersten Buch, 50 Kapitel umfassend, einem zweiten Buch, 46 Kapitel aufweisend, und einem dritten Buch, das aus 23 Kapiteln besteht. Diese Textgruppe enthält weder Prolog noch Appendix.
- Die Untergruppe A.1 (BHL 1887) wird von VsC.A02/St. Gallen angeführt, von dem die Kopien VsC.A03/Freising bis VsC.A14/Wolfenbüttel gefertigt wurden. Zu dieser Gruppe werden alle Handschriften gezählt, die mindestens ohne die Kapitel I.1, 7, 12-15, 17, 18, 20, 21, 23-27, 34-39, II.9, 14, 20, 24, 28, 31, 39, 44-46 auskommen sowie Kapitelverschiebung nach dem Muster I.43, II.29, 30, I.44 und III.6, II.25, 26, 19, 18, III.7 aufweisen; III.23 fehlt der Epilog; ein Prolog oder Appendix ist nicht vorhanden. Allerdings weichen die Textzeugen VsC.A12/Salem bis VsC.A14/Wolfenbüttel vom Schema ab: Die in der Herzog August Bibliothek verwahrte Handschrift VsC.A14/Wolfenbüttel zieht die Kapitel II.16 und 17 zu einem Kapitel zusammen; VsC.A12/Salem bzw. *Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31* enthält außerdem nicht die Kapitel I.4-6 und I.8-11 sowie nicht I.16, 19 und 22; die in Dublin verwahrte Handschrift VsC.A13/Dublin zeigt die meisten Abweichungen vom Grundschema der VsC.A02/St. Gallen-Deszendenten und präsentiert den Text in der Reihenfolge erstes und zweites Vorwort, I.2, III.10-12, 16, I.4-6, 8-11, 16, 19, 22, 28-33, 40-43, 29-30, 44-50, II.1-8, 10-II.13, 15-17, 21-23,

- 27, 32-35, 36 stark gekürzt, 37 (II.38 und 40 fehlen), 41-43, III.1, 2 (III.3 fehlt), 4-6, II.25-26, 19, 18, III.7-9, 13-15, 17-23. Im Ergebnis der Gegenüberstellung lassen sich die beiden Handschriftenfragmente *Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, I. HA Rep. 94, Nr. 5097*²¹⁷ und *München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 29430(1* in diese Gruppe ergänzen, da beide die für diese Gruppe charakteristischen Auslassungen – nämlich VsC.05/München: I.22, gefolgt von 28, 29, 30 bzw. VsC.04/Berlin: II.36, 37, 38, gefolgt von 40, 41 – aufwiesen.
- Die Untergruppe A.2 (BHL 1889) fasst die sogenannten Lotharingen-Ableitungen VsC.A20/Paris und VsC.A21/Paris zusammen. Diese sind um einen Prolog ergänzt (*Sanctus Columbanus, de nobilissima Scottorum ortus progenie, volens exulare propter Deum, in Britanniam transnavigavit, ubi paganum usque tunc temporis Pictorum populum per suam industriam divinis virtutibus et maximis prodigiis roboratam.*) und geben lediglich das zweite Vorwort, I.1, III.16-23 wieder; diese Ableitung enthält kein Appendix. I.1 ist nicht Teil der St. Gallener Abschriften.
 - Die St.-Omer/Cambrai-Region-Ableitung VsC.A22/Vaucelles und VsC.A23/Clairmarais (olim Pseudo-Cummeneus) bildet die Untergruppe A.3 (BHL 1884/1885). Es handelt sich um eine eigenständige Verarbeitung des Archetyps, welche die Kapitel I.1, 3, 8 und II.1, 21, 26, 32, 35-37, 44 sowie III.1, 2, 4-6, 8, 11, 12, 15-19, 22, 23 berücksichtigt, jedoch neu arrangiert und kürzer in 27 Kapiteln erzählt, und zwar: III.1, 2, 4; II.1; III.5, 6, 11, 12, 8, 15, 16, 17, 18; II.37; III.19, 22, 23; I.1, 8; II.21, 26, 32, 35, 36; III.23; II.44; I.3. Ergänzt wird diese Gestaltungsform um einen Prolog (*Sanctus igitur Columba, Scotorum natione pluribus ad salutem oriundus, tale noscitur habuisse nativitatis exordium.*); sie hat keinen Appendix. Im Unterschied zu Untergruppe A.1 enthält diese Gruppe die Episoden I.1, II.26 und II.44. Die Prophezeiung über Enéne in Buch I Episode 3 wechselt an den Schluss der Vita.²¹⁸
 - Bei der Untergruppe A.4 handelt es sich um die in der Loire-Region entstandenen Ableitungen VsC.A27/St. Pierre de la Couture und VsC.A28/Paris. Ihre Eigenständigkeit gegenüber den St-Gallener-Ableitungen A.1 zeigt sich in der Wiedergabe des ersten Kapitels des ersten Buches, welches nicht Teil des so oft kopierten *Sangallense 555* ist. Ferner enthält VsC.A28/Paris die in der Gruppe A.1 fehlenden Kapitel I.21, 23-26, 36, II.9, 44-46, wohingegen III.19 und 20 fehlen.

²¹⁷ Für Erschließungsinformation und Abbildung vgl. <https://fragmentarium.ms/overview/F-zidv> (19.07.2023).

²¹⁸ Klüppel verweist auf Mt 9,20; 14,36 und Mc 7,33-35. Klüppel 2010, 65 Anmerkung 30. Diese Ableitung kommt ohne topografische Bezüge und spezifische Namen aus.

Diese Textzeugen werden aufgrund des gemeinsamen Prologes (*De beato Columba abbate mirificae sanctitatis viro, cuius vita hoc in volumine sequitur latius descripta, quid etiam vir eruditissimus Beda presbyter in suis libris, quos de gestis edidit Anglorum, memoriae mandaverit posterorum, in primordio huius egregii abbatis atque sacerdotis vitae ratum duximus praenotandum, ut fides huius almae vitae in praecordiis legentium artius infigatur.*) und ihrer Provenienz zusammengefasst,²¹⁹ sie unterscheiden sich jedoch in der Kapitelstruktur – denn während VsC.A27/St. Pierre de la Couture aus dem Schluss des zweiten Vorwortes²²⁰, I.1, III.22 und 23 besteht, zeigt sich VsC.A28/Paris sehr viel umfangreicher: erstes und zweites Vorwort, I.1, 2, 21-26, 28-33, 36, es folgen zwei blanko Blätter, danach II.43, 8, 9, 44-46, III.1-12, 14, 13, 15, 21-23. Es ist zwar nur fragmentarisch überliefert, enthält aber im überlieferten Fragment wesentlich mehr Kapitel als VsC.A27/St. Pierre de la Couture. Ein Appendix fehlt auch in dieser Ableitung.

- Zur Hauptgruppe B (BHL 1888) gehören die Londoner Derivate VsC.B01/London, VsC.B02/London und VsC.B03/London, welche, wie die Gruppe A, alle Kapitel umfasst und ohne Prolog auskommt, dafür um einen (bereits beschriebenen) Appendix ergänzt werden.

2.2.2.3 Orthografie und Lexik

- Um die Handschriften in ihren orthografischen Eigenheiten vergleichen zu können, wurden Begriffe gewählt, welche im Verdacht stehen, insbesondere Veränderungen unterworfen zu sein, da sie vom Irischen in das Lateinische überführt wurden. Dazu gehören irische Eigennamen, wie die Bezeichnung der Insel selbst mit *Euernia* bzw. latinisiert *Hibernia* und ihren Ableitungen; oder die vollständige Schreibweise des Namens *Lugaidus nomine cognomento Laitirus*, der ein etymologisches Wortspiel in der Episode VsC II.38²²¹ darstellt, wie Rolf Baumgarten in einem 2004

²¹⁹ Vgl. Picard 1998, 14-15.

²²⁰ VsC Sec. Praef. zitiert in Anmerkung 28.

²²¹ VsC II.38: *Alio in tempore, beati legatus viri, Lugaidus nomine, cognomento Laitirus, ad Scotiam jussus navigare proponens, inter navalia navis Sancti instrumenta utrem lactarium quaesitum inveniens, sub mari, congestis super eum non parvis lapidibus, madefaciendum posuit; veniensque ad Sanctum quod de utre fecit intimavit. Qui subridens inquit, 'Uter, quem ut dicis sub undis posuisti, hac vice ut aestimo non te ad Hiberniam comitabitur. Cur,' ait, 'non mecum in navi comitem eum habere potero?' Sanctus, 'Altera,' inquit, 'die quod res probabit scies.' Itaque Lugaidus mane postera die ad retrahendum de mari utrem pergit; quem tamen salacia noctu subtraxit unda. Quo non reperto, ad Sanctum reversus tristis, flexis in terram genibus, suam confessus est neglegentiam. Cui Sanctus, illum consolatus, ait, 'Noli frater pro fragilibus contristari rebus: uter quem*

veröffentlichten Aufsatz zeigen konnte.²²² Außerdem wurde die Nutzung von Doppelkonsonanten (*scotia/scottia*; *matris parentela/parentella*) betrachtet.

- Zuerst wurde die Verwendung des Wortstammes *euern~* / *ebern~* / *ibern~* / *hibern~* / *hybern~* untersucht (vgl. Abbildungen 4 und 5).²²³ Den Wortstamm *euern~* weisen die Textzeugen der Gruppe A VsC.A/Schaffhausen, der Untergruppe A.1 VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A04/Berlin, VsC.A12/Salem, sowie der Untergruppe A.3 VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris auf. VsC.A/Schaffhausen und VsC.A02/St. Gallen geben in III.21 *euernili patria* wieder; wobei die Schreibweise in VsC.A02/St. Gallen nach *hibernali patria* korrigiert wird; alle Abschriften kopieren die Endung *~nali*. VsC.A/Schaffhausen, VsA.02/St. Gallen, VsC.A03/Freising und VsC.A06/Windberg verwenden zudem den Wortstamm *ebern~* (z. B. VsC I.1, III.23). Bei der Verschiebung des Lautes /v/ – hier geschrieben als /u/ – könnte es sich um einen Betazismus handeln (Lautverschiebung /w/ > /v/ > /b/). In VsC.A/Schaffhausen und VsC.A02/St. Gallen wird dieser Wortstamm zu *ibern~* korrigiert (z. B. VsC I.1, II.38). Den Wortstamm *hibern~* verwenden die Schreiber von VsC.A04/Berlin, VsC.A05/München VsC.A06/Windberg, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A11/Melk, VsC.A12/Salem VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A27/St. Pierre de la Couture, VsC.A28/Paris und VsC.B01/London. In VsC.A04/Berlin wird *hibern~* in der Reinschrift sowie als Verbesserung verwendet; in den Handschriften VsC.A02/St. Gallen und VsC.A03/Freising findet sich diese Form ebenfalls als Korrekturanmerkung. Der Wortstamm *hybern~* wird wiederum in den Manuskripten VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A11/Melk und VsC.A13/Dublin benutzt. Die Form *euern~*

salacia sustulit unda, ad suum locum, post tuum egressum, reportabit venilia. 'Eadem die post Lugaidi de loua insula emigrationem, hora transacta nona, Sanctus circumstantibus sic profatus, ait, 'Nunc ex vobis unus ad aequor pergat; utrem, de quo Lugaidus querebatur, et quem salacia sustulerat unda, nunc venilia retrahens, in loco unde subtractus est repraesentavit.' Quo Sancti audito verbo, quidam alacer juvenis ad oram cucurrit maris, repertumque utrem, sicut praedixerat Sanctus, cursu reversus concito reportans, valde gavisus, coram Sancto, cum omnium qui ibidem inerant admiratione, assignavit. In his, ut saepe dictum est, binis narrationibus superius descriptis, quamlibet in parvis rebus, sude videlicet et utre, prophetia simul et virtutis miraculum comitari cernuntur. Nunc ad alia tendamus.

²²² Vgl. R. Baumgarten, Creative Medieval Etymology and Irish Hagiography (Lasair, Columba, Senán), Ériu 2004/54, 72-73.

²²³ Untersucht wurden folgende Textstellen: VsC I.1: *Alio in tempore idem vir beatus juvenis diaconus, in Hibernia apud Findbarrum sanctum episcopum connanens, [...]* — VsC II.38: *Qui subridens inquit, Uter, quem ut dicis sub undis posuisti, hac vice ut festinio non te ad Hiberniam comitabitur.* — VsC II.40: *Quadam die, Sanctus in loua commanens Insula, a lectione surgit, et subridens dicit, Nunc ad oratorium mihi properandum, ut pro quadam misellula Dominum deprecer femina, quae nunc in Hibernia nomen hujus inclamitans commemorat Columbae, ...* — VsC III.21: *Et hoc scito, quod in tua Hibernili patria luxuriose vivens, exprobrationem facies tua omnibus patietur diebus vitae tuas.* — VsC III.23: *Sed non praetereundum videtur quod eadem hora beatae transitus animae, cuidam Hiberniensi Sancto revelatum est.*

wird von den drei ältesten Handschriften noch benutzt, vom Korrektor jedoch in *hib~* geändert wird, wobei VsC.A03/Freising eine Präferenz zu *hyb~* aufweist.

	VsC II.38	VsC II.40	VsC III.21	VsC III.23
VsC.A/Schaffhausen (688-713)	e i/ʉ b/erniā	euernia	euernili	euerniensi
VsC.A02/St. Gallen (840-880)	e i/ʉ b/erniam	e\hi/ʉ b/ernia	e\hi/ʉ b/erni a/li	e\hi/berniensi
VsC.A03/Freising (9. Jahrhundert, 2. Hälfte)	e\hi/ʉ b/erniā	e\hy/ʉ b/ernia	e\hy/ʉ b/ernali	e\hy/berniensi
VsC.A04/Berlin (11. Jahrhundert, 1. Viertel)	hiberniā	e\hi/ʉ b/ernia	- - -	- - -
VsC.A06/Windberg (12. Jahrhundert)	hiberniam	hybernia	hibernali	ebernensi

Tabelle 1: Verwendung des Wortstammes *euern-* / *ebern-* / *ibern-* / *hibern-* / *hybern-* (eigene Darstellung)

– Ferner wurde die Verwendung des Wortstammes *scoti~*, *scotti~* bzw. *scothi~* überprüft (vgl. Abbildung 6).²²⁴ Am häufigsten kommt in den ausgewählten Beispielen die Schreibweise *scoti~* vor (VsC.A/Schaffhausen, VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A04/Berlin, VsC.A05/München, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A11/Melk, VsC.A12/Salem, VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A23/Clairmarais, VsC.A27/St. Pierre de la Couture, VsC.A28/Paris, VsC.B01/London und VsC.B02/London), gefolgt von der Variante *scotti~* (VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A06/Windberg, VsC.A08/Zwettl, VsC.A12/Salem, VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A27/Le Mans und VsC.B01/London sowie nach der Korrektur VsC.A04/Berlin). Der Wortstamm *scothi~* ließ sich in diesem Beispiel lediglich für VsC.A06/Windberg und VsC.A13/Dublin nachweisen.

– Darüber hinaus wurden feststehende Wendungen geprüft, zu denen z. B. *Nigra Dea*,²²⁵ welche den Fluss Lochdae (Lochy) zwischen dem Loch Lochy und Loch

²²⁴ Untersucht wurden: VsC I.1: *Sed et hoc etiam non praetereundum videtur, quod ejusdem beati viri per quaedam **Scoticae linguae** laudum ipsius carmina, et [...]* — VsC I.1: *Non tantum in uno, aut loco, aut tempore, hoc idem contigisse comprobatur, sed etiam diversis locis et temporibus **in Scotia** et in Britannia, [...]* — VsC II.38: *Alio in tempore, beati legatus viri, Lugaidus nomine, cognomento Laitirus, **ad Scotiam** jussus navigare proponens, [...]* — VsC II.40: *Ita ab aliquibus postea **de Scotia**, et de eadem regione ubi mulier inhabitabat, transmeantibus, intimatum est.* — VsC III.17: *Alio in tempore, quatuor, ad sanctura visitandum Columbam, monasteriorum sancti fundatores **de Scotia** transmeantes, in Hinba eum invenerunt insula; [...]*; VsC III.23: *In illo namque monasterio quod **Scotica** nominatur lingua Cloni-finchoil, quidam [...]* — VsC III.23: *Hanc angelicam manifestationem Virgnous, ut praedictum est, qui ab ore sancti illius senis cui revelata erat, indubitanter didicerat, iisdem diebus **de Scotia** remigans, [...]* — VsC III.23: *Et haec etiam eidem beatae memoriae viro a Deo non mediocris est collata gratia, qua nomen ejus non tantum per totam **nostram Scotiam**, et [...]*.

²²⁵ Untersucht wurde: VsC II.37: *Inde quoque illud removens, in fluvio qui Latine dici potest **Nigra Dea**, juxta ripam sub aquis abscondens infixit: [...]*.

Linnhe bezeichnet (Abbildungen 7), gehört.²²⁶ Diese Schreibweise ließ sich in VsC.A/Schaffhausen, VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A04/Berlin, VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A11/Melk, VsC.A12/Salem und VsC.B01/London nachweisen. VsC.A09/Admont dreht die Konstruktion zu *Dea Nigra* um und VsC.A13/Dublin gibt den Eigennamen als *Nigra Deca* wieder.

- Andersherum verhält es sich mit der Wiedergabe des Namens *Lugaidus*: Während VsC.A/Schaffhausen und VsC.B01/London noch den vollständigen, um seinen Beinamen ergänzten Namen *Lugaidus nomine cognomento Laitirus* nennt, lässt sich in der kürzeren Abschrift VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A04/Berlin, VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A11/Melk und VsC.A12/Salem nur die verkürzte Form *Lugaidus nomine* nachweisen (Abbildung 8).²²⁷
- Ein weiteres Beispiel für die unterschiedliche Verwendung von Doppelkonsonanten bietet der Ausdruck *matris parentela* (Abbildungen 9 und 10): Die Schreibweise mit doppeltem Konsonanten (*ll*) in VsC II.40²²⁸ findet sich ursprünglich in VsC.A/Schaffhausen und VsC.A02/St. Gallen sowie in VsC.04/Berlin (hier allerdings in der Form *parentilla*), mit einfachen Konsonanten geschrieben wird der Ausdruck in VsC.A03/Freising, VsC.A06/Windberg, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A09/Admont, VsC.A11/Melk, VsC.A12/Salem und VsC.B01/London. In VsC.A/Schaffhausen wird der ursprüngliche Ausdruck *matris parentella* mittels noch durchscheinender Rasur in *parentela* korrigiert, auf die gleiche Weise erfolgt die Verbesserung in VsC.A02/St. Gallen, wo die Rasur ebenfalls noch sichtbar ist.

	VsC II.40
VsC.A/Schaffhausen (688-713)	matris parentella
VsC.A02/St. Gallen (840-880)	matris parentella
VsC.A03/Freising (9. Jahrhundert, 2. Hälfte)	matris parentella [das rasiert erste / scheint unter e durch]
VsC.A04/Berlin (11. Jahrhundert, 1. Viertel)	matris parente\le/lla
VsC.A06/Windberg (12. Jahrhundert)	parentela

Tabelle 2: Verwendung von Doppelkonsonanten im Ausdruck *matris parentela*

²²⁶ Vgl. Márkus 2017, 114.

²²⁷ Untersucht wurde: VsC II.38: *Alio in tempore, beati legatus viri, Lugaidus nomine, cognomento Laitirus, ad Scotiam jussus navigare proponens, [...].*

²²⁸ Untersucht wurde: VsC II.40: *Quadam die, Sanctus in loua commanens Insula, a lectione surgit, et subridens dicit, [...] quia et mihi est cognationalis, de meae matris parentela genitorem habens progenitum.*

– Als letztes Beispiel wurde die Verwendung des Wortstammes *hinb~*, *himb~*, *hymb~* bzw. *imb~* zur Bezeichnung der Insel Hinba untersucht (Abbildung 11 und 12).²²⁹ Dobbéne schreibt die Insel in VsC.A/Schaffhausen als *hinba*, indes bevorzugen alle anderen untersuchten Kopien der *Vita sancti Columbae* den Inselnamen mit einem *-m-*; VsC.A02/St. Gallen, VsC.A03/Freising, VsC.A07/Heiligenkreuz, VsC.A08/Zwettl, VsC.A11/Melk, VsC.A20/Paris, VsC.A21/Paris, VsC.A28/Paris und VsC.B01/London schreiben *in Himba*, VsC.A06/Windberg, VsC.A09/Admont und VsC.A23/Clairmarais verwenden *in hymba*, wohingegen VsC.A12/Salem *in imba* formuliert.

2.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse

Die Überlegungen zur Überlieferungssituation kulminierten in einer eigenen Systematisierung der Textzeugen der *Vita sancti Columbae* (vgl. Abbildung 1). Dem Schema konnten zwei bisher weitgehend unbeachtete Handschriftenfragmente zugeordnet werden. Die Systematik stellt insbesondere die verschiedenen Überlieferungsstränge der Kopien der Heiligenvita heraus. Besonders deutlich wird dabei der Umfang der gekürzten Variante der Legende.

Diese Textbearbeitung deutet auf eine sich ändernde Lesestrategie hin, welche sich in der formalen Erscheinung widerspiegelt. So entwickelt sich das Format von einem beinahe DIN-A4-Format der Kopie des Dobbéne (VsC.A: 29 x 22,5 cm), über ein Taschenbuch-Format (VsC.A2: 19/19,5 x 14/14,5 cm) zu einer Prachtausgabe von stattlichen Maßen 50 x 35 cm (VsC.A23/Clairmarais). Ob die St. Gallener Kopie in kleinem Format produziert wurde, damit es wegen seiner Größe leicht von-Hand-zu-Hand zirkulieren konnte, oder ob dem Format eine ökonomische Entscheidung zugrunde lag, darüber ist nur zu spekulieren. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass das Taschenbuch-Format das Zirkulieren erleichterte – Format und Form unterstützten die Intention. Auch der Schriftraum legt Zeugnis vom Wandel der Rezeptionsweise ab. Dieser wird bis in das 11. Jahrhundert mal einspaltig (VsC.A01/St. Mihiel, VsC.A02/St. Gallen, VsC.A05/München), mal zweispaltig

²²⁹ Untersucht wurde: VsC III.17 *Alio in tempore, quatuor, ad sanctura visitandum Columbam, monasteriorum sancti fundatores de Scotia transmeantes, in Hinba eum invenerunt insula; [...].* — Die Lage der Insel ist unbekannt; von Adomnán überlieferte, dass der Baithéne mac Brénaid die Klöster von Hinba und Mag Luigne verwaltete, bevor er zwischen 597-600 das Amt des zweiten Abtes Ionas übernahm. Vgl. Sharpe (Hrsg.) 1995, 19,21.

(VsC.A/Schaffhausen, VsC.A03/Freising VsC.A04/Berlin) organisiert. Ab dem 12. Jahrhundert sind nur noch Abschriften in zwei Spalten zu finden.

Genauso lässt sich dieser Wandel in der Komposition erkennen: Während Dorbbéne und der Schreiber der ersten gekürzten Kopie im Bodenseeraum die Legende noch monografisch gestalten, wird die *Vita* in der ersten bekannten Abschrift aus dem 9. Jahrhundert (VsC.A01) zusammen mit der Legende des Heiligen Columbanus von Bobbio herausgegeben; die beiden ähnlich datierenden Handschriften VsC.A02/St. Gallen und VsC.A03/Freising sind wiederum für sich stehende, jedoch gekürzte Abschriften der Heiligenvita.

Diese Änderungen lassen sich an der Bearbeitung der Kapitelstruktur der Handschriftengruppen nachvollziehen. Die Untergruppe A.1 der erstellten Systematik weist Kürzungen und Verschiebungen auf, bleibt inhaltlich trotzdem am zweitnächsten an der Langfassung der Heiligenlegende. Die drei Handschriften VsC.A12/Salem (13. Jahrhundert, 2. Viertel), VsC.A13/Dublin (15. Jahrhundert) und VsC.A14/Wolfenbüttel (1440-1480) bleiben dem Kapitelschema ebenfalls verbunden, ihre Schreiber ließen allerdings weitere Kapitel weg oder verschoben diese – sie fügten aber keine weiteren hinzu. Die Untergruppen A.2-4 zeichnen sich durch einen gemeinsamen Prolog aus, sie verarbeiten jedoch noch weniger Kapitel (bzw. zum Teil andere) – mit Ausnahme von Manuskript VsC.A28/Paris (13. Jahrhundert), das sich zwar mit den anderen Handschriften der Loire-Region-Ableitung einen gemeinsamen Prolog teilt, aber sehr viel umfangreicher als die anderen Textzeugen seiner Gruppe und die vollständigste gekürzte Ableitung ist.

Orthografie und Lexik unterstützen ebenfalls die Beobachtung, dass die *Vita sancti Columbae* bis zum 11. Jahrhundert einer Reihe von Bearbeitungen unterlag. Die Untersuchung der Verwendung des Wortstammes *euern~* bzw. *hibern~* sowie der Schreibweise *parentela* verstärkt diesen Eindruck (für einen Beweis ist das nicht ausreichend, dafür müsste eine wesentlich größere Datenbasis erhoben werden), denn hier zeigen sich sprachliche Anpassungsversuche bis in das 12. Jahrhundert, wobei Korrekturen auf einen bewussten Wandel deuten.

Diese vielen Indizien deuten darauf, dass die *Vita sancti Columbae* bis in das 9. Jahrhundert ein für sich stehendes Leseerlebnis bot, während die legendarische Darstellung des Heiligen Columba singulär zum spirituellen oder zum literarischen Vergnügen gereichte. Das verdeutlichen abweichende Kapitelstrukturen und zunehmende Bearbeitungen in den verschiedenen Ableitungen ab dem

11. Jahrhundert. Ob das „monografe“ Werk durch eine Art fortschreitender „Entindividualisierung“ eine Einordnung in den Heiligen-Kosmos erfahren und Teil von *Legendaria* werden konnte, wird in Kapitel 6 zu besprechen sein.

Es lässt sich abschließend resümieren, dass die *Vita sancti Columbae* einige strukturelle Bearbeitungen erfuhr, welche – da die Wiedergabe der ursprünglichen Kapitel nun variieren konnte – auch zur Beeinflussung des Inhaltes geführt haben wird. Es bleibt festzuhalten, dass die Analyse auf Grundlagenstudien aufbauen kann und die bisherigen Strukturierungs- und Systematisierungsarbeiten nochmals schärft. Die Veränderungen in der Komposition waren zum großen Teil bekannt, sie wurden jedoch für diesen ersten Teil der Studie ausführlich gegeneinander verglichen und ausgewertet. Es wird deutlich, dass der Text unmittelbar mit seiner ersten Kopie Aneignungsstrategien unterlegen ist, die wahrscheinlich dazu dienen, den irischen Heiligen Columba in den bestehenden Heiligen-Kosmos einzugliedern. Die konkreten inhaltlichen Auswirkungen der Eingriffe werden, nachdem grundsätzliche Überlegungen zur Anlage der *Vita* gemacht wurden, wenn in Kapitel 3 die literarische Gestaltung, in Kapitel 4 der normative Anspruch und in Kapitel 5 die rezeptionsfördernden Mittel der Heiligenvita analysiert wurden, in dem abschließenden Kapitel 6 wieder aufgegriffen, um den Zusammenhang zwischen formaler und inhaltlicher Gestaltung und Kult zu verdeutlichen der von Nähe oder Distanz zum Heiligen Columba und seinen missionierenden irischen Brüdern auf dem Kontinent und deren Grad der „Assimilation“ definiert wird.

3 Der Autor und sein Genre: die *Vita sancti Columbae* als hagiografischer Text

3.1 Einleitung

Gerade die Hagiografie leidet unter der Generalisierung, dass sich alles nach einer „hagiografischen Schablone“ richte. Lenkt man allerdings den Blick in eine andere Richtung und geht vielmehr davon aus, dass die Anwendung literarischer Topoi in hagiografischen Schriften nicht geschah, weil der Autor keine Alternativen hatte oder gar aus Unkenntnis oder genrebezogenem Unvermögen handelte, sondern weil dieses Genre eine Form der Reflexion des menschlichen Seins in Kirche und Welt darstellt, so rückt die Autorschaft²³⁰ im Sinne einer gewissen Gestaltungsfreiheit in den Fokus.²³¹ Vor diesem grundsätzlichen Gedanken soll im Folgenden die *Vita sancti Columbae* auf ihre literarische Komposition sowie auf ihren historiografischen Anspruch hin beleuchtet werden. Als Anhaltspunkt für die Überlegungen gilt der Umgang des Autors mit dem Genre: Was ist zu erwarten? Was ist neu? Dem vorangestellt wird ein Blick auf den Forschungsdiskurs in Bezug auf die Bewertung der *Vita sancti Columbae* als „Autorenwerk“ oder als Vertreter eines hagiografischen Stereotyps. Es wird zum einen beleuchtet werden, inwieweit der Text einer genrebedingten Folie folgt und wie sich die Konvention in Vorbildern (u. a. Athanasius von Alexandrien bzw. Evagrius von Antiochien, Sulpicius Severus, Gregor der Große) und Traditionen widerspiegelt. Allerdings wird an Beispielen gezeigt werden, dass das Genre unter dem Autor Adomnán bezogen auf Motiv-Cluster, Sprache, Raum-Zeit-Beziehung auch Anpassungen erfährt und eine spezifische, zum Zeitpunkt seiner Entstehung vorherrschende Reflexion der eigenen Lebenswirklichkeit und seiner Vorstellungswelt sichtbar macht.

²³⁰ Vgl. u. a. F. Jannidis (Hrsg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Reclams Universal-Bibliothek 18058 (Stuttgart 2009).

²³¹ Zum Umgang mit mittelalterlichen irischen Texten meint Elisabeth Boyle: „Yet, beyond all that, Christians believed that there was a way in which every bit of the Bible also possessed a fuller meaning intended by God, beyond anything its human authors could have known or understood – its ‘celestial fire’, to borrow Virgilius’s phrase. Grammarians like Virgilius took a way of understanding holy texts and applied it to all words, all language. Everything has a capacity for meaning beyond the surface layer. It’s because of deep thinking like this that it irritates me when I see medieval Ireland being portrayed in simplistic terms, as though everyone was sitting around a fire telling stories about gods and heroes; as though the stories which emerged from medieval Ireland are folk tales without authors. These writers thought so carefully about words, and wrote with a consciousness of having meaning layered upon meaning, that to reduce it all to ‘mythology’ feels like an insult. The tendency to romanticize it seems disrespectful to writers who valued precise engagement with words and what they signify.“ E. Boyle 2022, 219-220.

Die Arbeiten zur Hagiografie sind von unterschiedlichen Forschungstraditionen und ihren Vertretern geprägt. Hagiografische Quellen sind Forschungsgegenstand gleichermaßen in der Geschichtswissenschaft, in der Literaturwissenschaft und in den Philologien; andere Disziplinen haben ebenfalls die Bedeutung dieser speziellen Quellengattung erkannt (z. B. Geografie, Sozialforschung usw.). Zu den bekannteren Vertretern der hagiografischen Forschung gehören z. B. Ludwig Bieler, Vertreter der klassischen Philologie, sowie der Theologe Hans Joas.²³² In der Mediävistik gilt es, unterschiedliche Schwerpunkte zu unterscheiden; als Vertreter der lateinischen Hagiografie seien Dieter von der Nahmer, Arnold Angenendt und Peter Brown genannt.²³³ Neuere Betrachtungen zu der frühmittelalterlichen lateinischen Hagiografie wurden von James T. Palmer veröffentlicht.²³⁴ Als Vertreter interdisziplinärer Kulturwissenschaften sei an dieser Stelle auf den Romanisten Ernst Robert Curtius und den Vertreter der Nordistik Régis Boyer hingewiesen.²³⁵ Der spezifische Topos der byzantinischen Hagiografie wurde erst in jüngerer Zeit von Thomas Pratsch herausgearbeitet.²³⁶ Gemeinsam ist den meisten Studien die Verdichtung der hagiografischen Schriften auf eine Typologie, welche eine angenommene „hagiografische Schablone“ betont und gewissen Traditionslinien folgt.

²³² Vgl. L. Bieler, Recent research on Irish hagiography, *Studies. An Irish quarterly review* 35, 1946, 230-238, 536-544; L. Bieler, Zur Interpretation hagiographischer Parallelen, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* 1974,7 (Heidelberg 1974); L. Bieler, Ancient hagiography and the Lives of St. Patrick, in: *Studi Cardinale Michele Pellegrino* (1975) 650-655; L. Bieler, Hagiography and romance in medieval Ireland, *Medievalia et humanistica* 6, 1975, 13-24; L. Bieler, The Celtic hagiographer, in: L. Bieler (Hrsg.), *Ireland and the culture of early Medieval Europe* (1987) 243-265; H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Berlin 2017).

²³³ Vgl. A. Angenendt, Das Wunder - religionsgeschichtlich und christlich, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie 3 (Stuttgart 2002) 95-113; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (Hamburg 2007); A. Angenendt – T. Braucks – R. Busch – T. Lentjes – H. Lutterbach, *Gezählte Frömmigkeit, Frühmittelalterliche Studien* 1995/29, 1-71; P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *The Journal of Roman Studies* 1971/61, 80-101; P. Brown, Holy Men, in: A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby (Hrsg.), *The Cambridge ancient history. Volume 14: Late antiquity. Empire and successors, AD 425-600* (Cambridge 2001) 781-810; P. Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity* ²(Chicago 2015); D. v. d. Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Das lateinische Mittelalter. Einführung in Gegenstand und Ergebnisse seiner Teilgebiete und Nachbarwissenschaften* (Darmstadt 2005); D. v. d. Nahmer, *Bibelbenutzung in Heiligenviten des Frühen Mittelalters*, Beiträge zur Hagiographie 19 (Stuttgart 2016).

²³⁴ Vgl. J. T. Palmer, *Early medieval hagiography, Past imperfect* (Leeds 2018).

²³⁵ Vgl. R. Boyer, *Hagiography and Medieval Literature* (Odense 1981); R. Boyer, An attempt to define the typology of medieval hagiography, in: H. Bekker-Nielsen (Hrsg.), *Hagiography and medieval literature. A symposium. Proceedings of the fifth international symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, held at Odense University on 17-18 November 1980*, Publications from the Medieval Centre (Odense 1981) 27-36; E. R. Curtius, *Zur Literaturästhetik des Mittelalters*, *Zeitschrift für romanische Philologie* 1938/58, 1-50, 129-232, 433-479; E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* ²(Bern 1954).

²³⁶ Vgl. T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.* 6 (Berlin 2005).

Die Untergattung der irischen Hagiografie wird ebenfalls unterschiedlich bewertet: Während einerseits die Anreicherung der Texte durch folkloristische Elemente²³⁷ als Herausstellungsmerkmal herausgearbeitet wird (zum Beispiel Dorothy Ann Bray)²³⁸, wird hingegen bei irischen Texten aufgrund seiner vermeintlich übertriebenen Schablonenhaftigkeit eine Eigenständigkeit als Sub-Genre vermutet und diesen zum Teil jegliche Innovation des Genres abgesprochen. Dáibhí Ó Cróinín schreibt in seiner als Standardwerk zum frühmittelalterlichen Irland zählenden Veröffentlichung:²³⁹

„There is a detectable structure to most these Lives, even if they are, in many instances, little more than catalogues of miracles and wonders. [...] But in addition to their incidental value as sources of information for the way of life and social and economic conditions at the time they were composed, several of the hagiographies have a strictly historical importance in that they sometimes bear witness to the undercurrents of political rivalry that lay behind the careers of their subject. [...] Most striking of all, there is no development in the genre; seventh-century texts are practically indistinguishable from twelfth-century ones, and the same formulae recur time after time, often borrowed shameless from one Life to another.

,The relative immutability of form and function is a partial explanation of the ease with which hagiographical compilers or copyists used vitae of far earlier periods, copying the with little apparent sense of a need to revise them or ‚improve‘ them stylistically.“²⁴⁰

Ó Cróinín räumt zwar ein, dass Heiligenviten einen Wert für die Sozial- und ökonomische Geschichte besäßen, weil sie auch von politischen Bewegungen berichten würden, jedoch diagnostiziert er dem Genre keine Entwicklung und eine gewisse Gleichförmigkeit.

Somit steht an vielen Stellen der Vorwurf der „hagiografischen Schablone“. Dem ist entgegenzusetzen, dass ein Genre als gewähltes literarisches Mittel der Reflexion der

²³⁷ Schwierig ist die Abgrenzung von christlichen und heidnischen und/oder populären Motiven. Die Frage, ob es sich bei populären, nicht christlich-kanonischen Erzählelemente, auch zwangsläufig um heidnische Motive handelt, wird seit vielen Jahren stark diskutiert. Diese Studie macht nicht den Versuch, sich auf eine Seite der Argumentation zu schlagen, vielmehr geht sie davon aus, dass im späten 7. Jahrhundert der Christianisierungsprozess soweit fortgeschritten war, dass eine Trennung von christlich und heidnisch kaum noch zu bewältigen ist und sicherlich ohne Rücksicht auf die Traditionen verschiedener Bevölkerungsgruppen geschehen würde. Vielmehr wird hier, in Anlehnung an Francis Young, dafür plädiert, folkloristische Elemente in erster Linie als regionale Besonderheiten zu betrachten, die womöglich einen heidnischen Ursprung haben, aber nicht weniger Teil der ganz eigenen Traditionen einer bestimmten Gruppe, die erst mit dem Christentum entstanden sind, sein können. Die Bestimmung der Provenienzen einzelner Motive lässt sich aufgrund der lückenhaften Überlieferungen von Schriftlichkeit kaum oder nur in ganz wenigen Fällen bewältigen. Vgl. u. a. D. A. Bray, *The Study of Folk-Motifs in Early Irish Hagiography. Problems of Approach and Rewards at Hand*, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), *Studies in Irish hagiography. Saints and scholars* (Dublin 2001) 268-277; F. Young, *The myth of medieval paganism*, *First Things* 2020/2, <https://www.firstthings.com/article/2020/02/the-myth-of-medieval-paganism#print> (12.01.2020).

²³⁸ Bray 2001, 268-277.

²³⁹ Vgl. Erste Auflage D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland. 400 – 1200*, Longman history of Ireland (London 1995), mit Nachdrucken in den Jahren 1996 und 1997, sowie die zweite erweiterte Auflage D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland, 400-1200* ²(Abington, Oxon 2017).

²⁴⁰ Ó Cróinín 2017, 222-225, mit Zitat aus R. Bartlett, "Rewriting saints" *Lives. The case of Gerald of Wales*, *Speculum* 1983/53/3, 598.

Errungenschaften besonderer Menschen dient. Gleichzeitig muss das Genre die Lesegewohnheiten seiner Zeit und seiner Region befriedigen, sodass die Form zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vermittelt. Vor diesem Grundgedanken fällt es schwer, davon auszugehen, dass das Genre keine Innovation erfuhr. Darüber hinaus stellt sich die Frage, was, wenn irische Heiligenviten nur wenig historiografische Aussagekraft besäßen, ihr Schwerpunkt wäre. Würde es sich dann um Texte mit einem überwiegend literarischen Anspruch handeln? Dass irische Heiligenviten ein nahezu vollkommenes „Abziehbild“ anderer Hagiografie sein sollen, ist schwer vorstellbar, schon, weil sich die Vorbilder unterscheiden. Es gab, grob unterteilt, eine lateinische und eine byzantinische Tradition. Ob eine irische eigenständige Tradition behauptet werden kann, ist vorsichtig zu fragen, aber eigene Vorlieben, z. B. bei der Wahl der Motive und bei der Erzähltradition lassen sich ausmachen.

Die *Vita sancti Columbae* erfüllt beides: Sie enthält ein großes Repertoire an historiografischen Erzählungen in literarischer Verarbeitung, indem z. B. – so soll noch gezeigt werden – regionale Erzählformen tangiert werden. Es wird zu zeigen sein, dass die *Vita sancti Columbae* regional verankert ist, aber auch, dass ihr das zum Vorteil gereicht. Ob sich darüber hinaus eine eigene irische literarische Form ableiten lässt, wird keinesfalls abschließend bewertet werden, ein Vergleich mit anderen Texten könnte aber diesbezügliche Hinweise liefern. Zu überlegen ist in diesem Zusammenhang zudem, wie die in Kapitel 2 analysierten Textbearbeitungen bzw. Kürzungen zu bewerten sind. Auf der einen Seite spräche eine Kürzung für eine gewisse Schablonenhaftigkeit, da bei der Bearbeitung offenbar angestrebt wurde, den Text auf eine neue Leserschaft bzw. auf äußere oder innerklösterliche Gegebenheiten anzupassen – denn Änderungen in der Komposition müssen den Leser berücksichtigen. Auf der anderen Seite kann die Änderung des Textes als dessen Innovation bewertet werden.

Diese Frage nach Individualismus im Gegensatz zur Schablonenhaftigkeit irischer Hagiografien wird auch für die *Vita sancti Columbae* verhandelt und mündet in vorliegender Studie in der Frage nach der Autorschaft Adomnáns. Welche Aussagen können darüber interpretiert werden? In dem anhaltenden Diskurs werden verschiedene Schwerpunkte bei der Betrachtung der Funktionen der Heiligenvita des Columba gesetzt, die (stark vereinfacht) zwei Auffassungen widerspiegeln: (1) Auf der einen Seite wird dem Autor Adomnán, neben allen Bemühungen um Imitation

klassischer Vorlagen, ein eigener Stil zugeschrieben und ihm ein gewisses Maß an individuellen Gestaltungsmöglichkeiten zugunsten der Rezeptionsästhetik eingeräumt. Jean-Michel Picard begründete bereits in seinem Forschungsbeitrag *Structural Pattern in Early Hiberno-Latin Hagiography* aus dem Jahr 1985, dass Adomnán sich in vielen Aspekten an der *Vita Martini* orientiere, es ihm aber trotzdem gelänge, der Komposition „his own personal touch“ zu verleihen und „their native tradition with that of Latin letters“ zu verbinden (zum Beispiel Máire Herbert, Katja Ritari).²⁴¹ Das herausstechende Charakteristikum der *Vita sancti Columbae* ist jedoch seine irozentristische Komposition. Die Motive changieren zwischen politischen Konflikten, basierend auf iro-schottischen Clanstrukturen, spezifischer Gottesverehrung und Schilderungen zeitgenössischer Praktiken des täglichen Lebens. Dass Adomnán an vermeintlich magischen Bräuchen²⁴² nicht spart, sondern die *Vita* mit Geschichten, die Staunen und Wundern provozieren sollen, anreichert, könnte nach Máire Herbert in seinem Wissen um die akzeptanzfördernde Wirkung von Wundern im Prozess der Bekehrung von Heiden geschehen sein.²⁴³ Die Ausrichtung der Episoden mit ihren Wunderelementen bzw. wunderbaren Elementen deutet zudem auf ausgeprägte folkloristische Traditionen hin. Picard sieht sogar das dritte Buch der *Vita* in der Rolle, Columbas übernatürliche Kräfte als gottgegeben zu rechtfertigen, und ihn zugleich als christlichen Gegenspieler zu den heidnischen Druiden²⁴⁴ zu entwerfen, denen neben gelehrtem Wissen ebenfalls Prophetie und Wunder zugeschrieben wurden.²⁴⁵ Dorothy Ann Bray argumentiert in einem bereits 2001 erschienenen Aufsatz, der sich auf die erste Auflage von Ó Cróiníns „Early Medieval Ireland, 400-1200“ von 1995 bezieht, dass Hagiografie eine konstruierte Quelle ist, der die Matheus- und Lukas-Evangelien zum

²⁴¹ Vgl. M. Herbert (Hrsg.), *Betha Adamnáin. The Irish life of Adamnán*, Irish Texts Society 54 (London 1988); M. Herbert, Iona, Kells, and Derry. *The history and hagiography of the monastic familia of Columba* ²(Oxford 1996); J.-M. Picard, *The purpose of Adomnán's Vita Columbae*, *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1982/1, 160-177; Picard 1985; K. Ritari, *Saints and sinners in early Christian Ireland. Moral theology in the lives of Saints Brigit and Columba*, *Studia Traditionis Theologiae (STT)* 3 (Turnhout 2009).

²⁴² Magische Bräuche sind performative Akte, sie werden durch Symbolhandlung, die sich in Laut, Wort, Gesang, Beschwörung, aber auch durch Schrift, Zeichen und Gesten, Berührungen oder mimischen Handlung ausdrücken, sowie durch Symbolobjekte, also magischen Medien bzw. mit „Kraft“ geladene Materien, vollzogen. Vor allem „Prognosen“ fixieren magische Handlungen im Frühmittelalter und sind Grundlage für Wettervorhersagen, medizinische Anwendungen, Speisegebote und finden sogar teilweise Aufnahme in Kalendare, Gebetsbücher und liturgische Werke. Vgl. C. Daxelmüller, *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie* (Zürich 1993), 24; A. Lawrence-Mathers – C. Escobar-Vargas, *Magic and medieval society*, *Seminar studies* (London, New York 2014), 14.

²⁴³ „Adomnán no doubt was *familiar* with the convention that miracolous signs assisted the process of conversion of a heathen people.“ Herbert 1996, 140.

²⁴⁴ Zum Problem der Druiden Vgl. Anmerkung 9.

²⁴⁵ „Firstly, it confirms the divine origin of Columba's supernatural powers. We must bear in mind that in early Celtic societis druids were also endowed with the power of prophecies and miracles.“ Vgl. Picard 1985, 77.

Vorbild gereichen und die darüber hinaus mit folkloristischen Motiven angereichert werden. Sie schreibt unter Bezug auf Ó Cróiníns Kommentar Folgendes:

„Such a view is less than helpful in analysing the Lives of the saints, and ignores certain aspects of just what it is that constitutes literary development and change in a genre that is, admittedly and unashamedly, formal and formulaic, yet by no means homogeneous over a range of five centuries. [...] And hagiography possesses that legitimacy also in the eyes of the folklorist. For it is precisely that shameless borrowing, that so-called tedious recurrence of formulae, that seeming lack of development in the genre which are of interest to the student of folklore and literature.“²⁴⁶

Interessant ist diese Aussage vor allem im Hinblick auf die folkloristischen Motive, die Bray als Charakteristikum zu verstehen scheint. Clare Stancliffe wiederum hebt Adomnán's Vielseitigkeit als Autor hervor, von dem immerhin noch zwei literarische Werke (*De locis Sanctis*; *Vita sancti Columbae*) und ein normativer Text (*Lex Innocentium*) überliefert seien (dazu mehr in den Kapiteln 4 und 5). Schon bei der von Adomnán dokumentierten vermeintlichen Pilgerreise in *De locis sanctis* des Bischofs Arculf in das Heilige Land offenbare sich Adomnán's Belesenheit, wenn er nicht nur die „Reisebeschreibung“ literarisch aufwerte, sondern durch biblische Rezeptionen und patristische Quellen, allen voran Hieronymus (347-420), anreichere. Stancliffe sieht die Vita mehr als literarische Kreation, denn als „biografische“ Schrift; als Begründung führt sie die fehlende lineare Struktur des Textes und seinen Schwerpunkt auf übernatürliche Begebenheiten und Wunder an.²⁴⁷ Die fehlende Linearität drücke sich in der rückblendenartigen Schilderung einzelner Episoden aus dem Leben des Heiligen aus und sei dem Zweck der Hagiografie geschuldet. Stancliffe geht sogar noch weiter und schreibt, dass Adomnán und andere Hagiografen seiner Zeit „have had no conception of the development of someone's personality over the course of time“.²⁴⁸ (2) Auf der anderen Seite gilt anderen der Text als seiner Zeit nicht mehr angemessen und in seiner Struktur bereits im 7. Jahrhundert als „old-fashioned for its time“, so etwa Nora Chadwick.²⁴⁹

Eine Besonderheit des Werkes Adomnán's sind die nichtchristlich anmutenden erzählerischen Gestaltungselemente, welche im Folgenden als folkloristische

²⁴⁶ Vgl. Bray 2001, 268-269.

²⁴⁷ Vgl. Stancliffe 2007, 110-111.

²⁴⁸ Vgl. Stancliffe 2007, 111.

²⁴⁹ N. Chadwick, *The age of the saints in the early Celtic church* (London 1961), zitiert nach Picard 1985, 82; Picard 1985, 67-82, 75, 79.

Traditionen angenommen werden. Ob diese heidnischen Ursprungs sind, lässt sich fast nie ermitteln. Es wird zu überlegen sein, ob diese folkloristischen Motive ein Charakteristikum für „irische“ Hagiografie sein können oder es sich lediglich um eine Vorliebe des Autors Adomnán handelt. Ob der Text kunstfertig oder rein nachahmend gestaltet ist, ist ebenfalls umstritten. Dementsprechend ambivalent sind die Überlegungen zum Inhalt.

Um die sogenannte „Besonderheit“ der Heiligenvita herauszustellen, muss aber zuerst unterschieden werden, was an einem solchen Text erwartbar ist, d. h., welche genrebedingten Strukturen er aufweist und welche Abweichungen auszumachen sind. Wie bereits in der Einleitung dargestellt, gibt es verschiedene Traditionen, sich einem hagiografischen Werk anzunähern. Die folgende Analyse stützt sich auf die von Régis Boyer herausgearbeiteten idealen Typologie zum Genre der (lateinischen) Hagiografie, welche das Genre definieren. Nachdem die strukturelle Makroebene herausgearbeitet wurde, soll an einigen Beispielen die Mikroebene analysiert werden, bevor in einem zweiten Teil die möglichen Innovationen der *Vita sancti Columbae* bezogen auf das hagiografische Genre untersucht werden. Auf beiden Ebenen, der Makro- und Mikroebene, sollen Abweichungen bzw. das „Unerwartete“ herausgestellt werden.

3.2 Analyse: Konvention oder Innovation des Genres?

3.2.1 Makroebene: hagiografische Merkmale der *Vita sancti Columbae*

Régis Boyer nutzt zur Gattungsbestimmung vier Kategorien: (1) Ort und Zeit, (2) die Typologie des Helden, (3) Komposition und (4) die fixierte „Weltanschauung“.²⁵⁰ Legt man Boyers schematische Zusammenstellung den (allgemeinen) lateinischen Merkmale von Hagiografien zugrunde, so weicht die *Vita sancti Columbae*, wie sich noch zeigen wird, bereits beim Ort- und Zeitgefüge ab; Adomnán's Konzeption steht dem entgegen. In der *Vita* des Columba ist alles von der Insel abhängig: Ohne den geografischen Raum gäbe es keine *peregrinatio*; das Kloster Iona besäße weit weniger Bedeutung im Zeitgeschehen, wenn es nicht „politischer Knotenpunkt“ zwischen Irland

²⁵⁰ Vgl. R. Boyer, An attempt to define the typology of medieval hagiography, in: H. Bekker-Nielsen (Hrsg.), *Hagiography and medieval literature. A symposium. Proceedings of the fifth international symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, held at Odense University on 17-18 November 1980*, Publications from the Medieval Centre (Odense 1981) 27-36.

und Schottland wäre; viele Wundererscheinungen Columbas könnten nicht sichtbar gemacht werden, beziehen sie sich doch auf die Landschaft; auf der konzeptionellen Ebene stehen Reisen des Heiligen für die Verknüpfung von Raum und Plot. Schaut man sich die geografische Konzeption der *Vita sancti Columbae* an, scheint diese gewissen Regeln zu folgen: Irland wird in seine Provinzen geteilt und so auch benannt, während die Klöster ihrem Gründer und der Region zugeordnet und oft mit Naturerscheinungen spezifiziert werden; wenn sie nicht auf einer Insel liegen, die immer namentlich benannt wird, während das Gebiet des westlichen Schottlands anhand von Seen und Flüssen sowie Bergen oder Gebirgsketten genauer beschrieben wird.²⁵¹ In vielen Fällen werden die geografischen Benennungen genutzt, um Gebiete

²⁵¹ Vgl. VsC I.6: *Alio quoque in tempore de Cormaco, nepote Lethani, viro utique sancto, qui tribus non minus vicibus eremum in oceano laboriose quaesivit, nec tamen invenit, sanctus Columba ita prophetizans ait: 'Hodie iterum Cormacus, desertum reperire cupiens, enavigare incipit ab illa regione quae, ultra Modam fluvium sita, Eirros Domno dicitur; nec tamen etiam hac vice quod quaerit inveniet; et non ob aliam ejus culpam nisi quod alicujus religiosi abbatis monachum, ipso non permittente discessorem secum non recte comitari, navigio suscepit.'* — VsC I.31: *Alio in tempore binos mittens monachos ad suum alium monachum, nomine Cailltanum, qui eodem tempore praepositus erat in cella quae hodieque ejus fratris Diuni vocabulo vocitatur, stagno adhaerens Abae fluminis, haec per eosdem nuncios Sanctus commendat verba: 'Cito euntes ad Cailltanum properate, dicitoteque ei ut ad me sine ulla veniat morula.'* Qui verbo Sancti obsecuti exeuntes, et ad cellam Diuni pervenientes, suae legatiunculae qualitatem Cailltano intimaverunt. Qui eadem hora, nullo demoratus modo, Sancti prosecutus legatos, ad eum in loua insula commorantem, eorum itineris comes, celeriter pervenit. Quo viso, Sanctus ad eum taliter locutus, his compellat verbis, 'O Cailltane, bene fecisti ad me obedienter festinando: requiesce paulisper. Idcirco ad te invitandum misi, amans amicum, ut hic mecum in vera finias obedientia vitae cursum tuae. Nam ante hujus hebdomadis finem ad Dominum in pace transibis.' Quibus auditis, gratias agens Deo, Sanctumque lacrymans exosculatus, ad hospitium, accepta ab eo benedictione, pergit: eademque subsecuta infirmatus nocte, juxta verbum Sancti in eadem septimana ad Christum Dominum migravit. — VsC I.34: *Alio in tempore trans Britanniae Dorsum iter agens, aliquo in desertis viculo agellis reperto, ibidemque juxta alicujus marginem rivuli stagnum intrantis, Sanctus mansionem faciens, eadem nocte dormientes, semisopore degustato, suscitavit comites, dicens, 'Nunc, nunc, celerius foras exeuntes, nostram quam ultra rivum naviculam posuistis in domum, huc citius advehite, et in vicinore domuncula ponite.'* Qui continuo obedientes, sicut eis praeceptum est, fecerunt; ipsisque iterum quiescentibus, Sanctus post quoddam intervallum silenter Diormitium pulsavit inquiens, 'Nunc stans extra domum aspice quid in illo agitur viculo ubi prius vestram posuistis naviculam.' Qui Sancti praecepto obsecutus, domum egreditur, et respiciens videt vicum flamma instante totum concremari. Reversusque ad Sanctum quod ibidem agebatur retulit. Sanctus proinde fratribus de quodam narravit aemulo persecutore qui easdem domus eadem incenderat nocte. — VsC I.42: *Alio in tempore, Sanctus cum juxta Stagnum Cei, prope ostium fluminis quod Bos dicitur, die aliqua cum fratribus sederet, quidam ad eos Scoticus poeta devenit; qui cum post aliquam recessisset sermocinationem, fratres ad Sanctum, 'Cur,' aiunt, 'a nobis regrediente Cronano poeta aliquod ex more suae artis canticum non postulasti modulabiliter decantari?' Quibus Sanctus, 'quare et vos nunc inutilia profertis verba? quomodo ab illo misero homuncione carmen postularem laetitiae qui nunc, ab inimicis trucidatus, finem ad usque ocus pervenit vitae.' His a Sancto dictis, et ecce ultra flumen aliquis clamitavit homo dicens, 'Ille poeta, qui a vobis nuper sospes rediit, hora in hac ab inimicis in via interfectus est.' Omnes tunc qui praesentes inerant valde mirati, se invicem intuentes obstupere. — VsC I.46: *Alio quoque in tempore, quidam inter ceteros ad Sanctum plebeius venit in loco hospitalem qui Scotice vocitatur Coire Salchain; quem cum Sanctus ad se vespere venientem vidisset, 'Ubi,' ait, 'habitas?' Ille inquit, 'In regione quae littoribus stagni Crogreth est contermina ego inhabito.' 'Illam quam dicis provinciolam,' ait Sanctus, 'nunc barbari populantur vastatores.' Quo audito, miser plebeius maritam et filios deplangere coepit. Quem Sanctus valde maerentem videns, consolans inquit, 'Vade, homuncule, vade, tua familiola tota in montem fugiens evasit; tua vero omnia pecuscula secum invasores abegerunt, omnemque domus suppellectilem similiter saevi raptores cum praeda rapuerunt.' Haec audiens plebeius, ad patriam regressus, cuncta, sicuti a Sancto praedicta, sic invenit expleta. — VsC II.4: *Alio itidem in tempore, cum Sanctus in loua commoraretur insula, sedens in monticulo qui Latine Munitio Magna dicitur, videt ab aquilone nubem densam et pluvialem, de mari die serena obortam: qua ascendente visa, Sanctus ad quendam de suis juxta se monachum sedentem, nomine Silnanum, filium Nemani-don Mocusogin, 'Haec nubes,' ait, 'valde nocua hominibus et pecoribus erit; hacque die velocius transvolans super aliquantam Scotiae partem, hoc est, ab illo rivulo qui dicitur Ailbine usque ad Vadum Clied, pluviam vespere distillabit morbiferam, quae gravia et purulenta humanis in corporibus, et in pecorum uberibus, nasci faciet ulcera; quibus homines morbidi et pecudes, illa venenosa***

gravitudine usque ad mortem molestati, laborabunt. Sed nos eorum miserati subvenire languoribus, Domino miserante, debemus. Tu ergo, Silhane, nunc mecum descendens de monte, navigationem praepara crastina die, vita comite et Deo volente, a me pane accepto, Dei invocato nomine benedicto, quo in aqua intincto, homines ea conspersi, et pecora, celerem recuperabunt salutem.' Quid moramur? Die crastina, his quae necessaria erant citius praeparatis, Silnanus, accepto de manu Sancti pane benedicto, in pace enavigavit. Cui Sanctus, a se eadem emigranti hora, addit hoc consolatorium verbum, dicens, 'Confide, fili, ventos habebis secundos et prosperos die noctuque, usque dum ad illam pervenias regionem quae dicitur Ard Ceannachte, ut languentibus ibidem celerius cum salubri subvenias pane.' Quid plura? Silnanus, verbo obsecutus Sancti, prospera et celeri navigatione, auxiliante Domino, ad supra memoratam perveniens partem illius regionis, plebem de qua Sanctus praedixerat devastatam nubis praedictae morbifera reperiit pluvia superpluente, citius praecurrentis. Inprimisque bis terni viri in eadem mari vicina domo reperti in extremis morte positi appropinquante, ab eodem Silhano aqua benedictionis aspersi, in eodem die opportunius sanati sunt. Cujus subitae sanationis rumor, per totam illam, morbo pestilentiore vastatam, regionem cito divulgatus, omnem morbidum ad sancti Columbae legatum invitavit populum; qui, juxta Sancti mandatum, homines et pecora pane intincta benedicto aqua conspersit, et continuo plenam recuperantes salutem, homines, cum pecudibus salvati, Christum in sancto Columba cum eximia gratiarum actione laudarunt. In hac itaque suprascripta narratione, ut aestimo, duo haec manifeste pariter comitantur; hoc est, gratia prophetationis de nube, et virtutis miraculum in aegrotantium sanitate. Haec per omnia esse verissima, supradictus Silnanus, Christi miles, sancti legatus Columbae, coram Segineo abbate et ceteris testatus est senioribus. — VsC II.17: Hoc in domo alicujus plebeii divitis, qui in monte Cainle commorabatur, Foirtgirmi nomine, factum traditur. Ubi cum Sanctus hospitaretur, inter rusticanos contendentes duos, quorum prius adventum praescivit, recta judicatione judicavit: unusque ex eis, qui maleficus erat, a Sancto jussus, de bove masculino, qui prope erat, lac arte diabolica expressit: quod Sanctus, non ut illa confirmaret maleficia, fieri jussit, quod absit; sed ut ea coram multitudine destrueret. Vir itaque beatus vas, ut videbatur tali plenum lacte, sibi ocius dari poposcit; et hac cum sententia benedixit dicens, 'Modo probabitur non esse hoc verum, quod putatur, lac, sed daemonum fraude, ad decipiendos homines, decoloratus sanguis'; et continuo lacteus ille color in naturam versus est propriam, hoc est, in sanguinem. Bos quoque, qui per unius horae momentum, turpi macie tabidus et maceratus, erat morti proximus, benedicta a Sancto aqua superfusus, mira sub celeritate sanatus est. — VsC II.19: Alio in tempore, cum praedicabilis viri sociales, strenui piscatores, quinos in rete pisces cepissent in fluvio Sale piscoso, Sanctus ad eos, 'iterato,' ait, 'Rete in flumen mittite, et statim invenietis grandem, quem mihi Dominus praeparavit, piscem.' Qui, verbo Sancti obtemperantes, mirae magnitudinis traxerunt in retiaculo esocem a Deo sibi praeparatum. Alio quoque in tempore, cum Sanctus juxta Cei Stagnum aliquantis demoraretur diebus, comites ire ad piscandum cupientes retardavit, dicens, 'Hodie et cras nullus in flumine reperietur piscis: tertia mittam vos die, et invenietis binos grandes, in rete retentos, fluminales esoces.' Quos ita post duas dieculas, rete mittentes, duos rarissimae magnitudinis, in fluvio qui dicitur Bo reperientes, ad terram traxerunt. In his duabus memoratis piscationibus, miraculi apparet virtus et prophetica simul praescientia comitata, pro quibus Sanctus et socii Deo grates eximias reddiderunt. — VsC II.20: Hic Nesanus, cum esset valde inops, sanctum alio tempore gaudenter hospitio recepit virum. Cui cum hospitaliter secundum vires, unius noctis spatio ministrasset, Sanctus ab eo inquit, cujus boculas numeri haberet: ille ait, 'Quinque'. Sanctus consequenter, 'Ad me,' ait, 'adduc, ut eas benedicam.' Quibus adductis, et elevata manu sancta benedictis, 'Ab hac die tuae pauculae quinque vacculae crescent,' ait Sanctus, 'usque ad centum et quinque vaccarum numerum.' Et quia idem Nesanus homo plebeius erat, cum uxore et filiis, hoc etiam ei vir beatus benedictionis augmentum intulit, dicens, 'Erit semen tuum in filiis et nepotibus benedictum.' Quae omnia plene, juxta verbum Sancti, sine ulla expleta sunt imminutione. — VsC II.27 zitiert in Kapitel 5.1 Einleitung — VsC II.34 zitiert in Anmerkung 112 — VsC II.45: Praeteritorum, nobis, quae non vidimus, talium miraculorum praesentia, quae ipsi perspeximus, fidem indubitanter confirmant. Ventorum namque fiamia contrariorum tribus nos ipsi vicibus in secunda vidimus conversa. Prima vice cum dolatae per terram pineae et roboreae traherentur longae naves, et magnae navium pariter materiae eveherentur domus; beati viri vestimenta et libros, inuito consilio, super altare, cum psalmis et jejunatione, et ejus nominis invocatione, posuimus, ut a Domino ventorum prosperitatem nobis profuturam impetraret. Quod ita eidem sancto viro, Deo donante, factum est: nam ea die qua nostri nautae, omnibus praeparatis, supra memoratarum ligna materiarum proposuere scaphis per mare et curucis trahere, venti, praeteritis contrarii diebus, subito in secundos conversi sunt. Tum deinde per longas et obliquas vias tota die prosperis flatibus, Deo propitio, famulantibus, et plenae sine ulla retardatione velis, ad louam insulam omnis illa navalis emigratio prospere pervenit. Secunda vero vice, cum post aliquantos intervenientes annos aliae nobiscum roboreae ab ostio fluminis Sale, duodecim curucis congregatis, materiae ad nostrum renovandum traherentur monasterium, alio die tranquillo nautis mare palmulis verrentibus, subito nobis contrarius insurgit Favonius, qui et Zephyrus ventus, in proximam tum declinamus insulam, quae Scotice vocatur Airthrago, in ea portum ad manendum quaerentes. Sed inter haec de illa importuna venti contrarietate querimus, et quodammodo quasi accusare nostrum Columbam coepimus, dicentes, 'Placetne tibi, Sancte, haec nobis adversa retardatio? huc usque a te, Deo propitio, aliquid nostrorum laborum praestari speravimus consolatorium adjumentum, te videlicet aestimantes alicujus esse grandis apud Deum honoris.' His dictis, post modicum, quasi unius momenti, intervallum, mirum dictu, ecce Favonius ventus cessat contrarius, Vulturusque flat, dicto citius, secundus. Jussi tum nautae antennas, crucis instar, et vela protensis sublevant rudentibus, prosperisque et lenibus flabris eadem die nostram appetentes insulam, sine ulla laboratione, cum illis omnibus qui navibus inerant nostris cooperatoribus, in lignorum evectione gaudentes, devehimur. Non mediocriter, quamlibet levis, illa querula nobis sancti accusatio viri profuit. Quantique et qualis est apud Dominum meriti Sanctus apparet, quem in ventorum ipse tam celeri

conversione audierat. Tertia proinde vice, cum in aesteo tempore, post Hiberniensis synodi conductum, in plebe Generis Loerni per aliquot, venti contrarietate, retardaremur dies, ad Saineam devenimus insulam; ibidemque demoratos festiva sancti Columbae nox et solemnis die nos invenit valde tristificatos, videlicet desiderantes eandem diem in loua facere laetificam insula. Unde sicut prius alia querebamur vice, dicentes, 'Placetne tibi Sancte, crastinam tuae festivitatis inter plebeios et non in tua ecclesia transigere diem? facile tibi est talis in exordio diei a Domino impetrare ut contrarii in secundos vertantur venti, et in tua celebremus ecclesia tui natalis missarum solemnia.' Post eandem transactam noctem diluculo mane consurgimus, et videntes cessasse contrarios flatus, conscensis navibus, nullo flante vento, in mare progredimur, et ecce statim post nos auster cardinalis, qui et notus, inflat. Tum proinde ovantes nautae vela subrigunt: sicque ea die talis, sine labore, nostra tam festina navigatio, et tam prospera, beato viro donante Deo, fuit, ut sicuti prius exoptavimus, post horam diei tertiam ad louae portum pervenientes insulae, postea manuum et pedum peracta lavatione, hora sexta ecclesiam cum fratribus intrantes, sacra missarum solemnia pariter celebraremus, in festo die in quam natalis sanctorum Columbae et Baithenei: cujus diluculo, ut supradictum est, de Sainea insula, longius sita, emigravimus. Hujus ergo praemissae narrationis testes, non bini tantum vel terni, secundum legem, sed centeni et amplius adhuc exstant. — VsC II.46: Et hoc etiam, ut aestimo, non inter minora virtutum miracula connumerandum videtur de mortalitate, quae nostris temporibus terrarum orbem bis ex parte vastaverat majore. Nam ut de ceteris taceam latioribus Europae regionibus, hoc est, Italia et ipsa Romana civitate, et Cisalpinis Galliarum provinciis, Hispanis quoque Pyrinaei montis interjectu disternatis, oceani insulae per totum, videlicet Scotia et Britannia, binis vicibus vastatae sunt dira pestilentia, exceptis duobus populis, hoc est, Pictorum plebe et Scotorum Britanniae, inter quos utrosque Dorsi montes Britannici disternant. Et quamvis utrorumque populorum non desint grandia peccata, quibus plerumque ad iracundiam aeternus provocatur iudex; utrisque tamen huc usque, patienter ferens, ipse pepercit. Cui alii itaque haec tribuitur gratia a Deo collata, nisi sancto Columbae, cujus monasteria intra utrorumque populorum terminos fundata ab utrisque ad praesens tempus valde sunt honorificata. Sed hoc quod nunc dicturi sumus, ut arbitramur non sine gemitu audiendum est, quia sunt plerique in utrisque populis valde stolidi, qui se Sanctorum orationibus a morbis defensos nescientes, ingrato Dei patientia male abutuntur. Nos vero Deo agimus crebras grates, qui nos et in his nostris insulis, orante pro nobis venerabili patrono, a mortalitatum invasionibus defendit; et in Saxonia, regem Alfridum visitantes amicum, adhuc non cessante pestilantia, et multos hinc inde vicus devastante, ita tamen nos Dominus, et in prima post bellum Ecfridi visitatione, et in secunda, interjectis duobus annis, in tali mortalitatis medio deambulantes periculo liberavit, ut ne unus etiam de nostris comitibus moreretur, nec aliquis ex aliquo molestaretur morbo. Hic secundus de virtutum miraculis finiendus est liber: in quo animadvertere lector debet, quod, etiam de compertis, in eo multa propter legentium evitandum praetermissa sint fastidium. — VsC III.1: Angelus Domini in somnis genitrici venerabilis viri quadam nocte inter conceptum ejus et partum apparuit, eique quasi quoddam mirae pulchritudinis pepulum adsistens detulit; in quo veluti universorum decorosi colores florum depicti videbantur; quodque post aliquod breve intervallum ejus de manibus reposcens abstulit; elevansque et expandens in aere dimisit vacuo. Illa vero de illo tristificata sublato, sic ad illum venerandi habitus virum, 'Cur a me,' ait, 'hoc laeticum tam cito abstrahis pallium?' Ille consequenter, 'Idcirco,' inquit, 'quia hoc sagum alicujus est tam magnifici honoris, apud te diutius retinere non poteris.' His dictis, supra memoratum pepulum mulier paulatim a se elongari volando videbat, camporumque latitudinem in majus crescendo excedere, montesque et saltus majore sui mensura superare; vocemque hujuscemodi subsecutam audierat, 'Mulier noles tristificari, viro enim cui matrimoniali es juncta foedere talem filium editura es floridum, qui quasi unus prophetarum Dei inter ipsos connumerabitur, innumerabiliumque animarum dux ad coelestem a Deo patriam est praedestinatus.' In hac audita voce mulier expergiscitur. — VsC III.13: Alio in tempore, vir venerandus, cum in loua conversaretur insula, quadam subitatione incitatus, signo personante, collectis fratribus, 'Nunc,' ait, 'oratione monachis abbatis Comgelli auxiliemur, hac in hora in Stagno demersis Vituli; ecce enim hoc momento in aere contra adversarias belligerant potestates, animam alicujus hospitis simul cum eis demersi eripere conantes.' Tum post lacrymosam et intentam orationem, cito ante altarium surgens, inter fratres pariter in oratione prostratos, laetificato vultu, 'Christo,' ait, 'gratias agite, nunc enim sancti angeli, sancti obviantes animabus, et ipsum hospitem, ereptum a daemonum belligerationibus, quasi victoriales liberarunt belligeratores.' — VsC III.14: Alio in tempore, vir sanctus, ultra Britanniae Dorsum iter agens, secus Nisae fluminis lacum, subito inspiratus Spiritu Sancto, ad fratres pariter commeantes, 'Properemus,' ait, 'sanctis obviam angelis, qui de summis coeli regionibus ad praeferendam alicujus gentilici animam emissi, nos illuc usque pervenientes expectant, ut ipsum, naturale bonum per totam vitam usque ad extremam senectutem conservantem, priusquam moriatur, opportune baptizemus.' Et, haec dicens, sanctus senex in quantum potuit comites festinus praecedebat, donec in illum devenit agrum qui Airchart-dan nuncupatur: ibidemque quidam repertus senex, Emchatus nomine, audiens a Sancto verbum Dei praedicatum, et credens, baptizatus est, et continuo, laetus et securus, cum angelis obviantibus ei, ad Dominum commigravit. Sed et filius ejus Virolecus credens cum tota domo est baptizatus. — VsC III.16: Alio itidem in tempore, quadam die, vir beatus in loua conversans insula, fratribus congregatis, cum ingenti animadversione, denunciavit, ad eos dicens, 'Hodie in occidentalem nostrae campulum insulae solus exire cupio; nemo itaque ex vobis me sequatur.' Quibus obsecundantibus, solus quidem, ut voluit, egreditur. Sed frater quidam, callidus explorator, alia means via, in cujusdam monticelli cacumine, qui eidem supereminet campulo, se occulte collocat; videlicet illius causam solitariae beati egressionis viri explorare cupiens. Quem cum idem explorator de monticelli vertice, in quodam illius campuli colliculo stantem, et expansis ad coelum manibus orantem, oculosque ad coelum elevantem conspiceret, mirum dictu, et ecce subito res miranda apparuit, quam idem supra memoratus homo, ut aestimo, non sine permissione Dei, de propioris monticelli loco, oculis etiam corporalibus aspexerat, ut nomen Sancti et ejus

gegeneinander abzugrenzen. Interessanterweise werden sie selten mit kirchen- und clanhoheitlichen Ansprüchen in Zusammenhang gebracht, d. h., sie markieren nicht zwangsläufig eine Verwaltungseinheit. Dadurch ist der Handlungsraum der Heiligenlegende sehr genau abgegrenzt.

3.2.1.1 Raum

Die Geografie beschreibt den Handlungsraum. In der *Vita sancti Columbae* bekommt dieser eine besondere Bedeutung, denn die Naturerscheinungen stellen alleinig den Raum der Geschichte (zur Raum-Zeit-Beziehung später noch mehr). Adomnán beschreibt weder das Kloster noch die sich (mit Sicherheit) anschließende Siedlung, wie er auch sonst keine menschlichen Siedlungen beschreibt. Menschen wohnen; nur wo und wie, erfährt man nicht. Dafür beschreibt Adomnán den Raum, in dem sich Columba bewegt, mithilfe der Landschaft. Man bekommt die frühmittelalterliche Welt, in der der Heilige lebt, anhand von Bergen, Seen und Flüssen charakterisiert. Hinzu kommen die zahlreichen Wettererscheinungen, denen der heilige Mann trotzen muss oder zu Nutze machen kann. Die Landschafts- und Ortsnamen haben klare irische Bezüge. Ein um das andere Mal verweist Adomnán auf die irischen Namen. Im Zusammenhang mit der irischen Insel ist das nicht verwunderlich, jedoch nutzt er die irische Sprache, um die Landschaft in Dál Riata zu beschreiben – wobei man anmerken muss, dass Adomnán wahrscheinlich keine anderen Namen für die Landschaft, die ihn umgab, hatte.

honorificentia, quamvis ipso nolente, ob hanc manifestatam visionem postea magis in populis divulgaretur. Nam sancti angeli, coelestis patriae cives, mira advolantes subitatione, sanctum virum orantem circumstare coeperunt, albatis induti vestibus; et post aliquam cum beato sermocinationem viro, illa coelestis caterva, quasi se exploratam sentiens, ad summa citius repedavit coelorum. Beatus et ipse vir, post angelicum conductum, reversus ad monasterium, iterum collectis fratribus, cum quadam non mediocri objurgatione inquit quis de illis esset transgressionis obnoxius. Quibus consequenter se nescisse protestantibus, ille, conscius sui inexcusabilis transgressus, ultra non sustinens delictum celare suum, flexis genibus, in medio fratrum choro, coram Sancto, veniam supplex precatur. Quem Sanctus seorsum ducens, ingeniculanti cum grandi commendat comminatione, ut nulli hominum de illa angelica visione in diebus ejusdem beati viri aliquid etiam parvum occultum aperiret. Post egressum vero de corpore sancti viri illam coelestis coetus apparitionem fratribus cum grandi intimavit protestatione. Unde hodieque et locus illius angelici conducti rem in eo gestam suo proprio protestatur vocabulo, qui Latine potest dici Colliculus Angelorum, Scotice vero Cnoc Angel. Hinc itaque animadvertendum est, et non negligenter perscrutandum, quantae et quales ad beatum virum, in hyemalibus plerumque noctibus, insomnem, et in locis remotioribus, aliis quiescentibus, orantem, angelicae fuerint et suaves frequentationes, qua nullo modo venire in hominum notitiam potuere: quae procul dubio valde numerosae fuerunt; si etiam quaedam ex ipsis quoquo modo ab hominibus, vel in die vel noctu explorari potuerint; quae absque dubitatione paucae admodum ad earum comparationem angelicarum frequentationum, quae videlicet a nemine sciri poterant. Hoc idem similiter et de quibusdam luminosis manifestationibus annotandum, quae a paucis exploratae, inferius caraxabuntur. — VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

Régis Boyer schreibt, dass der besondere Umgang mit Raum und Zeit und dem Helden sich in der Komposition der Heiligenviten niederschläge. Typisch sei die Gliederung in einzelne unverbundene Episoden, die Geschichte sei dynamisch; und Bewegung und Zirkulation seien die Regel. Ähnlich dem antiken Drama durchlebe der Held viele Herausforderungen und Kämpfe mit sich selbst, der Welt und dem Übernatürlichen (Zauberer, Teufel), wenn sich auch der Charakter des Helden nicht wandle, müsse er stetig die Herrlichkeit Gottes bezeugen. Boyer definiert eine mangelnde Verbindung zwischen dem Ort und der in den Viten dargestellten Handlungen als dem hagiografischen Genre eigen. Seiner Meinung nach bestünde in den Texten wenig Interesse am geografischen und ethnografischen Raum; wengleich der historische Raum für die Verifikation des Narrativs und für die Etablierung eines Kultes von Bedeutung sei, sei seine Beschaffenheit jedoch nicht Bestandteil der Geschichte bzw. deren Fortgang. Boyer konstatiert, dass die Merkmale je nach Text unterschiedlich gewertet werden.²⁵² Hinzu kommt, dass die geografischen Bezüge das Gruppenbewusstsein aufgreifen. Vor allem die Mönche der Kommunität Ionas dürften sich bei der Schilderung bzw. namentlichen Erwähnung von Flüssen und Seen, die als natürliche Grenzen dienten, wiedererkannt haben. Die *Vita sancti Columbae* ist reich an „Experteninformationen“ und adressiert zum einen eine bestimmte Gruppe, sucht aber zum anderen die Einbindung von nicht zur Gruppe gehörenden durch einfache, universelle Naturerscheinungen.

Man kann festhalten, dass in der *Vita sancti Columbae* der Raum ganz entscheidend für die Handlung und überhaupt nicht universell ist – denn der Raum bzw. die Geografie dient Adomnán nicht nur zur Authentifizierung seiner Heiligenerzählung; die Landschaft ist auch Teil der Geschichten, sie wird genutzt, um Spannung zu erzeugen oder um unverhoffte Wendungen herbeizuführen.²⁵³ Genauso wie Adomnán das Wetter nutzt, um Columbas Wirken sichtbar bzw. in einem

²⁵² Boyer 1981, 27-28.

²⁵³ Vgl. z. B. VsC II.10: *De aqua quae Sancto orante ex dura producta est petra. Et quia paulo superius aquatici facta est mentio elementi, silere non debemus etiam alia miracula, quae per Sanctum Dominus ejusdem in re, licet diversis temporibus et locis, creaturae peregit. Alio namque in tempore, cum Sanctus in sua conversaretur peregrinatione, infans ei per parentes ad baptizandum offertur iter agenti; et quia in vicinis aqua non inveniebatur locis, Sanctus, ad proximam declinans rupem, flexis genibus paulisper oravit, et post orationem surgens, ejusdem rupis frontem benedixit; de qua consequenter aqua abundanter ebulliens fluxit; in qua continuo infantem baptizavit. De quo etiam baptizato haec, vaticinans, intulit verba, inquit, "Hic puerulus usque in extremam longaevis vivet aetatem; in annis juvenilibus carnalibus desideriis satis serviturus, et deinceps Christianae usque in exitum militiae mancipandus, in bona senectute ad Dominum emigrabit."* Quae omnia eidem viro juxta Sancti contigerunt vaticinium. Hic erat Lugucencalad, cujus parentes fuerant in Ardaib Muirchol, ubi hodieque fonticulus, sancti nomine Columbae pollens, cernitur. — VsC II.38 zitiert in Anmerkung 223 — VsC III.16 zitiert in Anmerkung 253.

übertragenden Sinne erfahrbar zu machen,²⁵⁴ so setzt er die Landschaft ein. Diese Elemente sind nicht Teil des Plots, weil das Kloster auf einer Insel in den Hebriden lag; aus rezeptionsästhetischer Sicht wird dadurch die Geschichte für den Leser sogar spürbar, wenn er den Schilderungen von Regenschauer, Stürmen und Unwettern lauscht; sie dienen der Emotionalisierung.

Es lässt sich zusammenfassen, dass Adomnán, entgegen den Vorgaben des Genres, der Geografie im Dál Riata eine besondere Bedeutung einräumt²⁵⁵ – und zwar

²⁵⁴ Vgl. z. B. VsC I.18: *VIR beatus quemdam de suis monachum nomine Trenanum, gente Mocuruntir, legatum ad Scotiam exire quadam praecipit die. Qui, hominis Dei obsecutus jussioni, navigationem parat festinus; unumque sibi deesse navigatorem coram Sancto queritur. Sanctus haec consequenter, eidem respondens, sacro promit de pectore verba, dicens, 'Nautam, quem tibi non adhuc suppetisse dicis, nunc invenire non possum. Vade in pace: usquequo ad Hiberniam pervenias prosperos et secundos habebis flatus. Quemdamque obvium videbis hominem eminus occursurum, qui primus prae ceteris navis proram tuae tenebit in Scotia, hic erit comes tui itineris per aliquot in Hibernia dies; teque inde revertentem ad nos usque comitabitur, vir a Deo electus, qui in hoc meo monasterio per omne reliquum tempus bene conversabitur.'* Quid plura? Trenanus, accipiens a Sancto benedictionem, plenis velis per omnia transmeavit maria: et, ecce, appropinquanti ad portum naviculae Laisranus Mocumoie, citior ceteris, occurrit tenetque proram. Nautae recognoscunt ipsum esse de quo Sanctus praedixerat. — VsC I.19: *QUADAM die, cum vir venerabilis in loua demoraretur insula, quidam frater, Berachus nomine, ad Ethicam proponens insulam navigare, ad Sanctum mane accedens, ab eo benedici postulat. Quem Sanctus intuitus, inquit, 'O fili hodie intentius praecaveto ne Ethicam cursu ad terram directo per latius coneris transmeare pelagus; sed potius, circumiens, minores secus naviges insulas; ne videlicet, aliquo monstruoso perterritus prodigio, vix inde possis evadere.'* Qui, a Sancto accepta benedictione, secessit, et navem conscendens, Sancti verbum quasi parvipendens, transgreditur; majora proinde Ethici transmeans spatia pelagi, ipse et qui ibi inerant nautae vident, et ecce cetus mirae et immensae magnitudinis, se instar montis erigens, ora aperuit patula nimis dentosa, supernatans. Tum proinde remiges, deposito velo, valde perterriti, retro reversi, illam abortam ex belluino motu fluctuationem vix evadere potuerunt, Sanctique verbum recognoscentes propheticum, admirabantur. Eadem quoque die Sanctus Baitheneo, ad supra memoratam insulam navigaturo, mane de eodem intimavit ceto, inquiring, 'Hac praeterita nocte media, cetus magnus de profundo maris se sublevavit, et inter louam et Ethicam insulam se hodie in superficiem eriget aequoris.' Cui Baitheneus respondens infit, 'Ego et illa bellua sub Dei potestate sumus.' Sanctus, 'Vade,' ait, 'in pace, fides tua in Christo te ab hoc defendet periculo.' Baitheneus tum deinde, a Sancto benedictione accepta, a portu enavigat: transcursisque non parvis ponti spatiis, ipse et socii cetum aspiciunt; perterritisque omnibus, ipse solus aequor et cetum, ambabus manibus elevatis, benedicit intrepidus. Eodemque momento bellua magna, se sub fluctus immergens, nusquam deinceps eis apparuit. — VsC II.13: *ALIO quoque in tempore, saeva nimis insistente et periculosa tempestate, sociis, ut pro eis Sanctus Dominum exoraret, in clamitantibus; hoc eis dedit responsum, dicens, 'Hac in die non est meum pro vobis in hoc periculo constitutis orare, sed est abbatis Cainnichi, sancti viri.'* Mira dicturus sum. Eadem hora sanctus Cainnichus, in suo conversans monasterio, quod Latine Campulus Bovis dicitur, Scotice vero Ached-bou, Spiritu revelante Sancto, supradictam sancti Columbae interiore cordis aure vocem audierat; et cum forte post nonam coepisset horam in refectorio eulogiam frangere, ocius deserit mensulam, unoque in pede inhaerente calceo, et altero pro nimia festinatione relicto, festinanter pergit hac cum voce ad ecclesiam, Non est nobis nunc temporis prandere quando in mari periclitatur navis sancti Columbae. Hoc enim momento, ipse hujus nomen Cainnichi ingeminans commemorat, ut pro eo et sociis periclitantibus Christum exoret. Post haec illius verba oratorium ingressus, flexis genibus paulisper oravit; ejusque orationem exaudiente Domino, illico tempestas cessavit, et mare valde tranquillum factum est. Tum deinde sanctus Columba, Cainnichi ad ecclesiam properationem in spiritu videns, quamlibet longe conversantis, mirabiliter hoc de puro pectore profert verbum, dicens, 'Nunc cognovi, O Cainniche, quod Deus tuam exaudierit precem; nunc valde nobis proficit tuus ad ecclesiam velox cum uno calceamento cursus.' In hoc itaque tali miraculo amborum, ut credimus, oratio cooperata est Sanctorum. — VsC II.34 zitiert in Anmerkung 112 — VsC II.45 zitiert in Anmerkung 253.

²⁵⁵ Die politische Landschaft Irlands wurde vom Königtum von Tara geprägt, dass vom 7. Jahrhundert bis ca. 1000 von den Mitgliedern der Uí Néill ausgeübt wurde. Ferner wurde Irland in Nord und Süd und dann fünffach geteilt in die Provinzen Drowes River, Boyne, Waterford Harbour, Belach Con Glais und der Shannonmündung. Die Fünfteilung ist in den Begriff *cóiced* (Provinz) eingebettet, der wörtlich „[ein] Fünftes“ bedeutet. Genauso lässt sich Irland im Frühmittelalter nach Verwandtschaftsbeziehungen teilen, nämlich in die Ulaid (Ulstermen), die Laigh (Leinstermen und die Laigin (Männer von Connacht) einteilen. Letzte Teilung fließt in Gesetzestexte ein, die z. B. für die Féni geschrieben, aber einen Anspruch auf alle Iren geltend

nicht zur bloßen Illustration der Geschichte des Heiligen, sondern, um ihr einen lokalen Bezug zu geben und bestimmte Rezeptionsmechanismen nutzen zu können (zur Rezeptionsästhetik ausführlich in Kapitel 5).

3.2.1.2 Zeit

Bei der Benennung von historischen Daten und Zeiträumen ist Adomnán erstaunlich genau. Schlachten werden benannt, Zeiträume zwar nicht in Zahlen, allerdings in eindeutigen Zuordnungen eingegrenzt und wiedererkennbar gestaltet.²⁵⁶ Jedoch, so

machen. Vgl. E. Boyle, *History and salvation in medieval Ireland, Studies in early medieval Britain and Ireland* (Abingdon, Oxon, New York, NY 2021), 8-9.

²⁵⁶ Vgl. VsC I.1: *VIR itaque venerandus qualia virtutum documenta dederit, in hujus libelli primordiis, secundum nostram praemissam superius promissiunculam, breviter sunt demonstranda. Diversorum namque infestationes morborum homines, in nomine Domini Jesu Christ, virtute orationum, perpressos sanavit: daemonumque infestas ipse unus homo, et innumeras contra se belligerantes catervas, oculis corporalibus visas, et incipientes mortiferos super ejus coenobialem coetum inferre morbos, hac nostra de insula retrotrusas primaria, Deo auxiliante, repulit. Bestiarum furiosam rabiem, partim mortificatione, partim forti repulsione, Christo adjuvante compescuit. Tumores quoque fluctuum, instar montium aliquando in magna tempestate consurgentium, ipso ocius orante, sedati humiliatique sunt; navisque ipsius, in qua et ipse casu navigabat, tunc temporis, facta tranquillitate, portum appulsa est optatum. In regione Pictorum aliquantibus diebus manens, inde reversus ut magos confunderet, contra flatus contrarios venti erexit velum, et ita veloci cursu ejus navicula enatans festinabat, ac si secundum habuisset ventum. Aliis quoque temporibus, venti navigantibus contrarii in secundos, ipso orante, conversi sunt. In eadem supra memorata regione lapidem de flumine candidum detulit, quem ad aliquas profuturum benedixit sanitates: qui lapis, contra naturam, in aqua intinctus, quasi pomum supernatavit. Hoc divinum miraculum coram Brudeo rege, et familiaribus ejus, factum est. In eadem itidem provincia, cujusdam plebei credentis mortuum puerum suscitavit, quod est majoris miraculi, vivumque et incolumem patri et matri assignavit. Alio in tempore idem vir beatus juvenis diaconus, in Hibernia apud Findbarrum sanctum episcopum commanens, cum ad sacrosancta mysteria necessarium defuisset vinum, virtute orationis, aquam puram in verum vertit vinum. Sed et coelestis ingens claritudinis lumen, et in noctis tenebris, et in luce diei, super eum, aliquando quibusdam ex fratribus, diversis et separatis vicibus, apparuit effusum. Sanctorum quoque angelorum dulces et suavissimas frequentationes luminosas habere meruit. Quorundam justorum animas crebro ab angelis ad summa coelorum vehi, Sancto revelante Spiritu, videbat. Sed et reproborum alias ad inferna a daemonibus ferri saepenumero aspiciebat. Plurimorum in carne moratili adhuc conversantium futura plerumque praenuntiabat merita, aliorum laeta, aliorum tristia. In bellorumque terrificis fragoribus hoc a Deo virtute orationum impetravit, ut alii reges victi, et alii regnatores efficerentur victores. Hoc tale privilegium non tantum in hac praesenti vita conversanti, sed etiam post ejus de carne transitum, quasi cuidam victorialis et fortissimo propugnatori, a Deo omnium sanctorum condonatum est honorificatore. Hujus talis honorificentiae viro honorabili ab Omnipotente coelitus collatae etiam unum proferemus exemplum, quod Ossualdo regnatori Saxonico, pridie quam contra Catlonem Britonum regem fortissimum praeliaretur, ostensum erat. Nam cum idem Ossualdus rex esset in procinctu belli castra metatus, quadam die in suo papillone supra pulvillum dormiens, sanctum Columbam in visu videt forma coruscantem angelica; cujus alta proceritas vertice nubes tangere videbatur. Qui scilicet vir beatus, suum regi proprium revelans nomen, in medio castrorum stans, eadem castra, excepta quadam parva extremitate, sui protegebat fulgida veste; et haec confirmatoria contulit verba, eadem scilicet quae Dominus ad Jesue Ben Nun ante transitum Jordanis, mortuo Moyse, prolocutus est, dicens: 'Confortare et age viriliter; ecce ero tecum,' etc. Sanctus itaque Columba, haec ad regem in visu loquens, addit: 'Hac sequenti nocte de castris ad bellum procede; hac enim vice mihi Dominus donavit ut hostes in fugam vertantur tui, et tuus Catlon inimicus in manus tradatur tuas, et post bellum victor revertaris, et feliciter regnes.' Post haec verba experrectus rex senatui congregato hanc enarrat visionem; qua confortati omnes, totus populus promittit se post reversionem de bello crediturum et baptismum suscepturum: nam usque in id temporis tota illa Saxonia gentilitatis et ignorantiae tenebris obscurata erat, excepto ipso rege Ossualdo, cum duodecim viris, qui cum eo Scotos inter exulante baptizati sunt. Quid plura? eadem subsecuta nocte Ossualdus rex, sicuti in visu edoctus furerat, de castris ad bellum, cum admodum pauciore exercitu, contra millia numerosa progreditur; cui a Domino, sicut ei promissum est, felix et facilis est concessa victoria, et rege trucidato Catlone, victor post bellum reversus, postea totius Britanniae imperator a Deo ordinatus est. Hanc mihi Adamnano narrationem meus decessor, noster abbas Failbeus, indubitanter enarravit, qui se ab ore ipsius Ossualdi regis, Segineo abbati eandem enuntiantis visionem, audisse protestatus est. Sed et hoc etiam non praetereundum videtur, quod ejusdem beati viri per quaedam Scoticae linguae laudum ipsius carmina, et nominis commemorationem, quidam,*

quamlibet scelerati laicae conversationis homines et sanguinarii, ea nocte qua eadem decantaverant cantica, de manibus inimicorum qui eandem eorumdem cantorum domum circumsteterant sint liberati; qui flammam inter et gladios et lanceas incolumes evasere, mirumque in modum pauci ex ipsis, qui eadem sancti viri commemorationes, quasi parvi pendentes, canere noluerant decantationes, in illo aemulorum impetu soli disperierant. Hujus miraculi testes non duo aut tres, juxta legem, sed etiam centeni, et eo amplius, adhiberi potuerunt. Non tantum in uno, aut loco, aut tempore, hoc idem contigisse comprobatur, sed etiam diversis locis et temporibus in Scotia et in Britannia, simili tamen et modo et causa liberationis, factum fuisse, sine ulla ambiguitate exploratum est. Haec ab expertis uniuscujusque regionis, ubicumque res eadem simili contigit miraculo, indubitanter didicimus. Sed, ut ad propositum redeamus, inter ea miracula quae idem vir Domini, in carne mortali conversans, Deo donante, perfecerat, ab annis juvenilibus coepit etiam prophetiae spiritu pollere, ventura praedicere, praesentibus absentia nuntiare; quia quamvis absens corpore, praesens tamen spiritu, longe acta pervidere poterat. Nam, juxta Pauli vocem, 'Qui adhaeret Domino unus spiritus est.' Unde et idem vir Domini sanctus Columba, sicut et ipse quibusdam paucis fratribus, de re eadem aliquando percunctantibus, non negavit, in aliquantis dialis gratiae speculationibus totum etiam mundum, veluti uno solis radio collectum, sinu mentis mirabiliter laxato, manifestatum perspiciens speculabatur. Haec de sancti viri hic ideo enarrata sunt virtutibus, ut avidior lector breviter perscripta, quasi dulciores quasdam praegustet dapes: quae tamen plenius in tribus inferius libris, Domino auxiliante, enarrabuntur. Nunc mihi non indecenter videtur, beati viri, licet praepostero ordine, prophetationes effari, quas de sanctis quibusdam et illustribus viris, diversis prolocutus est temporibus. — VsC I.7: POST bellum Cule Drebene, sicut nobis traditum est, duobus transactis annis, quo tempore vir beatus de Scotia peregrinaturus primitus enavigavit, quadam die, hoc est, eadem hora qua in Scotia commissum est bellum quod Scotice dicitur Ondemone, idem homo Dei coram Conallo rege, filio Comgill, in Britannia conversatus, per omnia enarravit, tam de bello commissio, quam etiam de illis regibus quibus Dominus de inimicis victoriam condonavit: quorum propria vocabula Ainmoriis filius Setni, et duo filii Maic Erce, Domnallus et Forcus. Sed et de rege Cruithniorum, qui Echodius Laib vocitabatur, quemadmodum victus, curru insidens evaserit, similiter Sanctus prophetizavit. — VsC I.8: ALIO in tempore, hoc est post multos a supra memorata bello annorum transcursus, cum esset vir sanctus in Ioua insula, subito ad suum dicit ministratorem Diormitium, 'Cloccam pulsa.' Cujus sonitu fratres incitati ad ecclesiam, ipso sancto praesule praeunte, ocius currunt. Ad quos ibidem flexis genibus inquit: 'Nunc intente pro hoc populo et Aidano rege Dominum oremus; hac enim hora ineunt bellum.' Et post modicum intervallum egressus oratorum, respiciens in coelum inquit, 'Nunc barbari in fugam vertuntur; Aidanoque, quamlibet infelix, tamen concessa victoria est.' Sed et de numero de exercitu Aidani interfectorum, trecentorum et trium virorum, vir beatus prophetice enarravit. — VsC I.9: ALIO in tempore ante supra dictum bellum Sanctus Aidanum regem interrogat de regni successore. Illo se respondente nescire quis esset de tribus filiis suis regnaturus, Arturius, an Echodius Find, an Domingartus, Sanctus consequenter hoc profatur modo: 'Nullus ex his tribus erit regnator; nam in bellis cadent ab inimicis trucidandi: sed nunc si alios juniores habes ad me veniant, et quem ex eis elegerit Dominus regem, subito super meum irruet gremium.' Quibus accitis, secundum verbum Sancti Echodius Buide adveniens in sinu ejus recubuit. Statimque Sanctus eum osculatus benedixit, et ad patrem ait: 'Hic est superstes, et rex post te regnaturus, et filii ejus post eum regnabunt.' Sic omnia post, suis temporibus, plene adimpleta sunt. Nam Arturius et Echodius Find, non longo post temporis intervallo, Miatorum superius memorato in bello, trucidati sunt. Domingartus vero in Saxonia bellica in strage interfectus est: Echodius autem Buide post patrem in regnum successit. — VsC I.49: ALIO in tempore vir beatus cum post regem in Dorso Cethe conditum, Aidi videlicet filii Ainmurech, et Aidani filii Gabrani, ad campos reverteretur aequoreos, ipse et Comgellus abbas quadam serena aestivi temporis die, haud procul a supra memorata munitione resident. Tum proinde aqua de quodam proximo ad manus lavandas fonticulo ad Sanctos in aeneo defertur vasculo. Quam cum sanctus Columba accepisset, ad abbatem Comgellum a latere sedentem sic profatur, 'Ille fonticulus, O Comgelle, de quo haec effusa nobis allata est aqua, veniet dies quando nullis usibus humanis aptus erit.' 'Qua causa,' ait Comgellus, 'ejus fontana corrumpetur unda?' Sanctus tum Columba, 'Quia humano,' inquit, 'cruore replebitur: nam mei cognationales amici et tui secundum carnem cognati, hoc est, Nellis Nepotes et Cruithini populi, in hac vicina munitione Cethirni belligerantes committent bellum. Unde in supra memorata fonte aliquis de mea cognatione trucidabitur homuncio, cujus cum caeteris interfecti sanguine ejusdem fonticuli locus replebitur.' Quae ejus veridica suo tempore post multos vaticinatio expleta est annos. In quo bello, ut multi norunt populi, Domnallus Aidi filius victor sublimatus est, et in eodem, secundum sancti vaticinium viri, fonticulo, quidam de parentela ejus interfectus est homo. Alius mihi Adamnans Christi miles, Finanus nomine, qui vitam multis anachoreticam annis juxta Roboreti monasterium Campi irreprehensibiliter ducebat, de eodem bello se praesente commissio aliqua enarrans, protestatus est in supradicto fonte truncum cadaverinum vidisse, eademque die ad monasterium sancti Comgelli quod Scotice dicitur Cambas commissio reversum bello quia inde prius venerat, ibidemque duos sancti Comgelli senes monachos reperisse: quibus cum de bello coram se acto, et de fonticulo humano cruore corrupto, aliquanta enarraret, illi consequenter, 'Verus propheta Columba,' aiunt, 'qui haec omnia quae hodie de bello et de fonticulo expleta enarras, ante multos annos futura, nobis audientibus, coram sancto Comgello, juxta Cethirni sedens munitionem, praenunciaverat.' — VsC II.46 zitiert in Anmerkung 253 — VsC III.6: ALIO in tempore cum vir sanctus in Ioua commoraretur insula, quidam de suis monachis, Brito, bonis actibus intentus, molestia correptus corporis, ad extrema perductus est. Quem cum vir venerandus in hora sui visitaret exitus, paulisper ad lectulum ejus assistens, et ei benedicens, ocius domum egreditur, nolens videre morientem. Qui eodem momento post sancti de domu secessum viri praesentem finit vitam. Tum vir praedicabilis, in plateola sui deambulans monasterii, porrectis ad coelum oculis, diutius valde obstupescens, admirabatur. Quidam vero frater, Aidanus nomine, filius Libir, bonae indolis et religiosus homo, qui solus de fratribus eadem adfuit hora, flexis genibus,

konkret der Raum ist, den Adomnán beschreibt, so unkonkret scheint die innere Chronologie zu sein. Wenn man Boyers Definition von Hagiografie folgt, hatte Zeit kaum eine Bedeutung, insbesondere diente sie nicht dazu, die Entwicklung des Heiligen darzustellen. Zwar werden wichtige Momente im Leben des Heiligen, wie Geburt und Tod, zeitlich definiert, die Zeit dient jedoch nicht dazu, Kausalitäten zu entwickeln. Einzig die „Zeit Gottes“ ist von Bedeutung, nicht die chronologische Zeit bzw. Lebenszeit des Protagonisten.²⁵⁷ Als scheint Adomnán mehr der „Regel“ zu folgen, dienen zitierte historische Ereignisse nicht der Entwicklung des Plots, sondern der Verifizierung; sie bilden zwar den Rahmen der Lebensgeschichte, Columba als Heiliger lebt aber „zeitlos“ bzw. „außerhalb“ der historischen Ereignisse seiner Zeit. Trotzdem wird ein historiografisches Netz um ihn gespannt, das das Kloster und seine Sukzession definiert. Da beides in Besonderheit mit seiner Familie (also den Abkommen der Uí Neill) verwoben ist, wird der chronologische Rahmen verdichtet. Um seinem Bestreben zu genügen, muss der Heilige Teil des „Zeitgeschehens“ werden. Dennoch bleibt die Zeit für die Entwicklung des Heiligen nicht relevant. Columba ist von Geburt an eine exzeptionelle Figur. Anders scheint es bei den Nebenfiguren, deren Leben linear durch Vorher-nachher- sowie Alt-jung-Situationen beschrieben wird. Deutlich wird an dieser Stelle bereits, dass die Zeit in der *Vita* eine andere Rolle spielt, als es der moderne Leser erwarten würde. Ersichtlich wird, dass der Raum viel mehr Gewicht hat als die Zeit. Wenn die *Vita sancti Columbae* den genrebedingten Erwartungen folgt, sollte das Raum-Konzept Adomnáns noch genauer betrachtet werden.

3.2.1.3 Typologie des Helden

Diese Überlegung leitet zu der Frage über, was tatsächlich über die Person Columbas in der Heiligenvita enthalten ist. Als einziges vielleicht persönliches Merkmal, zumindest aber Alleinstellungsmerkmal, können die vielen Beschreibungen der Stimme Columbas gelten.²⁵⁸ Wenngleich sie als Stimme beschrieben wird, durch

rogare coepit ut Sanctus eidem tantae admirationis causam intimaret. Cui Sanctus, 'Nunc sanctos angelos in aere contra adversarias potestates belligerare vidi; Christoque agonothetae gratias ago quia victores angeli animam hujus peregrini, qui primus apud nos in hac insula mortuus est, ad coelestis patriae gaudia evexerunt. Sed hoc quaeso sacramentum nemini in vita mea reveles.'

²⁵⁷ Vgl. Boyer 1981, 29.

²⁵⁸ Vgl. VsC I.2: *SANCTUS Fintenus, qui postea per universas Scotorum ecclesias valde noscibilis habitus est, a puerili aetate integritatem carnis et animae, Deo adjuvante, custodiens, studiis dialis sophias deditus, hoc propositum, in annis juventutis conversatus, in corde habuit, ut nostrum sanctum Columbam, Hiberniam*

die Gott spricht, zum Beispiel wenn ihr Gesang noch in weiter Ferne in gleicher Lautstärke zu vernehmen ist, als stünde Columba neben dem Zuhörer, es gibt Passagen, in denen Adomnán zeigt, dass Columba seine kräftige Stimme in beängstigender Lautstärke gegen seine Gegner einzusetzen weiß. Die Stimme scheint Columba als Waffe zu gereichen, die alle Zweifel an Gottes Plan aus dem Weg zu räumen vermochte; seine Bestimmtheit und Standfestigkeit drückten sich in seiner Stimme aus, nicht zuletzt, wenn er Ungeheuer auf ihren Platz verwies. Etwaiiges Persönliches über Columba ist lediglich aus den geschilderten Verwandtschaftsverhältnissen zu erfahren. Dadurch wird es möglich, den weiter

deserens, peregrinaturus adiret. Eodem aestuans desiderio, ad quemdam vadit seniore sibi amicum, in sua gente prudentissimum venerandumque clericum, qui Scotice vocitabatur Columb Crag, ut ab eo, quasi prudente, aliquid audiret consilium. Cui sum suos tales denudaret cogitatus, hoc ab eo responsum accepit: 'Tuum, ut aestimo, a Deo inspiratum devotumque desiderium quis prohibere potest, ne ad sanctum Columbam transnavigare debeas?' Eadem hora casu duo adveniunt monachi sancti Columbae, qui de sua interrogati ambulatione, 'Nuper,' aiunt, 'de Britannia remigantes, hodie a Roboreto Calgachi venimus.' 'Sospes anne est', ait Columb Crag, 'vester Columba sanctus pater?' Qui valde illacrymati, cum magno dixerunt maerore, 'Vere salvus est noster ille patronus, qui his diebus nuper ad Christum commigravit.' Quibus auditis, Fintenus et Columb et omnes qui ibidem inerant, prostratis in terram vultibus, amare flevire. Fintenus consequenter percunctatur dicens: 'Quem post se successorem reliquit?' Baitheneum, aiunt 'suum alumnus.' Omnibusque clamitantibus, 'Dignum et debitum;' Columb ad Fintenum inquit: 'Quid ad haec, Fintene, facies?' Qui respondens ait: 'Si Dominus permiserit, ad Baitheneum virum sanctum et sapientem enavigabo, et si me susceperit, ipsum abbatem habebo.' Tum deinde supra memoratum Columb osculatus, et ei valedicens, navigationem praeparat, et sine morula ulla transnavigans, Iouam devenit insulam. Et necdum, in id temporis usque, nomen ejus in his locis erat notum. Unde et imprimis quasi quidam ignotus hospes hospitaliter susceptus, alia die nuncium ad Baitheneum mittit, ejus allocutionem facie ad faciem habere volens. Qui, ut erat affabilis, et peregrinis appetibilis, jubet ad se adduci. Qui statim adductus, primo, ut conveniebat, flexis genibus in terra se prostravit; jussusque a sancto seniore, surgit et residens interrogatur a Baitheneo, adhuc inscio, de gente et provincia, nomineque et conversatione, et pro qua causa inierit navigationis laborem. Qui, ita interrogatus, omnia per ordinem enarrans, ut susciperetur humiliter expostulat. Cui sanctus senior, his ab hospite auditis, simulque hunc esse virum cognoscens de quo pridem aliquando sanctus Columba propheticè vaticinatus est, 'Gratias,' ait, 'Deo meo agere debeo quidem in tuo adventu, filii; sed hoc indubitanter scito quod noster monachus non eris.' Hoc audiens hospes, valde contristatus, inquit: 'Forsitan ego indignus tuus non mereor fieri monachus.' Senior consequenter inquit: 'Non quod, ut dicis, indignus esses hoc dixi; sed quamvis maluissem te apud me retinere, mandatum tamen sancti Columbae mei decessoris profanare non possum; per quem Spiritus Sanctus de te prophetavit. Alia namque die mihi soli seorsim, sic propheticè profatus ore, inter caetera, dixit: 'Haec mea, O Baithenee, intentius debes audire verba; statim namque post meum de hoc ad Christum saeculo expectatum et valde desideratum transitum, quidam de Scotia frater, qui nunc, bene juvenilem bonis moribus regens aetatem, sacrae lectionis studiis satis imbuatur, nomine Fintenus, gente Mocumoie, cujus pater Tailchanus vocitatur, ad te, inquam, perveniens, humiliter expostulabit ut ipsum suscipiens inter caeteros adnumeret monachos. Sed hoc ei in Dei praescientia praedestinatum non est ut ipse alicujus abbatis monachus fieret; sed ut monachorum abbas, et animarum dux ad coeleste regnum, olim electus a Deo est. Noles itaque hunc memoratum virum in his nostris apud te retinere insulis, ne et Dei voluntati contraire videaris: sed, haec ei intimans verba, ad Scotiam in pace remittas, ut in Laginensium vicinis mari finibus monasterium construat, et ibidem Christi ovinum pascens gregem, innumeras ad patriam animas coelestem perducatur.' Haec audiens sanctus junior, Christo, lacrymas fundens, agit gratias, inquit: 'Secundum sancti Columbae propheticam fiat mihi et mirabilem praescientiam.' Iisdemque diebus verbis sanctorum obtemperans, et a Baitheneo accipiens benedictionem, in pace ad Scotiam transnavigat. Haec mihi quodam narrante religioso sene presbytero, Christi milite, Oisseneo nomine, Ernani filio, gente Mocu Neth Corb, indubitanter didici: qui se eadem supra memorata verba ejusdem ab ore sancti Finteni, filii Tailchani, audisse testatus est, ipsius monachus. — VsC I.5: ALIA itidem die sanctus Columba, in sua commanens matrice ecclesia, repente in hanc subridens erupit vocem, dicens: 'Columbanus, filius Beognai, ad nos transnavigare incipiens, nunc in undosis Charybdis Brecani aestibus valde periclitatur; ambasque ad coelum, in prora sedens, palmas elevat; turbatum quoque et tam formidabile pelagus benedicit: quem tamen Dominus sic terret, non ut navis naufragio, in qua ipse residet, undis obruatur; sed potius ad orandum intentius suscitetur, ut ad nos, Deo propitio, post transvadatum perveniat periculum.' — VsC I.37 zitiert in Anmerkung 112 — VsC II.13 zitiert in Anmerkung 278 — VsC II.27 zitiert in Anmerkung 274 — VsC III.1 zitiert in Anmerkung 253.

verzweigten Wirkungsgrad des Heiligen, seine doppelte Legitimation als Anführer (Heiliger, Prinz) sowie dessen Anspruch nachzuvollziehen.

Die sehr zurückhaltende Personenbeschreibung entspricht dem Genre. Die, wie Boyer sie nennt, „Typologie des Helden“²⁵⁹ komme mit einer schwachen Individualisierung des Protagonisten aus und behandle vielmehr einen idealisierten Prototyp – und nicht ein Individuum. Dieter von Nahmer sieht das Problem nicht nur von der fehlenden Notwendigkeit her, sondern auch im Hinblick auf das zwanghafte Umsetzen einer stereotypen Topos-Behauptung bzw. die Vereinheitlichung von Individuen unter einem Topos-Begriff. Diese Reduzierung „zu einem zeitbeherrschenden Grundgedanken“ führe zum Quellenverlust, d. h. zum Verlust der Individualität des Heiligen in seiner Darstellung.²⁶⁰

Tatsächlich ist der Heilige Columba nicht weiter als Figur der Geschichte entwickelt. Er wird als von Geburt bis zu seinem Tod Auserwählter inszeniert; seine Heiligkeit ist kein Ergebnis einer Handlungskette. Wenngleich es der Anspruch ist, Columba zu einem idealisierten und universellen Heiligen zu transformieren, wird er als Mann von „Charakter“ rezipiert.²⁶¹ Obwohl der Leser, wenn überhaupt, dann etwas über Columbas Stimme erfährt, werden weitere Erscheinungsmerkmale von Adomnán nicht beschrieben. Woher kommt die Wahrnehmung, bei Columba hätte es sich um eine liebevolle, den Menschen zugewandte, gleichzeitig starke und temperamentvolle Persönlichkeit gehandelt? Die Charakterisierung erfolgt im Text durch die Mit- und

²⁵⁹ Boyer unterscheidet den Aufbau einer Heiligenvita in neun Merkmale, wobei die Gewichtung der Komponenten nach Maßgabe der Geschichte, die erzählt werden solle und welcher „Klasse“ der Heilige angehöre (Apostel, Märtyrer, Pontifex, confessor non pontifex usw.), erfolge; die Kompositionselemente sind: (1) Herkunft des Heiligen (meistens adlig, gute Familie, gutes Milieu); (2) Geburt (zumeist in Verbindung mit einem Wunder, nach Modell der Ankündigung Jesus Empfängnis in den Evangelien); (3) Kindheit (hier schon Demonstration der Tugenden, wie Nächstenliebe, moralische Autorität, Hellsichtigkeit, Mut, Vergebung, Milde, Weisheit; oder er hat furchtbares Defizit und wird geläutert); (4) (Aus-) Bildung (kann für didaktische Entwicklung genutzt werden; entfällt aber u. U.); (5) Frömmigkeit (evt. nicht extra entwickelt, in jedem Fall omnipräsent im Text); (6) Martyrium (detaillierte Darstellung, jedoch nicht Teil der restlichen Geschichte) oder, wenn kein Märtyrer, Beschreibung seines Todes; (7) *inventio* (Entdeckung der Reliquien bzw. des Körpers meist in Zusammenhang mit Wundern); (8) *translatio* (Translation der Reliquien an der Kultstätte, u. U. begleitet von Wundern); (9) Wunder (zeigen Alltag, banal, austauschbar). Vgl. Boyer 1981, 29-35. — Eine ähnliche Unterscheidung der internen Struktur des Genres nimmt auch Andrew Louth vor: (1) Geburt, (2) Kindheit, (3) Konversion, (4) asketische Bewährung, (5) Beziehung zu Gott, (6) Wunder, (7) Tod, (8) postmortales Wunderwirken durch Reliquien. Vgl. A. Louth, Hagiography, in: F. M. Young – L. Ayres – A. Louth (Hrsg.), *The Cambridge history of early Christian literature* (Cambridge 2004) 358-361.

²⁶⁰ Vgl. Nahmer 2005, 169.

²⁶¹ Manus O'Donnell beschreibt Columba in seinem 1562 erstellten Werk *Betha Colaim Chille* als Mann von eiserner Willensstärke, der die Apostel Petrus und Paulus, den Märtyrer Stephan und den Kirchenvater Hieronymus übertraf. „Moreover, that body, wich Colum Cille held in disdain and very great scorn, was very good-looking and very noble; for it is written about him that never before him was there a human body, except the human body of Christ, that was more handsome, more generous and more chaste, nor one that gave more of the world's goods to God's poor, than this. [...] So great was Colum Cille's humility, notwithstanding his nobility and breeding or the amount of gifts he had from god, that it was himself who washed the feet of the monks and took their shoes off them, as the Lord Jesus Christ had done to the apostles.“ Vgl. dazu Lacey – O'Donnell (Hrsg.) 1998, 217-228.

Gendarsteller. Die Reaktionen der anderen, der Spiegel, den ihnen Adomnán zu spielen zugedenkt, vermittelt dem Leser einen Eindruck. Die reichhaltig geschilderten verwandtschaftlichen Beziehungen Columbas erhöhen den Grad an „Menschsein“; der Heilige erscheint nicht mehr als ein der Welt Entrückter, sondern als ein Mann des Volkes. In VsC II.40²⁶² hilft Columba einer in Irland gebärenden Frau in Not, die als eine Verwandte mütterlicherseits (womöglich sogar eine Cousine) vorgestellt wird. Zur Inszenierung eines Heiligen wäre ein solcher Verweis nicht notwendig. Ein Heiliger existiert losgelöst von allen irdischen Banden; seine Familie liegt im Überirdischen, Transzendentalen. Adomnán hätte gut auf diesen Hinweis verzichten können. Allerdings betont dieser Columbas Menschlichkeit, sein Mitgefühl, seine Loyalität und Verbundenheit den Seinen gegenüber. Columba wirkt als Familienoberhaupt und Beschützer sowohl für seine Klosterbrüder wie für seine weitverzweigte biologische Verwandtschaft. Darüber hinaus kann Adomnán, der sich ebenfalls als Oberhaupt seiner weltlichen Familie begriff, die Verbindung zwischen Iona und Irland stärken (beruhend auf Familienbande), sodass Columba ein Heiliger Irlands bleibt. Hier werden sowohl emotionale als spirituelle Verbundenheit und Treue betont.

Doch was erfährt der Leser überhaupt über die Person Columbas? Die Eltern des Columba werden nicht näher beschrieben. In der Schilderung zu Columbas Geburt folgt Adomnán bekannten Narrativen, die sich an Jesu Lebensgeschichte im Lukasevangelium anlehnen (Lk 1.5-38). Wenngleich die Empfängnis nicht als Wunder beschrieben wird, so erscheint Columbas Mutter jedoch ein Engel, der die Geburt Columbas als Prophet Gottes ankündigt (VsC III.1)²⁶³. Eine wichtige Rolle im Leben des Columba, das von seiner frühen Ausbildung als Kleriker bestimmt war, hatten seine Lehrer. Erwähnung finden in der Vita der Priester Cruithechán (III.2)²⁶⁴, der auch als Ziehvater (*nutritor*) des Heiligen beschrieben wird und Columbas Jugend betont,

²⁶² VsC II.40: *QUADAM die, Sanctus in loua commanens insula, a lectione surgit, et subridens dicit, 'Nunc ad oratorium mihi properandum, ut pro quadam misellula Dominum deprecer femina, quae nunc in Hibernia nomen hujus inclamitans commemorat Columbae, in magnis parturitionis difficillimae torta punitionibus, et ideo per me a Domino de angustia absolutionem dari sibi sperat, quia et mihi est cognationalis, de meae matris parentela genitorem habens progenitum.'* Haec dicens Sanctus, illius mulierculae motus miseratione, ad ecclesiam currit, flexisque genibus pro ea Christum de homine natum exorat. Et post precationem oratorium egressus, ad fratres profatur occurrentes, inquit, 'Nunc propitius Dominus Iesus, de muliere progenitus, opportune miserae subueniens, eam de angustiis liberavit, et prospere prolem peperit; nec hac morietur vice.' Eadem hora, sicuti Sanctus prophetizavit, misella femina, nomen ejus invocans, absoluta salutem recuperavit. Ita ab aliquibus postea de Scotia, et de eadem regione ubi mulier inhabitabat, transmeantibus, intimatum est.

²⁶³ VsC III.1 zitiert in Anmerkung 253.

²⁶⁴ VsC III.2: *ALIA in nocte, ejusdem beati pueri nutritor, spectabilis vitae vir, presbyter Cruithnechanus, post missam ab ecclesia ad hospitium revertens, totam invenit domum suam clara irradiatam luce; globum quippe igneum super pueruli dormientis faciem stantem vidit. Quo viso statim intremuit, et prostrato in terram vultu valde miratus, Spiritus Sancti gratiam super sum intellexit alumnum coelitus effusam.*

sowie der Gemmán, der Columba in seiner Zeit als Diakon lehrte.²⁶⁵ Letzteren schien er, so deutet es die Vita an (VsC II.25)²⁶⁶, bereits in den Jahren seiner Ausbildung an Empathie, (prophetischen) Wirken und Tatkraft (sowie Selbstbewusstsein) zu übertreffen. Wenn die Vita wenig bis keine Auskunft über die erweiterte biologische Familie des Columba gibt, spielt sie doch in vielen seiner Entscheidungen eine Rolle. Selbst als Vorsteher des Klosters auf der Insel Iona und als Vater einer ganzen Klostersgemeinschaft reißen die Bande nach Irland nicht ab (VsC II.40; III.1)²⁶⁷. Zwar erwähnt Adomnán nicht, ob bzw. wie Columba Kontakt zu seinem Clan hielt, seine Sorge um dessen Mitglieder scheint ihm auch als Abt zu begleiten und manchmal kann er seinen Einfluss hierbei ebenso geltend machen.²⁶⁸

²⁶⁵ Columbas pastorale Tätigkeit in Schottland ist umstritten; die Quellen nennen ihn einen Mönch, trotzdem überliefert die Vita die Taufe Brideis, die nur einem Priester zustand, durch Columba. Es lassen sich sehr wohl auch Mönche nachweisen, welche zugleich Priester waren. Ob Columba also zum ordinierten Klerus gehörte, lässt sich nicht eindeutig belegen. Beda Venerabilis stellt Columba als Missionar und Pastor dar. Allerdings ließe sich Columbas pastorale Tätigkeit auch als Beraten und Betreuen von Büssern und Pilgern sowie im Geben von Almosen relativieren. Andernfalls stünde dies gegen das Verbot der Arbeit von Mönchen als Pastoren dem Penitentiale Finniani entgegen. Ob Columba im Weiteren die Taufe von schottischen Heiden vornahm, bleibt unklar und es lässt sich darüber hinaus keine weitere Missionierungstätigkeit feststellen. — Vgl. *Historia Ecclesiastica gentis anglorum* III.4: *Siquidem anno incarnationis dominicae quingentesimo sexagesimo quinto, quo tempore gubernaculum Romani imperii post Iustinianum Iustinus minor accepit, uenit de Hibernia presbyter et abbas habitu et uita monachi insignis, nomine Columba Britanniam, praedicaturus uerbum Dei prouinciis septentrionalium Pictorum, hoc est eis, quae arduis atque horrentibus montium iugis ab australibus eorum sunt regionibus sequestratae. [...] Venit autem Britanniam Columba regnante Pictis Bridio filio Meilochon, rege potentissimo, nono anno regni eius, gentemque illam uerbo et exemplo ad fidem Christi conuertit; unde et praefatam insulam ab eis in possessionem monasterii faciendi accepit. Neque enim magna est, sed quasi familiarum quinque iuxta aestimationem Anglorum; quam successores eius usque hodie tenent, ubi et ipse sepultus est, cum esset annorum LXXVII, post annos circiter XXX et duos, ex quo ipse Britanniam praedicaturus adiiit. Fecerat autem, priusquam Britanniam ueniret, monasterium nobile in Hibernia, quod a copia roborum Dearmach lingua Scottorum, hoc est Campus Roborum, cognominatur. Ex quo utroque monasterio plurima exinde monasteria per discipulos eius et in Britannia et in Hibernia propagata sunt, in quibus omnibus idem monasterium insulanum, in quo ipse requiescit corpore, principatum teneret. Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis prouincia, et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter extitit et monachus; de cuius uita et uerbis nonnulla a discipulis eius feruntur scripta haberi.* — Ferner VsC I.37 (zitiert in Anmerkung 112) und VsC II.33 (zitiert in Anmerkung 112). — Vgl. auch Bieler 1975, 192; Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 23; Márkus 2017, 120-122, 136.

²⁶⁶ VsC II.25: *CUM vir beatus, adhuc juvenis diaconus, in parte Lagenensium, divinam addiscens sapientiam, conversaretur, quadam accidit die ut homo quidam innocuorum immitis persecutor crudelis, quandam in campi planitie filiolum fugientem persequeretur. Quae cum forte Gemmanum senem, supra memorati juvenis diaconi magistrum, in campo legentem uidisset, ad eum recto cursu, quanta ualuit uelocitate, confugit. Qui, tali perturbatus subitatione, Columbam eminus legentem advocat, ut ambo, in quantum ualuisent, filiam a persequente defenderent. Qui statim superveniens, nulla eis ab eo data reverentia, filiam sub uestimentis eorum lancea iugulavit; et relinquens jacentem mortuam super pedes eorum, auersus abire coepit. Senex tum, ualde tristificatus, conversus ad Columbam, 'Quanto,' ait, 'sancte puer Columba, hoc scelus cum nostra dehonoratione temporis spatium inultum fieri Iudex justus patietur Deus?' Sanctus consequenter hanc in ipsam sceleratorum protulit sententiam, dicens, 'Eadem hora qua interfectae ab eo filiae anima ascendit ad coelos, anima ipsius interfectoris descendat ad inferos.' Et dicto citius, cum uerbo, sicut Ananias coram Petro, sic et ille innocentium iugulator, coram oculis sancti juvenis, in eadem mortuus cecidit terrula. Cujus rumor subitae et formidabilis uindictae continuo per multas Scotiae provincias, cum mira sancti diaconi fama, divulgatus est. Huc usque de aduersariorum terrificis ultionibus dixisse sufficiat: nunc de bestiis aliqua narrabimus pauca.*

²⁶⁷ VsC II.40 zitiert in Anmerkung 264 — VsC III.1 zitiert in Anmerkung 253.

²⁶⁸ Vor allem seine Vetter Baithéne und Segéne stehen in den Geschichten immer wieder im Mittelpunkt, wenn sich Columba um diese sorgt. Da die beiden auch nachfolgende Äbte Columbas werden, rücken sie ebenfalls in das Gedenken der Heiligen Männer von Iona und werden auch deshalb wieder in die Episoden eingewoben. Vgl. VsC I.2 zitiert in Anmerkung 260 — VsC I.19 zitiert in Anmerkung 256 — VsC I.21: *ALIO in tempore Sanctus ad Hinbinam insulam peruenit, eademque die ut etiam poenitentibus aliqua praecipit cibi*

consolatio indulgeretur. Erat autem ibi inter poenitentes quidam Nemanus, filius Cathir, qui, a Sancto jussus, renuit oblatam accipere consolatiunculam. Quem Sanctus his compellat verbis, 'O Nemanee, a me et Baitheneo indultam non recipis aliquam refectionis indulgentiam? Erit tempus quo cum furacibus furtive carnem in sylva manducabis equae.' Hic idem itaque, postea ad saeculum reversus, in saltu cum furibus talem comedens carnem, juxta verbum Sancti de craticula sumptam lignea, inventus est. — VsC I.22: ALIO in tempore fratres intempesta nocte sucitat Sanctus, ad quos in ecclesia congregatos dicit, 'Nunc Dominum intentius precemur; nam hac in hora aliquod inauditum in mundo peccatum perpetratum est, pro quo valde timenda judicialis est vindicta.' De quo peccato crastino die, aliquibus paucis percunctantibus, intimavit inquiring, 'Post paucos menses cum Lugaido nesciente infelix ille homuncio ad louam perveniet insulam.' Alia itaque die Sanctus ad Diormitium, interjectis quibusdam mensibus, praeciens profatur, 'Surge citius, ecce Lugaidus appropinquat, dicque ei ut miserum quem secum in navi habet in Maleam propellat insulam, ne hujus insulae cespitem calcet.' Qui, praecepto Sancti obsecutus, ad mare pergit. Lugaidoque adventanti omnia Sancti prosequitur de infelicis viro verba. Quibus auditis ille infelix juravit nunquam se cibum cum aliis accepturum nisi prius sanctum videret Columbam, eumque alloqueretur. Quae infelicis verba Diormitius, ad Sanctum reversus, retulit. Quibus compertis Sanctus ad portum perrexit, Baitheneoque, prolatis sacrae Scripturae testimoniis, suggerenti ut miseri poenitendo susciperetur, Sanctus consequenter inquit, 'O Baithenee, hic homo fratricidium in modum perpetravit Cain, et cum sua matre moechatus est.' Tum deinde miser in litore flexis genibus leges poenitentiae expleturum se promisit, juxta Sancti judicationem. Cui Sanctus ait, 'Si duodecim annis inter Brittones cum fletu et lacrymis poenitentiam egeris, nec ad Scotiam usque ad mortem reversus fueris, forsitan Deus peccato ignoscat tuo.' Haec dicens Sanctus, ad suos conversus, dicit, 'Hic homo filius est perdicionis, qui quam promisit poenitentiam non explebit; sed mox ad Scotiam revertetur, ibique in brevi ab inimicis interficiendus peribit.' Quae omnia secundum Sancti prophetiam ita contigerunt: nam miser iisdem diebus ad Hiberniam reversus, in regione quae vocatur Lea, in manus incidens inimicorum trucidatus est. Hic de Nepotibus Turtrei erat. — VsC I.23: QUADAM die Baitheneus, ad Sanctum accedens, ait, 'Necesse habeo ut aliquis de fratribus mecum Psalterium quod scripsi percurrens emendet.' Quo audito, Sanctus sic profatur, 'Cur hanc super nos infers sine causa molestiam? nam in tuo hoc, de quo dicis, Psalterio nec una superflua reperietur litera, nec alia deesse, excepta I vocali, quae sola deest.' Et sic, toto perfecto Psalterio, sicuti Sanctus praedixerat repertum exploratum est. — VsC I.30: ALIO in tempore Sanctus, in cacumine sedens montis qui nostro huic monasterio eminens supereminet, ad suum ministatorem Diormitium conversus, profatus est, dicens, 'Miror quare tardius appropinquat quaedam de Scotia navis, quae quemdam advenit sapientem virum, qui in quodam facinore lapsus, lacrymosam gerens poenitudinem, mox advenit.' Post proinde haud grande intervallum ad austrum prospiciens minister, velum navis videt ad portum propinquantis. Quam cum Sancto adventantem demonstraret, cito surgit, inquiring, 'Eamus proselyto obviam, cujus veram Christus suscipit poenitentiam.' At vero Feachnaus, de navi descendens, Sancto ad portum pervenienti obvius occurrit; cum fletu et lamento, ante pedes ejus ingeniculans flexis genibus, amarissime ingemuit, et coram omnibus qui ibidem inerant peccantias confitetur suas. Sanctus tum, cum eo pariter illacrymatus, ad eum ait, 'Surge fili, et consolare; dimissa sunt tua quae commisisti peccamina; quia, sicut scriptum est, 'Cor contritum et humiliatum Deus non spernit'. Qui surgens, gaudenter a Sancto susceptus, ad Baitheneum tunc temporis in Campo Lunge praepositum commorantem, post aliquot dies, in pace commigrans. — VsC I.31 zitiert in Anmerkung 253 — VsC I.37 zitiert in Anmerkung 112 — VsC I.41: ALIO in tempore Sanctus in loua commanens insula, accitis ad se binis de fratribus viris, quorum vocabula Lugbeus et Silnanus, eisdem praeciens dixit, 'Nunc ad Maleam transfretate insulam, et in campulis mari vicinis Ercum quaerite furacem; qui nocte praeterita solus occulte de insula Coloso perveniens, sub sua feno tecta navicula inter arenarum cumulos per diem se occultare conatur, ut noctu ad parvam transnaviget insulam ubi marini nostri juris vituli generantur et generant; ut de illis furenter occisis edax valde furax suam replens naviculam, ad suum repedet habitaculum.' Qui haec audientes, obsecuti, emigrant, furemque in locis a Sancto praesignatis absconsum reperiunt, et ad Sanctum, sicut illis praeceperat, perduxerunt. Quo viso Sanctus ad eum dicit, 'Quare tu res alienas, divinum transgressus mandatum, saepe furaris? Quando necesse habueris, ad nos veniens necessaria accipies postulata.' Et haec dicens praecipit verveces occidi, et pro phocis dari misero furaci, ne vacuus ad sua remearet. Et post aliquantum tempus Sanctus, in spiritu vicinam furis praevidens mortem, ad Baitheneum eo in tempore praepositum commorantem in Campo Lunge mittit, ut eidem furi quoddam pingue pecus et sex modios novissima mittat munera. Quibus a Baitheneo, sicut Sanctus commendaverat, transmissis, ea die inventus est morte subita praeventus furax misellus, et in exequiis ejus transmissa expensa sunt xenia. — VsC II.4 zitiert in Anmerkung 253 — VsC II.15: ALIO quoque in tempore, superius memorati sancti viri ad Sanctum venientes, ab eo simul unanimes postulant ut ipse a Domino postulans impetraret prosperum crastina die ventum sibi dari diversa emigraturis via. Quibus Sanctus respondens, hoc dedit responsum, 'Mane crastina die, Baitheneus, a portu louae enavigans insulae, flatum habebit secundum usquequo ad portum perveniat Campi Lunge.' Quod ita, juxta Sancti verbum, Dominus donavit: nam Baitheneus plenis eadem die velis magnum totumque pelagus usque ad Ethicam transmeavit terram. Hora vero ejusdem diei tertia, vir venerandus Columbanus advocat presbyterum dicens, 'Nunc Baitheneus prospere optatum pervenit ad portum: ad navigandum te hodie praepara; mox Dominus ventum convertet in aquilonem.' Cui sic prolato beati viri verbo eadem hora auster obsecundans ventus se in aquiloneum convertit flatum; et ita in eadem die uterque vir sanctus, alter ab altero in pace aversus, Baitheneus mane ad Ethicam terram, Columbanus post meridiem Hiberniam incipiens appetere, plenis enavigavit velis et flatibus secundis. Hoc illustris viri virtute orationum, Domino donante, effectum est miraculum; quia, sicut scriptum est, 'Omnia possibilis sunt credenti.' Post illa in die sancti Columbanus egressum, sanctus hoc de illo propheticum Columba protulit verbum, 'Vir sanctus Columbanus, cui emigranti

Das moderne Konzept der Biografie als Lebensbeschreibung eines Individuums ist noch unbekannt; als Vorbild galten vielmehr die Evangelien mit ihren biografischen Elementen (z. B. Lukas). Das frühe Christentum war gegenüber biografischen Schilderungen zurückhaltend, jedoch nicht ohne eigene Beiträge in der Entwicklung des Genres der Biografie.²⁶⁹ Biografische Grundzüge finden sich zum einen im biografischen Anspruch von Hagiografie wieder, von der Geburt des Heiligen in der Welt bis zu seiner Wiedergeburt im Himmel; Hagiografie ist aber zum anderen auch biografisch – im Sinne des geschilderten Lebenswandels (*vita et mores*) bei

benediximus, nusquam in hoc saeculo faciem videbit meam. Quod ita post expletum est, nam eodem anno sanctus Columba ad Dominum transiit. — VsC II.45 zitiert in Anmerkung 253 — VsC III.8: *ALIA die, vir sanctus, in loua conversans insula, remotiorem ab hominibus locum, aptumque ad orationem, in saltibus quaesivit: ibidemque cum orare coepisset, subito, ut ipse postea paucis intimaverat fratribus, videt contra se nigerrimam daemonum cum ferreis veribus aciem proeliari: qui, sicuti sancto viro per Spiritum relevatum erat, monasterium ejus invadere, et multos ex fratribus iisdem volebant jugulare sudibus. Ipse vero contra tales aemulos unus homo innumeros, accepta Pauli armatura apostoli, forti conflictu dimicabat. Et ita ex majore dici parte utrinque dimicatum est, nec innumerabiles unum vincere poterant, nec eos unus de sua valebat insula repellere; donec angeli Dei, ut Sanctus post quibusdam non multis retulerat, in adminiculum affuere; quorum timore proturbati daemones loco cessere. Eademque die, Sanctus ad monasterium post daemoniorum reversus de sua insula effugationem, hoc de eisdem turmis hostilibus verbum profatur, inquit, 'Illi exitiabiles aemuli qui hac die de hujus terrulae, Deo propitio, regione, angelis nobis subvenientibus, ad Ethicam effugati sunt terram, ibidemque saevi invasores, fratrum monasteria invadent, et pestilentes inferent morbos, quorum molestia infestati, multi morientur.' Quod iisdem diebus, juxta beati praescientiam viri, ita et factum est. Et post, interveniente biduo, ei revelante Spiritu, 'Bene,' ait, 'Baitheneus, auxiliante Deo, dispensavit ut ejusdem ecclesiae cui, Deo auctore, praeest, in Campo Lunge, jejuniis et orationibus collectio a daemonum defendatur invasione: ubi nemo, excepto uno qui mortuus est, hac vice morietur.' Quod ita, juxta vaticinium ejus, expletum est. Nam cum multi in ceteris ejusdem insulae monasteriis eodem morbo morerentur, nemo, nisi unus de quo Sanctus dixit, apud Baitheneum in sua est mortuus congregatione. — VsC III.18: *ALIO in tempore, cum sanctus vir in Hinba commanerat insula, gratia sancti spiraminis super eum abunde et incomparabiliter effusa, per triduum mirabiliter mansit, ita ut per tres dies totidemque noctes, intra obseratam et repletam coelesti claritudine domum manens, nullem ad se accedere permetteret, neque manducans neque bibens. De qua videlicet domo, immensae claritatis radii, per rimulas valvarum, et clavium foramina, erumpentes, noctu visebantur. Carmina quoque quaedam spiritalia et ante inaudita decantari ab eo audiebantur. Sed et multa quaedam, ut ipse post coram paucis admodum professus est, occulta ab exordio mundi arcana aperte manifestata videbat: Scripturarum quoque sacrarum obscura quaeque et difficillima, plana, et luce clarius aperta, mundissimi cordis oculis patebant. Baitheneumque alumnum non adesse querebatur; qui si forte adesset illo in triduo, vel de praeteritis vel de futuris deinceps saeculis ab ore viri beati quaedam plurima, ab aliis ignorata hominibus, mysteria describeret; aliquantas quoque sacrarum explanationes voluminum. Qui tamen Baitheneus, in Egea insula venti contrarietate detentus, usquequo illi trinales illius incomparabilis et honorificae visitationis dies, et totidem noctes, terminarentur, adesse non potuit. — VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.**

²⁶⁹ Die frühen Mönchsbiografien (Antonius, Paulus, Hilarius, Eugippo, Severin) und die Bischofsbiografien (Martin, Ambrosius) gelten als Vorbilder, der Prozess zur Herausbildung eines Genres der christlichen Biografie dauert jedoch bis ins 17. Jahrhundert. Die Hagiografie stellte jedoch weder einen Zwischenschritt noch eine eigenständige Form dar, sie war vielmehr eine besondere Ausdruckform der Biografie. Nach modernem Verständnis ist die Biografie die Verschriftlichung einer „Individualitätsauffassung“, die Vorbild oder Lebensbild sein und eine öffentliche Wirkung haben möchte. Sie vermittelt Wertvorstellungen und Normübereinstimmungen, gerade in Zeiten der Krise, und versteht sich als didaktische Literaturform. Hierin hat die Hagiografie Ähnlichkeit, wenn es im Mittelalter noch keine wirkliche Biografie mit Charakter, Erscheinung- und Lebensgewohnheiten gab. Vgl. W. Berschin, V. Historischer Abriss. 2. Mittelalter, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 227-229; F. Schnicke, I. Bestimmungen und Merkmal. 1. Begriffsgeschichte. Biographie und verwandte Termini, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 1-6; H. Grundmann, Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1209³ (Göttingen 1978), 29-30; H. J. Scheuer, Biographie, in: G. Ueding (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik 2 Bie - Eul (Berlin, Boston 2015) 30-43; R. Zymner, I. Bestimmungen und Merkmale. 2. Biographie als Gattung?, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 7-11.

gleichzeitiger Demonstration seiner Bestimmung als Gottes Instrument anhand von Wundern.²⁷⁰

Es steht außer Frage, dass es sich bei der *Vita* nicht um eine Biografie handelt; wegen der Textfunktion ist mit wenigen biografischen Strukturen zu rechnen, vielmehr wird nach den Bedingungen des Genres eine christliche Biografie (im Sinne eines menschlichen Lebens) organisiert, erweitert und abgewandelt. Die *Vita* erfüllt in gleichem Maße eine Vorbildfunktion und soll in ihren Normenvorstellungen zum Vorbild gereichen, jedoch fehlen tatsächliche Beschreibung des Individuums, seines Charakters und seiner Gewohnheiten oder gar seiner physischen Erscheinung.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Text zwar Hinweise auf die Person Columba gibt, Adomnán bleibt jedoch so vage, dass es ungewiss bleiben wird. Auch bei allen anderen Figuren spart Adomnán an individuelleren Schilderungen, er geht weder auf den Charakter noch auf persönliche Gewohnheiten ein. Trotzdem folgt Adomnán einem historiografischen Anspruch, der ihm gelingt, wenn er die politischen Ereignisse zu Lebzeiten seines Patrons mit der historischen Person Columbas zu verknüpfen vermag. Wenn Adomnán „historische und symbolische Wahrheiten“²⁷¹ vermischt, kann er seinen Protagonisten nie vollkommen stereotyp inszenieren, um die Geschichtsschreibung nicht unglaubwürdig werden zu lassen (wobei man offenbar über eine hohe Toleranzschwelle verfügte). Adomnáns historiografischer Anspruch unter Betonung der Bedeutung Ionas kann nur unter Aufgreifen der Biografie Columbas geschehen.

Zum Verständnis der Autorschaft ist festzustellen, dass Adomnán seinen Heiligen nach den Bedingungen des Genres als idealisierten Universalheiligen entwarf, dabei aber nicht an „persönlicher Note“ sparte, indem er Haupt- und Nebencharaktere der *Vita sancti Columbae* als Spiegel nutzte und auf diese Weise, allerdings bei weitem nicht aussagekräftig, seinem Protagonisten ein wenig mehr Individualität verlieh, als es das Genre verlangt hätte. Wie zu vermuten ist, hängt der Grad der Autorschaft im Wesentlichen von seiner Intention ab. Und wieder zeigt sich der Dreiklang: auf Ebene des Genres gelingt es Adomnán, den (ihm bekannten) „formalen Ansprüchen“ zu

²⁷⁰ Die dargestellten prophetischen und Wunderkräfte (zum Beispiel Naturkräfte) durften nicht teuflischen Ursprungs sein. Deshalb verdeutlichen gerade die Engelserscheinungen Columbas Bestimmung als *mili* Gottes gehört, der Heiligenschein verdeutlicht wiederum sein Irdischsein bei gleichzeitigem Zugehören zur himmlischen Welt. Vgl. Picard 1985, 69-78.

²⁷¹ Schnicke 2009, 4.

genügen, aber es gelingt ihm, als Geschichtsschreiber einen spezifischen Text als historisches Zeugnis einer Region zu entwerfen.

3.2.1.4 Komposition

Der vierte Klassifikationspunkt nach Régis Boyer ist die Komposition. Er unterscheidet den „klassischen“ Aufbau einer Heiligenvita in neun Merkmale, wobei die Gewichtung der Komponenten nach Maßgabe der Geschichte, die erzählt werden solle, und danach, welcher „Klasse“ der Heilige angehöre (Apostel, Märtyrer, Bischof, Pontifex, *confessor non pontifex* usw.), erfolge. Die Kompositionselemente sind folgende:

- (1) Herkunft des Heiligen (meistens adlig, gute Familie, gutes Milieu)
- (2) Geburt (meist in Verbindung mit einem Wunder, nach Modell der Ankündigung Jesu Empfängnis in den Evangelien)
- (3) Kindheit (hier schon Demonstration der Tugenden, wie Nächstenliebe, moralische Autorität, Hellsichtigkeit, Mut, Vergebung, Milde, Weisheit; oder hat ein furchtbares Defizit, das geläutert wird)
- (4) (Aus-)Bildung (kann für didaktische Entwicklung genutzt werden; entfällt aber u. U.)
- (5) Frömmigkeit (evt. nicht extra entwickelt, in jedem Fall omnipräsent im Text)
- (6) Martyrium (detaillierte Darstellung, jedoch nicht Teil der restlichen Geschichte) oder, wenn kein Märtyrer, Beschreibung seines Todes
- (7) *inventio* (Entdeckung der Reliquien bzw. des Körpers, meist in Zusammenhang mit Wundern)
- (8) *translatio* (Translation der Reliquien an der Kultstätte, u. U. begleitet von Wundern)
- (9) Wunder (zeigen Alltag, sind banal und austauschbar).²⁷²

Auch die *Vita sancti Columbae* weicht in ihrer Komposition nicht von dem von Boyer vorgeschlagenen Schema ab: Columbas Herkunft wird mit einem regierenden Clan verbunden; seine Geburt steht in Verbindung mit einem Wunder (VsC III.1)²⁷³; Kindheit, Erziehung und Ausbildung werden nicht explizit getrennt; seine Frömmigkeit wird in der Heiligenvita nicht extra entwickelt, vielmehr ist sie omnipräsent im Text; der Text schließt mit einer ausführlichen Beschreibung der letzten Tage und Stunden im Leben des Heiligen; jedoch enthält die Vita keinen Hinweis zu Reliquien.

Die Wunder, welche Columba auslöst, beziehen sich oft auf das tägliche Leben der Menschen. Er versucht, ihnen in Notsituationen durch Wasser- oder Wetterwunder zu

²⁷² Vgl. Boyer 1981, 31-35. Eine ähnliche Unterscheidung der internen Struktur des Genres nimmt auch Andrew Louth vor: (1) Geburt, (2) Kindheit, (3) Konversion, (4) asketische Bewährung, (5) Beziehung zu Gott, (6) Wunder, (7) Tod, (8) postmortales Wunderwirken durch Reliquien. Vgl. A. Louth, *Hagiography*, in: F. M. Young – L. Ayres – A. Louth (Hrsg.), *The Cambridge history of early Christian literature* (Cambridge 2004) 358-361.

²⁷³ VsC III.1 zitiert in Anmerkung 253.

helfen. Er weihet entweder Wasser, das Krankheiten lindern kann, oder beeinflusst Wind und Wolken zum landwirtschaftlichen Vorteil.²⁷⁴ In Columbas Handlungen gehen vermeintlich pagane mit den christlichen Vorstellungen konform. Er bemächtigt sich regionaler Traditionen, wenn er verschiedene Dinge für seine Wunder benötigt bzw. ihnen eine „Wunderfähigkeit“ überträgt. Hierzu zählen z. B. Schächtelchen oder Steine.²⁷⁵ Der regionale Bezug dieser Dinge wird deutlich, wenn man die geografischen Besonderheiten Ionas betrachtet: Die Insel war wohl nie dicht bewaldet – und wenn, dann fielen die wenigen Bäume dem Bau des Klosters zum Opfer. Hingegen spielten Steine eine besondere Rolle, zum einen, weil es diese auf der Insel im Überfluss gab, zum anderen, weil sie aufgrund der allgegenwärtigen See einen besonderen Schliff aufwiesen.²⁷⁶ Die an einigen Stellen zu findenden Steine sind rund sowie von schillernder Farbigkeit und befriedigten womöglich ein ästhetisches Verlangen, das die sonst raue Insel nicht leisten konnte, wenn man von dem

²⁷⁴ Vgl. VsC II.44: *De pluvia post aliquot siccitatis menses beati ob honorem viri super sitientem, Domino donante, terram effusa. Ante annos namque ferme quatuordecim, in his torpentibus terris valde grandis verno tempore facta est siccitas jugis et dura, in tantum ut illa Domini in Levitico coaptata populis comminatio videretur imminere, qua dicit, "Dabo coelum vobis desuper sicut ferrum, et terram aeneam. Consumetur incassum labor vester; nec proferet terra germen, nec arbores poma praebebunt;" et caetera. Nos itaque haec legentes, et imminemtem plagam pertimescentes, hoc inito consilio fieri consiliati sumus, ut aliqui ex nostris senioribus nuper aratum et seminatum campum cum sancti Columbae candida circumirent tunica, et libris stylo ipsius descriptis; levarentque in aere, et excuterent eandem per ter tunicam, qua etiam hora exitus ejus de carne indutus erat; et ejus aperirent libros, et legerent in Colliculo Angelorum, ubi aliquando coelestis patriae cives ad beati viri conductum visi sunt descendere. Quae postquam omnia juxta initum sunt peracta consilium, mirum dictu, eadem die coelum, in praeteritis mensibus, Martio videlicet et Aprili, nudatum nubibus, mira sub celeritate ipsis de ponto ascendentibus illico opertum est, et pluvia facta est magna, die noctuque descendens; et sitiens prius terra, satis satiata, opportune germina produxit sua, et valde laetas eodem anno segetes. Unius itaque beati commemoratio nominis viri in tunica et libris commemorata multis regionibus eadem vice et populis salubri subvenit opportunitate.*

²⁷⁵ Fichtenholzschächtel in VsC II.5: *Alio in tempore Sanctus, cum in Iona demoraretur insula, prima diei hora, quendam advocans fratrem, Lugaidum nomine, cujus cognomentum Scotice Lathir dicitur; et taliter eum compellat, dicens, "Praepara cito ad Scotiam celerem navigationem, nam mihi valde est necesse te usque ad Clocherum filiorum Daimeni destinare legatum. In hac enim praeterita nocte, casu aliquo, Maugina, sancta virgo, filia Daimeni, ab oratorio post missam domum reversa, titubavit, coxaeque ejus in duas confracta est partes. Haec saepius meum, inclamitans, nomen commemorat, a Domino sperans se accepturam per me consolationem." Quid plura? Lugaido obsecundanti, et consequenter emigranti, Sanctus pineam tradit cum benedictione capsellam, dicens, "Benedictio, quae in hac capsellula continetur, quando ad Mauginam pervenies visitandam, in aquae vasculum intingatur eademque benedictionis aqua super ejus infundatur coxam; et statim, invocato Dei nomine, coxale conjungetur os, et densabitur; et sancta virgo plenam recuperabit salutem." Et hoc Sanctus addit, "En ego coram in hujus capsae operculo numerum viginti trium annorum describo, quibus sacra virgo in hac praesenti, post eandem salutem, victura est vita." Quae omnia sic plene expleta sunt, sicuti a Sancto praedicta: nam statim ut Lugaidus ad sanctam pervenit virginem, aqua benedicta, sicut Sanctus commendavit, perfusa coxa, sine ulla morula condensato osse, plene sanata est; et in adventu legati sancti Columbae cum ingenti gratiarum actione gavisa, viginti tribus annis, secundum Sancti prophetiam, post sanitatem, in bonis actibus permanens, vixit. — Steine in VsC I.1 (zitiert in Anmerkung 258) — Steine in VsC II.7: *Alio itidem in tempore, Colgu filius Cellachi postulatam a Sancto petram salis benedictam accipit, sorori et suae nutriciae profuturam, quae ophthalmiae laborabat valde gravi languore. Talem eulogiam eadem soror et nutricia de manu fratris accipiens, in pariete super lectum suspendit; casuque post aliquantos contigit dies, ut idem viculus, cum supradictae domuncula feminae, flamma vastante, totus concremaretur. Mirum dictu, illius parietis particula, ne beati viri in ea deperiret suspensa benedictio, post totam ambustam domum, stans illaesa permansit; nec ignis ausus est attingere binales, in quibus talis pendebat salis petra, sudes. — Steine in VsC II.33 (zitiert in Anmerkung 112).**

²⁷⁶ Vgl. A. Maldonado, Bringing stones to Iona. Viking-age patronage at St Ronan's Church, The Form and Fabric of Early Medieval Britain III. Carved in Stone (Glasgow), <https://youtu.be/6UYWJO3gUX0> (22.12.2020).

Farbenspiel des Meeres absieht. Neben den bereits zitierten Naturwundern gehören Wundererscheinungen wie helles Licht, das die Brücke vom Diesseits zum Jenseits darstellt, und Columbas Verbindung zum Jenseits, zum Reich Gottes, betont.²⁷⁷ Daneben kann Columba Früchte (VsC II.2)²⁷⁸ oder Wasser (VsC I.1, 4, 5)²⁷⁹ verwandeln.

Wunder sind ein topischer Kernbestand von Hagiografien, aber nur eines von neun Merkmalen. Sie spiegeln ein Wunderbedürfnis der Menschen im Frühmittelalter wider, das, obwohl es in Einklang mit religiöser Mentalität und Volksfrömmigkeit zu bringen war, mit seinen häufigen regional-folkloristischen Bezügen darüber hinaus ein „theologisches Problem“ darstellte.²⁸⁰ Columbas Gebete wirken, trotz von Adomnán nicht weiter ausgedeutet, wie „Racheersuchen“ an Gott. Das Ergebnis, Gottes Entscheidung und dessen irdische Konsequenz, wird bei Menschen noch als Ad-hoc-Prophezeiungen dargestellt (z. B. Tod des Tyrannen: der Räuber VsC II.20, der Attentäter VsC II.24, der Mörder VsC II.25)²⁸¹, bei Tieren dagegen wird Columbas

²⁷⁷ Zu den Wundererscheinungen in der VsC ausführlicher bei Herbert 1996, 139-141.

²⁷⁸ VsC II.2: *QUAEDAM arbor erat valde pomosa prope monasterium Roboris Campi, in australi ejus parte; de qua cum incolae loci quoddam haberent pro nimia fructus amaritudine querimonium, quadam die Sanctus ad eam accessit autumnali tempore, vidensque lignum incassum abundos habere fructus qui ex eis gustantes plus laederent quam delectarent; sancta elevata manu, benedicens ait, 'In nomine omnipotentis Dei omnis tua amaritudo, O arbor amara, a te recedat; tuaque huc usque amarissima nunc in dulcissima vertantur poma.'* *Mirum dictu, dicto citius, eodemque momento, ejusdem arboris omnia poma, amissa amaritudine, in miram, secundum verbum Sancti, versa sunt dulcedinem.*

²⁷⁹ VsC I.1 zitiert in Anmerkung 258 — VsC I.4: *ALIO in tempore cum in loua insula, die fragosae tempestatis et intolerabilis undarum magnitudinis, sedens in domo Sanctus et fratribus praecipiens diceret, 'Praeparate ocius hospitium, aquamque ad lavandos hospitem pedes exhaurite; quidam ex ipsis frater consequenter, 'Quis,' ait, 'hac die valde ventosa et nimis periculosa, licet breve, fretum prospere transnavigare potest?' Quo audito Sanctus sic profatur: 'Cuidam sancto et electo homini, qui ad nos ante vesperam perveniet, Omnipotens tranquillitatem, quamlibet in tempestate, donavit.' Et ecce, eadem die aliquamdiu a fratribus expectata navis in qua sanctus inerat Cainnechus juxta Sancti prophetationem pervenit. Cui Sanctus cum fratribus obviam venit, et ab eo honorifice et hospitaliter susceptus est. Illi vero nautae qui cum Cainnecho inerant, interrogati a fratribus de qualitate navigationis, sic retulerunt sicuti sanctus Columba prius de tempestate et tranquillitate pariter, Deo donante, in eodem mari, et iisdem horis, mirabili divisione praedixerat; et tempestatem eminus visam non sensisse professi sunt. — VsC I.5 zitiert in Anmerkung 260.*

²⁸⁰ Vgl. A. Angenendt, Das Wunder - religionsgeschichtlich und christlich, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie 3 (Stuttgart 2002), 103-104; H.-W. Goetz, Wunderberichte im 9. Jahrhundert. Ein Beitrag zum literarischen Genus der frühmittelalterlichen Mirakelsammlungen, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie 3 (Stuttgart 2002), 186-188; Daxelmüller 1993, 96; M. Heinzelmann – K. Herbers, Zur Einführung, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie 3 (Stuttgart 2002), 15-20; Nahmer 2005, 148; B. Vogel, Visionen und Mirakel. Literarische Tradition und hagiographischer Kontext am Beispiel Lanberts von Deutz, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie 3 (Stuttgart 2002), 231.

²⁸¹ Tod der Räuber in VsC II.20 zitiert in Anmerkung 253 — Attentäter in VsC II.24: *ALIO in tempore, vir beatus, cum alios ecclesiarum persecutores, in Hinba commoratus insula, excommunicare coepisset, filios videlicet Conallis filii Domnaill, quorum unus erat Ioan, de quo supra retulimus; quidam ex eorundem malefactoribus sociis, diaboli instinctu, cum hasta irruit, ut Sanctum interficeret. Quod praecavens unus ex fratribus, Findluganus nomine, mori paratus pro sancto viro, cuculla ejus indutus intercessit. Sed mirum in modum beati viri tale vestimentum, quasi quaedam munitissima et impentribilis lorica, quamlibet fortis viri forti impulsione acutioris hastae, transfigi non potuit, sed illaesum permansit; et qui eo indutus erat, intactus et incolumis tali protectus est munimento. Ille vero sceleratus, qui Manus Dexteram, retro repedavit, aestimans quod sanctum*

Zutun weniger „verschleiert“ und die Tiere folgen (binahe) seinem Willen (hier: Wildschwein VsC II.26, Seeungeheuer VsC II.27, Schlangen VsC II.28).²⁸² Noch verwirrender erscheint Columbas Anteil an dem Sühnen (oder Rächen) von Missetaten: In VsC II.25²⁸³ erzählt Adomnán eine Episode aus der Zeit, als sich der Diakon Columba in der Ausbildung des Gemmán in Leinster befand. Beide wurden Zeugen, wie ein Mädchen vor ihren Augen in dem Moment, als es Gemmán um Hilfe anflehte, von seinem Peiniger ermordet wurde. Während Gemmán fragt, wie lange Gott diese Ungerechtigkeiten noch dulden wird (*Quanto, sancte puer Columba, hoc scelus cum nostra dehonoratione temporis spatio inultum fieri iudex justus patietur deus?*), verkündet Columba noch im selben Augenblick den Tod des Mörders und dessen Höllenfahrt (*Eadem hora qua interfectae ab eo filiae anima ascendit ad caelos, anima ipsius interfectoris descendat ad inferos.*); der Mörder fiel daraufhin tot um. Dennoch stellt Adomnán die entsprechende Szene uneindeutig dar und sie vermitteln den Eindruck, dass es Columbas – und nicht unbedingt Gottes – Urteil war, das dem Delinquenten den Tod brachte. Adomnán vermeidet es, eine Beeinflussung einer Szene direkt Columba zuzuschreiben, jedoch schildert er sie hinreichend, dass der Eindruck entsteht, Columba könne die Natur beeinflussen.

3.2.1.5 Weltanschauung

Als fünftes Merkmal führt Régis Boyer die sogenannte „Weltanschauung“ ein.²⁸⁴ Die Aufgabe von Hagiografie sei es, die göttliche Ordnung darzustellen, erfahrbar zu

hasta transfixisset virum. Post ex ea die completum annum, cum Sanctus in Ioua commoraretur insula, 'Usque in hanc diem,' ait, 'integratus est annus, ex qua die Lam-dess, in quantum potuit, Findluganum mea jugulavit vice; sed et ipse, ut aestimo, hac in hora jugulatur.' Quod juxta Sancti revelationem eodem momento in illa insula factum est, quae Latine Longa vocitari potest: ubi ipse solus Lam-dess, in aliqua virorum utrinque acta belligeratione, Cronani filii Baithani jaculo transfixus, in nomine, ut fertur, sancti Columbae emissio, interierat; et post ejus interitum, belligerare viri cessarunt. — Mörder in VsC II.25 zitiert in 268.

²⁸² Wildschwein in VsC II.26: *ALIO in tempore, vir beatus, cum in Scia insula aliquantis demoraretur diebus, paulo longius solus, orationis intuitu, separatus a fratribus, silvam ingressus densam, mirae magnitudinis aprum, quem forte venatici canes persequabantur, obviam habuit. Quo viso eminus, Sanctus aspiciens eum restitit. Tum deinde, invocato Dei nomine, sancta elevata manu, cum intenta dicit ad eum oratione, 'Ulterius huc procedere noles: in loco ad quem nunc devenisti morere.' Quo Sancti in silvis personante verbo, non solum ultra accedere non valuit, sed ante faciem ipsius terribilis feras, verbi ejus virtute mortificatus, cito corrui. — Seeungeheuer in VsC II.27 zitiert in Anmerkung 274 — Schlagen in VsC II.28: *QUADAM die ejusdem aestei temporis quo ad Dominum transit, ad visitandos fratres Sanctus plaustro vectus pergit, qui in campulo occidentali Iouae insulae opus materiale exercebant. Post quorum consolatoria a Sancto prolata alloquia, in eminentiore stans loco, sic vaticinatur dicens, 'Ex hac, filioli, die, scio quod in hujus campuli locis nunquam poteritis in futurum videre faciem meam.' Quos, hoc audito verbo, valde tristificatos videns, consolari eos in quantum fieri possit conatus, ambas manus elevat sanctas, et totam hanc nostram benedicens insulam, ait, 'Ex hoc hujus horulae momento omnium viperarum venena nullo modo, in hujus insulae terrulis, aut hominibus aut pecoribus nocere poterunt, quamdiu Christi mandata ejusdem commorationis incolae observaverint.'**

²⁸³ VsC II.25 zitiert in Anmerkung 268.

²⁸⁴ Vgl. Boyer 1981, 35-36.

machen und zu ehren. Aufgabe der menschlichen Ordnung sei es, der göttlichen Ordnung zu dienen; Wunder würden eine Brücke zwischen beiden bilden, die in Opposition zueinanderstünden und ähnlich wie hell/dunkel, gut/schlecht und Hölle/Paradies bestimmend für das Genre sind.

Die Verehrung der göttlichen Ordnung ist Teil der Bestimmung der *Vita sancti Columbae*; die menschliche Ordnung soll gottgefällig sein und entsprechenden Normen folgen (vgl. dazu Kapitel 4). Allerdings wird in der *Vita sancti Columbae* der „menschlichen Ordnung“ Raum gegeben, wenn auf Herrschaftsstrukturen (Könige, Clanchefs) verwiesen wird. Dieser Punkt wird im folgenden Kapitel ausführlich besprochen.

Zusammenfassend kann, in Anlehnung an Boyers Schema für die lateinische Hagiografie, Folgendes für die *Vita sancti Columbae* herausgestellt werden:

(1) Der Ort besitzt eine signifikante Bedeutung, da eine Vielzahl irischer Heiligenviten als Itinerar angelegt sind. Dieses Kriterium deckt sich mit den Beobachtungen in der *Vita sancti Columbae*. Obgleich Adomnán kein Itinerar skizziert, stellt die Bewegung der Figuren im Raum einen integralen Bestandteil der Erzählung dar. Die Reisen des Columba bilden die Grundlage für sein Wunderhandeln sowie Adomnáns erbauliche Belehrung des Lesers.

(2) Die Zeit spielt keine Rolle, d. h. auf eine Chronologie wird verzichtet. Dieser Verzicht lässt sich auf die „native traditions“ zurückführen. Es sei jedoch angemerkt, dass eine fehlende Chronologie kein rein „irisches Phänomen“ ist, sondern ein allgemeines Kriterium hagiografischer Literatur darstellt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Zeitlinie nicht am Leben des Heiligen, sondern an der göttlichen Zeit bemessen werden muss.

(3) Die Figur des Heiligen wird im Text nicht entwickelt und ist daher wenig bis gar nicht facettenreich. Zudem fungiert sie als reines *role model*, dessen Heiligkeit auf dem Konzept einer magischen Ordnung beruht. Dies impliziert, dass seine wesentlichen Merkmale nicht moralische Güte, sondern der Besitz einer geheimnisvollen Kraft sind, die Wunder wirkt.

(4) Die Komposition erfolgt unter Berücksichtigung „native traditions“, welche mit lateinischen Traditionen kombiniert werden. Dies kann als Ausdruck einer konservativen Haltung gegenüber dem Genre gewertet werden. Die Struktur folgt erzählerischen Konventionen, die mit denen von Volksmärchen vergleichbar sind. Sie

ist formalistisch, episodisch und weist flache Nebenhandlungen auf. Diese irischen Traditionen manifestieren sich in „pre-Christian and sub-Christian motifs“ und manifestieren sich insbesondere in Wundern, die sich auf Tiere beziehen.

(5) Irische Hagiografien des 7. Jahrhunderts sind das Resultat transformierender (Kloster-)Strukturen, wodurch Heiligenviten dazu dienten, sowohl geistliche als auch zeitliche Positionen der Gemeinschaften zu repräsentieren.

3.2.2 Makroebene: irische Hagiografie

Kleine Abweichungen wie starke geografische Bezüge oder folkloristische Motive wurden bereits angedeutet. Ob es sich bei diesen Abweichungen vom Genre um eine regionale Erscheinung Ionas handelt oder es aufgrund der Zugehörigkeit des Klosters und der mehrheitlichen (aber nicht ausschließlichen) Herkunft seiner Insassen eine „irische“ Erscheinung ist, soll im Folgenden überlegt werden. Oder handelt es sich bei der *Vita sancti Columbae* um einen Text, der gestalterisch der literarischen Kreativität seines Autors entsprang? Genügen die Abweichungen, um ein Sub-Genre irischer Hagiografie zu definieren?

3.2.2.1 Folklore

Schaut man sich den Text im Hinblick auf vermeintlich folkloristische Motive an, fallen zuerst jene fantastischen auf, die von Tieren handeln: In VsC II.26²⁸⁵ streckt Columba ein übergroßes Wildschwein durch das Kreuzzeichen zusammen mit den Worten *Ulterius huc procedere noles; in loco ad quem nunc devenisti morire* nieder; in VsC II.27²⁸⁶ vertreibt er ähnlich ein Meeresungeheuer im Fluss Ness; wieder durch Kreuzzeichen und mit den folgenden Worten: *Noles ultra progredi, nec hominem tangas. Retro citius revertere*. Auch die Nebenfiguren in der Heiligenvita haben entsprechende Begegnungen; VsC II.42²⁸⁷ erzählt von der Begegnung Cormacs auf

²⁸⁵ VsC II.26 zitiert in Anmerkung 284.

²⁸⁶ VsC II.27 zitiert in Anmerkung 274.

²⁸⁷ VsC II.42: *ALIO in tempore Cormacus, Christi miles, de quo in primo hujus opusculi libello breviter aliqua commemoravimus pauca, etiam secunda vice conatus est eremum in oceano quaerere. Qui postquam a terris per infinitum oceanum plenis enavigavit velis, iisdem diebus sanctus Columba, cum ultra Dorsum moraretur Britanniae, Brudeo regi, praesente Orcadum regulo, commendavit dicens, 'Aliqui ex nostris nuper emigraverunt, desertum in pelago intransmeabili invenire optantes; qui si forte post longos circuitus Orcadas devenerint insulas, huic regulo, cujus obsides in manu tua sunt diligenter commenda, ne aliquid adversi intra terminos ejus contra eos fiat.' Hoc vero Sanctus ita dicebat, quia in spiritu praecognovit quod post aliquot menses idem Cormacus esset ad Orcadas venturus. Quod ita postea evenit; et propter supradictam sancti viri*

seiner dritten Seefahrt „jenseits menschlicher Reichweite“ mit einer Gruppe von Seeungeheuern, unter denen sich Wesen befanden, die groß wie Frösche waren, schnabelförmige Stacheln trugen und nicht fliegen, aber schwimmen konnten. Diese offenbar nicht einmaligen Begegnungen mit Seemonstern verdeutlicht nochmals VsC II.39²⁸⁸, wenn Columba Librán ein mit Zähnen eines Seemonsters verziertes

commendationem, de morte in Orcadibus liberatus est vicina. Post aliquantum paucorum intervallum mensium, cum Sanctus in loua commoraretur insula, quadam die coram eo ejusdem Cormaci mentio ab aliquibus subito oboritur sermocinantibus, et taliter dicentibus, 'Quomodo Cormaci navigatio, prosperane an non, provenit, adhuc nescitur.' Quo audito verbo, Sanctus hac profatur voce dicens, 'Cormacum de quo nunc loquimini hodie mox pervenientem videbitis.' Et post quasi unius horae interventum, mare dictu, et ecce inopinato Cormacus superveniens, oratorium cum omnium admiratione et gratiarum ingreditur actione. Et quia de hujus Cormaci secunda navigatione beati prophetationem breviter intulerimus viri, nunc et de tertia aeque prophetae ejus scientiae aliqua describenda sunt verba. Cum idem Cormacus tertia in oceano mari fatigaretur vice, prope usque ad mortem periclitari coepit. Nam cum ejus navis a terris per quatuordecim aestei temporis dies, todidemque noctes, plenis velis, austro flante vento, ad septemtrionalis plagam coeli directo excurreret cursu, ejusmodi navigatio ultra humani excursus modum, et irremeabilis videbatur. Unde contigit, ut post decimam ejusdam quarti et decimi horam diei, quidam pene insustentabiles undique et valde formidabiles consurgerent terrores; quaedam quippe usque in id temporis invisae, mare obtegentes, occurrerant tetrae et infestae nimis bestiolae, quae horribili impetu carinam et latera, puppimque et proram ita forti feriebant percussura, ut pelliceum tectum navis penetrales putarentur penetrare posse. Quae, ut hi qui inerant ibidem postea narrarunt, prope magnitudinem ranarum, aculeis permolestae, non tamen volatiles sed natatiles erant; sed et remorum infestabant palmulas. Quibus visis, inter cetera monstra quae non hujus est temporis narrare, Cormacus cum nautis comitibus, valde turbati et pertimescentes, Deum, qui est in angustiis pius et opportunus auxiliator, illacrymati precantur. Eadem hora et sanctus noster Columba, quamlibet longe absens corpore, spiritu tamen praesens in navi cum Cormaco erat. Unde, eodem momento, personante signo, fratres ad oratorium convocans, et ecclesiam intrans, astantibus, sic, more sibi consueto, prophetizans profatur, dicens, 'Fratres tota intentione pro Cormaco orate, qui nunc humanae discursionis limitem, immoderate navigando, excessit, nunc quasdam monstruosas, ante non visas, et pene indicibiles, patitur horrificas perturbationes. Itaque nostris commembribus in periculo intolerabili constitutis mente compati debemus fratribus, et Dominum exorare cum eis. Ecce enim nunc Cormacus cum suis nautis, faciem lacrymis ubertim irrigans, Christum intentius precatur; et nos ipsum orando adjuvemus, ut austrum flantem ventum usque hodie per quatuordecim dies, nostri miseratus, in aquilonem convertat; qui videlicet aquiloneus ventus navem Cormaci de periculis retrahat.' Et haec dicens, flebili cum voce, flexis genibus ante altarium, omnipotentiam Dei ventorum et cunctarum gubernatricem precatur rerum. Et post orationem cito surgit, et abstergens lacrymas, gaudenter grates Deo agit dicens, 'Nunc, fratres, nostris congratulemur, pro quibus oramus, caris: quia Dominus austrum nunc in aquilonarem convertet flatum, nostros de periculis commembres retrahentem, quos huc ad nos iterum reducet.' Et continuo cum ejus voce auster cessavit ventus, et inspiravit aquiloneus per multos post dies: et navis Cormaci ad terras redacta est. Et pervenit Cormacus ad sanctum Columbam, et se, donante Deo, facie, in faciem, cum ingenti omnium admiratione viderant et non mediocri laetatione. Perpendat itaque lector quantus et qualis idem vir beatus, qui talem propheticam habens scientiam, ventis et oceano, Christi invocato nomine, potuit imperare.

²⁸⁸ VsC II.39: *Alio in tempore, cum vir sanctus in loua conversaretur insula, homo quidam plebeius nuper sumpto clericatus habitu, de Scotia transnavigans, ad insulanum beati monasterium viri devenit. Quem cum alia die Sanctus in hospitio residem hospitantem invenisset solum, primum de patria, de gente, et causa itineris, a Sancto interrogatus; de Connachtarum regione oriundum se professus est; et ad delenda in peregrinatione peccamina longo fatigatum itinere. Cui cum Sanctus, ut de suae poenitudinis exploraret qualitate, dura et laboriosa ante oculos monasterialia proposuisset imperia; ipse consequenter ad Sanctum respondens, inquit, 'Paratus sum ad omnia quaecunque mihi jubere volueris, quamlibet durissima, quamlibet indigna.' Quid plura? Eadem hora omnia sua confessus peccata, leges poenitentiae, flexis in terram genibus, se impleturum promisit. Cui Sanctus, 'Surge,' ait, 'et reside. Tum deinde residentem sic compellat, Septennem debebis in Ethica poenitentiam explere terra. Ego et tu usquequo numerum expleas septennialium annorum, Deo donante, victuri sumus.' Quibus Sancti confortatus dictis, grates Deo agens, ad Sanctum, 'Quid me,' ait, 'agere oportet de quodam meo falso juramento? nam ego quendam in patria commanens trucidavi homuncionem; post cujus trucidationem, quasi reus in vinculis retentus sum. Sed mihi quidam cognationalis homo ejusdem parentelae, valde opibus opulentus, subveniens, me opportune et de vinculis vinculum absolutum, et de morte reum eripuit. Cui post absolutionem cum firma juratione promiseram me eidem omnibus meae diebus vitae servituum. Sed post aliquot dies in servitute peractos, servire homini dedignatus, et Deo potius obsecundare malens, desertor illius carnalis domini, juramentum infringens, discessi, et ad te, Domino meum prosperante iter, perveni.' Ad haec Sanctus, virum pro talibus valde angi videns, sicuti prius prophetans, profatur, inquit, 'Post septenorum, sicut tibi dictum est, expletionem annorum, diebus ad me huc quadragesimalibus venies, ut in Paschali solemnitate ad altarium accedas, et Eucharistiam sumas.' Quid verbis immoramur? Sancti viri imperiis per omnia poenitens obsequitur peregrinus. Iisdemque diebus ad*

monasterium Campi missus Lunge, ibidem plene expletis in poenitentia septem annis, ad Sanctum, diebus quadragesimae, juxta ejus priorem propheticam jussionem, revertitur. Et post peractam Paschae solemnitatem, in qua jussus ad altare accessit, ad Sanctum de supra interrogans memorato venit juramento. Cui Sanctus interroganti talia vaticinans responsa profatur, 'Tuus de quo mihi aliquando dixeras, carnalis superest dominus; paterque et mater et fratres adhuc vivunt. Nunc ergo praeparare te debes ad navigationem.' Et inter haec verba macheram belluinis ornatam dolatis protulit dentibus, dicens, 'Hoc accipe tecum portandum munus, quod domino pro tua redemptione offeres; sed tamen nullo modo accipiet. Habet enim bene moratam conjugem, cujus salubri obtemperans consilio, te eadem die gratis, sine pretio, libertate donabit, cingulum ex more captivi de tuis resolvens lumbis. Sed hac anxietate solutus, aliam a latere surgentem non effugies sollicitudinem: nam tui fratres undique coarctabunt te, ut tanto tempore patri debitam, sed neglectam, redintegres pietatem. Tu tamen, sine ulla haesitatione voluntati eorum obsecundans, patrem senem pie excipias confovendum. Quod onus, quamlibet tibi videatur grave, contristari non debes, quia mox depones: nam ex qua die incipies patri ministrare, alia in fine ejusdem septimanae mortuum sepelies. Sed post patris sepultionem, iterum fratres te acriter compellent, ut matri etiam debita pietatis impendas obsequia. De qua profecto compulsione tuus junior te absolvet frater; qui tua vice paratus omne pietatis opus, quod debes, pro te matri serviens reddet.' Post haec verba supra memoratus frater, Libranus nomine, accepto munere, Sancti ditatus benedictione perrexit; et ad patriam perveniens, omnia, secundum Sancti vaticinium, invenit vere probata. Nam statim, ut pretium suae offerens libertatis ostendit domino, accipere volenti refragans uxor, 'Ut quid nobis,' ait, 'hoc accipere quod sanctus pretium misit Columba? Hoc non sumus digni. Liberetur ei pius hic gratis ministrator. Magis nobis sancti viri benedictio proficiet, quam hoc quod offertur pretium.' Audiens itaque maritus hoc maritae salubre consilium, continuo gratis liberavit servum. Qui post, juxta prophetiam Sancti, compulsus a fratribus, patrem, cui ministrare coepit, septima die mortuum sepelivit. Quo sepulto, ut et matri debite deserviret compellitur. Sed subveniente juniore fratre, sicut Sanctus praedixerat, vicem ejus adimplente, absolvitur. Qui ad fratres sic dicebat, 'Nullo modo nos oportet fratrem in patria retentare, qui per septem annos apud sanctum Columbam in Britannia salutem exercuit animae.' Post quae, ab omnibus quibus molestabatur, absolutus, matri et fratribus valedicens, liber reversus, ad locum qui Scotice vocitatur Daire Calgaich pervenit. Ibidemque navim sub velo a portu emigrantem inveniens, clamitans de litore rogitat ut ipsum nautae cum eis susciperent navigaturum ad Britanniam. Sed ipsi non suscipientes refutaverunt eum, quia non erant de monachis sancti Columbae. Tum deinde ad eundem venerabilem loquens virum, quamlibet longe absentem, tamen spiritu praesentem, ut mox res probavit, 'Placetne tibi,' ait, 'sancte Columba, ut hi nautae, qui me tuum non suscipiunt socium, plenis velis et secundis enavigent ventis?' In hac voce ventus, qui ante illis erat secundus, dicto citius versus est contrarius. Inter haec videntes virum eundem e regione secus flumen cursitantem, subito inter se inuito consilio, ad ipsum de navi inclamitantes dicunt nautici, 'Fortassis idcirco citius in contrarium nobis conversus est ventus quia te suscipere renuerimus. Quod si etiam nunc te ad nos in navim invitaverimus, contrarios nunc nobis flatus in secundos convertere poteris?' His auditis, viator ad eos dixit, 'Sanctus Columba, ad quem vado, et cui huc usque per septem annos obsecundavi, si me susceperitis, prosperum vobis ventum a Domino suo, virtute orationum, impetrare poterit.' Quibus auditis, navim terrae approximant, ipsumque ad eos in eam invitant. Qui statim, rate ascensa, 'In nomine Omnipotentis,' ait, 'cui sanctus Columba inculpabiliter servit, tensis rudentibus levate velum.' Quo facto, continuo contraria venti flamina in secunda vertuntur, prosperaque, usque ad Britanniam plenis successit navigatio velis. Libranusque, postquam ad loca perventum est Britannica, illam deserens navim, et nautis benedicens, ad sanctum devenit Columbam in loua commorantem insula. Qui videlicet vir beatus, gaudenter suscipiens eum, omnia quae de eo in itinere aeta sunt, nullo alio intimante, plene narravit, et de domino, et uxoris ejus salubri consilio, quomodo ejusdem suasu liberatus est; de fratribus quoque; de morte patris, et ejus, finita septimana, sepultione; de matre, et de fratris opportuna junioris subventione; de his quae in regressu acta sunt; de vento contrario, et secundo; de verbis nautarum qui primo eum suscipere recusarunt, de promissione prosperi flatus; et de prospera, eo suscepto in navi, venti conversione. Quid plura? Omnia, quae Sanctus adimplenda prophetavit, expleta enarravit. Post haec verba viator pretium suae quod a Sancto accepit redemptionis assignavit. Cui Sanctus eadem hora vocabulum indidit, inquiens, 'Tu Libranus vocaberis eo quod sis liber.' Qui videlicet Libranus iisdem in diebus votum monachicum devotus vovit. Et cum a sancto viro ad monasterium, in quo prius septem annis poenitens Domino servivit, remitteretur, haec ab eo prophetica de se prolata accepit verba valedicente, 'Vita vives longa, et in bona senectute vitam terminabis praesentem. Attamen non in Britannia, sed in Scotia, resurges.' Quod verbum audiens, flexis genibus, amare flevit. Quem Sanctus valde maestum videns, consolari coepit dicens, 'Surge, et noles tristificari. In uno meorum morieris monasteriorum, et cum electis erit pars tua meis in regno monachis; cum quibus in resurrectionem vitae de somno mortis evigilabis.' Qui, a Sancto accepta non mediocri consolatione, valde laetatus est, et Sancti benedictione ditatus, in pace perrexit. Quae Sancti de eodem viro verax postea est adimpleta prophetatio. Nam cum per multos annales cyclos in monasterio Campi Lunge post sancti Columbae de mundo transitum, obediens Domino deserviret, monachus, pro quadam monasteriali utilitate ad Scotiam missus, valde senex, statim ut de navi descendit, pergens per Campum Breg, ad monasterium devenit Roborei Campi ibidemque, hospes receptus hospitio, quadam molestatus infirmitate, septima aegrotationis die in pace ad Dominum perrexit, et inter sancti Columbae electos humatus est monachus, secundum ejus vaticinium, in vitam resurrectionis aeternam. — Has de Librano Arundineti sancti veridicas Columbae vaticinationes scripsisse sufficiat. Qui videlicet Libranus ideo Arundineti est vocitatus, quia in arundineto multis annis arundines colligendo laboraverat.

Schwert übergibt.²⁸⁹ Die Zähne eines solchen Monsters spielen auch in anderen Schilderungen eine Rolle, zum Beispiel, wenn Adomnán in VsC I.19²⁹⁰ über die Warnung Columbas vor einem Seeungeheuer „aus den Tiefen des Ozeans“ zwischen den Inseln Iona und Eth schreibt; dies war ein Rat, dem der Bruder Berach nicht folgte, um mit letzten Kräften dem Wal, groß wie ein Berg, mit weitem Maul und vielen Zähnen, zu entkommen; der Bruder Baithéne dagegen vertraute auf das Wort Columbas und segnete das Ungeheuer auf See – und es verschwand für immer.

Die Vermischung von christlichen und scheinbar nichtchristlichen, regionalen Elementen wird an Szenen deutlich, in denen Columba eine aktive Rolle bei der Vertreibung oder gar Tötung von Untieren spielt: Während die Vertreibung des Monsters im Ness noch nachträglich damit gerechtfertigt wird, dass Gott in dem Heiligen gehandelt hätte, streckt er das Wildschwein durch sein „furchterregendes Wort“ nieder.

Auf der Suche nach einer Definition eines vermeintlichen irischen Sub-Genres der Hagiografie stellt sich zwangsläufig die Frage, ob denn irische Hagiografie eine Ausdrucksform eines irischen Christentums sei. Was macht das „Irishsein“ im Frühmittelalter aus? Denn dem Argument folgend, dass Adomnán eine eigene kreative Ausführung des Genres der Hagiografie schrieb und diese um regionale Elemente anreicherte, um die Akzeptanz und Verbreitung seines Textes zu befördern, sollte die Frage vorangestellt werden, auf welche Vorbedingungen sich Adomnán beziehen konnte.

Die *Vita sancti Columbae* hatte bereits bei ihrer Entstehung eine große Anpassungsfähigkeit, die im Text angelegt ist. Die aufgenommenen folkloristischen Elemente scheinen die Brücke zwischen regionalen Eigenheiten und christlicher Tradition geschlagen zu haben; und womöglich waren sie die Brücke, die es ermöglichte, dass der Text noch hunderte Jahre später vom christlichen Ursprung losgelöst rezipiert wurde. (Dazu mehr in Kapitel 5, wenn es um die Qualitäten der Heiligenvita als „christliche Popkultur“ gehen wird.)

Folkloristische Elemente scheinen typisch für ein an dieser Stelle zu prüfendes irisches Sub-Genre. Die Frage, welche davon „pre-Christian“ oder „sub-Christian“ waren, lässt sich kaum beantworten. In beiden Fällen ist die Bezeichnung „folkloristisch“ zutreffend. Wie schwierig die Definition von literarischen folkloristischen

²⁸⁹ Es wird sich mit Sicherheit um große Meeresbewohner, nicht um Monster gehandelt haben.

²⁹⁰ VsC I.19 zitiert in Anmerkung 256.

Motiven ist, hat Dorothy Ann Bray in einem Beitrag aus dem Jahr 2001 – vor dem Hintergrund des Index folkloristischer Motive, zusammengestellt von Stith Thompson, und ihrer eigenen Zusammenstellung irischer folkloristischer Motive in frühmittelalterlichen Heiligenviten – erörtert.²⁹¹

Methodisch ist die Auswertung solcher Indices vorsichtig abzuwägen, da, wenngleich sie den Eindruck erwecken, allumfassend zu sein (auch wenn strukturelle Schwächen in der Klassifizierung allzu offensichtlich sind), sie eine regionale, aber keine zeitliche Zuordnung anbieten. Bray warnt vor dem Zirkelschluss, wenn es Folklore sei, dann sei es im *Stith Thompson*; und wenn es im *Stith Thompson* sei, dann sei es Folklore.²⁹² Diese Indices sind nicht dazu geeignet, die Frage nach „pre-Christian“ oder „sub-Christian“ zu klären. Vielmehr sei ein Motivindex ein Hilfsmittel, so Bray, um Gemeinsamkeiten innerhalb von Sub-Genres zu ermitteln und diese, bezogen auf die gemeinsamen Bilder (in irischen Texten meist Motiv-Cluster wie Nahrungsversorgung, Krankheiten, Folgen von Schwäche, Sorgen um Eigentumsrechte, Zusammentreffen von weltlichem und kirchlichem Recht), die die Texte monoton und formelhaft erscheinen lassen;²⁹³ natürlich nur, wenn man bereit sei, Hagiografie als Literatur zu betrachten – und nicht lediglich als historische oder philologische Quelle.

Eine Motivanalyse regionaler folkloristischer Rückbezüge kann Hinweise auf Konflikte, auf Dinge, die zur Zeit der Entstehung zu verhandeln waren, geben. Ein Abgleich mit Brays Verzeichnis der in irischen Heiligenviten des Frühmittelalters zu ermittelnden folkloristischen Motiven (abgeglichen mit dem Thompson-Index) führt im Fall des Adomnáns zu dem Ergebnis, dass die von ihm niedergeschriebenen Motive bzw. Motivcluster fast ausschließlich im Kontext des Columba'scheen Heiligenlebens benutzt wurden. Folgende Motive finden keine Entsprechung im Motiv-Index:

VsC I.19 – Wal als Seeungeheuer²⁹⁴

VsC II.26 – übergroßes Wildschwein²⁹⁵

²⁹¹ Vgl. A. Aarne – R. T. Christiansen – S. Ó Súilleabháin – S. Thompson – H.–J. Uther, Index of international folktales, <https://www.duchas.ie/en/aath> (15.04.2021); D. A. Bray, A list of motifs in the lives of the early Irish saints, FF communications 252 (Helsinki 1992); T. P. Cross, Motif-index of early Irish literature, Indiana-University-Publications / Folklore series 7 (Bloomington, Ind. 1952); S. Thompson, Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends (Bloomington 1955-1958); S. Urban, Unpacking World Folk-literature. Thompson's Motif Index, ATU's Tale Type Index, Propp's Functions and Lévi-Strauss's Structural Analysis for folk tales found around the world, https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Motif_Index.htm (15.06.2021).

²⁹² Vgl. Bray 2001, 269.

²⁹³ Vgl. Bray 2001, 276-277.

²⁹⁴ VsC I.19 zitiert in Anmerkung 256.

²⁹⁵ VsC II.26 zitiert in Anmerkung 284.

VsC II.27 – Seeungeheuer im Loch Ness²⁹⁶

VsC II.33 – heilender, schwimmender Kieselstein²⁹⁷

VsC II.39 Seeungeheuer²⁹⁸

VsC II.42 Seeungeheuer wie stachelige Frösche²⁹⁹

Lediglich der magische Speer in VsC II.37³⁰⁰ lässt sich dem Eintrag im Thompson Index „D1084. †D1084. Magic spear“ zuweisen.³⁰¹

Brays Abhandlung zeigt alle Schwierigkeiten bei der Analyse folkloristischer Motive auf; sie macht aber die Relevanz für die Sozialgeschichte deutlich. Für eine Untersuchung ist die Einmaligkeit der Motive des Adomnán relevant, dessen Kreativität wiederum seine Bedeutung als eigenständigen Autor betont.

Unabhängig von der irischen Erzähltradition, die Autorität mithilfe von Legendenerzählungen erlangte, waren Bestien auch in anderen mittelalterlichen Literaturen vertreten. Diese Figuren waren Teil eines kulturellen Wissens. Gelehrte wie

²⁹⁶ VsC II.27 zitiert in Anmerkung 274.

²⁹⁷ VsC II.33 zitiert in Anmerkung 112.

²⁹⁸ VsC II.39 zitiert in Anmerkung 290.

²⁹⁹ VsC II.42 zitiert in Anmerkung 289.

³⁰⁰ VsC II.37: *ALIO in tempore quidam ad Sanctum plebeius venit pauperrimus, qui in ea habitabat regione quae Stagni litoribus Aporici est contermina. Huic ergo miserabili viro, qui unde maritam et parvulos cibaret non habebat, vir beatus petenti, miseratus, ut potuit, quandam largitus eleemosynam, ait, 'Miselle humuncio, tolle de silva contulum vicina, et ad me ocyus defer.' Obsecundans miser, juxta Sancti jussionem, detulit materiam; quam Sanctus excipiens in veru exacuit; quodque propria exacuminans manu, benedicens, et illi assignans inopi dixit, 'Hoc veru diligenter custodi, quod, ut credo, nec homini, nec alicui pecori, nocere poterit, exceptis feris bestiis quoque et piscibus; et quamdiu talem habueris sudem, numquam in domo tua cervinae carnis cibatio abundans deerit.' Quod audiens miser mendiculus, valde gavisus, domum revertitur, veruque in remotis infixit terrulae locis, quae silvestres frequentabant ferae; et vicina transacta nocte, mane primo pergit revisitare volens veru, in quo mirae magnitudinis cervum cecidisse reperit transfixum. Quid plura? Nulla, ut nobis traditum est, transire poterat dies, qua non aut cervum, aut cervam, aut aliquam reperiret in veru infixo cecidisse bestiam. Repleta quoque tota de ferinis carnibus domo, vicinis superflua vendebat, quae hospitium suae domus capere non poterat. Sed tamen diaboli invidia per sociam, ut Adam, et hunc etiam miserum invenit; quae, non quasi prudens, sed fatua, taliter ad maritum locuta est, 'Tolle de terra veru; nam si in eo homines, aut etiam pecora, perierint, tu ipse et ego cum nostris liberis aut occidemur aut captivi ducemur.' Ad haec maritus inquit, 'Non ita fiet; nam sanctus vir mihi, benedicens sudem, dixit, quod numquam hominibus aut etiam pecoribus nocebit.' Post haec verba mendicus, uxori consentiens, pergit, et tollens de terra veru, intra domum, quasi amens, illud secus parietem posuit; in quo mox domesticus ejus incidens canis desperiit. Quo pereunte, rursum marita, 'Unus,' ait, 'filiorum tuorum incidet in sudem et peribit.' Quo audito ejus verbo, maritus veru de pariete removens ad silvam reportat, et in densioribus infixit dumis, ut putabat ubi a nullo posset animante offendi. Sed postera reversus die capream in eo cecidisse et periisse reperit. Inde quoque illud removens, in fluvio qui Latine dici potest Nigra Dea, juxta ripam sub aquis abscondens infixit: quod alia revisitans die, esocem in eo mirae magnitudinis transfixum et retentum invenit; quem de flumine elevans vix solus ad domum portare poterat, veruque secum de aqua simul reportans, extrinsecus in superiore tecti affixit loco; in quo et corvus devolatus, impetu lapsus desperiit jugulatus. Quo facto, miser, fatuae conjugis consilio depravatus, veru tollens de tecto, assumpta securi, in plures concidens particulas, in ignem projecit. Et post, quasi suae paupertatis amisso non mediocri solatio, remedicare, ut meritus, coepit. Quod videlicet penuriae rerum solamen saepe superius in veru memorato dependebat, quod pro pedicis, et retibus, et omni venationis et piscationis genere servatum posset sufficere, beati viri donatum benedictione, quodque amissum miser plebeius, eo ditatus pro tempore, ipse cum tota familiola, sero licet, omnibus de cetero deplanxit reliquis diebus vitae.*

³⁰¹ Vollständiger Eintrag im Thompson Motif-index of folk-literature: „(Cf. †D1086.) MacCulloch Childhood 203; Greek: Fox 72 (Prokris); Irish myth: *Cross; Icelandic: *Boberg; Gaster Thespis 158; Hindu: Keith 140; India: Thompson-Balys; Chinese: Werner 316, 355; Hawaii: Beckwith Myth 492; Eskimo (Greenland): Rasmussen III 192; Africa (Benga): Nassau 177 No. 24, (Duala): Lederbogen Märchen V 138.“

Isidor von Sevilla (ca. 560-636) und Plinius d. Ä. (23/24-79) sparten bei ihrem Bemühen um die Systematisierung von Wissen die Bestien und Monster nicht aus. Isidor widmet in einer seiner Etymologien dem Monströsen ein eigenes Kapitel. Buch XI.III der *Etymologiae* enthält Beschreibungen von monströsen Kreaturen, Menschen mit tierischen Merkmalen, die aber als von Gott geschaffen angesehen und deswegen nicht als weniger menschlich werden. Aldhelm von Malmesbury (ca. 639-709/710) stellte einen *Liber Monstrorum* zusammen (die Autorschaft ist nicht gesichert), der drei Kategorien von Monstern – monströse Menschen, Bestien und Schlangen – auflistet und Plinius d. Ä., Augustinus und Isidor rekurrierte. Allen gemein ist, dass das Monströse als Kategorie genutzt wurde, um *in- and outgroups* zu bilden und durch das gezielte *othering*³⁰² Ethnien, Grenzen sowie überhaupt Geografie zu konstruieren.³⁰³

³⁰² Janosch Freuding begründet in seiner 2022 veröffentlichten Studie die Unterscheidung zwischen „Andersheit“ und „Fremdheit“. Er sagt: „Andersheit bezeichnet die (vergleichbare) Unterschiedlichkeit innerhalb eines Ordnungskontextes.“ während „Fremdheit [...] eine Art der Unterschiedlichkeit, die die Vergleichbarkeit mit anderen Personen/Gruppen/Gegenständen im jeweiligen Ordnungskontext übersteigt [bezeichnet]“, sie ginge „aus Othering-Prozessen hervor, die einen Gegensatz zur Sphäre des „Eigenen“ konstruieren.“ Diese Zuschreibung von Fremdheit könne zu Ausgrenzungsstrukturen führen. Freuding erläutert, dass das Fremde nicht an einen Ort gebunden sei, sondern im Gegenteil eher als „Nicht-Ort“ zu verstehen sei. Fremdheitserfahrungen seien Teil der menschlichen sozialen Ordnung, in der der Mensch von Geburt an „sich selbst durch die Orientierung an und Abgrenzung von ihrer Umwelt zu formen“. Das Bestätigen der eigenen Ordnungsstruktur geschieht durch die Abgrenzung des „Eigenen“ vom „Fremden“. Ordnungsprozessen läge zugrunde, dass sie eingrenzen, indem sie ausgrenzen. Ein Fremdheitsempfinden entstünde, wenn etwas oder jemand nicht der eigenen sozio-kulturellen Ordnung entspräche. Deshalb gebe es nicht das eine „Fremde“, vielmehr sei Fremdsein Teil vieler verschiedener sozialer Diskurse. Fremdheit müsse als „Außer-ordentliches“ und als „Grenze der eigenen Ordnung“ begriffen werden. Da sich das Fremde dem eigenen Ordnungsprozess entziehe, entziehe es sich dem Vergleich und Ausgleich. Othering ist die Fremdzuschreibung, ein „ordnendes, künstlich ‚Fremdheit‘ produzierendes Prinzip“, dass „fremden‘ Personen, Dingen und Formen keine Möglichkeit ein[räumt], jemals Teil der ‚eigenen‘ Ordnung zu werden. Othering denkt ‚Fremdheit‘ statisch, unveränderlich und niemals dem ‚Eigenen‘ gleichgestellt. Das *othering* sei ein Prozess, der auch dazu diene „das Fremde‘ fremder, um ‚das Eigene‘ eigener zu machen.“ Das geschehe entweder durch Ausgrenzung aus der Ordnung oder durch produziertes Wissen, dass das Fremde bestätigt. Andersheit wiederum bezeichne „eine Unterschiedlichkeit, die innerhalb einer Ordnung“ läge. „Die Beurteilung von Andersheit geschieht oft aus einer neutralen, beobachtenden Position heraus, während die Zuschreibung von Fremdheit meist von einer subjektiven, ‚eigenen‘ Position ausgeht, die in einer gegensätzlichen Beziehung zum ‚Fremden‘ steht.“ Freudings Begriffsklärung verweist auf verschiedene Ebenen: Fremdheit, welche, wenn auf den Text bezogen, sich womöglich im Rezeptionsprozess ablesen lässt, wenn sich nachweisen ließe, dass der Text ausgegrenzt worden sei. Das ließe sich nur schwer nachweisen bzw. es müssten Anmerkungen, Notizen, Handlungsanweisungen überliefert sein, die eine Fremdheitserfahrung oder sogar einen Fremdzuschreibung (*othering*) dokumentierten. Die in dieser Studie zugrundeliegende Idee, dass die Bearbeitung des Textes der *Vita sancti Columbae* kein zufälliges Produkt ist, sondern mit dem Bestreben ihre Funktion innerhalb des Kosmos der liturgischen Handschriften zu erhalten gefertigt wurde, zielt nach der Definition Freudings auf die Beschreibung der Andersheit des Textes, darauf, inwieweit er innerhalb einer bestehenden Ordnung, repräsentiert durch das Genre Hagiografie, Unterschiede aufweist und wie mit diesen in seinem „Gebrauchszyklus“ umgegangen wurde. Freudings Definition wird in diesem Kapitel als Basis der Beschreibung der als möglich „anders“ interpretierten Eigentümlichkeiten der Heiligenvita dienen, um dann in Kapitel 4 den Handschriftenbefund mit dem Textbefund abzugleichen. Vgl. J. Freuding, Fremdheitserfahrungen und Othering. Ordnungen des „Eigenen“ und „Fremden“ in interreligiöser Bildung, *Religionswissenschaft* 29 (Bielefeld 2022), 17, 32, 35, 38-40, 48-49, 65-68.

³⁰³ Vgl. J. R. Berg, *How Monstrosity and Geography were used to Define the Other in Early Medieval Europe* (Diss. Univ. Leeds 2015), 90-94, 101, 189-190.

3.2.2.2 Exkurs: *Martin, Brigid, Brendan, Adomnán*

Bei der Frage nach einem möglichen irischen Sub-Genre müssen andere hagiografische Verarbeitungen von Heiligenlegenden berücksichtigt werden. Da sie entweder bezogen auf Struktur, Herkunft oder Kult in Beziehung stehen, werden im Folgenden die Viten Martins, Brigids, Brendans und Adomnáns in die Überlegungen einbezogen.

Bei allen strukturellen Ähnlichkeiten der *Vita sancti Columbae* zur *Vita sancti Martini* des Sulpicius Severus³⁰⁴ beschreiben beide jedoch ein anderes Spektrum von Wundern. Während sich Martins Wundertaten hauptsächlich auf Menschen beziehen, beschreibt Adomnán allerhand Naturwunder, bei denen Columba die Naturgewalten beeinflussen kann. Martin hingegen nutzt Wind und Feuer zwar an zwei Stellen als Mittel, aber nicht zu ihrem Selbstzweck.³⁰⁵ Ohnehin findet die Natur keinen bemerkenswerten Eingang in die *Vita sancti Martini*; Martins Begegnungen finden nicht in der Natur, dafür in Städten und deren Gebäuden statt.

Vielmehr fällt der Fokus der *Vita sancti Martini* auf Materialität auf. Ein Gewand dient in der Lebensbeschreibung als Mittel, um Gottesfürchtigkeit seines Trägers zu definieren.³⁰⁶ Wind sowie Feuer werden als Bild Gottes Kraft entwickelt und stehen somit für „übermenschliche“ Kräfte, wie sie nur von Gott geföhrt werden können.

Dass die Schilderung des Sulpicius Severus sonst ohne Bezüge zur Natur auskommt, bekräftigt das Argument, dass eine Heiligenvita, bei allem formalen Anspruch, auch die regionalen Tatsachen ihrer Autoren widerspiegelt. Obgleich Adomnán mit seinem Werk *De loci sanctis* einen beinahe geglückten Versuch der Beschränkung auf ein urbanes Szenario gelingt,³⁰⁷ kommt er nicht ohne Rückgriffe auf seine eigene Lebenswirklichkeit aus. Hingegen ist es auffällig, dass sich in der *Vita*

³⁰⁴ Für die Ähnlichkeiten Vgl. Brüning 1917, 244-255.

³⁰⁵ VsM 14: *Nec minorem sub idem fere tempus eodem in opere uirtutem edidit. Nam cum in uico quodam fano antiquissimo et celeberrimo ignem inmisisset, in proximam, immo adhaerentem domum agente uento flammaram globi ferebantur. Quod ubi Martinus aduertit, rapido cursu tectum domus scandit, obuium se aduenientibus flammis inferens. Tum uero mirum in modum cerneret contra uim uenti ignem retorqueri, ut compugnantium inter se elementorum quidam conflictus uideretur. Ita uirtute Martini ibi tantum ignis est operatus, ubi iussus est.* (P. P. Bihlmeyer, *Leben des hl. Bekennerbischofs Martinus von Tours (Vita sancti Martini)*, in: Sulpicius Severus – Vincenz von Lerin – Benedict von Nursia (Hrsg.), *Des Sulpicius Severus Schriften über den hl. Martinus. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium. Des heiligen Benediktus Mönchsregel*, Bibliothek der Kirchenväter / 1. Reihe 20 (Kempten, München 1914), 37).

³⁰⁶ Vgl. VsM 3, 15, 24.

³⁰⁷ Vgl. Adomnáns Entwurf der Heiligen Stadt, z. B. in: *Zürich, Zentralbibliothek, Rh. 73, f. 5r*, <https://digital.library.ucla.edu/catalog/ark:/21198/zz0028rwww> (14.12.2023).

sancti Martini keine Hinweise auf folkloristische Motive finden lassen, die auf Flora und Fauna oder Sagenwelt rekurren.

Es lässt sich zusammenfassen, dass sich Adomnán in Struktur und intellektuellem „Habitus“ an der *Vita sancti Martini* angelehnt hat – welche für ihn zum Vorbild hagiografischen Schaffens wurde – orientierte, nicht aber in der Dramatisierung ihres hagiographischen Topos. Hier bleibt er einer anderen Tradition verhaftet.

Über das Leben und Wirken der Heiligen Brigid sind drei Heiligenleben bekannt: die beiden lateinischen *Vita prima sanctae Brigidae auctore anonymo* und *Vita sanctae Brigidae auctore Cogitoso* sowie die altirische *Bethu Brigde*.³⁰⁸ Thomas Owen Clancy und Gilbert Márkus können nachweisen, dass das Werk des Cogitosus Teil der Bibliothek des Klosters Iona war.³⁰⁹ Die drei Texte unterscheiden sich erstaunlich wenig in ihrer inhaltlichen Konzeption.³¹⁰

Da es eine Heilige Brigid wohl nie gegeben hat, so argumentiert die Archäologie nach wie vor,³¹¹ sind die *Vitae Brigidae* für sich schon Fiktion. Die Figur könnte vielmehr eine Schöpfung aus folkloristischem Erbe und kirchenpolitischer Motivation sein.³¹² Um Brigid als glaubwürdige Kunstfigur etablieren zu können, stützten sich die Texte auf eine regionale Tradition – womöglich einem folkloristischen Glauben, der unter Umständen auf paganem Glauben beruhte, jedenfalls aber im Volksglauben

³⁰⁸ Kim McCone konnte in einer 1982 veröffentlichten Studie nachweisen, nachweisen, dass die *Vita prima sanctae Brigidae* zwei Vorlagen hatte: die Handschrift B von Ultán (vor 650) und die Handschrift A (nach 650) von Ailerán, beide gehören zu den südlichen Uí Néill und sind heute nicht überliefert. Die *Vita sanctae Brigidae* des Cogitosus ist den beiden Uí Néill-Handschriften nahe und ist als Teil des Kultes Kildares im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts entstanden. Die *Vita I* entstand um 750 und enthält Zitate der Handschriften A und B sowie der *Vita II*. Die *Bethu Brigde* wiederum entstand um 800 ebenfalls als Zeugnis der Parochie Kildares und scheint ein Deszendent der Handschrift A des Ailerán zu sein. Es wird angenommen, dass die *Vita II* der ältere Text ist, die *Vita I* und die *Bethu B*. haben erstaunliche Ähnlichkeiten, so dass spekuliert wird, ob letztere erstere zur Vorlage hatte oder ob beiden eine weitere, heute unbekanntes Handschrift, zugrunde lag. Nach McCone erlauben Entstehungsort und die angenommenen Autoren einen Rückschluss auf die Funktion der Brigid-Vita: Mitte des 7. Jahrhunderts verlor die Parochie Armaghs an Bedeutung. Die Kirchengeschichte Irlands muss in besonderer Weise mit seiner weltlichen Entwicklung zusammengedacht werden. Und als die Sippe oder Familie der Uí Néill an Vorherrschaft gewannen, suchte Armagh „Anschluss“ an diese Könige von Tara und dieses politische Zusammenspiel sollte über die historische Beziehung zwischen Brigid von Kildare und Patrick von Armagh legitimiert werden. Es handelte sich um die Vermittlung eines Kompromisses der Interessen der Parochien Armagh und Kildares bzw. Patricks und Brigids, wobei Patrick die Rolle des *primus inter pares* zuerkannt wurde. – K. McCone, *Brigit in the seventh century. A saint with three Lives?*, *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1982/1, 107-145. Für einen detaillierten Vergleich sowie zur Datierung der Viten vgl. K. Hochegger, *Untersuchungen zu den ältesten Vitae sanctae Brigidae* (Diplomarb. Univ. Wien 2009).

³⁰⁹ Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 220.

³¹⁰ Wenn auch nicht alle Viten dieselben Episoden rekurren, so ist der gemeinsame Kanon unverwechselbar. Trotzdem umfasst die *Vita sanctae Brigidae* 39 Paragrafen/Titel, die *Vita prima sanctae Brigidae* 124 und die *Bethu Brigde* 46 Vignetten. So gibt es immerhin drei Autoren, die in unmittelbarer zeitlicher Nähe eine Vita verfasst haben, auch wenn sie sich alle auf eine gemeinsame Vorlage bezogen oder sich gegenseitig als Vorlage dienten.

³¹¹ Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 123-125.

³¹² Vgl. McCone 1982, 117.

präsent gewesen sein musste, denn sonst wäre die Wirkung einer Begegnung Brigids mit Patrick bedeutungslos. Beeindruckend ist das Zusammenspiel von politischer Funktion, die sich im Itinerar der Brigid spiegelt, und volkstümlichen Leben – denn wenn auch das Leben der Heiligen erdacht sein mag, referieren die Texte das soziale Leben ihrer Zeit. Die *Vitae Brigidae* haben nur bedingt Eingang in Adomnáns *Vita sancti Columbae* gefunden. Gemein ist beiden Schöpfungen jedoch die Folkloristik in ihrer Konzeption.

An folkloristischen Elementen sind die *Vitae Brigidae* reichhaltig und es finden sich einige Übereinstimmungen zu *Vita sancti Columbae*. Die von einem unbekanntem Autor nach Textvorbildern zusammengestellte *Vita prima sanctae Brigidae* enthält ein besonders reichhaltiges Repertoire. Brigids Geburt wird durch einen Magier angekündigt. Sie ist die Tochter einer Magd, welche von einem Dichter der Uí Néill gekauft wurde, der sie an einen Magier weitergab.³¹³ Zentral für Brigid ist die Heilung von Kranken, für die sie ihre Wunder vollbringt. Vor allem Wasser spielt eine besondere Bedeutung. So kann Brigid Wasser in Bier und heilende Trünke verwandeln, außerdem vermag sie das Wasser zu kontrollieren, etwa wenn sie Flüsse umleitet.³¹⁴ Sie kann Salz aus Stein gewinnen.³¹⁵ Geradezu Berühmtheit erlangte das Motiv des Sonnenstrahls:³¹⁶ Am Ende eines Tages hängt Brigid ihren Mantel über einen in das Haus eingedrungenen Sonnenstrahl. Der verbliebene Sonnenstrahl verschwindet erst, als Brigid, von Dorfbewohnern angesprochen, den Mantel gegen Mitternacht von dem Strahl nimmt.³¹⁷ Brigid kann Naturwunder vollbringen, indem sie

³¹³ VpBri 2-4.

³¹⁴ U. a. VpBri 10, 35, 41, 52, 87.

³¹⁵ VpBri 85, 102.

³¹⁶ Zur Rezeption Vgl. D. A. Bray, Saint Brendan and Saint Brigit. The Evolution of a Hagiographical Tale, in: J. Bockmann – S. Holtzhauer (Hrsg.), St. Brendan in europäischer Perspektive – St. Brendan in European Perspective. Textuelle und bildliche Transformationen – Textual and Pictorial Transformations, Nova Mediaevalia / Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter 24 (Göttingen 2022).

³¹⁷ VpBri 9: *Ecce et hanc virtutem beatitudini vestrae intimare censeo, in qua mens pura virginalis et manus cooperatrix divina in unum convenire apparent. Nam haec cum suas opere pastorali pasceret oves in campestri et herboso loco, largitate nimia pluviarum perfusa humidis vestibibus domum rediit. Et cum umbra solaris per foramina domum intrinsecus intraret, illam umbram obtusa oculorum acie arborem fuisse transversam et fixam putans desuper suam complutam vestem posuit. Et tamquam in arbore grandi et firma in ipsa tenui solari umbra vestis pependit. Et cum ipsius domus habitatores et vicini hoc ingenti miraculo fuissent percussi, hanc incomparabilem dignis laudibus extollebant. — VpBri 89: *Quadam autem die pluviali venit Brigida ad domum suam. Et cum cessaret pluvia, radius solis venit in domum per parietem et posuit Brigida vestimentum suum super illum radium putans quod funis esset. Tunc alius praedicavit verbum dei in domo illa et Brigida intendebat verbo dei et usque ad vesperam et ad magnam partem noctis inebriata est mens eius verbo dei et oblita est praesentia. Radius vero ille, super quem posuit Brigida vestimentum suum, usque ad dimidium noctis permansit. Tunc unus eorum, qui erant in illa domo, dixit ad sanctam Brigitam: "Tolle vestimentum tuum de radio solis." At illa dixit: "Putabam, quod funis esset non radius." Alii quoque venerunt eadem nocte ad campum Liffi et dixerunt se vidisse radium istum illustrantem campum, donec venerunt ad sanctam Brigitam media nocte. Tunc omnes gratias deo egerunt et sanctam Brigitam laudaverunt.* Vgl. außerdem Bray 2022, 24.*

sich Flora und Fauna gefügig macht. Aber es lassen sich keine offenkundig nichtchristlichen Traditionen ausmachen, die von ihr umgewidmet (geweiht o. Ä.) werden – wie Columba Stein, Speer und Schwert für christliche Zwecke umwidmete. Brigids Wunderheilungen richten sich vorrangig an die einfachen Menschen. Besonders betont werden die Beziehungen verschiedener Frauen, wie Mägde und Königinnen, zu Brigid. Wenngleich der Text recht spezifisch bei der Benennung von Personen ist, werden die Namen der Nonnen des Klosters nicht weiter benannt. Lediglich ihre Schülerin Darlugdach wird bezeichnet.³¹⁸

Brigid wird, das ist einzuschränken, lediglich mit großen Persönlichkeiten (Bischöfe, Könige) erwähnt. Einzig die Erzählung ihrer Herkunft tituliert einfachere Menschen. Hier offenbart das Werk seinen politischen Anspruch: Dass Brigid gegen die mächtigen Uí Néill unterstützt, wird durch die Personen, mit denen sie in Kontakt tritt, deutlich.³¹⁹ Die Heilige Brigid verfügt über ein erstaunliches Itinerar: Sie reist mit dem Pferdewagen quer durch Leinster; die genannten Orte bzw. Regionen und Kirchen zeichnen ein Bild von Brigids Einflussbereich. Zu ihren direkten Kontaktpersonen gehört der Heilige Patrick³²⁰ sowie die britischen Bischöfe Mel und Melchu, die als Schüler Patricks ausgewiesen werden.³²¹

Obwohl die *Vita prima sanctae Brigidae* keine vergleichbaren folkloristischen Motive enthält, ist Magie in dieser Vita Teil des Heiligennarrativs. Die Magier werden, vergleichbar zu vielen anderen Heiligenviten, als Gegenpart zur Heiligen entwickelt. Ihre von Gott gewollten bzw. gesandten Kräfte setzt die Heilige gegen das Böse in der

³¹⁸ VpBri 126.

³¹⁹ Z. B. VpBri 87: *Eodem tempore sanctam Brigidam pater suus rogavit, ut iret ad regem Laginensium, ut gladium, quem ille rex patri suo pro tempore donaverat, in perpetuum daret. Exiit itaque sancta Brigida ad regem in campo Liffi. Cumque illa sedisset ad portam civitatis ipsius, venit ad eam unus servorum regis dicens: "Si me absolveris ex iugo regis istius, servus tuus ero in perpetuum cum omnibus meis et ego et cognati mei christiani erimus." Dixitque ei Brigida: "Petam pro te." Tunc Brigida vocata est ad regem dixitque ei rex: "O Brigida, quid vis a me?" Ait illa: "Ut detur gladius tuus patri meo et unum de servis tuis mihi dimittas." Dixitque ei rex: "Quid mihi dabis pro his duabus magnis petitionibus?" Ait Brigida: "Si vis, vitam aeternam dabo tibi et semen tuum reges erunt per saecula." Dixitque rex: "Vitam, quam non video, non quaero; de filiis, qui post me erunt, non procuro. Alia vero duo da mihi, ut longaevus fiam in praesenti vita, quam diligo, et in omni loco et bello victor existam. Iugem enim pugnam habemus contra nepotes Neill." Dixitque ei Brigida: "Haec duo tibi dabuntur, longa vita et victoria in omni bello." Nec multo post exiit ille cum paucis hominibus in campum Breg. Cumque vidisset multitudinem hostium, dixit ad suos: "Vocate Brigidam in auxilium, ut sancta impleat sua promissa." Et clamaverunt ad caelum. Tunc statim rex vidit sanctam Brigidam praeire ante se cum baculo suo in manu dextra et columna ignis ardebat de capite eius usque ad caelum. Tunc hostes in fugam versi sunt. Rex vero cum sua familia gratias deo et Brigidae egerunt. Post haec ille rex triginta bella gessit et vicit omnia novemque certamina in Britannia prospere egit et a multis regibus merces ei dabatur, ut cum eis pugnaret, quia invictus erat. Factum est autem post mortem ipsius, venerunt Laginenses et inierunt consilium dicentes: "Ponamus corpus mortuum regis nostri inter nos in curru et pugnemus circa cadaver contra hostes." Et ita fecerunt. Tunc nepotes Neill in fugam versi sunt. Donum enim divinum per sanctam Brigidam in rege permansit.*

³²⁰ VpBri 36-39.

³²¹ VpBri 16.

irdischen Welt, verkörpert durch Magier (*magi*), ein. Dieses Narrativ ist der christlichen Literatur eigen und lässt sich in der *Vita sancti Columbae* nachweisen. Dennoch bleiben Brigids Wunder vorsichtig und rekurrieren ausschließlich auf christliche Traditionen. Bemerkenswert ist das Bild des Sonnenstrahls, der Brigids Mantel hält, solange sie arbeitet. Brigid wird als im Einklang mit Menschen und Natur dargestellt. Sie ist die Heilige der Ärmsten, der Frauen und Kinder. Auch hier lassen sich keine großen Differenzen zu Adomnán's Werk finden. Wenn der beschriebene Personenkreis ein anderer ist und sich nach dessen Einflussbereich richtet (Männerkloster auf der Hebrideninsel Iona; Frauenkloster in Kildare in Irland), ist allen Personen eine gewisse Bedürftigkeit oder Bedrohung gemein, die die Heiligen lindern können.

Eindeutiger wird die Heiligenvita hinsichtlich der Brigid zugeordneten politischen Rolle. Brigid wird mittels der Auswahl ihrer Begleitungen durch die Wahl ihres Weges klar als politische Figur inszeniert. Hier ist die *Vita* des Columba nicht ganz so vordergründig. Allerdings lässt sich der favorisierte Einflussbereich der Uí Néill nicht abstreiten, deren Bedeutung Adomnán durch die Begegnungen mit Königen und anderen Herrschern zu unterstreichen weiß.

In Hinblick auf die Gemeinsamkeiten der irischen Heiligenviten lässt sich lediglich feststellen, dass der *Vita sancti Columbae* und der *Vita prima sanctae Brigidae* die Beschreibung des geografischen Raums, der durchquerten Topografie, gemein ist. In Rückblick auf die betrachtete *Vita Martins*, in der Räume stark auf menschliche Siedlungen und ihre Bauwerke begrenzt ist, ist die Landschaft Teil der Lebensbeschreibungen Columbas und Brigids. Sie wird nicht als ausschmückendes Element genutzt, sondern dient der Entwicklung der Geschichte. Beide Heilige sind nicht von dem Land und Boden, auf dem sie leben und agieren bzw. Wunder vollbringen, zu trennen. Mensch und Landschaft scheinen nicht trennbar zu sein.

Nun mag als Argument für diese Eigenart gelten, dass Irland und seine Siedlungen im Frühmittelalter keine Städte hervorgebracht haben, vielmehr konzentrierten sich die Siedlungen um besondere monastische Gründungen. Gleichermaßen ist die Konzentration auf einzelne Familien/Clans zu begründen, die ebenfalls die irische Spezifik der Governance-Strukturen widerspiegelt. Ob es sich bei dem untersuchten Beispiel der *Vita Brigidae* um ein Autorenbeispiel oder eine breite akzeptierte narratologische Struktur handelt, wird die Betrachtung der beiden anderen Beispiele womöglich ein wenig erhellen.

Die weitaus kürzere *Vita sanctae Brigidae* des Cogitosus ist ähnlich gestaltet, die gemeinsame Vorlage ist, neben den erwähnten sich überschneidenden Wundern, deutlich auszumachen. Auch hier vollbringt die Heilige Wunder vor allem an Armen sowie Frauen und Mädchen. Es stellt sich heraus, dass Cogitosus seinen Text insbesondere um die Heiligungswunder kürzt, aber den „Kanon“ der Naturwunder übernimmt.³²² Zentral für die Naturwunder sind Brigids Kontrolle über das Wasser: besonders ruchlose Rinderdiebe werden durch eine Wasserwand, gebildet aus einem Fluss, an der Flucht mit den Tieren gehindert.³²³ Eher in den Bereich der volkstümlichen Erzählung sind die Schilderungen von Brigids zahlreichen Begegnungen mit wilden Tieren zu verorten. Cogitosus widmet der Fauna sogar ein eigenes Kapitel (*Ferae cicures ad eius obsequium*), in dem die Heilige Wildschweine und Wölfe zähmt, Schweine mit dem Willen ihres Geistes zusammentreibt, Füchse abrichtet (von denen einer besonders listig sein wird) oder wilde Enten zähmt.³²⁴ Auffallend ist, dass die Topografie bei Cogitosus eine ebenso große Rolle spielt bzw. Teil der erzählerischen Konstruktion ist. Er entwirft zum einen Bilder aus dem ländlichen, bäuerlichen Milieu (Kühe, Schafe) und bedient damit das Motiv des Heiligen bzw. der Heiligen als Hirten, zum anderen dient die Geografie dazu, Aktionsräume zu beschreiben (zum Beispiel der Berg Gabor in VsBri 4,22). Zu den Raumentwürfen tritt noch eine sehr detaillierte Beschreibung der Grabkirche Brigids hinzu, die dort zusammen mit Bischof Conleth ihre letzte Ruhestätte erhält.³²⁵

Wenn Cogitosus vielleicht nicht erkennbar folkloristische Motive nutzt, so ist es bemerkenswert, dass er den Fokus auf die Naturwunder der Heiligen Brigid legt. Es stellen sich die folgenden Fragen: Warum kürzt Cogitosus die Textvorlage um die Heiligungswunder? Weshalb greift er insbesondere die Naturwunder auf? Möglicherweise liegt der Grund in dem Verhältnis von Heiligen zu Magiern. Diese bilden einen festen Bestandteil der Figurenkonstellation des hier betrachteten hagiografischen Textes und es wird argumentiert, dass die Beherrschung der Natur den Kräften eines Magiers ebenbürtig sei. Es ist jedoch hinzuzufügen, dass die Naturwunder fast immer mit einer spezifischen topografischen Benennung einhergehen – sodass man vielleicht sagen kann, dass als Element diesen

³²² Karina Hochegger beziffert den Anteil der Heiligungswunder in der *Vita prima sanctae Brigidae* auf 30%, in Cogitosus' *Vita sanctae Brigidae* zwischen 5,5-11%. Hochegger 2009, 72-73.

³²³ VsBri 3,19.

³²⁴ VsBri 4, 21-24.

³²⁵ VsBri 37.

Heiligenviten eine latente Magie, die sich in der Dominanz über die Natur äußert, innewohnt, gleichzeitig ist ihrer Komposition die sehr konkrete Beschreibung des Raums, in dem sich der Heilige bewegt, eigen – wobei dem Raum eine narratologische Bedeutung zukommt. Die Raumbeschreibungen bzw. Raumbeschreitungen durch den Heiligen sind auch der *Vita Columbae* eigen. Dieses Konzept wird noch zugespitzt, indem die vignettenhafte Erzählung einzelne kleine Räume schafft, die miteinander verbunden oder in Relation gesetzt werden.

Die im 9. Jahrhundert durch einen unbekanntem Autor zusammengestellte *Bethu Brigde* gereichte, genauso wie bei der *Vita prima sanctae Brigidae*, der Text Aileráns zur Vorlage (vgl. Anmerkung 310), sodass Ähnlichkeiten in Aufbau, Inhalt und Schwerpunktsetzung bestehen. Dort begegnet Brigid ebenfalls dem Heiligen Patrick, wodurch die Intention der Annäherung von Kildare und Armagh figuriert wird. Auch dort lassen sich keine Motive ermitteln, die offenkundig aus dem folkloristischen rekurrieren, die *Vita* bleibt ganz bei der christlichen Bildsprache.

Die *Bethu Brigde* erweitert die topografischen Beschreibungen um eine Fülle an regionalen (altirischen) Ortsbezeichnungen, die um lateinische Einschübe ergänzt werden.³²⁶ Auch diese Lebensbeschreibung der Brigid bleibt der Vorlage treu. Die Erweiterung der topografischen Beschreibung um irische Bezeichnungen verstärkt nochmals den einmaligen regionalen Bezug. Es handelt sich nicht um „irgendeinen“ Raum, vielmehr wird die Heilige mit der Region verwoben.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass allen drei Brigids-Viten die Reisen der Heiligen, die Beschreibung topografischer Räume, die durch Wege/Fahrten miteinander verbunden werden, gemein sind. Interessant ist im Vergleich zur *Vita sancti Columbae* das andere Rechtsverständnis: Brigid begegnet in den Viten einem Täter (niederträchtig oder arm) mit Milde und Nachsicht bzw. Verständnis, bei Taten aus persönlicher Not lässt sie den Täter gewähren und heilt hinterher den Schaden. Die Strafe ist stets die Buße; Täter werden von ihr bzw. durch Gott nicht gerichtet;³²⁷ oder Brigid stiehlt Dinge, um sie an die Armen weiterzugeben (bei moderner Literatur würde man wahrscheinlich auf ein Robin-Hood-Motiv verweisen), und wird dafür nicht zur Rechenschaft gezogen, sondern die Bestohlenen sehen die eigene Gier ein.³²⁸

³²⁶ BBri, 20.

³²⁷ Ausnahme VpBri 79, 116.

³²⁸ Z. B. VpBri 6.48.

Vor dem Hintergrund kirchenpolitischer Überlegungen, d. h. den Bestrebungen, Kildare an die mächtigen Uí Néill anzubinden, sind auch die auffallenden Reisen Brigids in allen drei Texten zu sehen. In diesem Kontext ist die Begegnung von Brigid und Patrick in der *VpBri* und in der *Bethu Brigide*, als literarische Verarbeitung der Annäherung der Klöster Kildare und Armagh im 7. Jahrhundert, zu bewerten.³²⁹

Die Heilige als Person ist sehr wahrscheinlich Fiktion, in jedem Fall ist ihr Treffen mit Patrick erdacht und eine bewusst geschaffene Autorenleistung, wie z. B. die wörtliche Rede zwischen Brigid und Patrick verdeutlichen dürfte. Somit sind vor allem die inhaltlich älteste *Vita prima sanctae Brigidae* und die spätere *Bethu Brigide*, die Verarbeitung des Lebens und Wirkens der Heiligen Brigid, mehr Literatur als Hagiografie.

Über den vierten Nationalheiligen – neben Patrick, Brigid und Columba – Brendan lassen sich lediglich wenige überprüfbare Fakten ermitteln: Er wurde wahrscheinlich 483 oder 486 in der Grafschaft Kerry geboren und verstarb 575 oder 577 (manche Quellen vermuten erst 583). Damit war er ein Zeitgenosse des 521 oder 522 geborenen und 597 verstorbenen Columba. Wie Columba gehörte Brendan zur zweiten Generation der irischen Klostergründer. Auf ihn geht die Gründung des Klosters Clonfert 558 zurück. Adomnán nimmt den Heiligen Brendan in den Kapiteln VsC I.4³³⁰ und I.10³³¹ sowie in Kapitel II.13³³² seines Textes zu Ehren Columbas auf.

Der Brendan-Stoff³³³ ist im Vergleich zu anderen Heiligengeschichten sehr umfangreich. Den Kern bildet eine Seereise Brendans, welche stattgefunden haben

³²⁹ Vgl. McCone 1982, 117.

³³⁰ VsC I.4 zitiert in Anmerkung 281.

³³¹ VsC I.10: *DOMNALLUS filius Aido, adhuc puer, ad sanctum Columbam in Dorso Cete per nutritores adductus est: quem intuens percunctatur inquiring, 'Cujus est filius hic quem adduxistis?' Illis respondentibus, 'Hic est Domnallus filius Aido, qui ad te ideo perductus est, ut tua redeat benedictione ditatus.' Quem cum Sanctus benedixisset, continuo ait, 'Hic post super omnes suos fratres superstes erit, et rex valde famosus; nec unquam in manus inimicorum tradetur, sed morte placida, in senectute, et intra domum suam, coram amicorum familiarium turba, super suum morietur lectum.' Quae omnia secundum beati vaticinium viri de eo vere adimpleta sunt.*

³³² VsC II.13 zitiert in Anmerkung 256.

³³³ Hier und im Folgenden Vgl. S. Holtzhauer, Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert. Mit einer Edition der Münchener Prosafassung der Reise des hl. Brandan (Pm) (Göttingen 2019); Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 406-417; Lapidge – Sharpe 1985, 105, 110-111, 115, 118, 120, 126; P. F. Moran (Hrsg.), *Acta Sancti Brendani*. Original Latin documents connected with the life of Saint Brendan, patron of Kerry and Clonfert (Dublin 1872); Ó Corráin 2017, 290-305; C. Plummer (Hrsg.), *Bethada náem nÉrenn*. Lives of Irish Saints (Oxford 1922); G. Schirmer, *Zur Brendanus-Legende*. Zugl.: Leipzig, Univ., Habil.-Schr. (Leipzig 1888); C. Schröder (Hrsg.), *Sanct Brandan*. Ein lateinischer und drei deutsche Texte (Erlangen 1871); A. Schulze, *Zur Brendanlegende*, *Zeitschrift für romanische Philologie (ZrP)* 30,3, 1906; W. Stokes, *Lives of Saints from the Book of Lismore*, *Anecdota Oxoniensia* 4, *Mediaeval and modern Series* 1,5 (Oxford 1890); K. Weidner (Hrsg.), *Navigatio Sancti Brendani*. Die Seereise des heiligen Brendan, *Fontes Christiani* 94 (Freiburg 2022);

könnte und im Nachgang eine beachtliche erzählerische Ausgestaltung erhielt. Den Brendan-Stoff kann man in drei Textgruppen unterscheiden: die lateinische *Navigatio Brendani*, die ebenfalls lateinische *Vita sancti Brendani* und die altirische *Betha Brénnainn*. Die einzelnen Textzeugen der jeweiligen Gruppe divergieren mitunter geringfügig in der Komposition, die Seereise ist jedoch allen Texten gemeinsam, wobei ihre Verwandtschaften untereinander nicht genau zu bestimmen sind. Grundlage des Brendan-Stoffes waren die älteren irischen *Imrama* (Geschichten freiwilliger Seereisen; während solche, die über erzwungenen Seereisen berichten, *Longes* genannt wurden). Die Geschichte erlangte bereits im irischen Sprachraum an Bedeutung, verbreitet und viel kopiert wurde sie jedoch erst auf dem Kontinent. Hinzu kommt, dass die Brendan-Geschichte seit dem Hochmittelalter nicht nur in monastischen Räumen rezipiert wurde, sondern auch in öffentlichen Räumen wie Bürgerhäusern.³³⁴

Die *Navigatio* und die Heiligenvita sind zwei unterschiedliche Texte, jedoch inkorporiert die Vita die *Navigatio*. Aufgrund großer redaktioneller Unterschiede wird in eine *Vita*³³⁵ und eine *Vita II*³³⁶ unterschieden. Heute sind noch circa ein Dutzend Kopien erhalten.³³⁷ Die *Vita sancti Brendani* entstand zwischen 800 und 870. Sie ist gegenwärtig jedoch nur noch in gekürzten Textformen und mit eingefügter *Navigatio*, die wahrscheinlich nicht ursprünglich Teil der Vita war, überliefert. Da es zwei

H. Zimmer, Keltische Beiträge. II. Brendans Meerfahrt, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 1889/33; NF 21, 129-338.

³³⁴ Im Gegensatz zur Columba-Vita schaffte es das Brendan-Material bis ca. 1520 Aufmerksamkeit zu erlangen. Zum einen hatte der Stoff mit der *Navigatio* einen stärker literarisch konzipierten Ableger, der stärker im bürgerlichen Umfeld rezipiert werden konnte, zum anderen schaffte es der Brendan-Stoff bis in den Buchdruck und erhielt so größere Verbreitung (der Heilige Brendan überlebte dadurch außerhalb der kirchlichen Kontextes) und war kein auratisches Artefakt mehr, trotzdem blieb die Handschrift exklusiv. So gelangte die Geschichte des Heiligen Brendan in den norddeutschen bzw. Ostseeraum. Hier wurde er zum Schutzheiligen – möglicherweise lief diese Transformation aufgrund der Schifffahrtsnarration über die Hanse. Die inhaltliche Ausgestaltung des Brendan-Stoffes ließ sich besser von hoch- und vor allem spätmittelalterlichen Erzähltraditionen wie dem legendarischen Erzählen aufnehmen und verarbeiten. Die *Navigatio* wurde außerdem in den Lesekanon der Reformorden (vor allem Zisterzienser) aufgenommen und diente zur Ausgestaltung der Ordenskonzepktion bzw. zur Rechtfertigung eines Jenseitsanspruches. Der Text besaß hier keinen Wahrheitsanspruch, sondern wurde zum Lernen bzw. zur Unterhaltung kopiert und später gedruckt. Der Deutsche Orden bezog sich entsprechend seiner Regel auch auf irische Heilige wie Brendan und Patrick. Die Benediktiner besaßen Lektüre-Konzept, das von Zisterziensern adaptiert wurde und Lehr- und Lernerfolge gewährleisten sollte. Vgl. A. Hammer, Das Buch, die Schrift und der Druck. Die Bildprogramme der Prosa-Fassung der ‚Reise des hl. Brandan‘ in den Handschriften und Drucken, in: J. Bockmann – S. Holtzhauer (Hrsg.), St. Brandan in europäischer Perspektive – St. Brendan in European Perspective. Textuelle und bildliche Transformationen – Textual and Pictorial Transformations, Nova Mediaevalia / Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter 24 (Göttingen 2022) 157.

³³⁵ Vgl. *Liber Kilkenniensis*. Dazu sehr ausführlich Sharpe 1991.

³³⁶ Vgl. *Codex Salmanticensis*. Dazu sehr ausführlich Sharpe 1991.

³³⁷ Vgl. CODECS: „Vita sancti Brendani“
<https://codecs.vanhamel.nl/index.php?title=Show:Text&text=Vita%20sancti%20Brendani> (15.12.2023).

unterschiedliche Kompilationen gibt,³³⁸ die allerdings inhaltlich verwandt sind, ist anzunehmen, dass beide Traditionen eine gemeinsame Vorlage haben.³³⁹

Die vollständig überlieferte *Navigatio* ist die ältere der bekannten Verarbeitungen und datiert wahrscheinlich auf das späte 8. Jahrhundert. Von der *Navigatio* sind heute noch circa 140 Kopien in sieben Grundfassungen in Latein, Irisch, Französisch und Normannisch, die wiederum unterschiedliche Redaktionsstufen aufweisen, erhalten.³⁴⁰ Hinzu kommen niederländische sowie deutsche Prosa- und Lyrik-Ableitungen. Die lateinische Grundfassung inkorporiert die *Vita II sancti Brendani* und macht Anleihen bei der *Imram Malduin*.³⁴¹ Die *Navigatio* enthält nur eine kurze Abstammung des Brendan.

Die irische *Betha Brénnain Clúana Ferta* (Irish Life of Brendan of Clonfert)³⁴² ist im Wesentlichen eine Übersetzung der lateinischen Vita, angereichert um die *Imram Malduin* sowie um eine Quelle, die in die Litanei der Oengus (Anfang 10. Jahrhundert) aufgenommen wurde. Die *Betha* wird in zwei Redaktionen, die in der Art bzw. im Umfang der Aufnahme der Navigation variieren, unterschieden. Die *Betha Brénnain I* ist zudem am Schluss um die *Fís Adomnáin* (Vision Adomnáns)³⁴³ ergänzt. Die *Betha* stellt eine eigene Aufbereitung der Legende dar. Sie konstruiert Brendans Abstammung ausführlich und kontextualisiert diese stark in eine irische Welt. Den Heiligen entwirft sie als aktiven Protagonisten, während Brendan in der *Navigatio* ein mehr oder weniger passiver Charakter bleibt. Sebastian Holtzhauer unterscheidet *Navigatio* und *Betha* in *vita contemplativa* und *vita activa*, da der Heilige in der *Navigatio* vorrangig die Wunder des Meeres bestaunt, während er in die *Betha* selbst Wunder vollbringt.³⁴⁴

³³⁸ James Francis Kenney nennt sieben Handschriften der *Vita Brendani*: VB1 *Codex Salmanticensis*, 189-191, Vita ohne *Navigatio*; VB2 *Bodleian Rawl B.*, Vita mit *Navigatio*; VB3 *Codex Kilkenniensis* bzw. *Ardmachanus*, Vita mit *Navigatio* (kunstvoll); VB4 *Codex Salmanticensis*, 69-77, Vita mit *Navigatio* (Fremdkörper); VB5 *Nova Lenga Anglie* (Druck), Vita mit *Navigatio* (inkorporiert noch weitere); VB6 *Book of Lismore* – irischsprachige Vita, wahrscheinlich auf Grundlage der lateinischen Vita, nimmt Teile der *Navigatio* auf sowie die *Fís Adomnáin*; VB7 Brüssel, Vita mit *Navigatio*, bedient sich anderen Viten. Vgl. Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966], 406-421.

³³⁹ Sowohl die *Vita sancti Machuti Bilili* als auch die *Vita sancti Machuti* eines anonymen Autors kennen den Brendan-Stoff bereits Anfang des 9. Jahrhunderts.

³⁴⁰ Vgl. CODECS: „*Navigatio sancti Brendani abbatis*“ Vgl. https://codecs.vanhamel.nl/Navigatio_sancti_Brendani (15.12.2023).

³⁴¹ Vgl. H. Zimmer 1889, 129-338.

³⁴² Vgl. CODECS: „*Betha Brénnain Clúana Ferta I*“ <https://codecs.vanhamel.nl/index.php?title=Show:Text&text=Betha%20Br%C3%A9nnain%20Cl%C3%BAana%20Ferta%20I> (15.12.2023) und „*Betha Brénnain Clúana Ferta (II)*“ https://codecs.vanhamel.nl/Betha_Br%C3%A9nnain_Cl%C3%BAana_Ferta_II (15.12.2023).

³⁴³ Vgl. J. A. Froude – J. Tulloch, *Fraser's magazine New series* 3 (London 1871); Stokes 1890.

³⁴⁴ Vgl. Holtzhauer 2019, 464-465.

Gerade die *Navigatio* des Brendan ist berühmt für ihren märchenhaften Charakter. Das soll jedoch nicht der vorrangige Grund sein, diesen Text hinsichtlich seiner folkloristischen Motive zu untersuchen, vielmehr ist die *Navigatio* von den drei Texten die älteste Überlieferung. Zwar wird davon ausgegangen, dass es eine Art Proto-Vita, datierend auf den Anfang des 9. Jahrhunderts, die gleichermaßen der heute bekannten Vita, der *Navigatio* und der *Betha* zur Vorlage gereicht haben muss, gegeben haben wird, es lässt sich nicht mehr rekonstruieren, in welchem Umfang diese aufgenommen wurde.³⁴⁵

Die Seereise des Heiligen Brendan stellt eine beeindruckende Verknüpfung lokaler und christlicher Traditionen dar. Der Text fixiert verschiedene Vorstellungen: zum einen *otherworld*³⁴⁶, d. h. die Welt jenseits der eigenen irischen, und zum anderen die Vorstellung von der materialisierten Herrlichkeit Gottes. Die Beschreibung der paradiesischen Inseln bzw. der besonderen *Inis Cain* lässt das biblische Motiv des Garten Edens mit der eigenen, vom Ozean geprägten Welt verschmelzen – sodass das Paradies eine Insel, mit üppiger Fauna und vor allem von Obstbäumen bedeckt, ist, auf der es nie Nacht wird. Die durch Brendan entdeckte paradiesische Insel hatte eine solche Ausstrahlung, dass sie sogar in nautische Karten aufgenommen wurde, wodurch Brendan den Menschen als Weltenentdecker bekannt wurde.³⁴⁷ Die Dominanz des Wassers in allen Episoden ist für eine Seereise selbstredend; es ist Teil der Erzählung als flüssiges, geronnenes und kochendes Wasser. Lediglich Eis und Schnee werden ausgelassen. Außerdem gibt es verwunschene Quellen, deren Wasser ein Schlaftrunk ist.³⁴⁸ Die Fauna der Inseln, welcher Brendan auf seiner Seereise begegnet, ist üppig: Es gibt übergroße Schafe, ebensolche Vögel und riesige Meeresungeheuer sowie einen gigantischen Fisch, der Brendan und seinen Begleitern sogar als Insel dient.³⁴⁹ Teufel und Dämonen werden in Form von böartigen Kindern, Schlacke werfenden Schmieden oder einen Höllenberg im Meer bewohnenden Dämonen in die *Navigatio* aufgenommen.³⁵⁰ Als besondere Motive lassen sich

³⁴⁵ Vgl. Weidner 2022, 222.

³⁴⁶ Definition nach Eileen Gardiner: „Visions of heaven and hell are narratives that attempt to describe the afterlife in terms of an otherworld, a world beyond this life“. E. Gardiner (Hrsg.), *Visions of heaven & hell before Dante* 2 (New York 2008), XII; zitiert nach Holtzhauer 2019, 131 hier Anmerkung 395.

³⁴⁷ VsBre 1, 11, 17, 18, 28. Vgl. auch A. Scafi, *Saint Brendan's Island on European Maps (1300-1500)*, in: J. Bockmann – S. Holtzhauer (Hrsg.), *St. Brendan in europäischer Perspektive – St. Brendan in European Perspective. Textuelle und bildliche Transformationen – Textual and Pictorial Transformations*, *Nova Mediaevalia / Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter* 24 (Göttingen 2022) 167-194.

³⁴⁸ VsBre 11, 13.

³⁴⁹ VsBre 9, 10, 11, 15, 16, 21, 27.

³⁵⁰ VsBre 6, 23, 24.

ausmachen, dass die Bewohner einer Insel entweder nicht altern oder sie keinen Hunger leiden müssen, weil sie solchen entweder nicht empfinden oder sie sich um Nahrung nicht sorgen müssen. In diesem Kontext tritt z. B. das Tischlein-deck-dich-Motiv auf.³⁵¹ Ein weiteres magisches Motiv ist ein Pfeil, der in der Kirche alle Leuchter vor den Altären von allein entzündet. Dieser verzauberte Pfeil entzündet, so der Abt Ailbe, das „geistliche Licht“, das er mit dem brennenden Dornenbusch aus Ex 3,1 und 4,17 vergleicht.³⁵²

Neben den mehr oder weniger märchenhaften Erscheinungen, die im Zusammenhang mit dem Meer zu erwarten wären, sind die Beschreibungen von Bauwerken herausragend. Der Autor der *Navigatio* erwähnt in seiner Schilderung der Seereise neben den Schmieden und der Kirche des Ailbe auch einen Palast und eine riesige Kristallsäule. Er spart nicht mit detaillierten Einzelschilderungen, etwa wenn er den Kirchenraum oder den Palast mit seinen kostbaren Gefäßen, Ketten und silbernen Hörnern beschreibt oder von der im Meer stehenden Kristallsäule schreibt, die von einem ebensolchen Netz umgeben ist und in ihrem Inneren einen Raum verbirgt, in dem Kelch und Schale stehen. Die Beschreibung von Naturräumen und „Wundergebäuden“ ist an die Erfahrungs- oder Vorstellungswelten gebunden. Der Autor bleibt hierbei zwar, dem Genre entsprechend, im vignettenhaften Erzählen, jedoch verbindet er die einzelnen Räume durch die Schilderung der Seefahrten miteinander, wodurch der Eindruck einer stringenten Geschichte entsteht. Die Fülle von Räumen, die er zum Teil detailliert beschreibt, macht das Besondere der Schilderung der Seereise des Heiligen Brendan aus.

Die zwischen 961 und 964 entstandene *Betha Adamnáin* bzw. *Irish Life of Adomnán* ist heute in einer Handschrift überliefert, welche in Brüssel liegt. Sie ist Teil einer Kompilation verschiedener Heiligenleben, unter denen sich insgesamt sechs befinden, die sich an Adomnán richten.³⁵³ Die *Betha Adamnáin* umfasst insgesamt 18 Episoden. In ihrer 1988 veröffentlichten Studie zeigen Máire Herbert und Pádraig Ó Riains, dass es sich um „an atypical product of Irish Hagiography“ handele, da es seinem Panegyriker auffallend nicht darum ginge, sich an historische Fakten zu halten – wobei bereits einige Information zu Adomnán ihm zugänglich gewesen seien (*Annals of*

³⁵¹ VsBre.1, 8, 12, 28.

³⁵² VsBre 12.

³⁵³ Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, vii.

Ulster, Bedas Historia ecclesiastica; Vita sancti Columbae; De locis sanctis).³⁵⁴ Die *Betha Adamnáin* steht der *Vita sancti Columbae* zeitlich nicht nahe, da sie jedoch den gleichen Wirkungsraum, nur unter Führung des Heiligen Adomnán, rezipiert, soll sie bei diesem Exkurs nicht unberücksichtigt bleiben. Herbert und Ó Riain stellten in ihrer Studie heraus, dass diese irischsprachige *Vita* in ihrer inhaltlichen Konzeption ungewöhnlich sei, da sie den historiografischen Anspruch hinten anzustellen scheine. Deshalb soll im Folgenden überprüft werden, ob sich diese Abweichung auch auf die textliche oder literarische Konzeption der *Vita* bezog.

Der *Betha Adamnáin* liegt ein besonderes Interesse eines Nachkommens bzw. einer Gruppe, die sich als Adomnáns Erben betrachtete, zugrunde.³⁵⁵ Nach wiederholten Einfällen der Wikinger beschlossen die Bewohner des Klosters die Errichtung und anschließende Übersiedlung nach Kells, das Iona als religiöses und kulturelles Zentrum zu übertreffen begann und offenbar zu Beginn des 10. Jahrhunderts die Führung unter den Columba-Gründungen übernahm. Die *Betha Adamnáin* scheint ein Ergebnis dieses Transitionsprozesses zu sein, wobei es darum g, Kells als monastischer Nachfolger Ionas und die Äbte Kells als Nachfolger des Patrons Columba zu rechtfertigen. Es wird die religiöse sowie die säkulare Nachfolge angesprochen. Dies macht es nach Ansicht Herberts und Ó Riains wahrscheinlich, dass die *Betha Adamnáin* in Kells entstand, wenngleich es sich nicht abschließend beweisen lässt.³⁵⁶

Die *Betha Adamnáin* ist ein besonderes Zeugnis des Kultes um den Heiligen Adomnán, wobei der Text wenig über den Heiligen bzw. die Verehrungspraxis aussagt, sondern vielmehr ein Licht auf seine politische Bedeutung wirft. In den 18 Episoden wird wenig über die Person des Heiligen verbreitet, seine Geburt findet keine Erwähnung, sein Tod wird im hagiografischen Narrativ erzählt. Dennoch beschreiben die Episoden die Wahrnehmung Adomnáns. Der Text vermischt zeitgenössische Ereignisse mit solchen aus Adomnáns Lebenszeit. Eine Verbindung stellen die Einfälle der Nordmänner auf Iona und die Überfälle der Sachsen auf das Kloster Kells dar. Bei letzteren schreitet Adomnán den Gefangenen zur Hilfe. Der Text ist eine

³⁵⁴ Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, 1.

³⁵⁵ Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, 2.

³⁵⁶ In der Regel spiegelt das Leben eines irischen Heiligen die Aktivitäten einer bestimmten Kirche wider, deren Einnahmen und andere Ansprüche dadurch untermauert werden, dass die einflussreichen Verbindungen ihres Patrons – sowohl weltlich als auch religiös – innerhalb der für ihn beanspruchten Gerichtsbarkeit hervorgehoben werden. Wenn diese Aktivitäten auf „nationaler“ Ebene stattfinden, vergrößert sich das Gebiet, auf das sich das Leben bezieht, entsprechend. Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, 1-4.

dramaturgische Aufarbeitung der Befreiung der Geiseln nach dem Überfall von Brega 685 und reflektiert die Ereignisse und ihrer Ursachen in hagiografischer Form.³⁵⁷

Der Autor oder die Autoren verfasste(n) eine nüchterne und schnörkellose Heiligenvita, deren Episoden Abstracts ähneln.³⁵⁸ Der Text hält einen hohen historiografischen Anteil, wenn auch oft anachronistisch bzw. frei adaptiert. Einen Schwerpunkt bildet Adomnáns weltlicher Einfluss als „Königsmacher“, wenn er über die Schicksale von Königen bzw. ihren Nachkommen entscheidet.³⁵⁹

Wenn die *Betha Adamnáin* nicht ohne traditionelle Anleihen bei der *Vita sancti Servani* und der *Vita sancti Martini* auskommt, sind erstaunlicherweise keine direkten Anlehnungen an die *Vita sancti Columbae* auszumachen.³⁶⁰ Der nüchterne Stil greift auf die literarische Komposition aus. An folkloristischen Motiven ließen sich lediglich die schon von Herbert und Ó Riain herausgearbeiteten Teufelsbegegnungen ausmachen. In §§ 2 und 16 handelte es sich um das gleiche „basic motif“, nämlich die aus „folktales“ bekannte „devil’s question“, die jedoch nicht in der volkstümlich üblichen Form in Rätselform erscheint, sondern von „scriptural cartechesis (§ 2) und Liturgie (§ 16) abgeleitet sei.³⁶¹ Weitere Motive lassen sich nicht ausmachen. Obwohl sich die Autoren von *Vita sancti Columbae* und *Betha Adamnáin* auf ein ähnliches Narrativ bezüglich der Heiligen von Iona beziehen, ist die sprachliche Wahl eine andere. Dafür sind verschiedene Gründe anzuführen: Zum einen liegen zwischen den Werken mehr als 250 Jahre, die in einer Textgattung wie der Hagiografie zu stilistischen Entwicklungen geführt haben. Zum anderen beschreibt die *Betha Adamnáin* einen anderen Raum und müsste deshalb andere Motive einbeziehen. Allerdings will die irische Heiligenvita die Regionen Iona um 700 und Kells um 961/64 zusammenführen und als eine (anachronistische) Einheit darstellen. Trotzdem lassen sich bis auf das Teufel-Motiv keine anderen folkloristischen Elemente ausmachen, die in beiden Zeitlinien Berechtigung gehabt hätten. Die Wahl eines ausschmückenden, lehrreichen oder unterhaltsamen Motivs scheint noch in erster Linie eine Entscheidung des Autors bzw. der Autoren zu sein und hat keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufgrund einer vermeintlichen Tradition.

³⁵⁷ Vgl. Herbert 1996, 177-179.

³⁵⁸ Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, 44.

³⁵⁹ Vgl. u. a. *Betha Adamnáin* 3, 4, 5, 8, 9 und 10.

³⁶⁰ Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, 40.

³⁶¹ Vgl. Thompson 1955-1958: Einträge B 812 und H 543. Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, 34-35.

3.2.3 Mikroebene: Stimme & Sprache

Dáibhí Ó Cróinín misst in seiner Einführung zur frühmittelalterlichen Geschichte Irlands den hagiografischen Quellen eine untergeordnete Rolle bei und konstatiert, dass diese in Irland im Hinblick auf das Genre keine Innovationen bis in das 12. Jahrhundert aufzeigten.³⁶² Diese vielbeachtete Einschätzung³⁶³ bildete den Impuls zu der Frage, ob denn eine Gattung für mehrere hundert Jahre unverändert bleiben kann; schließlich folgt der Umgang mit einem (literarischen) Genre dem Zweck der Reflexion. Nur, wie soll ein Genre seinem Zweck folgen, wenn es sich nicht an die jeweiligen historischen Gegebenheiten anpasst? Auch das Genre der Hagiografie, das in erste Linie eine „heilige“ Kontinuität herstellen sollte, kann seinem Auftrag nur gerecht werden, wenn es sich anpassen lässt. Es wird davon ausgegangen, dass die sogenannte *Irishness* auf der Autorschaft, der kreativen Umsetzung eines literarischen Verfügungsrahmens, beruht und im Fall der *Vita sancti Columbae Adamnani* nicht zufällig ist. Die Fähigkeiten des Autors sollen in einem weiteren Fallbeispiel gezeigt werden: Adomnáns Sprachreflexion.

Grundlage der Tradierung von Hagiografie war die Sprache. Die heute bekannten Texte sind zum überwiegenden Teil in lateinischer Sprache verfasst, die bis zum Ende des 8. Jahrhunderts noch von weiten Teilen der Bevölkerung verstanden wurde bzw. in verschiedenen Varietäten weiterexistierte. Adomnán schrieb sowohl in lateinischer als auch in altirischer Sprache (vgl. *Cáin Adamnáin* in Kapitel 4)³⁶⁴. Es geht nicht zu weit, anzunehmen, dass die Wahl der Schreibsprache keine zufällige war und sich an den Adressaten orientiert haben wird. Mit der Abfassung der *Vita sancti Columbae* in Latein folgte Adomnán einer klassischen Tradition und adressierte damit die Mönche und Kleriker.³⁶⁵ Er hielt sich, wie zuvor gezeigt, weitestgehend an die Genrebedingungen, die er um einige Regionalia bereichert. Die Person Columba wird auf den ersten Blick kaum differenziert – und doch wird Columba als ein den Menschen zugewandter und bei Ungerechtigkeiten mitunter aufbrausender Heiliger erinnert.

³⁶² Vgl. Ó Cróinín 2017, hier 222-225.

³⁶³ Unterschiedlich interpretiert z. B. bei Bray 2001, 268.

³⁶⁴ Vgl. J. W. Houlihan, *Adomnan's lex innocentium and the laws of war* (Dublin 2020).

³⁶⁵ Vgl. Ritari 2005, 138.

3.2.3.1 Lautsphären

Besonders an der *Vita sancti Columbae* ist, dass annähernd jede Episode eine Prophezeiung oder ein Urteil enthält. Das bedeutet, dass fast jede Episode eine mündliche Belehrung durch den Heiligen beendet. Aber der Heilige spricht nicht nur, der Autor beschreibt dem Leser auch, wie der Heilige spricht. Allein die Episode VsC I.37 ist seiner Stimme gewidmet.³⁶⁶ Die Schilderung bricht mit der vorherrschenden Erzählstruktur und lässt die Protagonisten der Episode im Rückblick vom Heiligen berichten. Es werden zwei Situationen beschrieben, in denen Columbas wundersame Stimme auffällt – einmal, dass Columbas Stimme, wenn er in der Kirche sang, von allen Umstehenden in normaler Lautstärke gehört wurde; man konnte die Stimme noch weit entfernt (bis zu „1000 Doppelschritte“) klar verstehen. Die zweite Situation bezieht sich auf eine Auseinandersetzung in der Festung König Brudes, als der Heilige mit seinen Begleitern vom abendlichen Gebet von Brudes Magier abgehalten wurden, worauf der Heilige ein Gebet³⁶⁷ anstimmte und seine Stimme zu einem gewaltigen Donnern verstärkt wurde.

Die Charakterisierung der Stimme eines Heiligen mag als narrative Strategie erscheinen, hat aber zudem eine reale Bedeutung: Dass der Stimme eines Kirchenmannes ein besonderes Gewicht beigemessen wurde, zeigt eine Stelle in der *Collectio canonum Hibernensis*, die Basilius (um 330-379) verfasst hat, welche den Kleriker zu einer gemäßigten Stimme mahnt. Hier wird deutlich, dass die Stimme des Columba nicht der Norm entsprach, denn eine zu leise Stimme werde nicht verstanden; zu laut sei sie aber ein Schrei, der unbeständig sei.³⁶⁸ Die Stimme

³⁶⁶ VsC I.37 (zitiert in Anmerkung 112) enthält einen olfaktorischen Reiz für den Leser; der Heilige hätte einen Duft wie Düfte aller Blumen zusammen.

³⁶⁷ Klüppel verweist auf Biblia Sacra Vulgata, Ps. 44: *Victori pro liliis filiorum Core eruditionis canticum amantissimi. Eructavit cor meum verbum bonum dico ego opera mea regi lingua mea stilus scribae velocis. Decore pulchrior es filiis hominum effusa est gratia in labiis tuis propterea benedixit tibi Deus in aeternum. Accingere gladio tuo super femur fortissime. Gloria tua et decore tuo decore tuo prospere ascende propter veritatem et mansuetudinem iustitiae et docebit te terribilia dextera tua. Sagittae tuae acutae populi sub te cadent in corde inimicorum regis. Thronus tuus Deus in saeculum et in aeternum sceptrum aequitatis sceptrum regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem propterea unxit te Deus Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis. Zmyrna et stacte et cassia in cunctis vestimentis tuis de domibus eburneis quibus laetificaverunt te. Filiae regum in honore tuo stetit coniux in dextera tua in diademate aureo. Audi filia et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populi tui et domus patris tui. Eet concupiscet rex decorem tuum quia ipse est dominus tuus et adora eum. Et o filia fortissimi in muneribus faciem tuam deprecabuntur divites populi. Omnis gloria filiae regis intrinsecus fasceis aureis vestita est. In scutulatis ducetur ad regem virgines sequentur eam amicae eius ducentur illuc. Ducentur in laetitiis et exultatione ingredientur thalamum regis. Pro patribus tuis erunt filii tibi pones eos principes in universa terra. Recordabor nominis tui in omni generatione et generatione propterea populi confitebuntur tibi in saeculum et in aeternum.* (hier und im folgenden Deutsche Bibelgesellschaft, Die-Bibel.de, <https://www.bibelwissenschaft.de/bibel/VUL/PSA.44> (15.12.2023))

³⁶⁸ Vgl. CCH 61 *De benedictionibus: De silentio et elevatione uocis.*

Columbas wird nicht nur durch explizite Beschreibungen charakterisiert, sondern auch durch die Wirkung, die das Gesagte auf den Mitspieler hat – man denke an die Situation am Fluss Ness, als das Ungeheuer vor der Stimme Columbas flieht (vgl. VsC II.27)³⁶⁹. Columbas Stimme besaß aber nicht nur außergewöhnliche Kraft; andere Vignetten geben den Heiligen wieder, wenn er einem anderen Mönch etwas zuflüstert (vgl. VsC I.43)³⁷⁰; oder wenn er weint (vgl. VsC II.27 und II.42)³⁷¹. Ferner enthält die Columba-Vita zahlreiche Beispiele, dass der Heilige von den ihn umgebenden Menschen gehört wird; genauer gesagt, man hörte ihm zu bzw. man erhörte ihn.

In seinem 2022 veröffentlichten Beitrag entwirft Boris Gübele Lautsphären in frühmittelalterlichen Heiligenviten.³⁷² Er analysiert die Bedeutung der Stimme des Heiligen als Medium, wenn sie beispielsweise als akustisches Werkzeug zur Bekehrung oder als Waffe im Kampf gegen das Böse dient, und fragt, wie der Heilige von seinen Adressaten vernommen wird.³⁷³ Gübele nutzt zur Analyse der Redeakte das Konzept der Lautsphären, welches „das ‚Ensemble von Geräuschen, das an einem bestimmten Ort zu hören ist‘ meint“. Er entwirft drei für frühmittelalterliche Heiligenviten relevante Kategorien: (1) die Lautsphäre der Kirche, (2) die Lautsphäre

³⁶⁹ VsC II.27 zitiert in Anmerkung 274.

³⁷⁰ VsC I.43: *ALIO itidem in tempore, Sanctus in loua conversans insula, repente inter legendum summo, cum ingenti admiratione, gemitu ingemuit maesto. Quod videns, qui praesens inerat, Lugbeus Mocublai coepit ab eo percunctari subiti causam maeroris. Cui Sanctus valde maestificatus hanc dedit responsionem, 'Duo quidam nunc regii generis viri in Scotia mutuis inter se vulneribus transfixi disperierunt haud procul a monasterio quod dicitur Cellrois, in provincia Maudgornorum, octavaeque die, hac peracta hebdomade, ultra fretum alius clamitabit, qui haec, de Hibernia veniens, ita taliter facta enarrabit. Sed hoc, O filiole, quamdiu vixero nemini indices.' Octava proinde ultra fretum clamatum est die. Sanctus tum supra memoratum ad se Lugbeum vocans, silenter ad eum ait, 'Qui nunc clamitat ultra fretum ipse est, de quo tibi prius dixeram, longaevus viator. Vade, et adduc eum ad nos.' Qui celeriter adductus, inter cetera, hoc etiam retulit, 'Duo,' inquires, 'in parte Maudgornorum nobiles viri, se mutuo vulnerantes, mortui sunt; hoc est, Colman Canis, filius Aileni, et Ronanus filius Aido filii Colgen, de Anteriorum genere, prope fines illorum locorum, ubi illud monasterium cernitur quod dicitur Cellrois.' Post haec illius verba narrationis, idem Lugbeus, Christi miles, Sanctum seorsum coepit interrogare, dicens, 'Quaeso mihi de his talibus narres propheticis revelationibus quomodo, si per visum tibi, an auditu, an alio, hominibus incognito, manifestantur modo.' Ad haec Sanctus, 'De qua nunc,' ait, 'inquiris valde subtili re nullatenus tibi quamlibet aliquam intimare particulam potero, nisi prius, flexis genibus, per nomen excelsi Dei mihi firmiter promittas hoc te obscurissimum sacramentum nulli unquam hominum cunctis diebus vitae meae enarraturum.' Qui, haec audiens, flexit continuo genua, et, prostrato in terram vultu, juxta Sancti praeceptionem plene omnia promisit. Qua statim perfecta promissione, Sanctus ad surgentem sic locutus inquit, 'Sunt nonnulli, quamlibet pauci admodum, quibus divina hoc contulit gratia, ut etiam totum totius terrae orbem, cum ambitu oceani et coeli, uno eodemque momento, quasi sub uno solis rado, mirabiliter laxato mentis sinu, clare et manifestissime speculentur.' Hoc miraculum Sanctus, quamvis de aliis electis dicere videatur, vanam utique fugiens gloriam, de seipso tamen dixisse, per obliquum licet, nullus dubitare debet qui Paulum legit Apostolum, vas electionis, de talibus narrantem sibi revelatis visionibus. Non enim ita scripsit, 'Scio me,' sed, 'Scio hominem, raptum usque ad tertium coelum.' Quod quamlibet de alio dicere videatur, nemo tamen dubitat sic de propria, humilitatem custodiens, enarrare persona. Quem etiam et noster Columba in spiritalium visionum narratione secutus est superius memorata, quam ab eo supradictus vir, quem plurimum Sanctus amat, magnis precibus praemissis, vix potuit extorquere, sicut ipse coram aliorum personis sanctorum, post sancti Columbae transitum, testatus est: a quibus haec quae de Sancto supra narravimus indubitanter didicimus.*

³⁷¹ VsC II.27 zitiert in Anmerkung 274 — VsC II.42 zitiert in Anmerkung 289.

³⁷² Vgl. B. Gübele, Die Stimme des Heiligen in der frühmittelalterlichen Hagiographie, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes 2022/27,1, 144-167.

³⁷³ Vgl. Gübele 2022, 145.

des freien Feldes, und – da er in seinem Beitrag lateinische und byzantinische Hagiografie vergleicht – (3) die Lautsphäre des Hippodroms.³⁷⁴ Gübele definiert für seine Analyse der Verwendung der *vox*, alle mit der Stimme gemachten Geräusche, eben nicht ausschließlich Sprechakte.³⁷⁵ Er betont, dass die auditive Rezeption bei dem Genre der Hagiografie eine besondere Rolle inne hätte, da der Heilige missioniert und belehrt – sein gesprochenes Wort solle auf seine Oratoren einwirken.³⁷⁶ Die gleiche Wirkung sollte der Text auf seinen Leser haben; es ist verständlich, dass Gübele den intertextuellen Rezeptionskreis auf jenen der Lektüre erweitert und nach dem Nachhall des Textes fragt, nämlich, innerhalb welcher Lautsphäre den Heiligen gedacht wird.³⁷⁷

Gübeles Analyse verdeutlicht, dass das Einbeziehen der Stimme in einer frühmittelalterlichen Heiligenvita keine Ausnahme darstellt. Insofern beantwortet das bereits die Frage, inwiefern es sich bei der Ausgestaltung um eine individuelle Autorenleistung handeln könnte. Der Autor der *Vita sancti Columbae* wendet bewährte rezeptionsfördernde Textgestaltungselemente an. Für die skizzierten Redeakte in Adomnán's Text, die als direkte Rede, wiedererzählte Rede oder indirekte Hinweise auf Redesituationen vorkommen, müssten allerdings die Kategorien überprüft werden, da in der Vita insgesamt geschlossene Räume kaum eine Rolle spielen und die Lautsphäre „freies Feld“ dominiert. Hier böte sich eine Kategorisierung nach den vom Autor bevorzugten Grenzen an, basierend auf der Geografie des Raumes. Man kann in die Lautsphäre „Iona“, „Piktenland“ oder „Königreich Brudes“, „Irland“ usw. unterscheiden. Allein sich eine solche Unterscheidung anbietet, lässt sich daraus keine regionale Differenzierung der Lautsphären ableiten.

Ein weiteres rezeptionsförderndes Gestaltungsmittel ist die Emotionalisierung der beschriebenen Szenen. Besonders ahnungswürdige Vergehen werden durch Columbas Tränen emotionalisiert. Das Weinen des Heiligen, zum Beispiel in VsC I.29,³⁷⁸ erweckt den Eindruck, dass ihm das Vergehen körperlichen Schmerz

³⁷⁴ Vgl. Gübele 2022, 146.

³⁷⁵ Vgl. Gübele 2022, 146.

³⁷⁶ Vgl. Gübele 2022, 149.

³⁷⁷ Vgl. Gübele 2022, 146.

³⁷⁸ VsC I.29: *QUADAM brumali et valde frigida die Sanctus, magno molestus maerore, flevit. Quem suus ministrator Diormitius, de causa interrogans maestitiae, hoc ab eo responsum accepit, 'Non immerito, O filiule, ego hac in hora contristor, meos videns monachos, quos Laisranus nunc gravi fatigatos labore in alicujus majoris domus fabrica molestat; quae mihi valde displicet.' Mirum dictu! eodem momento horae Laisranus, habitans in monasterio Roboreti Campi, quodammodo coactus, et quasi quadam pyra intrinsecus succensus, jubet monachos a labore cessare, aliquamque cibationum consolationem praeparari; et non solum in eadem*

beifügen würde. So erhält der Vorgang etwas Ungeheuerliches und der Delinquent erscheint besonders grausam. Nicht nur, dass er gegen Gottes Wort verstoßen würde, er quälte zudem den Körper des Heiligen, der als Hülle für Gott bzw. als sein Soldat auf Erden fungierte (VsC I.29).

Fragt man nach der auditiven Rezeption der Adressaten, sind alle Zuhörer des Heiligen gemeint, jene der Erzählebenen, aber zudem der Leser des Textes. Der Text berücksichtigt bereits in seiner Entstehung den Leser und durchbricht die Ebene von Fiktion und Realbezug. Gübeles Frage nach der Lautsphäre, in der ein Heiliger gedacht wird, erhält nochmals eine besondere Fortsetzung, wenn man die moderne, popkulturelle Rezeption des Heiligen Columbas bedenkt (vgl. Kapitel 5). Die wenigen Charakterisierungen bewirkten, dass an Columba als starker, impulsiver Heiliger erinnert wird.

Da der Einbezug der *vox*, ob direkt oder indirekt, ein genrespezifisches Gestaltungsmittel ist, dienen die entworfenen Lautsphären bedingt zur Markierung von Autorschaft. Individuelle Züge in der Gestaltung bleiben Vermutung, da die Variationen der Frage nach situationsbezogener Notwendigkeit folgen – und weniger einem individuellen Gestaltungsanspruch. Ein *othering* in Anlage und/oder Rezeption war nicht zu vermuten, was sich bestätigt.

3.2.3.2 Hibernolatein

Nach der Stimme Columbas soll die Stimme Adomnáns in den Fokus rücken.³⁷⁹ Adomnán wird mit großer Wahrscheinlichkeit irischer Muttersprachler gewesen sein, der aufgrund seiner sehr langen Ausbildung – es wird angenommen, dass er bereits als Kind in das Kloster Iona kam – sicherlich fließend Latein beherrscht haben wird.³⁸⁰ Da Iona wegen seiner Lage und seiner spirituellen Bedeutung gewissermaßen eine Schleuse zwischen Irland und dem heutigen Schottland im Dál Riata darstellte, mussten sich die Klosterinsassen in besonderem Maße mit einer gewissen Sprachenvielfalt auseinandersetzen. Polyglossie wird eine alltägliche

die otiari, sed et in ceteris asperae tempestatis diebus requiescere. Quae verba ad fratres consolatoria, a Laisrano dicta, Sanctus in spiritu audiens flere cessavit, et mirabiliter gavisus ipse in Ioua insula commanens, fratribus, qui ad praesens inerant, per omnia enarravit, et Laisranum monachorum benedixit consolatorem.

³⁷⁹ Basis der Erhebung sind die Editionen Alan Orr Andersons und Marjorie Ogilvie Andersons, Richard Sharpes und Theodor Klüppels. Vgl. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961; Klüppel (Hrsg.) 2010; Sharpe (Hrsg.) 1995.

³⁸⁰ Zur Ausbildung Vgl. Lacey 2021, 38-49.

Herausforderung gewesen sein. Es mag nicht verwundern, dass die *Vita sancti Columbae* eine gewisse Zweisprachigkeit aufweist. Allerdings kann von Zufälligkeit keine Rede sein. Zwar nimmt Adomnán in seiner (ersten) Einleitung in Tradition des Bescheidenheitstopos an, dass die irische Sprache als „einfach“, „schwer verständlich“ und „roh“ wahrgenommen werde, trotzdem, so schreibt er, verkünde sie nicht weniger Gottes Wort.³⁸¹ Der Text weist neben Latinisierungen, die ihren Ursprung womöglich im alltäglichen Sprachgebrauch Ionas und dessen Umgebung haben könnten, auch Wortspiele, die der Feder Adomnán entsprangen, auf:

VsC I.1 – *laicus* [schlechter Mensch]³⁸²

VsC I.12 – *Muirbolc paradisi* [Paradisbucht]³⁸³

VsC I.43 – *tigernis* [Latinisierung von *tigern*/Herr]; *Colman Canis* [von *Colmán cú*/Hund]³⁸⁴

VsC II.16 – *gergenna* [Haltebolzen]³⁸⁵

VsC II.39 – *Librán* [der Freie]³⁸⁶

³⁸¹ VsC Prim. Praef.: *In nomine Iesu Christi. Orditur praefatio. BEATI nostri patroni Christo sufragante uitam discripturus, fratrum flagitationibus obsecundare uolens, in primis eandem lecturos quosque ammonere procurabo ut fidem dictis adhibeant conpertis et res magis quam uerba perpendant, quae ut estimo inculta et uilia esse uidentur. Meminerintque regnum dei non in eloquentiae exuberantia sed in fidei florulentia constare. Et nec ob aliqua scoticae uilis uidelicet linguae aut humana onomata aut gentium obscura locorumue uocabula, quae ut puto inter alias exterarum gentium diuersas uilesunt linguas, utilium et non sine diuina opitulatione gestarum dispiciant rerum pronuntiationem. Sed et hoc lectorem ammonendum putauimus quod de beatae memoriae uiro plura studio breuitatis etiam memoria digna a nobis sint praetermissa, et quasi pauca de plurimis ob euitandum fastidium lectorum sint craxata. Et hoc ut arbitror quisque haec lecturus forte annotabit quod minima de maximis per populos fama de eodem beato uiro deuulgata disperserit ad horum etiam paucorum comparationem quae nunc breuiter craxare disponimus. Hinc post hanc primam praefatiunculam de nostri uocamine praesulis in exordio secunde deo auxiliante intimare exordiar.* (Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991, 2). Vgl. auch Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 178; Klüppel (Hrsg.) 2010, 53 – Beide Editionen bilden mit ihrem entsprechenden Anmerkungsapparat die Grundlage für die folgenden Überlegungen.

³⁸² VsC I.1 zitiert in Anmerkung 258.

³⁸³ VsC I.12: *ALIO in tempore, per asperam et saxosam regionem iter faciens, quae dicitur Artdamuirchol, et suos audiens comites Laisranum utique, filium Feradachi, et, Diormitium ministratorem, de duobus supra memoratis regibus in via sermocinari, haec ad eos uerba depromit: 'O filiioli quare inaniter de his sic confabulamini? nam illi ambo reges, de quibus nunc sermocinamini, nuper ab inimicis decapitati disperierunt. In hac quoque die aliqui de Scotia adventantes nautae haec eadem uobis de illis indicabunt regibus.'* Quod uenerabilis uiri uaticinium eadem die de Hibernia navigatores, ad locum qui dicitur Muirbolc Paradisi peruenientes, supra scriptis ejus binis comitibus, et in eadem navi cum Sancto uigilantibus, de iisdem interfectis regibus expletum retulerunt.

³⁸⁴ VsC I.43 zitiert in Anmerkung 372.

³⁸⁵ VsC II.16: *ALIO in tempore, quidam juvenis, Columbanus, nomine, Nepos Briuni, ad januam tugurioli subito perueniens restitit, in quo uir beatus scribebat. Hic idem, post vaccarum reuersus mulsionem, in dorso portans vasculum nouo plenum lacte, dicit ad Sanctum, ut iuxta morem tale benediceret onus. Sanctus tum ex aduerso eminus in aere signum salutare manu elevata depinxit, quod illico ualde concussum est, gergennaue operculi, per sua bina foramina retrusa, longius projecta est, operculum terra tenus cecidit, lac ex majore mensura in solum defusum est. Juvenculus uas, cum paruo quod remanserat lactis, super fundum in terra deponit, genua suppliciter flectit. Ad quem Sanctus, 'Surge,' ait, 'Columbane, hodie in tua operatione negligenter egisti, daemonem enim in fundo uacui latitantem vasculi, impresso Dominicae crucis signo, ante infusionem lactis, non effugasti: cujus uidelicet signi nunc uirtutem non sustinens, tremefactus, toto pariter turbato vase, uelociter cum lactis effusione aufugit. Huc ergo ad me proprius vasculum, ut illud benedicam, approxima.'* Quo facto, Sanctus semiuacuum quod benedixerat uas, eodem momento diuinitus repletum repertum est; paruumque quod prius in fundo uasis remanserat, sub sanctae manus benedictione, usque ad summam citius excreuerat.

³⁸⁶ VsC II.39 zitiert in Anmerkung 290.

VsC III.13 – *Stagnum vituli* [Loch Láig/See des Kalbes (Belfast Lough)]³⁸⁷
VsC III.16 – *Cnoc angel* [Hügel der Engel]³⁸⁸

Interessant sind vor allem Adomnán's wechselseitige Verweise; er betont in einigen Fällen den lateinischen Namen bzw. die lateinische Bezeichnung und gibt in anderen Beispielen einen Hinweis auf die irische Bezeichnung:

Personennamen:

VsC II.24 – *cujus nomen latine manus dextera dicitur* [Lám Dess]³⁸⁹

Ortsnamen:

VsC I.42 – „Am See Ceí [...], der im Lateinischen ‚Rind‘ genannt wird“ [*quod latine Bos dicitur*]³⁹⁰

VsC I.46 – „Ort, der im Irischen Coire salchain heißt“³⁹¹

VsC II.4 – „Hügel, der im Lateinischen ‚große Festung‘ heißt“³⁹²

VsC II.13 – „Kloster, das im Lateinischen Rinderfeld und im Irischen Ached bou heißt“³⁹³

VsC II.24 – „Insel, die im Lateinischen ‚die Lange‘ heißt“³⁹⁴

VsC II.37 – „Fluss, dessen Namen man lateinisch mit ‚schwarze Göttin‘ wiedergeben kann“³⁹⁵

VsC III.13 – „See des Kalbes“ [*Stagnum vituli* für altirisch Loch laig (Belfast Lough)]³⁹⁶

VsC III.16 – Ort, „im Lateinischen kann er ‚Hügel der Engel‘ genannt werden, im Irischen heißt er Cnoc angel“³⁹⁷

Genauso verweist er auch in die andere Richtung, wenn er den irischen Namen bzw. die irische Bezeichnung betont und zum Teil einen Hinweis auf eine lateinische Bezeichnung gibt:

Personennamen:

VsC sec. prae. – „Name ihres Vaters lautete in der irischen Sprache Mac naue, im Lateinischen könnte man Schiffsohn sagen“³⁹⁸

VsC I.2 – „Priester mit dem irischen Namen Colum Crag“³⁹⁹

VsC I.14 – „Sohn des Königs Diormit, der im Irischen Áid Sláne hieß“⁴⁰⁰

³⁸⁷ VsC III.13 zitiert in Anmerkung 253.

³⁸⁸ VsC III.16 zitiert in Anmerkung 253.

³⁸⁹ VsC II.24 zitiert in Anmerkung 283.

³⁹⁰ VsC I.42 zitiert in Anmerkung 253.

³⁹¹ VsC I.46 zitiert in Anmerkung 253.

³⁹² VsC II.4 zitiert in Anmerkung 253.

³⁹³ VsC II.13 zitiert in Anmerkung 256.

³⁹⁴ VsC II.24 zitiert in Anmerkung 283.

³⁹⁵ VsC II.37 zitiert in Anmerkung 302.

³⁹⁶ VsC III.13 zitiert in Anmerkung 253.

³⁹⁷ VsC III.16 zitiert in Anmerkung 253.

³⁹⁸ VsC Sec. Praef. zitiert in Anmerkung 28.

³⁹⁹ VsC I.2 zitiert in Anmerkung 260.

⁴⁰⁰ VsC I.14: *ALIO in tempore, cum vir beatus in Scotia per aliquot demoraretur dies, ad supradictum Aidum, ad se venientem, sic propheticè locutus ait, 'Praecavere debes, fili, ne tibi a Deo totius Hiberniae regni praerogativam monarchiae praedestinatum, parricidali faciente peccato, amittas: nam si quandoque illud*

VsC II.5 – „Bruder namens Lugaid [...], dessen Beiname im Irischen Lathir heißt“⁴⁰¹

VsC III.23 – „Mann [...], dessen irischer Name Ernene mit ‚Eisenmann‘ wiedergegeben werden kann“⁴⁰²

Ortsnamen:

VsC I.3 – „Kloster mit dem irischen Namen Dairmag“⁴⁰³

VsC I.7 – „Schlacht [...], die irisch Odeemmone genannt wird“⁴⁰⁴

VsC I.20 – loster, „das irisch Lathreg inden heißt“⁴⁰⁵

VsC I.33 – Fluss, „dobur des Artbranán‘ genannt“ [Wasser]⁴⁰⁶

commiseris, non toto patris regno, sed ejus aliqua parte in gente tua, brevi frueris tempore.’ Quae verba Sancti sic sunt expleta secundum ejus vaticinationem. Nam post Suibneum filium Columbani dolo ab eo interfectum, non plus, ut fertur, quam quatuor annis et tribus mensibus regni concessa potitus est parte.

⁴⁰¹ VsC II.5 zitiert in Anmerkung 277.

⁴⁰² VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

⁴⁰³ VsC I.3: *ALIO in tempore vir beatus, in mediterranea Hiberniae parte monasterium, quod Scotice dicitur Dairmag, divino fundans nutu, per aliquot demoratus menses, libuit animo visitare fratres qui in Clonoensi sancti Cerani coenobio commanebant. Auditoque ejus accessu, universi undeque ab agellulis monasterio vicinis cum his qui ibidem inventi sunt congregati, cum omni alacritate suum consequentes abbatem Alitherum, sancto Columbae, quasi angelo Domini, obviam, egressi vallum monasterii, unanimes pergunt; humiliatisque in terram vultibus eo viso, cum omni reverentia exosculatus ab eis est; hymnisque et laudibus resonantes, honorifice ad ecclesiam perducunt; quamdamque de lignis pyramidem erga sanctum deambulantem constringentes, a quatuor viris aequae ambulantis supportari fecerunt: ne videlicet sanctus senior Columba ejusdem fratrum multitudinis constipatione molestaretur. Eadem hora quidam valde despectus vultu et habitu, puer familiaris, et necdum senioribus placens, retro, in quantum valuit se occultans, accessit, ut videlicet vel illius amphibali fimbriam, quo vir beatus induebatur, occulte, et si fieri possit ipso nesciente et non sentiente, tangeret. Sed hoc tamen Sanctum non latuit, nam quod corporalibus oculis retro se actum intueri non potuit, spiritalibus perspexit. Unde subito restitit, et post se extendens manum, cervicem pueri tenet, ipsumque trahens ante faciem suam statuit. Omnibusque qui ibidem circumstabant dicentibus, ‘Dimitte, dimitte, quare hunc infelicem et injuriosum retines puerum?’ Sanctus e contra haec puro pectore verba depromit prophetica, ‘Sinite, fratres, sinite modo.’ Ad puerum vero valde tremefactum dicit, ‘O fili aperi os, et porrige linguam.’ Jussus tum puer, cum ingenti tremore aperiens os, linguam porrexit; quam Sanctus, sanctam extendens manum, diligenter benedicens, ita propheticè profatur, dicens, ‘Hic puer quamvis vobis nunc despicibilis et valde vilis videatur, nemo tamen ipsum ob id despiciat. Ab hac enim hora non solum vobis non displicebit, sed valde placebit; bonisque moribus, et animae virtutibus paulatim de die in diem crescet: sapientia quoque et prudentia magis ac magis in eo ab hac die adaugebitur, et in hac vestra congregatione grandis est futurus profectus; lingua quoque ejus salubri et doctrina et eloquentia a Deo donabitur.’ Hic erat Erneus, filius Craseni, postea per omnes Scotiae ecclesias famosus et valde notissimus; qui haec omnia superscripta verba Segineo abbati de se prophetata enarraverat, meo decessore Failbeo intentius audiente, qui et ipse cum Segineo praesens inerat; cujus revelatione et ego ipse cognovi haec eadem quae enarravi. Sed et multa alia iisdem diebus quibus in Clonoensi coenobio Sanctus hospitabatur, revelante prophetavit Sancto Spiritu; hoc est, de illa, quae post dies multos ob diversitatem Paschalis festi orta est inter Scotiae ecclesias, discordia: et de quibusdam angelicis frequentationibus sibi manifestatis, quibus quaedam intra ejusdem coenobii septa ab angelis tunc temporis frequentabantur loca.*

⁴⁰⁴ VsC I.7 zitiert in Anmerkung 258.

⁴⁰⁵ VsC I.20: *ALIO in tempore quidam Baitanus, gente Nepos Niath Taloir, benedici a Sancto petivit, cum ceteris in mari eremum quaesiturus. Cui valedicens Sanctus hoc de ipso propheticum protulit verbum, ‘Hic homo, qui ad quaerendum in oceano desertum pergat, non in deserto conditus jacebit; sed illo in loco sepelietur ubi oves femina trans sepulcrum ejus minabit.’ Idem itaque Baitanus, post longos per ventosa circuitus aequora, eremo non reperta, ad patriam reversus, multis ibidem annis cujusdam cellulae dominus permansit, quae Scotice Lathreginden dicitur. Iisdemque diebus accidit, quibus, post aliqua mortuus tempora, sepultus est in Roboreto Calgachi, ut propter hostilitatis incursum vicina ad ejusdem loci ecclesiam plebecula cum mulieribus et parvulis confugeret. Unde contigit ut quadam die mulier deprehenderetur aliqua, quae suas per ejusdem viri sepulcrum nuper sepulti oviculas minabat. Et unus ex his qui viderant sanctus sacerdos dixit, ‘Nunc prophetia sancti Columbae expleta est, multis prius divulgata annis.’ Qui utique supra memoratus presbyter mihi haec de Baitano enarrans retulit, Mailodranus nomine, Christi miles, gente Mocurin.*

⁴⁰⁶ VsC I.33: *CUM per aliquot dies in insula demoraretur Scia vir beatus, alicujus loci terrulam mari vicinam baculo percutiens, ad comites sic ait, ‘Mirum dictu, O filioli! hodie in hac hujus loci terrula quidam gentilis senex, naturale per totam bonum custodiens vitam, et baptizabitur, et morietur, et sepelietur.’ Et ecce, quasi post unius intervallum horae, navicula ad eundem supervenit portum; cujus in prora quidam advectus est decrepitu senex, Geonae primarius cohortis, quem bini juvenes, de navi sublevantes, ante beati conspectum viri deponunt. Qui statim, verbo Dei a Sancto per interpretem recepto, credens, ab eodem baptizatus est, et post expleta baptizationis ministeria, sicuti Sanctus prophetizavit, eodem in loco consequenter obiit, ibidemque socii, congesto lapidum acervo, sepeliunt. Qui hodieque in ora cernitur maritima; fluviusque*

- VsC I.36 – „Kloster auf dem Land Eth, das im Irischen Artchain genannt wird“⁴⁰⁷
 VsC I.37 – Stelle, „die im Irischen heute Cul Eile heißt“⁴⁰⁸
 VsC I.40 – Kloster, „mit dem irischen Namen Trioit“⁴⁰⁹
 VsC II.22 – „Stelle, die irisch Althchambas Art muirchol heißt“⁴¹⁰
 VsC III.3 – Kloster, „mit dem irischen Namen Birra“⁴¹¹

ejusdem loci in quo idem baptisma acceperat, ex nomine ejus, Dobur Artbranani usque in hodiernum nominatus diem, ab accolis vocitatur.

⁴⁰⁷ VsC I.36: *ALIO in tempore supra memoratus presbyter Findchanus, Christi miles, Aidum cognomento Nigrum, regio genere ortum, Cruthinicum gente, de Scotia ad Britanniam sub clericatus habitu secum adduxit, ut in suo apud se monasterio per aliquot peregrinaretur annos. Qui scilicet Aidus Niger valde sanguinarius homo et multorum fuerat trucidator; qui et Diormitium filium Cerbulis, totius Scotiae regnatorem, Deo auctore ordinatum, interfecerat. hic itaque idem Aidus, post aliquantum in peregrinatione transactum tempus, accito episcopo, quamvis non recte, apud supradictum Findchanum presbyter ordinatus est. Episcopus tamen non est ausus super caput ejus manum imponere, nisi prius idem Findchanus, Aidum carnaliter amans, suam capiti ejus pro confirmatione imponeret dexteram. Quae talis ordinatio cum postea sancto intimaretur viro, aegre tulit: tum proinde hanc de illo Findchano et de Aido ordinato formidabilem profatur sententiam, inquires, 'Illa manus dextra quam Findchanus, contra fas, et jus ecclesiasticum, super caput filii perditionis imposuit, mox computrescet, et post magnos dolorum cruciatus ipsum in terram sepelienda praecedet; et ipse post suam humatam manum per multos superstes victurus est annos. Ordinatus vero indebite Aidus, sicuti canis, ad vomitum revertetur suum, et ipse rursus sanguilentus trucidator existet, et ad ultimum lancea jugulatus, de ligno in aquam cadens, submersus morietur.' Talem multo prius terminum promeruit vitae, qui totius regem trucidavit Scotiae. Quae beati viri prophetia de utroque adimpleta est; nam presbyteri Findchani dexter per pugnum putrefactus in terram eum praecessit, in illa sepultus insula quae Ommon nuncupatur: ipse vero, juxta verbum Sancti Columbae per multos post vixit annos. Aidus vero Niger, solummodo nomine presbyter, ad sua priora reversus scelera, dolo lancea transfixus, de prora ratis in aquam lapsus stagneam, disperit.*

⁴⁰⁸ VsC I.37 zitiert in Anmerkung 112.

⁴⁰⁹ VsC I.40: *ALIO in tempore Sanctus, cum in Scotiensium paulo superius moraretur memorata regione, casu Dominica die ad quoddam devenit vicinum monasteriolum quod Scotice Tiroit vocitatur. Eadem proinde die quendam audiens presbyterum sacra eucharistiae mysteria conficientem, quem ideo fratres, qui ibidem commanebant, ad missarum elegerant peragenda sollempnia, quia valde religiosum aestimabant, repente hanc formidabilem de ore profert vocem, 'Munda et immunda pariter nunc permisceri cernuntur, hoc est, munda sacrae oblationis mysteria per immundum hominem ministrata, qui in sua interim conscientia aliquod grande occultat facinus.' Haec qui inerant audientes tremefacti nimis obstupuere. Ille vero de quo haec dicebantur verba coram omnibus peccantium compulsus est suam confiteri. Christique commilitones, qui in ecclesia Sanctum circumstantes occulta cordis audierant manifestantem, divinam in eo scientiam cum magna admiratione glorificarunt.*

⁴¹⁰ VsC II.22: *VIR venerandus supra memoratum Columbanum, quem de paupere virtus benedictionis ejus ditem fecit, valde diligebat; quia ei multa pietatis officia praebebat. Erat autem illo in tempore quidam malefactor homo, bonorum persecutor, nomine Joan, filius Conallis filii Domnallis, de regio Gabrani ortus genere. Hic supradictum Columbanum, sancti amicum Columbae, persequabatur; domumque ejus, omnibus in ea inventis, devastaverat, ereptis, non semel, sed bis inimiciter agens. Unde forte non immerito eidem maligno accidit viro, ut tertia vice post ejusdem domus tertiam depraedationem, beatum virum, quem quasi longius positum dispexerat, proprius appropinquantem, ad navem revertens praeda onustus cum sociis, obvium haberet. Quem cum Sanctus de suis corripere malis, praedamque deponere rogans suaderet, ille, immitis et insuadibilis permanens, Sanctum dispexit, navimque cum praeda ascendens, beatum virum subsannabat et deridebat. Quem Sanctus ad mare usque prosecutus est, vitreasque intrans aquas usque ad genua aequoreas, levatis ad coelum ambis manibus, Christum intente precatur, qui suos glorificantes se glorificat electos. Est vero ille portus, in quo post egressum persecutoris stans paulisper Dominum exorabat, in loco qui Scotice vocitatur Ait-Chambas Art-Muirchol. Tum proinde Sanctus, expleta oratione, ad aridam reversus, in eminentiore cum comitibus sedet loco: ad quos illa in hora formidabilia valde profert verba, dicens, 'Hic miserabilis humuncio, qui Christum in suis dispexit servis, ad portum, a quo nuper coram vobis emigravit, nunquam revertetur; sed nec ad alias, quas appetit, terras, subita praeventus morte, cum suis perveniet malis cooperatoribus. Hodie, quam mox videbitis, de nube a borea orta immitis immissa procella eum cum sociis submerget; nec de eis etiam unus remanebit fabulator.' Post aliquantum paucularum interventum morarum, die serenissima, et ecce de mari oborta, sicut Sanctus dixerat, nubes, cum magno fragore venti emissa, raptorem cum praeda inter Maleam et Colosum insulas inveniens, subito turbato submersit medio mari: nec ex eis, juxta verbum Sancti, qui navi inerant etiam unus evasit; mirumque in modum, toto circumquaque manente tranquillo aequore, talis una rapaces ad inferna submersos prostravit procella, misere quidem, sed digne.*

⁴¹¹ VsC III.3: *POST namque multorum intervalla temporum, cum a quodam synodo pro quibusdam veniabilibus et tam excusabilibus causis, non recte, ut post in fine claruit, sanctus excommunicaretur Columba, ad eandem contra ipsum collectam venit congregationem. Quem cum eminus appropinquantem sanctus vidisset Brendenus; illius monasterii fundator quod Scotice Birra nuncupatur, citius surgit, et inclinata facie, eum veneratus exosculatur. Quem cum aliqui illius seniores coetus seorsim ceteris redarguerent semotis, dicentes, 'Quare coram excommunicato surgere et eum exosculari non renueris?' taliter ad eos inquires, 'Si vos,' ait,*

VsC III.7 – „Provinz der Bewohner im Osten, die im Irischen ind Airthir genannt werden“⁴¹²

VsC III.11 – Kloster, „das im irischen Birra genannt wird“⁴¹³

VsC III.23 – „Kloster, das in irischer Sprache Cloni finchoil heißt“⁴¹⁴

Auffallend sind die Namensformen im Text, bei denen Adomnán nicht nur bei der Benennung der Nichtklosterinsassen, sondern auch bei den Brüdern des Columba die Herkunft nach lateinischer und/oder irischer Tradition ergänzt:

VsC III.12 – Colmán moccu Loigse⁴¹⁵

VsC III.15 – Colgu filius Cellachi et Lugneus mocu Blai⁴¹⁶

‘videritis ea quae mihi Dominus hac in die de hoc suo, quem dehonoris, electo manifestare non dedignatus est, nunquam excommunicassetis quem Deus non solum, secundum vestram non rectam sententiam, nullo excommunicat modo, sed etiam magis ac magis magnificat.’ Illi e contra, ‘Quomodo,’ aiunt, ‘ut dicis, ipsum glorificat Deus, quem nos non sine causa excommunicavimus, scire cupimus?’ ‘Ignicomam et valde luminosam,’ ait Brendenus, ‘columnam vidi eundem quem vos despicitis antecedentem Dei hominem. Angelos quoque sanctos per campum ejus itineris comites. Hunc itaque spernere non audeo quem populorum ducem ad vitam a Deo praeordinatum video.’ His ab eo dictis, non tantum, ultra Sanctum excommunicare non ausi, cessarunt, sed etiam valde venerati honorarunt. Hoc tamen factum est hi Teilte.

⁴¹² VsC III.7: *ALIO in tempore, quidam Hiberniensis peregrinus ad Sanctum perveniens, per aliquot apud eum menses in loua commanebat insula. Cui vir beatus alia die, ‘Nunc,’ ait, ‘quidam de provincialibus tuis clericis ad coelum ab angelis portatur, cujus adhuc ignoro nomen.’ Frater vero hoc audiens coepit secum de provincia perscrutari Anteriorum, qui Scotice Indairthir nuncupantur, et de illius beati hominis vocabulo; hocque consequenter intulit verbum, inquiens, ‘Alium Christi scio militonem qui sibi in eodem territorio, in quo et ego commanebam, monasteriolum construxit, nomine Diormitium.’ Cui Sanctus ait, ‘Ipse est de quo dicis, qui nunc ab angelis Dei in paradysum deductus est.’ Sed hoc etiam non negligenter adnotandum est, quod idem vir venerabilis multa sibi a Deo arcana, ab aliis celata, sacramenta, nullo modo in hominum notitiam prodi passus sit, duabus, ut ipse aliquando paucis intimaverat fratribus, causis existentibus; hoc est, ut jactantiam devitaret, et ad semetipsum interrogandum, insustentabiles turbas de se aliqua interrogare volentes, divulgata revelationum fama, non invitaret.*

⁴¹³ VsC III.11: *ALIA itidem die, dum vir venerandus in loua conversaretur insula, mane primo suum advocat saepe memoratum ministratorem Diormitium nomine, eique praecipit, inquiens, ‘Sacra celeriter Eucharistiae ministeria praeparantur. Hodie enim natalis beati Brendeni dies.’ ‘Quare,’ ait minister, ‘talia missarum solemnia hodierna praeparari praecipis? nullus enim ad nos de Scotia sancti illius viri obitus pervenit nuncius.’ ‘Vade tum,’ ait Sanctus, ‘meae obsecundare jussioni debes. Hac enim nocte praeterita vidi subito apertum coelum, angelorumque chorus sancti Brendeni animae obvios descendere: quorum luminosa et incomparabili claritudine totus eadem hora illustratus est mundi orbis.’*

⁴¹⁴ VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

⁴¹⁵ VsC III.12: *QUADAM itidem die, dum fratres, se calceantes, mane ad diversa monasterii opera ire praepararent, Sanctus e contra ea die otari praecipit, sacraeque oblationis obsequia praeparari, et aliquam, quasi in Dominico, prandioli adjectionem fieri. ‘Meque,’ ait, ‘hodie, quamlibet indignus sim, ob venerationem illius animae quae hac in nocte inter sanctos angelorum choros vecta, ultra siderea coelorum spatia ad paradysum ascendit, sacra oportet Eucharistiae celebrare mysteria.’ Et his dictis fratres obsequuntur, et, juxta Sancti jussionem, eadem ociantur die: praeparatisque sacris, ad ecclesiam, ministeriis, quasi die solenni albatum cum Sancto pergunt. Sed forte, dum inter talia cum modulatione officia illa consueta decantaretur deprecatio, in qua sancti Martini commemoratur nomen, subito Sanctus ad cantores, ejusdem onomatis ad locum pervenientes, ‘Hodie,’ ait, ‘pro sancto Columbanus episcopo decantare debetis.’ Tunc omnes qui inerant fratres intellexere quod Columbanus, episcopus Lagenensis, carus Columbae amicus, ad Dominum emigraverit. Et post alicujus temporis intervallum, aliqui de Lagenica commeantes provincia ea nocte eundem obisse nunciant episcopum qua Sancto ita revelatum est.*

⁴¹⁶ VsC III.15: *ALIO in tempore, vir sanctus, dum in turguriolo suo scribens sederet, subito ejus immutata facies, et hanc puro de pectore promit vocem, dicens, ‘Auxiliare, auxiliare.’ Duo vero fratres ad januam stantes, videlicet Colgu, filius Cellachi, et Lugneus Mocublai, causam talis subitae interrogant vocis. Quibus vir venerabilis hoc dedit responsum, inquiens, ‘Angelo Domini, qui nunc inter vos stabat, jussi ut aliqui ex fratribus de summo culmine magnae domus lapsos tam cito subveniret, quae his in diebus in Roboreti Campo fabricatur.’ Hocque consequenter Sanctus intulit famen inquiens, ‘Valde admirabilis et pene indicibilis est angelici volatus pernitas, fulgureae, ut aestimo, celeritati parilis. Nam ille coelicola, qui hinc a nobis nunc, illo viro labi incipiente, avolvit, quasi in ictu oculi, priusquam terram tangeret, subveniens, eum sublevavit; nec ullam fracturam aut laesuram ille qui cecidit sentire potuit. Quam stupenda, inquam, haec velocissima et*

VsC III.17 – Comgell moccu Aridi; Cainnech moccu Dalon; Bréndan moccu Alti; Cormac, Enkel Létháns⁴¹⁷

VsC III.20 – Colcu, Sohn àid Draigniche und Nachkomme Féchres⁴¹⁸

VsC III.23 – Luguid, Sohn des Tailchán; Ernéne moccu Fir róide⁴¹⁹

Darüber hinaus erhalten einige seiner Figuren einen Beinamen:

VsC III.9 – *nomine Columbi Coilrigini cognomento*⁴²⁰

VsC III.10 – *Genereo Saxoni*⁴²¹

VsC III.21 – *Berchano cujus cognomentum Mes loen*⁴²²

opportuna subventio, quae, dicto citius, tantis maris et terrae interjacentibus spatiis, tam celerrime effeci potuit.

⁴¹⁷ VsC III.17: *ALIO in tempore, quatuor, ad sanctum visitandum Columbam, monasteriorem sancti fundatores de Scotia transmeantes, in Hinba eum invenerunt insula; quorum illustrium vocabula Comgellus Mocu Airidi, Cainnechus Mocu Dalon, Brendenus Mocu Alti, Cormacus Nepos Leathain. Hi uno eodemque consensu elegerunt ut sanctus Columba coram ipsis in ecclesia sacra Eucharistiae consecraret mysteria. Qui, eorum obsecundans jussioni, simul cum eis, die Dominica ex more, post Evangelii lectionem, ecclesiam ingreditur ibidemque, dum missarum sollempnia celebrarentur, sanctus Brendenus Mocu Alti, sicut post Comgello et Cainnecho intimavit, quendam crinosum igneum globum, et valde luminosum, de vertice sancti Columbae, ante altare stantis, et sacram oblationem consecrantis, tamdiu ardentem, et instar alicujus columnae sursum ascendentem, vidit, donec eadem perficerentur sacrosancta ministeria.*

⁴¹⁸ VsC III.20: *ALIA itidem nocte, quidam de fratribus, Colgius nomine, filius Aido Draigniche, de Nepotibus Fechreg, cujus in primo fecimus mentionem, casu ad januam ecclesiae, aliis dormientibus, devenit, ibidemque aliquamdiu stans orabat. Tum proinde subito totam videt ecclesiam coelesti luce repleri: quae scilicet fulguralis lux dicto citius ab ejus recessit oculis. Sanctum vero Columbam hora eadem intra ecclesiam orantem ignorabat. Postque talem subitam luminis apparitionem, valde pertimescens, domum revertitur. Postera die Sanctus, illum advocans, asperius objurgavit, inquiring, 'De cetero praecavere debes, fili, ne, quasi explorator, coeleste lumen, quod tibi non est donatum, inspicere coneris, quia te effugiet; et ne alicui in meis diebus quod vidisti enarres.'*

⁴¹⁹ VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

⁴²⁰ VsC III.9: *QUIDAM faber ferrarius in mediterranea Scotiae habitabat parte, eleemosynarum operibus satis intentus, et ceteris justitiae actibus plenus. Hic, cum ad extrema in bona senectute perduceretur, supra memoratus Columbus cognominatus Coilriginus, eadem hora qua de corpore eductus est, sanctus Columba in loua commanens insula, paucis quibusdam se circumstantibus, sic profatus, senioribus, 'Columbus Coilriginus,' ait, 'faber ferrarius, non incassum laboravit, qui de propria manuum laboratione suarum praemia, emax, felix, comparuit aeterna. Ecce enim, nunc anima ejus a sanctis vehitur angelis ad coelestis patriae gaudia. Nam quodcumque de suae artis negotiatione acquirere potuit, in egenorum eleemosynas expendit.'*

⁴²¹ VsC III.10: *ALIO itidem in tempore, vir sanctus in loua conversans insula, quadam die, subito oculos ad coelum dirigens, haec profatus est verba, 'Felix mulier, felix bene morata, cujus animam nunc angeli Dei ad paradysum evehunt.' Erat autem quidam religiosus frater, Genereus nomine, Saxo, pistor, opus pistorum exercens, qui hoc audierat verbum ex ore Sancti prolatum. Eademque die mensis, eodem terminato anno, Sanctus eidem Genero, Saxoni, 'Miram rem video,' ait; 'ecce, mulier de qua, te praesente, praeterito dixeram anno, nunc mariti sui religiosi cujusdam plebei in aere obviat animae, et cum sanctis angelis contra aemulas pro ea belligerat potestates: quorum adminiculo, ejusdem homuncionis justitia suffragante, a daemonum belligerationibus erepta, ad aeternae refrigerationis locum anima ipsius est perducta.'*

⁴²² VsC III.21: *ALIO itidem in tempore, vir beatus cuidam suo sapientiam discenti alumno, nomine Berchano, cujus cognomentum Mesloen, non mediocriter quadam denunciavit die, inquiring, 'Caveto, fili, ne hac sequenti nocte, juxta tuam semper consuetudinem, ad meum appropinques hospitium.' Qui haec audiens, contra interdictum, ad domum beati viri, in noctis silentio, aliis quiescentibus, accessit, callideque explorans, oculos e regione ad clavium foramina posuit, aestimans scilicet, ut res probavit, aliquam intus coelestem visionem Sancto manifestari. Nam eadem hora beati viri illud hospitium coelestis splendore claritudinis erat repletum: quam non sustinens intueri, transgressor juvenis illico aufugit. Quem die crastina, Sanctus seorsum ducens, cum magna severitate objurgans, haec ad eum profatur verba, dicens, 'Hac in nocte, fili, coram Deo peccasti, nam tuae infitalis explorationem calliditatis a Spiritu Sancto celari vel abscondi posso inaniter putasti. Nonne ad mei ostium hospitoli te illa in hora appropinquantem et inde redeuntem vidi? et nisi ego eodem momento pro te orarem, ibidem ante januam, aut cadens morereris, aut tui de suis foraminibus oculi eruerentur. Sed tibi hac vice propter me Dominus pepercit. Et hoc scito, quod in tua Hibernili patria luxuriose vivens, exprobrationem facies tua omnibus patietur diebus vitae tuae. Hoc tamen a Domino orans impetravi, ut quia noster sis alumnus, lacrymosam ante exitum agas poenitentiam, et a Deo misericordiam consequaris.' Quae omnia, secundum verbum beati viri, ita ei postea contigerunt, sicuti de eo prophetata sunt.*

Die familiäre Bindung der Menschen findet sich in ihren Namen wieder. Adomnán benennt die Personen seiner Geschichten im Stil der römischen *tria nomina*: in vielen Beispielen erfährt der Leser den *praenomen* der Figur.⁴²³ Der Beiname enthält entweder eine Anspielung auf die Erscheinung oder die Herkunft des Genannten. Hinzu kommt der Herkunftsbezug, der mit der Nennung des Vaters hergestellt wird.

In der Forschung wird die Qualität der Kompositionen Adomnáns unterschiedlich bewertet. Jean-Michel Picard etwa hält das lateinische Vokabular und die Kenntnisse der klassischen Grammatik Adomnáns für begrenzt. Der Autor bemühe sich stets um eine klassische Sprache, jedoch würden sich Beispiele des zeitgenössischen Vulgärlateins im Text ermitteln lassen; das „Bemühen“ um Eloquenz zeichne den Text aus.⁴²⁴ Trotzdem zeigt Picard in seinem 1987 erschienenen Beitrag sehr eindrucksvoll, wie Adomnán mit der Sprache spielte: Namen werden sowohl in irischen als auch in latinisierten Flexionen genutzt, d. h. im Nominativ in beiden Formen (z. B. Columb/Columbus), im Akkusativ latinisiert; mehrteilige Ortsnamen setzen sich aus einem latinisierten Wort kombiniert von der irischen Form im Genitiv zusammen (zum Beispiel *dorsum Cete, campus Lunge*).⁴²⁵ Die Kombination von irischen und lateinischen Deklinationen (unter Bearbeitung der Morphologie) spricht gegen eine

⁴²³ Vgl. VsC II.24: Verbrecher, der „Rechte Hand“ genannt wird (zitiert in Anmerkung 283) — VsC III.9: Eisenschmied Columbs, auch Coiligin genannt (zitiert in Anmerkung 422) — VsC III.22: *Pilu nuncupabatur Saxo – ALIO in tempore, dum vir beatus in loua commaneret insula, quadam die sancta facies ejus subita mirifica et laetifica hilaritate effloruit, oculosque ad coelum elevans, incomparabili repletus gaudio, valde laetificabatur. Tum post modicum alicujus momentioli intervallum, illa sapida et suavis laetificatio in maestam convertitur tristificationem. Duo vero viri, qui eadem hora ejus turgurioli ad januam stabant, quod in eminentiore loco erat fabricatum, et ipsi cum eo valde tristificati, quorum unus Lugneus erat Mocublai, alter vero Pilu nuncupabatur, Saxo, causam ipsius subitae laetationis inquirunt, et illius subsequenter maestitiae. Ad quos Sanctus sic profatur, 'Ite in pace, nec illius laetaminis causam, nec etiam tristificationis, a me nunc inquiratis manifestari.' Quo audito, illacrymati, ingeniculantes, prostratis in terra vultibus, suppliciter rogant, scire volentes aliquid de illa re quae hora eadem Sancto erat revelata. Quos valde tristificatos videns, 'Quia vos,' ait, 'amo, tristificari nolo. Promittere prius debetis ne ulli hominum sacramentum quod inquiritis in vita mea prodatis.' Qui continuo, secundum ejus commendationem, prompte promiserunt. Et post talem promissionem vir venerandus sic ad eos proloquitur, 'Usque in hunc,' inquiens, 'praesentem diem, meae in Britannia peregrinationis terdeni completi sunt anni. Interea multis ante diebus a Domino meo devote postulavi, ut in fine tricesimi hujus praesentis anni me de meo absolveret incolatu, et ad coelestem patriam illico advocaret. Et haec fuit mei causa laetaminis, de qua vos me maestis interrogatis. Angelos enim sanctos de excelso vidi missos throno ad meam de carne animam obvios educendam. Sed ecce nunc, subito retardati, ultra nostrae fretum insulae stant in rupe, scilicet volentes ad me de corpore advocandum appropriare. Sed propius accedere non permittuntur, mox ad coelorum summa repedaturi; quia Dominus quod mihi totis viribus roganti donavit, ut hac in die ad ipsum de mundo transirem, multarum magis ecclesiarum pro me orationes exaudiens, dicto citius immutavit. Quibus scilicet ecclesiis exorantibus sic a Domino donatum est, ut, quamlibet contra meam voluntatem, quatuor ab hac die mihi in carne manenti superaddantur anni. Haec talis mihi maesta retardatio hodiernae tristificationis non immerito causa fuit. Quibus videlicet quatuor futuris, Deo propitio, terminatis in hac vita annis, subita emigratione, nulla praecedente corporis molestia, cum sanctis mihi obviaturis illo in tempore angelis, ad Dominum laetus emigrabo.' Secundum haec verba, vir venerabilis, quae non sine magno gemitu et maerore, ut traditur, necnon et ingenti lacrimabilitate, prolocutus est, quatuor postea annis in carne mansit.*

⁴²⁴ Vgl. J.-M. Picard 1987-88, 141.

⁴²⁵ Vgl. J.-M. Picard 1987-88, 147.

Willkürlichkeit bzw. die Verwendung irischer Namen aus Mangel an Alternativen oder gar Unwissenheit.⁴²⁶

Wie wenig „Zufall“ hinter dem irischen Adstrat steckt, kann Rolf Baumgarten in einem 2004 veröffentlichten Aufsatz⁴²⁷ hinsichtlich der linguistischen Fähigkeiten des neunten Abtes von Iona verdeutlichen: Er räumt in seinem Beitrag ein, dass es üblich war, die Namen der Protagonisten einer Heiligenvita zu etymologisieren. Er kann u. a. am Beispiel der *Vita sancti Columbae* zeigen, dass es Adomnán gelingt, das Cognomen des Bruders Lugaidus Laitirus – dem von Columba die Wiedererlangung des von der einsetzenden Ebbe mitgezogenen Milchschauchs prophezeit wurde (VsC II.38)⁴²⁸ –, das sich vom altirischen *láitir* (stark) ableitet, mit dem lateinischen *lactarius*, im Sinne des *uter lactarius*, zu etymologisieren; während der Hinweis auf dessen irischen Namen Lathir (VsC II.5)⁴²⁹ einen Bezug zu dem altirischen Etymon *lacht* oder dem walisischen Etymon *laith* (beide bedeuten Milch) herstellt. Baumgarten führt aus, dass die Grundlage einer solchen Metaerweiterung in einer gewissen Ähnlichkeit von Zielform und dem in seiner (unterschwellig) Bedeutung zu erweiternden Morphem bestehen müsse, die jedoch nicht nur auf orthografischer, sondern auch verbaler bzw. akustischer Analogie beruhe.⁴³⁰

Das hibernolateinische Vokabular kann auf eine Mündlichkeit deuten. Das Lateinische nicht bloße Gelehrten- und Schriftsprache und deshalb als Adstrat übernommen wurde – d. h. die Einflechtung hibernolateinischer Wörter muss nicht Ausdruck eines mangelnden Wortschatzes sein, sondern es wäre auch möglich, die spezifische Lexik als Ausdruck eines eigenen Bezeichnungsbedürfnisses und einer aktiven Sprachbeherrschung zu deuten. Letzteres würde schließlich auch dem Beispiel Baumgartens Rechnung tragen. Etymologisierung und Latinisierung deuten auf ein Bewusstsein der eigenen Polyglossie hin, Wortspiele auf eine individuelle Freude am Umgang mit Sprache(n). Dieses bewusste Spiel mit den Sprachen wird noch einmal bei Cáin Adomnáin deutlich (vgl. Kapitel 4).

Bei diesem kurzen Abriss ging es um die Frage der literaturästhetischen Gestaltung, nach der konventionellen oder kreativen Umsetzung des hagiografischen Genres und

⁴²⁶ Vgl. J.-M. Picard 1987-88, 141.

⁴²⁷ Vgl. Baumgarten 2004, 72-73.

⁴²⁸ VsC II.38 zitiert in Anmerkung 223.

⁴²⁹ VsC II.5 zitiert in Anmerkung 277.

⁴³⁰ Baumgarten 2004, 73

nach der Autorschaft Adomnán. Das Einflechten hibernolateinischer Lexik verstärkt abermals die regionale Verortung der Heiligenvita, und kann – lateinische Alternativen bestanden – als bewusste Entscheidung gewertet werden (und nicht als Unvermögen des Autors). Gleichzeitig trugen die irisch basierten Bezeichnungen zu einer gewissen Fremdartigkeit in der Wahrnehmung bei. Inwieweit diese beabsichtigt war, darüber lässt sich spekulieren; es führt aber nicht zu weit, anzunehmen, dass dieser Effekt billigend in Kauf genommen wurde.

3.2.4 Mikroebene: Raum-Zeit-Beziehung

Nachdem Adomnán's Verhältnis zur Sprache in der *Vita sancti Columbae* betrachtet wurde, soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, die Raum-Zeit-Gestaltung in seinem Werk zu beschreiben. Es steht die Frage im Mittelpunkt, ob man über eine solche Analyse Innovation sichtbar machen kann, darüber hinaus, was das Raum-Zeit-Konzept über einen Autor verrät, bzw. welche Aussage sich überhaupt treffen lässt. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die Chronotopos-Theorie von Michael Bachtin und ihre Ableitungen.⁴³¹

3.2.4.1 Erzählzeit

Wie bereits geschildert, agiert der Protagonist Columba losgelöst von Vergangenheit und Zukunft. Für die Darstellung ist bedeutend, was der Didaktik nutzte; alles Geschehen steht zwar im Zusammenhang zum Narrativ, bildet aber keine Chronologie, keine tatsächliche Struktur. Die verschiedenen Zeit- und Raumebenen der Heiligenvita zeigen sich an der Komposition des Textes.

Der Text beinhaltet zwei verschiedene Erzählperspektiven: Während die beiden Vorworte⁴³², VsC II.44-46⁴³³ sowie der Abschluss von VsC III.19⁴³⁴ und das Ende von

⁴³¹ Vgl. M. M. Bachtin, Chronotopos, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1879⁴(Frankfurt am Main 2017).

⁴³² VsC Prim. Praef. zitiert in Anmerkung 383 — VsC Sec. Praef. zitiert in Anmerkung 28.

⁴³³ VsC II.44 zitiert in Anmerkung 276 — VsC II.45 zitiert in Anmerkung 253 — VsC II.46 zitiert in Anmerkung 253.

⁴³⁴ VsC III.19: *QUADAM hyemali nocte, supra memoratus Virgnous, in Dei amore fervens, ecclesiam, orationis studio, aliis quiescentibus, solus intrat: ibidemque in quadam exedra, quae oratorii adhaerebat parieti, devotus orabat. Et post aliquantum quasi horae intervallum unius, vir venerandus Columba eandem sacram ingreditur domum, simulque cum eo aurea lux, de summa coeli altitudine descendens, totum illud ecclesiae spatium replens. Sed et illius exedriolae separatim conclave, ubi se Virgnous, in quantum potuit, latitare conabatur, ejusdem coelestis claritas luminis, per interiorem illius cubiculi januam, quae ex minori patebat parte, erumpens, non sine aliquo formidabili repleverat terrore. Et sicut nullus aestivum et meridianum solem rectis et irreverberatis potest intueri oculis, sic et illam coelestem claritudinem ille Virgnous, qui viderat, sustinere nullo poterat modo; quia valde oculorum reverberabat aciem illa luminosa et incomparabilis effusio. Quo fulminali et*

VsC III.23⁴³⁵ (das das Ende der Heiligenbiografie darstellt) von einem Ich-Erzähler gestaltet werden, werden die übrigen Kapitel von einem personalen Erzähler begleitet. VsC III.23 kommt ohne Ich-Form, dafür in Wir-Form daher. Der personale Erzähler schildert die Geschehnisse aus der Sicht Columbas und seiner Begleiter und kann dem Leser berichten, was der jeweilige Charakter erlebt oder fühlt, er ist aber kein allwissender Erzähler. Die Geschichte des Heiligen Columba ist auf den Bewusstseinshorizont seiner einzelnen Figuren beschränkt, in dessen Bewusstsein sich die Wirklichkeit spiegelt. Diese Reflektorfiguren erlauben dem Leser, sich mit ihnen zu identifizieren oder Empathie zu entwickeln. Aus den verschiedenen Erzählperspektiven ergeben sich mehrere temporale Erzählebenen. Die Haupthandlung erstreckt sich über zwei Zeitebenen: die erste spielt zu Lebzeiten Columbas (also zwischen 520/22 und 597), die zweite zum Zeitpunkt der Entstehung der Heiligenvita um 700. Hinzu kommt der Zeuge Cumméne, der seine Textzusammenstellung unter dem fünften Abt, zwischen 623 und 652, gefertigt hatte (vgl. Kapitel 2 und 6). Die vom exemplarischen Autor an den Leser direkt adressierten Worte bilden nicht nur einen inhaltlichen Rahmen, sondern die Bezüge auf die eigene Zeitlinie bilden auch eine temporale Klammer.

Die Erzählperspektiven tragen der Funktion Rechnung. Die theologische Funktion eines Textes wirkte auf dessen sprachliche Darstellung zurück.⁴³⁶ Die direkte Ansprache des Lesers erhöht die Zugänglichkeit des Textes. Die Anrede deutet des Lesers bzw. der Brüder auf einen Text für die Tischlesung im Kloster hin.⁴³⁷ Der Ich-Erzähler wirkt als Zeuge bzw. Autorität. Die Erzählebenen unterstützen die Wirkung: Adomnán nennt sich in *memoria* Columbas auf Augenhöhe und bringt Cumméne als weitere Autorität und weiteren Zeugen für die Außergewöhnlichkeit des Patrons an.

Der Autor bringt sich selbst in die Geschichte ein und benennt sich selbst als Autorität, welche die Wundertaten des Patrons bezeugen kann. Das ist nicht

il formidabili splendore viso, in tantum idem supra memoratus frater exterritus erat, ut nulla in eo virtus remaneret. Sanctus vero Columba, post non prolixam orationem, egreditur ecclesiam. Virgnoumque valde timoratum ad se crastina advocat die, hisque brevibus compellat consolatoriis verbis, 'Bene, O filiole, ingeminans, hac praeterita nocte in conspectu Dei placuisti, oculos ad terram deprimendo, claritatis timore perterritus ejus; nam, si non ita fecisses, illa inaestimabili obcaecarentur tui luce visa oculi. Sed hoc non negligenter observare debetis, ut talem hanc lucis manifestationem nemini unquam in mea denudes vita.' Haec itaque praedicabilis et admirabilis res, post beati viri transitum, multis, eodem Virgnouo narrante, innotuit. Cujus scilicet Virgnoui sororis filius Commanus, honorabilis presbyter, mihi Adamnano de hac supra visione caraxata aliquando, sub testificatione, enarraverat. Qui etiam enarratam ab ore ipsius Virgnoui, abbatis, et avunculi sui, ab eo in quantum potuit visam, audierat.

⁴³⁵ VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

⁴³⁶ Vgl. Goetz 2002, 186-188.

⁴³⁷ „Hagiographie“, in: G. Ueding (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik (Berlin, Boston 2015).

ungewöhnlich und hat einen individualisierenden Effekt auf den Text und wirkt zwischen Autor/Text sowie Leser verbindend.

3.2.4.2 Künstlerisch-literarischer Chronotopos

Wie bereits mehrfach geäußert, herrscht bezüglich des dargestellten Raums eine gewisse Diskrepanz zwischen dem, was das hagiografische Genre erwarten lässt, und der Ausgestaltung Adomnans – sodass ein seltsames Nebeneinander der Welt des Heiligen und der Welt der anderen Menschen entsteht. Auch bezogen auf die Zeit entsteht ein nicht hinreichend vermitteltes Nebeneinander von hagiografischer Zeit (bezogen auf das Göttliche) und dem historiografischen Zusatzanspruch Adomnans, der offenbar eine Geschichte seines Patrons und des Klosters Iona zu schreiben ersann, der aber schwer zu erfassen ist.

In den 1930er Jahren veröffentlichte Michael Bachtin erstmals seine Ideen zu einer eigenen literarischen Form-Inhalt-Kategorie. Mit seinem Beitrag zur Kategorisierung literarischer Welten folgte er nach eigenem Bekunden Immanuel Kants Gedanken, dass sämtliche Möglichkeiten der Erkenntnis an die Struktur von Zeit gebunden seien.⁴³⁸ Bachtin führte dazu aus, dass sich alle räumlichen Elemente und zeitlichen Komponenten in der erzählten Welt gegenseitig bedingten, weshalb er der Trennung von Raum und Zeit bei der Textanalyse widersprach.⁴³⁹ Auf der „Basis spezifischer narrativer Phänomene“ auf Grundlage seiner diachronen Untersuchungen der Entwicklung von „Romanen“ zwischen Altertum und Renaissance erstellte Bachtin eine neue „Form-Inhalt-Kategorie der Literatur“, die er Chronotopos nannte.

Die sogenannte Echtwelt werde vom realen historischen (bzw. äußeren) Chronotopos repräsentiert.⁴⁴⁰ Dieser fungiere wie ein Vektor zwischen der realen historischen Zeit und dem realen historischen Raum, kann aber immer nur zum

⁴³⁸ Vgl. Bachtin 2017, 7-9; M. May, 3.3.11 Zeit- und Raumstrukturen (Chronotopen/Heterotopen), in: H. R. Brittnacher – M. May (Hrsg.), Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch (Stuttgart, Weimar 2013), 584. — Weitere Kategorien sind (Zusammenstellung nach May 584-588): (A) Kategorisierung fiktiver Welten nach Matias Martínez und Michael Scheffel (1999): zentrale Oppositionen zur Beschreibung fantastischer Weltentwürfe sind (1) homogene vs. heterogene Welten, (2) uniregionale vs. pluriregionale Welten, (3) stabile vs. instabile Welten, (4) mögliche vs. unmögliche Welten; (B) Kategorisierung fiktiver Welten nach Umberto Eco (1988): „Formen der Zeit- und Raummodellierung“ sind (1) Allotopie, (2) Utopie, (3) Uchronie, (4) Metatopie und Metachronie; (C) Chronotopen nach Michael Bachtin (1930er Jahre); (D) Heterotopen nach Michel Foucault (n.n.).

⁴³⁹ Vgl. M. C. Frank, 13. Chronotopoi, in: J. Dünne – A. Mahler (Hrsg.), Handbuch Literatur & Raum, Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie Reference 3 (Berlin, Boston 2015), 160.

⁴⁴⁰ Vgl. hier und im Folgenden Bachtin 2017, 7-9 sowie Frank 2015, 160-169.

Ausdruck bringen, was der Mensch in seiner jeweiligen Zeit an Raum überhaupt wahrnehmen konnte. Die Aneignung des realen historischen Chronotopos erfolge entsprechend des jeweils möglichen Denkraums, den die Sprache bestimmte. Diesen äußeren Chronotopos setzt Bachtin mit dem künstlerisch-literarischen Chronotopos, wie er in literarisch verarbeiteten Orten zum Vorschein kommt, gleich. Das heißt, eine literarische Reflexion der Realwelt werde als künstlerisch-literarischer Chronotopos verschriftlicht. Mithilfe dieser Kategorie könne die Beziehung von Raum und Zeit, wie sie sich in der Literatur darstelle, beschrieben werden. Die Grundidee ist, dass Raum und Zeit ein proportionales Verhältnis zueinander hätten und sich gegenseitig bedingen würden, wobei die Zeit durch den Raum sichtbar gemacht werde (künstlerisch-literarischer Chronotopos). Da in der Literatur immer nur abhängig von jeweiligen historischen Bedingungen bestimmte Aspekte des realen historischen Chronotopos angeeignet werden konnten, unterscheidet Bachtin in „produktive Genres“, welche für den Aneignungsprozess stehen, und jene Genreformen, die sich bereits zur Tradition verfestigt haben. Der dargestellte Raum und die Zeit gäben nur einen Ausschnitt und würden „partiell und selektiv“ bleiben, da Autoren lediglich darstellen könnten, was sie wahrnehmen würden bzw. was ihrer „Entwicklungsstufe“ entspräche. Das bedeute nach Bachtin im Umkehrschluss, dass bestimmte Chronotopoi in ihrer Entstehung an bestimmte Epochen gebunden seien und „als Bestandteil literarischer Texte zu transepochnalen Merkmalen von Gattungen“ würden. Die Entwicklung einer Gattung spiegle sich im Erzeugen neuer Chronotopoi wider, alte und neue Chronotopoi würden aber konstant bestehen bleiben, selbst wenn „es für sie keine lebensweltlichen Entsprechungen mehr gibt“; weshalb Bachtin von der Literatur als „Medium des kulturellen Gedächtnisses“ spricht.

Diese kulturphilosophische, literaturgeschichtliche und gattungstheoretische Analysemöglichkeit bleibt bei Bachtin allerdings noch vage und erfährt später entsprechende Erweiterungen. Michael C. Frank plädiert daher für eine weitere Unterscheidung zwischen Makro-Chronotopoi, die sich als Genrevorgaben wiederfinden, und Mikro-Chronotopoi, die als Motivcluster in Texten unterschiedlicher Gattungen auftreten, z. B. Chronotopoi des Weges, der Begegnung, der Metamorphose oder der Schwelle.⁴⁴¹

⁴⁴¹ Vgl. Frank 2015, 164-166. May 2013, 588. – Beispiele: biografische Zeit (Entwicklung des Helden zwischen Lebensspannen), Abenteuerzeit (spielt in Abenteuerraum, wenn auch unverbunden und unscharf; viel Raum, aber ohne biografische Zeit); idyllischer Chronotopos (begrenzte Mikrowelt, aber zyklische Zeit; viel Zeit, aber wenig Raum).

Die Makro-Chronotopoi werden vom sogenannten Masterplot vorgegeben, der wiederum vom Genre bestimmt wird (vgl. Schema Boyer). Die Genreentwicklung ist zur Zeit Adomnán's bereits abgeschlossen und zur Tradition verfestigt. Irische Heiligenviten brechen an dieser Stelle nicht mit der „hagiografischen Schablone“. Deshalb kann man nicht grundsätzlich eine eigene hagiografische Untergruppe annehmen. Auf der Mikroebene ist die *Vita sancti Columbae* insbesondere durch den Chronotopos der Grenze (geografische Erscheinung) und der Bewegung (*peregrinatio*; Reisen) gekennzeichnet. Adomnán's fortwährend geografische Kontextualisierung zeigt die Grenzen des physischen Raums, die wenigen zeitlichen Bezüge verweisen auf die Grenzen des irdischen Lebens. Der Chronotopos der Bewegung wird zum einen durch die episodenhaften Schilderungen der Begegnungen Columbas, der sich zu Fuß oder mit dem Schiff durch den Raum bewegt, bestimmt. Hinzu kommen zum anderen die folkloristischen Motive, die einen Chronotopos der Verwandlung (durch Zauber oder Segen) bilden, während der für Heiligenviten typische Chronotopos der Metamorphose (die Wandlung vom Sünder zum Heiligen) in Bezug auf Columba keine Rolle spielt, aber auch nicht ohne auskommt und sich auf Nebenfiguren bezieht.⁴⁴²

In der Summe bedeutet dies, dass sich zwar Variationen des hagiografischen Gerüsts nachweisen lassen, das hagiografische Genre hatte sich aber bereits zur Tradition verfestigt und ließ sich noch ausschmücken, jedoch nicht mehr aufbrechen und ändern.

3.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse

Die in diesem Teilkapitel ausgeführten Untersuchungen hatten sich zum Ziel gesetzt, Gestaltungselemente herauszuarbeiten, die verantwortlich dafür sein könnten, dass das Werk als „irisch“ wahrgenommen wird. Im Zentrum stand die Frage, wie viel Gestaltungsspielraum das Genre der Hagiografie grundsätzlich zuließ. Weiter wurde davon ausgegangen, dass einer solchen Variierung ein Gestaltungswille zugrunde lag und deshalb Ausdruck für Autorschaft sei. Damit gingen Überlegungen einher, wer und was für die vermeintliche Andersheit bzw. der „*Irishness*“

⁴⁴² Vgl. u. a. VsC II.39. zitiert in Anmerkung 316.

verantwortlich sein könnte, wer oder was sich für den Prozess des *othering* verantwortlich zeichnete.

In diesem Zusammenhang wurde ermittelt, welche kompositorischen Elemente von den Gattungsvorgaben abweichen. In Anlehnung an die Typologie von Régis Boyer wurde im ersten Teil gezeigt, dass sich die Abweichungen vor allem in regionalen Besonderheiten niederschlagen, die sich entweder auf den geographischen Raum oder auf folkloristische Erzähltraditionen beziehen. Die geografischen bzw. topografischen Bezüge dienen der Authentifizierung der Heiligengeschichte. Gleichzeitig erzeugen sogenannte *in-* und *out-groups* den Effekt des *othering*. Anhand der Kategorisierung Boyers konnte bestätigt werden, dass der exemplarische Autor trotzdem danach strebte, Columba als einen Universalheiligen zu entwerfen. Dementsprechend flach erfolgt der Figurenentwurf und wird an wenigen Stellen durch dessen Nebenfiguren gebrochen, die zum Teil individuelle Züge der Person Columba spiegeln, darunter ein sehr ausgeprägtes Gerechtigkeitsbedürfnis.

Anschließend wurden Überlegungen angestellt, ob diese spezifischen Abweichungen als Kriterien für ein irisches Sub-Genre der Hagiografie betrachtet werden könnten. Es wurde festgestellt werden, dass der Autor zwar in der Anlage den großen lateinischen Vorbildern folgt, sich aber für eine eigene Form der Dramatisierung der Heiligengeschichte entscheidet. Mittels des von Stith Thompson begründeten *Folk-Index* konnte glaubhaft gemacht werden, dass Adomnán Motive irischer bzw. regionaler Erzähltradition rekurriert. Die Anreicherung um regional-literarische Elemente dient der Steigerung des rezeptionsästhetischen Erlebnisses. Die Indizien reichen jedoch nicht aus, um die *Vita sancti Columbae* als einen Vertreter einer vermeintlichen „irischen Hagiografie“ zu definieren, vielmehr handelt es sich um eine lokale Erscheinung.

Diese Überlegungen wurden in einem dritten Teil nochmals zu der Frage zugespitzt, wie viel bewusste Gestaltung bzw. Abweichung von der „hagiografischen Schablone“ einer Autorschaft zugeschrieben werden könne. Es wurden die Phänomene der Polyglossie und des Chronotopos nach Michael Bachtin analysiert. Es lässt sich zusammenfassen, dass die Anreicherung der Heiligengeschichte um geografische Präzision oder folkloristische Elemente durch Adomnán notwendig wurde, um die eigene Lebenswelt abbilden zu können; die Auswahl der Mikro-Chronotopoi entspricht dem zeitgemäßen Denkraum. Dabei spiegeln die Motiv-Cluster keinen Wahrheitsanspruch wider, vielmehr lassen sie ein Reflexionsvermögen und die Größe

des Raumes, in dem sich der Mensch wahrnimmt, sowie die Rolle, die er sich selbst in seiner Welt zuschreibt, erkennen. Das Bewusstsein um die eigene Herkunft spiegelt sich in der Lexik wider. Irische Ausdrücke sowie Wortspiele, die Irisch und Latein verbinden, deuten auf eine Kunstfertigkeit und den Willen zur Individualisierung des Textes hin.

Vor dem Hintergrund, dass ein literarisches Genre das Ergebnis eines Prozesses ist, lässt sich abschließend Dáibhí Ó Cróiníns Anmerkung, Hagiografie erführe im irischen Einflussbereich keinerlei Innovation, folgendermaßen kommentieren: Das Genre der Hagiografie war im Betrachtungszeitraum bereits zur Tradition verfestigt. Damit es den eigenen Bezeichnungsbedürfnissen entsprechen konnte, musste es mit eigenen Erzählformen in Komposition, Stilistik und Modus angereichert werden. Diese Erweiterung mündete in eine literarische Form mit regionaler Bindung, die als „irisch“ wahrgenommen wurde (und wird). Ob es sich bei der *Vita sancti Columbae* um einen Ausschnitt im Entwicklungsprozess zu einem eigenen irischen Sub-Genre handelt, kann nicht abschließend beantwortet werden bzw. bleibt eine Sache der Auslegung der Autorenleistung in der Verbindung von verschiedenen Traditionen, der bewussten Setzung eines regionalen Schwerpunktes, trotz des universalen Anspruchs des Genres und der Zuspitzung rezeptionsästhetischer Gestaltungselemente.

4 Der Autor und sein Nomos: die *Vita sancti Columbae* als normativer Text

4.1 Einleitung

Hagiografien besaßen neben der kultisch-verehrenden Funktion auch eine pragmatische, indem sie der Unterweisung und der Unterrichtung des Lesers sowie durch ihn seiner Gemeinschaft dienen sollten. So wurden Hagiografien der idealisierte Entwurf einer christlichen Gemeinschaft, der der Vorstellungswelt entsprechen konnte.⁴⁴³ Da sich Adomnán mit eigenen Weltentwürfen wie *Cáin Adomnáin* (bzw. *Lex Innocentium*) oder *De locis sanctis* beteiligte, ist die Frage naheliegend, inwieweit er seine Vorstellungen in eine idealisierte Welt in literarischer Verarbeitung münden ließ.

Im folgenden Teilkapitel sollen deshalb die normativen Bezüge in der *Vita sancti Columbae* zwischen (1) allgemeingültigen christlichen Normen (z. B. dem mosaischen Recht), (2) möglichen regionalen Vorstellungen eines Textes, der für eine Kommunität geschrieben wurde, die mehrheitlich einer Gesellschaft mit eigenen Rechtsvorstellungen entstammten, und (3) den eigenen regulativen Bestrebungen seines Autors, wie in solchen Vignetten eingebettet sind, unterschieden werden – zentral ist die Frage, wie einem Anspruch Genüge getan wird:

VsC II.37⁴⁴⁴ erzählt die Geschichte eines armen Mannes, der vom Heiligen einen Speer gesegnet bekommt, um fortan seine Familie ernähren zu können. Columba schränkt die Macht des Speeres jedoch ein, sodass der Bettler fortan nur Wildtier erlegen könnte, der Speer jedoch nie Menschen oder Vieh verletzen würde. Columbas Segen erfüllt sich zwar, allerdings bleibt die Frau ungläubig und fürchtet, dass der Speer doch Menschen oder Vieh verletzen könne und der Mann, sie und ihre Kinder dafür entweder getötet oder versklavt werden würden. Der Unglaube der Frau, so die Vita, beschwört allerdings erst das Unglück herauf.

Während bereits im ersten Kapitel Vielschichtigkeit der Textkomposition dargestellt wurde, wird im Folgenden einmal das Augenmerk auf das Was (normative Inhalte), sowie auf das Wie (gestalterische Umsetzung) gelegt. Dass beides nicht nur nicht

⁴⁴³ Die Aussagefähigkeit ist aber mit Vorsicht zu bewerten, da nicht immer klar zwischen Urheber, Auftraggeber, Autor und Kompilator zu unterscheiden ist. Man kann also nicht verallgemeinert behaupten, dass alle hagiografischen Texte die Gedanken- und Vorstellungswelt ihres Schöpfers enthalten. In vielen Fällen ist über diesen kaum etwas zu ermitteln, vielmehr vermitteln Textbearbeitungen und Randkommentare dem Leser nur einen Eindruck.

⁴⁴⁴ Zitiert in Anmerkung 328.

voneinander zu trennen ist, sondern auch jeweils Teil des anderen ist, zeigt eine 2020 von Philipp Winterhager veröffentlichte Studie zu „Narrativierung von Recht“ und „Verrechtlichung von Narrativen“ in hagiografischen Texten.⁴⁴⁵

Winterhager gelingt es in seiner Studie, diesen vermeintlichen Gegensatz am Beispiel der Vita des Gregor von Agrigent zu verdeutlichen, nämlich dass der Rückgriff auf faktische Tatbestände bzw. Rechtszeugnisse nicht im Widerspruch zu dem Anspruch steht, eine dem Textzweck dienende Idealwelt zu schaffen. Vielmehr ging es beiden um die Ableitung und Manifestation von Rechtsvorstellungen. Winterhagers Untersuchung nimmt scheinbar (Erzähl-)Elemente ernst und erlaubt ebenso die Interpretation der Gedankenwelt. Sie schafft es, die Pole „Faktizität“ und „Fiktionalität“ (die sich fast zwangsläufig bei Hagiografien einstellen) zu vermitteln, ohne eine bestimmte Position einzunehmen. Winterhager stellt fest, dass Hagiografie „rechtliche Termini aufnehmen und ihrerseits juristisch genutzt werden“ könne,⁴⁴⁶ weshalb er die

⁴⁴⁵ P. Winterhager, Hagiographie und Recht. Narrativierung von Recht und Verrechtlichung des Narrativs in der Vita des Gregor von Agrigent, *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 2020/25,1, 12-29. — Die Problematik der Verarbeitung von Recht in mittelalterlichen Literaturen bildet einen eigenen Diskurs, der sich über die lateinischen Texttraditionen hinüber hinausbewegt. Roland Scheel hat, ähnlich Winterhager, gefragt, wie sich das Verhältnis von erzähltem Recht und dem Erzählen von Recht in isländischen Sagas gestaltet. Wenngleich es sich um keine liturgische Gattung handelt, ist seine Fragestellung zu berücksichtigen, denn Scheel versucht, das „Verhältnis von Imagination und Praxis des Rechts“ in den Sagas auszuloten. Scheel konstatiert, dass „[...] es sich bei der literarischen Verarbeitung rechtlicher Praxis – in der Tat oft in Annäherung an Mimesis – um einen von kollektivem Wissen gespeiste Fiktion von Praktiken, die ihrerseits wiederum eine soziale Praxis darstellt [handelt]“ – denn es gilt Folgendes: „Folgt man einer anthropologischen Definition, so erweist sich das als Recht, was auf eine Regelverletzung hin musterhaft wiederholt in Rückbezug auf ethische Prinzipien einer Gemeinschaft und durch diese Gemeinschaft geschieht – womit Erzähltexte vorzugsweise referentiellen Charakters zu Rechtsquellen werden.“ Von Interesse ist somit das Verhältnis von prozesshaftem Geschriebenem zum „Recht im anthropologischen Sinne“. Auf der „Ebene der Handlungsstruktur“ zeige sich das als entweder „vom Recht als präreflexive Rechtsgewohnheit erzählen“ („nichtreflektierte Rechtspraxis“) oder als „reflektiert vom Recht erzählen“ (Erzählung mit theoretischer Metaebene, die Normdenken offenbart). Die textliche Erscheinung variiere von einem minutiös geregelten Prozessrecht und dem Eindruck größtmöglicher Rechtsicherheit. Wenn der Anteil von geschriebenen Rechtszitate, „Tatbestandsdefinitionen oder „Prozessrecht“ gering sei, würden ein hoher Grad an Aufmerksamkeit und die konkrete Ausgestaltung von Konfliktsituationen auf stärker manipulative Erzählungen, bei denen die literarische Gestaltung von Aushandlungsprozessen „über Normen des Konfliktverhaltens“ textinterne Hinweise auf Praxisbezug und Relevanz, wenn nicht sogar implizite Rechtslehre, hindeuten. Problematisch sei die Spannung von Norm und Einzelfall, denn was sich als Konfliktfall erwiese, liege in der Bewertung des Autors und könne sich von Text zu Text erheblich unterscheiden. „Dies zeigt sich als eine Konsequenz aus der reflektierten Spiegelung sozialer Praxis, die nicht einfach Recht als soziale Praxis erzählt, sondern ein vielgestaltiges Erzählen von Recht erkennen lässt, in dem der Prozess des jeweils erzählten Konflikts selbst ein hohes Bewusstsein um die systematischen Implikationen des Einzelfalls erkennen lässt.“ Dennoch sind solche literarischen Verarbeitungen hoch manipulativ, indem ihre Figuren ebendieses Rechtstext wiederholt rezipieren und dieses „manipulatives Potential in der Präsentation von Recht“ sei noch nicht hinreichend betrachtet. Die *Vita sancti Columbae* enthält keine ausführliche Darstellung von prozesshaftem Recht und versucht nicht, den Eindruck größtmöglicher Rechtsicherheit zu erwecken. Deshalb wird es genauer zu prüfen sein, ob die Heiligenvita „nichtreflektierte Rechtspraxis“ wiedergibt oder „reflektiert vom Recht erzähl[t]“. Erst dann ist zu beurteilen, ob die Vita „erzähltes Recht“ als präreflexive Diegese“, d. h. im Stil einer weitläufigen Erzählung, Ausführung oder Erörterung anwendet und ob es sich um manipulatives Erzählen handelt. Außerdem könnte an den Text die Frage nach dem imaginierten Anteil, d. h. der „Fiktion von Praktiken“, gerichtet werden. Vgl. R. Scheel, *Erzähltes Recht oder Erzählen vom Recht? Praxis, Theorie und Gender in isländischen Sagatexten*, *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 2020/25,1, 46-65.

⁴⁴⁶ Winterhager 2020, 14.

Klassifikation um das Zusammenspiel von Narrativ und Recht, die beide Ausdruck eines Nomos (nach Robert Cover) seien, erweitert.⁴⁴⁷ Nomoi seien Teil ihrer jeweiligen „Erzählgemeinschaften“ (sind durchaus pluralistisch); die Narrativierung erleichtere den Zugang.⁴⁴⁸ Während Cover nach der Rolle des Narrativs in der Kommunikation von Recht fragt, erweitert Winterhager diese Frage, indem er argumentiert, dass umgekehrt zu fragen sei, inwieweit das Recht das Narrativ absichert. „Aus der Annahme solcher Reziprozität folgt einerseits der Ansatz, die erzählerische, mithin performative und literarische Seite von Recht hervorzuheben.“⁴⁴⁹ Winterhagers Ansatz macht die Verschränkung von literarischer Gestaltung, liturgischer Notwendigkeit und gesellschaftlicher Bedeutung bzw. Zusammenführung von Literatur und Historiografie bzw. erzählerischem und regulativem Anspruch sichtbar. Er verdeutlicht, dass Narrativ und Recht – d. h. sich gegenseitig bedingende Gestaltung und Intention – nicht voneinander zu trennen und Ausdruck einer „Erzählgemeinschaft“ sind. Die Ableitung von Narrativen, die Recht kommunizieren, und Recht, das Narrative einer Gemeinschaft kommuniziert, bleibt abstrakt. Winterhager schreibt, dass Hagiografie als Medium „das Recht und Rechtliches sowohl apperzipiert als ‚auserwählt‘“⁴⁵⁰ – denn Hagiografie diene „nie allein der Stützung von ‚Rechtssachen‘. Eine Vita ist immer auch ein fiktionaler Text, ist Geschichte in dem Sinne, dass eine idealisierte Vergangenheit entworfen und sprachlich erinnert wird.“⁴⁵¹ Umgekehrt dienen „bekannter Rechtsakt und Rechtssprache, [...] zur Narrativierung eines hagiographischen Gegenstands“.⁴⁵²

Winterhager betont, dass Hagiografie und Recht nicht als verschiedene Systeme oder gar als Gegensatzpaar Fiktion/Norm zu begreifen seien. „Vielmehr fließen lebensweltlicher Anspruch und fiktionale Überformung, fließen außertextuelle normative Geltung und narrative Gestaltung in beiden zusammen.“⁴⁵³ In den Texten würde sich das unterscheiden lassen, wenn „Verrechtlichung“ und Narrativierung auch miteinander verschmolzen sein könnten. Hagiografien könnten Recht referieren, indem Gesetze, Normen oder „prozedurale Praxis“ eingebunden würden – das diene als ‚Realitätsanker‘ fiktiver Texte. „[...] Eine exakte historische Verortung von

⁴⁴⁷ Vgl. Winterhager 2020, 14.

⁴⁴⁸ Winterhager verweist auf Wergeldkataloge als Beispiel. Vgl. Winterhager 2020, 14-15 hier Anmerkung 10.

⁴⁴⁹ Winterhager 2020, 14.

⁴⁵⁰ Winterhager 2020, 15.

⁴⁵¹ Winterhager 2020, 15-16.

⁴⁵² Winterhager 2020, 16.

⁴⁵³ Winterhager 2020, 18.

Personen, Orten und Zeiten ist nicht ihr Anliegen. Gerade dann ist aber zu fragen, wann und warum der Hagiograph auf Formen des Rechts zurückgreift, also Stellen ins Werk setzt, die in ihrer normativen Gestalt aus der kommemorativen Erzählung eines Heiligenlebens herausstehen.⁴⁵⁴

Winterhagers Ansatz erfasst die Vielschichtigkeit sowie die teilweise Verschränkung von liturgischem Anspruch („lebensweltlicher Anspruch“) und Autorschaft („fiktionaler Überformung“) und stellt neben der Frage nach den vom Autor aufgenommenen normativen Vorstellungen auch die Frage nach der Form der „fiktionalen Überformung“ bzw. Narrativierung von Recht, wie es beispielsweise die Zweckbestimmung der Lanze in der eingangs geschilderten Episode sein könnte. Es wird zu prüfen sein, inwieweit folkloristische Motive eine Rolle spielen. Methodisch muss unterschieden werden zwischen Recht, das bereits normative Geltung besitzt, und solchem, das normative Geltung besitzen soll – beides soll durch eine erzählerische Form überliefert werden. Nur lässt sich die Autorschaft bei der *Vita sancti Columbae* wirklich trennscharf ermitteln? Oder muss die Autorschaft auf die monastische Gemeinschaft erweitert werden? Winterhagers Überlegungen dienen den folgenden Ausführungen als Grundlage, wenn es darum geht, die normativen Ansprüche der *Vita sancti Columbae* zu identifizieren und die Art ihrer textuellen Einbettung bzw. die Verschränkung von Erzählung und Recht, d.h. die Narrativierung des Rechts bzw. die Verrechtlichung von Erzählungen, als Ansatz für die Analyse von Autorschaft zu nutzen. Im Mittelpunkt stehen folgende Fragen: Inwieweit benutzt Adomnán Recht, um sein hagiografisches Narrativ zu begründen, und inwieweit nutzt er die Heiligenvita, um bestimmte Normen zu „erzählen“, bzw. diese durch die Performanz anzureichern, um Rechtstexte zu sichern? Die folgende Betrachtung hat insofern ihre Berechtigung, als bei der Frage nach einer Erschaffung einer Idealwelt insbesondere der Anspruch Adomnáns ins Gewicht fällt. Er könnte sich auf seine eigenen Vorstellungen berufen, um durch deren Narrativierung eine gewisse Allgemeingültigkeit bzw. Akzeptanz in der Gemeinschaft zu erreichen. Winterhagers Ansatz ist von besonderer Bedeutung, da er neben dem „Ist“ auch das „Soll“ bzw. das „zu Erreichende“ berücksichtigt.

Günther A. Höfler setzt sich ebenfalls mit dem Problem der Darstellung bzw. Verarbeitung von Recht in der Literatur auseinander. In einem Beitrag aus dem Jahr 2015 geht er der Frage nach dem Stiften von Recht in der Literatur nach und

⁴⁵⁴ Winterhager 2020, 18.

fokussiert die Vorstellung fiktionaler Gerechtigkeit, wie sie sich in Texten niederschlägt.⁴⁵⁵ Der Aufsatz behandelt Recht im Sinne von Recht-Schaffen bzw. Recht-Sprechen sowie den Aspekt, wie diese Konzepte als sogenannte poetische Gerechtigkeit in literarischen Verarbeitungen funktionieren und eingesetzt werden. Gerade Dichtung böte „aufgrund der Plastizität ihrer fiktiven Entwürfe“ Raum für alle „Modalitäten des Ausgleichsversuchs von Unverhältnismäßigkeiten“, denn, so Höfler, Gerechtigkeit sei wahrscheinlich nur in Form poetischer Gerechtigkeit zu erlangen.⁴⁵⁶ Darüber hinaus bestehe für den Leser kein Unterschied zwischen realer und fiktionaler Gerechtigkeit. Gerechtigkeit sei vielmehr ein psychologisches Grundprinzip der Symmetrienerwartung, das sich auf das Rezipieren von Texten ausweiten lasse.⁴⁵⁷ Wenn dieses poetische Ideal der Gerechtigkeit nicht befriedigt werde, verlöre ein Text seine „Logik von Tun und Ergehen“, also seine Glaubwürdigkeit.⁴⁵⁸

Höflers Studie verweist, wie schon Winterhager, auf die Problematik von Recht und Literatur. Rechtsquellen sind in vielfältigen Formen überliefert,⁴⁵⁹ auch als literarische Texte oder als Teil von Erzählungen. Sie können sowohl im Zentrum der Ausführungen stehen als „zufällig“ Eingang in Texte finden. In jedem Fall wird ihre Funktion nicht ausschließlich von ihrer Erscheinungsform unterstützt, sondern die Form selbst kann für eine Funktion stehen, indem sie sich verschiedene gattungsinhärente Mechanismen zu eigen macht. Bei einer erzählerischen Adaption von Norm und Recht steht die Rezeption im Fokus. Der Text strebt nicht nur die Belehrung des Lesers an, sondern muss auch dem Zweck der Unterhaltung dienen. Wie Höfler ausführt, können Norm und Recht nach den Prinzipien der poetischen Gerechtigkeit in Texte aufgenommen und vermittelt werden. Das Ausgleichsprinzip muss vom Autor bedient werden. Als-ob-Situationen dienen der stärkeren Illustration und dienen dem Text zur stärkeren Befriedigung der Erlebnisgröße bei gleichzeitiger Vermittlung einer Werterfahrung. Die Narrativierung von Rechtszusammenhängen muss folglich unter Berücksichtigung der Lektüreeerwartung des Lesers geschehen. Höfler schreibt, dass die Erwartung von poetischer Gerechtigkeit zudem für religiöse Motive gelte, gerade,

⁴⁵⁵ G. A. Höfler, Aspekte der poetischen Gerechtigkeit als einer Konstituente des literarischen Erwartungshorizonts, in: C. Hiebaum – S. Knaller – D. Pichler (Hrsg.), Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge = Law and literature in-between. Contemporary inter- and transdisciplinary approaches, Lettre (Bielefeld 2015) 189-206.

⁴⁵⁶ Vgl. Höfler 2015, 190.

⁴⁵⁷ Vgl. Höfler 2015, 189.

⁴⁵⁸ Vgl. Höfler 2015, 190.

⁴⁵⁹ Im Allgemeinen zu unterscheiden in mündliche (verschriftliche) und schriftliche Überlieferung; im Speziellen in allen Ausdrucksformen denkbar (Erzählung, Lied, Poesie, Kodifikationen).

wenn die Erweiterung von Moralvorstellungen in einer metaphysischen Dimension erfolge.⁴⁶⁰ Die formale Komposition könne ebenfalls dazu beitragen, Ordnung und damit Sinnhaftigkeit zu stiften.⁴⁶¹

Die Umformung von Norm und Recht, d. h. deren Narrativierung, dient dem besseren Zugang für alle. Da die Narrativierung das Rechtgefühl der Gruppe stimulieren muss, muss der exemplarische Autor eine Balance zwischen dem eigenen Anliegen und der Erwartung des Lesers, basierend auf dessen Erfahrungshorizont, finden. Es ist Adomnán's Verdienst, einen Protagonisten geschaffen zu haben, der zwar einer hagiographischen Folie entspricht, aber dennoch so viel Individualität besitzt, dass der Leser mit ihm mitfühlen kann. Interessanterweise gibt Höfler den Hinweis, dass die Narrativierung das „Kleingruppenrecht“ präferiert. Das würde sich mit Winterhagers Randbemerkung decken, dass *Leges* eine Narrativierung von Recht sind. Dies wiederum spräche für das Argument, dass Adomnán seinen Text vor allem einer bestimmten regionalen Gruppe rund um das Kloster Iona gewidmet hat. Auf der anderen Seite scheint es Adomnán besonders gelungen zu sein, Genre und regionale Erzählmodi in Balance zu bringen, sodass der Text lang rezipiert wurde. Es wird in Kapitel 5 zu untersuchen sein, ob seine Entwürfe der poetischen Gerechtigkeit zu allen Zeiten dem Ausgleichsprinzip und der Erwartungshaltung entsprachen. Höfler's Ansatz macht Schnittstellen zwischen literarischem Erlebnis und pädagogischer Vermittlung sichtbar. Er eignet sich im Folgenden, um die künstlerischen Mittel⁴⁶² zur Vermittlung

⁴⁶⁰ Beim Ausloten der poetischen Gerechtigkeit sind nach Höfler den religiösen Texten eine „metaphysische Dimension“ gemein. Die Mechanismen sind ähnlich den Als-ob-Schilderungen bzw. Fiktionen und begünstigen eine breite Rezeption. Gemeinsam ist den Texten der Wille zum Recht schaffen – auch im fiktionalen Raum. Vgl. Höfler 2015, 195.

⁴⁶¹ Vgl. Höfler 2015, 200.

⁴⁶² Ein Gestaltungsmittel können zum Beispiel Gefühle, die in Form von als rhetorischen Bildern und Topoi in einen Text aufgenommen werden, sein. So stellt Susanne Knaller in einer Studie aus dem Jahr 2015 den Zusammenhang von Recht, Emotion und Literatur vor: (a) Emotionen sind Auslöser von Rechtsfällen, die in die Literatur als Geschichten und Einzelmotive (Fall, Fallgruppen) oder als Motivbündel (emotionale Auslöser, wie Mord aus Leidenschaft usw.) integriert werden; (b) Emotionen spielen eine Rolle in Rechtspraxis, die ebenfalls literarisch verarbeitet wird (Justizkrimis); (c) Emotionen sind Auslöser von Wert-, Moral- und ethischen Diskursen. Knaller unterscheidet darüber hinaus in „(1) Emotionen, die im Text explizit oder implizit zum Ausdruck kommen, (2) produktionsrelevante Emotionen, die den Autorinnen und Autoren zugeschrieben werden können, und (3) Emotionen bzw. Gefühlen, die im Verlauf der Rezeption generiert werden.“ Sie werden als „allegorische, metaphorische und symbolische Formen, die psycho-physische wie kognitive Momente als Vorlage verwenden und ästhetisch wie epistemologisch verarbeite[t]“. Literarisch präsentierten Emotionen sei ein „starkes rezeptionslenkendes Potential inhärent“, wobei keine Trennung zwischen „ästhetisch konstruierten/textinternen und erfahrenen/rezeptiven Emotionen“ möglich sei. In jedem Fall seien Emotionen innerhalb einer Gruppe an erworbene kommunikative Kompetenzen gebunden seien. Deshalb sind Rechtsmotive besonders geeignet, um Emotionen funktional in ästhetischen Programmen und Poetiken einzusetzen. Ästhetische Emotionen „implizieren [...] epistemologisches wie praktisches Wissen.“ Sie seien nie illusorisch, das heißt die Emotionen „einer fiktiven Figur [sind] ebenso gültig (wenngleich nicht unbedingt qualitativ identisch) [...] wie die einer realen Person.“, wobei die Bedingungen für Emotionen einer literarischen Figur nachvollziehbar und rezipierbar sein müssen. Emotionen seien an konkreten (empirische oder abstrakte bzw. materielle oder intentionale Auslöser) und formalen Objekten („für den emotionalen Verlauf des Moments nicht-kontingente Bewertung, Beschreibung“ des Auslösers) gekoppelt. Knaller schreibt,

von monastischen Normen, Moralvorstellungen und anderen Ideen, die das Zusammenleben von Menschen regulieren sollten, zu beschreiben, aber auch dazu, welchen kulturellen Repertoires er sich hierzu bedient. Um seinem normativ-erzieherischen Anspruch genügen zu können, muss Adomnán den adressierten Kulturkreis seiner Leser kennen. Die Gemeinsamkeit wird der christliche Glaube sein. Jedoch konnte in Kapitel 3 gezeigt werden, dass Adomnán seine Ausführungen in regionale Motive kleidete. Ihm gelang es offenbar, beides in eine gute Balance zu bringen. Die erzählerische Aufbereitung bot Adomnán einen breiteren „Fiktionsraum“, dessen Ausgestaltung aber nicht zu weit von der Ausgleichserwartung seiner Leser abweichen durfte.

Die Anwendung des Fiktionsbegriffs auf die *Vita sancti Columbae* als literarischen Text erscheint schon wegen der folkloristischen Anreicherungen unproblematisch. Wie die behauptete Fiktion mit der Analyse der Vita als Rechtsdokument in Einklang zu bringen ist, dass literarische Fiktion und Faktizität keinen Gegensatz bilden, lässt sich mit dem *fictio iuris* begründen.

In Bezug auf den schwierigen Umgang mit dem Fiktionsbegriff bei vormodernen, nicht-literarischen Texten veröffentlichte Christine Künzel im Jahr 2015 einen Beitrag zum Fiktionsbegriff in rechtlichen Entscheidungsprozessen.⁴⁶³ dass der Fiktionsbegriff in erster Linie mit negativen Konnotationen behaftet sei und als Gegensatz zu „Wirklichkeit, Fakt und Wahrheit“ mit dem „Charakter eines Schimpfwortes“ gebraucht werde. Der Fiktionsbegriff spiele „eine produktive Rolle in zwei zentralen gesellschaftlichen Bereichen wie Ökonomie und Recht“. Er habe sich aus dem römischen Recht (*fictio iuris*) entwickelt, sei aber erst um 1900 auf andere Bereiche übertragen worden.⁴⁶⁴ Dennoch werde Fiktion meist als Erfundenes, als Fantasie

das ästhetische Emotionen beobachtend seien und die Analyse von Emotionen in Rechtszusammenhängen die Beobachtung von Rechtsformen und Rechtsrhetorik transparent werden ließe. „Für die Rechtswissenschaft und Rechtstheorie bringt das die Möglichkeit, Recht als Sprachhandeln, als sprachliches Ereignis so zu diskutieren, dass begriffliche Übersetzungsfragen aus anderen Diskursen nicht streng normorientiert, sondern Produktionsbedingungen, Rezeptionsszenarien, Diskurs- und Medienformen reflektieren.“ Vgl. S. Knaller, Die emotionalen Gründe des Rechts in der Literatur – und umgekehrt Vorschläge für einen interdisziplinären Austausch von Literatur- und Rechtswissenschaft, in: C. Hiebaum – S. Knaller – D. Pichler (Hrsg.), Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge = Law and literature in-between. Contemporary inter- and transdisciplinary approaches, Lettre (Bielefeld 2015) 119-134.

⁴⁶³ Vgl. C. Künzel, Imaginierte Fakten. Zur Bedeutung von Fiktion(en) in der richterlichen Urteilsbildung Christine, in: C. Hiebaum – S. Knaller – D. Pichler (Hrsg.), Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge = Law and literature in-between. Contemporary inter- and transdisciplinary approaches, Lettre (Bielefeld 2015) 171-188.

⁴⁶⁴ Vgl. Künzel 2015, 171-172.

wahrgenommen. In der literaturwissenschaftlichen Fiktionstheorie werden jedoch Realität und Fiktion nicht als Gegenbegriffe definiert. Vielmehr steht Fiktion in einer Beziehung zur Realität und fungiert als „Relationsbegriff zwischen der Wirklichkeit (Realität) und dem Imaginären (dem Nichtwirklichen)“.⁴⁶⁵ Fiktion könne als ein Bearbeitungsmodus, eine bestimmte Rezeptions- und Kommunikationsweise, definiert werden, die nicht im Text selbst angelegt ist, sondern die Haltung des Rezipienten zum Text betrifft. Der Rezipient muss demnach bereit sein, die vom Autor erschaffene Als-ob-Situation anzunehmen. Diese Haltung lässt sich auf die Philosophie von Hans Vaihinger zurückführen⁴⁶⁶. Demnach bestehe zwischen Autor und Leser ein „Fiktionsvertrag“, „in dem die Frage nach dem Wahrheitsstatus suspendiert wird“. Der Leser räumt dem Autor damit die Möglichkeit ein, eine fiktive Wirklichkeit zu schaffen, während der Autor sich verpflichtet, bestimmte Signale im Text oder durch Metainformationen zu setzen oder im Kontext zu handeln. Die Selbstanzeige fördert die Akzeptanz des Textes. Die genauen Regeln des Vertrages werden durch die soziale Praxis determiniert.⁴⁶⁷ Künzel erweitert und führt aus, dass auch Recht auf „Wirklichkeitserzählungen“, die in Relation zur Realität stehen, basiere, denn „im Recht [wird] eine fiktionale Realität hergestellt [...], die nicht mit der objektiven Wirklichkeit gleichgesetzt werden kann“. Diese juristische „relative Wirklichkeit“ enthalte ebenfalls Fiktionssignale, die als Als-ob-Situationen angenommen würden.⁴⁶⁸ Jedoch kämen juristische Texte oft ohne Fiktionssignale wie innertextliche oder paratextliche Informationen bzw. grammatikalische Konstruktionen (Konjunktiv) aus, weshalb „dem Recht offenbar ein ähnlicher Fiktionsvertrag zu Grunde liegt wie der Literatur“, wie er zum Beispiel bei Urteilsbegründungen zum Tragen käme.⁴⁶⁹ „Im Gegensatz zur Literatur steht das Recht jedoch vor dem Problem, dass es aufgrund seines normativen Anspruchs seinen ‚fiktionalen Charakter dissimulieren‘, sich also ‚fiktiv als nichtfiktiv‘ setzen muss.“⁴⁷⁰ Während nämlich ökonomische Fiktionen sich auf Zukunft bezögen, würden juristische Fiktionen mittels Tatsachenfeststellung und Urteilen die Vergangenheit rekonstruieren. Die „imaginierten [...] Szenarien [werden] in narrativer

⁴⁶⁵ Vgl. Künzel 2015, 175.

⁴⁶⁶ H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, REdition Schmidt 1 (Norderstedt 2021). Vgl. auch K. Ceynowa, Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers „Philosophie des Als Ob“. Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1991, Epistemata Reihe Philosophie 129 (Würzburg 1993)

⁴⁶⁷ Vgl. Künzel 2015, 176-177.

⁴⁶⁸ Vgl. Künzel 2015, 177-178.

⁴⁶⁹ Vgl. Künzel 2015, 178.

⁴⁷⁰ Vgl. Künzel 2015, 178.

Form als Erzählungen, Theorien und Diskurse in das Rechtssystem eingespeist“. Der performative Charakter des Rechts schaffe soziale Wirklichkeit und wäre nicht bloß eine Reflexion.⁴⁷¹ Die „juristische Fiktion“ nutze die Technik der Unsicherheitsabsorption bzw. einen Kompensationsmechanismus. Die Urteile müssten aufgrund von unsicheren Rekonstruktionen vergangener Handlungen getroffen werden, dem Richter werde „die Verurteilung von Rechtsbrechern im Wege der ‚bewussten Täuschung‘“ zugemutet und es werde eine ‚richtige‘ Wirklichkeit fingiert“.⁴⁷²

Künzels Überlegungen bilden eine wichtige Grundlage für die vorliegende Studie. Mit ihr lassen sich die verschiedenen Analysen zu Anlage und Funktion der *Vita sancti Columbae* rechtfertigen. Adomnán gelingt es, ein vielschichtiges Werk zu schaffen – und bei alledem dienen die fiktionalen Elemente nicht als schmückendes Beiwerk, vielmehr wird sich in der Summe dieser Studie zeigen, dass die Fiktion als gestalterisches Mittel – wie zum Beispiel die Bestimmung des Speeres – dient, um die verschiedenen Funktionen des Textes in Relation zu setzen.

Den historischen Blick auf die Geschichte der Rechtstexte Irlands hat Marcel Bubert in einem 2020 veröffentlichten Aufsatz zusammengefasst. Darin unterscheidet er zwei Positionen hinsichtlich der Interpretation der irischen Geschichte: Während die sogenannten *Latinists* für die Betrachtung der irischen Geschichte im europäischen Zusammenhang plädieren und die irischen Textproduktionen unter dem Einfluss lateinisch-christliche Traditionen sahen und sehen, argumentieren die sogenannten *Nativists* für ein isoliertes Irland, in dem eigene regionale und vorchristliche Traditionen

⁴⁷¹ Vgl. Künzel 2015, 179-180.

⁴⁷² Künzel meint, dass ein sehr enger Fiktionsbegriff im Sinne der Analogiebildung zuerst auf Ablehnung stoße, dabei sei Fiktion für die Rekonstruktion von Handlungen unverzichtbar. Auch in den Rechtswissenschaften würden das Imaginieren und das Fingieren immer noch als im Bereich des Irrationalen bzw. als Lüge interpretiert. Jedoch funktioniere die juristische Fiktion nach ähnlichen Mechanismen. Sie diene der Imagination als Vorstellung, „d. h. von Wissen und Erinnerung gelenktes Verfahren, um Abwesendes oder Nicht-Gegebenes [sic] gegenwärtig zu machen“ interpretiert werden. „Das würde bedeuten, dass Imaginationen in ihrer bestimmte(re)n Form als Fiktionen als Modus der Entdeckung, Erschaffung und Erweiterung von Wissen ebenso ernst genommen werden müssen wie die sogenannten ‚objektiven‘ Wissenschaften.“ Der richterliche Überzeugungsbildungsprozess bediene sich imaginativer Verfahren, schließlich werde „von einem Richter [gefordert], dass er die Grenzen empirischer Wahrscheinlichkeit und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse überschreite“. Diese Grenzüberschreitung entspreche dem Konzept des Fingierens, da es die „Leerstelle zwischen richterlicher Beweiswürdigung und Urteilsbildung“ ersetze und Wissenslücken schließe, wobei der Realitätsbezug niemals verloren gehe. Ein Richter müsse mittels eines Urteilspruches zwischen der Realität und dem rekonstruierten Tathergang vermitteln. Die Unsicherheit bei einem richterlichen Urteil unterstünde immer Zweifel, die „objektive Gewissheit“ werde durch die „subjektive Gewissheit“ ersetzt. Der Urteilspruch basiere auf der „relativen Wahrheit“, welche dem Fiktionsbegriff entspreche. Allerdings, anders als bei der Literatur, besäße die juristische Fiktion Performanz. Vgl. Künzel 2015, 172-173, 180-184.

fortbestanden. Ihre Haltung begründeten die *Nativists* vor allem durch Rechtstexte; eine Argumentation, die bis in zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr verbreitet war.⁴⁷³

Bubert meint, dass die kulturelle Eigenständigkeit des frühmittelalterlichen Irlands nicht ganz von der Hand zu weisen sei. Er argumentiert, dass vor allem „die umfangreiche Überlieferung ‚profaner‘ Literatur, welche die Bereiche des irischen Rechts, der Grammatik, Dichtung, Geschichtsschreibung und ‚Mythologie‘ umfasst [, auf] die noch im frühen Mittelalter fortbestehende Relevanz einer volkssprachlichen Gelehrsamkeit vorchristlicher Provenienz“ verweise.⁴⁷⁴ Während volkssprachliche Rechtskodifikationen wie die *Lex Alamannorum*, die *Lex Baiuvariorum* oder die *Lex Salica* lateinsprachlich und vom römischen Recht beeinflusst seien, würden altirische Quellen noch aus dem 8. Jahrhundert zeigen, dass das alte weltliche Recht an Bedeutung behalten habe.⁴⁷⁵ Diese Kontinuität lokaler irischer Traditionen interpretierten die *Nativisten* als „‚Fenster‘ zur keltischen Eisenzeit Irlands“ und exkludierten Irland aus der europäischen Geschichte. Diese Strategie des *othering* (vgl. Anmerkung 304) in der Forschung sei nach Bubert vor dem Hintergrund von „epistemologischen und politischen Zusammenhängen“ zu begreifen.⁴⁷⁶ Das *othering* habe seinen Ursprung in den Sprachwissenschaften: Mit Entdeckung der Nähe des „Keltischen“ zur indogermanischen Sprachfamilie geschah eine „epistemische Verflechtung und methodologische Nähe von Keltologie und Indogermanistik“. Fortan wurden entsprechende Zeugnisse keltischer Sprachen in altirischen Quellen gesucht.⁴⁷⁷ Auf der anderen Seite, führt Bubert in seinem Beitrag weiter aus, schlug die Argumentation der neueren Forschung in das genaue Gegenteil um. Vor allem Vertreter wie Kim McCone und James Carney hätten Einfluss auf die Perspektive der sogenannten *Latinists*. Sie sehen das irische Recht als „Teil eines ‚European

⁴⁷³ Vgl. Bubert 2020, 166-168.

⁴⁷⁴ Vgl. Bubert 2020, 166-167.

⁴⁷⁵ Vgl. Bubert 2020, 167 hier Anmerkung 4.

⁴⁷⁶ Vgl. Bubert 2020, 168.

⁴⁷⁷ Wissenschaftler wie Daniel Binchy, einer der „Ahnherren der keltologischen Fachgeschichte“ und Herausgeber des *Corpus Iuris Hibernici* (6 Bde., 1978), der im Umfeld des neuen irischen Freistaates (Binchy war ab 1929 Botschafter Irlands in Berlin) zur Rechtsgeschichte Irlands forschte, ließen die eigene politische Haltung in Forschungsansätzen durchscheinen, so Bubert. Binchy stellte eine Analogie zwischen der linguistischen Nähe von Sanskrit und Altirisch und den irischen Rechtsbegriffen her. Er argumentierte, dass Einwanderer, die Gälisch sprachen, auch ihre eigenen Rechtsgewohnheiten mitbrachten, die dann konstant weiterverwendet wurden und sich aufgrund der vermeintlichen Isolation Irlands kaum änderten. Tatsächliche christliche Einflüsse wurden nach Bubert entsprechend „kleingeredet“. Allerdings konnte Binchy durchaus Analogien aufzeigen, wenn er „einige Aspekte des irischen“ Rechts zwar nicht im christlichen Kontext nachweisen, wohl aber Ähnlichkeiten in „indischen Überlieferungen“ aufzeigen konnte. Vgl. Bubert 2020, 169-172; Ó Corráin u. a. 1984, 382.

Mainstream“ und begründen ihre Haltung mit dem Einfluss von Klöstern, die bei Verschriftlichung die Verantwortung trugen „und dass viele Inhalte der irischen Rechtstraktate, ebenso wie die sagenhaften profanen Narrative, auf biblische Vorbilder und christlichen Einflüsse zurückgeführt werden können“. Vervielfältigt wurden ebenso Rechtstexte „kontinentaler Provenienz“, die Einzug in irische Traditionen hielten.⁴⁷⁸ Bubert selbst schließt sich der Kritik der *Latinists* an und setzt eine „Interpendenz zwischen der volkssprachlichen Überlieferung und der lateinischen Schriftkultur der irischen Klöster“ voraus.⁴⁷⁹ In den Quellen würden sich Beispiele ermitteln lassen, dass irische *litterati* „Interpretamente sozialer Wirklichkeit zur Zugänglichmachung von christlichen Texten“ genutzt hätten, wodurch Texte aus anderen Traditionen adaptiert und „an die eigenen kulturellen Codes“ angepasst werden hätten können.⁴⁸⁰ „In ganz anderen Textgenres, vor allem in volkssprachlichen Adaptionen lateinischer Vorlagen, entstanden auf diese Weise ‚hybride Formen‘“, zu denen Bubert z. B. die Hagiografie zählt. Es handele sich um „Prozesse der ‚Re-Kontextualisierung‘ [...], die Motive und Handlungsmuster der Vorlagen vor dem Hintergrund etablierter Rechtskategorien interpretieren“, wenn christliche Narrative in bzw. mithilfe von irischen Rechtsformen „übersetzt“ würden.⁴⁸¹ Diese Interpretamente begegnen in jenen Texten des 8. Jahrhunderts.⁴⁸²

Buberts Unterscheidung der Forschungsströmungen zur irischen Rechtsgeschichte in *Nativists* und *Latinists* macht deutlich, dass der zeitgeschichtliche bzw. politische Hintergrund von Studien mitgelesen werden sollte. Gerade in Bezug auf das *othering* der irischen Kulturgeschichte sollte das berücksichtigt und sehr trennscharf definiert werden. Schlussendlich haben beide Forschungsschwerpunkte ihre Berechtigung: Den *Nativists* ist ihre Rechercheleistungen hinsichtlich der irischen Kulturgeschichte nicht abzusprechen, wenn auch die *Latinists* die Ergebnisse in einem globaleren Zusammenhang interpretieren. Eine gewisse „Persistenz lokaler kultureller Traditionen“ konnte bereits in Bezug auf das Genre nachgewiesen werden.

⁴⁷⁸ Vgl. Bubert 2020, 173.

⁴⁷⁹ Vgl. Bubert 2020, 174-175.

⁴⁸⁰ Vgl. Bubert 2020, 175.

⁴⁸¹ Vgl. Bubert 2020, 175.

⁴⁸² Bubert verweist auf das Beispiel der *Hibernensis*: Bei der Quellensammlung wären Adaptionenprozesse „zu beobachten“, die bei der unter den Merowingern entstandenen *Vetus Gallica* nicht notwendig waren, weil die Kodifikation auf bereits etablierte Diözesanstrukturen und institutionalisierte Synodalgesetzgebung aufsetzen konnte, während es in Irland keine solche Strukturen gab, weshalb eine Anpassung notwendig wurde. Deshalb finden sich „eine bemerkenswerte Menge an kulturellen Konzepten [...], die aus dem weltlichen irischen Recht bekannt sind.“ Die „Etablierung des kanonischen Rechts“ geschah Mittels „Akkulturations- und Aneignungsprozessen“. Vgl. Bubert 2020, 176-178.

Rechtstexte pauschal als Begründung für eine „eigene Kultur“ zu benennen, ist vor dem Hintergrund schwierig, dass sie gelebtes Recht darstellen – der Jagdspeer durfte Menschen nicht verletzen, die gelebte Realität bot aber offenbar Regelungsbedarf. Da Irland niemals zum Römischen Reich gehörte, konnte sich das etablierende Christentum nicht, wie auf dem europäischen Festland, an römische Infrastrukturen knüpfen. Die anderen Voraussetzungen lassen den Eindruck von „Andersheit“ entstehen; jedoch untersucht Bubert Quellen des 8. Jahrhunderts, als die christliche Kirche schon längst gefestigt war. Die von ihm herausgearbeiteten „Interpretamente“ unterstützen den Eindruck des Einflusses von Brauchtum, Tradition und gelebter normative Praxis, orientiert an den Lebensumständen. Jedoch zuerst folgt ein kleiner Abriss der irischen Rechtsgeschichte.

4.1.1 Exkurs: irische Rechtstradition

In seiner bereits in zwei Auflagen erschienenen Überblicksdarstellung zu Irland im Mittelalter schreibt Dáibhí Ó Cróinín, dass eine Darstellung der frühen Rechtsgeschichte nur eingeschränkt möglich sei, da Zeugnisse sehr begrenzt überliefert seien.⁴⁸³ Der soziale Wandel der frühen irischen Gesellschaft zeige sich bloß im Ergebnis: Es werde davon ausgegangen, dass die Bezeichnungen dynastischer Familien sich ursprünglich auf Stämme bezogen hätten. Tatsächlich aber gäbe es wenige Belege; linguistisch habe sich die Entwicklung vom Frühirischen zum Altirischen vollzogen.⁴⁸⁴ Es seien keine Gerichtsakten oder Ähnliches überliefert, die vorchristliche und frühirische Gerichtspraxis bzw. ein Fallrecht dokumentieren würden. Wenige normative Quellen, welche überliefert sind, seien wahrscheinlich erst nach 600 entstanden.⁴⁸⁵ Als Rechtstexte seien *rechtge*, *cáin* und *royal law* bekannt,⁴⁸⁶ ergänzt durch *táin*, die Stammeslegenden und vielleicht in Teilen deren Geschichte dokumentieren. Ó Cróinín meint jedoch, dass diese Legenden kaum älter als das Jahr 600 sein können, da sich selbst orale Tradierungen bzw. historische Traditionen nicht

⁴⁸³ Vgl. Ó Cróinín 2017, 23-34.

⁴⁸⁴ Vgl. Ó Cróinín 2017, 64-65.

⁴⁸⁵ Vgl. Ó Cróinín 2017, 135-136.

⁴⁸⁶ Zu den Bezeichnungen: *rechtge* – ein Recht, vom König verkündet, in der Regel in Zusammenhang mit Krieg oder Hungersnot; *muire rechtgi* – *law officer*, bezogen auf Gewohnheitsrecht (*rechtge fénechais*); *rechtaire* – Vermögenswaller; *muire* – royaler Beamter mit eigenem Land (*methas*), der unter besonderem Schutz stand; *tuath/tuatha* – Königreich; *rí tuaithe* – Kleinkönig; *fuirig* – Kleinkönige; *ruirí* oder *rí tuath* oder *rí ruirech* oder *ollam uas rígaib* oder *rí cóicid* – verschiedene Formen des Hochkönigs; *cairde* – befreundete Nachbarstämme; *cor* – Übereinstimmung, Vertrag. Vgl. Ó Cróinín 2017, 100, 132.

über mehr als 500 Jahren halten könnten.⁴⁸⁷ Ó Cróinín klassifiziert die Themen irischen Rechts wie folgend: (1) Status und Rang; (2) Berufsgruppen, Personengruppen und ihre Beziehungen zueinander; (3) Körperverletzung; (4) Diebstahl und andere Straftaten; (5) Landrecht, Vertragsrecht; (6) Verpfändungen, Bürgschaft, Darlehen und Kautionen; (7) Pfändungen und Rechtsalternativen; (8) Rechtsbrauch.⁴⁸⁸ Insgesamt sei allen Gesetzestexten eine quasi-poetische Form eigen, die ihren Ursprung in früheren Zeiten, als die Tradierung noch mündlich war, hätte.⁴⁸⁹

Quellensammlungen berücksichtigen die unterschiedlichen Überlieferungstraditionen. Die *Críth Gablach* (um 700) kennt sowohl kirchliches als weltliches Recht (*rechtgi*); promulgiertes Kirchenrecht wäre ebenfalls *lex*, mit den *cána*⁴⁹⁰ (wie dem *Cáin Adomnáin*) gleichzusetzen. Ó Cróinín merkt an, dass zum Ende des 8. Jahrhunderts jedes größere Kloster eine *cáin* veröffentlicht habe, was mit der Einnahme entsprechender Bußgelder zusammenhängen könne. Da *cána* in Abständen erneuert werden mussten, wurden diese formalen Handlungen mit der Präsentation der Reliquien und manchmal mit Rundreisen, auf denen Steuern im Namen des Schutzpatrons genommen wurden, verbunden⁴⁹¹ – denn wie andere weltliche Rechte kannte das irische Recht die Kompensation eines Unrechts durch Zahlung von Ausgleich. Konnte der Delinquent nicht aufkommen, musste seine Sippe aufkommen. War es dieser nicht möglich, den Schaden zu kompensieren, konnte das für den Angeklagten lebenslange Sklaverei bedeuten.⁴⁹²

Bei der Rechtsentwicklung ist zu beachten, dass Irland keine Provinz Roms war und es deshalb keine „Spätantike“ gab. Es bestand, anders als auf dem Festland im 5. Jahrhundert, keine Gelehrtentradition, die an ein römisches Rechtsverständnis

⁴⁸⁷ Vgl. Ó Cróinín 2017, 68.

⁴⁸⁸ Vgl. Ó Cróinín 2017, 135-136.

⁴⁸⁹ Vgl. Ó Cróinín 2017, 134.

⁴⁹⁰ Catherine M. Barry definiert *cána* als Edikte, die sich auf eine bestimmte *tuath* (oder mehrere) bezogen: „*Cáin* refers to legislation or a statute, such as a king would pass in his *tuath*, in contrast to the Brehon law based on precedent.“ Sie waren zeitlich begrenzt und galten womöglich für einen Zeitraum von sieben Jahren. Die Bürgen unterzeichneten in der vollen Absicht, dass das Gesetz Gültigkeit erlangte. Zur Unterzeichnung des *cáin Phátraic* 734 wurden angeblich die Reliquien der Heiligen Petrus, Paulus und Patricks zur Unterstützung mitgenommen. Weltliches Recht galt parallel zum kirchlichen, welches Vergehen durch Bußen bestrafte. Bei Verstößen gegen eine solche *cáin* musste eine Geldstrafe an den [Gründer] gezahlt werden. Heute bedeutet das Wort *cáin* im modernen Irisch „Steuern.“ Vgl. Arbuthnot u. a. 2019, 222-223; Barry 2021, s. p.

⁴⁹¹ Hierzu gehören neben dem *Cáin Adomnáin* (697) z. B. das *Cáin Phátraic*, das mit Patrick und das *Cáin Diarmata*, das mit Diarmait von Killeshin assoziiert wird, *Lex Coluim Cille* (778) usw. Ó Cróinín führt weiter aus, dass die Kirche(n) mit diesen Gesetzen die Könige dazu drängte, die mildereren Sanktionen des älteren weltlichen Rechts, das Kapitalverbrechen durch Wergeldzahlungen (*érai*), die unabhängig vom Rang des Opfers festgelegt wurden, sanktionierte, aufzugeben. Vgl. Ó Cróinín 2017, 100-101.

⁴⁹² Vgl. Ó Cróinín 2017, 154-155

anschluss. Vielmehr hätten Kirchenmänner kirchliches Recht verschriftlicht; weltliches irisches Recht sei nicht in lateinischer Sprache überliefert. Ó Cróinín führt aus, dass dies nicht an mangelnden Sprachkenntnissen läge. Die Verschriftlichung in der Landessprache erhöhte die Akzeptanz eines Textes.⁴⁹³ Der Hochkönig besaß keine Gerichtsbarkeit über die Stämme. Jede Person gehörte eine *tuath* an,⁴⁹⁴ die von einem (Klein-)König regiert wurde; und ausschließlich diese *tuath* besaß die Gerichtsbarkeit. Jeder Bewohner unterstand einem territorialen Recht, das für jeden Menschen einer Region gleichermaßen galt.⁴⁹⁵ Irische Bischöfe waren nicht an der Rechtsprechung (auch nicht als Beisitzer) beteiligt.⁴⁹⁶ Dass es trotzdem Einfluss von weltlichem Recht auf kanonische Gesetze gegeben haben musste, zeigt die Rechtskompilation *Collectio canonum Hibernensis* von Ruben von Dairinis († 725) und Cú Chuimne († 747). Dagegen gab es Bemühungen von Literaten, das ältere Recht, das nicht mit den mosaïschen Vorstellungen korrespondierte, entsprechend umzuschreiben.⁴⁹⁷

Das weltliche Recht beruhte auf Schuldner-Gläubiger-Beziehungen zwischen allen Mitgliedern der Gesellschaft und auf allen Ebenen, die sich in vertraglichen Vereinbarungen niederschlugen, die auf der einen Seite die Hierarchie zwischen Herrn und Untergebenen garantierten sowie diese auf der anderen Seite in einem angemessenen Gleichgewicht hielten. Die unzähligen Regeln und Vorschriften lassen darauf schließen, dass sich die frühe irische Gesellschaft in einem ständigen Kampf befand, um ihre Mitglieder zu kontrollieren und die Wahrscheinlichkeit von Konflikten zwischen ihnen so weit wie möglich zu begrenzen.⁴⁹⁸ Das zeigt sich z. B. in der Tatsache, dass der König zwar als Richter bzw. Schlichter fungierte, der das Urteil fällte, sein Handeln aber mit seinem „royal jurist (*ollam rí*)“ absprach.⁴⁹⁹ Strafen wurden in Form von *cumals* (ursprünglich „weibliche Sklavin“) und *séts* (lit. Juwel, Schatz), Rindern oder Einheiten von Edelmetallen definiert.⁵⁰⁰ Gleichzeitig wurden die

⁴⁹³ Vgl. Ó Cróinín 2017, 141-144.

⁴⁹⁴ Zum Konzept der *tuath*: „In early Ireland [...] the *tuath* was the centre of political and economic life. [...] the Irish word encompasses both the people and the land that they occupy.“ Es werden etwa 150 *tuatha* im frühmittelalterlichen Irland angenommen, die sich auf eine Bevölkerungsgruppe von je etwa 3000 Personen bezogen, die sich nur in ihrer eigenen *tuath* (ähnlich einem Königreich) bewegte. „Only members of the learned classes, such as poets and clergy, could travel with impunity beyond their own territory.“ Unter den Königreichen bestand große Rivalität. Eine *tuath* konnte sich auch auf ferne Länder beziehen (z. B. dem Dál Riata). Vgl. Arbuthnot u. a. 2019, 128-129.

⁴⁹⁵ Vgl. Ó Cróinín 2017, 132.

⁴⁹⁶ Vielmehr warnte das irisch-kirchliche Recht Kleriker davor, sich an weltlichen Gerichten zu beteiligen bzw. regelmäßig am Königshof zu residieren.

⁴⁹⁷ Vgl. Ó Cróinín 2017, 143.

⁴⁹⁸ Vgl. Ó Cróinín 2017, 161.

⁴⁹⁹ Vgl. Ó Cróinín 2017, 25

⁵⁰⁰ Vgl. Ó Cróinín 2017, 161.

Taten der Bewohner nach kanonischem Recht bewertet und gerichtet. Dem Rechtsverständnis nach, das sich zum Beispiel auf Isidor von Sevilla bezog, sollte unter Betonung von Gerechtigkeit und Vernunft zwischen geschriebenem Gesetz (*lex*) und durch Brauch (*consuetudo*) entstandener Sitte (*mos*) zum Wohlergehen aller unterschieden werden. Die Gesetze sollten menschliches Verhalten entweder belohnen oder zügeln.⁵⁰¹ Laien durften zwar von Klerikern gerichtet werden, jedoch nicht umgekehrt⁵⁰² – d. h., dass Adomnán zwar als Abt nach kanonischem Recht gerichtet werden muss, mit seinem *Cáin* jedoch weltliches Recht schafft.

Der beschränkte Zugang zu Rechtsquellen könnte folglich die Berücksichtigung von oralen Zeugnissen sowie die Rekonstruktion von Lebenswirklichkeiten aus vermischten Legenden und Rechtstexten für Heiligenvita notwendig gemacht haben. So wie die Episode vom verzauberten Speer auf einer Erzählung beruhen konnte. Ó Cróiníns Anmerkung zur Motivation bei der „Herausgabe“ von *cána* relativiert auf der einen Seite die Intention ihrer Autoren und stellt ein vorrangiges Interesse an den Bußgeldzahlungen in den Raum. Auf der anderen Seite implizieren seine Ausführungen, dass die irischen Kirchen in Rechtstradition eingriffen und sich eine eigene monastische Tradition, sich an weltlicher Normenbildung zu beteiligen, herausbildete. In jedem Fall verdeutlicht dies, dass Adomnáns Rechtsschreiben nicht exklusiv und nicht von angenommener Dauer war; einen Hinweis darauf gibt die regelmäßige Erneuerung der *cána*. Auch hier erfolgt der Hinweis auf die besondere Bedeutung von der Bewahrung älterer Traditionen. Die Verschriftlichung des weltlichen Rechts in seiner Landessprache betont die Tradition, die wiederum die Akzeptanz erhöht. Tradition wird sogar behauptet, wenn sie gar nicht besteht. Ó Cróiníns Ausführungen verdeutlichen noch einmal die Untrennbarkeit von Literatur und Recht in der frühen irischen Rechtstradition.

Qui Fangzhe fasst in einem 2021 publizierten Beitrag die Grundlagen des historischen irischen Rechts zusammen:⁵⁰³ Zentral für die Entwicklung eines eigenen Rechtsverständnisses war, dass Irland nie Teil des Römischen Reiches war, sodass dessen Rechtssystem wenig Einfluss auf das irische Recht hatte. Wenn auch die ersten Rechtstexte erst im 7. Jahrhundert schriftlich fixiert wurden, könnte die Rechtstradition,

⁵⁰¹ Zur grundsätzlichen Frage, was als Recht galt, Vgl. *De lege* Nachsatz zu CCH 11.6.

⁵⁰² CCH 21.29 *De eo quod non iudicandi sunt clerici a laicis, sed laici a clericis iudicandi sunt.*

⁵⁰³ F. Qui, Law, Law-Books and Tradition in Early Medieval Ireland, in: T. Gobbitt (Hrsg.), *Law | Book | Culture in the Middle Ages, Explorations in Medieval Culture* 14 (Leiden, Boston 2021) 126-146.

auf welche sie rekurren, älter sein. Teil dieser Niederschriften seien die Textsammlungen *Senchas Már*⁵⁰⁴ und *Bretha Nemed*. Erstere wurde wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts in Armagh kompiliert, die zweite Sammlung wurde zwischen 712 und 742 in Munster zusammengestellt; in ihr fließen Kirchenrecht und Gewohnheitsrecht zusammen. Daneben gebe es noch fragmentarische Rechtsüberlieferungen. Die Rechtstexte seien in der Regel keine von Königen verkündete Kodizes, sondern Zusammenstellungen von Vertretern der gelehrten Klasse, die nicht nur Rechtsfälle, sondern alle Aspekte des Zusammenlebens regeln sollten. Die dezentralen Strukturen in Topografie und Regierung spiegelten sich auch in der Rechtsgewalt wider. Zwar hätte der König formell den Vorsitz als Richter bzw. Würdenträger, die tatsächliche richterliche Funktion sei aber bei der untergeordneten Herrscherklasse gelegen.⁵⁰⁵

Qui stellt in seinem Kurzportrait die eigenen Strukturen der frühmittelalterlichen Gesellschaft im irischen Herrschaftsgebiet heraus. Das ist für die folgende Betrachtung insofern relevant, als es verdeutlicht, dass die Kommunität von Iona mit z. T. sehr unterschiedlichen weltlichen und kirchlichen Rechtsvorstellungen umgehen musste.

⁵⁰⁴ Elisabeth Boyle schreibt, dass die intellektuelle Kultur im Irland des Frühmittelalters durch die Zweisprachigkeit geprägt gewesen, die wiederum ein Ausdruck eines hohen Bildungsniveaus gewesen sei. Als Beispiel führt Boyle an, dass die höchsten Vertreter der sogenannten Dichter-Kaste 350 Geschichten kennen und außerdem in der Geschichte Irlands und seiner Rechtsprechung bewandert gewesen sein mussten. Denn die frühe irische christliche Gesellschaft bemühte sich stets um die Verknüpfung der eigenen Herkunftsgeschichte mit dem Alten Testament, um Irland, das nicht in der Bibel genannt wurde, Teil der christlichen Erlösung werden zu lassen. Diese Bemühungen ließen sich im Recht wiederfinden, das das mosaische und kanonische Recht rekurrierte und sich in der Sammlung *Senchas Már* wiederfindet. Boyle argumentiert anhand von Studien Raymund Kottjes, Donnchadh Ó Corráins, Aidan Breens, Liam Breatnachs, Rob Meens und John Henning, dass das Alte Testament nicht nur Einfluss auf das frühe irische lateinisch-kanonische Recht und die Bußgerichte, sondern auch Einfluss auf das Volksrecht hatte, zum Beispiel die alttestamentlichen Einstellungen zu Fragen der Reinheit und Unreinheit. Boyle argumentiert in ihrem Beitrag, dass Moses, der als Gründervater betrachtet wurde, als Gesetzgeber übernommen wurde. Die Überleitung in eine eigene Rechtstradition würde in den Bestrebungen münden, den heiligen Patrick ebenfalls als Autorität zu entwerfen. Doch, so Boyle, ginge es um mehr als nur legislative Autorität: Ein weiteres Ziel ist die Herausbildung einer nationalen Identität. Diesbezüglich ist zu erwähnen, dass Patrick der *Senchas Már* in die Rolle des Moses der *Collectio Canonum Hibernensis* versetzt werden könnte. Dies wäre ein Element einer umfassenderen Strategie, irisches Recht, Geschichte und Identität entlang der alttestamentlichen Linien zu gestalten. Boyle begründet ausführlich, dass mittelalterliche irische Autoren Patrick als Moses von Irland und als weiteren Apostel darstellten, der von Christus entsandt worden war, um das "Licht der Wahrheit" nach Irland zu bringen und dadurch die notwendigen Bedingungen für ein neues Jerusalem zu schaffen. Damit sollte Irland ein Platz in der Heilsgeschichte gesichert werden. Entsprechende Hinweise böten zum Beispiel der „pseudohistorische Prolog“ der *Senchas Már*, der die irische Gesetzsammlung mit dem Gesetz des Moses gleichstellte. Die hagiografische Komposition Muirchúschafft entsprechende Parallelen mit dem Sieg Patricks durch große Wunder über den Magier Lóegaires, ähnlich Moses' Sieg über die Pharaonen im Exodus. Boyle zeigt in Veröffentlichung anschaulich die besondere Verknüpfung von Literatur und Recht in frühmittelalterlicher intellektueller Kultur, in der Dichter auch für Rechtsüberlieferung verantwortlich waren. Literarische Fertigkeiten bewiesen die Verantwortlichen bei der Manipulation der eigenen Herkunftsgeschichte, Irland an die biblische Geschichte zu binden, um den irischen Christen die Erlösung zu garantieren. Damit böten sie wichtige Hinweise zum Gestaltungsbewusstsein der frühen irischen „Literaten“ und auf den von ihnen rezipierten Kanon in den Rechtssammlungen. Vgl. Boyle 2021, 4, 13-14, 22, 39-40, 42-45, 151, 154-155, 177-179, 182; sowie Arbuthnot u. a. 2019, 11-12.

⁵⁰⁵ Vgl. Qui 2021, 127-129.

Die weltlichen Gewalten lagen bei den jeweiligen Clans, sodass mit Konflikten zwischen Herkunftsfamilien und Kommunität zu rechnen ist. Die Columba *familia* stand unter dem Einfluss der Uí Néill, die ihre Macht durch „colonial church foundation“⁵⁰⁶ fundierten und deren Prinzen die Äbte von Iona stellten. Dieses Nebeneinander verschiedener Rechtstraditionen zusammen mit dem Herrschaftsanspruch des eigenen Clans bot die Grundlage für Adomnáns selbstbewusstes Behaupten eines eigenen Moralkodex‘.

Verkündete Gesetze (*promulgated laws*) unterschieden sich in *rechtgae/rechtgai* (Edikte, die auf besondere Umstände reagierten) und *cáin/cánaí* (Strafordnungen, die von regierenden oder kirchlichen Oberhäuptern erlassen wurden). Das Besondere an irischen Rechtstexten sei, dass sie oft in Erzählungen oder Gedichten eingebettet seien.⁵⁰⁷ Qui weist darauf hin, dass zu den normativen Texten genauso frühe irische Literatur gehöre, in der Könige und Helden als Projektionsfläche dienen würden, um bestimmte Handlungen zu erwirken oder zu verbieten. Die Erzählungen seien entweder dem Gesetzestext vorangestellt oder sie seien sogar Teil des Rechtstextes. Qui verweist hier auf die explizite Intertextualität zwischen Gesetz und Literatur und nennt die *Senchas* als exklusive Beispiele. Literatur und Rechtstext würden sich nicht sehr voneinander abgrenzen und würden ähnliche rhetorische Mittel verwenden, die dem Narrativ dienen würden. Der Vorteil einer Erzählform sei es, das Normen dadurch Inhalte strukturieren und zeitlich-persönliche Beziehungen nach den „rules in the time-space in the collective memory“ ohne Anspruch auf Historizität abbilden würden (zum Beispiel bei den Heldengeschichten des Ulster-Zyklus). Qui argumentiert, dass in der irischen Erzähltradition die Intertextualität mehr Autorität besessen hätte als die historische Wahrhaftigkeit.⁵⁰⁸ Der Erzähldiskurs liefere Referenzen in Form und Inhalt und ermögliche eine aktive Teilhabe an einem intertextuellen Diskurs, der irischen Gesetzestexten einen „traditionellen und autoritativen Status“ verliehen habe und in die Praxis hineingestrahlt und ohne Vorkündigung bzw. Durchsetzung durch den Souverän Gültigkeit erlangt habe.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Márkus 17.01.2022.

⁵⁰⁷ Vgl. Qui 2021, 129, 132.

⁵⁰⁸ Vgl. Qui 2021, 133-136. Qui weist auf folgende Studien hin: Thomas M. Charles-Edwards, „Geis, Prophecy, Omen, and Oath,” *Celtica* 23 (1999): 38-59; Fangzhe Qui, „Narratives in Early Irish Law: A Typological Study,” in *Medieval Irish Law: Texts and Contexts*, ed. Anders Ahlqvist and Pamela O’Neill (Sydney: University of Sydney, 2013); Tom Sjöblom, „Before Geis Became Magical: A Study of the Evolution of an Early Irish Religious Concept,” *Studia Celtica* 32 (1998): 85-94.

⁵⁰⁹ Vgl. Qui 2021, 146.

Eine literarische Verarbeitung bzw. Aufbereitung, wie die eingangs vorgestellte Geschichte der ungläubigen Frau, bietet dem Autor eine bessere Möglichkeit, Wissen für sich selbst oder seine Adressaten zu strukturieren, präsentieren und memorieren. Dem irischen Verständnis nach musste ein Rechtstext überzeugend sein, seine Wahrhaftigkeit war eher zweitrangig. Der Diskurs zwischen Recht und Literatur ermöglicht einen leichteren Zugang zum Stoff, referiert aber zugleich Hintergrundwissen des Lesers und eröffnet Partizipationsmöglichkeiten. Die Verknüpfung von Saga, Geschichten und anderen literarischen Verarbeitungen (etwa von mündlichen Tradierungen) verdeutlicht nochmals Bachtins Prinzip des Chronotopos: zum einen der zur Tradition verfestigte Chronotopos, der, um dem neuen Bezeichnungsbedürfnis entsprechen zu können, mit aktueller Raum-Zeit-Mensch-Beziehung erweitert wird. Die Vermischung von regionaler Tradition bewirkte eine Exklusivität, die als Andersheit verstanden werden kann. Quis Ausführungen betonen die Intertextualität von Norm und Erzählung, dem die Überlegungen in diesem Teilkapitel zugrunde liegen. Die Intertextualität dient als Garant der Autorität, auch ohne einen Souverän. Adomnán wird zweifelsfrei als Autorität betrachtet, allerdings war sein weltlicher Einfluss begrenzt. Die Intertextualität sollte diesbezüglich Abhilfe schaffen.

Bei der Frage, welche Normen in der Kommunität des Columba und deren Einflussgebiet, das mit dem Herrschaftsgebiet der Uí Néill korrespondierte, zur Anwendung kamen, besteht der besondere Fall, dass eine Rechtskompilation vorliegt, welche nachweislich im direkten Einflussbereich Ionas entstand und sich als sehr einflussreich erweisen sollte. In seiner 2019 erschienenen zweibändigen Edition führt Roy Flechner die *Collectio canonum Hibernensis* (kurz *Hibernensis* bzw. CCH) als ersten „canon-law text“ überhaupt, der sich an die christliche Gemeinschaft richtete – und nicht ausschließlich an die Kirchenvertreter –, der konzeptuell arbeitete, indem er Recht und Normen zu definieren suchte und der das Alte Testament sowie das Neue Testament erstmals als systematische Rechtsquellen nutzte, ein. Es handele sich um den größten Bestand an volkssprachlichen Texten im frühmittelalterlichen Europa, der, so Flechner, einen bereits vorhandenen Bestand an hiberno-lateinischem normativem Material ergänzte.⁵¹⁰ In diesem einmaligen Quellenkompendium wurden die um 700 in Irland verfügbaren Texte zusammengestellt: die Bibel, griechische, lateinische, irische

⁵¹⁰ Vgl. Flechner 2019a, 47*.

und britische Patristik, Isidor von Sevilla, Kirchenhistoriker, päpstliche Dekrete, östliche, westliche, irische, angelsächsische Synodaldekrete sowie kanonische Sammlungen und darüber hinaus hagiografische Literatur.⁵¹¹ Als „vernacular secular law“ schien die *Hibernensis* als Vermittler zwischen kirchlichen Idealen und (irischem) Gewohnheitsrecht zu fungieren, womit sie das mosaisches Recht, das hier keine Anwendung kannte, kompensierte.⁵¹² Flechner konstatiert, dass die *Collectio canonum Hibernensis* nachweislich auf dem Kontinent rezipiert wurde, jedoch erstaunlicherweise kaum im irischen Einflussgebiet. Bekannt ist seine Rezeption im *Bretha Nemed Toísech*, einem Volksrecht der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, wobei Teile in das Altirische übersetzt wurden. Dafür jedoch bezeugt die *Hibernensis* viele irische Rechtstexte, die nirgendwo sonst überliefert sind.⁵¹³ Ebenfalls in Gebrauch war, wie bereits geschrieben, *Senchas Már*, eine Sammlung von Volksrechten.⁵¹⁴

Flechners Studie hat für diese Abhandlung zum einen Bedeutung, weil die *Hibernensis* eine Rechtssammlung ist, welche zu Lebzeiten Adomnáns, der zwischen 679 und 704 neunter Abt von Iona war, zusammengestellt wurde, und in abstrakter Hinsicht, weil sie verdeutlicht, welche große Rolle die Tradierung des „irischen“ Rechtsverständnisses hatte. Die *Hibernensis* bezeugt nicht nur bekanntes Recht, sondern auch angewandtes Recht, wenn auch, wie Flechner bemerkt, nicht in Irland; sie ist nicht bloß rezipierte Einzelschrift, sondern war eine für den Gebrauch zusammengestellte Kompilation. Die *Hibernensis* wird daher als grundlegende Quelle für die folgenden Überlegungen zum Umgang mit Recht in der *Vita sancti Columbae* dienen, da sie Auskunft darüber geben kann, was bekannt und offensichtlich von Bedeutung war. Ihr Bemühen um einen Ausgleich mit dem Gewohnheitsrecht und dem kanonischen Recht wirft die Frage nach der Rolle der Hagiografie in der Kompilation auf, aber auch die Frage, inwieweit die *Vita sancti Columbae* in diesen Kontext einzuordnen ist.

Flechner kann ermitteln, dass die *Hibernensis* zwischen 716 (dem Übertritt Ionas zum römischen Ritus) und 747 (dem Tod des letzten Kompilators) bzw. zumindest zwischen 669 (der im Text erwähnten Ankunft Theodors in England) und 748 (dem Abschluss der in Corbie gefertigten Redaktion der *Vetus Gallica*) zusammengestellt

⁵¹¹ Vgl. Flechner 2019a, 66*.

⁵¹² Vgl. Flechner 2019a, 48*.

⁵¹³ Vgl. Flechner 2019a, 50*.

⁵¹⁴ Vgl. Flechner 2019a, 47*.

wurde.⁵¹⁵ Als Kompilatoren lassen sich Ruben von Dairinis („*scriba* of Munster“; † 725) und Cú Chuimne von Iona („*sapiens* of Iona“; † 747) ermitteln.⁵¹⁶ Beide trennte eine bemerkenswerte räumliche Distanz, denn das Kloster Dairinis liegt im Co. Waterford im Süden Irlands.⁵¹⁷ Die „Irish law-texts“ entstanden aus Kooperationen bzw. der gegenseitigen Beeinflussung von „ecclesiastical and lay academics“, darunter waren wichtige Rechtsschulen wie *Senchas Már* (Armagh) und Nemed (Munster), und dem Urheber der *Críth Gablach* (Südulster).⁵¹⁸ Die *Hibernensis* hat folglich konkrete Bezüge zu Iona. Die von Charles-Edwards vermuteten Bewegung, die zu einer bemerkendwerten Textproduktion geführt haben könnte, ist im Sinne der „colonial church foundation“ nach Gilbert Márkus zu verstehen. Die *Vita sancti Columbae* lässt sich als eine Quelle zur Stärkung der Position der Uí Néill im Dál Riata einreihen.

Roy Flechners Überblicksdarstellung „Making Laws for a Christian“ aus dem Jahr 2021 zu im frühmittelalterlichen Irland bekannten Rechtsformen bzw. Rechtstexten, jedoch mit Schwerpunkt auf der bereits beschriebenen *Collectio Canonum Hibernensis*, destilliert nochmals die beeindruckende Vernetzung irischer Kirchenvertreter.⁵¹⁹ Flechner fasst zusammen, dass die insularen normativen Texte bei der Auswahl ihres Quellenmaterials nicht parochial waren, sondern dass sie sich bemühten, nichtinsulares Material verschiedener Art einzubeziehen, wie z. B. afrikanische Konzilien, gallische Konzilien und patristische Werke.⁵²⁰ Die Verbindungen und Ähnlichkeiten zwischen den normativen Texten kategorisiert Flechner in fünf Kategorien: (1) Synoden zur Legalisierung,⁵²¹ (2) Verbindung

⁵¹⁵ Vgl. Flechner 2019a, 61*.

⁵¹⁶ Flechner: *scriba* meint eine Person, die in Kirchenrecht gelehrt und dem Status eines Bischofs gleich ist, während *sapiens* sich auf einen Lehrer des kirchen- und säkularen Rechts und der Rechtsprechung bezieht. Vgl. Flechner 2019a, 56*.

⁵¹⁷ Vgl. Flechner 2019a, 56*.

⁵¹⁸ Thomas Charles-Edwards vermutet, dass die Entstehungszeit der *Hibernensis* zwischen 670 und 750 anzusetzen sei, wobei er eine Korrelation mit einer Periode literarischen Schaffens annimmt, in der die ersten geschriebenen Ursprungslegenden, die ersten Ulster-Sagas, die ersten Reisetexte entstanden sind. Des Weiteren entstanden in dieser Zeit die erste Grammatik des Irischen sowie weitere Werke, welche die Grundlage für die Rechtschreibung bildeten. Es ließe sich demnach vermuten, dass das Schaffen dieser Werke Teil einer mutigen Bewegung war, welche der irischen Tradition im Jahrhundert nach der endgültigen Konsolidierung der Hegemonie der Uí Néill eine textliche Definition gab. (nach Flechner 2019a, 78*).

⁵¹⁹ R. Flechner (Hrsg.), *The Hibernensis*. Translation, Commentary, and Indexes, *Studies in medieval and early modern canon law* 17,2 (Washington, D.C. 2019).

⁵²⁰ Vgl. Flechner 2021, 47.

⁵²¹ Die Rechtsprechung fand auf Synoden oder Versammlungen statt. In Irland waren dies Versammlungen der irischen Könige, Adligen und Kleriker, aber nicht notwendigerweise ausschließlich Christen. Auch Bischofssynoden waren bereits bekannt. Als Versammlungsorte wurden Orte gewählt, die günstig zwischen zwei Gebieten lagen, die verschiedenen Familien unterstanden. Die Versammlung der südlichen Uí Néill fand Anfang August statt. Vier Synoden vor 800 sind belegt: 562 in Tailtiu, auf welche die Exkommunizierung Columbas erfolgte, jeweils eine Synode in Mag Léna und Mag nAilbe, deren Datierung unbekannt ist, sowie die Synode in Birr 697, auf der Adomnán das *Lex Innocentium* bzw. *Cáin Adomnáin* proklamierte. VsC II.45 benennt Synodus Everniensis/*Hibernensis*, jedoch lassen sich in *Collectio Canonum Hibernensis* keine Belege für eine solche Synode finden: *Praetitorum, nobis, quae non vidimus, talium miraculorum praesentia*,

zwischen Bußsammlungsautoren und Kompilatoren kanonischer Sammlungen, (3) direkte Referenzen bzw. Abschriften zwischen den Texten, (4) direkte Überschneidungen, (5) einzigartiger insulare Themen, die u. U. auf eigene „insulare Tradition“ deuten.⁵²² Da die *Hibernensis* auf Iona bekannt war,⁵²³ könnte sie die Rechtstradition, auf welche sich die Kommunität zu Lebzeiten Adomnáns bezog, widerspiegeln.

4.1.2 Exkurs: *Cáin Adomnáin*

Adomnáns Bestrebungen zum Schutz der Schwachen schlug sich in verschiedenen Text, vor allem aber in der *Cáin Adomnáin* nieder. „War perhaps seemed to Adomnán to be like the pestiferous cloud perceived by Columba, which rose up, rained upon a

quae ipsi perspeximus, fidem indubitanter confirmant. Ventorum namque fiamina contrariorum tribus nos ipsi vicibus in secunda vidimus conversa. Prima vice cum dolatae per terram pineae et roboreae traherentur longae naves, et magnae navium pariter materiae eveherentur domus; beati viri vestimenta et libros, inito consilio, super altare, cum psalmis et jejunatione, et ejus nominis invocatione, posuimus, ut a Domino ventorum prosperitatem nobis profuturam impetraret. Quod ita eidem sancto viro, Deo donante, factum est: nam ea die qua nostri nautae, omnibus praeparatis, supra memoratarum ligna materiarum proposuere scaphis per mare et curucis trahere, venti, praeteritis contrarii diebus, subito in secundos conversi sunt. Tum deinde per longas et obliquas vias tota die prosperis flatibus, Deo propitio, famulantibus, et plenis sine ulla retardatione velis, ad louam insulam omnis illa navalis emigratio prospere pervenit. Secunda vero vice, cum post aliquantos intervenientes annos aliae nobiscum roboreae ab ostio fluminis Sale, duodecim curucis congregatis, materiae ad nostrum renovandum traherentur monasterium, alio die tranquillo nautis mare palmulis verrentibus, subito nobis contrarius insurgit Favonius, qui et Zephyrus ventus, in proximam tum declinamus insulam, quae Scotice vocitatur Airthrago, in ea portum ad manendum quaerentes. Sed inter haec de illa importuna venti contrariedade querimus, et quodammodo quasi accusare nostrum Columbam coepimus, dicentes, 'Placetne tibi, Sancte, haec nobis adversa retardatio? huc usque a te, Deo propitio, aliquod nostrorum laborum praestari speravimus consolatorium adjumentum, te videlicet aestimantes alicujus esse grandis apud Deum honoris.' His dictis, post modicum, quasi unius momenti, intervallum, mirum dictu, ecce Favonius ventus cessat contrarius, Vulturusque flat, dicto citius, secundus. Jussi tum nautae antennas, crucis instar, et vela protensis sublevant rudentibus, prosperisque et lenibus flabris eadem die nostram appetentes insulam, sine ulla laboratione, cum illis omnibus qui navibus inerant nostris cooperantibus, in lignorum evocatione gaudentes, devehimur. Non mediocriter, quamlibet levis, illa querula nobis sancti accusatio viri profuit. Quantique et qualis est apud Dominum meriti Sanctus apparet, quem in ventorum ipse tam celeri conversione audierat. Tertia proinde vice, cum in aestivo tempore, post Hiberniensis synodi conductum, in plebe Generis Loerni per aliquot, venti contrariedade, retardaremur dies, ad Saineam devenimus insulam; ibidemque demoratos festiva sancti Columbae nox et solemnis die nos invenit valde tristificatos, videlicet desiderantes eandem diem in loua facere laetificam insula. Unde sicut prius alia querebamus vice, dicentes, 'Placetne tibi Sancte, crastinam tuae festivitatis inter plebeios et non in tua ecclesia transigere diem? facile tibi est talis in exordio diei a Domino impetrare ut contrarii in secundos vertantur venti, et in tua celebremus ecclesia tui natalis missarum solemnitas.' Post eandem transactam noctem diluculo mane consurgimus, et videntes cessasse contrarios flatus, conscensis navibus, nullo flante vento, in mare progredimur, et ecce statim post nos auster cardinalis, qui et notus, inflat. Tum proinde ovantes nautae vela subrigunt: sicque ea die talis, sine labore, nostra tam festina navigatio, et tam prospera, beato viro donante Deo, fuit, ut sicuti prius exoptavimus, post horam diei tertiam ad louae portum pervenientes insulae, postea manuum et pedum peracta lavatione, hora sexta ecclesiam cum fratribus intrantes, sacra missarum solemnitas pariter celebraremus, in festo die in quam natalis sanctorum Columbae et Baithenei: cujus diluculo, ut supradictum est, de Sainea insula, longius sita, emigravimus. Hujus ergo praemissae narrationis testes, non bini tantum vel terni, secundum legem, sed centeni et amplius adhuc exstant. Vgl. außerdem Flechner 2019a, 71-72; Lacey 2021, 88.*

⁵²² Vgl. Flechner 2021, 47.

⁵²³ Vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 221-222.

district of Ireland, and thereby afflicted people and beasts alike with sores.“⁵²⁴ Da Adomnán zudem nicht nur den Patron sowohl im kirchlichen als auch im weltlichen Sinne als einflussreichen und „regierenden“ Abt zu begreifen schien, sondern sich selbst ebenso in dieser Linie begriffen haben könnte – schließlich stammen die meisten Äbte Ionas (die der gesamten Columba-Kommunität vorstanden) von Königsfamilien ab –, machte er seinen Einfluss geltend und brachte eine beachtliche Zahl an regierenden Männern (darunter seinen Cousin Loingsech, der seit 696 als König regierte) dazu, sich dem Schutz der Nichtkombattanten zu verpflichten.⁵²⁵

Hier rückt Adomnán als *law-maker* in den Fokus und es wird insbesondere seine *cáin* zu beachten sein, da dieses Textzeugnis einen Einblick in seine Vorstellungswelt und sein Selbstverständnis innerhalb seiner *tuath* geben könnte. Wenn die Autorschaft Adomnáns bezogen auf die *Canones Adomnani* nicht gesichert ist, wird diese hinsichtlich des *Lex Innocentium* bzw. *Cáin Adomnáin* kaum bezweifelt. Darüber hinaus gilt es beinahe als unbestritten, dass das *Cáin Adomnáin* anlässlich des einhundertsten Todestages Columbas auf der Synode von Birr verkündet wurde. Dieser erste verrechtliche Schutz von Nichtkombattanten wird daher oft als „Erste Genfer Konvention“ bezeichnet. James W. Houlihan präzisiert, dass das *Cáin Adomnáin* zwar in der *Críth Gablach* als *rechtge rí*g (königliches Edikt) bezeichnet werde, was von seinem Geltungsbereich für Irland und das Dál Riata abgeleitet sei, trotzdem bliebe es formal ein *cáin*.⁵²⁶ Houlihan betont, dass Adomnán ein neues Rechtsverständnis umsetzte: Galt bisher das *jus ad bellum*, das „Recht“ zum Krieg, und die Regelung dessen, was ein „gerechter“ Krieg ist, im Gegensatz zum *jus in bello*, also der Begrenzung der Folgen eines Krieges, durch die Regelung der Kriegsführung, so schuf Adomnán mit seinen *cáin* ein *jus in bello*.⁵²⁷

Das frühe irische Wertesystem missbilligte zwar den gewaltsamen Tod (auch im Kampf), war aber gleichzeitig bereit, diesen als Tatsache des Lebens zu akzeptieren;

⁵²⁴ Vgl. Fraser 2010, 111.

⁵²⁵ Vgl. Herbert 2001, 38-39.

⁵²⁶ Vgl. Houlihan 2020, 72.

⁵²⁷ Houlihan stellt heraus, dass es bemerkenswert sei, dass Adomnán mit seinem *Cáin Adomnáin* mit dem irischen Rechtsverständnis (*éraig*) brach, welches auf Rang und Status aufgebaut war. Das *Cáin Adomnáin* hob diese Hierarchie von Nicht-Kombattanten auf und stellte Frauen und Jungen zwischen sieben Jahren und dem Erwachsenenalter mit erwachsenen freien Männern gleich. Trotzdem, so erklärt er, zeuge die Tatsache, dass Columba in keiner seiner Episoden zu Friedensverhandlungen bzw. überhaupt Frieden mahnt, dass Adomnán eben ein Mann seiner Zeit war und dem Rechtsverständnis der *Audacht Morainn* folgte, die das Durchsetzungsvermögen eines guten Herrschers an seiner Kampferkraft auf Schlachtfelder maß. Dementsprechend waren Columbas Antworten auf Angriffe gegen Gottes Vertreter auf Erden ebenfalls gewalttätig. Vgl. Houlihan 2019, 715.

Gewalt wurde akzeptiert.⁵²⁸ Der Schutz der Unschuldigen lag jedoch nicht dem kanonischen Recht oder den Paenitentialen zugrunde, vielmehr bemühte sich das volkssprachliche Recht um Schutz.⁵²⁹ Zwei zeitgenössische Texte mit normativem Anspruch stellt Houlihan heraus: *Andacht Morainn* und *De duodecim* hatten beide zwar das gerechte Verhalten eines Königs zum Thema, benannten jedoch die Gewalt an Unschuldigen nicht.⁵³⁰

Dem irischen Recht bekannt (wie auch anderen Volksrechten)⁵³¹ war eine geldliche Kompensation von Straftaten. Zentral bei der Kompensation war die Hierarchie der Geschädigten – ein Freier hatte einen höheren Wert als ein Unfreier, Frauen und Mädchen hatten den halben Wert wie ihr Vater oder Herr usw.⁵³² Houlihan führt aus, dass bereits bestehenden Volksrechten der Schutz von Frauen, kleinen Kindern sowie Klerikern innewohnte. Für die Ermordung oder Vergewaltigung von Frauen musste der Täter eine Buße in Höhe des halben Ehrenpreises ihres Mannes, Vaters usw. zahlen. Die Aufzucht von Kindern, die gewaltsam gezeugt wurden, musste vom Peiniger bezahlt werden. Kinder standen zwischen ihrer Taufe und dem siebten Jahr ohnehin unter besonderem Schutz und hatten den Wert eines Klerikers. Priester wurden mit einem Ehrenpreis von $3\frac{1}{2}$ *cumal* beziffert, während ein Bischof einen Ehrenpreis wie ein König von 7 *cumal*⁵³³ hatte und der Abt eines großen Klosters so viel wie ein Provinzkönig von 14 *cumal* galt.⁵³⁴ Selbst die sich um die Beschreibung jedes möglichen Szenarios bemühenden Bußbücher enthielten keine Bestimmungen zum Schutz von am Kampf Unbeteiligten (*non-combatants*) – diese Lücke, so Houlihan, erkannte Adomnán und schloss sie mit seiner *Cáin Adomnáin*, sodass Sünder, die im Kampf unschuldige Frauen und Kinder töteten, an das Kloster Iona und seine Brüder verwiesen werden konnten, um sich dort für die begangenen Sünden zu rechtfertigen und die Strafe zu empfangen.⁵³⁵

Catherine M. Barry identifiziert das *Cáin Adomnáin* als eine Innovation im irischen Recht, da bis dato Wergeld⁵³⁶, dessen Höhe vom sozialen Status der geschädigten

⁵²⁸ Vgl. Houlihan 2019, 92.

⁵²⁹ Vgl. Houlihan 2019, 92.

⁵³⁰ Vgl. Houlihan 2020, 81-82, 92.

⁵³¹ Man denke an die Wergeldkataloge.

⁵³² Vgl. Houlihan 2020, 70.

⁵³³ Ein *cumal* entsprach dem Wert einer Slavin oder drei Milchkühen.

⁵³⁴ Vgl. Houlihan 2020, 73-74.

⁵³⁵ Vgl. Houlihan 2020, 80-81.

⁵³⁶ Zum Konzept Wergeld vgl. S. Esders, „Eliten“ und „Strafrecht“ im frühen Mittelalter. Überlegungen zu den Bußen und Wergeldkatalogen der *Leges barbarorum*, in: F. Bougard – H.-W. Goetz – R. Le Jan (Hrsg.), *Théorie et pratique des élites au Haut Moyen Age. Conception, perception et réalisation sociale* = Theorie und

Person abhängig war, als Strafe in Irland üblich war. Es existierte keine zentrale Behörde, welche die Durchsetzung des Rechts gewährleisten konnte. Unrecht wurde durch direkte Maßnahmen, wie beispielsweise Beschlagnahme oder Kampf, geahndet.⁵³⁷ Die soziale Pyramide wurde von Männern an ihrer Spitze gebildet, gefolgt von Frauen, Mädchen und Jungen, die bis dato vor dem Gesetz halb so viel wert wie der Mann, zu dem sie gehörten, waren. Obgleich beide Ansätze nicht als konträr zu betrachten sind, wirft die Fragestellung auf, ob Adomnán als innovativ zu bezeichnen ist oder ob er lediglich eine sich wandelnde gesellschaftliche Vorstellung aufgegriffen hat. Diese These wird durch den Umstand gestützt, dass das Edikt Adomnáns offenbar einzigartig blieb und sich keine vergleichbaren Hinweise in der *Hibernensis* finden lassen, die auf eine gesellschaftliche Veränderung hindeuten würden. Diesbezüglich ist zu konstatieren, dass die Akzeptanz des *Cáins* durch die Unterzeichnung desselben durch zahlreiche regierende Vertreter zum Ausdruck gebracht wurde. In der Konsequenz führte das *Cáin Adomnáin* zu einer Gleichstellung von nichtbewaffneten Klerikern, Frauen und Kindern mit den Männern. Des Weiteren wurde durch das Edikt eine stärkere Berücksichtigung marginalisierter Frauen, wie beispielsweise Sklavinnen, vorgenommen, wobei ein expliziter Schutz vor Gewalt auch für Frauen, die in weiblich konnotierten Arbeitsbereichen tätig waren, gefordert wurde.⁵³⁸

Das Besondere an diesem Gesetz war, dass es sich auf weibliche Personen, Kleriker und Jugendliche bzw. Kinder bezog und diese unter den Schutz und die moralische Autorität des Klosters Iona bzw. der Familie des Columbas stellte.⁵³⁹ Adomnáns Gesetz verlieh erstmals Frauen einen Ehrenpreis. Das bezog sich auf alle Frauen und auf jede Form von Gewalt, selbst bei „Fahrlässigkeit“ am Arbeitsplatz – wohingegen die Strafe für Frauen, die Mord, Brandstiftung und Vergehen an der Kirche verübten, in dem Aussetzen in einem Boot, jedoch nur mit einem Paddel, bestand –

Praxis frühmittelalterlicher Eliten : Konzepte, Wahrnehmung und soziale Umsetzung, *Les élites dans le haut Moyen Âge* 8 (Turnhout 2011) 261-282; S. Esders, Wergeld und soziale Netzwerke im Frankenreich, in: S. Patzold – K. Ubl (Hrsg.), *Verwandtschaft, Name und soziale Ordnung (300-1000)*, Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde Band 90 (Berlin, Boston 2014) 141-160; S. Esders, Wergild and social practice in the early Middle Ages a 9th century Reichenau Fragment and its context, in: O. Kano – J.-L. Lemaître (Hrsg.), *Entre texte et histoire. Études d'histoire médiévale offertes au professeur Shoichi Sato, De l'archéologie à l'histoire* 65 (Paris 2015) 117-127; S. Esders, Wergild and Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution, in: L. Bothe – S. Esders – H. Nijdam (Hrsg.), *Wergild, compensation and penance. The monetary logic of early medieval conflict resolution, Medieval law and its practice* 31 (Leiden, Boston 2021) 1-37; T. Gobbitt (Hrsg.), *Law | Book | Culture in the Middle Ages, Explorations in Medieval Culture* 14 (Leiden, Boston 2021).

⁵³⁷ Vgl. Barry 2021, s. p.

⁵³⁸ Vgl. Barry 2021, s. p.

⁵³⁹ Vgl. Lacey 2021, 85.

wenn die Frau überlebte, galt sie als unschuldig.⁵⁴⁰ Das *Cáin* sah Strafen für den gewaltsamen Tod von Frauen durch Erschlagen, Verbrennen, Vergiften, Erdrosseln und Ertrinken vor, genauso wie bei Tod durch Verletzung durch Haustiere wie Schweine oder Ziegen. Das *Cáin* kannte Strafen bei Tod durch Zauberei und Verstümmelung bzw. Strafen bei Verletzungen, die aus Kämpfen zwischen Frauen entstanden, wie dem Haare ziehen. Jungen zwischen sieben Jahren und dem Erwachsenenalter, die noch keine Waffen tragen konnten, wurden genauso wie Kleriker mit 8 *cumal* bemessen. Ein Teil des Strafgeldes musste an das Kloster Iona abgeführt werden. Außerdem regelte das *Cáin Adomnáin* die Gerichtsbarkeit: Ein Richter wurde vom Kloster gestellt bzw. ausgesucht. Dieser musste abschließend den für Iona erhobenen Anteil einsammeln. Ferner erlaubte das *Cáin* das Festhalten von Geiseln als Garanten zum Einhalten des Rechtes vor säkularen Autoritäten.⁵⁴¹ Houlihan merkt an, dass die in dem *Cáin Adomnáin* ausgesprochenen Strafzahlungen zusätzlich zu anderen Strafzahlungen zu verstehen sind.⁵⁴² Die Richter, welche über das Strafmaß zu entscheiden hatten, wurden von der *familia* des Adomnán festgelegt.⁵⁴³

Der Schutz von einzelnen Personengruppen durch Klöster war nicht neu, sich die Schwächsten auszusuchen vielleicht, da sie die eigenen Interessen (Macht, Land usw.) nicht voranzubringen schienen. Ist das *Cáin Adomnáin* somit ein Ausdruck von Nächstenliebe⁵⁴⁴ – oder ein gerissener Schachzug, der dem Kloster in einer von Gewalt geprägten Welt ein gutes Einkommen und eine zahlreiche Anhängerschaft unter Frauen und Klerikern ermöglichte?

Das Edikt wurde von einem Netzwerk von Bürgen aus nord- und südirischen Gebieten bestätigt: Auf der Zeugenliste finden sich von vierzig kirchlichen und

⁵⁴⁰ Nach Barry deutet das darauf hin, dass Adomnán der Ansicht war, dass bei einer solchen Tat einer Frau mildernde Umstände vorliegen könnten, die ein Richter nicht erfahren könnte, sodass ein Gottesurteil angemessen wäre. Vgl. Barry 2021, s. p.

⁵⁴¹ Vgl. Lacey 2021, 91-92.

⁵⁴² Vgl. Houlihan 2020, 131.

⁵⁴³ Vgl. Houlihan 2020, 132.

⁵⁴⁴ In seiner Ausführung, so Thomas Owen Clancy und Máirín Ní Dhonnchadha, weist die *Cáin Adomnáin* Iona-Bezüge auf: Der Prolog enthielt eine Passage namens *Sententia Angeli*, die ihren Ursprung in Iona habe, Clancy spekuliert, dass es sich hierbei um eine Erzählung handelt, welche Adomnán kannte oder vielleicht sogar selbst kreiert haben könnte. Ihr Motiv sei VsC III.5 entlehnt. Ähnlich dem Prolog der *Betha Adomnáin* werde Adomnán nicht nur als Prophet Gottes, der dessen Pläne verkündet, entworfen, vielmehr werde er zu seinem Agenten und sorgt für das Umsetzen und das Einhalten der göttlichen Ordnung. Diese Passage wurde entweder direkt nach Verkündung 697 oder mit Erneuerung 727 hinzugefügt. Es könnte sich um einen ursprünglich eigenständigen Text „the Angel's Directive“ gehandelt haben, denn die Formulierung „nach 14 Jahren“ (gemeint ist Adomnáns Besuch in Irland 692, 14 Jahre nach dem Tod seines Vorgängers Fáilbes) baut wahrscheinlich auf klosterinternes Wissen auf, weshalb der Text eine Iona-Perspektive repräsentiere bzw., da es sich um den einzigen „substantiellen“ lateinischen Abschnitt in der *Cáin* handele, ein nach 697 interpolierter Text sei. Vgl. Clancy 2010, 115-118; Ní Dhonnchadha 2001, 53-56.

einundfünfzig weltlichen Führern, darunter der Hochkönig, alle irischen Könige sowie zwei schottische Könige. Máire Herbert bewundert, welche Vorbereitungen nötig gewesen sein mussten, um das *Cáin Adomnáin* unter der Expertise von Rechtsgelehrten zu fertigen und welche riesigen diplomatischen Bemühungen, aufgewendet wurden, um 91 kirchliche und weltliche Herrscher auf beiden Seiten die Irischen See zu erreichen, – wobei umstritten ist, ob alle Garanten der *Lex Innocentium* zwangsläufig Teilnehmer der Synode gewesen seien; dafür spricht sich Máirín Ní Dhonnchadha und dagegen James Houlihan aus.⁵⁴⁵ Wirkungsanspruch der *Cáin* spiegeln eine Reihe von britischen Garanten wider: Bischof Céti von Iona, Bischof Curetán von Rosemarkie in Schottland, Bischof Conamail mac Conainn (zukünftiger Abt Ionas), Feradach úa Artúr und Ioain mac in Gobann (Abt von Eigg), Bischof Uuictberct, Euchu úa Domnaill, schottischer König im Dál Riata, Bruide mac Derilei, König der Pikten.⁵⁴⁶ Houlihan argumentiert, dass der Versammlungsort nicht zufällig gewählt worden wäre, so liegt Birr etwa 45 km entfernt von dem Kloster in Durrow, dem einzigen Kloster der Columba-Kommunität, von dem verifiziert überliefert ist, dass es von seinem Patron gegründet wurde. In Birr selbst bestand seit ca. 540 ein Kloster, gegründet von Brendan dem Älteren († ca. 572), der als Weggefährte Columbas bekannt ist,⁵⁴⁷ und es liegt ziemlich genau in der Mitte Irlands, sodass es für alle Parteien gut zu erreichen war.⁵⁴⁸ Die Wahl für Birr zeugt von Diplomatie.⁵⁴⁹ Wenn sich die Forschung nicht einig sei, könne sich Houlihan gut vorstellen, dass der überwiegende Teil der genannten Garanten des *Cáin Adomnáin* tatsächlich in Birr anwesend war. Adomnán selbst beschreibt das Treffen in VsC II.45 als Synode.⁵⁵⁰

Die beeindruckende Zeugenliste wirft die Vermutung eines politischen Unterfangens auf. Die Fragen sind folgende: Warum unterzeichneten so viele Könige? Waren sie alle des Krieges überdrüssig? War Adomnáns Autorität dergestalt, dass sie sich nicht trauten, nicht zu unterzeichnen? Warum wurde, wenn man Barrys Ausführungen folgt, die Einführung eines neuen Bestrafungssystems angenommen? Warum schlägt sich diese Form der Kompensation nicht in der *Hibernensis* nieder?

⁵⁴⁵ Vgl. Flechner 2019a, 57*; Herbert 2001, 37-38; Lacey 2021, 85, 87.

⁵⁴⁶ Vgl. Houlihan 2020, 130.

⁵⁴⁷ Vgl. VsC III.3 zitiert in Anmerkung 413.

⁵⁴⁸ J. W. Houlihan, *Lex Innocentium (697 AD). Adomnán of Iona – father of Western jus in bello*, *International Review of the Red Cross / Humanitarian debate: Law, policy, action / Children and war* 101,911, 2019, 715-735, https://international-review.icrc.org/sites/default/files/reviews-pdf/2020-05/irrc_101_911_reduced_.pdf (10.09.2021); J. W. Houlihan, *Adomnan's lex innocentium and the laws of war* (Dublin 2020).

⁵⁴⁹ Vgl. Houlihan 2020, 117.

⁵⁵⁰ VsC II.45 zitiert in Anmerkung 253. Vgl. Houlihan 2020, 117-118.

Es ist unklar, was Adomnán animiert haben mag, sich für den Schutz der Unschuldigen einzusetzen. Dáibhí Ó Cróinín nach könnte auf der einen Seite das *cáin* aus einer monastischen Tradition entstanden sein und sich in die Tradition anderer *cána* fügen.⁵⁵¹ Auf der anderen Seite mag man vielleicht versucht sein, anzunehmen, dass bei den dünn besiedelten Gebieten des europäischen Frühmittelalters die Menschen insgesamt weniger Berührungspunkte hatten, dass Konflikte zwar häufiger auftraten, aber nicht viele Menschen gleichzeitig betrafen, weil das Land weit war und die Siedlungen überschaubar waren. Nur müsste es sich für den Abt eines kleinen Inselklosters hinreichend konzentriert (oder konzertiert) dargeboten haben, dass er Handlungsbedarf sah – denn seinem Clan, den Uí Néill, wird eine solche Regelung wenig genutzt haben, vielmehr mischte sich Adomnán könnte sich möglicherweise in die Kriegsführung eingemischt haben, was zu einem Konflikt zwischen der Herkunftsfamilie und der Klosterfamilie geführt haben könnte.

Neben den *Cáin Adomnáin* werden Adomnán zudem einige wenige Bußvorschriften zugeschrieben, die sogenannten *Canones Adamnani*. Es handelt sich um Speisegebote hinsichtlich Fleisch, das verzehrt bzw. nicht verzehrt werden durfte, die ebenfalls in die Gesetzsammlung der *Hibernensis* aufgenommen wurden und sonst in keiner anderen Gesetzessammlung sind.⁵⁵² Diese zwanzig lateinischen Regularien, die nicht nur die körperliche, sondern ebenso die damit einhergehende spirituelle Verunreinigung verhindern sollten, leiten sich aus dem mosaischen Recht ab, deren Autorschaft sich lediglich aus dem Namen ableitet.⁵⁵³ Dennoch argumentiert zum Beispiel Ludwig Bieler, dass der Schreibstil den Werken Adomnáns ähnele und man davon ausgehen könne, dass die Speisegebote unter der Autorität Adomnáns entstanden seien. In § 16 geht es jedoch nicht um Speisegebote, sondern um die Stellung der Frau, um theologische Differenzen zwischen den *romani*, d.h. den Anhängern des römischen Osterkalenders, und der *Columba-familia*. Außerdem enthält §16, nach Aidan Breen, ein explizites Zitat der 2. Synode des Heiligen Patricks.⁵⁵⁴ Wenn man von der Autorschaft Adomnán bei diesen Paenitentiale

⁵⁵¹ Vgl. Ó Cróinín 2017, 100-101.

⁵⁵² Für *Canones Adamnani* Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 130-139. Wobei CCH 1-15 und 17-20 Speisegebote, während CCH 16 Umgang mit unreuer Ehefrau. In die *Hibernensis* aufgenommen wurden §14 (= Hib. 53.6), §16 (= Hib. 45.5) und §17 (= Hib. 53.6).

⁵⁵³ Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 131.

⁵⁵⁴ CCH 45.5: *De muliere meretrice. Adumnanus interpretatus est, meretrix erit discusso proprii mariti iugo et secundi mariti iuncta uel tertii. Cuius maritus illa uiuente alteram non suscipiat. Vnde nescismus illam*

ausginge, dann wären die *canones* ein erstes oder weiteres (die Datierung bleibt offen) Zeugnis seines Willens zum „Recht-Schaffen“. Überhaupt ist der Wille zum Gestalten und Fixieren von Normen interessant vor dem Hintergrund, dass zeitnah Cú Chuimne von Iona und Ruben von Dairinis ihre Rechtskompilation zusammenstellten. Was bewog die Mönche von Iona dazu, ihre Rechtsvorstellungen zu verschriftlichen?

—

In diesem Teilkapitel wird die zweite Funktion der Heiligenvita des Patrons Columba ebenfalls mit Blick auf die Frage nach der Autorschaft untersucht. Zudem wird zu sehen sein, welche Normen aufgenommen und wie sie textuell verarbeitet werden und inwiefern sich Adomnán als *law-maker* präsentiert. Hier geht es um das Zusammenspiel von normativen Ansprüchen im Realbezug und deren Formen der Vermittlung. Aufgezeigt werden die erzählerischen Möglichkeiten, wie die der Erschaffung einer Idealwelt und der Narrativierung zur Verstetigung von Anspruch bzw. Funktion, aber auch, ob die Muster zu erkennen sind. Diese Untersuchung soll eine weitere Facette bei der Ergründung des Zusammenspiels von Genre, Funktion und Autor bilden. Im Gesamtkontext der Arbeit wird zu interpretieren sein, welchen Einfluss die normativen Referenzen der *Vita sancti Columbae* auf die Wahrnehmung als spezifisch irische Hagiografie gehabt haben könnten. Im Folgenden wird die Vita zu folgenden Gesichtspunkten untersucht:

Der anhand einer Quellenautopsie erhobene Befund wird auf den bezugnehmenden normativen Kanon kontextualisiert. Zum Abgleich werden insbesondere die *Collectio Canonum Hibernensis* und das *Cáin Adomnáin* herangezogen. Unter Umständen lassen sich Rechtsverfahren oder normative Prozesse ermitteln. Wie bereits in Kapitel 3 herausgestellt, galten Adomnáns Bemühungen dem idealen Kloster. Darüber hinaus ist bekannt, dass er realpolitisch aktiv wurde und seine Vorstellungen in einer *Cáin* fixierte. Diese *Lex Innocentium* stellte eine außerordentliche Leistung und einen beeindruckenden Eingriff in die soziale Gemeinschaft bzw. in offenbare Kriegsgepflogenheiten dar. Die Annahme, dass Adomnán kaum „nur“ Gewohnheitsrecht, eine mündlich tradierte Norm, wiedergab, sondern sich auf Regularien seiner Zeit bezog, wird kaum bestritten werden. Doch wen rezipierte Adomnán: die Kirchenväter, kontinentale oder irische Gelehrte, oder sich selbst?

auctoritatem, quam legimus in quessionibus Romanorum, utrum idoneis an falsis testibus ornatum fuisse. (Flechner 2019a, 361). Vgl. Breen 2009, s. p.; Lacey 2021, 82-84.

Dennoch soll ebenfalls nach dem Gewohnheitsrecht geschaut werden. Der Schwerpunkt der Analyse liegt jedoch nicht auf der Genese der jeweiligen Normen, sondern auf gestalterischen Fragen, wie den möglichen Schwerpunkten, der Art und Weise, wie der Autor Recht im Text aufnimmt, und der Lektüreerfahrung, welche sich aus der Gestaltung ergeben haben könnte. Folglich geschieht ein Abgleich mit Rechtstexten, welche Adomnán sehr wahrscheinlich bekannt gewesen sein dürften, da sich diese in der Bibliothek Ionas bzw. in Schriften von Zeitgenossen nachweisen lassen. Dazu gehören zum Beispiel Quellen wie *Cáin Adamnáin*, *Canones Adomnani*, Bußbücher und *Collectio canonum Hibernensis*.

Die Verschränkung von Recht und Literatur lässt sich anhand der Verschränkung von Recht und Narrativ verdeutlichen – und so werden die folgenden Beispiele in Narrativierung von Recht bzw. der hagiografischen Überformung von Normen und Verrechtlichung von Narrativen, Ausschnitten, welche durch Realbezüge validiert werden, unterschieden. Winterhagers Methode eignet sich hier, um die Form der literarischen Verarbeitung zu definieren und anhand dieser die in Kapitel 3 behandelte Fragestellung nach der Autorschaft der *Vita sancti Columbae* zu bestätigen oder in Zweifel zu stellen.

In diesem Zusammenhang ist relevant, welchen Aufwand es braucht, um normative Quellen zu verarbeiten, aber zudem, ob der Autor christliche Normen in regionale Praktiken „übersetzen“ muss.⁵⁵⁵ Diese Überlegung würde eine Rolle spielen, wenn ermittelt werden könnte, dass der Text als Scharnier zwischen kirchlichen Idealen und (irischem) Gewohnheitsrecht fungiert, was nach Bubert in Interpretamenten Ausdruck einer Re-Kontextualisierung finden könnte. Hierbei ließe sich nochmals der Einfluss folkloristische Traditionen prüfen, welche sich unter Umständen in Brauchtum, Tradition und gelebter normativer Praxis widerspiegeln.

All diese Gedanken dienen der Kernfrage, wie der Autor einen – wenn nicht sogar seinen – normativen Anspruch umsetzt und welcher Funktion er bei der Lektüre dienen sollte. Der Blick auf die Chronotopoi weist auf den zugrundeliegenden Nomos hin. Winterhager kritisiert, dass Hagiografien meist auf die in ihnen abgebildete Lebenswirklichkeit untersucht werden; Hagiografie sei nie nur „pragmatische Schriftlichkeit“, die zeitgenössische Rechtstexte durch Überformung verinnerliche.⁵⁵⁶ Vielmehr schafft Hagiografie eigene Idealwelten, weshalb „hagiographisches

⁵⁵⁵ Bubert verweist auf Konzepte wie Bürgerschaft, Hungerstreik, Adoption, Verwandtenmord, Krankenpflege, Klientenschaft und Vertrag. Vgl. Bubert 2020, 175.

⁵⁵⁶ Winterhager 2020, 29.

Schreiben [...] als Welt-Fiktion ernstgenommen werden [sollte]; und diese ist nicht allein Funktion lebensweltlicher Rechtspraxis. Durchaus aber dient Hagiographie der Konstitution (und ist zugleich Produkt) von ‚nomischen‘ Weltentwürfen“.⁵⁵⁷ Diesen Gedanken aufnehmend, wundert es, ob die folkloristischen Erzählelemente ein Ausdruck der Welt-Fiktion sein könnten, wenn die Form der Funktion dienen soll. Die Ausführungen aus Kapitel 3 werden wieder aufgenommen und es wird hinterfragt, welche erzählerischen (oder sogar fiktionalen bzw. folkloristischen) Elemente einem literarischen Ausgleichsversuch von Unverhältnismäßigkeiten (Idealwelt) dienen – denn wie Höfler ausführte, muss die Narrativierung die Lektüreerwartung poetischer Gerechtigkeit berücksichtigen. Somit sind der Schöpfungsfreiheit Adomnáns Grenzen gesetzt, mehr noch, da er sich in den engen Grenzen des Genres bewegen muss. Wie wird folglich das Ausgleichsprinzip befriedigt? Wie ist die „poetische Gerechtigkeit“ und in welchen „metaphysischen Dimensionen“ ist sie angelegt?

4.2 Analyse: Adomnán gegen geltende Rechtsvorstellungen?

Innerhalb des Betrachtungszeitraums gibt es ein eigentümliches Nebeneinander von älterem weltlichem (*brehon law*) und kirchlichem Recht, von dem etwa die beiden bereits beschriebenen Rechtswerke *Senchas Már* (7. Jahrhundert) und *Hibernensis* (669-748) zeugen. Da Irland nie unter der Verwaltung, Recht und Sprache zentralisierenden Herrschaft Roms stand, ist es umso verwunderlicher, dass historiografische und literarische Quellen eine in Sprache und Kultur homogene Gesellschaft ausweisen.⁵⁵⁸ Ein Kontakt mit Rom entstand erst mit der Christianisierung, die jedoch nicht auf die administrativen Strukturen des römischen Reiches aufsetzte, sondern in die Kleinstkönigtümer und ihre Clanstrukturen integriert wurde. Diese blieben dominant und beeinflussten das weltliche das kanonische Recht.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ Winterhager 2020, 29.

⁵⁵⁸ Ó Cróinín schreibt, dass sich nicht einmal verschiedene Dialekte des Irischen in den Quellen nachweisen lassen. Vgl. Ó Cróinín 2017, 131.

⁵⁵⁹ Vgl. Ó Cróinín 2017, 141-144.

4.2.1 Buße

Bußbücher sind Zusammenstellungen von Sünden sowie Bußmaßnahmen und dienten als Hilfsmittel in kirchlichen Bußverfahren. Charakteristisch für Bußbücher ist die katalogartige Systematisierung von Unrecht und der zur Wiedergutmachung zu erbringenden Leistungen. Ihren Ursprung haben Bußbücher in der irischen und angelsächsischen Kirche im 6. Jahrhundert; auf dem Festland wurden sie durch den Mönch Columban von Luxeuil († 615) bekannt und erlangten ihre Blütezeit im 7. und 8. Jahrhundert. Im Zuge der karolingischen Reformen sollten vor allem die älteren, uneinheitlichen und anonymen Bußbücher verboten werden, da sie, ohne jemals von der Kirche autorisiert worden zu sein, bei der Bußpraxis dennoch den Stellenwert kirchlicher Normen hatten.⁵⁶⁰ Mit den Synoden von Chalon-sur-Saône 813 und Paris 829 sprachen sich Kirchenvertreter gegen ihren Gebrauch aus⁵⁶¹ und versuchten damit, die kanonischen Bußbestimmungen in der Bußpraxis wieder zu stärken.⁵⁶²

Die religiöse Buße als Wiederherstellung der gestörten Beziehung des Menschen mit Gott erfuhr im 6. Jahrhundert mit der Ausweitung der klösterlichen Beichte der irischen Kirche auf Laien eine grundlegende Veränderung. Es entstand ein privates Beichtwesen als neue Form des Bußwesens⁵⁶³, das sich, im Unterschied zur altkirchlichen Buße, die als Strafe vor allem die Exkommunikation bei schweren Verbrechen kannte⁵⁶⁴, als sogenannte Tarifbuße (*paenitentia taxata*) fortan durch das Einzelbekenntnis des Sünders vor dem Kleriker, seiner Gültigkeit für Kleriker und Laien gleichermaßen, durch seine universelle Anwendbarkeit auf alle Sünden, die Festsetzung der Sanktion durch einen Bußtarif, die erteilte Absolution nach der Bußleistung und seine beliebige Wiederholbarkeit unterschied.⁵⁶⁵ Die Sühne der begangenen Sünden erfolgte in Anlehnung an die irische Klosterdisziplin durch

⁵⁶⁰ Vgl. D. Fruscione, Bußbücher, in: A. Cordes – H.-P. Haferkamp – Lück Heiner – D. Werkmüller – R. Schmidt-Wiegand (Hrsg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. HRG 1 (Berlin 2009) 787-788.

⁵⁶¹ Vgl. A. Werminghoff (Hrsg.), Die Konzilien der karolingischen Teilreiche = Concilia aevi Karolini, Monumenta Germaniae Historica / Leges / Concilia 2,1 (Hannover 1906), 281 (MGH Conc. 2,1 c. 37,38).

⁵⁶² Vgl. A. J. Frantzen, Bußbücher, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters II (München 1980-1999), 1118.

⁵⁶³ Vgl. M. Ohst, Buße, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 1⁴ (Tübingen 1998-2007), 1913-1914.

⁵⁶⁴ Vgl. R. Kottje, Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Überlieferung und ihre Quellen, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 8 (Berlin 1980), 1.

⁵⁶⁵ Vgl. F. Nikolasch, Buße (liturgisch-theologisch). D. Westkirche. I. Bußdisziplin und Bußriten: Allgemeine Grundzüge, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters II (München 1980-1999), 1130-1131.

Kasteiung, Gebete und Fasten.⁵⁶⁶ Bei allen Sanktionen gegenüber der einzelnen Person wurde jedoch der gemeinschaftliche Gedanke betont, da die Bußen die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft und die Rettung des Seelenheils erwirken sollten.⁵⁶⁷ Bei der Buße ging es vorrangig um den Ausgleich von Unrecht, d. h. nicht um die Bestrafung bzw. Resozialisation des Täters, sondern um die Kompensation für das Opfer⁵⁶⁸ und die Wiedergutmachung des Unheils vor Gott sowie die Rettung des Seelenheils des Sünders.

Die differenzierte Bußpraxis, bei der jeder Sünde eine eigene Buße zugeordnet wurde, ließ die Seelsorgearbeit der Priester und Bischöfe anspruchsvoller werden, sodass Bußbücher willkommene Hilfsmittel waren.⁵⁶⁹ In ihnen wurden Bußtarife dergestalt zusammengestellt, dass diese dadurch den Charakter von Sündenkatalogen hatten.⁵⁷⁰ Bereits seit dem 8. Jahrhundert lassen sich daher Forderungen nachweisen, Priester müssten ein Bußbuch besitzen bzw. die Tarifbußen anwenden.⁵⁷¹ Mit den konservativen Reformbestrebungen im Karolingerreich im 9. Jahrhundert gerieten Bußbücher aufgrund ihrer fehlenden kirchlichen Autorisierung, ihrer anonymen Urheberschaft und darüber hinaus durch ihre uneinheitlichen Bußmaße in die Kritik. Mit den Konzilien von Chalon-sur-Saône (813), Tours (813), Paris (829) und Mainz (847) wurden entsprechende Bestimmungen verabschiedet, die ursprünglich anglo-irischen Paenitentialem bzw. solche mit insularer Prägung durch Bußbücher nach altkirchlich-kanonischen Recht zu ersetzen.⁵⁷² In der Folge entstand eine Dichotomie, da sich ab dem 9. Jahrhundert parallel die öffentliche Buße für öffentliche schwere Vergehen durchsetzte, aber die Tarifbuße für geheime Vergehen weitergepflegt wurde; denn entscheidend für das Bußmaß war der Grad der Öffentlichkeit – und nicht die Schwere des Verstoßes.⁵⁷³ Eine kategorische Ablehnung durch die alte römische Kirche lässt sich nicht nachweisen; bezeugt ist ein Schreiben Gregors I. († 604), in dem er betont, dass eine Verunreinigung und damit die Störung

⁵⁶⁶ Vgl. C. Vogel, Buße (liturgisch-theologisch). D. Westkirche. I. Bußdisziplin und Bußriten: Entwicklung bis zum Bußsakrament, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters II (München 1980-1999), 1132-1133.

⁵⁶⁷ Vgl. Nikolasch 1983, 1130-1131.

⁵⁶⁸ Vgl. E. Schumann, Buße, in: A. Cordes – H.-P. Haferkamp – Lück Heiner – D. Werkmüller – R. Schmidt-Wiegand (Hrsg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. HRG 1 (Berlin 2009), 789-795.

⁵⁶⁹ Vgl. Kottje 1980, 2.

⁵⁷⁰ Vgl. Vogel 1983, 1132-1133.

⁵⁷¹ Vgl. MGH Conc. 2,1 c. 38,22 (Werminghoff 1906, 289).

⁵⁷² Vgl. MGH Conc. 2,1 c. 37,38 (Werminghoff 1906, 281).

⁵⁷³ Vgl. Vogel 1983, 1132-1133. Boyle 2022, 263: Öffentlichkeit war eine Möglichkeit, Scham als gesetzgeberische Waffe einzusetzen. Das mittelalterliche Recht verschränkte das Zusammenspiel von sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen zu „Unmoral“.

des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt lediglich durch Dinge geschehen könne, die aus dem Mund, d. h. auch aus der Gesinnung heraus, gelangen würden – und nicht durch Dinge, die hineingelangen würden.⁵⁷⁴ Durch Übernahme, Adaption, Kompilation und Verbreitung wurden die Bestimmungen abgemildert bzw. verschärft, in jedem Fall den zeitgenössischen Notwendigkeiten angepasst.⁵⁷⁵ So näherte sich Theodor von Tarsus (602-690), seit 668 Erzbischof von Canterbury, mit seiner Bearbeitung der Speisegebote (aber anderen Bußbestimmungen) den angelsächsischen Gewohnheiten an und berief sich formal auf das Aposteldekret⁵⁷⁶; zudem nahm er ausdrücklich Bezug auf die ihm bekannten griechischen Speiseobservanzen.⁵⁷⁷ Die Entwicklung eines Mirophagieverbotes für den angelsächsischen Raum sollte heidnische Zauber- und Magiepraktiken unterdrücken.⁵⁷⁸ Die Speisegebote fanden ihre Verbreitung auf dem Kontinent durch irische Missionare⁵⁷⁹ und wurden mit der Übernahme in fränkisch-kanonische Bestimmungen im Kampf gegen pagane Kulturen verstärkt.⁵⁸⁰

Die Einführung der Tarifbuße mit den irischen Bußbüchern sollte Verstöße und mögliche entstandene Schäden im Verhältnis mit Gott ausgleichen; sie hatten nicht die innere Umkehr zum Ziel.⁵⁸¹ Entgegen der Auffassung der alten Kirche galt eine erhöhte Gefahr der physischen und metaphysischen Verunreinigung des Menschen durch Dinge, die dieser konsumierte.⁵⁸² Diese Auffassung unterschied sich in eine kultische Verunreinigung durch Nahrungsaufnahme, zum Beispiel den Verzehr von Blut oder Aas, sowie in eine ethische Verunreinigung durch Handeln wider die Gottes- oder Nächstenliebe.⁵⁸³ Merkmal der irischen Bußbücher ist bezüglich der Verunreinigung die Unterscheidung in reine und unreine Tiere; hierbei handelt es sich um einen Bezug zur jahwistischen Sintfluterzählung.⁵⁸⁴ Ebenfalls auf einer biblischen Auslegung beruht

⁵⁷⁴ Vgl. *Historia Ecclesiastica gentis anglorum* I.27; Vgl. auch K. Böckenhoff, Die römische Kirche und die Speisesatzungen der Bußbücher, *Theologische Quartalschrift* 88, 1906, 193; H. Lutterbach, Intention- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, *Frühmittelalterliche Studien* 1995/29, 129.

⁵⁷⁵ Vgl. Böckenhoff 1906, 191.

⁵⁷⁶ Vgl. Apg. 15,19-20: *Propter quod ego iudico non inquietari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum sed scribere ad eos ut abstineant se a contaminationibus simulacrorum.*

⁵⁷⁷ Vgl. Böckenhoff 1907, 65.

⁵⁷⁸ Vgl. Böckenhoff 1907, 51.

⁵⁷⁹ Vgl. Böckenhoff 1907, 89.

⁵⁸⁰ Vgl. Böckenhoff 1907, 72-75.

⁵⁸¹ Vgl. Lutterbach 1995, 135.

⁵⁸² Vgl. Lutterbach 1995, 129.

⁵⁸³ Vgl. Lutterbach 1998, 1.

⁵⁸⁴ Vgl. Lutterbach 1998, 22.

die Ablehnung der Zweckentfremdung von Blut und anderen Körperflüssigkeiten, welche aus Furcht um das menschliche Leben oder Seelenheil eine Vermischung der Sphäre des Todes mit der des Lebens verbietet.⁵⁸⁵

Welche Bußbücher zu Lebzeiten Adomnáns in Benutzung waren, lässt sich nicht rekonstruieren. Wegen ihrer Datierung kämen womöglich *canones*, welche Patrick zugeschrieben werden,⁵⁸⁶ das Bußbuch des Finnian (ca. 525-550)⁵⁸⁷ und Bußvorschriften des Cummean (ca. 650)⁵⁸⁸ in Frage. Während es sich nicht verifizieren lässt, geben sie jedoch einen Eindruck der Bußpraxis zu Zeiten der Entstehung der Heiligenvita wieder. Bußbestimmungen finden sich auch in der *Hibernensis* wieder. Nicht nur, dass diese als Ausgleichsleistung bei allerhand Vergehen zu finden sind, sondern die Kompilation widmet der Buße ein eigenes Kapitel (§ 46). Einleitend wird erklärt, dass Buße eine Form der Selbstbestrafung bei Vergehen ist.⁵⁸⁹

Die *Vita sancti Columbae* berichtet in einigen Episoden von den Sünden der Kleriker bzw. von deren Buße. Die eigentlichen Sünden werden nicht wiedergegeben. Den Anfang bildet z. B. jene eingangs beschriebene Episode VsC I.30⁵⁹⁰, welche von dem Sünder Féchna berichtet, der sich per Schiff nach Iona begibt, um dort den Heiligen Columba um Vergebung zu bitten. Der heilige Mann prophezeit die Ankunft des Schiffes und erwartet den Reisenden, der bei seiner Ankunft vor Columba auf die Knie fiel und unter Tränen seine Sünden gestand, woraufhin der Heilige, ebenfalls unter Tränen, die Vergehen vergab und Féchna für ein paar Tage auf Iona ruhen ließ, um ihn anschließend zum Abt Baithéne in das Kloster Lunge in Tiree zu schicken. Féchnas Buße illustriert das Phänomen, dass das Gestehen unter Klagen und vor allem unter Tränen die Buße abschwächen bzw. verkürzen konnte (vgl. CCH 46.8)⁵⁹¹ – während die Zuweisung zu einem bestimmten Kloster am ehesten mit der Forderung einem Ort

⁵⁸⁵ Vgl. Lutterbach 1998, 20-21.

⁵⁸⁶ Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 75-86.

⁵⁸⁷ Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 86-97.

⁵⁸⁸ Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 98-117

⁵⁸⁹ CCH 46: *De nomine penitentiam. In libris aethimologiarum: Poenitentia quasi punitentia, eo quod ipse homo in se penitendo punit quod male admisit.*

⁵⁹⁰ VsC I.30 zitiert in Anmerkung 270.

⁵⁹¹ CCH 46.8: *De poenitentia cum lacrimis agenda. [...] Romanii de Poenetentibus dicunt: Post ruinas statuitur, ut abbas poenetentiam preuidebit; et si fiet cum fletu, et lamentatione, et lugubri ueste, et sub custodia, melior est poenitentia braeuis reddenda, quam longa et remisae cum timore mentis, in qua nihil stictae agitur. [...].*

der Buße, dem Festlegen eines solchen zur Selbstbestrafung, wie es CCH 46.13 fordert, korrespondiert, trotzdem nicht explizit von einem eigenen Kloster gesprochen wird. Dass der Autor die begangenen Sünden nicht benennt und deren Schwere durch die Entsendung Féchna in das Kloster Tiree andeutet, verdeutlicht, dass mit dieser Episode nicht das Vergehen, sondern die Form des Reuens im Mittelpunkt steht.

VsC I.40⁵⁹² ist ein weiteres Beispiel für einen Priester, der eine Sünde begangen hat. Dieser Priester aus dem Kloster Trioit/Trevet wird von Columba an der Eucharistiefeyer gehindert, da er aufgrund seiner Sünden, die nicht weiter benannt werden, als unrein galt.

Die *Hibernensis* erwähnt in CCH 2 eine Reihe von Vergehen, die unter Priestern zu erwarten sind; zentral ist die Unterschlagung bzw. unrechtmäßige Einnahme von Geldern. Aber da es in dieser Episode kaum Details zum Verbrechen gibt, es davon auszugehen, dass es sich um eine Erinnerung, welche sich an den bzw. die Leser richtet, handelt.

Diese auslassende Art der Erzählung bezieht sich auf die Familie der Mönche und Kleriker: In der Episode VsC I.17⁵⁹³ erzählt Adomnán von dem Mönch Colcu, den Columba zu seiner Mutter nach Irland schickt, sodass sie ihre verheimlichte schwere Sünde beichten und anschließend Buße tun könne. Welche Sünde sie begangen hatte und wie sich ihre Buße gestaltete, erzählt Adomnán nicht. Wie in den beiden vorhergehenden Vignetten basiert die Erzählung zwar auf der Narrativierung von Recht, sie dient jedoch der Wundererzählung. In allen Fällen wird die Norm nicht weiter erklärt bzw. nicht für den Leserkreis eigens interpretiert.

Einen eigenwilligen Einblick in die Bußpraxis des Klosters bzw. in die, die ihm durch den Autor zugeschrieben wird, gibt VsC II.44⁵⁹⁴. Hier nimmt der Autor direkten Bezug

⁵⁹² VsC I.40 zitiert in Anmerkung 411.

⁵⁹³ VsC I.17: *ALIO in tempore, supramemoratum Colgium, apud se in loua commorantem insula, Sanctus de sua interrogat genitrice, si esset religiosa, an non. Cui ipse inquiring ait, 'Bene moratam, et bonae famae, meam novi matrem.'* Sanctus tum sic prophetice profatur, 'Mox, Deo volente, ad Scotiam profectus, matrem diligentius de quodam suo pergrandi peccato interroga occulto, quod nulli hominum confiteri vult.' Qui, haec audiens, obsecutus, ad Hiberniam emigravit. Proinde mater, ab eo studiose interrogata, quamlibet primule infitens, tamen suum confessa est peccatum, et juxta Sancti judicationem, poenitudinem agens, sanata, de se quod Sancto manifestatum est valde mirata est.

⁵⁹⁴ VsC II.44 zitiert in Anmerkung 276.

auf Levitikus 26.19⁵⁹⁵. Die Erzählperspektive wechselt erstmals seit den Vorworten wieder die Wir-Perspektive und verweist mit „vor 17 Jahren“ auf einen konkreten Zeitraum. In Anlehnung an die biblische Geschichte erzählt diese Episode von einer Zeit großer Trockenheit, in der die Angst wuchs, dass noch schlimmeres Unheil über die Kommunität kommen könnte. Folglich beschließen die Mönche, dass die Älteren den verkümmerten Acker mit der weißen Tunika des Columba und die von ihm selbst verfassten Bücher tragend umschreiten sollten. Dann sollen sie auf dem Hügel, auf welchem die Engel zum verstorbenen Heiligen herabgestiegen waren, die Tunika in die Luft heben und drei Mal schütteln und anschließend aus den Büchern lesen. So vollführt, setzte noch am gleichen Tag starker und lang andauernder Regen ein. Der Quellenbezug ist eindeutig die Heilige Schrift. Die Form des Gebetes scheint jedoch ungewöhnlich und kommt einer Prozession gleich, wenn die Kutte und die Handschriften Columbas als Reliquien um das Feld herumgetragen werden, um Gott zu bitten, Regen zu senden.

Allerdings zeigt diese Episode, wie eng die Grenzen zu magischen Beschwörungen ist, wenn nämlich ritualisierte Handlungen einer Gemeinschaft mittels Memorabilien vollzogen werden. Wenn zu der fortwährenden Bewegung um das Feld herum aus den Schriften des Columba gelesen wird, entfachte das eine beschwörende Stimmung. Diese Episode zielt auf das Wunderwirken des Heiligen über seinen Tod hinaus. Die Wir-Perspektive dient zur Bezeugung des Wunders, wobei „wir“ für den exemplarischen Autor bzw. die Autoren steht. Die dargestellte Form der Verehrung ist einer Prozession ähnlich und zeigt ein vorsorgliches Beten und öffentliches Reuen zur Milderung des Bestehenden und zum Schutz vor weiterem Unheil. Inwieweit die dargestellte Praxis einem regelmäßig gepflegten Brauch entspricht, verrät die Textstelle nicht. Der sehr ausführlich beschriebene Auslöser und sein kollektiver Lösungsansatz könnten auf eine Re-Kontextualisierung hindeuten. Da sich jedoch keine (sprachlichen) Interpretamente ausmachen lassen, bleibt die Deutung wage.

VsC I.41⁵⁹⁶ erzählt die Geschichte des Diebes Erc, von dem Columba weissagt, dass er sich auf der Nachbarinsel Male/Mull verstecke, um nachts zu einer kleinen Insel überzusetzen und die dort lebenden, dem Kloster Iona gehörenden Seehunde zu stehlen und zu töten. Columba trägt deshalb den Brüdern Lugbe und Silnán auf, den

⁵⁹⁵ Lev 26.19: [...] *et conteram superbiam duritiae vestrae daboque caelum vobis desuper sicut ferrum et terram aeneam.*

⁵⁹⁶ VsC I.41 zitiert in Anmerkung 270.

Dieb auszumachen und nach Iona zu bringen. Dort angekommen, bietet Columba ihm an, dass er zukünftig bei der Kommunität leben könnte. Als Zeichen der Barmherzigkeit lässt Columba einen Hammel schlachten, den er anstelle des Seehundes mit nach Hause nehmen soll. Außerdem bittet Columba den Abt des Búißerklosters Mag Luinge Baithéne, dem Dieb ein Stück Vieh und sechs Scheffel Korn als letztes Geschenk zu übersenden, am nächsten Tag verstarb der Dieb Erc.

Stehlen kann als grundsätzliches Vergehen unter Menschen gelten. Dementsprechend kennt die *Hibernensis* entsprechende Regeln, wie mit einem solchen Vergehen umzugehen sei. CCH 28 nennt eine Reihe von Konstellationen in Bezug auf Diebstahl und empfiehlt Kompensation. Die Absätze 3 und 4 fordern das explizit für das Stehlen von Vieh; CCH 28.8 greift Regeln, welche Patrick und Finnian zugeschrieben werden, auf – und, abweichend von der geschilderten Handlung Columbas, fordern ebenso Kompensation.⁵⁹⁷ Jedoch schlägt CCH 28.8 Arbeit als Wiedergutmachung vor, was dem Umgang Columbas mit dem Dieb am ehesten entspräche. Das Recht bzw. Unrecht dient in dieser Geschichte ebenfalls dem Narrativ vom gerechten und barmherzigen Heiligen. Dem Grundsatz der poetischen Gerechtigkeit wird auf ungewöhnliche Art Rechnung getragen: Während Columba bereit ist, dem Dieb zu verzeihen, ihn sogar in das Kloster aufnehmen will und ihm außerdem ein Geschenk machen möchte, widerfährt dem Delinquenten die Strafe durch den Tod; fast scheint es, Gott wäre strenger als der Heilige. Dem Gesetz, das Kompensation fordert, wird Genüge getan.

VsC II.22⁵⁹⁸ erzählt die Geschichte des Ioan, der dem Königsgeschlecht des Gabrán entstammte. Dieser stellt einem Freund Columbas namens Colmán nach und verwüstet und plündert wiederholt dessen Haus. Bei seinem dritten Raubzug begegnet Ioan dem Heiligen, der den Räuber schalt und ihn dazu bewegen will, seine Handlungen einzustellen. Ioan hört den Heiligen nicht an und verspottet ihn sogar. Als er mit seiner Beute das Schiff besteigt, folgt ihm der Heilige zum Wasser. Kniend im Meer reckt Columba die Hände zum Himmel und fleht Christus an. Nach seinem Gebet lässt sich der Abt mit seinem Gefährten auf einer Anhöhe nieder. Während sie verfolgt werden, wie das Schiff hinfort segelt, prophezeit der Heilige, dass Ioan niemals in den Hafen zurückkehren würde. Vielmehr werde sein Schiff durch eine plötzliche

⁵⁹⁷ CCH 28.7 gibt § 25 des Bußbuches Finnians wieder, das immerhin eine einjährige Buße bei Brot und Wasser sowie eine Kompensation in vierfacher Höhe des Schadens fordert.

⁵⁹⁸ VsC II.22 zitiert in Anmerkung 412.

Sturmwolke erfasst und der Räuber sowie seine Begleiter im Meer ertrinken. Wenig später bewahrheitet sich Columbas Prophezeiung. Ähnlich wie in der vorherigen Geschichte versucht Columba zuerst, den Delinquenten von seinem Tun abzubringen. Als dieser sich jedoch uneinsichtig zeigt und feindselig bleibt, ereilt ihn seine Strafe.

Die Rechtspraxis dient hier dem Narrativ. Etwas grotesk wirkt die Szene durch Columbas Distanz zum Szenario: Auf einem Hügel sitzend, erklärt er seinen Begleitern, dass der Missetäter und alle anderen an Bord des Schiffes nicht überleben werden, anschließend sehen sie dem Untergang zu. Die fehlende Emotion, die seltsame Anordnung der Szenerie und die Kausalitätskette (Straftat – Spott – Beten – Tod) entbehren nicht einer gewissen Ironie, erfüllt aber das Prinzip der poetischen Gerechtigkeit, wobei die indirekt suggerierte Als-ob-Situation, dass nämlich Columbas Zorn den Dieb traf, angenommen werden kann.

In VsC I.50⁵⁹⁹ berichtet der Autor von der vermeintlichen Habgier des Columba – denn als der Bischof Conall aus Anlass des Besuchs des Heiligen von der Bevölkerung Geschenke für das Kloster sammelt, welche Columba segnet, hält er bei einem Geschenk inne und fordert, dass sein Spender zuerst seine Habgier bereue. Dieser zeigt aufrichtig Reue und gelobt Besserung. Ähnliches erzählt die Geschichte von einem anderen Mann namens Diormit. Die *Hibernensis* weist klar darauf hin, dass ein Opfer für Gott eines sei, das der Mensch für sich selbst mache (CCH 65.5). Das Bußbuch des Finnian belehrt ferner, dass Habgier bei Laien ein Vergehen sei, aber

⁵⁹⁹ VsC I.50: *EODEM in tempore Conallus, episcopus Culerathin, collectis a populo Campi Eilni pene innumerabilibus xeniiis, beato viro hospitium praeparavit, post conductum supra memoratorum regum, turba prosequente multa, revertenti: proinde sancto advenienti viro xenia populi multa, in platea monasterii strata, benedicenda assignantur. Quae cum benedicens aspiceret, xenium alicujus opulenti viri specialiter demonstrans, 'Virum,' ait, 'cujus est hoc xenium, pro misericordiis pauperum, et ejus largitione, Dei comitatur misericordia.' Itemque aliud discernit inter alia multa xenium, inquiring, 'De hoc ego xenio viri sapientis et avari nullo modo gustare possum, nisi prius veram de peccato avaritiae poenitudinem egerit.' Quod verbum cito in turba divulgatum audiens, accurrit Columbus filius Aidi conscius, et coram Sancto flexis genibus poenitentiam agit, et de cetero avaritiae abrenunciaturum se promittit, et largitatem cum morum emendatione consecuturum. Et jussus a Sancto surgere, ex illa hora est sanatus de vitio tenacitatis. Erat enim vir sapiens, sicuti Sancto in ejus revelatum erat xenio. Ille vero dives largus, Brendenus nomine, de cujus xenio paulo superius dictum est, audiens et ipse Sancti verba de se dicta, ingenuus ad pedes Sancti, precatur ut pro eo ad Dominum Sanctus fundat precem: qui, ab eo primum pro quibusdam suis objurgatus peccatis, poenitudinem gerens, de cetero se emendaturum promisit; et sic uterque de propriis emendatus et sanatus est vitio. Simili scientia Sanctus et alio tempore xenium alicujus tenacis viri, inter multa cognovit xenia, Diormiti nomine, ad Cellam Magnam Deathrib in ejus adventu collecta. – Haec de beati viri prophetica gratia, quasi de plurimis pauca, in hujus libelli textu primi caraxasse sufficiat. Pauca dixi, nam hoc de venerabili viro non est dubitandum quod valde numerosiora fuerint quae in notitiam hominum, sacramenta interius celata, venire nullo modo poterant, quam ea quae, quasi quaedam parva aliquando stillicidia, veluti per quasdam rimulas alicujus pleni vasis ferventissimo novo distillabant vino. Nam sancti et apostolici viri, vanam evitantes gloriam, plerumque in quantum possunt interna quaedam arcana, sibi intrinsecus a Deo manifestata, celare festinant. Sed Deus nonnulla ex eis, velint nolint ipsi, divulgat, et in medium quoquo profert modo, videlicet glorificare volens glorificantes se Sanctos, hoc est, ipsum Dominum, cui gloria in secula seculorum. Huic primo libro hic imponitur terminus; nunc sequens orditur liber de virtutum miraculis, quae plerumque etiam prophetalis praescientia comitatur.*

Habgier bei Klerikern noch viel schwerer wiege, da es der Götzenverehrung gleichkäme und durch Freigiebigkeit und Almosen gesüht werden könne (vgl. Penit. Finniani § 28).⁶⁰⁰ Da diese Anekdote keine weiteren Ausführungen zu den genauen Umständen des Vergehens macht, hat sie die Funktion einer Erinnerung, während sie für eine Belehrung dem Leser zu wenig Substanz bietet bzw. Vergleichsmöglichkeit. Insgesamt greift die Erzählung auf bereits Bekanntes zurück und spart an detaillierten Erklärungen oder gar Interpretamenten.

In gleicher Weise erzählt die Episode VsC I.38⁶⁰¹, in der ein Kleriker aus Habgier Viehdiebstahl begeht: Columba trifft bei einem Besuch in Irland einen reichen und beliebten Kleriker namens Luguid der Lahme. Den Huldigungen seiner Freunde widersprach der Heilige und prophezeite, dass Luguid einmal drei Kühe seines Nachbarn festhalten wird, von denen er eines schlachten und für sich kochen lassen wird, um das Fleisch dann mit seiner Geliebten zu verspeisen – sobald er einen Bissen gegessen haben wird, solle er daran ersticken. Entgegen der Erzählung über Columba wird an dieser Stelle ein Beispiel des Vergehens eines Klerikers gegeben (Habgier, Diebstahl). Da sein Vergehen, weil er schließlich in besonderer Weise Gott zu dienen versprochen hat, besonders schwer wiegt, prophezeit ihm Columba die härteste Strafe, den Tod. Erzählerisch besticht die Geschichte vor allem durch die Konsequenz, mit der Recht gesprochen wird.

VsC I.36⁶⁰² erzählt die Geschichte des Áids, genannt der Schwarze, der von dem Priester Findchán von Britannien in das von ihm in Irland gegründete Kloster Artchain auf Eth/Tiree gebracht wird, sodass er dort für einige Jahre als Pilger leben könne. Jedoch ist dieser Áid ein Mörder, der den König Diormit getötet hat.⁶⁰³ Trotzdem lässt er sich von Findchán, der Áid „in sinnlich-irdischer Liebe zugetan war“, zum Priester

⁶⁰⁰ Vgl. McNeill und Gamer verweisen auf Kol 3,5: [...] *mortificate ergo membra vestra quae sunt super terram fornicationem inmunditiam libidinem concupiscentiam malam et avaritiam quae est simulacrorum servitus.*

⁶⁰¹ VsC I.38: *ALIO in tempore, cum in Scotia per aliquot Sanctus demoraretur dies, alium currui insidentem videns clericum, qui gaudenter peragrabat Campum Breg; primo interrogans de eo quis esset, hoc ab amicis ejusdem viri de eo accipit responsum, 'Hic est Lugudius Clodus, homo dives et honoratus in plebe.' Sanctus consequenter respondens inquit, 'Non ita video; sed homuncio miser et pauper, in die qua morietur, tria apud se vicinorum praetorsoria in una retentabit maceria, unamque electam de vaccis praetorsiorum occidi jubebit sibi, de cujus cocta carne postulabit aliquam sibi partem dari, cum meretrice in eodem lectulo cubanti. De qua utique particula morsum accipiens, statim ibidem strangulabiter et morietur.' Quae omnia, sicuti ab expertis traditur, juxta Sancti propheticum adimpleta sunt verbum.*

⁶⁰² VsC I.36 zitiert in Anmerkung 409.

⁶⁰³ Die Geschichte basiert auf dem historischen Ulster-König Áed Dub mac Suibni, der für den Tod des Hochkönigs Diarmait mac Cerrbeoil, einem engen Verwandten Adomnáns, 565 verantwortlich gewesen sein soll. Vgl. Ó Cróinín 2017, 87.

weihen; und nicht einmal ein hinzugezogener Bischof traute sich, gegen die unrechtmäßige Weihe zu sprechen. Als Columba von dem Unrecht hört, prophezeit er, dass dem Priester Findchán die rechte Hand, welche er bei der Weihe auf Áids Haupt gelegt hatte, abfaulen werde, er selbst aber noch viele Jahre weiterleben werde. Der unrechtmäßig zum Priester geweihte Áid jedoch werde weiter morden und eines Tages von einer Lanze erstochen werden und anschließend in Wasser fallen und ertrinken.

Mord gehörte zu den Todsünden. Christen konnten ihr Verbrechen jedoch durch die Buße in einem Kloster sühnen (vgl. CCH 26.10 und CCH 27.10), zum Priester konnte aber ausschließlich ein Kleriker geweiht werden, der frei von Sünden war (vgl. CCH 2.4). Obwohl die Weihe unrechtmäßig war, wurde sie vom Bischof vollzogen (vgl. CCH 2.17, 18 und zum Prozedere CCH 2.3). Dass der Priester Findchán als Strafe die rechte Hand verlor, bezieht sich auf mosaisches Recht, das u. a. die Amputation von Gliedmaßen als Strafe vorsah (vgl. CCH 26.4-6), während Áid in gewisser Weise ein doppelter Tod durch Erstechen und Ertrinken vorbestimmt war. An diesem Beispiel wird besonders deutlich, wie das Recht bzw. normative oder moralische Vorstellungen als Narrativ einer Erzählung von Gut und Böse nutzt. Dem Leserkreis sollte die „Rechtsgrundlage“ aus dem Bibelstudium bekannt sein, was erklären könnte, warum der Text keine (Re-)Kontextualisierung bietet. Die Bibel stellt bei Autor(en) und dem Leser einen gemeinsamen kulturellen Code dar. Eine vermeintliche Andersheit kann folglich nicht angenommen werden, trotz Columbas Prophezeiung mit dem Ausgleich, dass den Mörder eine gerechte Strafe ereilt (und zwar doppelt).

Kapitel VsC II.39⁶⁰⁴ ist die längste Episode in der Vita. Sie handelt von einem Mann, der einmal Librán genannt werden wird, der als einfacher Mann im Klerikergewand nach Iona kam, da er sich wegen seiner Sünden in *peregrinatio* befindet und Columba ersucht, auf Iona bleiben zu können. Der Mann gesteht seine Sünden und verspricht, allen Bußvorgaben des Heiligen zu folgen. Daraufhin schickt ihn Columba für sieben Jahre in das Büsserkloster nach Eth/Tiree. Erst daraufhin beichtet der Mann, einen falschen Schwur geleistet zu haben, denn als er in seiner Heimat einen Menschen getötet hatte, wurde er in Ketten gelegt, bis ihn ein reicher Verwandter aus der Gefangenschaft erlöste bzw. vor dem Tod rettete. Dafür schwor ihm der Mann, zu dienen. Den Schwur brach er allerdings bereits nach einigen Tagen, da er keinem Menschen, sondern nur Gott dienen wollte. Folglich fügt der Heilige, nachdem er das

⁶⁰⁴ VsC II.39 zitiert in Anmerkung 290.

erfahren hatte, zu den sieben Jahren noch eine Fastenzeit von 40 Tagen auf Iona hinzu, die mit der Feier der Eucharistie enden sollte. Nach den auferlegten sieben Jahren und 40 Tagen schickt Columba den Mann zurück nach Irland, wo er seinem ehemaligen Herrn ein kostbares Schwert zum Freikauf übergeben soll, würde er den Sklavengürtel von seinen Lenden lösen. Der Verwandte aber wird, da es das Schwert Columbas ist, nicht annehmen und bitten, es dem Heiligen zurückzugeben. Trotzdem wird er ihn frei lassen. Danach solle er, wie seine Brüder von ihm fordern werden, seine Verpflichtungen gegenüber seinem Vater nachkommen und den alten Mann in seine Obhut nehmen. Columba versichert, dass der Vater bald sterben würde. Dann würden seine Brüder fordern, dass er sich auch der Mutter annehme. Columba prophezeit jedoch, dass die Pflicht sein jüngerer Bruder übernehmen werde. So tritt alles ein. Als freier Mensch will der Mann nach Britannien, die Überfahrt von Daire Calcig/Derry wird ihm aber verwehrt, da die Seeleute nicht zur Columba-familia gehören. Im Geiste bittet er deshalb den Heiligen um Hilfe – und als das Schiff durch den sich drehenden Wind in die falsche Richtung getrieben wird, erkennen die Seeleute, dass sie das mit ihrer Weigerung verschuldet haben. Sie nehmen folglich den Mann auf und bringen ihn, Patrick gleich, nach Britannien. In Britannien angekommen, begibt sich der Mann nach Iona. Dort erhält er den Namen Librán und legt das Mönchsgelübde ab. Anschließend schickt ihn Columba zurück in das Kloster auf dem Gebiet des Lugne und prophezeit dem Librán, dass er dort viele Jahre leben werden werde, seine letzten Jahre jedoch im Kloster des Eichenwaldes/Durrow verbringe und dort sterben werde.

Diese Episode verweist auf Kloster- und Bußregeln sowie indirekt auf Versklavung als Strafe. Als Vergehen werden wieder Mord und Schwurbruch thematisiert. Die *Hibernensis* kennt verschiedene Bedingungen, unter denen ein Schwur geleistet werden konnte, außerdem äußert sie sich zur Schwurtreue (z. B. CCH 34.6-8) bzw. dazu, wie ein Schwurbruch gesühnt werden konnte (etwa CCH 34.10-14). Jedoch scheint Columbas Forderungen zur Sühne dem Bußbuch des Finian zu entsprechen. § 9 nennt für Mord 40 Tage Buße und geldliche Entschädigung an die geschädigte Partei, § 22 sagt zum Meineid, dass der Delinquent nie wieder einen Schwur leisten dürfe, sieben Jahre Buße ableisten müsse und eine Magd oder einen Knecht freilassen bzw. den Wert eines Knechtes an Bedürftige spenden solle.⁶⁰⁵ § 23 wiederum regelt noch detaillierter, dass ein Kleriker, der einen Mord begangen hat, zehn Jahre in das Exil müsse. Von diesen zehn Jahren müsse er unbedingt sieben in einer anderen

⁶⁰⁵ Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 90-91.

Region verbringen und dort drei Jahre bei Brot und Wasser sowie danach vier Jahre abstinent von Wein und Fleisch leben. Wenn nach den insgesamt zehn Jahren die Besserung des Delinquenten durch einen Abt im Exil bestätigt werde, müsse er zurück in die Heimat und sein Verbrechen an den Eltern und Geschwistern wieder gutmachen. Auch hier dient das Recht dem Narrativ und wird zu einer in der Heiligenvita komplexen Geschichte verflochten. Bemerkenswert sind ebenso die entworfenen Räume, in denen die Geschichte spielt. Die Erzählung bleibt linear, spielt aber mit der Rückschau, wenn der Erzähler die Episode in Vorvorvorvergangenheit (Verbrechen in Irland), Vorvorvergangenheit (erstes Treffen mit Columba und Exil nach Eth/Tiree), Vorvergangenheit (Sühne Eth/Tiree und anschließend Iona) und Vergangenheit (zweites Treffen mit Columba auf Iona und Übersiedlung nach Durrow) gestaltet.

VsC I.14⁶⁰⁶ berichtet von einem Familienmord: Als Columba wieder in Irland weilt, weissagt er Áid Sláne (Hochkönig Irlands; † 565), Sohn des Königs Diormit, dass er sein Anrecht auf die Thronfolge vergeben wird, indem er ein Mitglied seiner Familie töten wird.⁶⁰⁷ Trotz der Warnung ermordet Áid den Sohn Colmáns Suibne und erhält zwar dessen Anteile über das Reich, regiert aber noch vier Jahre und drei Monate.

Der Mord dient als erzählerisches Mittel, um einen guten König zu definieren. Die Auseinandersetzungen mit einem guten und gerechten Königtum schlagen sich in der *Hibernensis* in einem ganzen Kapitel nieder – dabei sollte er gerecht und fürsorglich sein; ein Mörder sollte sicherlich nicht den Thron besteigen. An dieser Stelle werden Patrick zugeschriebene Ausführungen zu den Konsequenzen, die ein ungerechter König für das Land und seine Untertanen hat, rezipiert; es folgt Patricks Vorstellung von einem gerechten König.⁶⁰⁸ Die Episode vermittelt eine grundlegende Vorstellung von einem gerechten Königtum, die sich mithilfe der literarischen Ausgleichserwartung beim Leser vermittelt. Es gäbe verschiedene Vergehen eines Königs, die sich dafür ebenso eignen würden, jedoch stellt der Mord das universale Verbrechen dar, welches unabhängig vom jeweiligen Kulturkreis ist.

⁶⁰⁶ VsC I.14 zitiert in Anmerkung 402.

⁶⁰⁷ Vgl. Houlihan 2020, 109.

⁶⁰⁸ Vgl. CCH 24.3-4.

Den gleichen Prinzipien von VsC I.14 zur Darstellung des Fehlverhaltens eines Herrschers folgt VsC II.23⁶⁰⁹: Die Vita berichtet von dem Mord an dem im Exil lebenden Pikten Tarain, den Columba in die Obhut des auf der Insel Ile/Islay lebenden Feradach gibt. Trotz der Forderung, Tarain wie einen Freund einige Monate aufzunehmen, lässt Feradach diesen bereits nach wenigen Tagen ermorden. Columba weissagt diesem deshalb, dass er noch im Herbst, bevor er vom Schweinefleisch kosten könnte, sterben werde. Tatsächlich erstickt Feradach an dem ersten Bissen des ersten im Herbst geschlachteten Schweines.

VsC II.24⁶¹⁰ erzählt abermals eine Episode über Ioan, und zwar, dass dieser mit seinem Bruder von Columba aus der Kirche ausgeschlossen wird, da sie den Handlanger Lám Dess („Rechte Hand“) beauftragen, den Abt zu töten. Den Angriff kann der Bruder Findlugán verhindern, indem er sich, in Columbas Kutte gekleidet und zwischen den Mörder und den Heiligen bringt. Die Kutte des Heiligen ist nicht zu durchdringen und schützt seinen Träger wie einen Brustpanzer. Ein Jahr später prophezeit Columba den Tod des Lám Dess auf dem Schlachtfeld, der von Crónán „angeblich im Namen des heiligen Columba“ von einem Speer durchbohrt wird.

Auch hier dient der versuchte Mord als universales Vergehen dem Narrativ. Der Kirchenausschluss folgt dem Konsens (vgl. CCH 39.1-2); die Bußbücher des Finian und des Cummean weisen hingegen sehr lange Bußzeiten an. Unklar bleibt, ob dieses bereits vorgestellte Motiv folkloristischen Ursprungs ist. Der Thompson-Index kennt eine Reihe von Szenarien, in denen ein Mantel seinem Träger magischen Schutz gewährt.⁶¹¹ Aber der Index erwähnt ebenso, dass dieses Motiv im Zusammenhang mit

⁶⁰⁹ VsC II.23: *ALIO quoque in tempore, vir sanctus, quendam de nobili Pictorum genere exulem, Tarainum nomine, in manum alicujus Feradachi ditis viri, qui in Ilea insula habitabat, diligenter assignans commendavit, ut in ejus comitatu, quasi unus de amicis, per aliquot menses conversaretur. Quem cum tali commendatione de sancti manu viri suscepisset commendatum, post paucos dies, dolose agens, crudeli eum jussione trucidavit. Quod immane scelus cum Sancto a commeantibus esset nunciatum, sic respondens profatus est, 'Non mihi sed Deo ille infelix homunculus mentitus est, cujus nomen de libro vitae delebitur. Haec verba aesteo nunc mediante proloquimur tempore, sed autumnali, antequam de suilla degustet carne, arborea saginata fructu, subita praeventus morte, ad infernaliam rapietur loca.' Haec sancti prophetia viri, cum misello nuntiaret homuncioni, despiciens irrisit Sanctum: et post dies aliquot autumnalium mensium, eo jubente, scrofa nucum impinguata nucleis jugulatur, necdum aliis ejusdem viri jugulatis suisibus; de qua celeriter exinterata partem sibi in veru celerius assari praecipit, ut de ea impatiens homo praegustans, beati viri prophetationem destrueret. Qua videlicet assata, dari sibi poposcit aliquam praegustandam morsus particulam; ad quam percipiendam extensam manum priusquam ad os converteret, expirans, mortuus retro in dorsum cecidit. Et qui viderant, et qui audierant, valde tremefacti, admirantes, Christum in sancto propheta honorificantes glorificarunt.*

⁶¹⁰ VsC II.24 zitiert in 283.

⁶¹¹ Der Eintrag lautet: „D1053. †D1053. Magic mantle (cloak). *Types 328, 400, 566; *Chauvin V 230; Pauli (ed. Bolte) No. 323; *Cross MPh XVI 649; Köhler-Bolte II 409. —Irish: *Cross, Beal XXI 328, O'Suilleabhain 85; Icelandic: *Boberg; French Canadian: Barbeau JAFL XXIX 10; Hindu: Penzer I 25ff.; Japanese: Mitford 185ff.; Easter Island: Métraux Ethnology 367; N.A. Indian: *Thompson Tales 339 n. 221a.“ und (spezieller) „D1381.4.

den Apokryphen bekannt ist. Es heißt im Evangelium des Nikodemus (4./5. Jahrhundert), dass der Mantel Christi Pilatus' Leben beschützte. Die behauptete Als-ob-Situation mit ihrem Superhelden-Element dient der stärkeren Illustration von Recht und Unrecht bzw. vom Gerechten und Missetäter und befriedigt, folgt man Höfler, einer Erlebniserwartung, die gleichzeitig eine Werterfahrung vermittelt.

In VsC I.22⁶¹² berichtet Adomnán von einem Mann, von dessen Sünde Columba in einem Traum erfährt. Monate später befindet sich der Mann in Begleitung des Mönches Lugaid, der nichts von dessen Sünden ahnt, auf dem Weg nach Iona. Um zu verhindern, dass der Sünder die Insel betritt, schickt Columba den Mönch Diormit den beiden entgegen, sodass der Sünder bereits auf der Insel Male/Mull an Land gehen würde. Dieser fleht, Buße ablegen zu dürfen, die ihm Baithéne abnehmen will. Der Heilige jedoch erklärt, dass der Sünder Brudermord und mit seiner Mutter Ehebruch begangen habe. Wenn er also zwölf Jahre bei den Briten Buße ableisten und nie wieder nach Irland zurückkehren würde, könnten ihm womöglich seine Sünden vergeben werden. Seinen Brüdern prophezeit Columba jedoch, dass der Mann sein Wort nicht halten werde, schon nach wenigen Tagen nach Irland zurückkehren und deshalb dort den Tod finden werde – wie es eintritt.

In dieser Episode dient der Mord ebenfalls dem Narrativ. Brudermord und Inzest sind als Steigerung des Unrechtes zu verstehen. Eine Entsprechung für Columbas Urteil, dass das Unheil mittels zwölf Jahren Buße im britischen Exil gesühnt werden könnte, findet sich nicht. Das Bußbuch des Finnian sieht, wie bereits beschrieben, lediglich 40 Tage Buße und eine finanzielle Entschädigung der Opferfamilie vor (Penit. Finniani § 9). Für das Inzestvergehen wiederum schreiben die *Hibernensis* für unter 20-Jährige insgesamt 20 Jahre und für Männer älter als 20 Jahre insgesamt 30 Jahre Buße vor (CCH 46.12 nachgestellt). Das Bußbuch des Cummean kennt jedoch nur drei Jahre Buße bei stetem Pilgern (Penit. Cummeani II.7).

4.2.2 Speisegebote

†D1381.4. Magic coat protects against attack. (Cf. †D1053.); D1381.4.1. †D1381.4.1. Christ's coat of mercy protects Pilate from punishment. Pauli (ed. Bolte) No. 323.“ Vgl. Thompsons Motif-index of folk-literature.

⁶¹² VsC I.22 zitiert in Anmerkung 270.

Teil der Bußbücher sind zudem Speisegebote für Kleriker und Laien, welche ihren Ursprung in der irischen Kirche des 6. und 7. Jahrhunderts haben.⁶¹³ In ihrer heute vorliegenden Überlieferung sind sie ein originär irisches Spezifikum, wenn auch mosaische Speisegebote bekannt sind und zum Teil in die Bußbücher übernommen wurden. Speisegebote bzw. -verbote bestanden aus religiösen Gründen, zum Beispiel wenn es um die Essgemeinschaft mit Heiden, Juden oder Häretiker ging; aus moralischen Gründen war die Speisegesellschaft mit „verdorbenen“ Personen verboten. Darüber hinaus verboten die Instruktionen aus hygienischen Gründen das Konsumieren von verunreinigten Speisen.⁶¹⁴ Bei all dem wurde der Grad der Unreinheit durch den Grad der Frömmigkeit der involvierten Person bestimmt: Von Klerikern ging eine geringere Gefahr aus bzw. sie selbst waren stärker gefährdet, einer Verunreinigung zu unterliegen, als Laien, Tiere oder unbelebte Dinge.⁶¹⁵ Die Speiseobservanzen der Bußbücher lassen sich gemeinhin unterscheiden in Verbote von Blut, Ersticktem⁶¹⁶, Aas, unreinen Tieren sowie das Verbot der Nahrungsaufnahme in heidnischen Zusammenhängen.⁶¹⁷ Charakteristisch ist, dass von Verunreinigungen eine Ansteckungsgefahr ausging, die sich durch physischen Kontakt mit dem Verunreinigten oder durch den Bruch mit der göttlichen Ordnung einstellen konnte.⁶¹⁸

Konkret war der Verzehr von Eigen- oder Fremdblut bzw. generell das Trinken von Ausflüssen von Lebewesen verboten;⁶¹⁹ die Schwere der Bußstrafe richtete sich nach der sozialen Zugehörigkeit des „Ausfließenden“.⁶²⁰ Auch das Vermischen menschlicher Körperflüssigkeiten mit denen unreiner Tiere, die im Umkreis menschlicher Wohnstätten lebten und sich vornehmlich durch ihren möglichen Kontakt mit Blut kennzeichneten⁶²¹ bzw. deren Produkte, stand unter Strafe. Nicht verzehrt werden durften Tiere, die durch Ersticken den Tod erlangten und daher nicht ausbluteten; ferner solche, die durch andere Tiere erlegt wurden, durch Strangulieren

⁶¹³ Vgl. Böckenhoff 1907, 50.

⁶¹⁴ Vgl. Böckenhoff 1907, 51-52.

⁶¹⁵ Vgl. R. Meens, Pollution in the early middle ages. The case of the food regulations in penitentials, *Early Medieval Europe* 4,1, 1995, 16.

⁶¹⁶ Als „Ersticktes“ galten alle Tiere, deren Blut bei ihrem Tod im Körper verblieb; das konnten ertrunkene, aber auch gerissene Tiere sein. Vgl. Lutterbach 1998, 14.

⁶¹⁷ Vgl. Lutterbach 1998, 2.

⁶¹⁸ Vgl. Meens 1995, 9, 16; Lutterbach 1998, 13.

⁶¹⁹ Vgl. Lutterbach 1998, 2-6.

⁶²⁰ Lutterbach 1995, 130.

⁶²¹ Dazu gehörten u. a. allesfressende Schweine, aber auch Bienen, an deren Stich Menschen verstarben. Vgl. Meens 1995, 14.

getötet oder bei kultischen Handlungen rituell geopfert wurden.⁶²² Ohnehin durften Leichen oder Kadaver weder direkt oder indirekt Teil der Nahrungskette werden.⁶²³

Bestraft wurden wissentliche sowie unwissentliche Verstöße gegen die Speisegebote – sodass die Paenitentialen vorsorgliche Bußen empfahlen, wenn die genaue Todesursache der zum Verzehr bestimmten Tiere unbekannt war.⁶²⁴ Ausnahmen wurden durch vereinzelte Bußbücher bezüglich des Verzehrs von Fischen gewährleistet; es durfte von dem Gebot abgewichen werden, wenn durch Hunger eine Gefahr für das eigene Leben bestand.⁶²⁵ Der Verstoß ging mit einer Verunreinigung des Sünders einher, gefährdete jedoch nicht seine Beziehung zu Gott und machte keine Schadensleistung erforderlich.⁶²⁶

Die Speisegebote orientierten sich zum einen an der Kategorie rein/unrein, indem sie Tiere in reine und essbare sowie unreine und nicht verzehrbare unterschieden,⁶²⁷ zum anderen an der Trennung der irdischen und der göttlichen Welt. Diese Unterscheidung von Heiligem und Unreinen war maßgeblich für die Herausbildung einer christlichen Identität und spiegelt sich in Bezug auf den Umgang mit der Hostie oder den Speisegesellschaften wider.⁶²⁸ Eine Übertretung der Grenze zwischen der Menschen- und Tierwelt war gleichsam eine Verunreinigung der christlichen Ordnung. Somit oblag es dem Einzelnen, das Blut von Mensch und Tier vor Unreinheit zu schützen und das Seelenheil aller Individuen zu wahren.⁶²⁹ Dass diese Aufsichtsfunktion nicht alleinig den Speisegeboten zukam, zeigt sich u. a. darin, dass Bußbücher ohne entsprechende Normen überliefert sind.⁶³⁰

Zur Begründung einer gemeinsamen christlichen Identität machten sich die ursprünglich irischen Speisegebote ältere Bräuche zunutze und interpretierten diese im Sinne alttestamentarischer Traditionen neu.⁶³¹ Speiseobservanzen geben Einblick in ökonomische Verhaltensweisen und vermitteln einen Eindruck über die

⁶²² Vgl. Lutterbach 1998, 7.

⁶²³ Vgl. Lutterbach 1998, 12.

⁶²⁴ Darunter fielen z. B. verendete Tiere wie Wild. Vgl. Lutterbach 1998, 9.

⁶²⁵ Vgl. Lutterbach 1998, 10.

⁶²⁶ Vgl. Lutterbach 1998, 34.

⁶²⁷ Vgl. Meens 1995, 14.

⁶²⁸ Vgl. Meens 1995, 15-16.

⁶²⁹ Vgl. Lutterbach 1998, 35.

⁶³⁰ Hierzu gehören die Paenitentiale Finniani, Paenitentiale Columbani, einfache fränkische Bußbücher wie *Paenitentiale Burgundense*, *Paenitentiale Bobiense* und *Paenitentiale Sangallense simplex*. Vgl. Meens 1995, 16.

⁶³¹ Vgl. Meens 1995, 5.

zivilisatorische Ausprägung und Selbstorganisation einer Gesellschaft.⁶³² Darüber hinaus können die Regelungen als Hygienemaßnahmen bzw. medizinisch-therapeutische Maßnahmen, als Unterdrückung von Zauber- bzw. Magiepraktiken und damit als Schutz der kultischen Reinheit interpretiert werden.⁶³³

Adomnáns Speisegesetze und die Speiseregeln in der *Hibernensis* basieren auf mosaischen Vorschriften, die reine und unreine Speisen trennen. Die Autorschaft der *Canones Adamnani* gilt als nicht gesichert und basiert alleinig darauf, dass Adomnán in allen bekannten Handschriften als Urheber genannt wird.

In Buch VsC I.21⁶³⁴ reist Columba zur Insel Hinba und gestattet dort, dass die Speiseregeln für die Büßenden gelockert werden. Der Büßer Nemán lehnt diese Geste selbst nach expliziter Aufforderung des Heiligen jedoch ab. Daraufhin prophezeit ihm Columba, dass er einmal im Wald zusammen mit Dieben das Fleisch einer gestohlenen Stute essen wird.

Es erschließt sich nicht, warum der Heilige Nemán bestrafen möchte, da letzterer an seiner strengen Buße festhält. Vermutlich soll diese Episode auf den Ungehorsam des Büßenden verweisen. Columbas Weissagung greift zwei Rechtsbrüche auf: Zum einen darf gestohlenes Vieh nicht angenommen werden und zum anderen verbieten die Speisegebote den Verzehr von Pferden. Das Essen einer Stute ist eine Steigerung, da weibliche Wesen allgemein als unrein angesehen wurden. Niedergeschrieben findet sich diese Vorstellung in der *Hibernensis* und, in der *Cáin Adomnáin*.⁶³⁵ Da der Verstoß der Erzählung von Barmherzigkeit und Edelmut sowie der normativen Belehrung dient, kann die Narrativierung des Rechts angenommen werden. Darüber hinaus kommt die Verstärkung bzw. Übertreibung als humoristisches Element hinzu. Interpretamenten muss sich Adomnán nicht bedienen, da er sich nicht auf lokales Brauchtum, sondern auf christliche Normen bezieht. Grundlage der Episode ist Gerechtigkeit, Strafe und Vergeltung, sie sind Teil der Narrativierungsstrategie. Eine eigene Weltfiktion liegt der Erzählung nicht zugrunde.

⁶³² Nach Lutterbach 1998, 17-18.

⁶³³ Vgl. Meens 1995, 5, 11-12; Lutterbach 1998, 32.

⁶³⁴ VsC I.21 zitiert in Anmerkung 270.

⁶³⁵ CCH 53.13 *De esu aequorum illicito*: Das Pferd gilt als unrein und darf ohne Ausnahme nicht gegessen werden (Vgl. Flechner (Hrsg.) 2019a, 421). CanA 15: Gestohlenes Vieh soll von den Christen nicht genommen werden, weder im Handel noch als Geschenk; denn was Christus ablehnt, wie soll der Soldat Christi es annehmen? Denn das Weinen des Opfers eines Räubers macht sein Almosen zunichte (Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 133).

Buch VsC II.17 erzählt die Geschichte des Laien Foirtgern. Als Columba Gast in seinem Haus ist, muss der Heilige einen Streit zwischen zwei Landbewohnern schlichten. Einer von ihnen ist der Magier Silnán, welcher auf Befehl Columbas von einem Bullen einen Eimer Milch ziehen soll. Der Autor betont, dass dies nicht geschah, um die Magie zu bekräftigen, sondern vielmehr, um sie zu entblößen. Der Magier tat, wie ihm geheißen. Columba segnet den Eimer und offenbart den Betrug, als sich die scheinbare Milch zurück in rotes Blut verwandelte. Die Episode schließt mit: *Bos quoque, qui per unius horae momentum turpi macie tabidus et maceratus erat morti proximus, benedicta a sancto aqua superfusus mira sub celeritate sanatus est.*

Das Verzehren von Blut, ob allein oder in Fleisch gebunden, ist nach mosaischem Recht, nämlich 3. Mose bzw. Lev 17.10-14⁶³⁶, 5. Mose bzw. Deut 12.16, 23⁶³⁷, verboten und findet dementsprechend Einzug in zeitgenössisches Recht. Im Kapitel CCH 53 *De carnibus endendis* finden sich einige Paragraphen, die dieses Verbot aufgreifen. Die *Canones Adomnani* besagen, dass es verboten ist, Blut zu essen, egal ob frisch oder bereits geronnen.⁶³⁸ Das Einflechten dieser Norm dient dem Narrativ vom bösen Magier, der den Christen zu frevelhaftem Handeln verführen will. Der Teufel verführt in mehrfacher Hinsicht zur Sünde: Er verleitet zum Bruch eines mosaischen Speisegebots und wendet zur Täuschung einen Zauber an – wobei der Autor der Erzählung eine humorvolle Ebene wählt, wenn zum einen der Bulle zum Milch-Ziehen vorgeschlagen wird und abschließend der Hinweis gegeben wird, dass sich der Stier, der regelrecht leergesogen war, bereits nach einer Stunde wieder erholt hatte und, nachdem er von Wasser durch den Heiligen besprengt worden war, gesundete. Die (poetische) Gerechtigkeit wird jedoch gewahrt, da der Magier zumindest bloßgestellt wird, wenn seine Bestrafung auch nicht geschildert wird. Darüber hinaus ist der Topos des Magiers Ausdruck einer Weltfiktion und verweist auf den Nomos einer Erzählgemeinschaft.

⁶³⁶ Lev 17.10-14: *Homo quilibet de domo Israhel et de advenis qui peregrinantur inter eos si comederit sanguinem obfirmabo faciem meam contra animam illius et disperdam eam de populo suo. Quia anima carnis in sanguine est et ego dedi illum vobis ut super altare in eo expietis pro animabus vestris et sanguis pro animae piaculo sit. Idcirco dixi filiis Israhel omnis anima ex vobis non comedet sanguinem nec ex advenis qui peregrinantur inter vos. Homo quicumque de filiis Israhel et de advenis qui peregrinantur apud vos si venatione atque aucupio ceperit feram vel avem quibus vesci licitum est fundat sanguinem eius et operiat illum terra. Anima enim carnis in sanguine est unde dixi filiis Israhel sanguinem universae carnis non comedetis quia anima carnis in sanguine est et quicumque comederit illum interibit.*

⁶³⁷ Deut 12.16, 23: *Absque esu dumtaxat sanguinis quod super terram quasi aquam effundes; Hoc solum cave ne sanguinem comedas sanguis enim eorum pro anima est et idcirco non debes animam comedere cum carnibus.*

⁶³⁸ Vgl. CanA 2, 3, 7, 8, 13, 14, 17, 20.

4.2.3 Regeln des Zusammenlebens

Gleich zu Beginn liefert die Vita eine kurze Beschreibung eines Klosterdistriktes. In VsC I.3⁶³⁹ wird der Besuch Columbas im irischen Kloster Dairmag/Durrow beschrieben. Es wird geschildert, dass das Kloster sowie umliegende Felder Teil eines abgetrennten Klosterbereichs (*egresi valum monasterii*)⁶⁴⁰ waren. Die Abtrennung des Klosterbereichs beruht auf einer fast konzentrischen Vorstellung, die die Nähe zu Gott definiert. In der Mitte des *locus sanctus* befand sich das Gotteshaus, umgeben von einem oder zwei Bereichen, die ausschließlich von Heiligen bzw. Klerikern betreten werden durfte. Dokumentiert findet sich diese Praxis in der *Hibernensis*, wo in CCH 43.4 unterschieden wird zwischen *sanctus*, *sanctior* und *sanctissimus*.⁶⁴¹ Diese Vorstellung bzw. Praxis bindet Adomnán in seine Erzählung ein, ohne eine nähere Erklärung geben zu müssen; er setzt diese Norm als bekannt voraus und zitiert die Norm. Dementsprechend sind keine Interpretamente, die auf einen bestimmten Chronotopos verweisen, notwendig, da offenbar eine bekannte Tradition aufgegriffen wird.

VsC I.6⁶⁴² verweist auf die *stabilitas loci*, wenn erzählt, dass Cormac wiederholt keine einsame Insel für seine *peregrinatio* finden kann, weil er in Begleitung eines Mönches war, der ohne Erlaubnis seines Abtes das Kloster verlassen hatte. Die *Hibernensis* verweist hierzu auf die Instanzen Gregor der Große und Augustinus und stellt den Mönch unter die Aufsicht seines Abtes, die nicht gebrochen werden dürfe.⁶⁴³ Der explizite Hinweis auf den Bruch des Verbotes scheint einer Belehrung der Leser zu entsprechen. Die Norm wird als Narrativ genutzt, um Bekanntes didaktisch aufzugreifen.

Die *Vita sancti Columbae* spart nicht mit weltlichen Ratschlägen: VsC II.41⁶⁴⁴ erzählt die Geschichte von dem Steuermann Lugne und seiner Frau, welche ihn wegen seiner

⁶³⁹ VsC I.3 zitiert in Anmerkung 306.

⁶⁴⁰ Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 214.

⁶⁴¹ CCH 43.2-4. Flechner verweist auf entsprechende Beschreibungen in der Heiligenvita der Brigid von Cogitosus, vgl. Flechner 2019b, 876-877.

⁶⁴² VsC I.6 zitiert in Anmerkung 253.

⁶⁴³ CCH 38.4: De eo quod non oportet monachum fieri sine abbate.

⁶⁴⁴ VsC II.41: *ALIO in tempore, cum vir sanctus in Rechrea hospitaretur insula, quidam plebeius ad eum veniens, de sua querebatur uxore, quae, ut ipse dicebat, odio habens, eum ad maritalem nullo modo admittebat concubitum accedere. Quibus auditis, Sanctus, maritam advocans, in quantum potuit, eam hac de causa corripere coepit, inquiring, 'Quare, mulier, tuam a te carnem abdicare conaris, Domino dicente, 'Erunt duo in*

äußeren Erscheinung ablehnt und deshalb keinen ehelichen Beischlaf gestattet. Lugne erzählt eines Tages dem Heiligen von seinem Leid und der Heilige verweist die Frau auf das Matthäusevangelium (Mt 19.5). Sie antwortet, dass sie bereit sei, jede noch so große Last auf sich zu nehmen, nur könne sie sich nicht zu Lugne ins Bett legen. Sie bittet den Heiligen sodann, sie in ein Frauenkloster zu schicken. Columba jedoch belehrt sie, dass sie, solange ihr Mann lebe, an ihn gebunden sei und nicht in ein Kloster gehen könne; den Mann und seine Frau bittet er, mit ihm zusammen zu beten, und in der Nacht betet der Heilige für das Paar. Am nächsten Morgen befragt, gibt die Frau zu, nicht mehr in ein Kloster zu wollen, da sich ihr Hass in Liebe für ihren Ehemann gewandelt hätte. Fortan lebten sie beiden in Liebe füreinander zusammen.

Der normative Kanon, auf den diese Geschichte rekurriert, ist die Bibel (vgl. Rm 7.2f, Cor 7.39, Mt 19.5, Mr 10.8); dessen Vorstellungen, dass die Frau keine Gewalt über den eigenen Körper habe und dem Mann Untertan sei, finden sich in der *Hibernensis* wieder (vgl. CCH 45.22-25). Das Bußbüchlein des Finnian fasst in § 46 die biblische Vorstellung zusammen: Der eheliche Beischlaf diene allein dem Hervorbringen der Nachkommen. Um trotzdem Gott als guter Christ dienen zu können, sollten die Eheleute jedoch drei Mal im Jahr für einen Zeitraum von 40 Tagen, außerdem an den Samstagen und Sonntagen sowie während der Schwangerschaft abstinent sein und sich dem Beten zur Errettung ihrer Seelen widmen. Ferner belehrt die Episode, dass Probleme zwischen Eheleuten nicht zu lösen sind, indem die Frau sich einem Kloster verschreibt. Die Frau ist an den *pater familias* gebunden; – das ist vor der Ehe ihr Vater bzw. das Familienoberhaupt, nach der Heirat erfüllt der Ehemann diese Funktion; und sollte die Frau nach seinem Tod einem Kloster beitreten, stehe die Äbtissin an seiner Stelle. Diese Episode stellt ein sehr anschauliches Beispiel der Narrativierung von Recht dar. Die Belehrung über die Kernfunktion der Ehe nach christlichem Verständnis sowie der Unterordnung der Frau unter ihren Ehemann sowie

carne una?’ itaque caro tui conjugis tua caro est.’ Quae respondens, ‘Omnia,’ inquit, ‘quaecunque mihi praeceperis, sum parata, quamlibet sint valde laboriosa, adimplere, excepto uno, ut me nullo compellas modo in uno lecto dormire cum Lugneo. Omnem domus curam exercere non recuso, aut, si jubeas, etiam maria transire, et in aliquo puellarum monasterio permanere.’ Sanctus tum ait, ‘Non potest recte fieri quod dicis, nam adhuc viro vivente alligata es a lege viri. Quos enim Deus licite conjunxit nefas est separari.’ Et his dictis, consequenter intulit, ‘Hac in die tres, hoc est, ego et maritus, cum conjuge, jejunantes Dominum precemur.’ Illa dehinc, ‘Scio,’ ait, ‘quia tibi impossibile non erit ut ea quae vel difficilia, vel etiam impossibilia videntur, a Deo impetrata donentur.’ Quid plura? Marita eadem die cum Sancto jejunare consentit, et maritus similiter: nocteque subsequente Sanctus insomnis pro eis deprecatus est; posteraque die Sanctus maritam praesente sic compellat marito, ‘O femina, si, ut hesternam dicebas die, parata hodie es ad feminarum emigrare monasterium?’ Illa, ‘Nunc,’ inquit, ‘cognovi quia tua Deo de me est audita oratio; nam quem heri oderam, hodie amo; cor enim meum hac nocte praeterita, quo modo ignoro, in me immutatum est odio in amorem.’ Quid moramur? ab eadem die usque ad diem obitus, anima ejusdem maritae indissociabiliter in amore conglutinata est mariti, ut illa maritalis concubitus debita, quae prius reddere renuebat, nullo modo deinceps recusaret.

der gleichzeitige Hinweis an die monastischen Rezipienten, dass Frauen nicht vor ihren Ehemännern in Klöster fliehen können (und deshalb, mag der Grund nachvollziehbar sein, nicht aufzunehmen sind), wird in eine unterhaltsame und einprägsame Erzählung gekleidet.

VsC I.11⁶⁴⁵ geht auf die Praxis ein, Herrscherkinder als Geiseln zu nehmen, um damit das pflichtgemäße Verhalten eines Herrschers zu garantieren. Die Episode thematisiert die Gefangenschaft Colmáns beim König Áid. Columba besucht Áid und spricht Colmán Mut zu. Er verkündet, dass Áid vor Colmán sterben werde, während dieser nach einiger Zeit des Exils in seine Heimat als König zurückkehren werde und, mit einer kurzen Unterbrechung, lange regieren werde.

Die *Hibernensis* nimmt zu dieser Praxis keine direkte Stellung. Das Bußbuch des Finnian äußert sich ebenfalls nicht direkt, wenn § 31 Unterstützung für jene, die gefangen gehalten werden, fordert.⁶⁴⁶ Es fällt auf, dass diese Sitte im Text nicht weiter erklärend kommentiert wird. Der Autor der Heiligenvita mag davon ausgehen, dass dem Leser diese Sitte bekannt ist. Interpretamente wären zu erwarten. In Anbetracht des Textes der *Cáin Adomnáin*, der eine vollkommene irische Rechtstradition zu reflektieren scheint, lässt sich die Hypothese aufstellen, dass trotz der bereits „fortgeschrittenen“ (abgeschlossenen Christianisierung) nach wie vor eine eigene Tradition im weltlichen Irland und seinen Dependancen Bestand hatte. Diese These findet ihre Bestätigung im *Cáin*, sodass davon auszugehen ist, dass Adomnán in seiner Heiligenvita keine Notwendigkeit sieht, unterschiedliche Rechtstraditionen zu „übersetzen“.

Die eingangs geschilderte Episode VsC II.37 integriert verschiedene Aspekte des Zusammenlebens. Sie verweist auf den Schutz des Eigentums, womöglich auf den Schutz von Tieren, auf den Umgang mit Nachbarn und auf die Bestrafung bei Todesfällen. Interessanter ist der Schutz der Tiere, der impliziert wird. Obgleich die

⁶⁴⁵ VsC I.11: *EODEM tempore Sanctus, et in eodem loco, ad Scandlanum, filium Colmani, apud Aidum regem in vinculis retentum, visitare eum cupiens, pergít; ipsumque cum benedixisset, confortans ait: 'Fili, nolís contristari, sed potius laetare et confortare: Aidus enim rex, apud quem vinculus es, de hoc mundo te praecedet; et, post aliqua exilii tempora, triginta annis in gente tua rex regnaturus es. Iterumque de regno effugaberis, et per aliquot exulabis dies; post quos, a populo reinvítatus, per tria regnabis brevia tempora.' Quae cuncta juxta vaticinationem Sancti plene expleta sunt. Nam post triginta annos de regno expulsus, per aliquod exulavit spatium temporis: sed post a populo reinvítatus, non, ut putabat, tribus annis, sed ternis regnavit mensibus; post quos continuo obiit.*

⁶⁴⁶ McNeill und Gamer geben den Paragraphen übersetzt wieder: „We require and encourage contributing for the redemption of captives; by the teaching of the Church, money is to be lent to the poor and needy.“ Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990], 93.

Hibernensis keinen eigenen Paragraphen zum Schutz des Tieres aufweist, wird in CCH 57 zumindest gefordert, dass das Unrecht eines Menschen nicht an seinem Vieh gesühnt wird. Dies diene in erster Linie der Sicherung der Versorgung der Sippe. Darüber hinaus enthält die *Hibernensis* eine Ermahnung zum friedlichen Umgang mit den Nachbarn, unabhängig davon, ob es sich um Weltliche oder Kleriker handelt (vgl. CCH 61 nachgestellt). Dass der Mann und die Frau Angst haben, den Tod eines Menschen zu verursachen, ist vor dem Hintergrund der Bestrafung der Familie mit dem Tod oder zumindest der Versklavung nachvollziehbar. Im Gegensatz zu dem vorherigen Beispiel wird das zugrundeliegende Rechtsverständnis detaillierter literarisiert, aber nicht ausführlich. Die Erzählung stellt das weltliche Leben einer Familie in den Fokus, was bemerkenswert ist, wenn man bedenkt, dass die Leserschaft der *Vita sancti Columbae* sicherlich monastisch war. Deshalb erscheint es unwahrscheinlich, dass der Fokus der Narrativierung auf dem gottgefälligen Leben der Kleinstfamilie unter ihren Nachbarn liegt. Vielmehr fokussiert sie das Wunder-/Zauberwirken Columbas. Als Interpretament könnte einzig der Hinweis auf Todesstrafe bzw. Versklavung gewertet werden, jedoch nicht als Re-Kontextualisierung nicht mehr verständlicher Rechtspraxis, sondern als Vermittlung zwischen weltlichem und kirchlichem Recht. Das Motiv des gesegneten Speeres könnte einen folkloristischen Hintergrund haben, da er das Themenfeld Jagd berührt und begrenzt als Erzählmittel funktioniert. Der Zauber des Speeres könnte *othering* evozieren – jedoch eher bei späteren Lesern. Damit der Leser die Als-ob-Behauptung annehmen kann, hält die Episode am Prinzip der poetischen Gerechtigkeit: Der fromme Mann wird zum Opfer seiner ungläubigen Frau, die das Unglück für die Familie heraufbeschwört und mit Armut bestraft wird. Die Weltfiktion beruft sich auf die Fürsorge Gottes, die jedoch den unbedingten Glauben voraussetzt; der „Zauber“ des Glaubens manifestiert sich in dem Speer, dessen wundersame Wirkungsweise durch den Segen Columbas entfacht wird.

Auch VsC II.29⁶⁴⁷ bildet eine interessante Episode, in der es um den Schutz der Tiere geht – denn als ein Bruder Columba bittet, ein Stück Eisen zu segnen, tut dies

⁶⁴⁷ VsC II.29: *ALIO in tempore, quidam frater nomine Molua, Nepos Briuni, ad Sanctum eadem scribentem hora veniens, dicit ad eum, 'Hoc quod in manu habeo ferrum, quaeso benedicas.' Qui paululum extensa manu sancta cum calamo signans benedixit, ad librum de quo scribebat facie conversa. Quo videlicet supradicto fratre cum ferro benedicto recedente, Sanctus percunctatur dicens, 'Quod fratri ferrum benedixi?' Diormitius, pius ejus ministrator, 'Pugionem,' ait, 'ad jugulandos tauros vel boves benedixisti.' Qui e contra respondens infit, 'Ferrum quod benedixi, confido in Domino meo, quia nec homini nec pecori nocebit.' Quod Sancti firmissimum eadem hora comprobatum est verbum. Nam idem frater, vallum egressus monasterii, bovem*

Columba gedankenversunken, um sich später sagen zu lassen, dass es sich bei dem Eisen um einen Dolch handelt, der zum Töten und Ausweiden von Tieren verwendet werden soll. Columba zeigte sich wenig besorgt und meint, dass er auf Gott vertrauen werde, dass das Stück Metall niemals einem Tier schaden werde. Seine Ahnung bewahrheitet sich, sodass die Mönche das Metall einschmelzen und alle Werkzeuge im Kloster mit einer dünnen Legierung überziehen, sodass mit diesen keinem Tier geschadet werden könne.

Während in der vorher beschriebenen Episode der Schutz der Tiere noch als Schutz des Eigentums interpretiert wurde, offenbart diese Episode, warum Columba als Beschützer der Tiere angesehen wird. Es handelt sich um ein Beispiel der Verrechtlichung eines Narrativs. Der Schutz der Tiere ist ein Anliegen des Heiligen bzw. des Autors der Heiligenvita; die Einbettung in eine sehr zugängliche Erzählung und das wiederholende Vortragen bzw. Lesen dieser Episode sollen zu einer Verstetigung führen. Das Wunderwirken Columbas hinsichtlich des Metalls verstärkt seine Macht, steigert gleichzeitig den Unterhaltungswert und erreicht somit eine stärkere Individualität und Widererkennung. Der literarische Ausgleichsversuch der wundersamen Als-ob-Situation geschieht mittels poetischer Gerechtigkeit.

4.2.4 Vergehen an Frauen und Kindern

Die beiden letzten hier vorzustellenden Episoden haben einen besonderen Bezug zu Adomnán und seinen Forderungen zum Schutz von Frauen und Kindern. VsC II.33⁶⁴⁸ erzählt ebenfalls von der Freiheitsberaubung Unschuldiger, nur geht es dieses Mal nicht um einen Königssohn, sondern um eine irische Sklavin, um deren Freilassung Columba ringt. Dazu belegt der Heilige den Magier Broichan mit einem Fluch, der ihn unheilbar erkranken ließ, und verspricht, den Fluch aufzuheben, wenn dieser die Frau freilassen würde. Danach geht er zum Fluss Ness und entnimmt einen weißen Kieselstein, von dem er sagt, dass Gott durch den Stein viele der heidnischen Untertanen des König Brudes heilen werden würde. Den Stein schickt Columba zum Magier und lässt ihm ausrichten, dass er erst die Frau frei lassen müsse, bevor er den Stein erhält; den solle er in Wasser legen und dieses anschließen trinken. Das würde

jugulare volens, tribus firmis vicibus, et forti impulsione conatus, nec tamen potuit etiam ejus transfigere pellem. Quod monachi scientes experti, ejusdem pugionis ferrum, ignis resolutum calore, per omnia monasterii ferramenta liquefactum diviserunt illinitum; nec postea ullam potuere carnem vulnerare, illius Sancti manente benedictionis fortitudine.

⁶⁴⁸ VsC II.33 zitiert in Anmerkung 112.

ihn heilen. Wenn er die Frau nicht freilasse, würde er jedoch auf der Stelle sterben. Broichan willigt ein.

Die Freilassung einer Sklavin knüpft direkt an das *Cáin Adomnáin* an und ist ein Motiv, das offenbar so wirkmächtig war/ist, dass es in der späteren Rezeption insbesondere mit Adomnán in Verbindung gebracht werden wird.⁶⁴⁹ Des Autors eigener moralischer Kompass dient dem Narrativ, sodass man von einer Narrativierung des (Un-)Rechts sprechen könnte. Jedoch ist der Fall nicht eindeutig, da man ebenso von der Verrechtlichung des Narrativs ausgehen könnte, wenn die Verarbeitung nicht besonders ausgeprägt ist, weil keine weiteren Ausführungen zum Rechtskonzept gemacht werden; bleibt der klare Bezug zum Unrecht. Vor den Bemühungen Adomnáns um Anerkennung seiner *Lex Innocentium* ist es verwunderlich, dass diese Erzählung ohne weitere Kontextualisierungen auskommt. Die Selbstverständlichkeit, mit der auf etwaige Erläuterungen des Unrechts verzichtet wird, macht eine entsprechende breite Gültigkeit deutlich. Dabei fällt auf, dass das geschilderte Problem einen magischen Lösungsansatz erhält. Der heilende weiße Kieselstein hat, so lässt der Thompson-Index vermuten,⁶⁵⁰ einen folkloristischen Ursprung. Die Einbindung von eindeutig magischen Elementen scheint einen gewissen Grad an *otherness* in Kauf zu nehmen.

Noch deutlicher wird die *Vita sancti Columbae* in der Episode VsC II.25⁶⁵¹: Diese erzählt von einem Mädchen, das vor seinem Peiniger auf offenem Feld flieht. Als es dort Columba und seinen Lehrer Gemmán sieht, sucht es Schutz bei den beiden. Der Verfolger beachtete die beiden jedoch nicht, tötet das Mädchen vor ihren Füßen mit einem Speer und lässt es dort liegen. Gemmán beschwert sich daraufhin nicht nur

⁶⁴⁹ Rezeption in der *Betha Adamnáin*: In § 3: Adomnán veröffentlicht *Lex Innocentium* während er um Entscheidung zu einer versklavten Frau aufgefordert wird. Er befreit die Frau und prophezeit ihrem Peiniger Flannabra mac Cusmuscach raschen Tod und dass seine Erben niemals ein Königtum erlangen werden „and non of your race shall ever have more than a troop of five“; § 7: Die Episode berichtet von Adomnáns Prophezeiungen gegenüber Conall Oirnech mac Congaile (+680), der sein Königtum Ceinél Maine an seinen Bruder Conla of Tethba (+741) verlieren würde, weil er dem *Lex Innocentium* nicht zugestimmt hätte. (Die Geschichte ist anachronistische, da beide schon aufgrund ihrer Lebensdaten nicht einbezogen werden konnten und sich dementsprechend auch nicht unter den Unterzeichner des *Lex* befinden.); § 11: Als Fürsprecher für die Rechte von Frauen und Kindern; § 12: Bezieht sich auf den Überfall und die Plünderung Kells 951 sowie Adomnáns Verhandlungen 687, die zur Befreiung von Männern und Frauen, entführt von sächsischen Räufern in Brega führte. Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988, 13, 27-28, 51. — Es ist darauf hinzuweisen, dass das Kloster Iona sich nicht nur dem (übertragenden) Schutz von Frauen und Kindern verschrieben hat, vielmehr sind mehrere Gegebenheiten bekannt, in denen der Abt des Klosters als Unterhändler zur Freilassung von Gefangenen konsultiert wurde.

⁶⁵⁰ Heilige heilende Steine sind nicht unbekannt. Der Thompson Motiv-Index nennt: „D1500.1.2. D1500.1.2. Sacred healing stone. (Cf. D931.) Irish: Plummer clvii, *Cross; Icelandic: *Boberg; Jewish: Neuman.“ Vgl. Thompsons Motif-index of folk-literature.

⁶⁵¹ VsC II.25 zitiert in Anmerkung 268.

über das Verbrechen, sondern auch über die Entehrung, die die beiden Geistlichen erfahren haben, da ihr Schutz über das Mädchen nicht beachtet wurde. Columba wiederum prophezeit, fast einem Fluch gleich, dass der Mörder in dem Moment, in dem die Seele des Mädchens zum Himmel steige, zur Hölle fahre – und sobald er das aussprach, stürzte der Mörder vor Columba tot zu Boden.⁶⁵²

Die *Hibernensis* kennt viele Bestimmungen, welche die Ehre einer unverheirateten, verheirateten oder verwitweten Frau schützen sollten; allerdings noch mehr Paragraphen, die ihr Verhalten maßregeln (vgl. CCH 44). Explizite Gebote, sie vor gegen sie durch ihre Familien oder in Kriegszeiten durch Dritte verübte Gewalt zu schützen, werden nicht genannt. Den Kompilatoren der *Hibernensis* galt Adomnán als Autorität, schließlich nahmen sie die *Canones Adamnani* 14, 16 und 17 auf. Jedoch behandeln diese lediglich den Umgang mit untreuen Ehefrauen und getöteten Tieren, jedoch nicht den Schutz Schwacher. Dennoch findet sich kein Zitat der *Cáin Adomnáin* in der *Hibernensis*, dessen Text für seine Kompilatoren verfügbar war. Hier führt Adomnán harte Strafen, z. B. für das Töten einer Frau, ein: §33 der *Cáin* sieht vor, dass (1) dem Täter die rechte Hand und der linke Fuß abgehackt werden und er anschließenden den Tod (durch Verbluten?) findet. Außerdem müssen seine Angehörigen (*kindred*) sieben *cumal* zahlen und 1/7 der Buße leisten. Sollte jedoch eine Geldstrafe (*fine*) verhängt worden sein, müsse der Täter 14 Jahre Buße leisten und 14 *cumal* zahlen. Wenn der Mord aber (2) durch ein Heer geschehen ist, soll jeder fünfte Mann bis 300 Männer verurteilt werden, von denen ein Teil den Tod nach Abhacken von Hand und Fuß finden soll, ein anderer Teil soll 14 Sklavinnen zahlen und der dritte Teil soll in ein Exil jenseits des Meeres gehen.

Der Ausspruch Gemmáns wirkt im Text wie eine Aufforderung an Columba, *endlich* etwas gegen das Unrecht gegen Frauen und Mädchen zu tun. Dass der Schutz, den die beiden Geistlichen dem Mädchen gewähren wollten, nicht anerkannt bzw. wahrgenommen wurde, ist auf der einen Seite ein Affront gegen die Brüder, auf der anderen Seite ist es ein Bild für den Stellenwert des Mädchens. Wie ein wildes Tier wird das Kind gejagt und wie ein wildes Tier wird das Kind mit einem Speer „erlegt“ und wie Aas einfach am Boden zurückgelassen. Die Forderung *Quanto, sancte puer Columba, hoc scelus cum nostra dehonoratione temporis spatio inultum fieri iudex justus patietur deus?* kann genauso als Aufforderung an Adomnán interpretiert

⁶⁵² Houlihan weist darauf hin, dass Adomnán in dieser Episode drei Mal den Begriff *innocents* benutzte und stimmt ebenfalls dafür, dass dieses Kapitel ein klarer Bezug zu *Cáin Adomnáin* ist. Vgl. Houlihan 2020, 112.

werden. Hier handelt es sich um das einzige Beispiel der Verrechtlichung eines Narrativs – denn bis zum *Cáin Adomnáin* standen Frauen und Mädchen nicht unter expliziten Schutz. Erst Adomnán hat den Schutz des Heiligen Columba über die Bedrohten und Gepeinigten in ein Gesetz gegossen und alle Könige Irlands dazu gebracht, das anzuerkennen. Diese Episode nimmt das auf und macht aus dem Narrativ des Beschützer Columba eine Norm. Darüber hinaus werden Rechtsvorstellungen wie der Schutz der Kirche und die Verfügungsgewalt über Sklaven tangiert. Auffallend ist die Rollenverteilung in der Episode. Während Gemmán und Columba in einem Lehrer- und Schüler-Verhältnis stehen, lässt sich ableiten, dass der Schüler seinen Lehrer übertreffen vermag, indem er Unrecht korrigiert und sich gegen die Weltlichen seines Reiches stellt. So interpretiert, könnte die Episode eine Zurechtweisung der Alten, die es bisher versäumten, den Schwächsten Schutz zu bieten, sein. Diese Geschichte kommt ohne nähere Erläuterungen aus, schafft es aber durch Mittel der Emotionalisierung (Jagd nach einem Kind), den Leser abzuholen. Während jedoch Columba in allen Episoden für Gerechtigkeit sorgt und damit die Lektüreerwartung erfüllt, kommt diese Episode ohne Wunder, Folklore und Ausgleich des Unrechts aus. Der Autor verzichtet auf eine Weltfiktion und kann daher die Geschichte ohne literarischen Ausgleichsversuch schließen. Der Bruch mit der Praxis lässt die Geschichte aus dem Kanon der Vignetten der *Vita sancti Columbae* hervortreten.

4.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse

Die vorangestellte Analyse untersuchte am Beispiel der *Vita sancti Columbae Adamnani* die Verschränkung von gültigen christlichen Normen mit möglichen regionalen Vorstellungen bzw. Traditionen und den eigenen regulativ-politischen Bestrebungen ihres Autors. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Autor seinem normativen Anspruch durch belehrende Geschichten folgt. Die von ihm literarisch umgesetzten Beispiele von Recht und Unrecht im Zusammenleben von Weltlichen, Laien und Klerikern dienen der Unterrichtung des Lesers. Normen und Recht werden als Narrative im Text aufgenommen. Die jeweiligen Episoden sind in einen den christlichen Lehren entsprechenden Handlungsrahmen gebettet und erheben ihren Anspruch über Iona sowie die verbundenen Regionen oder Personen hinaus. Das einzige Beispiel, bei dem eine Verrechtlichung des Narrativs zu vermuten

ist, bezieht sich auf den Mord an einem Mädchen. Die Gestaltung dieser Geschichte bleibt im Kanon der Vita exzeptionell.

Der moralische Kompass des Autors rekurriert auf mosaisches Recht – Rechtsvorstellungen, wie sie in der *Collectio Canonum Hibernensis* überliefert sind. Die Vita ist, ihrem Anspruch nach, überbordend mit Bußvorgängen. Im Kern entsprechen die Bußvorschriften den irischen Bußbüchern, es lassen sich darunter Bezüge zum Bußbuch des Finnians herstellen. Dem Narrativ vom rechtschaffenden Heiligen dienen Berichte von Diebstahl/Habgier, Mord sowie Schwurbruch und Inzest, aber auch spezifisch kirchliche Kontexte wie die unrechtmäßige Weihe. Ferner werden Speisegebote eingebunden. Fehlende Interpretamente oder andere Formen der Einleitung und Erklärung legen den Schluss nahe, dass die zugrundeliegenden Normen als bekannt vorausgesetzt werden. Somit kann nicht von der Verrechtlichung einer Welfiktion gesprochen werden, wenngleich die Beispiele nicht ohne folkloristische Elemente auskommen. Diese sind nicht nur Ausschmückung, sondern dienen ebenso dem Narrativ vom Wunderwirken Columbas; die erwirkte (poetische) Gerechtigkeit macht die Annahme der Als-ob-Situation bzw. Welfiktion der humorvollen und fantastischen Geschichten für den Leser möglich. Wie schon bei den Bußen ist die mündliche Belehrung durch den Heiligen allen gemeinsam. Damit erfüllt der Text die Funktion der Belehrung und Verstetigung christlicher Normen. Die Gestaltung der Vignetten erfolgt nach einem Schema: Nach der Vorstellung des Verstoßes gegen eine Konvention oder mehrere Konventionen erfolgt die Regulierung durch das Wunderwirken bzw. eine Prophezeiung des Heiligen. Einen Bruch stellt die Episode, bei der magisches Handeln zur Lösung des Konfliktes eingesetzt wird, dar. Diese erforderte mehr literarische Aufmerksamkeit, da die behauptete Als-ob-Situation für den Leser stärker begründet werden muss. Bei der Frage nach der spezifischen Autorschaft lässt sich festhalten, dass die verwendeten folkloristischen Elemente nicht zwingend für die Erzählung notwendig sind und deshalb als individuelles bzw. regionales Gestaltungsmittel angesehen werden könnten.

5 Der Autor und sein Publikum: die *Vita sancti Columbae* als literarischer Text

5.1 Einleitung

Das literarische Genre der Hagiografie ging mit verschiedenen Erwartungshaltungen unterschiedlicher Personengruppen einher. Dem Autor galt es, eine Legende zu begründen, zu rechtfertigen oder zu erhalten. Adomnán bediente sich neben den klassischen Motiven christlicher und vermeintlich paganer Narrative wie Ritualen, magischem Wissen und Wundern. Er entwirft einen wirkmächtigen Heiligen, den er in einigen Episoden gar zu einem „christlichen Superhelden“ stilisiert⁶⁵³, der jedweden Schaden trotzt und die Schwachen sowie die Bedrohten, wenn nicht rettet, so zumindest rächt. Der Heilige Mann heilt Krankheiten, macht das Gift von Schlangen unschädlich (VsC II.28)⁶⁵⁴, erweckt Tote zum Leben (VsC II.32)⁶⁵⁵, erlegt übergroße

⁶⁵³ In ihrer Abhandlung führt Elisabeth Boyle aus, dass das beschriebene Land auch stets als Wildnis oder Grenzland definiert wurde. Geschichte, so Boyle, sei tief in der Geografie verankert. Sie bezeichnet seine Methode daher auch als „Psychogeografie“. Denn die Ankunft eines Menschen an einem Ort löse Erinnerungen aus, aus denen neue Geschichten entstünden. Die Reise selbst stelle demnach das verbindende Element der Geschichte dar. Dazu dienten die Sagen des mittelalterlichen Irlands, welche eine gemeinsame Geschichtenwelt repräsentierten. Diese wurden von verschiedenen Autoren verwendet, um literarische Werke zu schaffen, die für sich allein stehen oder im Licht anderer gelesen werden können. Die Protagonisten der Erzählungen seien wie Superhelden, da sie übermenschliche Kräfte und Fähigkeiten besitzen, die sie im Kampf einsetzen. Gleichzeitig weisen sie jedoch auch charakterliche Schwächen auf, die von den Autoren genutzt werden, um Botschaften über die Gefahren des Exzesses oder die Fehlbarkeit von Stolz und Arroganz zu vermitteln. Vgl. Boyle 2022, 156-158, 172, 233.

⁶⁵⁴ VsC II.28 zitiert in Anmerkung 284.

⁶⁵⁵ VsC II.32: *ILLO in tempore, quo sanctus Columba in Pictorum provincia per aliquot demorabatur dies, quidam cum tota plebeius familia verbum vitae per interpretatorem sancto praedicante viro, audiens credidit, credensque baptizatus est, maritus cum marita liberisque et familiaribus. Et post aliquantum diecularum intervallum paucarum unus filiorum patrisfamilias, gravi correptus aegritudine, usque ad confinia mortis et vitae perductus est. Quem cum magi morientem vidissent, parentibus cum magna exprobratione coeperunt illudere, suosque, quasi fortiores, magnificare deos, Christianorum vero, tanquam infirmiori, Deo derogare. Quae omnia cum beato intimarentur viro, zelo suscitatus Dei, ad domum cum suis comitibus amici pergit plebeii, ubi parentes nuper defunctae prolis maestis celebrabant exequias. Quos Sanctus valde tristificatos videns, confirmans dictis compellat consolatoriis, ut nullo modo de divina omnipotentia dubitarent. Consequenterque percunctatur, dicens, 'In quo hospitio corpus defuncti jacet pueri?' Pater tum orbatus Sanctum sub maestum deducit culmen, qui statim, omnem foris exclusam relinquens catervam, solus maestificatum intrat habitaculum, ubi illico, flexis genibus, faciem ubertim lacrymis irrigans, Christum precatur Dominum; et post ingenuationem surgens, oculos convertit ad mortuum, dicens, 'In nomine Domini Jesu Christi resuscitare, et sta super pedes tuos.' Cum hac Sancti honorabili voce anima ad corpus rediit, defunctusque apertis revixit oculis, cujus manum tenens apostolicus homo erexit, et in statione stabiliens, secum domum egressus deducit, et parentibus redivivum assignavit. Clamor tum populi attollitur, plangor in laetationem convertitur, Deus Christianorum glorificatur. Hoc noster Columba cum Elia et Eliseo prophetis habeat sibi commune virtutis miraculum; et cum Petro et Paulo et Ioanne apostolis partem honoris similem in defunctorum resuscitatione; et inter utrosque, hoc est, prophetarum et apostolorum coetus, honorificam coelestis patriae sedem homo propheticus et apostolicus aeternalem cum Christo, qui regnat cum Patre in unitate Spiritus Sancti per omnia saecula saeculorum.*

Wildschweine allein mit Worten (VsC II.26) und rettet sogar einen Schwimmer davor, vom Ungeheuer von Loch Ness verschlungen zu werden (VsC II.27)⁶⁵⁶:

ALIO quoque in tempore, cum vir beatus in Pictorum provincia per aliquot moraretur dies, necesse habuit fluvium transire Nesam: ad cuius cum accessisset ripam, alios ex accolis aspicit misellum humantes homunculum; quem, ut ipsi sepultores ferebant, quaedam paulo ante nantem aquatilis praeripiens bestia morsu momordit saevissimo: cuius miserum cadaver, sero licet, quidam in alno subvenientes porrectis praeripuere uncinis. Vir e contra beatus, haec audiens, praecipit ut aliquis ex comitibus enatans, caupallum, in altera stantem ripa, ad se navigando reducat. Quo sancti audito praedicabilis viri praecepto, Lugneus Mocumin, nihil moratus, obsecundans, depositis excepta vestimentis tunica, immittit se in aquas. Sed bellua, 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 alveo, cum ingenti fremitu, aperto cucurrit ore. Vir tum beatus videns, omnibus qui inerant, tam barbaris quam etiam fratribus, nimio terrore percussis, cum salutare, sancta elevata manu, in vacuo aere crucis pinxisset signum, invocato Dei nomine, feroci imperavit bestiae dicens, 'Noles ultra progredi, nec hominem tangas; retro citius revertere.' Tum vero bestia, hac Sancti audita voce, retrorsum, ac si funibus retraheretur, velociori recursu fugit tremefacta: quae prius Lugneo nanti eo usque appropinquavit, ut hominem inter et bestiam non amplius esset quam unius contuli longitudo. Fratres tum, recessisse videntes bestiam, Lugneumque commilitonem ad eos intactum et incolumem in navicula reversum, cum ingenti admiratione glorificaverunt Deum in beato viro. Sed et gentiles barbari, qui ad praesens inerant, ejusdem miraculi magnitudine, quod et ipsi viderant, compulsi, Deum magnificaverunt Christianorum.

In solchen Momenten fällt es schwer, die Grenze zwischen hagiografischem Anspruch und literarischer Freizügigkeit zu ziehen – oder, um es mit den Worten James T. Palmers zusammenzufassen: „One almost wonders at times where saintly values end and satire starts.“⁶⁵⁷

Wie bereits in Kapitel 2 auf formaler Ebene vorgestellt, ist der Text in Besonderheit irozentristisch angelegt, da der exemplarische Autor in seinem Werk auf zeitgenössische Lebens- und Vorstellungswelten zurückgriff. Schwer zu entscheiden ist, inwieweit sich seine Kenntnis der Klosterwelt auf Iona und dessen Umgebung auf den circa 100 Jahre zuvor verstorbenen Columba bezogen oder, ob dem Werk eigene Erfahrungen und Wahrnehmungen zugrunde lagen.⁶⁵⁸

Während in Kapitel 3 der Umgang des Autors mit dem Genre, seine Umsetzung im vorgegebenen Rahmen sowie Aspekte, welche der verwendeten Motive als universelle

⁶⁵⁶ VsC II.27 zitiert in Anmerkung 274.

⁶⁵⁷ Palmer 2018, 31.

⁶⁵⁸ „Thus the prime characteristics of the literary character of Adomnán is essentially derived from the main literary characteristics Adomnán imparted to Columba.“ Clancy 2010, 117.

Topoi gelten konnten, untersucht wurden, wird im Folgenden zu überlegen sein, welche womöglich als fremdartig wahrgenommen wurden – denn bereits in Kapitel 3 wurde deutlich, dass Werke, die einem strengen Muster folgen, nicht minder eine eigenständige, kreative und intellektuelle Produktion einer Gemeinschaft sind.⁶⁵⁹ Deshalb ist die „künstlerische Freiheit“ von Interesse, die der Gestaltung zugrunde liegt, ebenso der Aspekt, wie die Motive in Einklang mit der christlichen Vorstellungswelt gebracht wurden. Die hier methodisch verordnete Annahme, dass die *Vita sancti Columbae* zu großen Teilen eine geistige Schöpfung seines Autors Adomnán sein könnte, lässt eine freiere Lesart des Textes bzw. dessen Interpretation zu, da man dadurch dem Autor die größtmögliche kreative Entfaltungsmöglichkeit innerhalb eines formalen, hagiografischen Rahmens einräumt.

Während bisher der Fokus der Betrachtung auf den irischen Orts- und Personennamen bzw. ihren Abwandlungen in den Handschriftenüberlieferungen lag, sind die regionalen Bezüge in ihren Topoi und deren Ausgestaltung von Interesse. Es scheint, dass die offenbare Andersheit (*otherness*) des Textes gleichzusetzen ist mit seinem Irischsein (*Irishness*)⁶⁶⁰. Hier setzt die Überlegung mit der Frage an, ob diese Wahrnehmung bereits vom Autor intendiert/impliziert wurde oder diese erst im Laufe der Tradierung, d. h. mit wachsendem Abstand zu dem Protagonisten und dessen Umfeld, beim Leser entstanden ist. Mit anderen Worten – es gilt zu überlegen, ob der Autor seine Leser mithilfe ihrer eigenen Vorstellungswelten beeinflusste, indem er bestimmte Sachverhalte betonte bzw. dramatisierte, aber auch, welche Bearbeitungsmotive dem zu Grunde liegen könnten. Im Folgenden wird vom äußersten Fall der Absichtlichkeit ausgegangen; die Subjektivität ist hier folglich von besonderem Interesse.

Der Terminus *otherness* impliziert jedoch eine Wertung, die eine Abgrenzung einschließt. Wendet man die Blickrichtung von der Leser- zur Urheberperspektive und geht nicht von einer abgrenzenden, sondern integrativen Intention aus, kann sich der Fokus auf die Frage richten, wie in dem Text Identität markiert und mit diesem kommuniziert wird. Die Zielrichtung sowohl nach innen, in die Columba-*familia*, als auch nach außen, zum Leser hin, gerichtet.

⁶⁵⁹ Jedwede Leistung des Autors Adomnán muss im Kontext seiner Rolle als Abt des Klosters Iona gesehen werden. Wenngleich seine Werke viele individuelle Züge tragen, sind diese in die Klostergemeinschaft zu verorten. Auch bei der Entwicklung einer Identität geht es um die Identität der Gruppe, nicht um die Identität des Einzelnen.

⁶⁶⁰ Vgl. Fraser 2007, 104; Wadden 2017, 155.

Der zentralen These folgend, dass vor allem die Betonung der irischen Elemente die Tradierung der Vita begünstigte, setzt sich das folgende Kapitel mit der literarischen Verarbeitung des Handlungsziels auseinander. Hier soll gezeigt werden, dass eine eigene, spezifische Identität nicht nur rekuriert und fixiert, sondern auch tradiert werden sollte. Die Betrachtung geht über den vermeintlichen „kanonischen Wert“ der Heiligenvita hinaus und fragt nach ihrer Akzeptanz. Da keine zeitgenössischen Meinungen und Reflexionen verfügbar sind, kann sich dem über Indizien und mit modernen literaturwissenschaftlichen Methoden, die der Verortung der Hinweise dienen, genähert werden. Mit der Gefahr der Fehldeutung ist zu rechnen, da über den tatsächlichen Wahrnehmungs- und Denkraum frühmittelalterlicher Menschen ausschließlich spekuliert werden kann.

Narrative Quellen sind stets mit dem Problem ihrer Interpretation verbunden. Vom Diskurs zeugt z. B. der Band „Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation“, der eine Vorlesungsreihe, die sich mit Beiträgen Umberto Ecos auseinandersetzt, wiedergibt.⁶⁶¹ Gemeinsam ist den Beiträgen, dass Texte einen interpretatorischen Rahmen bieten; bei dem Ausmaß der Interpretationsfreiheit gehen die Meinungen weit auseinander. Eco argumentiert darin, dass „Texte zu interpretieren bedeutet, erklären, warum Wörter – je nachdem, wie man sie interpretiert – Verschiedenes machen können (anderes dagegen nicht)“.⁶⁶² Jedoch mahnt Eco zur „Sparsamkeit“ bei der Produktion von Hypothesen und regt an, Ähnlichkeiten zu bestimmen, aber „Überinterpretation“ zu vermeiden, denn es gelte: „Wenn es etwas zu interpretieren gibt, muss sich die Interpretation auf etwas beziehen, das irgendwo vorhanden ist und in gewissem Maße respektiert wird.“⁶⁶³ Eco meint, dass die Bedeutung von Indizien oft überschätzt werde, ein Indiz jedoch „nur unter drei Bedingungen als Zeichen für etwas anderes angesehen werden [könne]: Es lässt sich nicht sparsamer erklären; es verweist auf eine Einzelursache (oder eine begrenzte Klasse möglicher Ursachen); und es passt zu den anderen Indizien.“ Jedoch, auch Folgendes gelte: „Exzessives Staunen führt dazu, dass man Koinzidenzen überbetont,

⁶⁶¹ U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994).

⁶⁶² U. Eco, *Interpretation und Geschichte*, in: U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994[a]), 30.

⁶⁶³ Eco schreibt außerdem: „[...] eine vernünftige Interpretation unterscheidet sich dadurch von einer paranoiden, dass man erkennt, wie unbedeutend diese Beziehung ist, statt die extrem zu strapazieren.“ Eco 1994a, 49-55.

die sich auch anders erklären ließen.“⁶⁶⁴ Eco unterscheidet bei der Interpretation *in intentio auctoris*, *intentio operis* und *intentio lectoris*. Letztgenannte sei mit einer semiotischen Strategie assoziiert, was sich in Stilmitteln manifestieren könne.⁶⁶⁵ In der Konsequenz differenziert Eco zwischen der Intention des Autors und der Textintention. Dabei entspräche die Suche nach dem empirischen Autor der Suche nach dessen persönlichen Motiven, während sich der exemplarische Autor aus der Textintention und seiner Textstrategie ableiten ließe.⁶⁶⁶ Der exemplarische Leser sei demnach auf die Textstrategie fokussiert, die unabhängig von der Intention des empirischen Autors entstünde.⁶⁶⁷ Dies impliziere, dass bei einem Text, der nicht nur einen, sondern mehrere Leser ansprechen soll, eine komplexe Interaktionsstrategie zu berücksichtigen sei. Diese müsse kulturelle Konventionen sowie eine „ganze Geschichte gegebener Interpretation“ berücksichtigen. Das bedeute, dass das „Weltwissen“ der Leser, welches für eine "ökonomische Lektüre" erforderlich sei, zu beachten sei.⁶⁶⁸ Diese Überlegungen ließen sich auch auf den Leser übertragen. In Hinblick auf die Textbearbeitungen sei ein empirischer Leser nicht zu ermitteln, da der Bearbeitungsprozess in allen Fällen unbegründet bliebe. Ein exemplarischer Leser ließe sich jedoch anhand der verschiedenen Bearbeitungen in verschiedenen Regionen begründen. Die Textintention eines Autors ließe sich nicht rekonstruieren, lediglich ließe sich darüber spekulieren. Anhand der Bearbeitungen ließen sich womöglich Lesestrategien abhängig von der jeweiligen Lebenswelt sichtbar machen. Die Funktionsanalyse folge auch insoweit Eco, als sie nach Codes fragt, die der Text enthält, und danach, welche von diesen verstanden/angenommen werden. Es stellt sich somit die Frage, welche Interaktionsstrategie ermittelt werden kann bzw. welcher „kulturelle und soziale Schatz“ der Erzählstrategie dient. Die Analyse ist an manchen Stellen erschöpfend, jedoch ist zu berücksichtigen, dass die Interpretation, wie Jonathan Culler hervorhebt, „selbst muss man nicht rechtfertigen, begleitet sie uns doch auf Schritt und Tritt. Aber wie die meisten anderen Geistestätigkeiten ist sie nur ins Extrem getrieben interessant. Moderate Interpretationen, die einen Konsens

⁶⁶⁴ Eco 1994b, 56-57.

⁶⁶⁵ Vgl. Eco 1994b, 71-72.

⁶⁶⁶ Vgl. U. Eco, Zwischen Autor und Text, in: U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994[c]), 77. Vgl. auch Anmerkung 77.

⁶⁶⁷ Vgl. Eco 1994c, 93

⁶⁶⁸ Eco 1994c, 75.

artikulieren, mögen zwar unter Umständen wertvoll sein, sind aber wenig interessant.“⁶⁶⁹

Wie in Kapitel 4 bereits beschreiben, bestand eine Erzählstrategie der frühen irischen Autoren darin, Mythen und Sagen, d. h. Fiktion, einfließen zu lassen, wenn dies dazu diene, eine Verbindung zur Vergangenheit herzustellen. Sharon Arbuthnot, Máire Ní Mhaonaigh und Gregory Toner betonen in ihrer Publikation „A history of Ireland in 100 words“, in der sie verschiedene irische historische Eigenheiten zusammengetragen haben, dass diese Fiktionen genauso behandelt wurden wie wahrhaftige historische Erzählungen. Dabei sei zu berücksichtigen, dass der frühmittelalterliche irische Leser möglicherweise nicht alles glaubte, was in den Erzählungen dargestellt wurde, dass er jedoch davon überzeugt gewesen sei, dass die Geschichte der eigenen Vergangenheit in diesen Erzählungen zu finden sei.⁶⁷⁰ Das altirische Wort „senchas“ sei ein Beleg für die besondere Tradition des *story-tellings*. Es vereine die Bedeutungen „alt“, „lernen“, „Erzählung“ und „Genealogie“ sowie „Legenden“ und „Zeuge“.⁶⁷¹ Daher ist zu untersuchen, ob der Autor auf diesen „kulturellen und sozialen Schatz“ zurückgreift und in der *Vita sancti Columbae* Legenden sowie historischen Begebenheiten verknüpft, obwohl er als Abt eigentlich einem christlichen *story-telling* verpflichtet sein müsste. Vorab sind jedoch einige Überlegungen zum Umgang mit fiktionalen Elementen anzustellen.

Sonja Glauch hält in einem 2019 veröffentlichten Beitrag ein Plädoyer für die Historisierung von literaturtheoretischen Konzepten, d. h., sie sieht die Notwendigkeit eine historischen Narrativistik, meint aber, dass, bei allen Schwierigkeiten und Konsequenzen, die Narratologie auch für vormoderne Texte gelten muss. Hierfür setzt sich der Beitrag mit dem Konzept des „unzuverlässigen Erzählers“ auseinander und plädiert für eine Unterscheidung von Narratologie/Erzähltheorie und Narrativistik/Erzählforschung. Wenn Glauch einräumt, dass die Historisierung von (modernen) literaturtheoretischen Konzepten, wie Fokalisierung oder Fiktionalität, problematisch ist, meint sie: „Dass die mittelalterliche Heldenepik oder der mittelalterliche Roman eine eigenen Narrativik, also eigene Erzählformen haben, ist

⁶⁶⁹ J. Culler, Ein Plädoyer für die Überinterpretation, in: U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994), 120-121.

⁶⁷⁰ S. Arbuthnot – M. Ní Mhaonaigh – G. Toner, *A history of Ireland in 100 words* (Dublin 2019), xxi.

⁶⁷¹ Vgl. Arbuthnot u. a. 2019, 9-10; Boyle 2021, 15.

klar, aber dass man eine eigene Narratologie für sie benötigt, will mir nicht so recht einleuchten. Das heißt natürlich auch, dass ich nicht glaube, dass das vormoderne Erzählen insgesamt einer eigenen Narratologie, also einer eigenen Theorie des Erzählens bedarf.⁶⁷² Sie spricht sich somit dafür aus, dass die Narratologie für alle Texte und die historische Narrativik (bezogen auf konkrete Erzählpraxis) angewendet werde; Letzteres sei auf Ersteres mit seinen Termini angewiesen. Sie räumt ein, dass es problematisch sei, dass Begriffe, die ein Phänomen beschreiben, allgemeiner gefasst werden müssten, um überhaupt auf vormoderne Texte angewandt werden zu können. Damit verlören Termini nicht nur ihre Präzision, sondern auch ihre „Unverhandelbarkeit“.⁶⁷³ Außerdem berge eine diachrone Betrachtung (Vorstellung und Darstellung historischer Prozesse) von komplexen Literaturen zudem die Gefahr der Wertung.⁶⁷⁴

Die Unterscheidung in Narratologie und Narrativistik ist plausibel; eine mediävistische Narratologie ist wünschenswert, die Historisierung bereits bestehender, nicht primär für vormoderne Texte geschaffenen Ansätze ist (abwägend) gewinnbringend, um Phänomene sichtbar zu machen.

Stephan Packard zeigt in einer Reaktion auf die Studie Glauchs, wie schwierig es ist, mit einer als „transhistorisch“ verstandenen Narratologie zu arbeiten, aber auch, dass es eine historische Narrativistik braucht, um historische Phänomene abzugrenzen. Er verweist nochmals eindringlich darauf, dass Narratologie und Narrativistik einander bedingen, da man beide zur Abgrenzung von vormodernen Phänomenen, deren Unterscheidung und deren Entwicklung benötigt, dass es keiner absoluten methodischen Entscheidung zwischen Narratologie oder Narrativistik bedürfe.⁶⁷⁵ Packard sieht das Problem darin, dass die Narratologie per se nicht alle Antworten bieten könne. Narratologische Fragen müssten unter Umständen durch Narrativiken ergänzt werden; allerdings würden sich die hierfür benötigten historischen

⁶⁷² Vgl. Glauch 2019, 81-83.

⁶⁷³ „[Ein erweiterter Fiktionalitätsbegriff] verliert damit auch seine Funktion als Chiffre; er taugt nicht mehr als Zuschreibung für bestimmte historische Konstellationen, und er taugt nicht mehr als uneingestandenes Werturteil.“ Vgl. Glauch 2019, 8.

⁶⁷⁴ „Diagnose eines ‚Noch nicht‘ bzw. des ‚Schon‘.“ Vgl. Glauch 2019, 85.

⁶⁷⁵ „Denn gerade indem die Narrativik der modernen Fiktion von der Narratologie der Fiktion überhaupt unterschieden wird, lassen sich beide besser verstehen und erweisen sich letztlich als voneinander abhängige Konzepte. [...] Denn gerade in den Überraschungen, die jede einzelne Narrativik gegenüber der anderen bietet, scheint sich die Tragfähigkeit der Narratologie zu bestätigen.“ Vgl. S. Packard, Narrativistik und Narratologie. Zur diskursiven Verschränkung zweier Ambitionen der historischen Erzählforschung. (Eine Responzendenz zu Sonja Glauch: Zum Problem des unzuverlässigen Erzählers im Mittelalter), in: E. von Contzen (Hrsg.), Historische Narratologie, BmE Themenheft 3 (Oldenburg 2019), 125-126.

Interpretanten schwer rekonstruieren lassen.⁶⁷⁶ Narrativiken könnten eigene Narratologien enthalten: „Die Narrativik wird dann nicht mehr nur vom Standpunkt einer transhistorischen Narratologie befragt. Vielmehr stellt sie selbst eine Frage, auf die eine jeweils historisch ebenso spezifische Narratologie eine Antwort gibt.“⁶⁷⁷

Beide, Glauch und Packard, zeigen, wie wichtig und wie schwierig es ist, mit historisierten Methoden umzugehen. Die Ausführungen bestärken jedoch die in der Studie zugrundeliegende Haltung, dass verschiedene moderne Methodenkonzeppte bzw. narratologische Konzepte auf mittelalterliche Texte angewendet werden können. Dabei zeigen sich zwar zahlreiche Schwierigkeiten, doch in der Summe gilt es, die zugrundeliegenden Mechanismen sichtbar zu machen und daraus Gedankenwelten zu schlussfolgern. Besonders Adomnán's Text zeugt von methodischer Geschicklichkeit, die man narratologisch erfassen und beschreiben kann.

Ein zentrales begleitendes Konzept ist die Fiktion, deren Akzeptanz von der Rezeptionsbereitschaft abhängig ist. Diese muss für den Leser glaubhaft sein und sich an die Realität binden lassen. Wenn Fiktion auch ein Imaginieren ist, um nicht erfassbare Leerstellen zu besetzen, ist sie nicht weniger eine Wirklichkeitserzählung. So vermittelt der Kult zwischen Realität und Göttlichem, sie dient der Imagination, sie ersetzt die „objektive Gewissheit“ mit der „subjektiven Gewissheit“, versteht sich aber nicht weniger als Wirklichkeitserzählung und besitzt darüber hinaus Performanz. Für diese Studie ist die Grenze zwischen Liturgie bzw. religiöser Narrative, die nicht als Fiktion gelten (dürfen), und folkloristischen Motiven von Interesse. Wie wird mit diesen Textgestaltungselementen umgegangen? Werden sie mit oder ohne Selbstanzeige zitiert? Muss der Text als „wahr“ angenommen werden oder kann man von para- und/oder kontextualisierten Signalen ausgehen? Kann Hagiografie als Relationsprozess Fiktion sein?

Bei der Analyse von fiktionalen Elementen oder Als-ob-Situationen kann man sich auf Unwahrscheinlichkeiten oder konkrete magische Elemente beziehen. Wie eindeutig das gesuchte Motiv sein mag, es beruht auf der Akzeptanz des Rezipienten.

⁶⁷⁶ „Narrativiken wären damit weiterhin historische Phänomene, fielen aber kaum mehr insgesamt mit Epochen oder Perioden, sondern eher mit Genres, Konventionen und Subkulturen zusammen. [...] Das eröffnet aber insbesondere die Möglichkeit, dass in einem bestimmten historischen Kontext mehrere verschiedene Narrativiken zugleich für dasselbe Artefakt, dieselbe Erzählung relevant sind. [...] Die Universalität der narratologischen Begriffe kann dann nicht mehr als ahistorische Analysebasis vorausgesetzt werden, sondern die Narratologie selbst als verschieden denkbare, stets historisch spezifische Lösung für spezifische Probleme gelesen werden. Universalität ist dann keine Eigenschaft von Begriffen, sondern eine konstruktive Leistung von Diskursen [...]“. Vgl. Packard 2019, 133, 135-136.

⁶⁷⁷ Vgl. Packard 2019, 136.

Harald Haferland hält es in seinem 2019 veröffentlichten Beitrag⁶⁷⁸ grundsätzlicher und begründet eine „Systematik von Dimensionen“, die Erzählung wahrscheinlich oder unwahrscheinlich machen.⁶⁷⁹ Diese unterscheidet in sogenannte Was-Wahrscheinlichkeit und Wie-Wahrscheinlichkeit. Haferland meint, dass Unwahrscheinlichkeiten durch Motiv-Cluster (Was?) in Plots aufgenommen und meist als Zufälle, Glück oder Unglück in einen Plot eingearbeitet werden. Sie können aber als genrebedingte Formen (Wie?) wie Träume, Prophezeiungen und Wundererscheinungen auftreten.⁶⁸⁰ Haferland meint: „Es ist auffällig, dass das Erzählen auch unterhalb der Ebenen der Plot-Konstruktion immer schon Motive pflegt, die höchste Unwahrscheinlichkeit ausspielt. Dies bindet offenkundig die Rezeption.“⁶⁸¹ Hinsichtlich der Motive verweist er auf Stith Thompsons Motif-Index und resümiert, dass das Motiv eines Unwahrscheinlichen und des Wunderhaften in mittelalterlichen Texten dazu dient, Heiligkeit zu begründen und zu bestätigen.⁶⁸² Die Erzählfolklore vermittele Wissen, erhöhe Verbindlichkeit und stelle Beziehungen her. So würden Doppelungen (Träume) sowie Ähnlichkeiten (Menschen) als Weisung empfunden.⁶⁸³ Haferland hält fest, dass Plot-Unwahrscheinlichkeiten ein Erzählmittel seien. Im Alltag treten Wahrscheinlichkeiten entweder in Bezug auf zukünftige Entscheidungen oder zur Rekonstruktion vergangener Geschehnisse auf. Beides geschehe in der Regel durch Narrative, die Lücken schließen müssten (manchmal zulasten der Historizität).⁶⁸⁴ Bei der Fiktion handele es sich um illusionistisches Erzählen, eine Wirklichkeitsähnlichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit.⁶⁸⁵ Haferland plädiert dafür, illusionistisches Erzählen nicht unbedingt mit Mimesis in Verbindung zu bringen (wie schon seit Aristoteles diskutiert), sondern vielmehr mit Wirklichkeitsähnlichkeit und

⁶⁷⁸ H. Haferland, Kleine Blütenlese zu historischen und systematischen Gesichtspunkten unwahrscheinlichen und wahrscheinlichen Erzählens, in: E. von Contzen (Hrsg.), Historische Narratologie, BmE Themenheft 3 (Oldenburg 2019) 3-49.

⁶⁷⁹ Vgl. K. Kukkonen, Gebrochene Reihen. Narratologie, Erwartungshorizonte und Stoffgeschichte, in: E. von Contzen (Hrsg.), Historische Narratologie, BmE Themenheft 3 (Oldenburg 2019) 140.

⁶⁸⁰ In Anlehnung an Aristoteles' Poetik kann unterschieden werden in (1) die Was-Wahrscheinlichkeit bzw. die Plot-Wahrscheinlichkeit (wahrscheinliches Ereignis; Wahrscheinlichkeit, mit der überhaupt etwas geschehen kann) oder (2) die Wie-Wahrscheinlichkeit bzw. die Wahrscheinlichkeit der poetischen Darstellung (wahrscheinliche Zustandsveränderungen; Bedingungen, die ein Ereignis ermöglichen). Jedoch handelt es sich um keine trennscharfe Unterscheidung. Vgl. Haferland 2019, 8, 17-27. — Man könnte auch sagen, dass Unwahrscheinlichkeiten als Makro-Chronotopoi und Mikro-Chronotopoi vorkommen können (Anmerkung der Verfasserin).

⁶⁸¹ Haferland 2019, 9.

⁶⁸² Haferland 2019, 10.

⁶⁸³ Vgl. Haferland 2019, 11-12.

⁶⁸⁴ Vgl. Haferland 2019, 29.

⁶⁸⁵ Vgl. Haferland 2019, 39-40.

Wahrscheinlichkeit zu argumentieren, denn die Erzähltechniken⁶⁸⁶ sind nicht Teil der Mimesis, befördern aber trotzdem die Illusionswirkung beim Leser. Haferland sieht vor allem eine Wahrscheinlichkeitsmotivierung als wesentlichen Impuls von Gattungsentwicklungen – denn den erfundenen Stoff könne der Autor von Anfang an darauf ausrichten, eine Was- und Wie-Wahrscheinlichkeit zu erfüllen, „indem man das Erzählen auf die eine oder andere Weise an das heranzuführen kann, was man für die Wirklichkeit hält bzw. was man von ihr aufgreifen will um den Leser an die Lektüre zu binden“.⁶⁸⁷

Haferlands Ausführungen bestätigen die Grundannahme der vorliegenden Studie, dass folkloristische Motive nicht zur Ausschmückung der Geschichte dienen, sondern einem Rezeptionsansinnen folgen; ferner unterstützt es die These, dass es sich bei der *Vita sancti Columbae* um ein achtsam gestaltetes Werk handelt.

Dieses Kapitel beginnt mit einigen Überlegungen zu dem, was als Bewusstsein einer Person bezogen auf sich und deren Umwelt aus Quellen zu ermitteln ist. Anschließend wird herausgearbeitet, was unter einer eigenen Identität bezogen auf eine soziale Gruppe zu verstehen ist und welche Herausbildungsprozesse in der Heiligenvita zu ermitteln sind. Die Grundannahme ist, dass der Text sowohl unbewusste, aber genauso vom Autor intendierte Prozesse sichtbar macht. Neben den zahlreichen von Walter Pohl⁶⁸⁸, Wolfgang Haubrichs⁶⁸⁹ und Nicholas Evans⁶⁹⁰ formulierten Bedingungen zur Herausbildung einer gruppenbezogenen Identität spielen in der Vita die (1) Abgrenzung von Nichtchristen, aber zudem (2) vom „römischen Christentum“, (3) der Aspekt der Abgrenzung von Dritten und (4) die Wahrnehmung durch diese als eigene Gruppe die größte Rolle.

Das Problem der Behauptung, dass die Vita neben der schablonenartigen hagiografischen Schrift (Kapitel 3) und ihren Willen zur Tradierung eigener Rechtsvorstellungen (Kapitel 4) ebenfalls ein literarisches Werk ist, dessen Gestaltung

⁶⁸⁶ Zum Beispiel Zeitadverbien, erlebte Rede, narrative Filter, sukzessives Freigeben von Informationen über Figuren usw.

⁶⁸⁷ Vgl. Haferland 2019, 39-40.

⁶⁸⁸ W. Pohl, Sprache und Identität. Einleitung, in: W. Pohl – B. Zeller (Hrsg.), Sprache und Identität im frühen Mittelalter, Denkschriften Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20 (Wien 2012) 9-22.

⁶⁸⁹ W. Haubrichs, Identität und Name. Akkulturationsvorgänge in Namen und die Traditionsgesellschaften des frühen Mittelalters, in: W. Pohl (Hrsg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters, Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 8 (Wien 2004) 85-108

⁶⁹⁰ N. Evans, Ideas of origin and ethnicity in Early Medieval Scotland, in: A. E. Blackwell (Hrsg.), Scotland in Early Medieval Europe (Leiden 2019) 149-160.

mitnichten dem Zufall entstammt, mündet in der Annahme, dass bestimmte Narrative eingesetzt wurden, weil sie die Geschichte illustrieren und Empathie beim Leser provozieren sollten. Es wird davon ausgegangen, dass der exemplarische Autor um deren Wirkung wusste. Es wird im Folgenden sogar so weit gegangen, dass der Autor sich beinahe fiktionale Narrative zu eigen macht, um den Erkenntnisgewinn beim Leser zu mehren. Dass die angenommene Intention des Autors, das Rekurrieren, Fixieren und Tradieren einer spezifischen monastischen Identität, nämlich jener, die sich auf den Patron Columba bezieht, Einfluss auf seine Leser nehmen wollte und konnte, lässt sich alsdann mit monastischen Lesekonzepten und deren besondere Bedeutung bei der schemabezogenen Identitätsbildung (nach Robert Mohr)⁶⁹¹ begründen. Dabei wird die in der Forschungsliteratur postulierte „Christian popular culture“ aufgegriffen und mittels der von Martin Böhnert und Paul Reszke veröffentlichten Methode zur Beschreibung und Ausdeutung von Sekundärwelten,⁶⁹² die sich allerdings explizit auf Popkultur bezieht, auf die frühmittelalterliche Heiligenvita angewendet, weil davon ausgegangen wird, dass einige im Text gezielt gesetzte Topoi einen deutlichen Hinweis auf die Intention des Autors geben. Das Kapitel kommt zu dem Schluss, dass auch eine Heiligenvita, insbesondere die des Columba, Mechanismen moderner Popkultur enthält; wobei sich zeigen lassen wird, dass es sich um keine Abwertung des Textes, sondern vielmehr um ein spezielles didaktisches Angebot an den Leser handelt, denn die Attraktivität des Textes konnte durch die Verarbeitung von populären und folkloristischen oder magischen Motiven, gesteigert werden und stellte dadurch ein Garant für die Rezeption dar. Es wird anhand einiger Textbeispiele glaubhaft zu machen sein, dass die Bearbeitung eben nicht einer bloßen christlichen „Schablone“ oder gar dem Zufall folgte, sondern dem kreativen Schaffensprozess des Autors der *Vita sancti Columbae* entsprang.

⁶⁹¹ R. Mohr, Cognitive Poetics und mittelalterliche Literatur. Chancen einer Untersuchung mittelalterlicher Leseprozesse und schemabezogener Identitätsbildung, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 2012/141,4, 419-433.

⁶⁹² M. Böhnert – P. Reszke, Nicht-triviale Trivialitäten. Popkulturelle Sekundärwelten als Gedankenexperimente und ihr erkenntnistheoretischer Nutzen, in: M. Böhnert – P. Reszke (Hrsg.), *Vom Binge Watching zum Binge Thinking. Untersuchungen im Wechselspiel zwischen Wissenschaften und Popkultur*, Edition Kulturwissenschaft 197 (Bielefeld 2019) 11-50.

5.2 Analyse: Hagiografie und Popkultur?

5.2.1 *Andersheit: Intention des Textes*

Hagiografische Texte korrespondieren in einem großen Maße mit ihren gattungsspezifischen Vorgaben (vgl. Kapitel 3). Dennoch sind sie auch die schriftliche Fixierung eines persönlichen Selbstverständnisses (vgl. Kapitel 4), das auf einer sozialen Umgebung beruht; Hagiografie ist nicht weniger als Fixierung einer Wahrnehmung bzw. der Verschriftlichung eines gemeinschaftlichen Bewusstseins, das auf die Überlieferung des Selbstbildes einwirkt. Vor dem Hintergrund der großen Veränderung im Zusammenhang mit der Synode von Whitby 664 (vgl. Kapitel 1) scheint es umso bemerkenswerter, dass als angenommener Autor Adomnán mehr als 30 Jahre nach den in Whitby formulierten und von ihm angenommenen Einschnitten einen Text verfasste, der im Kanon der Heiligenviten vergleichsweise eigentümlich wirkt und an keiner Stelle dem zentralistischen Anspruch Roms gerecht werden möchte, sondern vielmehr die Dinge zu betonen scheint, die die Gemeinschaft auf Iona einzigartig erscheinen ließ. Entscheidend ist, dass die selbst mit historischem Abstand heraustretenden Eigenarten, die für den exklusiven Charakter der Heiligenvita verantwortlich sind, Einfluss auf seinen Leser nahmen.

Hagiografische Texte stellen ein Mittel zur Vergegenwärtigung und Verarbeitung von Ereignissen außerhalb des eigenen Erfahrungshorizontes dar. Sie strukturieren Ereignisse und bieten eigene Erklärungen bzw. Interpretationen an. Durch die Verschriftlichung der Lebensgeschichte des Heiligen Columba systematisiert Adomnán deshalb zum einen das Leben und die prominenten Ereignisse, welche seiner Person Bedeutung verliehen, zum anderen spiegelt er die Identität der Enklave auf der Hebrideninsel wider. Die Vita bezeugt die Auseinandersetzung, die Rechtfertigung und das Wahrheitsbekunden des Autors gegenüber einer ihm unbekanntem bzw. nicht mehr existierenden Welt. Als Bestandteil öffentlicher Kommunikation dient sie der Vermittlung eines nicht überprüfbaren Geschehens und animiert die Leserschaft, dem Glauben zu folgen. Hierzu wird Unerklärliches verortet und entsprechend christlicher Dogmatik erklärt, wie zum Beispiel Columbas Sieg über die Bestie aus dem Fluss Ness.

Die Tradierung eines eigenen Bewusstseins bzw. eigener Vorstellung lässt sich bereits im ersten⁶⁹³ und zweiten⁶⁹⁴ Vorwort der *Vita sancti Columbae* ausmachen, indem Adomnán als jene von Jürgen Petersohn⁶⁹⁵ angeführte „Wir-Gruppe“ schreibt (vgl. Ausführung in Kapitel 3.2.4).⁶⁹⁶ Schon allein die Erzählperspektive verdeutlicht die Haltung des Autors. Wie bereits analysiert bilden das erste und das zweite Vorwort sowie der Schluss der Heiligenvita nicht nur die Rahmenhandlung, sondern sie verweisen neben der Intention auf das Selbstverständnis des Ich-Erzählers. Allein die Verwendung der Pronomen lässt eine interessante Hierarchie erkennen: Während Adomnán auf die Gemeinschaft der Mönche von Iona verweist („wir“), grenzt er sich selbst jedoch zugleich ab („ich“) bzw. betont seine exponierte Stellung in der Gemeinschaft, deren Abt er war. Das „ich“ und das „wir“ stellt er dem „Leser“ gegenüber. Er verortet damit das Werk nicht in den Orden, sondern offenbart eine dritte nicht auf Iona situierte Partei: den Leser.

Die Einführung verdeutlicht, dass das Werk neben der Huldigung des Patrons auch der Tradierung der eigenen Geschichte dient. Die Auseinandersetzung mit einer nicht mehr erfassbaren Welt erfolgt hier bewusst. Diese Welt dient nicht nur als bloße Kulisse für die Inszenierung des Heiligen, sondern folgt auch eigenen identitätsstiftenden Bestrebungen. Dabei zeigt sich eine eigene Identität, die zwar an den Patron geknüpft ist, aber ebenso stark an die iro-schottische Herkunft der Mitglieder sowie den Ort gebunden ist.

Die Grundlage für eine Autorschaft im Sinne einer freien, kreativen und reflexiven Gestaltung ist in erheblichem Maße das Bewusstsein und die Selbstwahrnehmung eines Einzelnen oder einer Gruppe. Nach Aristoteles geht es insbesondere um die Beobachtung der menschlichen Wahrnehmung bzw. das Denken des Denkens, welches einen künstlerischen bzw. schöpferischen Entwurf in Form der Interpretation der eigenen Lebenswelt und ihrer materiellen sowie intellektuellen Produkte erst möglich macht.⁶⁹⁷ Das Bewusstsein für ein Objekt, eine Handlung bzw. einen Akt und für das Selbst sowie der entsprechenden Reflexion für das Beobachtete würden zwar

⁶⁹³ VsC Prim. Praef. zitiert in Anmerkung 383.

⁶⁹⁴ VsC Sec. Praef. zitiert in Anmerkung 28.

⁶⁹⁵ J. Petersohn, Franken im Mittelalter. Identität und Profil im Spiegel von Bewußtsein und Vorstellung, Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 51 (Ostfildern 2008).

⁶⁹⁶ Vgl. auch Picard 1982, 166.

⁶⁹⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1170 a 29-33. Aristoteles, De anima 425 b 12-25. Vgl. auch H.-J. Oesterle, Bewusstsein, in: N. Angermann – R. Auty – R.-H. Bautier (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters II (München 1980-1999) 33.

nicht die Grundlage von Wissen bilden, seien jedoch dessen Voraussetzung.⁶⁹⁸ Die Autorschaft stellt einen kreativen und intellektuellen Gestaltungs- und Lenkungsprozess dar, der auf der Wahrnehmung und einem Bewusstsein darum beruht. Bewusstsein sowie Vorstellungen sind Kategorien historischer Erkenntnis und können sich, nach Petersohn, in einem symbolischen Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses „zu einer bestimmten Zeit und unter konkreten Bedingungen“ z. B. als historiografische Narrative niederschlagen.⁶⁹⁹ Hier spiegelten sich Bewusstsein und Vorstellung bzw. Vorstellungswelt historischer Personengruppen in dinglichen oder abstrakten Sachverhalten als Wissen, Denken und Reflektieren wider.⁷⁰⁰ Eine Veränderung der (rückbezogenen) Wahrnehmung bzw. Erinnerung geschehe mittels einer späteren Anreicherung der Wirklichkeitserfassung durch subjektive Empfindungen oder im Ergebnis des Einwirkens durch mündliche Überlieferung nachfolgender Rezipienten.⁷⁰¹ Petersohn definiert damit Bewusstsein als „mentale Gerichtetheit auf einfache Sachverhalte“ und Vorstellung als „Wirksamwerden von Phantasie und Imagination“ bzw. „bildhafter Vergegenwärtigung (*representatio*)“, während er konstatiert, dass undifferenzierte Bewusstseinszusammenhänge in komplexe Zusammenhänge „geschichtlicher, sozialer und religiöser Kontextualisierung eingeordnet und durch sie zu veranschaulichen versucht“ werden.⁷⁰² Die Vorstellung wiederum entspräche der „Deutung der Konfigurationen, die sich das reflektierende Individuum oder die Konsens tragende Gemeinschaft von bestimmten Phänomenen ihrer sozialen und kulturellen Umwelt sowie von deren Veränderungen machte, der Nachvollzug erklärender oder rechtfertigender Ausmalung, die sie grundlegenden Bewusstseinszusammenhängen angeeignet ließ.“⁷⁰³ Die sich konsolidierenden „Bewusstseinsinhalte und Vorstellungskomplexe“ haben wiederum Einfluss „auf die politischen Konzeptionen

⁶⁹⁸ Vgl. Baumgartner 2006, 354.

⁶⁹⁹ Vgl. Petersohn 2008, 52.

⁷⁰⁰ Vgl. Petersohn 2008, 52-53.

⁷⁰¹ Vgl. Petersohn 2008, 53.

⁷⁰² Vgl. Petersohn 2008, 53.

⁷⁰³ Das Bewusstsein unterscheide sich gegenüber der Vorstellung, da es meist die „allgemeine Kategorie“ gegenüber der ausdifferenzierten Vorstellung sei. Petersohn grenzt weiter ab: „Jede Vorstellung ist von einem bestimmten Bewusstsein getragen. Andererseits aber hat sich nicht jeder Bewusstseinsinhalt zu einer komplexen Vorstellung entfaltet.“ Bewusstsein und Vorstellung sind derweil das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Dingen, die für „Realitäten einer immateriellen Welt“ außerhalb des Erfahrungshorizontes eines Individuums stehen. Der Beschreibung und die Analyse dieser Realitäten, bei denen es sich um tradierte „Bekundungen der eigenen kollektiven Identität oder deren Spiegelung durch Dritte“ handelte, bei denen es sich aber genauso auch um „punktuelle oder streiflichtartige Bezeugungen von einfachen, unreflektierten Bewusstseinsinhalten“ handeln könne, widmet sich die Vorstellungsgeschichte, welche die „dritte Dimension der Vergangenheit“ darstellt. Vgl. Petersohn 2008, 53-55.

und Handlungsentwürfe der Zeitgenossen“ und wirken in späteren Generationen nach, wo sie zu konsensualen Vergangenheitsbildern werden können.⁷⁰⁴ Somit konnte die Vorstellung eine Realität schaffen bzw. Bewusstsein sich zu einer Tatsache verdichten. Sprachlich wird die „Darstellung von Bewusstseinsgegenständen“ in Form eines Gemeinschaftsbewusstseins in sogenannten „Wir-Gruppen“, die gruppenbezogenen Vorstellungen „in Geschichtsbild und Rechtskanon, in Literatur und Kunst, im politischen Zeremoniell oder kirchlichen Kult“ als „Bestandteil öffentlicher Kommunikation“ vergegenwärtigt.⁷⁰⁵

Es kann festgestellt werden, dass der Autor mit seinem Werk nicht nur die Lebensbeschreibung eines Heiligen verfasst hat, sondern darüber hinaus eine mit der Anhängerschaft einhergehende eigene Identität beschrieben hat, die möglicherweise als angenommene gemeinsame Ethnie behauptet wurde. Dies lässt sich als ein der Textgattung inhärenter Zweck definieren. Inwiefern die Vita neben einem Abgrenzungsversuch ein Verhandlungsgesuch darstellte bzw. die Behauptung von Eigenständigkeit bei einem gleichzeitigen Abgrenzungsimpuls nach Whitby darstellte, wird nicht abschließend zu klären sein – denn das Werk stellt eben in Besonderheit nicht lediglich ein Selbstzeugnis einer sozialen Gruppe, die wahrscheinlich den Fokus auf die „alte Welt“ legte, dar, sondern ebenso ein Gesuch um Anerkennung des Heiligen und der Einzigartigkeit der Bruderschaft durch die Kirche, vertreten durch Rom.

Die gedankliche Beziehung, welche „die durch das diskursive Denken ermöglichte Vervielfältigung der Vergegenwärtigung eines Gegenstandes aufhebt“, d. h., wenn unterschiedlich Bezeichnetes nicht als Verschiedenes bzw. in erweiterter Analyse sogar als Aufhebung von Differenz begriffen wird, wird als Identität bezeichnet.⁷⁰⁶ Fokussiert man den Terminus im Sinne einer intendierten Konstruktion einer Gemeinschaft, kann man von ethnischer Identität sprechen. Diese definiert Walter Pohl als ein Ergebnis „nachhaltiger Identifikationen [...] auf drei verschiedenen Ebenen“: Ursächlich sei zum einen das Bekenntnis Einzelner oder einer Gruppe zu einer (gemeinsamen) ethnischen Formation, die, ferner, in einem Bedürfnis der „Selbstvergewisserung und Selbstdarstellung dieses ethnischen Verbandes“

⁷⁰⁴ Vgl. Petersohn 2008, 57.

⁷⁰⁵ Vgl. Petersohn 2008, 57.

⁷⁰⁶ Vgl. O. Muck, Identität, in: J. Ritter – K. Gründer – G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von 1500 Fachgelehrten. in Verbindung mit Günter Bien, Tilman Borsche ... 4 (Basel, Darmstadt 1971-2007), 144.

handelten; der Verband werde alsdann durch Dritte auch als ethnische Gruppe wahrgenommen und kategorisiert. Pohl räumt ein, dass nicht alle Merkmale in gleicher Weise vertreten sein müssen, jedoch könne davon ausgegangen werden, dass eine ethnische Gruppe umso stabiler besteht, je mehr Übereinstimmungen vorliegen, wobei die Zuordnung dynamisch und von äußeren Einflüssen abhängig bleibt.⁷⁰⁷ Das Konzept überzeugt vor allem, wenn nicht von einer angenommenen abstammungsbedingten „Ethnie“, sondern von einer konstruierten ethnischen Identität ausgegangen wird. Methodisch tritt Pohl für einen Identitätsbegriff ein⁷⁰⁸, da dieser die Erfassung einer „Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft“ ermögliche, die aus der persönlichen Identität (Zugehörigkeitsbewusstsein) und der sozialen Identität (Bezugsgruppe) resultiere; als Beispiel führt Pohl Personennamen als „ein wesentliches Element sozialer Verortung“ an, die gleichzeitig „Zuordnung und Abgrenzung in recht unterschiedlichen Ausprägungen“ geleistet hätten.⁷⁰⁹ Obendrein ziele die Frage nach einer gemeinsamen Identität nicht nur auf eine alleinige Unterscheidung nach einer (angenommenen) Ethnie ab, sondern sie lasse die Frage nach „anderen Formen der Identität“ wie Geschlecht, Familie, Religion oder sozialem Status zu; Identität implizierte hier folglich, indem sie eine Charakterisierung nach „nationalen, lokalen, kulturellen, politischen Identitäten“ zulässt, sowohl Abgrenzung als auch Integration und ermögliche dadurch einen Vergleich verschiedener Erscheinungen.⁷¹⁰ Pohl konstatiert gleichwohl, dass „Identität“ einen noch nicht abgeschlossenen Prozess der Identitätsbildung und Identifikation beschreibe, „bei dem Individuum wie soziale Gruppen unterschiedliche Identitäten in Balance halten müssen“.⁷¹¹ Vielmehr sei Identität ein Ergebnis von Kommunikation, als Ausdruck einer fortwährenden Verhandlung der Merkmale einer Identität, die sich in sprachlichen Zeugnissen, wie einer Sprache selbst, verschiedenen Ethnonymen und Texten niederschlug.⁷¹² So wie die Episode zwischen Christen (Iona) und Nichtchristen (Pikten) mit Hilfe einer konkret zu verortenden Begebenheit am Fluss Ness vermittelt, wobei der Raum als kleinster gemeinsamer Nenner als Ausgangslage dient. Der Identitätsbegriff enthalte nach Pohl „Wunschbilder, Entwürfe und Vorstellungen“ als Teil „gesellschaftlicher Diskurse, die erwartungsprägend und handlungsleitend sein

⁷⁰⁷ Vgl. Pohl 2012, 13.

⁷⁰⁸ Vgl. Pohl 2012, 13.

⁷⁰⁹ Vgl. Pohl 2012, 13.

⁷¹⁰ Vgl. Pohl 2012, 14.

⁷¹¹ Vgl. Pohl 2012, 14.

⁷¹² Vgl. Pohl 2012, 14.

können“, weshalb er „Ethnizität“, als „Einteilungsprinzip der sozialen Welt auf diskursiver Ebene“, und „ethnische Identität“, als „jeweiliges Ergebnis der Kommunikation über ethnische Identifikation“, voneinander unterscheidet.⁷¹³ Weiterhin sei eine Identität nicht eine bloße Zugehörigkeit zu einer konkreten sozialen Gruppe, die in Identifikationsprozessen fortwährend neu verhandelt werde, mehr noch bestünde die persönliche Identität aus verschiedenen „Referenzgruppen“ mit unterschiedlich intensiven Bezügen.⁷¹⁴ Ein Identifikationsprozess sei ohne Kommunikation unmöglich. Identitäten würden durch das Mittel Sprache entworfen, behauptet, verhandelt und beschrieben. Diese gäben den Kommunikationsrahmen vor, „in dem sich Identitäten durchsetzen müssen“.⁷¹⁵ Die Sprache diene, etwa das Latein der Kirche, der symbolischen Identifikation und musste nicht zwingend der Alltagssprache entsprechen, jedoch bedurfte „die Verhandlungen zwischen individuellen und kollektiven Selbstzuordnungen und Fremdwahrnehmungen [...] regelmäßig der Übersetzung“.⁷¹⁶ Dementsprechend besaß die lateinische Sprache eine identitätsstiftende Rolle, zum Beispiel bei gebildeten Iren und Walisern, die ihr Selbstbewusstsein gerne in lateinischer Sprache schriftlich fixierten.⁷¹⁷ Die ethnische Abgrenzung, so Pohl, sei „als Folge beschränkter Verständigungsmöglichkeiten“ zwischen verschiedenen Gruppen zu verstehen, bei der die Sprache „genealogische, aber keine prinzipiell distinktive Funktion“ habe.⁷¹⁸

Legt man Pohls Ausführungen zur „ethnischen Identität“ der Vita des Heiligen Columba zugrunde, handelt es sich bei dem Text um ein solches Zeugnis, das ein Schlaglicht auf einen Prozess der Identitätsbildung bzw. Identifikation wirft. Dem Werk liegt ein eigenes Empfinden von Gemeinschaft zugrunde, das ein Ergebnis einer vor allem sprachbezogenen Kommunikation ist und nach einem Ideal strebt, das sowohl christlich konnotiert als auch spezifisch „Columba'sche“ ist. Als Mittel dienten sowohl die lateinische, wenngleich in kurzen Anspielungen, wie die irische Sprache, die beide als Fingerzeig auf die Referenzgruppen zu interpretieren sind. Die Gemeinschaft auf Iona definierte sich durch ihren Glauben, die Sprache und Kultur sowie in Teilen durch die Herkunft der Mitglieder als soziale Gruppe. Als solche wird sie historisch durch Dritte (zum Beispiel auf der Synode in Whitby) wahrgenommen. Eine solche

⁷¹³ Vgl. Pohl 2012, 14.

⁷¹⁴ Vgl. Pohl 2012, 14.

⁷¹⁵ Vgl. Pohl 2012, 15.

⁷¹⁶ Vgl. Pohl 2012, 15.

⁷¹⁷ Vgl. Pohl 2012, 21.

⁷¹⁸ Vgl. Pohl 2012, 16.

Perzeption wird nicht zuletzt durch die Betonung von Differenz intendiert, während sich die Klostersgemeinschaft, bei allen Unterschieden in Herkunft, Bildung und Rang, als eine Identität präsentiert. Diese Gegenüberstellung erfolgt in der Vita gleich zu Beginn mittel der Gegenüberstellung der „Wir-Gruppe“ und „des Lesers“. Adomnán geht noch weiter, indem er den Ursprung der irischen Klöster auf eine gemeinsame soziale Identität, in irischer Tradition, auf die Mission des Heiligen Patricius bezieht (und eben den römischen Abgesandten Palladius ausspart); gleichzeitig verweist er auf die Eigenständigkeit der Columba Klöster, indem er deren unterschiedliche Traditionen bezogen auf die Patrone Patricius und Columba beton, ohne dass diese, gleich einer Hecke, eine unüberwindbare Trennung darstellen würden: [...] *Nam quidam proselytus brito homo sanctus sancti Patricii episcopi discipulus Maucteus nomine ita de nostro profetizavit patrono sicuti nobis ab antiquis traditum expertis conpertum. „In novissimus“ ait „saeculi temporibus filius nasciturus est cujus nomen Columba per omnes insularum ociani provincias divulgabitur notum, novissimaque orbis tempora clare inlustrabit. Mei et ipsius duorum monasteriorum agelluli unius sepisculae intervallo disternabuntur. Homo valde deo carus et grandis coram ipso meriti. [...].*⁷¹⁹ Grundlage hierfür ist, entsprechend Pohl, das Zusammentreffen von persönlicher Identität in Form des Bekenntnisses des Einzelnen zum christlichen Glauben und sozialer Identität der Gruppe, wie sie sich als Bruderschaft unter dem Patron Columba manifestiert.

Die Verwendung des Hibernolateinischen (vgl. Kapitel 3.2.4.2) folgt einer Intention, sie dient als Kommunikationsmittel. Sie ist kein Ausdruck von Dilettantismus, vielmehr ein solcher von hoher sprachlicher Kunstfertigkeit. Die Gestaltung trägt die Rezeption auf der Ebene Textgestaltung und auf der Ebene Plotgestaltung und beruht auf einer Auswahl. Dass Herkunft, Identität und Sprache keine feststehenden Kategorien sind, „sondern [...] ‚situativ‘ zur Auswahl [stehen]“ zeigt sich, nach Herwig Wolfram, z. B. in der „Minderung oder Vermehrung von Sprachkenntnissen“, d. h. von wahrnehmbaren Veränderungen, die wiederum als ethnische und nationale Identitäten wahrgenommen werden können.⁷²⁰ Das Erlernen einer gemeinsamen Kommunikationssprache könne,

⁷¹⁹ VsC Sec. Praef. zitiert in Anmerkung 28. Vgl. u. a. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 182). Vgl. auch Klüppel (Hrsg.) 2010, 55.

⁷²⁰ Vgl. H. Wolfram, Sprache und Identität im Frühmittelalter mit Grenzüberschreitungen, in: W. Pohl – B. Zeller (Hrsg.), Sprache und Identität im frühen Mittelalter, Denkschriften Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20 (Wien 2012), 49.

so Wolfgang Haubrichs, jedoch nur durch ein stabiles System gewährleistet werden, weshalb sich Konventionen lediglich langsam verändert haben dürften; dahingegen sind Wortschatz (Lexik) und Bedeutungsebene „eher volatil und in ständiger Veränderung begriffen“.⁷²¹ Die Veränderung beruhe auf einem gewissen „Konformitätsdruck“ durch die als Kommunikationsmittel vorherrschende Sprache, verbunden mit dem Wunsch der Teilhabe an der Kommunikation, der sich jedoch genauso gegen eine Gruppe wenden könne und dadurch zur Abgrenzung durch Sprache führe und sogenannte „sprachliche ‚In-Groups‘ und ‚Out-Groups‘“ erzeuge; das Verlangen nach Zugehörigkeit erlaube eine Identitätsbildung durch Varietäten und Differenzen und lasse Sprache zum Element symbolischer Kommunikation werden.⁷²² Sprachliche Varietäten verhalfen demzufolge zur Bildung einer Gruppenidentität, wobei Unterschiede marginal, d. h. von geringer Abweichung (Kleinzeichen), sein könnten; wenn z. B. sich der Regiolekt lediglich durch „Aussprache, Sprachmelodie, Lexik und Grammatik“ unterscheidet, gäbe er Auskunft über die Herkunft eines Menschen und könne einen Teil seiner Identität bilden.⁷²³ Darüber hinaus würden Recht und Religion die Identität von ethnischen Gruppen definieren, so Haubrichs.⁷²⁴

Trotzdem ist die ethnische Identität einer Gruppe schwer zu rekonstruieren; da, wie Nicholas Evans festhält, die Repräsentation von Geschichte nicht statisch sei, sondern fließend und von Entwicklung der Gesellschaft abhängig sei. Wenn rückbesinnend Gruppen meist anhand der Auswertung von Texten entworfen würden, könnten diese jedoch nur ein Schlaglicht auf einen bestimmten Zeitraum werfen. Ethnische Gruppen seien jedoch keine Einheit mit unabänderlichen Eigenschaften bzw. Definitionen; vor allem nicht, wenn diese dazu dienen würden, „membership“ zu erschaffen und zu gewährleisten.⁷²⁵ Texte würden politische Gemeinschaften, wie Königreiche oder administrative Einheiten (*separate administrative identities*), repräsentieren, die auf einer eigenen Führung und Gesetzgebung beruhen würden. Damit würden Texte neben den Menschen und Königreichen, die sie hervorgebracht hätten, eben zudem deren Vorstellungen von Ethnie vertreten.⁷²⁶ Nach Evans war die Zugehörigkeit zu

⁷²¹ Vgl. W. Haubrichs, Differenz und Identität - Sprache als Instrument der Kommunikation und der Gruppenbildung im frühen Mittelalter, in: W. Pohl – B. Zeller (Hrsg.), Sprache und Identität im frühen Mittelalter, Denkschriften Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20 (Wien 2012), 23-24.

⁷²² Vgl. Haubrichs 2012, 23-24.

⁷²³ Vgl. Haubrichs 2012, 24-23, 27; Wolfram 2012, 40.

⁷²⁴ Vgl. Haubrichs 2012, 34, 36-37, 38.

⁷²⁵ Vgl. Evans 2019, 149.

⁷²⁶ Vgl. Evans 2019, 149-150.

einer ethnischen Gruppe weniger von der biologischen Abstammung oder physischen Attributen abhängig, hingegen stand oft die Nachfolge auf wichtige bzw. verdiente männliche Vorfahren im Fokus, weshalb „outsiders“ zum Mitglied einer anderen ethnischen Gemeinschaft werden konnten, wenn sie z. B. besonders wohlhabend oder mächtig waren; Sprache, Gewohnheiten und Recht konnten bei Integration bzw. Herausbildung einer gemeinsamen Identität hilfreich sein.⁷²⁷ So fokussieren deshalb die überlieferten Quellen Eliten als Repräsentanten aller Nichtkleriker einer Gemeinschaft.⁷²⁸ Genauso wie Pohl stellt Evans heraus, dass die Formung von „common identities“ wiederum durch äußeres Einwirken geschieht.⁷²⁹ Neben der Sprache, den Gewohnheiten und den Normen einer Gruppe stellte zudem die Religion einen Teil der Identität einer Gemeinschaft dar; letzten Endes beeinflussten bzw. bedingten alle Kategorien einander.⁷³⁰

Nach Volker Scior war es möglich, neben Identifikationsgemeinschaften nach sozialen Beziehungen ebenso Teilidentitäten, die von Religion, Politik, Ethnie und Kultur abhängig sein konnten, herauszubilden.⁷³¹ In den Quellen schlug sich zum Beispiel die religiöse Identität der Historiografen bzw. die christliche Identität einer Gruppe nieder, wenn beispielsweise die gefertigten Texte auf die göttliche Heilserfüllung ausgerichtet worden seien.⁷³² Entsprechend Scior fänden sich bestimmte Identitäten nicht nur in der Historiografie, sondern sie würden mittels dieser sogar zugewiesen, wenn aufgrund spezifischer Kriterien (Sitten, Bräuche, Aussehen, Verhalten) eine Charakterisierung von Eigen- bzw. Fremdartigkeit möglich sei und dazu bewusst eingesetzt werde.⁷³³ Die Darstellung christlicher Identität sei beispielsweise durch die Abgrenzung von Nichtchristen – was sich stilistisch in sogenannten „Nostrifizierung“ niederschläge – und die Charakterisierung des Heidentums als ungebildet bzw. unwissend bei gleichzeitiger Betonung und Abwertung

⁷²⁷ Vgl. Evans 2019, 150.

⁷²⁸ Vgl. Evans 2019, 153.

⁷²⁹ Vgl. Evans 2019, 155-156.

⁷³⁰ Vgl. W. Gephart – N. Mette – C. Schlapkohl – H.-P. Schütt – R. Stroh, Identität, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 4 4(Tübingen 1998-2007), 20.

⁷³¹ Vgl. V. Scior, Nation, Europa, Welt? Zum Spektrum früh- und hochmittelalterlicher Identitätsmuster in der Historiographie, in: I. Baumgärtner – Brinker-von der Heyde – A. Gardt – F. Sick (Hrsg.), Nation - Europa - Welt. Identitätsentwürfe vom Mittelalter bis 1800, Zeitsprünge / Forschungen zur Frühen Neuzeit 11,3/4 (Frankfurt am Main 2007), 341.

⁷³² Vgl. Scior 2007, 341.

⁷³³ Vgl. Scior 2007, 340-341.

der oralen Kultur erfolgt, während die religiös-christliche Kultur durch Kenntnis der Heiligen Schrift bzw. von Schrift überhaupt ausgezeichnet werde.⁷³⁴ Abendländische Historiografien enthalten nach Scior immer eine christliche Teilidentität, die „nicht situativ veränderbar“ sei, sondern vielmehr noch mit Referenzen auf andere Teilidentitäten, wie Klöster, Bistümer oder theologisch-administrative Institutionen und ihre Auftraggeber, verstärkt würden und sich in der Bearbeitung von Texten, wie Hinzufügungen und Auslassungen, niederschlugen.⁷³⁵

Die Manipulation eines Rezipientenkreises ist ein Bestreben, seitdem es Formen von Schriftlichkeit gibt, und die sich z. B. in Klöstern in Lesekonzepten niederschlägt.⁷³⁶ Im Falle Adomnán ist es jedoch nicht die kanonisierte Lehre der Kirche, die auf seinen Leser Einfluss nehmen soll, sondern zudem seine eigene subjektive Wahrnehmung wirkt auf Wahrnehmung und Erinnerung des Lesers ein und mündet in eine entsprechende fortgesetzte mündliche oder schriftliche Überlieferung des Lebens des Heiligen Columba. Die von Adomnán um 700 verfasste Vita ist im Sinne Petersohns ein Spiegel des Wissens seines Autors und der von ihm als Abt geführten Gemeinschaft auf Iona. Die Reflexion der Lebensgeschichte des Columba sowie deren Verknüpfung mit der Geschichte der Region und der in ihr lebenden Menschen bilden die Grundlage des kollektiven Wissens der Gemeinschaft. Es ist davon auszugehen, dass Adomnán über wesentlich mehr Wissen verfügte, als er mit seinem hagiografischen Werk darzustellen vermochte. Seine weiteren Schriften geben einen kleinen Eindruck, über welche intellektuelle Reproduktion mit einem großen Themenspektrum Adomnán fähig war. Die Entscheidung Adomnán zur Aufnahme, zum Weglassen und zum Bearbeiten verschiedener Sachverhalte, bezogen auf die Heiligenvita, trägt seinem kreativen und intellektuellen Gestaltungsprozess, beruhend auf Wahrnehmung und Bewusstsein, Rechnung und schlägt sich als historische Erkenntnis in Zeugnissen des eigenen Selbstverständnisses (Dinge, Texte) nieder; individuelle Gestaltungselemente entsprechen damit der Autorschaft.

⁷³⁴ Vgl. Scior 2007, 341, 343-344.

⁷³⁵ Vgl. Scior 2007, 344.

⁷³⁶ Vgl. zu Lesekonzepten u. a. E. C. Lutz – M. Backes – S. Matter (Hrsg.), *Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften, Medienwandel, Medienwechsel, Medienwissen 11* (Zürich 2010); A. Mentzel-Reuters, *Leseprogramme und individuelle Lektüre im Deutschen Orden*, in: B. Jähmig – A. Mentzel-Reuters (Hrsg.), *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur / Beihefte 19* (Stuttgart 2014) 9-58; Mohr 2012.

Hinsichtlich der Ausbildung und der Festigung von Identität betont Haubrachs Funktion und Verwendung von Sprache, die ihre symbolische Kraft in besonderem Maße im Medium der Hagiografie entfalten kann, sowie, die sich in Sprache, Lexik und Narrativen zur Darstellung des christliche Heilsgeschehens auf einen auf den Heiligen bezogenen historischen (bzw. historisierendem) Kontext und Zweck beziehen. Die Sprache ist Teil der Gruppenidentität, die sowohl *in-* als auch *out-groups* erzeugen kann – d. h., sowohl das Kirchenlatein der Kleriker als auch die irischen Zitate im Text evozieren eine *in.* sowie eine *out-group*. Dass die Zitate eher auf einem kleinen Wortschatz bezogen auf Eigennamen beruhen und das Lateinische wohl einem Regiolekt entsprach, also beide exklusiven Marker nur in kleinen Quantitäten in den Text einflochten sind, schmälert weder die Wirkung noch deren identitätsstiftende Bedeutung. Adomnán expliziter Verweis auf die Verwendung von Bezeichnungen in irischer Sprache lässt wiederum eine Zufälligkeit bzw. eine unreflektierte sprachliche Eigentümlichkeit unwahrscheinlich erscheinen.⁷³⁷ Als weitere von Haubrachs angeführte Merkmale lassen sich die spezifische Religiosität im Kloster Iona und die vom Autor Adomnán eingeflossene Rechtsauffassung benennen.⁷³⁸ Auch Evans

⁷³⁷ VsC Prim. Praef. zitiert in Anmerkung 383.

⁷³⁸ VsC III.23: *Annorum supra quatuor memoratorum termino jam appropinquante, post quorum completionem, finem praesentis vitae veridicus praesagator sibi futurum fore multo ante praesciebat tempore, quadam die, mense Maio, sicut in priore secundo scripsimus libro, ad visitandos operarios fratres senex senio fessus, plaustro vectus, pergit. Ad quos, in occidua insulae louae laborantes parte, sic ea die exorsus est loqui, dicens, 'In Paschali solemnitate nuper Aprili peracta mense, desiderio desideravi ad Christum Dominum, sicut et mihi ab eo concessum erat, si maluissem, emigare. Sed ne vobis laetitiae festivitas in tristitiam verteretur, diem meae de mundo emigrationis paulo diutius protelari malui.' His ab eo maestis monachi familiares auditis interim dictis valde tristificati sunt: quos in quantum poterat verbis coepit consolatoriis laetificare. Quibus finitis, ut erat in vehiculo sedens, ad orientem suam convertens faciem, insulam cum insulanis benedixit habitatoribus; ex qua die, ut in supra memorato caraxatum est libello, viperarum venena trisulcarum linguarum usque in hodiernum diem, nullo modo aut homini aut pecori nocere potuere. Post ejusdem benedictionis verba Sanctus ad suum revehitur monasterium. Tum proinde, paucis diebus transactis, dum missarum solemnia, ex more, Dominica celebrarentur die, subito, sursum elevatis oculis, facies venerabilis viri florido respersa rubore videtur: quia, sicut scriptum est, 'Corde laetante vultus floret.' Eadem namque hora angelum Domini supra volitantem solus vidit intra ipsius oratorii parietes: et quia sanctorum angelorum amabilis et tranquillus aspectus gaudium et exultationem electorum pectoribus infundit, haec fuit illius subitae causa laetitiae beato infusa viro. De qua scilicet causa inspiratae laetationis, cum qui inerant ibidem praesentes inquirerent, hoc eis Sanctus responsum, sursum respiciens, dedit, 'Mira et incomparabilis angelicae subtilitas naturae. Ecce enim angelus Domini, ad repetendum aliquod Deo carum missus depositum, nos desuper intra ecclesiam aspiciens et benedicens, rursus per parasticiam ecclesiae reversus, nulla talis vestigia exitus reliquit.' Haec Sanctus. Sed tamen de qualitate illius depositi ad quod missus est angelus requirendum nemo de circumstantibus recognoscere potuit. Noster vero patronus sanctum, propriam a Deo sibi commendatam animam, depositum nuncupavit. Quae, sicuti inferius narrabitur, alia, senis intervenientibus continuis diebus, Dominica nocte ad Dominum emigravit. VIR itaque venerabilis in fine ejusdem hebdomadis, hoc est die sabbati, ipse et ejus pius minister Diormitius ad proximum pergunt benedicendum horreum. Quod intrans Sanctus cum benedixisset, et duos in eo frugum sequestratos acervos, hoc intulit verbum cum gratiarum actione, inquiens, 'Valde congratulor meis familiaribus monachis, quia hoc etiam anno, si quoquam a vobis emigrare me oportuerit, annum sufficientem habebitis.' Quo audito verbo Diormitius minister tristificari coepit, et sic dicere, 'Hujus anni tempore, pater, saepius nos contristas, quia de tuo transitu crebro commemoras.' Cui Sanctus hoc dedit responsum, 'Aliquem arcanum habeo sermusculum, quem, si mihi firmiter promiseris, nemini ante meum denudare obitum, de meo tibi egressu aliquid manifestius intimare potero.' Quam cum talem minister promissionem, juxta voluntatem Sancti flexis, genibus, terminasset, vir venerandus consequenter sic profatur, 'Haec in sacris voluminibus dies Sabbatum nuncupatur, quod interpretatur requies. Et mihi vere est sabbatum haec hodierna, quia hujus praesentis laboriosae vitae mihi ultima est, in qua post meas laborationum*

molestias sabbatizo; et hac sequenti media venerabili Dominica nocte, secundum eloquia Scripturarum, patrum gradiar viam. Jam enim Dominus meus Jesus Christus me invitare dignatur; ad quem, inquam, hac mediante nocte, ipso me invitante, emigrabo. Sic enim mihi ab ipso Domino revelatum est. Haec maesta minister audiens verba, coepit amare flere. Quem Sanctus in quantum potuit consolari conabatur. Post haec Sanctus horreum egreditur, et ad monasterium revertens, media residet via, in quo loco postea crux, molari infixi lapidi hodieque stans, in margine cernitur viae. Dumque ibidem Sanctus, ut praefatus sum, senio fessus, paululum sedens, requiesceret, ecce albus occurrit caballus, obediens servitor, qui scilicet lactaria bocetum inter et monasterium vascula gestare consueverat. Hic ad Sanctum accedens, mirum dictu, caput in sinu ejus ponens, ut credo inspirante Deo, cui omne animal rerum sapit sensu quo jusserit ipse Creator, dominum a se suum mox emigraturum, et ipsum ultra non visurum sciens, coepit plangere, ubertimque, quasi homo, lacrymas in gremium Sancti fundere, et valde spumans flere. Quod videns minister, coepit illum flebilem repellere lamentatorem: sed Sanctus prohibuit eum, dicens, 'Sine hunc, sine nostri amatorem, ut in hunc meum sinum fletus effundat amarissimi plangoris. Ecce tu, homo cum sis, et rationalem animam habeas, nullo modo scire de meo exitu potuisti, nisi quod tibi ego ipse nuper manifestavi: huic vero bruto et irrationali animanti, quoque modo ipse Conditor voluit, egressurum a se dominum manifeste revelavit.' Et haec dicens maestum a se revertentem equum benedixit ministratorem. Et inde egrediens, et monticellum monasterio supereminentem ascendens, in vertice ejus paululum stetit, et stans, ambas elevans palmas, suum benedixit coenobium, inquit, 'Huic loco, quamlibet angusto et vili, non tantum Scotorum reges, cum populis, sed etiam barbararum et exterarum gentium regnatores, cum plebibus sibi subjectis, grandem et non mediocrem conferent honorem: a Sanctis quoque etiam aliarum ecclesiarum noli mediocris veneratio conferetur.' Post haec verba, de illo descendens monticellulo, et ad monasterium revertens, sedebat in tugurio Psalterium scribens; et ad illum tricesimi tertii psalmi versiculum perveniens ubi scribitur, 'Inquirentes autem Dominum non deficient omni bono', 'Hic,' ait, 'in fine cessandum est paginae; quae vero sequuntur Baitheneus scribat.' Sancto convenienter congruit decessori novissimus versiculus quem scripserat, cui nunquam bona deficient aeterna: successori vero sequens patri, spiritualium doctori filiorum, 'Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos,' congruenter convenit; qui, sicut decessor commendavit, non solum ei docendo, sed etiam scribendo, successit. Post talem superius memoratum terminatae versus perscriptum paginae, Sanctus ad vespertinalem Dominicae noctis missam ingreditur ecclesiam: qua continuo consummata, ad hospitium revertens, in lectulo residet pernox; ubi pro stramine nudam habebat petram, et pro pulvillo lapidem, qui hodieque quasi quidam iuxta sepulcrum ejus titulus stat monumenti. Ibidem itaque residens, ultima ad fratres mandata, solo audiente ministro, commendat, inquit, 'Haec vobis, O filii, novissima commendo verba, ut inter vos mutuam et non fictam habeatis charitatem, cum pace: et si ita, juxta sanctorum exempla patrum, observaveritis, Deus, confortator bonorum, vobis auxiliabitur, et ego, cum ipso manens, pro vobis interpellabo; et non tantum praesentis vitae necessaria ab eo sufficienter administrabuntur, sed etiam aeternalium bonorum praemia, divinatorum observatoribus praeparata, tribuentur.' Hucusque extrema venerabilis patroni verba, quasi de hac tediata peregrinatione ad coelestem patriam transmeantis, brevi textu narrata deducta sunt. POST quae, felici appropinquante novissima paulisper hora, Sanctus conticuit. Tum proinde media nocte pulsata personante clocca, festinus surgens, ad ecclesiam pergit, citiorque ceteris currens, solus introgressus juxta altare flexis in oratione genibus recumbit; Diormitius minister, tardius prosecutus, eodem momento eminus totam intrinsecus ecclesiam angelica luce erga Sanctum repleri videt: quo ad januam appropinquante, eadem lux visa ocius recessit: quam etiam alii de fratribus pauci, et ipsi eminus astantes, viderant. Diormitius ergo, ecclesiam ingrediens, flebili ingeminat voce, 'Ubi es, Pater?' Et necdum allatis fratrum lucernis, per tenebras palpans, Sanctum ante altarium recubantem invenit: quem paululum erigens, et juxta sedens, sanctum in suo gremio posuit caput. Et inter haec coetus monachorum cum luminaribus accurrens, patre viso moriente, coepit plangere. Et, ut ab aliquibus qui praesentes inerant didicimus, Sanctus, necdum egrediente anima, apertis sursum oculis, ad utrumque latus cum mira vultus hilaritate et laetitia circumspiciebat; sanctos scilicet obvios intuens angelos. Diormitius tum sanctam sublevat ad benedicendum Sancti monachorum chorum dexteram manum. Sed et ipse venerabilis pater, in quantum poterat, simul suam movebat manum, ut videlicet quod voce in egressu non valebat animae, etiam motu manus fratres videretur benedicere. Et post sanctam benedictionem taliter significatam, continuo spiritum exhalavit. Quo tabernaculum corporis gresso, facies rubens, et mirum in modum angelica visione exhilarata, in tantum remansit, ut non quasi mortui, sed dormientis videretur viventis. Tota interim personabat maestis plangoribus ecclesia. SED non praetereundum videtur quod eadem hora beatae transitus animae, cuidam Hiberniensi Sancto revelatum est. In illo namque monasterio quod Scotica nominatur lingua Cloni-finchail, quidam homo erat sanctus, senex Christi miles, qui Lugudius vocitabatur, filius Tailchani, justus et sapiens. Hic itaque primo mane cuidam aequo Christiano militi, Fergnouo nomine, suam enarravit visionem, cum ingenti gemitu, dicens, 'Hac praeterita nocte media sanctus Columba, multarum columna ecclesiarum, ad Dominum transiit, et in hora beati exitus ejus louam insulam, ad quam corpore numquam perveni, totam angelorum claritudine in spiritu vidi irradiatam, totaque spatia aeris usque ad aethera coelorum, eorundem angelorum claritate illustrata; qui ad sanctam ipsius animam perferendam, de coelis missi, descenderunt innumeris. Altisona quoque carminalia, et valde suavia audivi angelicorum coetuum cantica eodem momento egressionis inter angelicos sanctae ipsius animae ascendentes choros.' Hanc angelicam manifestationem Virgnous, ut praedictum est, qui ab ore sancti illius senis cui revelata erat, indubitanter didicerat, iisdem diebus de Scotiae remigans, Hinba in insula reliquis diebus vitae suae permanens, sancti Columbae monachis saepius enarrabat. Qui videlicet Virgnous, post multos in subjectione inter fratres irreprehensibiliter expletos annos, alios duodecim in loco anachoretarum in Muirbulmar vitam ducens anachoreticam, Christi victor miles, explevit. Hanc praedictam visionem, non solum paginis inscriptam reperimus, sed et ab aliquibus expertis senioribus, quibus ipse Virgnous retulerat, sine ullo

betont die Einschränkung der Rekonstruktion von Identität, die nur für einen sehr begrenzten Zeitraum möglich ist, dass sie zwar einen *status quo* abbilden könne, jedoch kein statistisches Gebilde sei, d. h., eine Rekonstruktion sei immer nur für einen begrenzten Zeitraum möglich (vgl. auch Chronotopos Kapitel 3.2.3.2). Das Argument von Evans, dass soziale Identität sehr stark politischen Faktoren unterliegt und sich in Nachfolgerschaft widerspiegelt, lässt sich gerade an Gruppen wie Klosterbruderschaften nachzeichnen. Die auf Konsens beruhende Gemeinschaft

didicimus cunctamine. Eadem quoque hora aliam visionem, aliter revelatam, unus ex eis qui viderant, Christi miles, valde senex, cujus nomen etiam potest dici Ferreolus, Scotice vero Ernene, gente Mocufirroide, qui inter aliorum sancti Columbae monachorum reliquias, et ipse sanctus monachus, in Dorso Tomme sepultus, cum sanctis resurrectionem expectat, mihi Adamnano, illo juveni in tempore, cum grandi retulerat testificatione, dicens, 'Illa in nocte qua sanctus Columba de terra ad coelos felici et beato fine transiit, ego et alii mecum viri laborantes in captura piscium in valle piscosi fluminis Fendae, subito totum aerei illustratum coeli spatium vidimus. Cujus miraculi subitatione permoti, oculos ad orientem elevatos convertimus, et ecce, quasi quaedam pergrandis ignea apparuit columna, quae in illa nocte media sursum ascendens ita nobis videbatur mundum illustrare totum, sicuti aesteus et meridianus sol, et postquam illa penetravit columna coelum, quasi post occasum solis, tenebrae succedunt. Hujus itaque claritudinem luminosae et praedicabilis columnae, non tantum nos, qui simul in eodem loco ineramus, cum ingenti admiratione vidimus, sed et alii multi piscatores, qui sparsim per diversas fluminales piscinas ejusdem fluminis piscabantur, sicut nobis post retulerant, similis apparitione visa, magno pavore sunt percussi.' Harum igitur trium miracula visionum eadem transitus hora venerandi apparentium patroni, aeternos ei a Domino collatos protestantur honores. Ad propositum revertamur. INTEREA post sanctae egressum animae, hymnis matutinalibus terminatis, sacrum corpus de ecclesia ad hospitium, unde paulo ante vivens venerat, cum canora fratrum reportatur psalmodia, honesteque ternis diebus et totidem noctibus honorabiles rite explentur exequiae. Quibus in Dei sapidis laudibus terminatis, sancti et beati patroni venerabile corpus, mundis involutum sindonibus, et praeparata positum in ratabusta, debita humatur cum veneratione, in luminosa et aeternali resurrectorum claritudine. De supra memoratis ergo tribus illis exequiarum diebus more peractis ecclesiastico, quod nobis ab expertis traditum est, hujus prope finem enarrabitur libri. Quidam namque aliquando unus de fratribus coram venerabili viro simpliciter loquens, 'Ad celebrandas,' ait ad Sanctum, 'tuas, post tuum obitum exequias, totus harum provinciarum populus hanc louam remigans replebit insulam.' Quod verbum audiens Sanctus consequenter ait, 'O mi filiule, non ut loqueris sic res probabit, nam promiscuum populi vulgus nullo modo ad meas poterit exequias venire; mei soli familiares monachi mea sepulcralia complebunt, et exequialia honestabunt officia.' Quod verbum ejus propheticum, statim post transitum ipsius, omnipotentia Dei adimpleri fecit: nam per tres illas exequiales dies et noctes, grandis sine pluvia facta est ventosa tempestas, qua fortiter prohibente, nullus hinc inde navicella vectus transfretare poterat. Et post consummatam beati sepultionem viri continuo tempestate sedata, et cessante vento, totum tranquillatum est aequor. Perpendat itaque lector quanti et qualis apud Deum praedicabilis patronus honoris habeatur, cui aliquando in carne mortali conversanti Deo dignante, oranti, tempestates sedatae sunt, et maria tranquillata; et rursus, quando necesse habuit, supra memorata occasione, orta flamina ventorum, et ventosa, cum voluit, concita sunt aequora, quae subsequenter, ut superius dictum est, expletis ejus sepulturae ministeriis, in magnam conversa sunt tranquillitatem. Hic itaque nostro praedicabili patrono vitae terminus fuit, ista meritorum exordia; qui, secundum sententias Scripturarum, aeternis comes triumphis, Patribus additus, Apostolis et Prophetis consertus, numero aggregatus albatorum millium Agnino in sanguine suas Sanctorum qui laverunt stolas, Agnum ductorem comitatur, virgo immaculatus, ab omni integer labe, ipso Domino nostro Jesu Christo dignante: cui est cum Patre honor, virtus, laus, gloria, et imperium sempiternum in unitate Spiritus Sancti, per omnia saecula saeculorum. POST horum trinalium lectionem libellorum, quisque diligens annotet lector quanti et qualis meriti sanctus saepe supra memoratus praesul venerandus, quantae et qualis apud Deum honorificentiae fuerit aestimatus, quantae et quales angelicae ad ipsum, et luminosae frequentationes, fuerint; quanta in eo prophetalis gratia, quanta dialium efficientia virtutum; quanta et quam frequens eum divini luminis claritudo in carne mortali adhuc commorantem circumfulserit; quae, etiam post egressum animae de tabernaculo corporis almissimae, sicuti quibusdam electis ostensum habetur compertum, locum in quo ipsius sancta pausant ossa usque hodie eadem coelestis claritas frequentare non cessat, et sanctorum frequens visitatio angelorum. Et haec etiam eidem beatae memoriae viro a Deo non mediocris est collata gratia, qua nomen ejus non tantum per totam nostram Scotiam, et omnium totius orbis insularum maximam Britanniam, clare divulgari promeruit, in hac parva et extrema oceani Britannici commoratus insula; sed etiam ad trigonam usque Hispaniam, et Gallias, et ultra Alpes Peninas Italiam sitam pervenire, ipsam quoque Romanam civitatem, quae caput est omnium civitatum. Tantus et talis honor noscibilis eidem Sancto inter ceterae divinae donationis munera condonatus scitur a Deo, qui se diligentes amat, et eos qui eum sapidis magnificent laudibus magis ac magis glorificans, immensis sublimat honoribus, qui est benedictus in saecula. Amen.

eines Klosters betrachtete sich als Familie, in besonderer Weise, wenn sie eine exponierte Stellung bzw. Lage hatte. Columba galt als Oberhaupt der Klosterfamilie, dem die Äbte in der Vaterrolle folgten; dass viele von ihnen auch genealogisch verwandt waren, kommt noch verstärkend hinzu.⁷³⁹ Die potenzielle Sukzession in entscheidende Funktionen innerhalb der Gemeinschaft bot auch später in das Kloster gekommenen Personen eine Möglichkeit der Integration. Herauszustellen ist, dass der Identitätsprozess eben nicht nur von innen heraus gepflegt wurde, sondern in nicht geringem Maße ebenso ein Ergebnis von äußeren Einflüssen war. Die Einheit der Gemeinschaft musste auch als solche von Dritten wahrgenommen werden. Die innere und die äußere Wahrnehmung als Gruppe, als gemeinsame Identität oder sogar als gemeinsame Ethnizität können jedoch beeinflusst werden – verschiedene bewusste und unbewusste Handlungen, zu denen u. a. monastische Lesekonzepte gehören konnten, wie im Folgenden noch gezeigt werden soll. Entsprechend Pohl dient die *Vita sancti Columbae* als Mittel zur Ausbalancierung verschiedener Identitäten der Klostersgemeinschaft zur Herausbildung einer gemeinsamen ethnischen Identität, die sich in Wir-Gefühl widerspiegeln. Die Vermittlungsgröße ist, nach Wolfram, u. a. sogenannte Irishness, welche sich in Einflechtung von irischen Eigennamen und Bezeichnungen wiederfindet. Wie Haubrichs verdeutlichen kann, dient die Sprache als Mittel der Kommunikation bei der Ausbildung einer Gruppenidentität, die durch die Bildung von In- und Out-Groups beeinflusst wird – wobei Latein für Beziehungen nach außen und Irisch für Beziehungen nach innen genutzt wird. Die Ausbildung der ethnischen Identität wird durch den Bezug auf Eliten (nach Evans) begünstigt – hier im doppelten Sinn: Eliten der Clans (Uí Néill) und Eliten der Kirchen (Columba-*familia*) – Columba und Adomnán Vertreter beider, vgl. Cáin Adomnáin und irische Klostergründungen. Die Klostersgemeinschaft Ionas repräsentierte, wie Scior ausführte, Teilidentitäten, deren kleinster gemeinsamer Nenner, das Bekenntnis zum Patron Columba war.

5.2.2 Kodierung: monastische Lesekonzepte

Die *Vita sancti Columbae* ist literarische Umsetzung des Identifikationsprozesses. Adomnáns Adaption folkloristischer Narrative im Allgemeinen und die magischen

⁷³⁹ Einige Textzeugen des *Vita* (B-Gruppe) enthalten deshalb eine Genealogie; siehe VsC, Appendix. (Vgl. u. a. Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961, 546-548).

Motive im Speziellen sind Teil des stetigen Austauschs von eigenen und fremden Schemata. Gerade magische Handlungen, selbst wenn sie im Text geschildert, gehen mit einer großen Performanzerwartung einher und zielen auf die jeweilige literarische Sozialisierung des Lesers. Die einzelnen Episoden der Vita schildern Anekdoten, die Wundertaten Columbas – wie die Wandlung von Wasser zu Wein oder die Bezwingung von Naturerscheinungen, die meist denen Jesu nachempfunden sind und ihre Entsprechungen in der Bibel finden – wiedergeben.⁷⁴⁰ Andere Topoi sind folkloristischem Glauben entlehnt, wie die Naturwunder oder Feuererscheinungen, aber auch die Anlage des Protagonisten in Naturverehrung und Liebe zu Tieren sowie magischen Elementen.⁷⁴¹ Ein Beispiel ist die bereits beschriebene Episode VsC II.37⁷⁴², die von dem Mann handelt, welcher einen Speer erhält, der ihm fortan zur Jagd von Wildbret dienen, jedoch ohne jemals Menschen, Vieh, Wildtieren oder Fischen zu schaden. Allerdings hat seine Frau, welche Adomnán mit der biblischen Eva vergleicht, kein Vertrauen zu Columba und befürchtet, dass sich doch Menschen und Vieh verletzen könnten und die Familie zur Strafe verklavt werden könnte. Ihr Unglaube löst den Segen und infolgedessen werden Haus- und Wildtiere getötet, sodass sich der Mann veranlasst sieht, den Speer zu vernichten und fortan wieder zu betteln. In dieser Anekdote verknüpft Adomnán verschiedene Aspekte wie Alltagswissen, Wissen um die Region, Wissen um geltendes Recht und folkloristischen Aberglauben. Jedoch lässt er seinen Protagonisten letzteren nicht einfach abstrafen, sondern assimiliert das folkloristische Narrativ, in der Vergabung Columbas von magischen Gegenständen, deren magische Funktion er sich durch „Umsegnung“ zu eigen macht, um diese nach den gleichen Wirkprinzipien unter christlichen Vorzeichen „wiederzuerwecken“. Die Segnung des Speers zeigt die performative Kraft, die in Columbas Handeln steckt. Den Speer fertigt er selbst und lädt diesen durch seinen Segen mit Kraft auf, die seinem Besitzer zu Nutzen sein soll. Nur der Zweifel der Frau, d. h. der Unglaube an das magische Wirken des Jagdinstrumentes, kann die Kette von Kausalitäten durchbrechen. Die Verzauberung des Speeres kann lediglich akzeptiert werden, da sie auf dem Segen beruht und damit im Einverständnis Gottes geschieht. Darüber hinaus kann angenommen werden, dass Columba sich hier eines Brauchs bemächtigt. Die Funktion des Speeres steht gegen die einfache Beherrschung der

⁷⁴⁰ Vgl. Klüppel (Hrsg.) 2010, 17-18; Sharpe (Hrsg.) 1995, 5, 57; Stancliffe 2007, 111.

⁷⁴¹ Vgl. Brüning 1917, 236; Flint 1991, 187, 308.

⁷⁴² VsC II.37 zitiert in Anmerkung 302.

Natur, wenngleich sie niemandem Schaden zufügen soll. Erst mit dem Unglauben der Frau wird der Schutz aufgehoben, d. h., mit der Rückkehr zum nichtchristlichen Glauben wird die Waffe wieder zur Gefahr für Mensch und Tier. Der Mann beweist jedoch Besonnenheit und Glauben, indem er die Waffe anschließend vernichtet.

Die Rekonstruktion mittelalterlicher Textrezipienten sowie die Annäherung an deren Textverständnis unter „Zuhilfenahme geschichtswissenschaftlicher Forschungsergebnisse und überlieferter individueller Aussagen“⁷⁴³ gestalten sich unzureichend und unzuverlässig. Robert Mohr regt hierzu an, strukturelle und kognitiv- leseprozessseitige Aspekte bei der Literaturanalyse zu verbinden und hierzu vor allem Methoden der Cognitive Poetics auch bei der Betrachtung mittelalterlicher Literaturen heranzuziehen.⁷⁴⁴ Deren rezeptionsorientierte Methoden ermöglichten es, die am Textverständnisprozess beteiligten kognitiven Prozesse unter Berücksichtigung des Interferierens von kulturell und individuell bedingtem Wissen zu prüfen.⁷⁴⁵ Mohr leitet hierzu aus der neueren anglo-amerikanischen Literaturwissenschaft die Schema-Theorie der kognitiven Narratologie ab und wendet diese auf (deutschsprachige) mittelalterliche Literaturen an.⁷⁴⁶ Mohr nutzt die in den Cognitive Poetics herausgestellten kulturellen und individuellen mentalen Schemata in „zeitlich, räumlich und institutionell begrenzten alteritären Lektüresituationen“ zur „Untersuchung mittelalterlicher Leseprozesse und schemabezogener Identitätsbildung“ sowie zur Annäherung an Lektüresituationen im mittelalterlichen Kontext, wobei er deren unsichere und modifizierbare alteritären Kontexte berücksichtigt.⁷⁴⁷ Mentale Schemata würden in beinahe allen alltäglichen Begebenheiten abgerufen, sie seien notwendig zum Verständnis von Situationen und ständen in wechselseitiger Beziehung mit der jeweiligen Wahrnehmung.⁷⁴⁸ Die Schemata werden in der Psychologie in *frames* („grundsätzliche statische Wissensbestände und Strukturen“) und *scripts* („prozessuale Abfolgen von Ereignissen in einem bestimmten Kontext“) unterschieden. Die sogenannten Leerstellen, die für Unbekanntes stehen und erst durch neue Erfahrungen ausgefüllt werden müssen, werden als *slots* bezeichnet;

⁷⁴³ Vgl. Mohr 2012, 432.

⁷⁴⁴ Vgl. Mohr 2012, 419.

⁷⁴⁵ Vgl. Mohr 2012, 432.

⁷⁴⁶ Vgl. Mohr 2012, 419, 432.

⁷⁴⁷ Vgl. Mohr 2012, 432-433.

⁷⁴⁸ Diese Schemata werden in der psychologischen Wissens- und Gedächtnisforschung als „größte thematisch zusammenhängende Wissensbereiche“ bezogen auf Objekte oder komplexe Zusammenhänge bzw. Handlungs- und Ergebnisfolgen definiert. Vgl. Mohr 2012, 420.

aufgrund ihres nichtstatischen und offenen Charakters hätten sie Einfluss auf andere *slots*.⁷⁴⁹ Das Verständnis von literarischen Texten sei erst mittels kulturell und individuell bedingter Schemata möglich, werde von diesen aber auch beeinflusst. Die „Textrezeption ist somit nicht ausschließlich passives Decodieren, sondern ein aktiver kognitiver Interpretationsprozess.“, bei dem die Leerstellen aus individuellem „erfahrungsbedingtem Vorwissen“ ergänzt würden.⁷⁵⁰ Die Interpretation werde erst durch die Anwendung von kulturellen und individuellen Schemata als *top-down-effects* möglich; „In diesem dynamischen Oszillationsprozess zwischen Textsemantik und Schemata konstruieren die Textrezipienten in ihrer Imagination letztlich eine eigene fiktionale Text-Welt.“⁷⁵¹

Die Schema-Theorie orientiert sich an Ansätzen der Rezeptionsästhetik und unterscheidet spezielle Schemata nach kulturell bedingten Textsorten und Textgattungen, welche durch eine literarische Sozialisation erlernt werden; neue Bedeutungen könne der Rezipient aus der Kombination ihm bekannter und unterschiedlicher Gattungsschemata erzeugen.⁷⁵² Mohr stellt fest, dass sich durch Adaption und Anwendung dieser Methode auch mittelalterliche Leseprozesse erfolgreich erkennbar machen lassen und schemabezogene Identitätsbildung sichtbar machen lässt. Seiner Analyse mittelalterlicher Textlektüre mit der Schema-Theorie liegt die Annahme zugrunde, dass es möglich sei, ein Konstrukt kulturell bedingter bzw. individueller Schemata in einem „alteritären Kontext“ zu entwickeln.⁷⁵³ Mittels Analyse würden sich Einblicke in die mediale Kommunikation gewinnen lassen, bei der sich z. B. *top-down*-Effekte mithilfe der Ermittlung kulturell und individuell bedingte Schemata des Rezipientenkreises und der Erfassung individuellen Schemata aus individuellen Äußerungen einzelner Rezipienten vor dem Hintergrund des konstruktiven Charakters historischer Analysen sichtbar machen lassen würden.⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ Ohnehin würde die „Gesamtstruktur eines Realitätsbereiches“ durch individuelle Erfahrungen definiert, weshalb Schemata grundsätzlich „variierbar, modifizierbar und erlernbar, und daher individuell und kulturell bedingt“ seien. Vgl. Mohr 2012, 420-421.

⁷⁵⁰ Vgl. Mohr 2012, 421.

⁷⁵¹ Die Besetzung der *slots* bestehender Schemata durch textimmanente Informationen geschehe unter der Voraussetzung der Aktivierung eines auf den Zusammenhang bezogenen „bedeutsamen Schemas“ sowie unter der Prämisse der „Relevanz der Information“ für ein bestehendes Schema beginnend bei der „am weitesten ausdifferenzierten Hierarchiestufe des Schemas“ (mit Auswirkung auf die „nächst allgemeineren Stufen“). Dadurch seien die künstliche Schaffung und das Erlernen von Schemata ohne Bezug zum alltäglichen Leben möglich (*bottom-up-effects*). Der Rezipient müsse zum Verständnis sein Vorwissen einbringen, „mit dem er bei der Lektüre Schlussfolgerungen zieht und ‚Unbestimmtheitsstellen‘ ausfüllt, [das] muss folglich nicht der Realität entstammen, sondern kann auch durch vorherige Textrezeption erworben werden“. Vgl. Mohr 2012, 421-422.

⁷⁵² Vgl. Mohr 2012, 422-423.

⁷⁵³ Vgl. Mohr 2012, 422.

⁷⁵⁴ Vgl. Mohr 2012, 422.

Gerade für die Umsetzung von *top-down*-Effekten sei die Erwartung der Rezipienten, die auf ihrer eigenen literarischen Sozialisation gründen würde, vor der angestrebten Lektüre relevant.⁷⁵⁵ *Bottom-up*-Effekte wiederum würden Aussagen über kulturelle und individuelle Schemata mittelalterlicher Rezipienten anhand der von ihnen gelesenen literarischen Texte und dadurch Rückschlüsse auf die „Herausbildung und Modifizierung der kollektiven und individuellen Identität(en)“ erlauben.⁷⁵⁶ Es lasse sich die Textrezeption durch sowohl textimmanente Hinweise in literarischen Werken als auch durch Auswertungen des Repertoires für (Tisch-)Lesungen, bei denen zum Beispiel hagiografische Werke gelesen wurden, sowie deren wiederkehrender inhaltlicher und struktureller Elemente, „die in der Lektüre mit hoher Wahrscheinlichkeit die *slots* in den Schemata der Rezipienten aufgefüllt und dadurch ihre eigene Identitätsbildung beeinflusst haben.“⁷⁵⁷, beeinflussen. Mohr konstatiert, dass die Schema-Theorie einen gewinnbringenden spezifischen Untersuchungsgegenstand festlegt, mit dem sich mittelalterliche Leseprozesse und schemabezogene Identitätsbildung erfassen lassen. Er räumt allerdings ein, dass die Analyse davon ausgeht, dass ein „temporal und lokal begrenztes (institutionelles) Setting, in dem sich die mittelalterlichen Rezipienten einer Lektüre bestimmter Werke weitgehend nicht entziehen konnten“ vorläge – und deshalb lokalgeschichtliche Voraussetzungen und Ereignisse berücksichtigt werden müssten.⁷⁵⁸ Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Mohrs Methode der schemabasierten Identitätsbildung einen Rückschluss im „Oszillationsprozess zwischen textimmanenter Semantik und mentaler Schemata“ auf kulturelle und individuelle Schemata mittels literarischer Sozialisation sowie umgekehrt auf die „Herausbildung und Modifizierung der (kollektiven und individuellen) Identitäten(en) im jeweiligen Rezipientenkreis“ erlaubt.⁷⁵⁹

Für die Stärkung der kollektiven Identität auf Iona sowie die Herausbildung und Sicherung eines Bewusstseins für das Columba'sche Erbe konnte sich Adomnán monastische Lesekonzepte zu Nutze machen. Zur Vermittlung der christlichen Lehre sowie des Columba'schen Erbes, der eigenen Kultur und eigenen Moralvorstellungen nutzt Adomnán *Top-down*- und *Bottom-up*-Effekte. Dabei scheinen das klassische Genre, das die Kirche in Rom repräsentiert, und Iona in Opposition zu stehen. Jedoch

⁷⁵⁵ Vgl. Mohr 2012, 423.

⁷⁵⁶ Vgl. Mohr 2012, 422-423.

⁷⁵⁷ Vgl. Mohr 2012, 423

⁷⁵⁸ Vgl. Mohr 2012, 423.

⁷⁵⁹ Vgl. Mohr 2012, 433.

gelingt es Adomnán diese Opposition aufzulösen bzw. zu vermitteln. Der kognitive Integrationsprozess geschieht unter Abrufung erfahrungsbedingter mentaler Schemata. Das eigene Alltagswissen wird beispielsweise bei der Aneignung und Interpretation der von Adomnán gezeichneten Welt eingebracht. Als *Bottom-up*-Effekt werden Ähnlichkeiten hinsichtlich des monastischen Lebens bzw. regionaler Besonderheiten erkannt und Unbekanntes aus dem eigenen Erfahrungswissen wird ergänzt. Der Text inszeniert eine Columba'sche *in-group*. Die bewusste Auseinandersetzung mit der *otherness* beeinflusst bzw. erweitert die eigenen mentalen Schemata. Dabei ist die gewollte Fremdartigkeit Ionas nicht als unüberwindbare Abgrenzung zu verstehen, vielmehr zeichnet Adomnán eine Grenze gleich einer Hecke, die zwar Räume trennt, aber trotzdem durchlässig bleibt. Die Eigenständigkeit wird betont, eine Ausgrenzung aber nicht gewollt. Deutlicher wird diese Grundintention bei der Betrachtung der *Top-down*-Effekte. Als Grundlage dient Adomnán die Hagiografie, welche als Genre auf *frames* hinsichtlich kulturell bedingter und durch literarische Sozialisation erlernter Textsorten und Textgattungen abzielt. Bestehende Schemata werden durch Adomnáns Spiel mit dem Genre beeinflusst, wenn, gegen die Erwartungen der Rezipienten, das Genre durch die Kombination unterschiedlicher Gattungsschemata bzw. die Vermischung von gattungsspezifischen Merkmalen oder mittels Abweichungen im Textaufbau oder gezielt gesetzter Topoi komponiert wird. Zum Zwecke der schemabezogenen Identitätsbildung nimmt das Spiel mit dem Genre, d. h. die Vermischung des christlichen Genres mit folkloristischen Narrativen, die ein sehr präziser Hinweis auf eine lokale Identität sind, wie die Beherrschung der Natur und die übernatürliche Wirkmächtigkeit des Heiligen Columba, Einfluss auf bestehende Schemata. Das Genre der Hagiografie vermischt sich hier mit legendarischen Erzählungen bzw. Wunder- und Zaubergeschichten. Robert Mohr folgend, werden *Top-down*-Effekte eben gerade durch die Abweichungen des Textes vom Genre provoziert. Der Textaufbau orientiert sich an den großen Vorbildern, inhaltlich werden gerade die Wundertaten Columbas in einem fast übersteigerten Maße wiedergegeben, während das Leben des Heiligen an die Geografie und die mit ihr verbundenen Erscheinungen (Flora und Fauna, Wetter usw.) gebunden ist. Hinzu kommen gezielt gesetzte folkloristischen Topoi, die Empathie erzeugen sollen, wie die Vergabung von Dingen, die (übernatürliche) Performanz des Wortes und Magier, die mit den Handlungen des Heiligen verwoben und nicht in erwarteter Weise verurteilt, sondern im Sinne der christlichen Lehre „recycelt“ werden.

Um den Oszillationsprozess von *Top-down*- und *Bottom-up*-Effekten zu befeuern, nutzt Adomnán Topoi, die auf folkloristische Narrative rückgreifen, die nicht selten magische Motive verarbeiten.

Ein wiederholt auftretender Topos ist der der Vergabung von Dingen. Das fünfte Kapitel des zweiten Buches⁷⁶⁰ schildert, wie Columba einer Frau zur Heilung eines gebrochenen Hüftknochens eine Schachtel übergibt, auf der er die verbleibenden Lebensjahre der Frau notiert und die einen gesegneten Gegenstand enthält, der wiederum Wasser zur Heilung segnen soll; oder im 33. Kapitel des zweiten Buches⁷⁶¹, wenn der Kampf Columbas gegen den Einfluss des heidnischen Priesters Broichan durch einen Stein entschieden wird. Dem Columban den weißen Kieselstein aus dem Loch Ness schickt, als sich dieser weigert, einer irischen Sklavin die Freiheit zu geben. Vorher prophezeit ihm Columba den bevorstehenden Tod nach einem kurzen und heftigen Leiden, wenn er nicht nachgibt. Interessant an diese Episode ist, dass Columba als Rächer stilisiert wird, dessen Worte offenbar todbringend sein konnten. Die Nutzung eines Gegenstandes zum Transport des Segens des Heiligen findet sich in der Vita an mehreren Stellen, jedoch sind die Heilkräfte des gesegneten Kieselsteines reproduzierbar und nicht auf eine bestimmte Person bezogen. Adomnáns Einschränkung, dass sich mit Kieselstein nicht das Leben verlängern lasse, wird allerdings mit dem plötzlichen Verschwinden in den entscheidenden Momenten begründet, es wird aber nicht widersprochen, dass der Kieselstein das überhaupt nicht bewirken könne.

Eine ähnlich seltsame Wandlung eines Gegenstandes schildert die Episode VsC II.24⁷⁶², in der die Kutte Columbas einem Mitbruder das Leben rettet, da sie sich im Moment des Angriffes mit einem Speer in einen Brustpanzer verwandelt. Der Angreifer selbst bezahlt dafür, dass er eigentlich Columba töten wollte, auf den Tag genau ein Jahr später mit seinem Leben.

Eine methodische Schwierigkeit stellt hier die Deutung der sich in mittelalterlichen literarischen Quellen niederschlagenden Welt der Dinge dar. Die erzählten Gegenstände innerhalb einer fiktionalen Erzählung gelten als real⁷⁶³; Begriffsinhalt und

⁷⁶⁰ VsC II.5 zitiert in Anmerkung 277.

⁷⁶¹ VsC II.33 zitiert in Anmerkung 112.

⁷⁶² VsC II.24 zitiert in Anmerkung 283.

⁷⁶³ Vgl. V. Christ, Bausteine zu einer Narratologie der Dinge. Der "Eneasroman" Heinrich von Veldeke, der "Roman d'Eneas" und Vergils "Aeneis" im Vergleich, Germanistische Forschungen / Neue Reihe 137 (Berlin 2015), 14.

-umfang sind historisch sowie kulturell bedingt.⁷⁶⁴ Wenn auch dem erzählten Objekt eine Subjekthaftigkeit und ein eigener Wille abgesprochen werden, wird es als Aktant innerhalb der Erzählung anerkannt.⁷⁶⁵ Darin angelegt kann ein Spannungsverhältnis zwischen Mensch und Ding in unterstützender oder konfrontativer Form sein.⁷⁶⁶ Die Unterscheidung der in der Literatur benannten Gegenstände erfolgt dementsprechend nach ihrer Art bzw. Anwendungsform⁷⁶⁷, nach ihrer Ausdrucksmöglichkeit bezüglich persönlicher Einstellungen oder ihrer Gruppenzugehörigkeit.⁷⁶⁸ Den erzählten Objekten kommt in den Texten eine gesteigerte Bedeutung im Sinne einer öffentlichen Komponente zu.⁷⁶⁹ Diese Dinge können einen symbolischen Charakter übersteigen und die handelnde Figur einer Erzählung definieren bzw. in einem metonymischen Verhältnis zur Figur stehen.⁷⁷⁰ Darüber hinaus können die Objekte eine eigene Geschichte erzählen⁷⁷¹ und ein narratives Potential aus sich selbst heraus über einen Requisitenstatus hinaus entwickeln.⁷⁷² Die geschilderte Materialität erlaubt einen kleinen Ausschnitt auf die Lebenswelt des Autors, der bei seinen literarischen Mitteln auf eine ihm vertraute Sprache der Zeichen zurückgreift. Es sollte für entsprechende Interpretationen der Materialität zum einen gefragt werden, was die Dinge über die Personen, die mit ihnen konfrontiert werden, aussagen. Darüber hinaus ist zu schauen, welche Beziehungen aus der Vergabung von Dingen entstehen und welche Konflikte sich aus den Geschenken ergeben. Dagegen können Dinge zudem Gegenstände des Wissens sein, und, wie in den hier dargestellten Beispielen, prekäres Wissen repräsentieren.

Ein weiterer vom Autor oft auf überraschende Weise verwendeter Topos ist die Performanz des Wortes. Columba kann Einfluss auf die Elemente nehmen und wilde Tiere besiegen. Seine Gebete können Kriegsgeschehen manipulieren, während er selbst gegen heidnische Magier und Dämonen kämpft und Mörder sowie Räuber bestraft. Columba kann allein durch die Performanz seiner Worte Situationen bzw. zukünftige Handlungen beeinflussen. Der Autor schildert, dass jene, die ihm die Ehre

⁷⁶⁴ Vgl. Christ 2015, 14.

⁷⁶⁵ Vgl. Christ 2015, 15.

⁷⁶⁶ Vgl. Christ 2015, 15.

⁷⁶⁷ Unterschieden werden Dinge als Gebrauchsgegenstände bis hin zu Symbolen; die Übergänge sind fließend.

⁷⁶⁸ Vgl. Christ 2015, 16.

⁷⁶⁹ So etwa bei Bekleidung, Waffen, Geschenken usw.

⁷⁷⁰ Vgl. Christ 2015, 16-17.

⁷⁷¹ Vgl. Christ 2015, 4.

⁷⁷² Vgl. Christ 2015, 5.

mit (irischem) Gesang verweigerten, unverhofft zu Tode kamen (VsC II.22).⁷⁷³ Manche Geschichten lassen zum Teil telekinetische Kräfte bei Columba vermuten, am deutlichsten zeigen sie sich aber in Kapitel 26 des zweiten Buches⁷⁷⁴, als er ein Wildschwein allein durch sein Wort tötete. Eine ähnliche Wirkmächtigkeit besaßen seine Worte auch gegen die Bedrohung eines Mönches durch ein menschenfressendes Ungeheuer im Fluss Ness (VsC II.27)⁷⁷⁵ – das seitdem nie wieder gesehen wurde.

Die in der Vita enthaltenen Auseinandersetzungen Columbas mit Magiern rezipieren einen weiteren Topos. Dass der Autor keine klare Unterscheidung zwischen irischen und piktschen Magiern macht, bei denen es sich mit Sicherheit nicht um Zauberer, sondern um nichtchristliche Priester oder Heiler gehandelt haben wird, könnte Ausdruck seiner Haltung als Abt sein, für den es vor seinem christlichen Selbstverständnis unerheblich ist, welcher Ethnie oder welchen Glaubens die „Magier“ waren; entscheidend ist, dass sie nichtchristliche Praktiken vertreten⁷⁷⁶ – denn die entscheidende Frage ist nicht, ob Adomnán behauptet, dass es Magier gab, sondern, dass er davon auszugehen scheint, dass der Leser daran glaubte oder zumindest bereit war, diese als Als-ob-Situation anzunehmen.

Jedoch verwundert es an vielen Stellen, dass Columba den Magiern als Missionar nicht nur entgegentritt, an einigen Stellen scheint er mit ihnen sogar zu wetteifern. Als exklusiven Gegner Columbas stellt Adomnán den Magier Broichan, Lehrer und Erzieher des piktschen Königs Bridei, Sohn des Beli, vor, den er aus einer Gruppe verschiedener Magier hebt, die in Erscheinung treten, um den Eltern eines sterbenden Kindes die Schuld dafür zuzusprechen, dass sie mit ihrer Annahme des christlichen Glaubens nun einem schwächeren Gott folgen würden und ihnen die stärkeren heidnischen Götter nicht mehr helfen könnten (VsC II.32)⁷⁷⁷. Nach dem Tod des Kindes reist der Heilige zu den trauernden Eltern und erweckt apostelgleich den toten Jungen wieder zum Leben.⁷⁷⁸ Wie die bereits vorgestellte Episode VsC II.33⁷⁷⁹ erzählt, kann Columba den Magier Broichan am Ende besiegen. Während der Autor von der

⁷⁷³ VsC II.22 zitiert in Anmerkung 412.

⁷⁷⁴ VsC II.26 zitiert in Anmerkung 284.

⁷⁷⁵ VsC II.27 zitiert in Kapitel 5.1 Einleitung.

⁷⁷⁶ VsC II.17 zitiert in Anmerkung 253. Vgl. auch Klüppel (Hrsg.) 2010, 29.

⁷⁷⁷ VsC II.32 zitiert in Anmerkung 657.

⁷⁷⁸ Adomnán stellt Columba in die Tradition der Propheten Elija und Elischa sowie der Apostel Petrus, Paulus und Johannes.

⁷⁷⁹ VsC II.33 zitiert in Anmerkung 112.

Prophezeiung einer totbringenden Krankheit des Broichan berichtet, lässt Adomnán den Eindruck entstehen, dass Broichan überhaupt erst krank wird, weil Columba ihn mit einer solchen belegt. Auch die Aussicht auf sofortige Genesung nach Einnahme eines Wassers, in dem zuvor ein von Columba gesegneter Stein einem Hölzchen schwamm, fördert die manipulativen Fähigkeiten Columbas. Er scheint dieses nicht nur zu segnen, sondern auch Menschen verfluchen zu können – was vom Autor als solches nicht bezeichnet wird. Aufgrund seiner teils übernatürlichen Kräfte – und obwohl die tatsächliche Bezeichnung der heidnischen Priester und Heiler zu Zeiten Columbas bzw. Adomnáns nicht eindeutig ist – wird Columba in der Forschungsliteratur im Allgemeinen als Gegeninszenierung zu Druiden charakterisiert.⁷⁸⁰ Das berichtet das Kapitel 34 im zweiten Buch⁷⁸¹ sogar von einem Wettstreit zwischen dem Heiligen und Broichan, der Columbas Abreise mittels Aufbringens der Elemente verhindern wollte. Columba jedoch konnte sich mit Gottes Hilfe durchsetzen und trotz Gegenwind davONSEGeln. Adomnán vermittelt dem Leser an dieser Stelle, dass das Werk des Magiers nur mithilfe der Dämonen gelingen konnte – aber bloß, weil Gott diese gewähren ließ.

Francis Young fasst in seinem 2020 veröffentlichten Beitrag „The myth of medieval paganism“ eindrücklich zusammen, dass jene als fremd anmutenden Bilder und Praktiken, die oft als heidnisch bezeichnet werden, Ausdruck des populären Christentums seien.⁷⁸² Es handele sich um Produkte menschlicher Ausdruckbedürfnisse, die nicht den (westeuropäischen) akzeptierten christlichen Praktiken entsprachen, jedoch wären sie kein Ausdruck heidnisch motivierter Widerstände, sondern lokale, bisweilen „merkwürdige“ oder „exzentrische“ Ausdrücke.⁷⁸³ Oft würden Formen, die nicht mit christlichen Stereotypen konform waren und, wenn auch nicht offensichtliche, Bezüge zu anderen Kulturen besaßen (griechisch-römische Kunst), als pagan im Sinne einer vorchristlichen Gesellschaft angesehen.⁷⁸⁴

Nach Young diene der Mythos *paganism* bereits seit dem Mittelalter theologischen Kontroversen, in denen Dämonologen des 14. Jahrhunderts schrieben, dass pagane

⁷⁸⁰ Zum Problem der Druiden vgl. Anmerkung 9.

⁷⁸¹ VsC II.34 zitiert in Anmerkung 112.

⁷⁸² Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁸³ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁸⁴ Vgl. Young 2020, [s. p.].

Zauberer dem Teufel Opfer darbrachten, wobei der Zauberei beschuldigte Individuen wegen Apostasie verurteilt werden konnten, da sie nicht mehr Gott, sondern dem Teufel opferten.⁷⁸⁵ Im 16. Jahrhundert erfuhr dies eine Abwandlung durch die Protestanten, die nun dem Katholizismus aufgrund der Verehrung von Heiligen und Reliquien *paganism* vorwarfen – während die Post-Protestanten die Epoche des Mittelalters allgemein mit *paganism* verbanden, da es „katholisch“ war.⁷⁸⁶ Noch im 19. Jahrhundert wurde paganer Zauber als Rebellion gegen die Institution der katholischen Kirche romantisiert (u. a. Jules Michelet) und folkloristische Bräuchen wurden als vorchristliche Brauchtümer klassifiziert.⁷⁸⁷ Tatsächlich seien pagane schwer von den christlichen Handlungen zu unterscheiden, da beide Teil kultureller Erscheinungen seien, die sich auf einen großen geografischen Raum und über einen sehr langen Zeitraum erstrecken würden.⁷⁸⁸ „Pagan“ bzw. lat. *pagani* bezeichnete ursprünglich von Christen nicht akzeptierte religiöse Praktiken, d. h. meist Praktiken des eigenen Kulturkreises; in keinem Fall bezeichnete pagan jedoch eine (eigene) religiöse Identität; trotzdem würde Paganismus in Konkurrenz mit einer Religion entworfen.⁷⁸⁹ Einerseits könnten ungewöhnliche Praktiken fortgeführte vorchristliche Handlungen sein, oder sie seien einfach lokale Erscheinungen, die sich keiner Religion zugehörig gefühlt hätten, sondern einfach ein Ausdruck verschiedener Menschen in verschiedenen Regionen seien, die den natürlichen Gegebenheiten ihrer Umgebung Rechnung trügen, ohne im Widerspruch zu christlichen Traditionen stehen zu wollen, da sie sich selbst sehr wohl als Christen identifiziert hätten.⁷⁹⁰ Andererseits wurden Praktiken und Überzeugungen, die aus vorchristlichen Religionen stammten, in *folk Christianity* oder *popular Christianity*, d. h. in das örtliche Christentum, das sich vom offiziellen Glauben der Bischöfe unterscheiden konnte, einbezogen.⁷⁹¹ Young schreibt, dass es Hinweise gebe, dass das populäre Christentum eine „kulturelle Umgangssprache“ darstelle, die ein breites Spektrum an kultureller Vielfalt repräsentiere.⁷⁹² Gerade Märchen und Legenden geben kulturelle Gewohnheiten wieder. Für José Franciso Fernández ist Folklore deshalb die nichtoffizielle, subalterne

⁷⁸⁵ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁸⁶ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁸⁷ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁸⁸ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁸⁹ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁹⁰ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁹¹ Vgl. Young 2020, [s. p.].

⁷⁹² Vgl. Young 2020, [s. p.].

Stimme, welche Wissen außerhalb des offiziellen Diskurses vermittele.⁷⁹³ Sprichworte etwa hätten Traditionen, Haltungen, Meinungen des alltäglichen Zusammenlebens kommuniziert.⁷⁹⁴ Die *folk memory* könne in Quellen quasi als Meta-Narrativ aufgenommen sein, wo sie entweder neben oder gegen offizielle Narrative und deren Traditionen Bestand habe.⁷⁹⁵ In der *Vita sancti Columbae* scheint die Folklore ein Mittel zur Unterstreichnung des christlichen Anspruchs zu sein, jedoch werden beide Narrative nicht vollkommen gegensätzlich zueinander entwickelt, sondern vielmehr wechselseitig als Kommunikationsprozess dargestellt.

Teil folkloristischer Narrative ist die literarische Verarbeitung von magischen Motiven⁷⁹⁶, die von kirchenrechtlich relevanten (tatsächlichen) magischen Praktiken zu

⁷⁹³ Vgl. J. F. Fernández, „Folklore seeks out the things that are not permitted in official discourse“. An Interview with Lillias Ó Laoire, *Estudios Irlandeses* 2020/15, 165.

⁷⁹⁴ Vgl. Fernández 2020, 165.

⁷⁹⁵ Vgl. Fernández 2020, 166.

⁷⁹⁶ Die Bedeutung der literarischen Verarbeitung magischer Motive liegt in ihrer Fülle von Informationen, die sie tradieren. Sie bilden Begriffe nicht nur ab, sondern vertreten einen ganzen eigenen Diskurs, der sich in den Erzählwelten des Wunderbaren konkretisiert, aber nicht mit ihnen identisch ist. Das Magische wird in eigene Semantiken übersetzt und deckt ein Spektrum von Funktionen und Erzählmodi ab: Als literarische Bearbeitung kann es unterhaltend, wissenschaftlich und schreckenerregend, es kann als ernstzunehmendes Erzählelement erscheinen, genauso wie als dämonische Versuchungen oder als Betrug und „fauler Zauber“. — Literarisch schlug sich die Rezeption von schwer voneinander abzugrenzenden religiösen und magischen Handlungen im legendarischen Erzählen als Narrative und Motive wie Wunder, Konversion, Bekenntnis bzw. Zeugnis, Nachahmung (*imitatio*), Askese und Keuschheit sowie dem Martyrium nieder. Allen gemein ist die christliche Definition von Magie als dämonisch inspirierte Handlung. Die Tradierung magischen Wissens geschieht durch poetische Ausdrucksmuster wie Zauberformeln und erfährt so Aufnahme in andere literarische Texte. Kontrovers diskutiert wird in der neueren Forschung hier die Frage, ob die Quellen eine mündliche (allgemeine) Tradition verschriftlichen oder sie nicht vielmehr *top-down* kompiliert wurden. Magische Motive in der Literatur haben oft eine psychologische bzw. metaphorische Wirkung. Als Untersuchungsebenen magischen Handelns lassen sich zum einen Dinge als Vermittler von Kunsterfahrungen in Ekphrasen, außerdem Dinge als Elemente des Gabentausches sowie Dinge als Gegenstände des Wissens, darüber hinaus Dinge als Schauspiel oder auch die Materialität von mittelalterlichen Handschriften festhalten. — In dem 2015 erschienenen Sammelband „*Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*“ definieren die Herausgeber André Alt, Jutta Eming und Tilo Renz Magie als „weitgehend nicht-orthodoxe, nicht-kanonische Form des Wissens“, dessen Inhalte unsicher, herodox, nicht autorisiert bzw. kanonisiert, unerprobt und unregelmäßig vermittelt wurden; die Definition als „prekäres Wissen“ nach Martin Mulsow wird deshalb bevorzugt. Die Wissenserzeugung und –weitergabe bzw. Wissensverwaltung sei durch Merkmale wie die „Überschreitung der Grenzen zwischen Theorie und Praxis“, die „Deutung der Natur als Raum der *viva activa*“, eine „emphatische Definition der Möglichkeit intellektueller Erfahrung“, die „Annahme einer prinzipiell verwandlungsfähigen Materie“, die „Konstruktion eines arkan-exklusiven Raums von Wissen, Lernen und Überlieferung“, die „Bestimmung des Geheimnisses als Element der Wissensordnung“ und eine „antischolastische Tendenz ihrer Organisation“ gekennzeichnet. Die landläufige Meinung, es handle sich bei präkarem Wissen um esoterisches Wissen, provoziere einen Gegensatz „zwischen akademischen und nicht-akademischen Wissen, zwischen religiöser und paganer Diskurspraxis, zwischen Inspiration und Regel, Vernunft und Offenbarung“, den es so gar nicht gegeben habe. Ohnehin impliziere der Esoterikbegriff eine „wissenschaftsexterne Stellung“, das heißt eine distanzierende Haltung, die der Lebenswirklichkeit nicht gerecht werde. Eine Abwertung erführe magisches Wissen nach Alt, Eming und Renz etwa durch die Annahme eines „diachronen Paradigmenwechsels“ von Magie über Religion zur Wissenschaft, auch könne nicht von einer sukzessiven „Entzauberung der Welt“ ausgegangen werden; vielmehr changiere die literarische Verarbeitung magischen Wissens zwischen „realistischer“ und metaphorischer Darstellung und würde aufgrund der Vielfalt entweder mit dem Schwerpunkt auf dessen ausgrenzende oder integrative Funktion interpretiert. Vielmehr sei magisches Wissen Teil von zeitgenössischen Wissensökonomien, das heißt einem in sich selbst dynamischen und auf sich selbst bezogenes Netzwerk, in dem Wissen in Handlungskontexten zwischen Menschen und Dingen entsteht, indem mit jeder neuen Handlung Wissen neu definiert und neu kodifiziert wird. Deshalb unterliege der Magiebegriff einem starken Wandel abhängig der Netzwerke, in denen auf ihn Bezug genommen wird. Für die ausgrenzende Funktion von magischem Wissen

unterscheiden sind. Während die literarische Verarbeitung auf faktischen regionalen Bräuchen beruht, die in ihrer abstrakten Aufarbeitung einen fiktiven Charakter besitzen können, zielen kirchenrechtlich verfolgte häretische Praktiken auf faktische Handlungen, die in ihrem Wunsch nach der Veränderung der Natur einen unnatürlichen Zustand anstreben. Die literarische Bearbeitung von folkloristischen Narrativen kann somit magische Handlungen einbeziehen, die allerdings nicht auf einer regionalen Praxis basieren müssen, sondern lediglich die abstrakte Verarbeitung eines spirituellen Bedürfnisses sein können. Es ist nicht auszuschließen, dass folkloristische Narrative einen häretischen Ursprung haben und deshalb im Sinne der christlichen Lehre sanktioniert und korrigiert werden mussten. Entsprechende Praktiken lassen sich mithilfe überlieferter Bußbücher (zumindest teilweise) verifizieren.

Die vom Autor verarbeiteten Topoi greifen jedoch nicht nur, weil sie mit dem Unerwarteten spielen, sie sind grenzwertig in ihrem Verhältnis zur christlichen Lehre. Darüber hinaus sind viele Anekdoten überraschend, unterhaltsam, humorvoll, dienen dem Spannungsbogen und folgen trotz alledem dem Ziel der Huldigung des Christentums. Adomnán gelingt dies, ohne auszugrenzen, er beschreibt einen zu Columbas Zeiten nicht abgeschlossenen Christianisierungsprozess, bei dem die Welten von Laien und Kleriker sich berühren und, dem Bild der Hecke gleich, durchlässig sind.

Dem Autor gelingt es, einen starken, gerechten, aber gütigen Heiligen zu entwerfen, der ganz und gar in Irland und Iona verwurzelt ist. Zur Aneignung und Interpretation der von ihm geschilderten geografischen Bedingungen ist eine Vorkenntnis des Lesers oder zumindest ein Interesse für die womöglich andersartige Welt, die aufgrund ihrer Lage, so sehr mit den Naturerscheinungen verbunden ist, nötig. Die Geografie, die in nichtchristlichen Religionen eine sakrale Bedeutung besitzen kann, wird von den Missionaren bzw. dem Heiligen einverleibt – denn gerade die örtliche Bindung von Menschen verweist insbesondere auf regionale Identitäten. Deshalb werden Naturereignisse in der Historiografie rezipiert, um emotionale Erinnerungen zu evozieren, die erzählte Geschichte zu authentifizieren und diese gleichzeitig zu strukturieren, außerdem bilden sie eine literarische Strategie zum Memorieren von Geschichte. Trotz aller aufgezeigter Unterschiede gelingt es Adomnán, die

steht z. B. Bernd-Christian Otto, für die integrative Funktion etwa Valerie I. J. Flint. Vgl. Alt u. a. 2015, 8-9, 11, 12; Eming – Wels WiSe 2018/19; Flint 1991; B.-C. Otto, Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57 (Berlin 2011)

Eigenständigkeit Ionas zu betonen, eine Ab- bzw. Ausgrenzung ist aber nicht gewollt – vielmehr wird die Durchlässigkeit betont. Dieses fortwährende Rekurren eigener Erfahrungswerte bezogen auf das Alltagsleben der iro-schottischen Mönche und Laien oder die Naturgewalten, wie sie auf den britischen Inseln und Irland zu erleben sind, sprechen mentale Schemata beim Leser an und sind als *Bottom-up*-Effekte Teil des von Robert Mohr beschriebenen Oszillationsprozesses, den sich monastische Lesekonzepte für die Ausbildung einer bestimmten Identität zu Nutze machen. Die Schematheorie nach Mohr kann allerdings nur zeitlich und räumlich begrenzte Phänomene sichtbar machen, sodass für temporal fortschreitende rezeptionsorientierte Betrachtungen entsprechende Veränderungen und Anpassungen bezogen auf die zu erreichende bzw. zu beeinflussende Leserschaft zu berücksichtigen sind. Es kann davon ausgegangen werden, dass der Text, als er auf den Kontinent kam, nicht mehr in dem gleichen Maße identitätsstiftend bezogen auf eine monastische Gemeinschaft wirkte. Dennoch hielt die Behauptung als geschlossene Gruppe derer, die dem Patron Columba folgten, an – und so integrierte die *Vita sancti Columbae* fortwährend die verstorbenen Mönche und das verwaiste Iona, immer auch unter Betonung der Unterschiede, in den christlichen Kanon und vermittelt deren Ideale an nachfolgende Generationen von Mönchen.

5.2.3 Dekodierung: „christliche Popkultur“

Von allen genannten Mechanismen, die der Text auszulösen vermag, ist sein Unterhaltungswert jedoch nicht zu unterschätzen. Die humorvollen Geschichten erzählen von kleinen Leuten, die auf einen sympathischen, herzlichen und ob seines manchmal aufbrausenden Wesens allzu menschlich inszenierten Heiligen treffen. Seine Geschehnisse folgen den christlichen Lehren – und doch sind seine prophetischen Taten und Wundertaten bisweilen übernatürlich; und man fragt sich, ob der Autor bei der Formulierung der Heiligenverehrung nicht an einigen Stellen deutlich über die Stränge schlägt. Der Text ist neben seinem historiografischen Anspruch gleichfalls wunderbar unterhaltsame Literatur, die die fortwährende Rezeption der Heiligenvita immerhin bis in das 15. Jahrhundert (vgl. Kapitel 1, 2 und 6) sicherte und Columba zu einem Superhelden stilisierte. Der Humor dient allerdings nicht alleinig der Unterhaltung, Lachen hat zudem eine soziale Aufgabe, es verbindet soziale Gruppen,

stiftet Gemeinschaft und „verhandelt“ Konflikte⁷⁹⁷ – denn Humor und Ironie benötigen einen gemeinsamen Wissenshorizont. Deshalb ist der Einsatz mit Sorgfalt zu wählen, denn es könnte misslingen, auch weil Ironie meist von der Vortragsweise abhängig ist, die bei mehr als tausend Jahren alten Texten nicht mehr nachvollzogen werden kann. Immanente Marker sind Erwartungsbrüche, Übertreibung, Variationen von gemeinsamen Themen. Deshalb ist Humor und Ironie ein soziales Phänomen, das die ausschließt, die nicht verstehen; vor allem Ironie kann nur mit gleichem Wissenshintergrund verstanden werden und schafft deshalb *in-groups* („Lachgesellschaften“).⁷⁹⁸

Die eigene Identität kommt gleichfalls zum Tragen bei der Rezeption und Tradierung von Geschichte – der eigenen oder derjenigen anderer. Demzufolge ist die Historie, also die Vermittlung von Ereignissen, denen eine Vorauswahl vorausgeht, nicht weniger ein Teil der Rhetorik.⁷⁹⁹ Hayden White definierte bereits Ende der 1970er Jahre, dass hinter jeder Textproduktion, völlig unabhängig von der Art des Textzeugen, „immer tropologische Vorentscheidungen“ stünden, deren Zweck die Verwandlung von Erfahrung in Sinn sei, die in sprachlichen Wendungen als Deutungsmuster fassbar würden und mehrere bewusst oder unbewusst getroffene „sprachliche Optionen“ sichtbar machen würden.⁸⁰⁰ White macht deutlich, dass die „topischen Vorgaben der Sprache“ die Möglichkeiten einer Kommunikation beschränken und „den unendlichen Raum möglicher Daten endlich begrenzen“.⁸⁰¹ „Auch der sogenannte Plot, der einer Ereignissequenz in ihrer erzählerischen Verarbeitung unterstellt wird, gehört zu den Bedingungen möglicher Vermittlung, um geschichtlichen Aussagen überhaupt einen Sinn abgewinnen zu können.“⁸⁰² White geht davon aus, dass historische Erzählungen sprachliche Kunstwerke (*verbal artifacts*) sind, die zuvorderst vergangene Strukturen und Prozesse abbilden wollen und gerade „deshalb weder experimentellen noch Beobachtungskontrollen unterworfen sind“.⁸⁰³ White definiert diese aufgrund ihres manipulierbaren bzw. manipulierten Charakters als sprachliche Fiktionen (*verbal*

⁷⁹⁷ Vgl. B. Poole, What does laughter embody?, in: J. M. Krois – M. Rosengren – A. Steidle – D. Westerkamp (Hrsg.), *Embodiment in Cognition and Culture, Advances in consciousness research / Series A Theory and method* 71 (Amsterdam/Philadelphia 2007) 195-218.

⁷⁹⁸ Vgl. R. Schmalholz, Oh, the irony... Theodulf and the niceties of Carolingian poetry quarrels, *International Medieval Congress 2020* (Leeds).

⁷⁹⁹ Vgl. H. White, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. *Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Einführung von Reinhart Koselleck, *Sprache und Geschichte* 10 (Stuttgart 1986), 2.

⁸⁰⁰ Sprachliche Optionen seien etwa Metaphern, Metonymien, Synekdochen und Ironie. Vgl. White 1986, 2-3.

⁸⁰¹ Vgl. White 1986, 4.

⁸⁰² Vgl. White 1986, 4.

⁸⁰³ Vgl. White 1986, 102.

fictions), „deren Inhalt ebenso *erfunden wie vorgefunden*“ sei und die wegen ihrer Ausgestaltung mehr mit literarischen Formen gemeinsam „als mit den Wissenschaften“.⁸⁰⁴ Die Erklärungswirkung (*explanatory effects*) von Geschichtswerken basiere auf der Gestaltung oder Aufarbeitung der historischen Daten; erst mit der Verleihung einer Erzählstruktur bzw. einer Plotstruktur ähnlich eines Romans oder eines Dramas (*emplotment*) entstünden „aus *bloßen* Chroniken Geschichten (*stories*)“.⁸⁰⁵ Einzelne historische Ereignisse sind in sich nicht wertend; erst das Arrangement zur Nacherzählung durch den Historiker bzw. Historiografen lässt sie zu einer „tragischen, komischen oder ironischen Geschichte (*story*)“ verschmelzen, wobei Folgendes gilt: „Entscheidend ist, dass die meisten historischen Ereignisfolgen verschiedene Arten von Plotstrukturen erhalten können, dass sich daraus verschiedene Interpretationen jener Ereignisse ergeben und ihnen verschiedene Bedeutungen verliehen werden.“⁸⁰⁶ Der von White als *emplotment* beschriebene gestalterische Prozess der Sinnstiftung (*sense-making*) referiert auf jeweilige kulturelle und insbesondere bekannte literarische Konzepte einer Gesellschaft. Die „kulturell zur Verfügung stehenden Kategorien wie zum Beispiel metaphysische Konzepte, religiöse Glaubensauffassungen oder Formen von Geschichten (*story forms*)“ würden der zweckbestimmten Kodierung dienen und entsprächen damit literarischen bzw. fiktionsbildenden Verfahren.⁸⁰⁷ Gerade der mimetische Aspekt historischer Erzählungen, d. h. „metaphorische Behauptungen, die eine Beziehung der Ähnlichkeit behaupten zwischen solchen Ereignissen und Prozessen und den Typen von Geschichten (*story types*)“, weisen sowohl seinen Urheber als auch sein Publikum als Mitglieder einer bestimmten Kulturgemeinschaft aus.⁸⁰⁸ Die Erzählung ist als „solche von der Modalität der figurativen Sprache abhängig, die benützt wird, um ihnen Gestalt von Kohärenz zu geben“.⁸⁰⁹ „Rein formal gesehen, ist eine historische Erzählung nicht nur eine *Reproduktion* der darin berichteten Ereignisse, sondern auch ein Komplex von Symbolen, der uns Anweisungen gibt, wie wir ein *Ikon* (icon) der Struktur dieser Ereignisse in unserer literarischen Tradition finden können.“⁸¹⁰ Die historische Erzählung verweise zum

⁸⁰⁴ Vgl. White 1986, 102.

⁸⁰⁵ Vgl. White 1986, 103.

⁸⁰⁶ Vgl. White 1986, 104-105.

⁸⁰⁷ Vgl. White 1986, 106.

⁸⁰⁸ Vgl. White 1986, 108-109.

⁸⁰⁹ Vgl. White 1986, 120-121.

⁸¹⁰ Vgl. White 1986, 108-109.

einen „in Richtung auf die Ereignisse, die von der Erzählung beschrieben werden“, und zum anderen „in Richtung auf den Typ von Geschichte oder Mythos, den der Historiker als ein Ikon der Struktur der Ereignisse gewählt hat“. Die Erzählung selbst ist eine Auswahl historischer Überlieferung – in dem Streben, dem Leser das „Ikon der Ereignisse“ zu weisen und zwischen diesen und den kulturell bedingten, zur Interpretation zur Verfügung stehenden Plotstrukturen zu vermitteln.⁸¹¹ Die kulturellen bzw. literarischen Bezüge dienen jedoch nicht nur der Überlieferung, sie sollen auch den Rezipienten leiten, die „historische Erzählung bildet nicht die Dinge ab, auf die sie verweist; sie ruft Bilder von Dingen, auf die sie verweist, ins Bewusstsein, in derselben Weise, wie es eine Metapher tut“. ⁸¹² Hayden White führt aus, dass die einer historischen Erzählung nachträglich verliehene Form ein „nicht falsifizierbares Element“ sei und damit einen fiktiven Charakter hätte⁸¹³ – denn die Verknüpfung von historischen Ereignissen zu einer Sinnfolge, d. h. die nachträgliche Konstruktion eines Plots bzw. das nachträgliche Bearbeiten von Kontinuitäten und Kausalitäten als ein gestalterisches Element, beruhend auf dem kulturellen Hintergrund des Tradierenden, der der Erzählung die Form einer Geschichte (*story*) verleihe, sei eine Fiktion des Autors, der „metaphorische Ähnlichkeiten zwischen Folgen von realen Ereignissen und den konventionellen Strukturen unserer Fiktion“ ausnutze.⁸¹⁴ Geschichtsdarstellungen haben eben nicht nur eine Auswahl von historischen Ereignissen zum Gegenstand, „sondern auch die möglichen Mengen von Beziehungen, die diese Ereignisse nachweisbar darstellen. Diese Mengen von Beziehungen sind jedoch nicht den Ereignissen selbst immanent; sie existieren nur im Kopf des Historikers, der über sie nachdenkt.“⁸¹⁵

Auch ein sprachliches Kunstwerk, wie White historische Erzählungen definiert, kann einem Wahrheitsanspruch folgen, da die Entscheidung zu richtig oder falsch bei dem Rezipienten getroffen wird. Die Erschaffung eines Werkes folgt verschiedenen Ansprüchen seines Urhebers. Ein rein künstlich bzw. fiktional geschaffenes Werk folgt einem eigenen Anspruch. Es möchte nicht weniger Inhalte kommunizieren als eine faktische Quelle. Entscheidend ist die Aufnahme. Allein der Rezipient entscheidet über den Wahrheitsgehalt, der ihm präsentierten Quelle, nur sein Glaube oder Unglaube

⁸¹¹ Vgl. White 1986, 109-110.

⁸¹² Vgl. White 1986, 112.

⁸¹³ Vgl. White 1986, 110-111.

⁸¹⁴ Vgl. White 1986, 110-111.

⁸¹⁵ Vgl. White 1986, 115-116.

entscheidet über den Wirkungsanspruch der Informationen, die ihm vermittelt werden sollen. Dabei kommt die Kommunikation in jedem Fall, ob es sich nun um einen historiografischen Bericht oder eine fiktionale Erzählung handelt, einer Spielregel gleich, bei der es darum geht, dass alle Beteiligten der Kommunikation diese für wahr betrachten. Das Wissen um die Realität der Information spielt keine Rolle, auch Informationen von reiner Fiktionalität können als wahr angenommen werden. Die Erzählungen über Columbas Heldentaten beispielsweise sind von zentraler Bedeutung, da sie die Außergewöhnlichkeit des Protagonisten bezeugen sollen. Diese können ebenso weitertradiert werden – auch in dem Wissen um ihre Künstlichkeit. Die in die historiografische Erzählung eingeflochtenen Motive dienen als Interpretationshilfen, sie greifen auf die Erfahrungen der *in-group* zurück. Der mögliche Denkraum bestimmt die Sprache, die wiederum ursächlich für die Kommunikation bzw. die Autor-Leser-Beziehung ist. Wie bereits dargestellt, nimmt die Raum-Zeit-Beziehung in besonderer Weise Einfluss auf das Genre der Darstellung. Das *emplotment* der Handlung durch folkloristische Motive dient auf didaktische Ebene der Deutung der Lehrgeschichten (*explanatory effects*) und auf literarischer Ebene dem Ausschmücken des Geschehens. Der *Sense-making*-Prozess, d. h. das *emplotment* der historischen Ereignisse, erfolgt auf Basis des realen historischen Chronotopos des exemplarischen Autors, der seinen Denkraum bestimmt. Das Arrangement dieser *icons* zu einer stringenten und lehrreichen Geschichte erfolgt auf Grundlage der eigenen Raum-Zeit-Beziehung. Die Wahl der *story form* beruht auf Tradition; die Heiligenvita ist bereits ein traditionelles und kein produktives Genre mehr. Der Autor reichert diese verfestigten *story types* mit folkloristischen Elementen an. Diese Aneignung und Kombination zweier Traditionen (christlich und folkloristisch) dient dem *Sense-making*-Prozess, die Abweichung von der Norm bzw. die Innovation des Genres verdeutlicht die Absichtlichkeit. Das Ergebnis ist ein verdichtetes *verbal artefact*, ein sprachliches Kunstwerk, das konsequent seiner Intention folgt. Die nachträgliche Strukturierung bzw. Favorisierung einer Plotstruktur und das Außerachtlassen von Alternativen bezüglich historischer Ereignisse mit einem didaktischen Anspruch bzw. von sprachlichen Alternativen zur Benennung der Ereignisse machen die historische Erzählung der *Vita sancti Columbae* zu einer *verbal fiction*.

Die Frage, was an der *Vita sancti Columbae* schlussendlich Historie und was Kreation ist, lässt sich nicht klären. Vielmehr spielt es für die Intention des Werkes

keine Rolle. Wie bereits dargestellt, galt es bei der Konzeption einer Heiligenvita zuerst, bestimmten Formalia sowohl in Form als auch in Inhalt zu entsprechen; der „Kreativität“ des Autors waren damit Grenzen gesetzt. Dennoch offenbart ein schriftliches Zeugnis die Möglichkeit, die Welt durch die Augen seines Autors zu sehen. Das Problem bei der Auseinandersetzung mit der menschlichen Kreativität bezogen auf Gestaltungsprozesse ist ihre Konnotation mit „Künstlichkeit“. Bedeutet jedoch „kreativ“ gleichzeitig künstlich oder gar fiktiv?

Dass der Fiktionsbegriff nicht unbedingt im Konflikt zum Glauben steht, begründete bereits Wolfhart Pannenberg 1983 in seinem Aufsatz „Das Irreale des Glaubens“. Zwar räumt er ein, dass, vor allem vom Standpunkt der „Realitäten“ der eigenen Lebenswelt, „die göttliche Wirklichkeit als unreal, imaginär erscheinen“ mag, dass diese jedoch für das religiöse Bewusstsein real sei, weil es „alle welthafte Realität relativiert, begrenzt und durchdringt“.⁸¹⁶ Das „Nichtsein Gottes“ wird nicht nur nicht thematisiert, vielmehr gilt in einem religiösen Weltverständnis der „Zweifel an der göttlichen Wirklichkeit schlicht als töricht und unrealistisch“.⁸¹⁷ Pannenberg führt aus, dass „der Glaube [...] die Gegenwart des für die Welt Irrealen“ sei⁸¹⁸ – wobei das Irreale des Glaubens nicht nur in bestimmten Ereignissen, sondern „zentral in der Wirklichkeit Gottes selbst“, die „der Glaube kontrafaktisch als Zukunft dieser Welt im Kommen des Reiches Gottes bejaht“, bestünde.⁸¹⁹ Das Problem der Abgrenzung werde vor allem bei den prophetischen Texten deutlich, bei denen zwischen dem eigentlichen Wort Gottes und seiner prophetischen Interpretation bezogen auf eine aktuelle Wirklichkeit unterschieden würde.⁸²⁰ In dem Aufsatz verdeutlicht Pannenberg, dass die Fiktion als literarisches Mittel zur Inspiration und Imagination der göttlichen Wirklichkeit dient, und hält fest: „Wenn das Bild der Menschen von der Wirklichkeit ihrer Welt und ihres eigenen Lebens auf hypothetischen Konstruktionen beruht, die solange als wahr gelten, wie sie sich bewähren, lässt sich die Scheidung von Fiktion und Realität überhaupt weniger eindeutig und nicht definitiv treffen, wie das dem Alltagsbewusstsein scheinen mag.“⁸²¹ Fiktionen dienen folglich in ihrer Abgrenzung

⁸¹⁶ Vgl. W. Pannenberg, Das Irreale des Glaubens, in: D. Henrich – W. Iser (Hrsg.), Funktionen des Fiktiven, Poetik und Hermeneutik 10 (München 1983), 22.

⁸¹⁷ Vgl. Pannenberg 1983, 22.

⁸¹⁸ Vgl. Pannenberg 1983, 30.

⁸¹⁹ Vgl. Pannenberg 1983, 30.

⁸²⁰ Erzählungen, etwa von der Nachkommenschaft Abrahams, sind als literarische Fiktion anzusehen – „mit einem hohen Anteil theologischer Konstruktion und dichtender Phantasie ist ohne Zweifel zu rechnen“. Vgl. Pannenberg 1983, 31-33.

⁸²¹ Vgl. Pannenberg 1983, 33.

gleichzeitig der Erweiterung des Realitätsbewusstseins. Auch hier ist die Benennung von nicht überzeugenden Realitäten, d. h. Fiktionen, von einer jeweiligen Kultur abhängig.⁸²² In der *Vita sancti Columbae* gehören hierzu die Seefahrermotive. Gerade die Einordnung von Fälschungen etwa im Heiligenkult steht hier vor einer gewissen Ratlosigkeit, wenn vor allem in der Historiografie historische Ereignisse und Fiktionen „oft in undurchdringbarer Weise“ vermengt werden.⁸²³ Literarische Produktionen werden im Hinblick auf die Wahrheit ihres Quellenwertes bzw. auf ihre Intention nicht hinterfragt und werden vom Rezipienten „per se für wahr gehalten“.⁸²⁴

Johannes Franzen, Patrick Galke-Janzen sowie Frauke und Marc Wurich definieren „Fiktionalität“ und „Faktualität“ lediglich als ein „Versprechen von Referenz und Nicht-Referenz“ bezogen auf eine „historisch und kulturell bedingte Alltagswirklichkeit“ – d. h., für jeden Kommunikationsteilnehmer gelte als wirklich, was in seiner Umwelt als wirklich und real gilt, weshalb die jeweils zugrunde liegende „Lebenswirklichkeit“ vom sozial-historischen Kontext des Senders und Empfängers abhängt.⁸²⁵ Demzufolge könnten sich Inhalte von als ursprünglich „als faktual rezipiert“ zu später „als fiktional gelesen“ entwickeln, so wie die *Vita sancti Columbae* in der Modern mit sehr viel mehr Abstand gelesen wird.⁸²⁶ „Ähnlich verhält es sich mit der Mythenrezeption im christlichen Mittelalter, dem der Status der Fiktionalität dazu diene, den Traditionsverbrauch zu begründen.“⁸²⁷

Die Einordnung der nach modernem Verständnis als fiktionale Elemente wahrgenommenen Inhalte liturgischer und nichtliturgischer Textanteile problematisieren auch Sebastian Kleinschmidt und Verena Spohn bezogen auf mittelalterliche Visionsliteratur sowie die hier gattungsinhärenten Verschränkung von Realweltlichem und Jenseitigem. Wenn „Fiktionalität“ ein anachronistischer Begriff sei, da er keine Entsprechung im Mittelalter habe, halten Kleinschmidt und Spohn an dem Terminus fest, da bisherige Analysen zur Fiktionsforschung mithilfe umgedeuteter

⁸²² „Die Bedeutung des Fiktionalen im religiösen Bewusstsein sollte also nicht überraschen und braucht vom religiösen Bewusstsein selber auch nicht als peinlich empfunden zu werden, zumal dann nicht, wenn es sich als Glaubensbewusstsein seiner kontrafaktischen Natur bewusst ist. Seine mögliche Wahrheit bleibt davon unberührt, obwohl im Einzelfall die Mangelhaftigkeit seiner Konzepte nachweisbar sein mag.“
Vgl. Pannenberg 1983, 33-34.

⁸²³ Vgl. H. R. Jauß, Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität, in: D. Henrich – W. Iser (Hrsg.), Funktionen des Fiktiven, Poetik und Hermeneutik 10 (München 1983), 427.

⁸²⁴ Vgl. Jauß 1983, 427.

⁸²⁵ Vgl. J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich, Geschichte der Fiktionalität. Zur Einleitung, in: J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich (Hrsg.), Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept (Würzburg 2018), 12.

⁸²⁶ Vgl. Franzen u. a. 2018, 14.

⁸²⁷ Vgl. Franzen u. a. 2018, 14.

mittelalterlicher Konzepte wie die Allegorese oder das *integumentum* als unzureichend bis defizitär erwiesen.⁸²⁸ Fiktionalität sei keine feststehende Eigenschaft, „welche an textinternen Signalen abgelesen werden kann, sondern [...] eine konventionalisierte soziale, kulturelle Praxis des Umgangs mit Texten, bei der der Autor und die im Text getroffenen Aussagen davon entbunden sind, wahre Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen. Nach diesem pragmatischen Fiktionalitätsverständnis gehen Autor und Rezipient einen Vertrag ein, somit spielen sowohl die Intention des Autors als auch Erwartungshaltung des Rezipienten eine wichtige Rolle.“⁸²⁹ Problematisch sei jedoch die Rekonstruktion der Kommunikationssituation, die sich im Prinzip nicht nachvollziehen ließe. Außerdem sei die Akzeptanz des Wahrheitsanspruchs religiöser Texte vom Glauben des Rezipienten abhängig. Die Visionsliteratur changiere demzufolge „zwischen religionsdidaktischem Anspruch und der Unterhaltung des Laienpublikums [...], ähnlich wie viele volkssprachliche Heiligenlegenden“, und schlage eine „Brücke zwischen theologischem und säkularem Diskurs“.⁸³⁰

Nach Kleinschmidt und Spohn erleichtert das um religiöse Ereignisse, Personen und Abstrakta ergänzte Visionsnarrativ den Zugang für Leser. Die fantastischen Elemente und Handlungen sollen eine überirdische Welt bestätigen sowie überhöhen. Hierzu gehören die Visionen und Prophezeiungen des Heiligen Columba. Mit dieser expliziten Entrückung werde das Narrativ getrennt in einen Rahmen und in das eigentliche Visionsnarrativ. Das Visionsgeschehen wird, als eine auf religiösen Dogmen und dem Glauben erschaffene Wirklichkeit, von der allgemeinen, realweltlichen Wirklichkeit, bei gleichzeitiger Historisierung des Visionsereignisses, getrennt.⁸³¹ Diese Trennung zwischen „alltäglicher und jenseitiger Wirklichkeit“ gestattete dem Autor (bzw. Kompilator) einen „kreativen Spielraum [...], der [ihm] den Einsatz fiktionaler Elemente bei der narrativen Konstruktion der Jenseitswelt ermöglicht“, wobei der faktuale Geltungsanspruch trotz der Fiktionalisierungsstrategien (z. B. Dramatisierung des Visionsgeschehens) aufgrund des Anspruchs auf Wiedergabe einer außersprachlichen Wirklichkeit bestehen bliebe; „ein Vorgehen, das jedoch keinesfalls als reiner Selbstzweck betrachtet werden darf: Fiktionalisierungsstrategien dienen immer auch der religiösen Erbauung durch

⁸²⁸ Vgl. S. Kleinschmidt – V. Spohn, Was ein Rahmen möglich macht. Die mittelalterliche Vision als 'Spielraum' des Fiktionalen, in: J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich (Hrsg.), Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept (Würzburg 2018), 89.

⁸²⁹ Vgl. Kleinschmidt – Spohn 2018, 90.

⁸³⁰ Vgl. Kleinschmidt – Spohn 2018, 90.

⁸³¹ Vgl. Kleinschmidt – Spohn 2018, 91.

Unterhaltung.“⁸³² „Die Vision wird für den mittelalterlichen Autor bzw. Kompilator somit zu einer Spielfläche für Fiktionalisierungsstrategien und ermöglicht damit zu einer Zeit, die noch nicht kategorial zwischen Fiktionalität und Faktualität unterscheidet, neue Erzählverfahren, die sich als erstes Erproben des Fiktionalen verstehen lassen.“⁸³³

Neben den bereits aufgezeigten Möglichkeiten der „Kodierung“ eines Textes durch den Autor im Sinne seiner Intention mithilfe der Schema-Theorie Robert Mohrs, bleibt die Frage, warum der Text über einen so langen Zeitraum in Klöstern gelesen wurde und wieso sich einzelne Narrative der Vita bis heute gehalten haben (allen voran das Monster von Loch Ness). Die Analyse nach Mohr stützt sich auf monastische Lesekonzepte und ist deshalb stark von der Entfernung zwischen Leser und Autor sowie seinem Protagonisten abhängig. Je größer jedoch der Abstand, d. h. die Haltung des Lesers, zum Genre ist, desto schwieriger ist es, die Wirkung des Textes auf diesen erfahrbar zu machen. Um die Faszination, welche von dem Text ausgeht, besser fassen zu können, soll deshalb im Folgenden der Text mit modernen Medien verglichen werden.

Während historische Ereignisse nicht fiktional sind, kann jedoch das im Kodierungs- oder Dekodierungsprozess entstehende Bild einen fiktionalen Charakter haben. Die Fiktionalisierung ist als kreativer Spielraum denkbar und deutet auf eine gewisse Freiheit im Denken hin. Glaube und Fiktion bilden keine Opposition, vielmehr sind es zwei unterschiedliche Kategorien, die sich nicht messen lassen. Glaube bildet eine eigene Kategorie, außerhalb jedes Fiktionsdiskurses, da sich das religiöse Bewusstsein auf eine göttliche Wirklichkeit bezieht; der Glaube ist im Sinne des Vertrauens immer auf die Zukunft, „auf die künftige Bewährung des als verlässlich Angenommenen“, bezogen, so Pannenberg.⁸³⁴ Die Fiktionsfrage stelle sich nicht, solange der Glaube nicht in Frage gestellt werde, denn Fiktion wäre die Annahme einer Als-ob-Situation. Dass es für die Unterscheidung bereits im Frühmittelalter ein Bewusstsein gab, verdeutlichen z. B. hagiografische Schriften zu Heiligen, die erfunden waren.⁸³⁵ Die Frage, ob ein Monster im Fluss Ness als Fakt oder Fiktion zu betrachten ist, lässt sich sowohl aus der Perspektive der Anlage des Textes als auch

⁸³² Vgl. Kleinschmidt – Spohn 2018, 91-92, 112.

⁸³³ Vgl. Kleinschmidt – Spohn 2018, 112-113.

⁸³⁴ Vgl. Pannenberg 1983, 25.

⁸³⁵ Fiktive Heilige sind z. B. Georg der Drachentöter, Christopherus der Riese oder der Heiligen Nemo. Vgl. Nahmer 2005, 124-130.

der Dekodierung desselben untersuchen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die zeitliche Distanz zwischen Autor und Leser eine wesentliche Rolle spielt. So kann das Monster bei der Anlage des Textes als Fakt wie Fiktion verstanden worden sein, genauso wie es heute als Fakt oder Fiktion begriffen wird.

Gleichwohl ist es nicht neu, dass hagiografischen Quellen unterhaltende Intentionen bzw. das Spiel mit Bedürfnissen zugeordnet werden, die sich vorrangig auf populäre Erscheinungen beziehen. In ihrer 2018 veröffentlichten Dissertation vergleicht Alicia Spencer-Hall die Anlage und Wirkung von Heiligenviten mit modernen cineastischen Präsentationen und fokussiert deren mediale Wirkung.⁸³⁶ Ihren Vergleich begründet sie, indem sie beide Formen als reine Präsentationsformen (*media*) definiert. *Media* seien Artefakte und kulturelle Formen, die Kommunikation ermöglichen und zeitliche sowie räumliche Distanzen zwischen Menschen und dem Göttlichen und dem spirituellen Reich überwinden würden; *media* sei „intrinsic to religion“, d. h., es mache das Göttliche sichtbar, greifbar und verständlich.⁸³⁷ „The medieval hagiographic media [...] then, are examples of temporally pervasive, and ongoing, phenomenon“ und kreieren eine Umgebung, in der Bilder lebendig werden und die Protagonisten, welche den Leser adressieren, selbst adressiert werden können.⁸³⁸ Hagiografische Medien seien wegen ihrer kommunikativen und einbindenden Fähigkeiten dazu geeignet, Interaktionen mit dem Leser zu fördern bzw. zu bewirken; gleichzeitig böten sie Frei- und Assoziationsräume (*spaces of virtuality*), in denen sich Heilige und ihre Geschichten entfalten würden und dem Leser Projektionsflächen böten.⁸³⁹ Spencer-Hall definiert hagiografische Medien in Anlehnung an moderne multimediale Präsentationsformen, da sie genauso durch die Ansammlung verschiedener Medien gekennzeichnet seien, die eine visuelle und haptische Interaktion ermöglichen würden, um Prozesse des Vorstellens und Verstehens zwischen Buch und Leser zu unterstützen: „Hagiographic media fuse the textual, visual, and the haptic both in the diegesis and in their receptive modes.“⁸⁴⁰ Die Kirche und ihre Theologie sieht Spencer-Hall als „place of dreams and visions“ und einige ihrer Frömmigkeitsangeboten als

⁸³⁶ Vgl. A. Spencer-Hall, *Medieval saints and modern screens. Divine visions as cinematic experience*, Knowledge Communities 3 (Amsterdam 2018), 12

⁸³⁷ Vgl. Spencer-Hall 2018, 12-13.

⁸³⁸ Vgl. Spencer-Hall 2018, 12-13.

⁸³⁹ Vgl. Spencer-Hall 2018, 13.

⁸⁴⁰ Vgl. Spencer-Hall 2018, 13.

„mystical pop culture“.⁸⁴¹ Popkultur sei in erster Linie Unterhaltung. Letztere sei jedoch darüber hinaus Grundlage für mystische Erfahrungen – und mittelalterliche Hagiografie wiederum sei sowohl lehrreich als auch unterhaltend, wie die Episode am Fluss Ness zeigt, da Letzteres den Anspruch von Ersterem zu einem tieferen dogmatischen Verständnis stütze und helfe, die „spiritual energy“ zu internalisieren sowie zu externalisieren.⁸⁴²

Die Vita des Heiligen Columba ist nicht als Trivialität einzustufen, allerdings sprechen einzelne folkloristische Motive wie Magie⁸⁴³ oder die übertrieben

⁸⁴¹ Spencer-Hall bezieht sich auf Peter H. Aykroyd, der schreibt: „materialization of the mystical depends on pop culture itself, on the very fact of its popularity“. Vgl. Spencer-Hall 2018, 47.

⁸⁴² Ähnlich modernen technischen Entwicklungen, die durch die Annäherung von *media consumers* und *media producers* zu neuen Formen kultureller Produktion führen, kann das Wechselspiel zwischen „cultural laity“ und „cultural clergy“, d. h. den Produzenten und der „critical elite“, verglichen werden, da beide voneinander abhängig seien, wobei *cultural laity* zwar nach eigenen Vorstellungen Medien produzierten, jedoch den Maßgaben der *cultural clergy* entsprechen mussten. Vgl. Spencer-Hall 2018, 49-51.

⁸⁴³ Abschließend sei noch konstatiert, dass auch magische Elemente in einem Text nicht nur Teil der Stilistik sind, sondern sehr viel mehr Tiefgründigkeit besitzen. Nach Helmut Birkhan spiegeln sich magische Denkmuster in unzulässig hergestellten Kausalzusammenhängen, der „Beseelung‘ des Nicht-Beseelten und Nicht-Anthropomorphen“, der Annahme von „Wirkung durch Ähnlichkeit“ (*similia similibus*; Mondphasen), dem Prinzip *in illo tempore* (Wiederholung einer magischen Handlung unter Anwendung der richtigen Zaubersprüche), dem Glauben an Vorbestimmung (Horoskope) sowie dem Glauben an (orendistische) Kraft von Lebewesen und Dingen (Steine; Reliquien) und dem „Glaube an die unvermittelte Macht des Zeichens“ (Schrift; Wortmagie) wider. „[...] das magische Denken geht von Kausalität aus, auch von Pseudokausalität, die durch nicht gerechtfertigte Verbindungen vereinzelter und auffälliger Daten zustande kommt.“ — Abzugrenzen sei die Magie von der Alchemie, bei der es sich um anerkannte wissenschaftliche Methoden handelt, während magische Handlungen im Wesentlichen Verabredungen von Zeichen seien, wie etwa Sammlungen von Zaubersprüchen bezeugen – zum Beispiel: Merseburger Zaubersprüche (10. Jahrhundert), *Merseburg, Domstiftsbibliothek, Cod. 136*; Sammelhandschrift zu Zaubersprüchen (9. Jahrhundert), *Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 577*; Longinussegen (10. Jahrhundert), *Zürcher Handschrift HS. Rh. 51, 23r*; Lorschener Bienensegen, *Bibliotheca Vaticana: Pal. lat. 220, fol. 58r*; Wurmbannung, *Münchener Bibliothek, Clm 18524b*. Dabei wird die Frage nach der Reflexion okkultischer Handlungen, ihrer bewussten Rezeption und Aneignung sowie ihrer zielgerichteten Tradierung in literarischen Schreibweisen bis hin zu einem spezifischen Ausdrucksmedium kontrovers betrachtet. Magische Handlungen werden zwar nicht zwingend, jedoch immer noch oft in den Zusammenhang mit Paganismus gestellt. So stehen Begriffe wie „magisch“ wie auch „pagan“ oft für moderne Bilder von bösen Zauberern, die sich gegen die christliche Welt wenden. Die in den in den Quellen als heidnisch beschriebenen Praktiken sind jedoch Praktiken von Christen; die tatsächlichen paganen Praktiken verschweigen die Quellen meist. Vor allem normative Texte stehen für Identifikationsprozesse; als Teil eines fortwährenden Identifikationsprozesses richten sie sich nämlich an Konvertiten, jedoch nicht an Heiden, die zu missionieren sind. Sehr viel enger und weniger als Teil des aktiven Wissensmanagements, sondern vielmehr als eher passiven kulturellen Bestandteil definiert Helmut Birkhan Magie in seinem Werk *Magie im Mittelalter* aus dem Jahr 2010; es handle sich um „eine Form der menschlichen Naturbeherrschung und Weltaneignung, die sich vom naiven Alltagsbewusstsein, der wissenschaftlichen Praxis und der Religion bzw. dem Kult“ unterscheide. Birkhan hält vor allem den Begriff der „volkstümlichen Magie“ für problematisch, da dieser magische Handlungen im Volk impliziere. — Ähnlich argumentiert auch Sophie Page 2017 in ihrer veröffentlichten Dissertation *Magic in Medieval Manuscripts*. Bei magischen Handlungen handle es sich vor allem um nicht akzeptierte Rituale und unerklärliche Phänomene; sie würden dabei zur Erklärung bzw. Vorstellung der Welt und als Mittler zwischen Himmel und Erde dienen. Magie lasse Status überwinden und Wissen, Macht sowie Reichtum erlangen. Die sozialen Abhängigkeiten betonte Rob Meens bereits 1998; in dem Aufsatz *Magic and the early medieval world view* stellte er heraus, dass neben der grundsätzlichen Unterscheidung verschiedener magischer Bräuche nach ihren Herkunftsregionen auch die soziale Herkunft ihrer Anwender von Bedeutung sei. Die Art des Zaubers unterscheide sich etwa bei Bauern und Jägern, gemeinsam sei allerdings fast allen Handlungen der Wunsch, die Zukunft vorhersagen zu können, ökonomischen oder sexuellen Erfolg zu erlangen oder einen Schaden für Feinde zu erwirken. Ähnlich argumentierte auch Christoph Daxelmüller 1993 in seiner *Ideengeschichte der Magie*, dass es sich bei Magie nicht um eine „Schöpfung kirchenferner Unterschichten“, sondern um „ein elitäres, kulturell vermitteltes System“ handle. — Die abendländische Magie begreift sich als Denksystem auf die Vorstellung von den sympathetischen Strukturen des Kosmos. Die Verwobenheit von Makro- und Mikrokosmos ermöglicht ein Netz von

anmutenden Schilderungen von Bestien und Naturphänomenen, mit wachsendem zeitlichem Abstand zu dem Autor und seinem Protagonisten bzw. der Bruderschaft, andere mentale Schemata beim Leser an, erst recht, wenn er selbst weder Mönch oder gar Kleriker war oder ist. Eine Unterscheidung in Kleriker und Laien als Lesergruppe soll zwar nicht vorgenommen werden, trotzdem wird davon ausgegangen, dass Rezipienten etwa des 15. Jahrhunderts über ein anderes Text- und Abstraktionsverständnis verfügten als beispielsweise Leser des 9. Jahrhunderts. Deshalb soll im Folgenden nochmals der Erkenntnisgewinn des Textes mittels seiner literarischen Bearbeitung, trotz des maximalen Abstands zum hagiografischen Thema, befragt werden.

Kommunikationsmöglichkeiten zwischen den Menschen und den Göttern, bzw. Dämonen, wobei das magische Ritual eine bildliche und zeichenhafte Handlung für die diese ausführenden medialen Wesen darstellt. Von der auf einem Vertrag oder Pakt beruhenden und daher verbotenen *magia daemoniaca* (*magia illicita*) ist die *magia naturalis* als erlaubte (*licita*) Handhabung der in der Natur durch den Schöpfungsakt immanenten Kräfte (*qualitates accultae*) zu trennen; die Grenzen zwischen beiden Bereichen wären dennoch stets umstritten und unterlagen häufig ebenso subjektiven Einstellungen wie gesellschaftspolitisch umsetzbaren Ansprüchen. Da Magie die willentliche Einflussnahme des Menschen auf die Umwelt bzw. Reaktion auf alltägliche Bedürfnisse sei und zauberische Absichten als Teil gesellschaftlicher Ethik habe, dürfte es Magie entsprechend der christlichen Dogmatik nicht geben. Die mittelalterliche Kirche verfolgt einer klaren Abgrenzung von Religion und Magie, deren Dämonenverehrung im Widerspruch zur Verehrung Gottes stand. Trotzdem scheint magisches Wissen als prekären Wissen im Mittelalter und auch noch in der Frühen Neuzeit allgegenwärtig, wenn auch nicht greifbar. Allen christlichen Bestrebungen mit der Magie zum Trotz, konnte sich diese über Epochen hinweg immer wieder neu anpassen und sich, im Gegenteil, als Kommunikationssystem etablieren. Birkhan etwa grenzt Magie von Religion als unverstellte und unmittelbare Anschauung von Natur und Welt ab. Religion bediene sich dagegen eines anthropomorphen, übermenschlichen Wesens (numen), das durch Gebete und Opfer „versöhnt, beeinflusst und verherrlicht werden kann“ und dem „Willens- und Handlungsfreiheit“ zugestanden werde. Während Flint davon ausgeht, dass sich Kleriker der positiven Wirkung von Magie bewusst waren und deshalb bestrebt waren, diese zu kontrollieren bzw. für eigene Belange zu verwenden. Dem widerspricht Meens und konstatiert, dass es keine Übernahme paganer Elemente in Christentum gegeben habe, vielmehr bestand eine Koexistenz zusammen mit dem steten Versuch populäre Bräuche zu unterbinden. Meens begründet seine Argumentation damit, dass magische und religiöse Handlung von einem Konzept das Dinge oder Handlungen als rein und unrein definiert. Diese Bewertung wurde durch das Christentum tradiert, wahrscheinlich war es aber auch ohne dieses Teil des allgemeinen Bewusstseins. Die Grenzen dieses mentalen bzw. psychologischen Konstrukts seien nicht immer klar zu unterscheiden – und auch Priester mussten erst je nach Sachverhalt über rein/unrein bzw. gut/böse entscheiden – bzw. aus heutiger Sicht schwer zu verstehen. Tatsächlich sind Magie und Religion nur schwer voneinander zu scheiden, da, abgesehen von ihrer Intention, kaum Gegensätzlichkeit zwischen religiösen und magischen Handlungen bestanden und selbst von Klerikern kaum wahrgenommen wurden, die z. T. magische Bräuche reproduzierten und tradierten. Zwar wurde nach Augustinus Gelehrtenmagie und „volkstümlicher“ Magie (Abwehr- und Schadenszauber, Fluchformeln, Verhexungen, Liebeszauber bzw. medizinische Zauberei zur Bekämpfung von Warzen oder Austreibung von Dämonen) bzw. als christliche oder pagane Kulturzeugnisse unterschieden, jedoch war „volkstümliche“ Magie keine Randerscheinung christlicher Religiosität. Zaubersprüche wurden zum Beispiel nicht verdrängt, sondern u. U. lediglich mit christlicher Symbolik umbesetzt. Vgl. P.-A. Alt – J. Eming – T. Renz (Hrsg.), *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber*. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit, Episteme in Bewegung / Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte 2 (Wiesbaden 2015), 7-10; Birkhan 2010, 9-10, 17-31; Daxelmüller 1993, 108; J. Eming – V. Wels, Magie in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. [Vorlesung Arbeitsbereich Ältere deutsche Literatur und Sprache sowie Arbeitsbereich Wissensgeschichte der Frühen Neuzeit] (Berlin); V. I. J. Flint, *The Rise of magic in early mediaeval Europe* (Oxford 1991); Lawrence-Mathers – Escobar-Vargas 2014, 13; R. Meens, *Magic and the Early Medieval World View*, in: J. Hill – M. Swan (Hrsg.), *The Community, the Family and the Saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe. Selected proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 4-7 July 1994, 10-13 July 1995* (1998), 288, 292, 294-295; Page 2017S. Page, *Magic in Medieval Manuscripts* (London 2017), 9-10.

Popkultur meint eigentlich Kulturphänomene der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Bezeichnung „populär“ bezieht sich sowohl auf die quantitative „Verbreitung und Rezeption von Kulturprodukten“ als auch „qualitativ auf deren mittelbare Wirksamkeit und leichte Rezipierbarkeit“.⁸⁴⁴ Der theologische Diskurs zur Nutzung popkultureller Elemente wird seit den 1960er Jahren geführt. Er wird seitdem bewusst in Liturgie und Religionspädagogik eingesetzt.⁸⁴⁵ Trotzdem werden popkulturelle Medien wie Film, Fernsehen oder Literatur mit dem Etikett „trivial“ belegt. Dass sich diese „Trivialitäten“ jedoch ebenso wissenschaftlich auswerten lassen, stellen Martin Böhnert und Paul Reszke mit dem im Jahr 2019 erschienenen Sammelband *Nicht-triviale Trivialitäten. Popkulturelle Sekundärwelten als Gedankenexperimente und ihr erkenntnistheoretischer Nutzen* vor. Sie verdeutlichen, dass „als trivial erachtete Narrationen“ neben dem Wert der Unterhaltung auf ihren „erkenntnistheoretischen Nutzen“ zu prüfen möglich sind. Ihre Studie beschäftigt sich ausnahmslos mit popkulturellen Erscheinungen, wie fiktionalen Schrift- und Filmwerken. In ihren Studien streben sie die Sichtbarmachung des erkenntnistheoretischen Nutzens (neben dem Effekt der Unterhaltung) von als trivial erachteten Narrationen an⁸⁴⁶ – denn dass bestimmte Narrationen vorrangig dem Zweck der Unterhaltung folgen, sei unbestritten, nur die Unterscheidung in Hoch- und Trivilliteratur führe zu einer scharfen Trennung und über die Maßen zu einer Auf- oder Abwertung, die den Narrationen z. T. nicht gerecht würden, und die, wie Horaz bereits feststellte, nicht notwendig seien, da Literatur beiden Ansprüchen gerecht werden könne.⁸⁴⁷

Beruhend auf der Lesekompetenzforschung werden Lesemodi in Lesen in Bildungskontexten und Lesen zur Unterhaltung unterschieden. Bezogen auf Bildungskontexte gibt es eine Untergruppierung von zweckrationalem Lesen („Pflichtlektüre“) und dem Lesen zur diskursiven Erkenntnis, während sich wiederum das selbstzweckhafte Lesen auf entweder erlebnisorientiertes, intimes Lesen, ästhetisches Lesen bezogen auf die formale Ausgestaltung eines Textes oder partizipatorisches Lesen mit Fokus auf einer sozial-kommunikativen Teilhabe am Diskurs bezieht. Die größte Rezeptionskompetenz erfordere das Lesen zum

⁸⁴⁴ Vgl. P. Bubmann – R. Hoppe-Sailer – I. Kögler – P. Wicke, Popkultur, Popularkultur, in: M. Buchberger – W. Kasper – K. Baumgartner – Konrad – H. Bürkle – K. Ganzer – K. Kertelge – W. Korff – P. Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 3(Freiburg i. Br., Basel, Wien 2006), 420-421.

⁸⁴⁵ Vgl. Bubmann u. a. 2006, 422-424.

⁸⁴⁶ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 43.

⁸⁴⁷ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 11.

diskursiven Erlebnis und das partizipatorische Lesen.⁸⁴⁸ Da auch Texte im Modus der Rezeption zur Unterhaltung diskursive oder ästhetische Erkenntnis befördern würden, träte zur Untersuchung noch der Modus des ästhetischen Lesens hinzu.⁸⁴⁹ Ersteren sowie letzteren Lesemodus fassen Böhnert und Reszke zu einem ästhetisch-diskursiven Rezeptionsmodus zusammen. Damit ließe sich die Perspektive auf Konzepte von Popkultur, wie den trivial-erlebnisorientierten Genuss oder die nicht trivial ästhetisch-diskursive Erkenntnis (nicht triviales Wissen), richten. Das sich ableitende Wissen ließe sich entsprechend der Erkenntnistheorie in praktisches Wissen („wissen wie“), phänomenales Wissen („wissen von“) und propositionales Wissen (Einsicht), das jedoch trivial bleibe, wenn es sich auf Bekanntes bezöge und nicht zu neuer Erkenntnis führe, unterscheiden.⁸⁵⁰ Zusammenfassend bedeutet das, dass popkulturelle Erzählungen („Trivialitäten“) zwar in der Regel der trivialen Unterhaltung dienen, sich jedoch erkenntnisorientiert rezipieren und wissenschaftsgeleitet mit entsprechenden Theorien und Methoden interpretieren (Gender, Moralkonzeptionen, Technikethik) lassen. Dadurch würden Ableitungen von nicht trivialen Erkenntnissen („nicht triviale Trivialitäten“) ermöglicht.⁸⁵¹

Die Methode Böhnerts und Reszkes konzentriert sich auf die Rezeptionsmöglichkeiten von vornehmlich zur Unterhaltung geschaffenen Werken, aber die entworfenen Lesemodi lassen sich ebenso auf die Heiligenvita anwenden. Auf Ebene des Klosters kann diese sowohl in Bildungskontexten als auch zur Unterhaltung gelesen werden. Sicherlich gehört die Vita des eigenen Patrons zum „Pflichtkanon“ eines Klosters, weshalb von einem zweckrationalen Lesen genauso ausgegangen werden kann wie vom Lesen zur diskursiven Erkenntnis, da nämlich das Werk auf den Kult des Heiligen abzielte. Der Aspekt der Unterhaltung ist wiederum vielmehr im Hinblick auf das einzelne Individuum eines Klosterverbandes zu bestimmen. Auch hier sind alle Lesemodi zu denken: das Erlebnis orientierte, intime Lesen, aus eigenem Interesse, außerdem das ästhetische Lesen, bei dem das literarische Werk zum ästhetischen Genuss gelesen wurde und u. U. zum Vorbild gereichte, sowie das partizipatorische Lesen, das sich ebenfalls auf den Heiligenkult

⁸⁴⁸ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 13.

⁸⁴⁹ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 14.

⁸⁵⁰ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 15.

⁸⁵¹ Vgl. J. Wonke, „Popkultur ernster zu nehmen, erlaubt neue Denkwege einzuschlagen“. Interview mit Martin Böhnert und Paul Reszke zum Verhältnis von Popkultur und Wissenschaft, L.I.S.A. Wissenschaftsportal Gerda Henkel Stiftung 2019, https://lisa.gerda-henkel-stiftung.de/popkultur_ernster_zu_nehmen_erlaubt_neue_denkwege_einzuschlagen?nav_id=8287 (23.06.2019).

bezieht, an dieser Stelle die Auseinandersetzung des Einzelnen beschreibt. Um den negativ belasteten Begriff des Trivialen verlassen zu können und zu einem ästhetisch-diskursiven Rezeptionsmodus sowie zu Rezeptionsmöglichkeiten („in wirklicher Welt“) zu motivieren, führen Böhnert und Reszke das Konzept der Sekundärwelten nach J. R. R. Tolkien, als eine verfremdete „Kontrafolie“ jenseits der Figuren- und Handlungsebene, ein.⁸⁵² Die Sekundärwelt sei eine von Autoren erschaffene fiktive, über die triviale Unterhaltung hinausgehende Ebene, der eine konsistente und kohärente Wirklichkeit (Geografie, Geschichte, Kulturen, Mythen, Sprache) inhärent sei, die aber jenseits der Faktizität der Primärwelt läge.⁸⁵³ Die Sekundärwelt fungiere als verfremdetes Abbild der Primärwelt.⁸⁵⁴ Der Begriff der Sekundärwelt fokussiere einen Weltentwurf, der im Kontrast zur reinen Figuren- und Handlungsebene stünde, der eine ästhetisch-diskursive Auseinandersetzung mit Regeln und Normen provoziere und Abstraktion sowie metaphorische Vergleiche mit der Primärwelt fördere.⁸⁵⁵ Damit würden sich über die erzählten Welten Fragen nach z. B. Identität und Menschlichkeit thematisieren lassen.⁸⁵⁶ Nicht jede Fiktion eignet sich zur Erschaffung einer Sekundärwelt (von Tolkien ursprünglich auf Fantasy-Literatur bezogen), aber das Konzept würde sich darüber hinaus auf andere Genres und Medien anwenden lassen. Zu betonen ist, dass eine Sekundärwelt eben nicht ausschließlich von seinem Schöpfer, sondern auch von seinen Rezipienten, die die Narrationen in öffentlichen Diskurs hineinbringen, abhängig ist.⁸⁵⁷ In der heutigen Zeit seien popkulturelle Narrationen mit einer Fülle von partizipativen und kollaborativen Angeboten verbunden, die den Diskurs über Plot und Figuren sowie Macht- und Sozialstrukturen ermöglichen und damit dem Modus des partizipatorischen Lesens entsprechen.⁸⁵⁸ Popkulturelle Narrative erwirken ihre Akzeptanz durch ihren egalitären Zugang sowie durch partizipative Prozesse an sich kollaborativ entfaltenden Sekundärwelten. Durch die Perspektivierung von „popkulturellen Sekundärwelten“ werden ästhetisch-diskursive Diskussionen gefördert sowie verstärkt.⁸⁵⁹ Popkulturelle

⁸⁵² Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 44.

⁸⁵³ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 17.

⁸⁵⁴ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 18, 21.

⁸⁵⁵ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 21.

⁸⁵⁶ Vgl. Wonke 2019.

⁸⁵⁷ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 22.

⁸⁵⁸ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 24-25.

⁸⁵⁹ Böhnert und Reszke unterscheiden weiterhin kollaborative Kommunikationsstrategien, die innerhalb eines öffentlichen Diskurses eine Verbindung popkultureller Narrationen mit dem faktischen Welterwirken, in „quasi-dokumentarisch“ und „quasi-allegorisch“, erwirken. Eine ästhetisch-diskursive Argumentation, etwa mit einem Rückbezug auf ein bereits etabliertes Genre, fokussiere die Narration, jedoch ohne einen normativ-wertenden

Sekundärwelten ermöglichen eine partizipatorische Rezeption mit breiter gesellschaftlicher Diskussion zur Verhandlung ästhetisch-diskursiver Positionen.⁸⁶⁰ Popkulturelle Sekundärwelten brächten über die Reproduktion von sogenannten Trivialitäten neben trivialen und nicht trivialen Erkenntnissen auch modales Wissen bzw. propositionales Wissen, jedoch in stark erweiterter Form, bzw. Möglichkeiten hervor, „wenn sie aus einem ästhetisch-diskursiven Rezeptionsmodus heraus betrachtet“ würden.⁸⁶¹ Daher böten Sekundärwelten die Grundlage für komplexe philosophische Gedankenexperimente, die mit kontrafaktischen oder prognostischen Annahmen arbeiten würden und erkenntnistheoretischen Wert besäßen, der nicht trivial sei und von modalem Wissen repräsentiert werde, selbst wenn Bedingungen fiktional seien.⁸⁶²

Folgt man den Überlegungen Böhnerts und Reszkes, entspräche das ästhetisch-diskursive Lesen der Heiligenvita sowohl dem kultischen Bedürfnis der Gemeinschaft sowie dem ästhetischen Begehren des Einzelnen. Die nicht triviale, ästhetisch-diskursive Erkenntnis, die sich aus der Auseinandersetzung mit Trivialitäten ergäbe, entspräche der Rezeption popularisierter gelehrter Praxis. Aus Autorenperspektive betrachtet, markieren die von moderneren Lesern wahrgenommenen sogenannten Trivialitäten, die im Fall der Vita des Heiligen Columba einzelnen Topoi entsprechen, das Andere. Diese Wahrnehmung ist vom Autor gewollt; die Trivialisierung erfahren die Topoi jedoch erst mit ihrem zeitlichen Abstand vom Genre der Hagiografie. Trotzdem führen die „Trivialitäten“ zu einer nicht trivialen Erkenntnis beim Leser, der für sich praktisches, phänomenales oder propositionales Wissen ableiten kann, während seine Wahrnehmung bewusst oder unbewusst vom Autor gelenkt wird. Es lässt sich keine verlässliche Aussage zur Absichtshaltung hinter der Verarbeitung der Motive treffen, es zeigt sich aber, dass es Adomnán gelungen ist, einen Text zu

Blick. „Popkulturelle Narrationen [...] können mithilfe einer ästhetisch-diskursiv motivierten Auseinandersetzung durch eine breit gestreute Öffentlichkeit die zugrundeliegende Sekundärwelt soweit entfalten, dass sie [...] Komplexität, Konsistenz und Kohärenz erreichen“ – denn kollaborativ diskutierte komplexe Sekundärwelten erlaubten durch kohärente und „faszinierende Fremdartigkeit“ eine neue Perspektivierung von realen Aspekten. Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 27-28, 31-34, 44.

⁸⁶⁰ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 32.

⁸⁶¹ Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 33-34.

⁸⁶² Popkulturelle Sekundärwelten würden sowohl einen wissenschaftsgeleiteten Zugang, d. h. der Untersuchung von Sekundärwelten entsprechend eines ästhetisch-diskursiven Interesses bzw. im Hinblick auf ihre Verwendung in der Primärwelt, sowie einen wissenschaftsreflektierenden Zugang, bei dem bereits etablierte Erklärungsmodelle, Methoden und Theorien problematisiert würden, ermöglichen. Diese Methode ermögliche den Entwurf von Szenarien und die prospektive Erprobung theoretischer Ansätze, jedoch ohne formale und dadurch kreative Einschränkungen. — Böhnert und Reszke sehen vom philosophischen Modell des Gedankenexperiments zugunsten des Modells der Sekundärwelten ab, um egalitären und mehrdimensionalen Zugang zu ermöglichen. Vgl. Böhnert – Reszke 2019, 34-35, 38, 44; Wonke 2019.

komponieren, der sowohl Zeitgenossen (als Heiligenvita) als auch deutlich spätere Leser (als fiktionales Werk) anzusprechen vermag.

In der Summe der Topoi erschafft der Autor eine Sekundärwelt, die in vielen Aspekten die Primärwelt des Lesers abbildet. Der Entwurf der Columba-Klosterwelt provoziert im Rückblick die Auseinandersetzung mit Klosterregeln, sozialen Normen und Religiosität. Die Abstraktion und Adaption des Heiligenlebens im direkten Vergleich der Primärwelt sind das Ergebnis der ästhetisch-diskursiven Auseinandersetzung mit der Vita. Die Inszenierung einer hagiografischen Sekundärwelt bzw. einer „popkulturellen Sekundärwelt“ – bzw. in diesem Fall eine Sekundärwelt mit popkulturellen Elementen – gewährleistet einen egalitären Zugang, während kollaborative und partizipatorische Angebote den Diskurs förderten. Der Autor betont mit Hilfe seiner „popkulturellen Sekundärwelt“ Fremdartigkeit, die Böhnert und Reszke folgend keine alleinig ausgrenzende Wirkung, sondern eine ästhetisch-diskursiven Auseinandersetzung. Im Zusammenhang mit kollaborativen und partizipatorischen Angeboten kann sie mittels Abstraktion zur Verhandlung von Werten und Normen führen und ein großes Angebot von Teilhabe machen. Darüber hinaus schafft die Sekundärwelt als Projektionsfläche einen kreativen Denkraum für jene, die selbst keine Wunder erfahren haben, ohne dass diese die Vita als Fiktion begriffen. Wenngleich die Magier zu den umstrittensten Topoi gehören und dieser in einer kritischen Auseinandersetzung bzw. der Interpretation der magischen Handlungen gerne als „Trivialitäten“ etikettiert werden, sind es jedoch genau diese, die Einfluss auf die Rezeption der Heiligenvita haben. Darüber hinaus erreicht Adomnán durch die dramaturgische Gestaltung des Textes durch „popkultureller Erzählungen“ einen egalitären Zugang zu dem Text und fördert die kollaborativen und partizipatorischen Möglichkeiten einzelner sowie der Gemeinschaft, die wiederum nicht triviale Erkenntnisse tradiert.

5.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse

Die Frage nach der Rezeptionsgeschichte der *Vita sancti Columbae* auf dem europäischen Kontinent ist nicht ohne eine nähere Betrachtung der inhaltlichen Anlage des Textes nachzuvollziehen. Es konnte die letzte der drei Textebenen mittels verschiedener narratologischer Ansätze vorgestellt werden. Die Komplexität des

Textes steht hierbei für seine Vielseitigkeit in der didaktischen Konzeption bzw. für sein pädagogisches Potential bei der späteren Verwertung.

Adomnán folgt in seinem Bestreben einer vielleicht frühmittelalterlichen irischen Tradition des *otherings*, das sich in seiner Anlage hauptsächlich auf die Rolle der irischen Christen in der gesamtchristlichen Welt bezog.⁸⁶³ Mit wachsendem historischem Abstand zu den irischen Missionaren auf dem Kontinent wandelte sich die Abgrenzung in Bezug auf das Christsein, jedoch verblieb es als spezifische *Irishness* in der Wahrnehmung.

Neben dem im Sinne einer hagiografischen Schrift im allgemeinen angenommenen Anspruch der Erschaffung und Begründung eines Heiligen spiegelt die Vita des Patrons der Klostergemeinschaft Ionas, Columba, in besondere Weise den Entwurf und die Behauptung eigener Identität wider. Die Gründe sind mit der Lage des Klosters mit seinen sich nach wie vor zu den Brüdern in Irland zugehörig fühlenden Inkluden zu begründen; gleichzeitig aber expandierte die Gemeinschaft mit weiteren Klostergründungen in Northumbria und musste sich in den eigenen Missionsbestrebungen nach Süden gegen die nach Norden drängenden, nach römischem Ritus und der Regel des Heiligen Benedikt von Nursia handelnden Missionare behaupten. Der Konflikt konkretisierte sich in der Auseinandersetzung über die Berechnung des Osterdatums und kulminierte 664 auf der Synode in Whitby in der Niederlage der Mönche von Iona, vertreten durch Adomnán.

Identitätsbildung und Identifikation sind nicht das Ergebnis eines abgeschlossenen, sondern vielmehr das eines fortwährend zu verhandelnden Kommunikationsprozesses. Das Bewusstsein um die eigene Einmaligkeit, wie sie sich an verschiedenen Markern wie Sprache und Bräuchen festmachen lässt, ist Grundlage zur Abgrenzung von anderen. Das „Sich-seiner-Besonderheit-bewusst-Sein“ schlägt sich in Texten in verschiedenen Formen wieder.

Ein wesentliches Mittel zur Verhandlung oder zur Beschreibung von Identitäten ist die Sprache. Bei der Vita des Heiligen Columba verdeutlicht sich dies in besonderer Weise, da sie, wenngleich in der Fremdsprache Latein verfasst, durch sprachliche Bezüge wie Personennamen und Orte einen Bezug zur irischen Herkunft seines Patrons herstellt. Adomnán beschreibt darüber hinaus Handlungen und Bräuche, die nicht im monastischen Kontext, sondern im Laienkontext zu verorten sind.

⁸⁶³ L. M. Bitel, *Monastic Identities in Early Medieval Ireland*, in: A. I. Beach – I. Cochemin (Hrsg.), *The Cambridge history of medieval monasticism in the Latin West* (Cambridge, New York 2020), 307.

Mittels der herausgearbeiteten Andersheit seiner Protagonisten gelingt es Adomnán, eine spezifische Identität zu vermitteln, die für die monastische Gemeinschaft nach außen gerichtet exkludierend und gleichzeitig nach innen inkludierend wirkt. Als Garant der Zielsetzung kann ein den jeweiligen Klöstern eigenes Lesekonzept angesehen werden, das durch die repetitive Eigenart der Aneignung des Memorieren garantieren konnte. Für die Anlage machte sich der Autor monastische Lesekonzepte für die Identitätsbildung zu Nutze. Der Text beinhaltet eine Reihe von Komponenten, die mentale Schemata triggern und Einfluss auf den Leser nahmen. Bei der Gestaltung bediente sich Adomnán eines bekannten Genres, mit dem er als *verbal fiction in- und out-groups* inszenierte und einige folkloristische Topoi betonte. Das durch ihn vorgenommene *emplotment* des Lebens des Patrons von Iona zielte auf das sogenannte *othering*.

Gerade bei der späteren Rezeption des Werkes dient das Genre der Hagiografie als *media*, als kulturelle Form, die als *space of virtuality* hagiografische Sekundärwelten herstellte, die, trotz allem Abstand vom Motiv, gerade durch ihre folkloristischen bzw. vermeintlich trivialen Motive, eben doch nicht triviale sowie ästhetisch-diskursive Erkenntnis befördern (z. B. *Irishness*), sodass der Text auch außerhalb des Columba-Kults einen didaktischen Wert besaß. Als mediales Gedankenexperiment ist der Text in seiner Anlage und Wirkung nach auch ein Teil *mystical pop culture* bzw. ein Stück „christliche Popkultur“.

6 Aneignung der Vita sancti Columbae

6.1 Einleitung

Diesem Kapitel sind Teilstudien vorangegangen, welche verschiedene mögliche Aspekte einer Analyse eines hagiografischen Textes repräsentieren. Der Fokus lag bisher auf Anlage und Struktur des Textes und seiner Überlieferung sowie auf der Bearbeitung der Vita, um erstere zu begünstigen, während die Aneignungsstrategien des exemplarischen Lesers bisher angedeutet wurden. In dieser Studie sollen nun die formellen (Komposition, Verbreitung) und die funktionellen (Genre, Rezeptionsästhetik, Normen) Befunde zusammengeführt sowie die bisherigen Überlegungen ausführlicher in Korrelation gestellt werden. Der Beitrag wird von den Fragen geleitet, ob sich verschiedene Ableitungen nicht nur nach Verwandtschaft, sondern auch zeitlich unterscheiden – und wenn ja, welche Einflüsse können eingewirkt haben? Welche Protagonisten der Abwandlungen der *Vita sancti Columbae* lassen sich ausmachen? Lassen sich Bearbeitungsmuster erkennen?

Die Ausbreitung des Columba-Kultes wurde bereits in den vorangegangenen Kapiteln aufgegriffen. Insbesondere die strukturellen Eingriffe der *Vita sancti Columbae* wurden in Kapitel 2 dargestellt, in gleichem Kapitel wurde die Verbreitung der Handschriften thematisiert. Zur Verbreitung des Columba-Kultes im insularen Einflussbereich des Klosters Iona sei vor allem auf das Werk Máire Herberts verwiesen,⁸⁶⁴ die sich in ihrer Forschung der Klostergründungen der Columba-*familia* widmete und irische Heiligenleben des insularen Frühmittelalters sowie deren Verehrung, darunter Columba, Ailbe und Adomnán, mit dem Fokus auf hagiografischen Texten, untersuchte. Ein aktuelles Forschungsvorhaben ist das Iona-Namescape-Projekt⁸⁶⁵ unter der Leitung von Thomas Owen Clancy. Es widmet sich der Analyse der Namen Ionas und der naheliegenden Insel Staffa, die sich mehrheitlich auf Geografie und (Natur-)Denkmäler beziehen. Deren Beiträge zeigen u. a., wie sich der Kult in Bezeichnungen niederschlug – die Namen verdeutlichen das Nebeneinander von christlichem Glauben und Folklore.⁸⁶⁶ Für die folgenden

⁸⁶⁴ Vgl. Anmerkung 70.

⁸⁶⁵ T. O. Clancy – K. Forsyth – A. Whyte – S. Evemalm-Graham – E. M. MacArthur – G. Márkus – B. Aitken, Iona's Namescape. Place-names and their dynamics in Iona and its environs, <https://iona-placenames.glasgow.ac.uk/> (15.12.2023).

⁸⁶⁶ Vgl. Blogbeiträge und <https://iona-placenames.glasgow.ac.uk/blog/> (15.12.2023).

Überlegungen sind vor allem die Studien Jean-Michel Picards mit dem Fokus auf der Verbreitung des Kults auf dem Kontinent von Bedeutung.⁸⁶⁷ Besonders sein Beitrag aus dem Jahr 1998 entwirft ein umfassendes Bild der Verbreitung⁸⁶⁸ und verdeutlicht den Einfluss der jeweiligen Provenienz auf die Struktur der *Vita sancti Columbae*, wie es die in Kapitel 2 erstellte Systematik spiegelt. Von den strukturellen Veränderungen sind Aneignungs- bzw. Assimilierungsstrategien abzuleiten. Um diese an Beispielen verdeutlichen zu können, werden die Ergebnisse aus Kapitel 4, das sich mit dem Regulierungsanspruch der *Vita sancti Columbae* bzw. seiner Urheber auseinandersetzt, herangezogen. Um die Autorität des Klosters Iona in späteren Jahren einschätzen zu können, gilt es, die versionsbedingte Tilgung einzelner regulativer Episoden in den Blick zu nehmen und zu fragen, welche Episoden noch Performanz in ihrem jeweiligen zeitlichen Rahmen besitzen könnten. Die in Kapitel 4 beschriebenen Ansätze von Marcel Bubert⁸⁶⁹, Philip Winterhager⁸⁷⁰ und Günther A. Höfler⁸⁷¹ werden an dieser Stelle nochmals aufgegriffen, da sie sich vorzüglich eignen, veränderte Rezeptionsansprüche zu beschreiben und die fortwährende Autorität des Klosters Iona zu interpretieren. Hierfür dienen die Analyse von nachträglich hinzugefügten Interpretamenten, die Rückschlüsse auf die Distanz von Text und Leser ermöglichen, sowie der Blick auf die Episode VsC II.25⁸⁷², die ein Beispiel für die Verrechtlichung eines Narrativs ist, und auf provenienzbedingte Episoden, die sich einer gewissen Weltfiktion bedienen, um Rückschlüsse auf einen neuen Leserkreis zu ziehen.

Hinter den Bearbeitungen des Textes der *Vita sancti Columbae* stehen verschiedenen Anpassungs- und Assimilierungsstrategien, die sich in monastischen Lesekonzepten, wie ausführlich in Kapitel 5.2.2 dargestellt, niederschlagen. Die Ansätze von Walter Pohl⁸⁷³, Wolfgang Haubrichs⁸⁷⁴, Nicholas Evans⁸⁷⁵, Robert

⁸⁶⁷ Vgl. Anmerkung 70.

⁸⁶⁸ Vgl. Picard 1998, 3 Fig. 1.

⁸⁶⁹ Vgl. Bubert 2020.

⁸⁷⁰ Vgl. Winterhager 2020.

⁸⁷¹ Vgl. Höfler 2015.

⁸⁷² VsC II.25 zitiert in Anmerkung 268.

⁸⁷³ Vgl. Pohl 2012.

⁸⁷⁴ Vgl. Haubrichs 2004; W. Haubrichs, Sprachliche Integration, Sprachinseln und Sprachgrenzbildung im Bereich der östlichen Gallia. Das Beispiel der Burgunden und der Franken, in: T. Kölzer – R. Schieffer (Hrsg.), Von der Spätantike zum frühen Mittelalter: Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde. Frühjahrstagung 2007 des Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Insel Reichenau, Bodensee, Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 70 (Ostfildern 2009) 61-100; Haubrichs 2012.

⁸⁷⁵ Evans 2019.

Mohr⁸⁷⁶, Martin Böhnert und Paul Reszke⁸⁷⁷ eignen sich, um Veränderung der Rezeptionsgewohnheiten bzw. der monastischen Lesekonzepte bei den gekürzten Versionen der *Vita sancti Columbae* zu beschreiben. Behauptete Als-ob-Situationen dienen als Marker für die Emanzipation des Lesers vom sozial-regulativen Anspruch des Textes. Die Ansätze ermöglichen eine Untersuchung der Veränderung der behaupteten gruppenbezogenen Identität bzw. die Herausbildung einer schemabezogenen „neuen“ Identität mittels identitätsstiftender Topoi oder Sekundärwelten.

Die folgende Analyse gestaltet sich daher in folgenden drei Schritten: Zuerst wird der Zusammenhang von der Bearbeitung der *Vita sancti Columbae*, wie sie in Kapitel 2 vorgestellt wurde, und dem Kult des Heiligen Columba mit dem Schwerpunkt auf der Nähe, der Distanz des Textzeugen zum Heiligen und dem Grad der Aneignung untersucht. Es soll beispielhaft analysiert werden, welchen Einfluss Raum und Zeit auf die Bearbeitung, d. h. die Anpassung der Heiligenvita zur fortwährenden Rezeption, haben. Wie bereits mehrfach behandelt, erlebte die Vita mit ausbreitender zeitlicher Distanz eine stärker werdenden „Ent-Individualisierung“ seines Protagonisten. Der Prozess soll in diesem Analyseschritt mit Hilfe der Kapitelkürzungen und Prologe sowie der Provenienzbestimmungen veranschaulicht werden. Im zweiten Schritt werden die Folgen der Bearbeitung des Textes in Hinblick auf den Regulierungsanspruch der Heiligenvita und – in diesem Zusammenhang – die Auswirkungen auf die Autorität des Klosters Iona analysiert. Zentral ist die Frage, welche Normen ihre Gültigkeit behalten und welche nicht. Hierzu werden die in Kapitel 4 beschriebenen normativen Episoden der *Vita sancti Columbae* nochmals herangezogen. Zudem wird untersucht, welche Bestimmungen im Laufe der Zeit herausgekürzt wurden und welche Akzeptanz diese betreffend den Zeitraum der Überlieferung des Textes hatten. Zuletzt soll der Zusammenhang zwischen der Bearbeitung des Textes im Hinblick auf die zu berücksichtigenden monastischen Lesekonzepte nachvollzogen werden. Zentral sind hier Anpassung und Assimilation des Textes sowie Lesezusammenhänge und Leseräume. Von Interesse ist insbesondere, welcher Wandel der Lesekonzepte und welche Rezeptions- und Aneignungsgewohnheiten sich ableiten lassen. Hierzu werden die folkloristischen Elemente sowie sogenannte Als-ob-Situationen auf ihre Akzeptanz innerhalb der

⁸⁷⁶ Mohr 2012.

⁸⁷⁷ Böhnert – Reszke 2019.

Textgenese und auch das Zusammenspiel von Form und Präsentation des Textes herangezogen.

6.2 Analyse: Columba *insularis* vs. Columba *continentalis*?

Die Verehrung des Heiligen Columba konnte sich in unterschiedlichen Erinnerungsträgern ausdrücken. Diese schriftlichen und dinglichen Zeugen fanden meist in liturgischen Zusammenhängen Anwendung; zu denken ist hier an Reliquien des Heiligen Columba sowie an schriftliche Quellen, wie Martyrologien, Nekrologe, Sakramentare oder Kalendare, die in die Recherchen vergleichend einbezogen werden. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt jedoch auf den schriftlichen Quellen, wie den verschiedenen Kompilationen, welche die Vita enthalten, und den ab dem 12. Jahrhundert entstehenden Legendare. Ermittelt werden neben ihrer Verbreitung auch mögliche Zusammenhänge mit anderen auf dem Kontinent bekannten irischen Heiligenleben, allen voran mit dem Heiligen Patrick und Brigid. Die Übermittlungswege irischer Verehrungsmotive gilt es alsdann, anhand der Austauschmöglichkeiten von Legendaren sowie deren Zusammensetzung in Hinblick auf Autoren-, Schreiber-, Leser- und Hörerkreise einzuschätzen, ebenso die Ursachen, Wege und Formen ihrer Verbreitung bzw. Nichtverbreitung.

Columba wurde ursprünglich auf der Insel Iona bestattet, dann mit großer Wahrscheinlichkeit nach Dunum (Downpatrick) verbracht, wo auch die sterblichen Reste Patricks und Brigids ruhten. 849 wurden Columbas Reliquien allerdings zwischen Irland und Schottland aufgeteilt. Für den in Schottland verbleibenden Teil wurde ein Reliquiar, das Brecbennach, gefertigt, welches bei Schlachten mitgeführt wurde. Das heute im Nationalmuseum Schottland verwahrte Monymusk Reliquiar wurde im 19. Jahrhundert mit dem Brecbennach gleichgestellt, obgleich heute darüber Zweifel bestehen.⁸⁷⁸ Die Klöster im heutigen Gebiet der Schweiz erhielten zur Zeit der ersten irischen Mission Reliquien des Columba; diese gingen hier oft mit Patrick und Brigid einher.⁸⁷⁹ Eine gewisse Unsicherheit, ob es sich bei den Reliquien um tatsächliche Überreste des Heiligen handelt, bleibt, da etwa zwischen dem 8. und

⁸⁷⁸ National Museum of Scotland, Scottish History and Archaeology department, *Monymusk reliquary* https://www.nms.ac.uk/explore-our-collections/stories/scottish-history-and-archaeology/monymusk-reliquary?item_id= (03.08.2018).

⁸⁷⁹ Vgl E. A. Stückelberg, *Geschichte der Reliquien in der Schweiz*, Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde / Publications de la Société Suisse des Traditions Populaires 1 (Zürich 1902), LXXXI.

9. Jahrhundert die Märtyrergräber in den Katakomben Roms aufgelöst und anonyme Überreste, versehen mit Namen verschiedener Patrone, als Reliquien in das Frankenreich überführt wurden; zu diesen Heiligen gehörte auch Columba.⁸⁸⁰ Als Teil des liturgischen Gedenkens war der Kult zu Ehren des Columba zwischen dem 9. und dem 15. Jahrhundert auf dem Kontinent verbreitet; jedoch beschränkte sich die Verehrung in den meisten Fällen auf Einträge in Legendaren, Evangeliaren und Messbüchern bzw. in Martyrologien, Nekrologen, Sakramentaren, Chroniken und Kalendaren. Reliquien sind ausschließlich für Pfäfers und St. Gallen nachzuweisen.⁸⁸¹ Inventare des 9. und des 10. Jahrhunderts weisen für St. Gallen Gebeine aus;⁸⁸² nach Auskunft des ältesten Schweizer Reliquienverzeichnisses für die Zeit nach 875 besaß Pfäfers neben Reliquien Brigids, Patricks und Columbans ebensolche Columbas. Diese waren eingeschlossen in einem Reliquiar in einem der drei Altäre der Abtei sowie in einem Kreuz in der Abtei in einem weiteren Altar.⁸⁸³ Möglicherweise verfügten auch Hirsau, Gmünd und Einsiedeln über Reliquien Columbas.⁸⁸⁴

Während sich nur wenige Reliquien des Heiligen Columba nachweisen lassen, ist die *memoria* basierend auf dem geschriebenen Wort umso vielfältiger, vor allem auf dem Kontinent.

Der Einfluss des irischen Christentums lässt sich in drei Entwicklungen einteilen: (1) Zuerst etablierten sich bis zum 7. Jahrhundert die irischen Mönchskirchen

⁸⁸⁰ Vgl. Stückelberg 1902, LXXXIV-LXXXV.

⁸⁸¹ Vgl. Picard 1998, 10.

⁸⁸² Der *Codex Sang. 555* enthält eine Darstellung Columbas, welche zwischen 850/875 und 1000 entstanden ist. Die Zeichnung gibt Columba betend auf einem kleinen Berg, gerahmt von Säulen wieder; im Hintergrund sind ein Altar, ein Kreuz und ein bzw. zwei Schreine dargestellt. Beide Elemente haben die Form eines Hauses, der größere von beiden ähnelt einem typischen irischen Reliquiar, wie dem Monymusk-Schrein oder dem in Bologna verwahrten Reliquiar. Diese Darstellung könnte folglich auf ein entsprechendes Reliquiar in St. Gallen hinweisen. Vgl. Dora – Schnoor (Hrsg.) 2018, 55; Society of Antiquaries of Scotland, Earliest Image of St Columba Project <https://www.socantscot.org/research-project/earliest-image-of-st-columba-project> (06.08.2018).

⁸⁸³ MGH Libri confrat. S. Galli, App.: *Haec sunt nomina reliquiarum per singula altaria. In primo altare continentur reliquiae sanctorum apostolorum Plillippi et Jacobi et sancti Columbani et sancti Gallonis et sancti Patritii et sancte Brigidis, sancti Felicis et sancte Regule et sancti Desiderii et XII apostolorum, sancti Cesuteris (?) et aliorum plurimorum sanctorum martyrum et confessorum. IN SECUNDO: sancti Lucii, sancti Aniani, sancti Sulpitii, sancti Michahelis, sancti Martini, sancti Victoris, sancti Maximini, sancti Giorgii, sancti Vigilii, sancti Furtunati, sancti Felicis, sanctae Columbae et aliorum plurimorum sanctorum martyrum et confessorum. IN TERTIO SUNT: SANCTI PETRI et PAULI, et sancti Mauriti, sancti Giorgii, sancte Petronille, sancti Flaviani, sancti Lantberti, sancti Candidi, sancti Amandi, sancti Felicis, sancti Columbani, sancti Quintini et aliorum plurimorum sanctorum martyrum. IN IPSA CRUCICULA, qui in ipsa capella suptus pendit, sunt: reliquiae sactae Mariae et de ligno sanctae crucis et sancti Mauriti et sancti Exuperii, Cosme et Damiani, sancte Columbe, sancti Leonis pape.* (Piper 1884, 395-396) Vgl. auch Stückelberg 1902, 8-9.

⁸⁸⁴ Für Hirsau und Gmünd ist der Heilige Sactus Kakukilla, dem Beschützer vor Ratten und Mäusen, überliefert. Jean-Michel Picard hält es für möglich, dass es sich hierbei um eine Namenableitung von Colum Chille handelt. Für Einsiedeln läge sogar eine Beglaubigung einer Reliquie des Columba für das Jahr 1858 vor. Vgl. Picard 1998, 10, 18-19; Stückelberg 1902, 293.

dergestalt als geistliche und geistige Zentren, dass deren Klosterschulen von Gelehrten des Kontinents besucht wurden.⁸⁸⁵ Darüber hinaus bildeten sie die Basis für die verschiedenen Initiativen zur Missionierung auf (2) den britischen Inseln und (3) dem Kontinent.⁸⁸⁶ In der ersten Phase der Missionierung wurden Klöster außerhalb Irlands zur Mitte des 6. Jahrhunderts bis in das späte 7. Jahrhundert etwa durch Columba, Columbanus, Fursa und Aidan mit dem Wohlwollen politischer, säkularer Größen gegründet. Als zweite Phase gilt die irische Einflussnahme nach der Übersiedlung in das Karolingerreich im 9. Jahrhundert.⁸⁸⁷ Die innere Mission wurde durch Assimilation des Christentums mithilfe der ausgeprägten Gelehrtentradition Irlands begünstigt.⁸⁸⁸

Irische Mönche kamen in Einwanderungswellen auf den Kontinent und ließen sich nieder. Stefan Weber unterscheidet in vier Wellen: Die erste erfolgte unter den Merowingern, die zweite Phase zeigte sich v. a. im Zusammenhang mit der Bildungsreform unter Karl dem Großen. Darauf folgte die Herausbildung mit irischer Beteiligung eines Reformklostertums unter den Ottonen und schloss ab mit den Klostergründungen der Iren unter Saliern und Staufern.⁸⁸⁹ Heinz Löwe und Dorothea Walz unterscheiden in nur drei Wellen – sie benennen die Zeit der Klosterreformen nicht dezidiert als Folge einer Einwanderungswelle irischer Gelehrter, sondern sie unterscheiden, ähnlich dem ersten Modell, nach dem Einfluss zur Zeit der Merowinger, gefolgt vom Zeitraum der Invasion der Normannen in Irland zwischen 795 und 1000 sowie schlussendlich die Entwicklungen unter Saliern und Staufern.⁸⁹⁰

6.2.1 Erste Welle: *peregrinatio* unter den Merowingern

Die erste Welle wurde von irischen Wandermönchen markiert, die dem Ideal der *peregrinatio* folgten, jedoch diese nicht mehr, wie spezifisch irisch, in heimischer Einsamkeit suchten, sondern auf den Kontinent übersiedelten, um dort Enklaven zu gründen. Die Iren kamen als Pilger, Missionare und Zellengründer, brachten das irische Christentum mit seiner Strenge und dem eigenen Bußsystem mit und ließen

⁸⁸⁵ Vgl. Schulten 1984, VII.

⁸⁸⁶ Die römische Kirche hatte die Reichsorganisation in Provinzen, Diözesen und *civitates* übernommen.
Vgl. Richter 1984, 424.

⁸⁸⁷ Vgl. Flechner – Meeder 2016b, 231.

⁸⁸⁸ Vgl. Richter 1996, 67.

⁸⁸⁹ Vgl. Weber 2010, 3.

⁸⁹⁰ Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 13-21.

sich mit Zustimmung Theodebert nieder, bis sie um 621 aus seinen Klöstern wieder vertrieben wurden.⁸⁹¹ Zu den ersten bezeugten gehörte der Ire Fursa (567-649)⁸⁹², Prinz eines herrschenden Clans im irischen Munster und Schüler des Heiligen Brendan sowie Zeitgenosse Columbas. Er kam, gefolgt von seinen Brüdern, als Wandermönch nach 640 in das Frankenreich und wurde unter der „ausschließlich von Iren besetzte[n] Klostergründung Péronne an der Somme“, das auch Reliquien des Heiligen Patrick bewahrte, bestattet.⁸⁹³ Das Kloster Fosses wurde 650 von Foillan (um 600-655/56)⁸⁹⁴, einem Bruder Fursas, mit Unterstützung Ittas, der Frau Pippins I., und ihrer Tochter Gertrud gegründet. Ultán (um 610-686)⁸⁹⁵, ein weiterer Bruder Fursas, war erst im Kloster Nivelles und später Abt in den Klöstern Fosses und Péronne. Das Kloster Péronne unterhielt Beziehungen zum Kloster Louth (gegründet 5. Jahrhundert) in Irland (heute County Louth in der Provinz Leinster), das ebenfalls zur Fursa-Parochie gehörte und selbst wiederum Beziehungen zum Kloster Iona unterhielt; und das Kloster Péronne hatte enge Verbindungen zum Kloster St. Mihiel in der Region Lorraine.⁸⁹⁶ Im Jahr 591 soll Columban, jener, der später unter den Beinamen von Luxeuil bzw. von Bobbio bekannt werden sollte, das irische Kloster Bangor verlassen haben und im Sinne der *peregrinatio* mit einigen Brüdern in das Frankenreich gegangen sein.⁸⁹⁷

Fursa und Columban folgten bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts noch viel irischen Wandermönche auf den Kontinent, darunter Fergil/Fergal/Virgil (um 700-784), der wie Columba aus dem Königsgeschlecht der Uí Néill stammte. Er war auch Insasse des Klosters Iona, bevor er 743 in das Frankenreich ging. Er erreichte Salzburg, wo er Herzog Odilo von Bayern als Verwalter des Bistums Salzburg diente, ehe er 767 zum Bischof von Salzburg geweiht wurde.

⁸⁹¹ Vgl. Picard 2001, 224; Walz 2009, 135.

⁸⁹² Fursa ist der historisch belegbare Gründer verschiedener Klöster, darunter Killursa (Ceall Fhursa) in Co. Galway, Haggardstown in Louth sowie Péronne und Lagny auf dem Kontinent. Er verließ mit seinen Brüdern Ultán und Foillán (ir. Faolán) um 630 Irland und gründete zuerst in East Anglia eine Kirche, bevor er ein Kloster in Lagny errichtete. Nach seinem Tod 649 oder 650 wurden seine sterblichen Überreste in Péronne bestattet, das zum Zentrum seines Kultes wurde. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 357-359.

⁸⁹³ Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 15.

⁸⁹⁴ Foillán verließ Irland und ging zuerst mit seinen Brüdern Fursa und Ultán nach East Anglia, wo er in Leitung des Klosters Burgh Castle verblieb. Er folgte auf den Kontinent und gründete mit seinem Bruder Ultán das Kloster Fosses (heute Belgien). Reliquien konnten in Fosses und Aachen nachgewiesen werden. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 303-304 sowie Anmerkung 112.

⁸⁹⁵ Vgl. Anmerkung 121 und 310.

⁸⁹⁶ Vgl. Picard 1998, 12.

⁸⁹⁷ Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 14; Walz 2009, 131.

Die im Kreis der irischen Wandermönche entstehende Gelehrsamkeit wurde bewundert und ließ eine „von Königtum und Hofaristokratie geförderte iro-fränkische Klosterkult“ im 7. Jahrhundert v. a. in Nordgallien bzw. im Pariser Becken entstehen, während das Rhônegebiet „unter dem Einfluss des alten gallischen Mönchtums“ blieb und sich „den Iren überwiegend verschloss“.⁸⁹⁸ Löwe attestiert diesbezüglich eine „Hebung des kirchlichen Niveaus in Nordgallien, an der die Iren keinen unbedeutenden Anteil hatte“ anschließende Verlagerung des politischen Schwerpunktes in das Sein-Rhein-Gebiet, das „die Kernlandschaft des Karolingerreichs werden sollte“ – gerade die Klostergründungen in Péronne oder Honau hätten das irische Christentum bewahrt und eine mit den Visionen Fursas begründete Literatur der Jenseitsvisionen begründet, die ihren Höhepunkt in Dantes *La divina commedia* gefunden hätte.⁸⁹⁹

Die Heiligen-Trias Patrick/Brigid/Columba, von denen keiner jemals auf dem europäischen Kontinent war, wurde mit dieser ersten Einwanderungswelle, die ihre exklusiven Klöster schuf, verbreitet. Ein erstes schriftliches Zeugnis hierfür ist deren Aufnahme in das aus dem Kloster Echternach stammende Kalendar des Angelsachsen Willibrord († 739) – das 720 um den Heilige Aidan, den Gründer des Klosters Lindisfarne, ergänzt wurde.⁹⁰⁰

Wie bereits in Kapitel 2 beschrieben, blieb bisher nur zu vermuten, wie und warum der Codex Dorbbénes auf den Kontinent gelangte. Jean-Michel Picard hält es für wahrscheinlich, dass dies über die Beziehungen der von Fursa und seinen Brüdern gegründeten Klöstern im Gebiet zwischen St. Omer und Cambrais geschah.⁹⁰¹ Dorbbéne erreichte danach mit seiner Kopie der *Vita sancti Columbae* spätestens nach dem Tod Dorbbénes 713/714 den Kontinent (womöglich auch schon eher, vgl. Datierung des Archetyps in Kapitel 2) und gelangte wahrscheinlich zunächst in die Kreise der Fursa-*familia*.⁹⁰² Hier wäre eine zeitnahe erste, aber unbekannte Abschrift denkbar.⁹⁰³ Picard spricht sich für eine Ableitung der *Vita sancti Columbae* aus, die zeitnah entstanden sein könnte.⁹⁰⁴

⁸⁹⁸ Löwe 182, 1023.

⁸⁹⁹ Vgl. Löwe 1982, 1023.

⁹⁰⁰ Paris, *Bibliothèque Nationale*, Ms. Lat. 10837, siehe <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6001113z> (15.12.2023). Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 21, 23.

⁹⁰¹ Vgl. Picard 1998, 5-6.

⁹⁰² Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 25; Picard 1998, 4.

⁹⁰³ Vgl. Picard 1998, 4.

⁹⁰⁴ Vgl. Picard 1998, 6.

Mit der ersten Einwanderungswelle kam das kontinentale Christentum in Kontakt mit dem Kult des Heiligen Columba von Iona, der nachweislich von Willibrord verehrt wurde. Die eingewanderten Mönche bildeten exklusive irische Klostergemeinschaften, die ihre eigenen Traditionen pflegten und eine sehr enge Verbindung zu Irland bewahrten. Durch ihr Abschirmen wurde der *in-group*-Effekt noch verstärkt. Produzenten und Adressaten der *Vita sancti Columbae* waren die in *peregrinatio* lebenden Mönche, welche unter dem Heiligen Fursa eine geschlossene Gemeinschaft bildeten, für die eine Anpassung des Textes noch nicht notwendig war.

Die Verschränkung von gültigen christlichen Normen, wie sie sich in der *Collectio Canonum Hibernensis* und den Bußbüchern niederschlugen, mit möglichen regionalen Vorstellungen bzw. Traditionen und den eigenen regulativ-politischen Bestrebungen seines Autors schlugen sich sowohl formell wie strukturell in der *Vita sancti Columbae* nieder. Die Untersuchung kommt zu dem Schluss, dass die den Erzählungen zugrundeliegenden Normen als bekannt vorausgesetzt werden. Die beiden ermittelten Episoden zum Schutz von Frauen und Kindern entsprechen einem eigenen Wertekanon, den der Autor Adomnán als *Cáin Adomnáin* fixierte und verbreitete. Als die *Vita* auf den Kontinent gelangte, hatten die mit ihr zu verbreitenden Normen nicht nur in Iona Bestand, sie wurden auch in den Klöstern der *Fusa-familia* verbreitet und verstetigt, die mit einer Abschrift der *Collectio Canonum Hibernensis* ebenfalls eine Verbreitung ihrer Vorstellungen von Recht und Unrecht suchten.⁹⁰⁵ Deshalb kann angenommen werden, dass die *Vita* auf eine Gemeinschaft traf oder von dieser angefordert wurde, als es noch keine kulturelle Abgrenzung zwischen Iona und den ersten siedelnden Mönchen gab.

Wie bereits in Kapitel 5 vorgestellt, ist es ein Merkmal der Hagiografie, Identität zu stiften. Dies bezieht sich auf den Heiligen einer Gemeinschaft, die Gemeinschaft selbst, die Teil der *familia* des Heiligen sein konnte, und den Einzelnen in der Gemeinschaft. Die christlichen Gemeinschaften konnten im Frühmittelalter sehr divers sein und bedurften einerseits der Verbindung nach Rom, weshalb der Protagonist als universeller Heiliger angelegt sein musste, und andererseits Stärkung und Zusammenhalt in die Gemeinschaft hinein. Zur Identitätsbildung bzw. als Identifikationsoptionen konnten Sprache, Handlungen und Bräuche sowie die Charakterisierung des Protagonisten helfen. Anspruch und „Aktionsraum“ werden in

⁹⁰⁵ Orléans, *Bibliothèque municipale*, 221. Vgl. Flechner 2019a, 125-128*.

VsC II.46⁹⁰⁶ sowie dem Epilog in III.23⁹⁰⁷ definiert – auf den Kult der *Columba-familia* verweisen VsC II.44⁹⁰⁸ und 45⁹⁰⁹. Literarisch werden diese in monastischen Lesekonzepten umgesetzt, die mentale Schemata ausnutzten, *in-* und *out-groups* bedienten und *verbal fiction* in Form von Magie als Erklärungs- bzw. Lösungsstrategie von Problemen einsetzten, das Heiligenleben einer sinnstiftenden Dramatisierung (*emplotment*) unterzogen und die Erzählung mit trivialen sowie folkloristischen Motiven anreicherten. Die Ableitungen der ersten Welle der Einwanderungen nehmen noch keine Anpassungen vor, womöglich weil sie nicht gewollt waren, da der *in-group*-Effekt der sehr spezifisch auf Iona bezogenen Heiligenvita dem Wunsch nach Exklusivität entsprach, was mit einer kulturellen Abgrenzung vergleichbar ist.

6.2.2 Zweite Welle: karolingische Bildungsreform

Mit der Zäsur der karolingischen Bildungsreform wurde die zweite Einwanderungswelle irischer Wandermönche gesetzt. Diese wurden zum Ende des 8. Jahrhunderts von den karolingischen Bildungszentren angezogen und bewährten sich dort als Gelehrte.⁹¹⁰ So kamen zur Zeit Karls des Großen Iren „nicht mehr als Klostergründer und Missionare, sondern als Gelehrte und Lehrer, oder einfach als „durchreisende Pilger“, und wurden an Höfen der Karolinger aufgenommen.“⁹¹¹ Hinzu kamen die um 800 einsetzenden und bis zum 11. Jahrhundert anhaltenden Wikingereinfälle, die viele Iren zur Flucht bewegten.⁹¹²

Die einzige bekannte vollständige Kopie der *Vita sancti Columba* wurde in St. Mihiel zwischen 845 und 882 erstellt (heute: Metz, *Bibliothèque diocésaine*, 270.3 Ms 1), das im Austausch mit den Klöstern St. Amand, Nivelles und Fosses stand. Dieser Codex enthält sowohl die Vita des Heiligen Columba von Iona als auch die Vita des Heiligen Columban aus der Feder des Jonas von Bobbios. Als Jonas Italien verließ, um sich der von Amandus († 674/79) gegründeten Mission in Flandern anzuschließen,

⁹⁰⁶ VsC II.46 zitiert in Anmerkung 253.

⁹⁰⁷ VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

⁹⁰⁸ VsC II.44 zitiert in Anmerkung 276.

⁹⁰⁹ VsC II.45 zitiert in Anmerkung 253.

⁹¹⁰ Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 16-19. Die Quellen zeugen allerdings auch davon, dass die irischen Einwanderer Ressentiments unterlagen; Löwe verweist auf die Berichte der Iren (bzw. über diese) wie zum Beispiel Dungal [*Dungals ep. 4; MGH Epp. 4, 80*], cadac-Andreas bzw. Andreas Scottus oder Johannes Scottus. Vgl. Löwe 1982, 1028.

⁹¹¹ Löwe verweist auf die Iren Aethicus Ister, Clemens, Dicuil, Dungal, Elias, Johannes Scottus, Macarius, Martin, Moengal, Muridac, Probus und Sedulius Scottus. Vgl. Löwe 1982, 1029-1033.

⁹¹² Vgl. Löwe 1982, 1026-1027.

besuchte er die mit Columban assoziierten Klöster in Luxeuil, Foremontiers und Réomé und verblieb dem Anschein nach als Abt im nordfranzösischen Marchiennes. In dieser Zeit wurde in der nordfranzösischen Fursa-Parochie möglicherweise die erste unbekannte Abschrift des Dorbbéne-Codex erstellt, welche in den Amandus und Gertrud nachfolgenden Kreisen irischer Gelehrter verblieb bzw. zirkulierte.⁹¹³ Er gelangte dann in das 724 gegründete Kloster Reichenau, in dem der Columba-Kult schon bekannt war,⁹¹⁴ welches stete Beziehungen zu St. Gallen sowie Kontakt zu irischen Wandermönchen unterhielt, und von dort nach St. Gallen.⁹¹⁵ Hier entstand zwischen 840 und 880 im Auftrag des Abtes Grimald (†872)⁹¹⁶ eine erste gekürzte Ableitung (*St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555*), d. h. fast zeitgleich zum St. Mihiel Codex, der zwischen 845 und 882 verfasst wurde. Deshalb ist anzunehmen, dass dem Kompilator hierfür jene heute unbekannte Handschrift zur Abschrift gereichte.⁹¹⁷ Die St. Gallener Version bildete die Grundlage zur Verbreitung dieser ersten gekürzten Version der *Vita sancti Columbae* im deutschsprachigen Raum sowie in Lotharingen, dem Loire-Tal, der Bretagne und der Normandie.⁹¹⁸ In ihr fehlen die folgenden Episoden:

Erstes Buch:

VsC I.1 – Zusammenfassung der Wundertaten, Begegnung Columbas mit dem angelsächsischen König Oswald, der gegen den walisischen König Cadwallon/Catlón kämpfte⁹¹⁹

VsC I.7 – über die Schlacht von Cúl Drebene in Irland⁹²⁰

VsC I.12 – über die irischen Könige Báitán und Echoid⁹²¹

VsC I.13 – über den irischen König Óingus⁹²²

⁹¹³ Vgl. Picard 1998, 5-6.

⁹¹⁴ Vgl. Picard 1998, 6.

⁹¹⁵ Vgl. Wegner 2009, 186.

⁹¹⁶ Vgl. J. Fleckenstein, Grimald, Neue Deutsche Biographie 1966/7, 75, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd102473927.html#ndbcontent> (10.12.2023).

⁹¹⁷ Vgl. Picard 1998, 6.

⁹¹⁸ Vgl. Picard 1998, 7.

⁹¹⁹ VsC I.1 zitiert in Anmerkung 258. — In der Episode liegt ein Anachronismus vor: Die Schlacht bei Heavenfield fand 634 statt, d. h. zu Lebzeiten Adomnáns – Oswald ging, nachdem sein Vater König Æthelfrith bei der Schlacht am Fluss Idle um 616 gefallen war, in das Königreich Dál Riata zum iro-schottischen König Brude (608-629) ins Exil. Er verbrachte davon einige Zeit im Kloster Iona. Nachdem er die Macht in Bernicia und Deira übernehmen konnten, beauftragte er die Mönche und Kleriker Ionas sein Königreich zu christianisieren. Als Dank garantierte er ihnen Lindisfarne „as their base“. In der Schlacht von Denisesburn 634 konnten die Truppen des Walisers Cadwallon, der 629 und 633 in Northumbria eingefallen waren, vernichtend schlagen. Diesen Triumph verknüpfte Adomnán mit dem Columba-Kult, indem er behauptet (VsC I.1), dass Oswald durch eine Prophezeiung Columbas im Traum von Gottes Unterstützung erfuhr. Vgl. Márkus 2017, 92-93, 123-124.

⁹²⁰ VsC I.7 zitiert in Anmerkung 258.

⁹²¹ VsC I.12 zitiert in Anmerkung 385.

⁹²² VsC I.13: *HIC namque de patria cum aliis duobus fratribus effugatus, ad Sanctum in Britannia peregrinantem exul venit; cuique benedicens, haec de eo prophetizans sancto promit de pectore verba: 'Hic juvenis, defunctis ejus ceteris fratribus superstes remanens, multo est regnaturus in patria tempore; et inimici ejus*

- VsC I.14 – über den irischen König Áid Sláne⁹²³
 VsC I.15 – über den britonischen König Roderic/Rhydderch⁹²⁴
 VsC I.17 – über den Colcu⁹²⁵
 VsC I.18 – über den Gärtner Laisrán⁹²⁶
 VsC I.20 – über Báitán⁹²⁷
 VsC I.21 – über Nemán⁹²⁸
 VsC I.23 – über den fehlenden Buchstaben i im Psalter⁹²⁹
 VsC I.24 – über ein Buch, das in einen Wasserkrug fiel⁹³⁰
 VsC I.25 – über ein umgestoßenes Tintenhorn⁹³¹
 VsC I.26 – über den Fastenbrecher Áidán⁹³²
 VsC I.27 – über einen Mann, der über die Meerenge rief⁹³³
 VsC I.34 – über die Rückkehr eines Bootes zum Loch Lochy im Druim Alban⁹³⁴
 VsC I.35 – über Gallán⁹³⁵
 VsC I.36 – über den Gründer des Klosters Eth/Tiree Findchán und Áid dem Schwarzen⁹³⁶

coram ipso cadent; nec tamen ipse unquam in manus tradetur inimicorum; sed morte placida, senex, inter amicos morietur. Quae omnia juxta Sancti verbum plene sunt adimpleta. Hic est Oingusius cujus cognomentum Bronbachal.

⁹²³ VsC I.14 zitiert in Anmerkung 402.

⁹²⁴ VsC I.15: *ALIO idem in tempore hic, ut erat sancti viri amicus, aliquam ad eum occultam per Lugbeum Mocumin legationem misit, scire volens si ab inimicis esset trucidandus, an non. At vero Lugbeus, a Sancto interrogatus de eodem rege, et regno, et populo, et respondens, quasi misertus, dicit, 'quid de illo inquiris misero, qui qua hora ab inimicis occidatur, nullo modo scire potest?'* Sanctus tum deinde profatur, 'Nunquam in manus tradetur inimicorum, sed in sua, super plumatiunculam, morietur domo.' Quod Sancti de rege Roderico vaticinium plene adimpletum est: nam juxta verbum ejus in domo sua morte placida obiit.

⁹²⁵ VsC I.17 zitiert in Anmerkung 595.

⁹²⁶ VsC I.18 zitiert in Anmerkung 256.

⁹²⁷ VsC I.20 zitiert in Anmerkung 407.

⁹²⁸ VsC I.21 zitiert in Anmerkung 270.

⁹²⁹ VsC I.23 zitiert in Anmerkung 270.

⁹³⁰ VsC I.24: *QUADAM itidem die, ad focum in monasterio sedens, videt Lugbeum, gente Mocumin, eminus librum legentem, cui repente ait, 'Praecave, fili, praecave, aestimo enim quod quem lectitas liber in aquae plenum sit casurus vasculum.'* Quod mox ita contigit: nam ille supra memoratus juvenis, post aliquod breve intervallum, ad aliquam consurgens in monasterio ministracionem, verbi oblitus beati viri, libellus, quem sub ascella negligentius inclusit, subito in hydriam aqua repletam cecidit.

⁹³¹ VsC I.25: *ALIA inter haec die ultra fretum louae insulae clamatum est: quem Sanctus sedens in tuguriolo tabulis suffulto audens clamorem dicit, 'Homo qui ultra clamitat fretum non est subtilis sensus, nam hodie mei corniculum atramenti inclinans effundet.'* Quod verbum ejus ministrator Diormitius audiens, paulisper ante januam stans, gravem expectabat superventurum hospitem, ut corniculum defenderet. Sed alia mox faciente causa, inde recessit; et post ejus recessum hospes molestus supervenit, Sanctumque osculandum appetens, ora vestimenti inclinatum effudit atramenti corniculum.

⁹³² VsC I.26: *ALIO itidem tempore Sanctus die tertiae feriae fratribus sic profatus est, 'Crastina quarta feria jejunare proponimus, sed tamen, superveniente quodam molesto hospite, consuetudinarium solvetur jejunium.'* Quod ita ut Sancto praeostensum est accidit: nam mane eadem quarta feria, alius ultra fretum clamitabat proselytus, Aidanus nomine, filius Fergnoi, qui, ut fertur, duodecim annis Brendeno ministravit Mocualti; vir valde religiosus, qui, ut advenit, ejusdem diei, juxta verbum Sancti, jejunationem solvit.

⁹³³ VsC I.27: *QUADAM quoque die, quemdam ultra fretum audiens clamitantem, Sanctus hoc profatur modo: 'Valde miserandus est ille clamitans homo, qui, aliqua ad carnalia medicamenta petiturus pertinentia, ad nos venit: cui opportunius erat veram de peccatis hodie poenitudinem gerere; nam in hujus fine hebdomadis morietur.'* Quod verbum qui inerant praesentes adveniendi misero intimavere. Sed ille parvipendens, acceptis quae poposcerat, citius recessit; et, secundum Sancti propheticum verbum, ante finem ejusdem septimanae mortuus est.

⁹³⁴ VsC I.34 zitiert in Anmerkung 253.

⁹³⁵ VsC I.35: *QUADAM itidem die Sanctus, in suo sedens tuguriolo, Colcio eidem, lectitanti juxta se, prophetizans ait, 'Nunc unum tenacem primarium de tuae praepositis dioeceseos daemones ad inferna rapiunt.'* At vero hoc audiens Colcius tempus et horam in tabula describens, post aliquot menses ad patriam reversus, Gallanum filium Fachtni eodem horae momento obiisse, ab accolis ejusdem regionis percunctatus, invenit, quo vir beatus eidem a daemonibus raptum enarravit.

⁹³⁶ VsC I.36 zitiert in Anmerkung 409.

- VsC I.37 – über den Heiligen Baithéne und die Stimme Columbas⁹³⁷
 VsC I.38 – über Luguid den Lahmen⁹³⁸
 VsC I.39 – über den abschätzigen Enán/Nemán⁹³⁹

Zweites Buch:

- VsC II.9 – über ein Hymnenbuch im Lederbeutel, das im Fluss versank und von dem Pikten Iógenán gefunden wurde⁹⁴⁰
 VsC II.14 – über den vergessenen Stab des Heiligen Cainnech⁹⁴¹
 VsC II.20 – über den Buckligen Nesán⁹⁴²
 VsC II.24 – über Ioan, der Columba mit einer Lanze töten wollte⁹⁴³
 VsC II.28 – über den Segen des Heiligen, der das Gift der Schlangen auf Iona vertrieb⁹⁴⁴
 VsC II.31 – über Fintén, der geheilt werden konnte⁹⁴⁵
 VsC II.39 – über Librán vom Schilfland⁹⁴⁶
 VsC II.44 – über die Prozession des Klosters Iona für Regen⁹⁴⁷
 VsC II.45 – über Windwunder zur Schifffahrt, darunter eines nach Birr 697⁹⁴⁸

⁹³⁷ VsC I.37 zitiert in Anmerkung 112.

⁹³⁸ VsC I.38 zitiert in Anmerkung 603.

⁹³⁹ VsC I.39: *HUNC enim cum Sanctus de malis suis corripere, parvipendens Sanctum subsannabat. Cui respondens vir beatus ait, 'In nomine Domini, Nemane, aliqua de te veridica loquar verba. Inimici tui reperient te in eodem cum meretrice cubantem cubiculo, ibidemque trucidaberis. Daemones quoque ad loca poenarum tuam rapiunt animam.'* Hic idem Nemanus, post aliquot annos, in uno cum meretrice lectulo repertus in regione Cainle, juxta verbum Sancti, ab inimicis decapitatus, desperiit.

⁹⁴⁰ VsC II.9: *ALIO in tempore, hymnorum liber septimaniorum sancti Columbae manu descriptus, de cujusdam pueri de ponte elapsi humeris, cum pelliceo in quo inerat sacculo, in quodam partis Laginorum fluvio submersus cecidit. Qui videlicet libellus, a Natalio Domini usque ad Paschaliū consummationem dierum in aquis permanens, postea in ripa fluminis a feminis quibusdam ibidem deambulanti bus repertus, ad quendam logenanum presbyterum, gente Pictum, cujus prius juris erat, in eodem, non solum madefacto, sed etiam putrefacto, portatur sacculo. Quem scilicet sacculum idem logenanus aperiens, suum incorruptum libellum invenit, et ita nitidum et siccum, ac si in scrinio tanto permansisset tempore, et nunquam in aquas cecidisset. Sed et alia de libris manu sancti Columbae caraxatis similia ab expertis indubitanter didicimus in diversis acta locis: qui scilicet libri, in aquis mersi, nullo modo corrumpi potuere. De supra memorato vero logenani libro a viris quibusdam veracibus et perfectis bonique testimonii, sine ulla ambiguitate, relationem accepimus; qui eundem libellum, post tot supradictos submersionis dies, candidissimum et lucidissimum considerarunt. Haec duo, quamlibet in rebus parvis peracta, et per contraria ostensa elementa, ignem scilicet et aquam, beati testantur honorem viri, et quanti et qualis meriti apud habeatur Dominum.*

⁹⁴¹ VsC II.14: *ALIO in tempore, idem supra memoratus Cainnichus suum, a portu louae insulae ad Scotiam navigare incipiens, baculum secum portare oblitus est; qui scilicet ejus baculus, post ipsius egressum in litore repertus, sancti in manum traditus est Columbae; quemque, domum reversus, in oratorium portat, et ibidem solus in oratione diutius demoratur. Cainnichus proinde ad Oidecham appropinquans insulam, subito de sua oblivione compunctus, interius percussus est. Sed post modicum intervallum, die navi descendens, et in terra cum oratione genua flectens, baculum, quem in portu louae insulae oblitus post se reliquit, super cespitem terrulae Aithche ante se invenit. De cujus etiam effecta divinitus evectio valde est miratus cum gratiarum in Deo actione.*

⁹⁴² VsC II.20 zitiert in Anmerkung 253.

⁹⁴³ VsC II.24 zitiert in Anmerkung 283.

⁹⁴⁴ VsC II.28 zitiert in Anmerkung 284.

⁹⁴⁵ VsC II.31: *ALIO quoque in tempore, Sanctus quum trans Britannicum iter ageret Dorsum, quidam juvenis, unus comitum, subita molestus aegrimonia, ad extrema usque perductus est, nomine Fintenus: pro quo commilitones Sanctum maesti rogant ut oraret. Qui statim, eis compatiens, sanctas cum intenta oratione expandit ad coelum manus, aegrotumque benedicens, ait, 'Hic, pro quo interpellatis, juvenculus vita vivet longa; et post omnium nostrum qui hic adsumus exitum superstes remanebit, in bona moriturus senecta.' Quod beati viri vaticinium plene per omnia expletum est: nam idem juvenis, illius postea monasterii fundator, quod dicitur Kailli-au-inde, in bona senectute praesentem terminavit vitam.*

⁹⁴⁶ VsC II.39 zitiert in Anmerkung 290.

⁹⁴⁷ VsC II.44 zitiert in Anmerkung 276.

⁹⁴⁸ VsC II.45 zitiert in Anmerkung 253.

VsC II.46 – über den Schutz vor der Pest im Druim Alba und den Besuch des
König Aldfriths⁹⁴⁹
VsC III.23 – Epilog⁹⁵⁰

Auf die Episode einführende VsC I.1 kann grundsätzlich verzichtet werden, da sie eine Zusammenfassung verschiedener Prophezeiungen, Erscheinungen und Wunder enthält, welche in den übernommenen Vignetten der drei Bücher ausgeführt werden. Ohnehin sind die Prophezeiungen nicht entscheidend für die Bestätigung der Heiligkeit, die Wunder und Engellerscheinungen sehr wohl. Es bleiben biblische Wunder (VsC II.1-8, 10-13, 15-19, 21-23, 25-27, 29-30, 32-38, 40-43), wie die Verwandlung von Wasser in Wein (Joh 2,1-12), Heilungswunder (VsC I.4-6, 30, 32, 33), Bestrafung (VsC I.22-23, 25) sowie Begegnung mit Bestien (VsC I.26-27). Entnommen wurden, wie bereits mehrfach ausgeführt, Bezüge zu irischen und piktschen Königen (VsC I.1, 7, 12-15, 36; VsC II.46) sowie Episoden, welche auf Heilige und Laien im Kontext Iona (I.20-21, 23, 26-27, 35, 37-39; VsC II.14, 20, 24, 31, 39) oder auf die Insel Iona (I.24-25, 34; VsC II.9, 28, 44, 45) zielen. Zwar ist die Beschreibung der Geografie/Topografie sehr typisch für Adomnán, die Landschaftsbezüge sind aber zum großen Teil getilgt.

Besonders interessant ist, dass fast alle Episoden gestrichen wurden, in denen ein Ich-Erzähler spricht, und zwar VsC II.44-46 sowie der Epilog von III.23 (die Sätze in der Wir-Form verblieben) – woraus die Frage resultiert, ob Adomnán den St. Gallener Kopisten nicht mehr als Autorität galt.

Wenn es im ersten Moment vielleicht gegensätzlich scheint, dass die irischen Skriptorien in dieser neuen Phase der Integration in das Frankenreich zwei gegensätzliche Textformen der *Vita sancti Columbae* hervorgebracht haben, so muss festgehalten werden, dass die Versionen gar nicht gegensätzlich sind. Die St. Gallener Textfassung ist eine gekürzte Ableitung des ursprünglichen Textes, verbleibt aber bei den übernommenen Episoden sehr nahe an der Vorlage, sodass der irische Heilige Columba in seinem Umfeld Iona verbleibt; grundsätzlich scheint das Interesse an der Überlieferung der traditionellen Heldenerzählung gewesen zu sein.

Da die Ableitung aus St. Mihiel eine vollständige Kopie des Vorlage Dorbbénes ist, wurden Vorstellungen hinsichtlich Buße, Speisegebote oder der Ahndung von Vergehen an Frauen und Kindern gleichermaßen übernommen. Vor dem Hintergrund,

⁹⁴⁹ VsC II.46 zitiert in Anmerkung 253.

⁹⁵⁰ VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

dass die insulare Vorlage der *Vita sancti Columbae* eine Arbeit für die *Fursa-familia* in Lotharingen war, ist zu verstehen, warum jene dieser Gemeinschaft das Bedürfnis oder vielleicht den Auftrag hatten, das Werk eines von ihnen zentral verehrten Heiligen zu reproduzieren.

Die St. Gallener Kopie ist zwar zeitgleich, aber in einer anderen Region entstanden. Die hier siedelnden Mönche schufen neue Gemeinschaften. Die hergestellte Abschrift übernimmt einen großen Teil der normativen Vorstellungen des ursprünglichen Werkes:

zur Buße:

VsC I.22 – Brudermord und Inzest [Bezug: CCH 46.12; Penit. Finniani 9; Penit. Cummeani II.7]⁹⁵¹

VsC I.30 – Buße unter Kniefall, Klagen und Weinen [Bezug: CCH 46.8, 13]⁹⁵²

VsC I.40 – Teilnahme von Unreinen an der Eucharistiefeier [Bezug: CCH 2]⁹⁵³

VsC I.41 – Kompensation bei Stehlen und Töten [Bezug: CCH 28.3, 4, 8; Penit. Finniani 25]⁹⁵⁴

VsC I.50 – Habgier [Bezug: CCH 65.5; Penit. Finniani 28]⁹⁵⁵

VsC II.22 – Verwüsten und Plündern eines anderen Hauses⁹⁵⁶

VsC II.23 – Mord⁹⁵⁷

zu den Speisegeboten:

VsC II.17 – Verzehr von Blut [Bezug: Lev 17.10-14; Deut 12.16, 23; CCH 53; CanA 2, 3, 7, 8, 13, 14, 17, 20]⁹⁵⁸

zu den Regeln des Zusammenlebens:

VsC I.3 – *locus sanctus* [Bezug: CCH 43.2-4]⁹⁵⁹

VsC I.6 – *stabilitas loci* [Bezug: CCH 38.4]⁹⁶⁰

VsC I.11 – Herrscherkinder als Geiseln [Bezug: CCH 33.3, Penit. Finniani 31]⁹⁶¹

VsC II.29 – Schutz von Tieren⁹⁶²

VsC II.37 – Schutz von Eigentum sowie Tieren [Bezug: CCH 57, 61]⁹⁶³

VsC II.41 – ehelicher Beischlaf [Bezug: Rm 7.2F, Cor 7.39, Mt 19,5, Mr 10.8, CCH 45.22-25, Penit. Finnian 46]⁹⁶⁴

⁹⁵¹ VsC I.22 zitiert in Anmerkung 270.

⁹⁵² VsC I.30 zitiert in Anmerkung 270.

⁹⁵³ VsC I.40 zitiert in Anmerkung 411.

⁹⁵⁴ VsC I.41 zitiert in Anmerkung 270.

⁹⁵⁵ VsC I.50 zitiert in Anmerkung 601

⁹⁵⁶ VsC II.22 zitiert in Anmerkung 412.

⁹⁵⁷ VsC II.23 zitiert in Anmerkung 611.

⁹⁵⁸ VsC II.17 zitiert in Anmerkung 253.

⁹⁵⁹ VsC I.3 zitiert in Anmerkung 405.

⁹⁶⁰ VsC I.6 zitiert in Anmerkung 253.

⁹⁶¹ VsC I.11 zitiert in Anmerkung 647.

⁹⁶² VsC II.29 zitiert in Anmerkung 649.

⁹⁶³ VsC II.37 zitiert in Anmerkung 302.

⁹⁶⁴ VsC II.41 zitiert in Anmerkung 646.

zu dem Vergehen an Frauen und Kindern

VsC II.25 – Schutz von Kindern und Sklaven [Bezug: CCH 44; CanA 4, 16, 17; Lexl 33]⁹⁶⁵

VsC II.33 – Befreiung christlicher Sklaven⁹⁶⁶

Es fehlen lediglich Episoden, welche anhand verschiedener Personen, Recht narrativieren. Alle Geschichten sind in einem zutiefst Iona-bezogenen Kontext gebettet, weshalb sie, wenn das ihnen zugrundeliegende Unrecht noch Bestand hatte, dem Kürzen der Vita zum Opfer fielen:

VsC I.14 – Töten von Familienmitgliedern – hier: König Diormit⁹⁶⁷

VsC I.17 – das Verheimlichen von schweren Sünden – hier: Colcu, Sohn des Draigniche⁹⁶⁸

VsC I.21 – Verzehr einer Stute – hier: Nemán [Bezug: CCH 53.13; CanA 15]⁹⁶⁹

VsC I.36 – nicht rechtmäßige Weihe – hier: Áid der Schwarze [Bezug: CCH 2.3, 4, 17, 18, 26.4-6, 10, 27.10]⁹⁷⁰

VsC I.38 – Habgier und Viehdiebstahl – hier: Lugid der Lahme⁹⁷¹

VsC II.24 – Mord – hier: Nesán der Bucklige sowie Vigen [Bezug: CCH 39.1, 2]⁹⁷²

VsC II.39 – Schwurbruch – hier: Librán vom Schilfland [Bezug: CCH 34.6-8, 10-14; Penit. Finniani 9, 22, 23]⁹⁷³

VsC II.44 – Beten und öffentliches Reuen zum Schutz vor Unheil [Bezug: Lev 26.19]

Dieses Beispiel illustriert, wie entfernt die Fursa- und die anderen den ersten Wandermönchen folgenden Iren der zweiten Einwanderungswelle von Iona waren: Irische Orts- und Personennamen werden getilgt, d. h., die Erzählung kommt ohne Verweis auf die in ihr dargestellte Welt aus; die Schilderung des Kultes der Columba-*familia* in VsC II.44 und 45 entfallen; triviale und folkloristische Motive (z. B. VsC I.19⁹⁷⁴, II.26, 27, 42) sind noch enthalten, gestrichen ist aber VsC II.39 (wie übrigens in allen gekürzten Ableitungen); die Magie verbleibt als Erklärungs- und Lösungsstrategie von Problemen, etwa im Umgang mit Heiden. Trotz der Streichungen gelingt es, die Anlage der Erzählstruktur und die ihr eigene sinnstiftende

⁹⁶⁵ VsC II.25 zitiert in Anmerkung 268.

⁹⁶⁶ VsC II.33 zitiert in Anmerkung 112.

⁹⁶⁷ VsC I.14 zitiert in Anmerkung 402.

⁹⁶⁸ VsC I.17 zitiert in Anmerkung 595.

⁹⁶⁹ VsC I.21 zitiert in Anmerkung 270.

⁹⁷⁰ VsC I.36 zitiert in Anmerkung 409.

⁹⁷¹ VsC I.38 zitiert in Anmerkung 603.

⁹⁷² VsC II.24 zitiert in Anmerkung 283.

⁹⁷³ VsC II.44 zitiert in Anmerkung 276.

⁹⁷⁴ VsC I.19 zitiert in Anmerkung 256.

Dramatisierung zu erhalten und einen „individuellen“, aber exklusiven Heiligen zu entwerfen, der eine *in-group* bestätigt – d. h., die Akteure wollten nicht die eigene irische Identität verschleiern. Vielmehr war das St. Gallener Manuskript der erste Versuch, die *Vita sancti Columbae* auf die nächste Generation irischer Mönche und Gelehrter anzupassen.

6.2.3 Dritte Welle: Reformklostertum unter Ottonen

Die Romfahrten „irischer wie schottischer und angelsächsischer Pilger erreichten“ im 11. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Manche von ihnen wollten Teil der „großen benediktinischen Klosterreformen“ sein, vor allem in Lotharingen, wo „die Bischöfe von Metz, Toul, Verdun, Trier und Köln“ Iren zur „Neubelebung des benediktinischen Klosterlebens heran[zogen]“.⁹⁷⁵ Seit der lothringischen Klosterreform von 930/940 befanden sich nachweislich Iren in den dortigen Klöstern, welche u. a. die Äbte stellten (Waulort, Metz, Toul, Trier). In dieser Zeit entwickelte sich Köln mit dem Kloster Groß St. Martin und der Kirche St. Brigida zum lokalen iroschottischen Zentrum im 11. Jahrhundert.⁹⁷⁶ Zwar waren irische Gelehrte zu Anfang des 10. Jahrhunderts schon wieder „less prominent in ecclesiastical circles on the Continent“, jedoch konnte sich unter Otto I. und seinem als Kanzler eingesetzten Bruder Brun, einem Schüler des Iren Israel Scottus, eine neue Generation von Iren behaupten.⁹⁷⁷ Der Columba-Kult konzentrierte sich in diesem Zeitraum nach wie vor auf Metz bzw. das nördliche Lotharingen, außerhalb des deutschsprachigen Raums. Sein Kult lebte im 10. Jahrhundert mit der Ankunft neuer irischer Gelehrter auf, welche Teil der Klosterreform, organisiert von Bischof Adalbero von Metz (929-958) und unterstützt von Brun, waren.⁹⁷⁸ Picard vermutet einen Zusammenhang mit Ankunft Cathróes⁹⁷⁹ in Metz, dem zweiten Abt Waulsorts. In seiner im 12. Jahrhundert von dem Mönch Hermann verfassten *Vita* hat Columba eine prominente Rolle:⁹⁸⁰ Cathróes Mutter wurde erst schwanger, nachdem sie zum Grab Columbas gepilgert war; der Heilige

⁹⁷⁵ Löwe verweist zum Beispiel auf die Exklusivität der irischen Mönchs Adalbert im Reformkloster St. Maximin in Trier, der später Erzbischof von Magdeburg werden sollte. Ein anderer Mönch von St. Maximin sei der als „Israel episcopus Scotigena“ bezeichnete Ire, der Lehrer des Bruders Otto des Großen, Bruns, werden sollte, bevor er zum Erzbischof von Köln ernannt wurde. Vgl. Löwe 1982, 1034

⁹⁷⁶ Vgl. Flachenecker 1995, 47-48.

⁹⁷⁷ Vgl. Picard 2001, 229-230.

⁹⁷⁸ Vgl. Picard 1998, 12.

⁹⁷⁹ Cathróe (um 900-971) war ein schottischer Heiliger, der in Irland ausgebildet wurde.

⁹⁸⁰ Vgl. Picard 1998, 12.

erschien ihr dort in einer Vision. Diese Verflechtung von Cathróe und Columba könnte bereits zu Lebzeiten Cathróes angelegt worden sein. Jedoch wurde Columbas Kult mit der Zeit in den Kult des Columban/Colmán assimiliert.⁹⁸¹

Die zweite in Metz entstandene Ableitung BHL 1889 (in dieser Arbeit A.2), welche durch *Metz, Médiathèque Verlaine, 523 (VsC.A19)* begründet ist, trägt dem Interesse seiner Zeit Rechnung und konzentriert sich auf das dritte Buch wegen seiner Visionen.⁹⁸² Diese Kurzversion lösten Buch I und II fast vollständig auf, erhalten bleiben aber die irischen Namen – wahrscheinlich, weil der Kopist Ire war.⁹⁸³ Die Vorlage für diese Ableitung ist jedoch nicht *Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1*, sondern das Manuskript Dorbbénes oder eine nahe Kopie. Seine Verbreitung erfuhr es, so Picard, durch die Aufnahme in das *Legendarium Mettense* (11. Jahrhundert; *Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308, Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278*). Diese aus St. Arnoul in Metz stammende Ableitung enthält nur Folgendes:

VsC Prolog – *Sanctus Columbanus, de nobilissima Scottorum ortus progenie, volens exulare propter Deum, in Britanniam transnavigavit, ubi paganum usque tunc temporis Pictorum populum per suam industriam divinis virtutibus et maximis prodigiis roboratam.*

VsC Sec. Praef. – Prophezeiung über Columba, Geburt und Herkunft, Gliederung der Heiligenbeschreibung⁹⁸⁴

VsC I.1 – Zusammenfassung der Wundertaten, Begegnung Columbas mit dem angelsächsischen König Oswald, der gegen den walisischen König Cadwallon/Catlón kämpfte⁹⁸⁵

VsC III.16 – bezeugte Engelserscheinung, während der Heilige in das Gebet vertieft war, mit dem Hinweis, dass der Hügel, von dem alles beobachtet wurde, nun Hügel der Engel (ir. *Cnoc angel*) genannt wird⁹⁸⁶

VsC III.17 – Besuch von vier Geistlichen – nämlich Comgell moccu Aridi († 601), Cainnech moccu Dalon († 603), Brénden moccu Alti († 576) und Cormac, Enkel Létháns – auf der Insel Hinba, wo sie während des Gottesdienstes eine Lichtsäule über Columba sahen⁹⁸⁷

VsC III.18 – Begegnung Columbas mit dem Heiligen Geist auf der Insel Hiba⁹⁸⁸

⁹⁸¹ Vgl. Picard 1998, 12.

⁹⁸² Vgl. Picard 2001, 234.

⁹⁸³ Vgl. Picard 1998, 13.

⁹⁸⁴ VsC Sec. Praef. zitiert in Anmerkung 28.

⁹⁸⁵ VsC I.1 zitiert in Anmerkung 258.

⁹⁸⁶ VsC III.16 zitiert in Anmerkung 253.

⁹⁸⁷ VsC III.17 zitiert in Anmerkung 419.

⁹⁸⁸ VsC III.18 zitiert in Anmerkung 270.

- VsC III.19 – engelhafte Lichterscheinung während des Gebetes Columbas, bezeugt von Virgnos, dessen Vetter, Priester Commán, Adomnán berichtete⁹⁸⁹
- VsC III.20 – engelhafte Lichterscheinung während des Gebetes Columbas, bezeugt von Colcu⁹⁹⁰
- VsC III.21 – engelhafte Lichterscheinung während des Gebetes Columbas, bezeugt von Berchán⁹⁹¹
- VsC III.22 – Engelserscheinung Columbas, welche seinen bevorstehenden Tod signalisierte, von der er Lune moccu Blai und Pilu dem Sachsen berichte⁹⁹²
- VsC III.23 – Heimgang Columbas; mit Epilog⁹⁹³

Die Herkunft Columbas wird mit dem Prolog, dem zweiten Vorwort und VsC I.1 herausgestellt. Allerdings kürzt der Prolog die Einführung ab und reduziert auf Columbas irische Abstammung, seine *peregrinatio* zur See, die Bekehrung der heidnischen Pikten, Columbas gottesgleiche Tugend und sein Wunderwirken. Die wesentlichen Prophezeiungen, Erscheinungen und Wunder, die als ausführliche Beschreibungen getilgt wurden, liefert VsC I.1, es spart keine irischen Bezüge aus. Die Episoden III.16-23 geben in Besonderheit bezeugte Engelserscheinungen, die Columbas Nähe zu Gott bestätigen, wieder.

Die dritte Einwanderungswelle beförderte das Benediktinertum. Die Iren, welche bereits im Reich lebten, waren schon etabliert, jene, die nun einwanderten, suchten politische Integration. Sie alle waren nicht mehr exklusiv. Sie wurden bei den Reformen einbezogen, setzen aber selbst keinen Maßstab mehr. Die Arnouler Handschrift spiegelt diesen Widerspruch wider: Mit der Vita des Heiligen Columba wurden eigene Traditionen reproduziert, selbst Adomnán blieb als Autorität in dem Text erhalten (er taucht als Ich-Erzähler in VsC Sec. Praef., III.19 und III.23 auf), trotzdem konnte sich das Derivat nicht vom Zeitgeschmack lösen, weshalb der Text vor allem das Buch der Visionen und Engelserscheinungen wiedergibt.

Die Ableitung BHL 1889 enthält von allen vorher aufgeführten Episoden mit normativem Charakter lediglich VsC I.30, das bemerkenswerterweise das einzige Kapitel von diesem Charakter ist, das in fast allen bekannten gekürzten Versionen überliefert ist (sie fehlt im Pseudo Cumméne). Es ist anzunehmen, dass die ohnehin

⁹⁸⁹ VsC III.19 zitiert in Anmerkung 436.

⁹⁹⁰ VsC III.20 zitiert in Anmerkung 420.

⁹⁹¹ VsC III.21 zitiert in Anmerkung 424.

⁹⁹² VsC III.22 zitiert in Anmerkung 425.

⁹⁹³ VsC III.23 zitiert in Anmerkung 740.

allgemeine Schilderung, die sich auf kein Verbrechen festlegen möchte, eines öffentlichen Reuebekundens unter Klagen und Weinen und die anschließende Bußverordnung nicht derart abwegig oder exotisch für einen Leser des 10. bzw. 11. Jahrhunderts waren, dass man sie hätte streichen müssen. Diese Art und Weise der Verdeutlichung des eigenen Schuldbewusstseins behielt ihre Gültigkeit.

Diese Ableitung stellt eine Vita von Iren für Iren dar, die Interesse an Columbas Beziehung zu Gott und an seiner Geburt hatten, aber kaum Interesse an der Herkunft und der Identität des Heiligen. An den ursprünglichen Strategien zur Entfaltung und Bestätigung eines Identifikationsprozesses hält diese Ableitung lediglich an Baithénes Begegnung mit einem Seeungeheuer fest und übernimmt den „Weltentwurf“ Adomnáns (Epilog III.23); sonstige Werkzeuge entfallen. Im Gegensatz dazu hält diese Kompilation an irischen Namen und linguistischen Eigenheiten fest. Trotzdem wurde der Text generalisiert, der Heilige „universalisiert“. Dass der Schlusssatz den Heiligen Columbanus – und nicht Columba – nennt, ist ein Zeugnis für die Assimilation des Columba-Kultes in den sehr viel bekannteren Columbanus-Kult in Lotharingen.⁹⁹⁴

6.2.4 Vierte Welle: Klostergründungen unter Saliern und Staufern

Als letzte Welle der irischen Präsenz auf dem Kontinent gilt die Zeit, als irische Mönche unter den Saliern und den Staufern im süddeutschen Raum siedelten und sogenannte Schottenklöster gründeten. Die Bezeichnung Schottenklöster leitet sich von der irischen Eigenbezeichnung „Scotti“ ab. Die ausschließlich irischen Insassen der Klöster folgten der Regel des Heiligen Benedikt. Diese Einwanderungsphase wurde durch die Iren Mael Brigte (bzw. Marianus Scottus der Chronist, 1028-1082/83), der als Mönch in den Klöstern Köln, Fulda und Mainz lebte, und dem in Nordirland geborene Mönch Muiredach mac Robartaigh bzw. Marianus (Scottus) von Regensburg⁹⁹⁵ initiiert. Letzterer begab sich mit seinen Landsmännern Johannes und

⁹⁹⁴ Vgl. Picard 2002, 223-224.

⁹⁹⁵ Marianus Scottus von Regensburg bzw. Muiredach mac Robartaigh (bzw. Muiredac Macc Robartaig) war ein Angehöriger der einflussreichen irischen Familie der Mac Robartaighs, welche zum Clan der Uí Domhnaills (der Name wird modern als O'Donnell oder Ó Donnell wiedergegeben) gehörten; dieser Clan verwahrte den Columba zugeschriebenen Cathach (eine verehrte Buchhandschrift), als dieser nach dem Kampf der Uí Neills und Uí Domhnaills um das Hochkönigtum bei Letzteren verblieb. Im Auftrag König Cathbharr Ua Domhnaills und des Abtes von Kells Domhnaill mac Robartaigh wurde ein Schrein (Cumdach) in Kells im späten 11. Jahrhundert gefertigt; Schrein und Buch wurden fortan auf der Festung der Uí Domhnaills Ballyshannon verwahrt. (Dessen späterer Clanchef Manus O'Donnell bzw. Maghnas Ua Domhnaill († 1490-1564) die Vita (wieder)entdeckte und 1532 in einer ersten Edition herausgab.) Das Cathach wurde abermals 1567 in einen Kampf zwischen den Clans der O'Donnells und O'Neills verbracht; ein Kleriker trug es in seinem Schrein um den Hals und umrundete damit drei Mal die Truppen der O'Donnells. Ein weiteres Mal kam es bei der Schlacht bei Kinsale 1601 in Gebrauch. 1690 brachte Daniel O'Donnell das Cathach mit nach Frankreich;

Candidus auf eine lebenslange *peregrinatio* und gelangte 1067/1068 auf den Kontinent. Ihren ersten nachweislich längeren Aufenthalt hatten sie in Bamberg. Dort standen sie in enger Beziehung zum Bischof Hermann I. von Bamberg und konnten als Mönche für das Benediktinerkloster Michelsberg gewonnen werden. 1069 oder 1072 brachen die drei Iren zu einer Pilgerreise nach Rom auf, verblieben jedoch ab 1074 in Regensburg und machten sich um das Kopieren von Buchhandschriften verdient. 1075/76 bekamen sie die Kirche Weih Sankt Peter übertragen, welche das Zentrum für eine rasch wachsende Klostersgemeinschaft bildete.⁹⁹⁶ Neben der Kirche Weih Sankt Peter errichteten die Iren nach ihrer Ankunft eine Kapelle zu Ehren der irischen Heiligen Patrick, Brigid und Columba.⁹⁹⁷ Weitere Schottenklostergründungen erfolgten in Erfurt (um 1130), Würzburg (1138),⁹⁹⁸ Nürnberg (1140),⁹⁹⁹ Konstanz (1142), Wien (1155), Eichstätt (um 1150), Memmingen (1178/1181) und Kelheim (1232). Die weitentlegenste Gründung eines Schottenklosters lag in Kiew, diese wurde durch den Iren Mauritius initiiert.¹⁰⁰⁰

Die Schottenklöster wurden ausschließlich mit irischen Benediktinern besiedelt, welche eigens in Südirland für ihre Aufgabe auf dem Kontinent ausgebildet wurden.¹⁰⁰¹ Iren der Schottenklöster hielten zu den Brüdern benediktinischer Konvente, da sie aufgrund ihrer Exklusivität „Nachschub“ von der Insel benötigten – gleichzeitig mussten sie das Benediktinertum in Irland stärken. Allerdings gab es im 12. Jahrhundert kaum Benediktiner in Irland. Infrage kamen Klöster im südirischen

nach seinem Tod 1735 ging es, mit der Auflage, dass lediglich ein O'Donnell es zurückfordern dürfe, an die irischen Benediktinermönche in Ypern. 1813 erhielten es die O'Donnells in Newport zurück. 1843 wurde es der Royal Irish Academy übergeben. Kenntnis vom Leben des Marianus Scottus gibt seine Lebensbeschreibung, die *Vita Mariani Scotti*, eines unbekanntens Autors. Das Werk wurde zwischen 1175 und 1185 verfasst und schildert die *peregrinatio* Marianus'; dabei nimmt sie Bezug auf die irischen Heiligen Fursa († 649), Columban († 615), Gallus († 640/650), Kilian († um 689) und Columba. Weiter berichtet die Vita von der (anachronistischen) Reise Marianus' und seinen beiden Begleitern Johannes und Candidus, die sie als erstes nach Bamberg führte. Dort trafen die drei Iren auf Bischof Otto von Bamberg, der sie zum Eintritt in das Kloster Michaelsberg auffordert. Erst der Tod Ottos ist für sie Grund, Bamberg zu verlassen und sich auf eine Pilgerreise nach Rom zu begeben. Sie gelangen jedoch nur bis Regensburg und wurden dort sesshaft und verdienten sich ihren Lebensunterhalt mit der Fertigung von Abschriften. Die Vita ist nur in zwei Editionen erschienen: 1658 in den *Acta Sanctorum* und 2010 in Bearbeitung und Übersetzung ins Deutsche durch Stefan Weber. Vgl. Flachenecker 1995, 59; Sharpe (Hrsg.) 1995, 93-94; Ó Domhnaill 2013, 9-11; Weber 2010, 2-4, 9-11.

⁹⁹⁶ Vgl. Weber 2010, 1-2.

⁹⁹⁷ Vgl. Kaffanke OSB – Walz 2009, 22.

⁹⁹⁸ Würzburg hatte bereits vor dem 12. Jahrhundert eine irische Tradition: in der Karolingerzeit hielt sich der Leiter der Hofschule Clemens Scottus († nach 830) in Würzburg auf; in der Salierzeit kam der Chronist Marianus Scottus sowie David Scottus († um 1139) als Lehrer der Würzburger Domschule nach Würzburg. Der Ire Macarius und einige weitere Brüder gründeten im Auftrag St. Jakobs († 1148/1156) in Regensburg ein Schottenkloster, das das Grab des Heiligen Kilians beherbergte.

⁹⁹⁹ Das Schottenkloster St. Jakob wurde 1140 aus Platzmangel im Sprengel des Regensburger Weih Sankt Peter gegründet und erhielt den Status eines Priorats.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Flachenecker 1995, 108-109; Kaffanke 2009, 12; Weber 2010, 460-461.

¹⁰⁰¹ Vgl. Weber 2010, 3.

Königreich Mumhan (Munster), zu dessen bedeutenden Städten Cashel, Lismore und Ross Carberry gehörten. Zudem existierte ein Priorat in Ros Ailithir (Ross Carberry) im heutigen County Cork, „das unter der Leitung der Iren auf dem europäischen Festland stand“.¹⁰⁰²

Trotz oder aufgrund ihrer Exklusivität sahen sich die Iren Ressentiments ausgesetzt. Nachdem erste Feindseligkeiten gegen irische Geistliche auf den britischen Inseln aufgekommen waren, als im Zuge der Eroberung Englands angelsächsische Gelehrte nach Schottland und Irland kamen, wo sie das von den karolingischen Reformen unberührte irische Christentum kennenlernten und als veraltet beurteilten, sahen sich jene auf dem Kontinent, wo Iren nach wie vor an antiker Lehre festhielten und relativ exklusiv in der Gesellschaft blieben, der Kritik ausgesetzt.¹⁰⁰³ Löwe begründet den Wandel in der Akzeptanz des irischen Christentums in der Wende infolge des Investiturstreits und der frühen Scholastik, welche z. B. durch Marianus Scottus vertreten wurde.¹⁰⁰⁴ Die irische Gelehrsamkeit galt immer mehr als überholt.

In diese vierte Einwanderungswelle fällt die Produktion der Ableitung *Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217 (VsC.27)*. Der Kodex wurde vielleicht von bretonischen Mönchen in St. Pierre de la Couture in Le Mans hergestellt, welche auch für einen Eintrag des Heiligen Columba in ein Kalendar von St. Aubin in Anger verantwortlich waren, in dem sich Einträge zu Patrick und Columban finden, außerdem schufen sie im 10. Jahrhundert einen Psalter in Reims, der ebenfalls Patrick, Brigid, Columba und Brendan nennt, sie könnten auch für das Martyrologium des Usuard in St. Germain des Près (850-870) verantwortlich gewesen sein.¹⁰⁰⁵ Schließlich waren diese in den Klöstern bzw. Skriptorien Angers, Le Mans, Fleury sur Loire, das eine Kopie des *Altus Prosator*, einer Columba gewidmeten Hymne, hervorbrachte,¹⁰⁰⁶ aktiv. Die Entsendung Cathroés nach Fleury lässt darüber hinaus vermuten, dass Iren in den Klöstern lebten und arbeiten.¹⁰⁰⁷ Der Codex *Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323 (VsC.A28)* datiert 100 Jahre später und stammt aus der Region Poitiers,¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰² Vgl. Weber 2009, 209-215, 230-232.

¹⁰⁰³ Vgl. Löwe 1982, 1036-1037.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Löwe 1982, 1036.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Picard 1998, 15.

¹⁰⁰⁶ Die Abschrift aus Fleury stammt aus dem 7. Jahrhundert; die Hymne selbst könnte unmittelbar nach Columbas Ableben entstanden sein. Vgl. Picard 1998, 15.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Picard 1998, 15.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Picard 1998, 15.

seine Kapitelstruktur liegt – insofern es sich bei der fragmentarischen Überlieferung feststellen lässt – von allen gekürzten Derivaten am nächsten an dem Dorbbéne-Manuskript, jedoch teilt er sich mit VsC.A27/St. Pierre de la Couture den Prolog, welcher die Vita in seinen insularen Aktionsraum einordnet und Beda Venerabilis als anerkannte Autorität voraussetzt (zum Problem der Abgrenzung vgl. Kapitel 2) – und zwar wie folgt:

Prolog – *De beato Columba abbate mirificae sanctitatis viro, cuius vita hoc in volumine sequitur latius descripta, quid etiam vir eruditissimus Beda presbyter in suis libris, quos de gestis edidit Anglorum, memoriae mandaverit posterorum, in primordio huius egregii abbatis atque sacerdotis vitae ratum duximus praenotandum, ut fides huius almae vitae in praecordiis legentium artius infigatur. Sanctus igitur Columba nobilibus fuerat parentibus oriundus, patrem habens Fedilmittum [...] laetificabatur praecordiis.*

Der referierte Schwerpunkt könnte jedoch nicht unterschiedlicher sein. Während VsC.A27/St. Pierre de la Couture nur aus dem Buch der Engelserscheinungen referiert – nämlich die Engelserscheinung Columbas in VsC III.22, welche seinen bevorstehenden Tod ankündigte, von der er Lune moccu Blai und Pilu dem Sachsen berichte; und Heimgang Columbas in III.23, kopiert VsC.28 aus allen Büchern:

Aus dem Buch der Weissagungen:

Prim. Praef., Sec. Praef., I.1-2, [I.3-20 lassen sich nicht überprüfen], I.21-26, 28-33, 36 [I.37-50 lassen sich nicht überprüfen]

Aus dem Buch der Wundertaten:

[II.1-7, 10-41 lassen sich nicht überprüfen], II.2-46

Aus dem Buch der Engelserscheinungen:

III.1-18, 21-23

VsC.A27/St. Pierre de la Couture und VsC.A28/Paris sind nicht in einem der zahlreichen neugegründeten Schottenklöster entstanden. Es ist anzunehmen, dass die Kopisten zu den bereits „etablierten“ Iren gehörten oder zu diesen auf den Kontinent siedelten. Beide Handschriften teilen sich einen später hinzugefügten Prolog, der ohne große Einführung der Person Columbas auskommt, aber Beda als Autorität bemüht und so die Heiligenerzählung mit Britannien verknüpft.

Die Handschrift VsC.A27/St. Pierre de la Couture fügt die wesentlichen Informationen zur Person Columbas mittels des sich anschließenden 2. Vorworts –

und zwar anhand des auf die Herkunft Columbas verweisenden Schlusses – hinzu, das die Erzählung außerdem nach Irland (*Scotia*) verortet. In dieser kürzesten Ableitung spielt Adomnán als Zeuge keine Bedeutung. Man könnte folglich meinen, dass dem Verfasser bzw. den Verfassern des Prologes die Herkunft Columbas und das Erbe Ionas weniger bewusst gewesen sein dürfte bzw. dürften. Columba wird durch Weglassungen weitgehend entpersonalisiert und nur im direkten Verhältnis zum Heiligen Geist dargestellt. Dem Kompilator mag lediglich wichtig erschienen sein, dass Columba ein Heiliger ist, nicht aber, wieso er als heilig gilt. Seine Prophezeiungen und Wundertaten, die „Materialisierung der Frömmigkeit“¹⁰⁰⁹, spielen keine Rolle, seine Heiligkeit wird behauptet, aber nicht mehr begründet. Der Editor dieser Ableitung kopiert wesentliche Kapitel (Prolog, Ende des 2. Vorworts, III.22 und 23), baut aber keine Beziehung zu Iona und der Persönlichkeit des Heiligen auf. Sollte es sich bei den Kompilatoren tatsächlich um Bretonen handeln, dann würde das die Distanz erklären. Diese reihten die *Vita* in einen bestehenden Kult ein, den Iren mit in die Region gebracht hatten.

Die fragmentarische Handschrift VsC.A28/Paris bleibt nahe an der insularen Vorlage. Sie ist zwar nur fragmentarisch überliefert, trotzdem zeugt der überlieferte Teil davon, dass es sich hier um die ausführlichste gekürzte Ableitung handelt. Das Manuskript aus Poitiers ist eine gekürzte Abschrift mit der wenigsten Distanz zum Heiligen. Im Unterschied zur weiter verbreiteten St.-Gallen-Ableitung enthält VsC.A28/Paris die Episoden VsC I.2, I.21, 23-26, 36, II.44-46 (und das sind lediglich die zu ermittelnden), die neben irischen Personen (I.2 Fintén, I.21 Nemán, I.26 Aidán, I.36 Gallán) und die eigenwilligen Anekdoten zu Columba (VsC I.23 ein fehlender Buchstabe, I.24 das Buch im Wasserkrug, VsC I.25 über ein Tintenhorn) enthalten, ebenso die offenbar belangloseste Vignette II.39, sodass sie in allen gekürzten Ableitungen gestrichen wurde. Diese Version der *Vita sancti Columbae* enthält allerdings alle drei Erzählungen, die in einer neuen Erzählperspektive aus Sicht der Mönche Ionas Einblick in den im Kloster gepflegten Columba-Kult geben (VsC II.44, 45) und die kleine Insel in ihren geografischen und gedachten politischen Kontext verorten. Dadurch wird nicht nur der Heilige Columba, sondern auch das Kloster Iona in den Mittelpunkt gestellt; aufgrund seiner wenigen Kürzungen (das wird hier für die

¹⁰⁰⁹ „Heilige/Heiligenverehrung“, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* ⁴(Tübingen 1998-2007) 1539-1546.

nicht überlieferten Teile des Textes angenommen) bleibt der Autor Adomnán, auch bei neuer Struktur und gewollten Eigentümlichkeiten, erhalten.

VsC.A27/St. Pierre de la Couture hat genauso wie die Ableitung aus St. Arnoul (VsC.A19) lediglich das Kapitel VsC I.30 übernommen. Auch hier lässt sich annehmen, dass die Kopie Columba innerhalb eines irischen Heiligenkanons bestätigt wurde, nicht um seine Persönlichkeit wiederaufleben zu lassen. VsC.A28/Paris referiert wegen seiner Nähe zur Vorlage auf dem Kontinent seine Werte; nachweisen lassen sich zwar lediglich die Kapitel VsC I.22, 30 und II.44, ein umfangreicheres Repertoire ist aber zu vermuten. Dass beide Handschriften sich einen Prolog teilen, lässt eine gewisse Verwandtschaft vermuten, ihr Umgang mit dem Erbe Ionas ist jedoch vollkommen unterschiedlich: Während sich die Adressaten der Handschrift aus St. Pierre de la Couture sehr weit vom Ursprung der *Vita sancti Columbae* entfernt haben könnten, könnten jene des Codex aus der Region Potier die Autorität des Klosters Iona, des Heiligen Columba und des Abtes Adomnán nach wie vor anerkannt haben.

VsC.A27/St. Pierre de la Couture ist nicht nur die kürzeste Ableitung, sondern in ihr entfallen auch wesentliche Gestaltungselemente. Das Heiligenleben wird einzig auf das Heiligsein, das durch VsC III.22 und 23 begründet wird, reduziert; der Heilige ist universell, nicht einmal der Prolog kann ihm die Besonderheit um seine Herkunft zurückgeben. Hingegen ist VsC.A28/Paris die wahrscheinlich längste gekürzte Ableitung der *Vita sancti Columbae*, allerdings lässt sich das nicht mehr überprüfen. Dieses Derivat überliefert Adomnáns Weltentwurf in VsC II.46 und den Columba-Kult in VsC II.44 und 45.

Ebenfalls eine Kreation derjenigen Mönche, welche Teil des letzten Auflebens irischer Gelehrsamkeit auf dem Kontinent waren, ist die Ableitung des sogenannten Pseudo-Cummeneus, wie sie in Hauts-de-France und der Normandie im 12. und 13. Jahrhundert vertreten war (BHL 1884/1885; vgl. Kapitel 2). Die beiden Ableitungen *Brüssel, Bibliothèque Royal, Nr. 7460* (olim Vaucelles; VsC.A22) und *St. Omer, Bibliothèque Municipal, Nr. 716 Bd. 5* (olim Clairmarais; VsC.A23) sowie wahrscheinlich auch die in St. Évroult entstandene Kopie (VsC.A26) beginnen die Vita mit dem folgenden Prolog:

Prolog – *Sanctus igitur Columba, Scotorum natione pluribus ad salutem oriundus, tale noscitur habuisse nativitatis exordium.*

Wie bereits in Kapitel 2 beschrieben, entstammt der zugrundeliegende Inhalt zwar der Vorlage Dorbbénes, jedoch wurde er neu angeordnet: VsC III.1-2, 4; II.1; III.5-6, 11-12, 8, 15-18, II.37; III.19, 22-23; I.1, 8; II.21, 26, 32, 35, 36; III.23; II.44; I.3. Die Ableitung ist erzählerisch nicht so ausschweifend, sondern mehr eine eigenständige Nacherzählung der Heiligenvita. Der Prolog bleibt knapp und dient als Überleitung zur Vita. Informationen zur Person Columbas werden durch VsC I.1 ergänzt. Die exklusive Stellung von VsC I.1, 8; II.44; I.3 am Schluss der Vita betont die „politische Persönlichkeit“ Columbas; die Prophetie gereicht als Anreicherung der Erzählung. Diese Ableitung setzt andere Schwerpunkte in der Überlieferung:

Erstes Buch:

VsC I.1 – Zusammenfassung der Wundertaten, Begegnung Columbas mit angelsächsischen König Oswald, der gegen den walisischen König Cadwallon/Catlón kämpfte¹⁰¹⁰

VsC I.8 – über den Krieg Áidáns mit den Miathi¹⁰¹¹

Zweites Buch:

VsC II.21 – Vermehrung der Kuhherde des gastfreundlichen Colmán

VsC II.26 – Columba und das Wildschwein

VsC II.32 – Taufe einer piktischen Familie und Wiedererwecken des Sohnes

VsC II.35 – Öffnen des Tores der Festung Brudes

VsC II.36 – Öffnen der Kirche trotz verlorener Schlüssel

Drittes Buch:

VsC III.23 – Epilog

Schluss:

VsC II.44 – Prozession gegen die Trockenheit¹⁰¹²

VsC I.3 – über Enéne, Sohn des Crasén¹⁰¹³

VsC.A22/Vaucelles und VsC.A23/Clairmarais sind erzählerisch stark komprimiert und haben deshalb hinsichtlich der literarischen Neuaufbereitung die größte Distanz zu Dorbbénes Codex. Sie überliefern jedoch immerhin 27 von 121 Episoden (zum Vergleich: VsC.A27/St. Pierre de la Couture nur vier von 121 Kapiteln). Merkmale dieser Gruppe sind eine sprachliche Entfremdung durch eine neutrale Nacherzählung, eine starke Straffung des Stoffes, jedoch ohne zu stark in Motive einzugreifen; irische Personennamen bleiben weitestgehend erhalten, der Prolog bietet einen raschen Einstieg, setzt aber eine Kenntnis der Legende voraus. Kapitel VsC II.44 schildert,

¹⁰¹⁰ VsC I.1 zitiert in Anmerkung 258. Vgl. auch Brüning 1917, 303.

¹⁰¹¹ VsC I.8 zitiert in Anmerkung 258. Vgl. auch Brüning 1917, 303-304.

¹⁰¹² VsC II.44 zitiert in Anmerkung 276. Vgl. auch Brüning 1917, 304.

¹⁰¹³ VsC I.3 zitiert in Anmerkung 405. Vgl. auch Brüning 1917, 304.

wenn auch sehr komprimiert, den Kult des Columba, bevor es mit den Andeutungen um Enéne endet. Zwar übernimmt diese Version der *Vita sancti Columbae* ohne Rückgriff auf das Rechtsempfinden seines Urhebers, es geht nicht darum, die Lebensgeschichte des Heiligen Columbas zu abstrahieren, sondern sie wird einfach mit anderen Schwerpunkten erzählt. Weder der Weltentwurf noch der Hinweis auf den postumen Columba-Kult auf Iona sind enthalten, dafür ist aber die Episode um das Riesenwildschwein überliefert (VsC II.26). Die Ableitung folgt einer anderen *emplotment*-Strategie. Sie ist eine sprachlich eigenständige Produktion, der es mit wenigen Referenzen gelingt, trotzdem einen irischen Heiligen zu entwerfen. Der Stil der Nacherzählung lässt allerdings eine Distanz zur ursprünglichen Legende entstehen, was wiederum auf einen stark vom Kult distanziierten Schreiber hindeuten könnte.

Die größte und letztmalige Verbreitung erfuhr die *Vita sancti Columbae* im deutschsprachigen Raum. Der Text wurde im 12. Jahrhundert Teil eines Legendariums, dessen Abkömmlinge die Bezeichnung *Magnum Legendarium Austriacum* (MLA) erhielten.¹⁰¹⁴ Die Ableitungen des *Magnum Legendarium Austriacum* stammen wahrscheinlich aus dem Raum Österreich/Styria; angenommen wird eine Verbindung zur Babenbergdynastie.¹⁰¹⁵ Enthalten sind irische Heiligenleben, wie sie aus dem Regensburger Schottenkloster bekannt sind. Trotzdem ist das *Ur-Magnum Legendarium Austriacum* nicht in dem Regensburger Schottenkloster entstanden, vielmehr scheinen die Heiligentexte bereits in Zirkulation im Raum Österreich/Styria gewesen zu sein.¹⁰¹⁶ Für die Verbreitung dieses Heiligenkompandiums zeichnete sich jene durch die Schottenklöster zur Einwanderung ermutigten irischen Mönche verantwortlich. Dass diese ihre Verbindung zu ihrem Herkunftsland bzw. ihren Herkunftsregionen pflegten, verdeutlicht z. B. ein Nekrolog aus dem 11. Jahrhundert in Salzburg, der direkt aus Iona stammen könnte.¹⁰¹⁷ Die *Magnum Legendarium Austriacum*-Kopien sind sehr ähnlich, aber nicht identisch in Ausführung, Struktur oder Inhalt.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁴ Zum *Magnum Legendarium Austriacum* vgl. C. Gundacker, Die Viten irischer Heiliger im *Magnum Legendarium Austriacum* (Diplomarb. Univ. Wien 2008); D. Ó Riain, *The Magnum Legendarium Austriacum. A New Investigation of one of Medieval Europe's Richest Hagiographical Collections*, *Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie. A journal of critical hagiography* 2015/133, 87-165.

¹⁰¹⁵ Vgl. Ó Riain 2015, 92, 100.

¹⁰¹⁶ Vgl. Ó Riain 2015, 131-132.

¹⁰¹⁷ Vgl. Picard 1998, 11.

¹⁰¹⁸ Vgl. Ó Riain 2015, 93-94.

Die *Vita sancti Columbae* ist in fast allen überlieferten Bänden des *Magnum Legendarium Austriacum* der Monate April bis Juni überliefert; es fehlt ausschließlich in den Bänden *Klosterneuburg*, *Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707* und *Lilienfeld, Zisterzienserstift, Cod. 58*.¹⁰¹⁹ Zur Zeit ihrer Entstehung waren die schaffenden Klöster Benediktinerstifte (*Melk, Benediktinerstift, Cod. 492; Admont, Benediktinerstift, Cod. 24*) oder Zisterzienserstifte (Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12; Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24).¹⁰²⁰

Claudia Gundacker erstellte in ihrer Diplomarbeit aus dem Jahr 2008 eine Zusammenfassung aller im *Magnum Legendarium Austriacum* aufgenommenen irischen Heiligen, und zwar folgende: Mochuille¹⁰²¹, Fursa, Brigid, Marianus, Ita¹⁰²², Runani/Ronan¹⁰²³, Adomán, Patricius/Patrick, Coengenus/Kevin¹⁰²⁴, Columba, Senan¹⁰²⁵, Kilian¹⁰²⁶, Foillan, Aidan¹⁰²⁷, Colman¹⁰²⁸, Gallus, Malachias/Malachy¹⁰²⁹, Columban, Virgil¹⁰³⁰, Flannan¹⁰³¹ und Brendan.¹⁰³² Gundacker kategorisiert diese zuerst in drei Gruppen: (1) „Heilige mit irischen Wurzeln und festländischer Tradition: Patrick, Brendan, Brigid, Columba“, (2) *peregrini*: Columban, Virgil, Koloman, Gallus, Kilian, Marianus Scottus“ und (3) „keine materielle Verbindung und weitgehend unbekannt: Ita, Adomán, Mochulleius, Furseius, Flannan, Kevin, Senan, Aidan,

¹⁰¹⁹ Zum Problem der Verwandtschaft von Ur-MLA, *Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707* und *München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 22241* (*Legendarium Windbergense*) Vgl. Ó Riain 2015, 122-129.

¹⁰²⁰ Vgl. Gundacker 2008, 34-35.

¹⁰²¹ Mochuille ist ein Diminutiv von Colum (wie Cille), Personen dieses Namens sind in der Regel Teil des Columba-Kultes. Über den Heiligen Mochuille gibt es keine Quellen, die seine Existenz bestätigen können. In Killdorrery gibt es eine Kirche namens Kilmaculla (Ceall Mochuille). Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 473-476.

¹⁰²² Ita (oder Íde) ist eine gut überlieferte und bekannte irische Heilige, die in einem Gedicht Alkuins erwähnt wird. Sie wird oft mit Brigid von Kildare verbunden. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 375-378.

¹⁰²³ Rónáns Legende ist lediglich im *Magnus Legendarium Austriacum* überliefert. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 538-540.

¹⁰²⁴ Gundacker gibt seinen irischen Namen mit Coengemus an, Pádraig Ó Riain weist ihn in seinem *Dictionary of Irish Saints* als Caoimhghin aus. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 148-150.

¹⁰²⁵ Senan (bzw. Seanán) ist ein irischer Heiliger von Scatterry Island bzw. Inis Cathaigh. Die *Vita tripartita Sancti Patricii* enthält eine Prophezeiung Senans, die in einer späteren hagiografischen Verarbeitung des Heiligenlebens wieder aufgegriffen wird. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 557-560

¹⁰²⁶ Bei dem irischen Heiligen Kilian handelt es sich womöglich um den Heiligen Mocheallóg von Inch, der mit Kilmallock in Limerick assoziiert wird. Dort wiederum ist er unter dem Namen Coinleán bzw. Cuínleán oder Quinlan bekannt. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 461-462.

¹⁰²⁷ Der Heilige Aidan von Lindisfarne war der erste Bischof Northumbrias, der auf Einladung König Oswald 635 von Iona kam. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 74-75.

¹⁰²⁸ Colmán erlitt sein Martyrium 1012 in Österreich, nachdem er für einen Spion gehalten wurde. Vgl. Gundacker 2008, 20.

¹⁰²⁹ Malachias bzw. Malachy O'More lebte zwischen 1095 und 1148. Er ist der jüngste irische Heilige des *Magnum Legendarium Austriacum*. Vgl. Gundacker 2008, 21-22.

¹⁰³⁰ Der um 700 geborene Virgil oder Feirghil war ein Insasse des Klosters Iona, der nach 745 zum Abt St. Peters und Bischof von Salzburg wurde. Vgl. Gundacker 2008, 22-23; Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 314-315.

¹⁰³¹ Flannán ist Patron der Diözese Killaloe. Seine Legende ist ebenso Teil des *Codex Salmanticensis*. Vgl. Ó Riain 2011 [Nachdr. 2016], 346-349.

¹⁰³² Vgl. Gundacker 2008, 12-25.

Foillan“.¹⁰³³ Sie wägt jedoch ab und entscheidet sich für eine Zweiteilung der Gruppe der irischen Heiligenviten in (a) „Viten, die aufgrund der schon vorhandenen Verehrung in der Heimat mitgebracht worden sind“, d. h. Patrick, Brigid, Kevin, Ita, Ronan, Mochuille, Furseius, Brendan, Falnnan, Columcille, Senan, Aidan, Adomnán, Foillan, und (b) „Viten derjenigen Heiligen, die auf dem Kontinent bzw. sogar in Österreich ihrer Heiligkeit so untermauerten, dass ihnen bis heute Verehrung zuteil wird“, zu denen Gundacker die Texte Columbans, Gallus', Virgils, Kolomans, Kilians, Malchias' und Marianus Scottus' zählt.¹⁰³⁴ Ferner klassifiziert Gundacker die Heiligen nach ihrem geografischen Wirkungskreis und begrenzt diesen auf drei Regionen: Ulster, Leinster und Munster. Sie kommt zu dem Schluss, dass die irischen Heiligen durch irische Wandermönche, wie Gallus, Virgil und Kilian, in das *Magnum Legendarium Austriacum* eingebracht wurden. „Zusammengefasst sind also Brigid, Patrick, Kilian, Gallus, Columban, Virgil, Adomnan, Marianus, Koloman und Malachias nicht als ‚irische Heilige‘ zu sehen, sondern aus geografischen, zeitlichen und ordensgeschichtlichen Gründen im *Magnum Legendarium Austriacum* vertreten.“¹⁰³⁵

Die Ergebnisse Gundackers können darüber hinaus – auch wenn sie es selbst nicht vorschlägt – die vier nachgezeichneten Einwanderungswellen verdeutlichen: Die erste Gruppe besteht aus jenen Protagonisten eines irischen Christentums, die die *peregrinatio* in Irland und dem Dál Riata begründeten. Dazu gehört Patrick als Vertreter des 5. Jahrhunderts, der Armagh zugeordnet wird, seinen Wirkungskreis jedoch in Ulster hatte. Da Patrick als „Prototyp“ des irischen Heiligen anzusehen ist, tritt seine geografische Zuordnung zunächst in den Hintergrund. Vertreter des 6. Jahrhunderts sind Brigid, zu deren Wirkungsstätte Leinster gehörte, die drei Heiligen Senan, Brendan und Ita, die Munster zugeschrieben werden, sowie Columba, der in Iona verortet wird. Die zweite im *Magnum Legendarium Austriacum* vertretene Gruppe sind jene irische Heilige, welche die *peregrinatio* im 7./8. Jahrhundert auf den Kontinent erweiterten und „ihre“ Heiligen mitbrachten, die entweder einen Bezug zu Leinster oder Iona hatten, und zwar die folgenden: Kevin, Columban, Gallus, Flannán (alle Leinster) sowie Adomnán, Aidan, Foillán, Fursa, Kilian und Mochulleius (alle Iona). Von denen waren die Wandermönche Foillán,

¹⁰³³ Gundacker 2008, 27.

¹⁰³⁴ Vgl. Gundacker 2008, 28.

¹⁰³⁵ Vgl. Gundacker 2008, 38-41.

Fursa, Kilian, Columban, Gallus und Flannán die ersten Iren auf Kontinent. Sie galten als Vorbilder in Gelehrsamkeit und christlicher Tugend, außerdem als Begründer einer Traditionslinie, an die durch Iren, die ihnen folgten, angeknüpft werden konnte. Die vierte Einwanderungswelle brachte jene Iren, die mittels der Schottenklöster siedelten. Diese pflegten die *memoria* der Heiligen der beiden genannten Gruppen und ergänzten diese Gruppe der bedeutenden irischen Heiligen um eigene Vertreter, nämlich um den aus Armagh stammenden Malachias, den späteren Regensburger Gelehrten Marianus sowie den in Würzburg wirkenden und im benediktinischen Melk begrabenen Koloman.¹⁰³⁶

Durch die Gründung der ausschließlich Iren vorbehaltenen Klöster erlangten die Iren ihre Exklusivität zurück. Vielleicht gab es kaum noch lebendige Bezüge zum Columba-Kult, trotzdem gelang es, den Kult in benediktinischen Klöstern zu erhalten. Dem *Magnum Legendarium Austriacum* gelang die Begründung eines Heiligen-Kanons, der eine starke Bindung zu Iona aufweist. So glückte ein Schulterschluss mit den „eigenen“ Heiligen, in dem eine Traditionslinie von Patrick bis Koloman gezogen wurde. Wenn auch die Besetzung der Klöster aus den benediktinischen Klöstern in Munster rekurrierte, sollte die Verbindung aufrechterhalten werden.

Für die Übernahme der *Vita sancti Columbae* wurde die St. Gallener Ableitung herangezogen, die von Iren stammt, die in exklusiven Klöstern unter sich lebten. Damit folgte man in der Anlage der Lesestrategie bzw. der Beeinflussung der Rezeption seiner Vorlage, obwohl eine größere Distanz der Benediktiner- und Zisterzienserklöster zur Legende anzunehmen wäre.

Dass die vierte Welle für ein erneutes Interesse an dem irischen Christentum steht, verdeutlichen nicht nur die rund um die Loire und in der Normandie entstanden Ableitungen der *Vita sancti Columbae* sowie die fast systematische Verbreitung des Textes im heutigen österreichischen Raum. Ein erneutes Interesse an der Lebensbeschreibung Columbas bezeugen darüber hinaus die „Überarbeitung“ der St. Gallener Ableitung (VsC.A02/St. Gallen).

Der Textzeuge *Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31* (VsC.A12) ist eine Variante des 13. Jahrhunderts von VsC.A02/St. Gallen. Die Ableitung streicht die

¹⁰³⁶ Vgl. Gundacker 2008, 40.

noch verbliebenen irischen Persönlichkeiten in der *Vita sancti Columbae* durch die Kürzung um folgende Kapitel:

- VsC I.4 – über die Ankunft des Abtes Cainnech¹⁰³⁷
- VsC I.5 – über den Bischof Colmán¹⁰³⁸
- VsC I.6 – über Cormarc, der sich nicht an die *stabilitas loci* hielt¹⁰³⁹
- VsC I.16 – über den Tod zweier Jungen¹⁰⁴⁰
- VsC I.19 – über die Begegnung Baithéne mit einem Seeungeheuer¹⁰⁴¹
- VsC I.22 – über Lugaid, der mit seiner Mutter geschlafen hatte¹⁰⁴²

Die Ableitung *Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5* (VsC.13) ist eines der ältesten Beispiele für die Textbearbeitung und tilgt zudem wundersame Begebenheiten in der *Vita sancti Columbae Adamnani* sowie als einzige St. Gallener Kopie eine Engelserscheinung:

- VsC II.17 – über die von einem Bullen gezogene Milch¹⁰⁴³
- VsC II.38 – über den Milchschlauch¹⁰⁴⁴
- VsC II.40 – über eine gebärende Frau in Irland¹⁰⁴⁵
- VsC III.2 – über einen Lichtstrahl über einem schlafenden Jungen¹⁰⁴⁶
[das Buch der Engelserscheinungen bleibt (fast) vollständig]

Die Überarbeitungen zeugen von einem neuen Selbstbewusstsein. Heidelberg nimmt Abstand von irischen Persönlichkeiten, während Dublin sich von den allgemeinen Wundererzählungen trennt; in beiden hat der Kult noch Bestand, jedoch entfremden sich die beiden Derivate stärker von Irland. Sie verbleiben wie das *Magnum Legendarium Austriacum* einer eigenen Traktionslinie. Lediglich Heidelberg trennt sich von VsC I.22, einem Kapitel, das vom Beischlaf mit der eigenen Mutter handelt – eine Erzählung, deren normativer Anspruch nicht an Gültigkeit verloren

¹⁰³⁷ VsC I.4 zitiert in Anmerkung 281.

¹⁰³⁸ VsC I.5 zitiert in Anmerkung 260.

¹⁰³⁹ VsC I.6 zitiert in Anmerkung 253.

¹⁰⁴⁰ VsC I.16: *ALIO in tempore duo quidam plebei ad Sanctum in loua commorantem insula deveniunt; quorum unus, Meldanus nomine, de filio suo qui praesens erat Sanctum interrogat, quid ei esset futurum. Cui Sanctus sic profatur: 'Nonne sabbati dies hodierna est? filius tuus sexta feria, in fine morietur septimanae, octavaque die, hoc est, sabbato, hic sepelietur.'* Alter proinde plebeius, nomine Glasdercus, et ipse de filio quem ibidem secum habuit nihilominus interrogans, talem Sancti audit responsionem: 'Filius tuus Emanus suos videbit nepotes et in hac insula senex sepelietur.' Quae omnia, secundum verbum Sancti, de pueris ambobus, suis plene temporibus sunt expleta.

¹⁰⁴¹ VsC I.19 zitiert in Anmerkung 256.

¹⁰⁴² VsC I.22 zitiert in Anmerkung 270.

¹⁰⁴³ VsC II.17 zitiert in Anmerkung 253.

¹⁰⁴⁴ VsC II.38 zitiert in Anmerkung 223.

¹⁰⁴⁵ VsC II.40 zitiert in Anmerkung 264.

¹⁰⁴⁶ VsC III.2 zitiert in Anmerkung 266.

hatte, die jedoch außerdem sehr detailliert Schilderungen von Lugaid und seiner Beziehung zu den Mönchen in Iona und überhaupt detaillierte Beschreibungen der Geografie wiedergibt. Das Heidelberger Manuskript erhält die ursprünglichen Namen und bleibt an der St. Gallener Vorlage; hier tilgt der Kompilator lediglich VsC I.19, die Geschichte von Baithéne und dem Seeungeheuer. Die angelegten *emplotment*-Strategien bleiben erhalten. Die Dubliner Ableitung hält nicht nur an den irischen Eigennamen fest, sondern schreibt diese zudem in irischer Hand und entwirft damit einen Text, der noch stärker einer Identifikationsbildung dienen soll, was von einem Schreiber unterstützt wird, der die „Re-Irisierung“ mithilfe des Erscheinungsbilds unterstützt.

6.3 Diskussion der Ergebnisse der Analyse

Die voranstehende Untersuchung nahm verschiedene Klassifikationsbestrebungen nochmals auf. Während in Kapitel 2 bereits die Verwandtschaftsverhältnisse durch formalen Befund aufgezeigt wurden, nahm diese Analyse die Erkenntnisse zur jeweiligen Provenienz einer Handschriftengruppe nochmals auf und verglich sie mit den Folgen jeder Einwanderungswelle von irischen Wandermönchen. Die in den Kapiteln 3, 4 und 5 angestellten methodischen Überlegungen sowie die anschließende Befragung des Textes der *Vita sancti Columbae* nach Merkmalen von Hagiografie, Reglements und Literatur wurden bei der Beschreibung der gestalterischen Unterschiede der verschiedenen gekürzten Ableitungen der Vita einbezogen. Die Fragen, warum eine jeweilige gekürzte Handschrift entstand, konnte zwar nicht abschließend beantwortet werden, die Einbeziehung gestalterischer Abweichungen kann aber im Umkehrschluss einen Eindruck der Intention oder gar Notwendigkeit vermitteln.

Es konnte daran gezeigt werden, wie maßgeblich die Herkunft und die formale sowie die emotionale Distanz zum Heiligen Columba den Wunsch nach einer neuen Textgestaltung beeinflusst hat. Während die Handschriftengruppen A.2, A.3 und A.4 zum Teil rigoros in den Inhalt eingriffen, verblieben vor allem die Handschriften des *Magnum Legendarium Austriacum* an der ersten bekannten gekürzten Fassung, welche heute in St. Gallen verwahrt wird. Die Mönche der Benediktiner- und Zisterzienserklöster sahen keine Notwendigkeit, die Erzählung um den Patron des Klosters Iona anzupassen; immer wurde der Text in dieser Form bis in das 15. Jahrhundert (*Melk, Benediktinerstift, Cod. 492*) kopiert. *Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5* (ebenfalls

15. Jahrhundert) ist wiederum ein Beispiel für eine Re-Irisierung, da bestehende irische Orts- und Personennamen zum Teil in irische Hand geschrieben wurden.

Als Protagonisten der Eingriffe lassen sich Iren ausmachen, die zu verschiedenen Zeiten in vier verschiedenen Einwanderungswellen auf den Kontinent kamen. Während die ersten noch eine persönliche Beziehung zum Kloster Iona hatten, da sie dort zeitweise lebten und arbeiteten, hatten die letzten kaum noch eigene Bande zur Columba-*familia*, sondern kamen – im Gegenteil – aus Klöstern der Benediktiner im Raum Munster. Trotzdem zeigt sich, dass Columba schon sehr zeitig, nämlich schon mit den ersten irischen Klostergründungen auf dem Kontinent, zum Kanon der „Nationalheiligen“, bestehend aus Patrick, Brigid, Columba und Brendan, gehörte. Wenn die Neuankömmlinge mit den Jahren eine größere Distanz zu Columba hatten, bestand stets Bedarf, seiner zu gedenken, obgleich der Text Anpassungen erfuhr.

Die Distanz zum Text wird durch die zeitliche Distanz seiner Re-Produktion bestimmt. Einige Themen gehen dabei verloren: der Kult des Columba und triviale sowie folkloristische Motive. Die *verbal fiction* bleibt, da sie der Dramatisierung dient. Der normative Anspruch des Textes, der sich vor allem auf die irische Kommunität bezog, aber auch der Anspruch der Verbreitung eigener Wertvorstellungen, wie sie in der *Cáin Adomnáin* festgehalten sind, findet sich nur noch in den direkten Ableitungen von A.01 – stärker bearbeitete Texte übernehmen das nicht. Kapitel, welche den Schutz von Frauen und Kindern referieren und hier vor allem Adomnáns Vorstellungen tangieren, sind ausschließlich in der St. Gallener Kurzschrift und deren Ableitungen enthalten. Alle anderen Handschriften verzichten darauf. Ob die anderen Ableitungen das den Erzählungen zugrundeliegenden Unrecht nicht (an-)erkannten, wird sich abschließend nicht ermitteln lassen. Anzumerken ist, dass damit Adomnán als moralische Instanz entfällt oder nicht angenommen wird. Damit ließe resümieren, dass Adomnáns Anstrengungen, seinen Wertekompass zu verrechtlichen, bei den Kopisten der ersten und zweiten Generation irischer Wandermönche noch auf Gehör stießen, für die nachfolgenden Generationen aber als gescheitert anzusehen ist. Überhaupt werden mit der Zeit Autoritäten gewechselt oder getilgt. Die von Adomnán adressierte Welt geht verloren. Interessanterweise bietet das *Magnum Legendarium Austriacum* in der Summe eine Zusammenfassung aller verehrter Iren und zeugt daher von den Menschen, welche in vier Einwanderungswellen auf den Kontinent kamen, von den Heiligen, die sie begleiteten, sowie von ihren Lebensumständen, Visionen und Wertevorstellungen.

7 Zusammenfassung

Ziel des Dissertationsprojektes war eine Neubewertung des Einflusses des irischen Christentums auf dem Kontinent unter Konzentration auf die Textzeugen der gekürzten Ableitungen der *Vita sancti Columbae Adamnani*. Die Leitfrage war, welche Bearbeitungen diese in Abhängigkeit von Ort und Zeit erfahren haben.

Um das Ziel einer breitgefächerten Funktionsanalyse zu erreichen, bedurfte es einer entsprechend breitgefächerten methodischen Herangehensweise. Dem voraus gingen Abwägungen zur Anwendung narratologischer Theorien auf mittelalterliche Erzählformen sowie die Entscheidung, dass Phänomene der hier sich darstellenden Erzählpraxis mit historisierten literaturtheoretischen Konzepten wie literarischer oder juristischer Fiktion und *othering* in Texten betrachtet werden. Dies wurde weniger mit der Anlage des Textes, sondern vielmehr mit der angenommenen Lesestrategie eines exemplarischen Lesers, d. h. nicht unbedingt ausschließlich von Lesern des Mittelalters, sondern, da die Texte auf Heiligenkulte referieren, die noch Praxis haben, von einem allgemeinen, zeitunabhängigen Leser begründet.

Das Dissertationsvorhaben ging davon aus, dass die jeweiligen genetischen Stufen der Überlieferung als „Modernisierung“ des Textes zu bewerten sind und dem Zweck der erleichterten Rezeption folgten. Diese Bearbeitungen waren die Grundlage, welche den Import einer originär irischen Heiligenverehrung auf dem europäischen Kontinent und deren Tradierung bis in das 15. Jahrhundert ermöglichte. Darüber hinaus wurde angenommen, dass sich die Rezeptionsgeschichte der *Vita sancti Columbae* als eine mehr oder weniger geschlossene Bewegung von der Entstehung der Vita im Kloster Iona im späten 7. Jahrhundert über die ersten Vervielfältigungen im Bodenseeraum im 9. Jahrhundert bis zur weiteren Bearbeitung im 11. Jahrhundert und u. U. bis zur Aufnahme in die entstehenden Klosterreformbewegungen des 12. Jahrhunderts darstellen lässt. Die jeweiligen „modernisierenden“ Bearbeitungen gaben dabei gezielte Impulse und beförderten dadurch die Vita mit ihren spezifischen Frömmigkeits- und Rechtsvorstellungen innerhalb eines zwischen Irland, Schottland und dem Kontinent gespannten Netzwerkes kontinuierlich durch die Jahrhunderte. Die Studie hat es sich zum Ziel gesetzt, damit einen Beitrag zur Schließung der Forschungslücke hinsichtlich der gekürzten Ableitungen der *Vita sancti Columbae* zu leisten. Sie kann Anregungen zu den Möglichkeiten der Analyse eines hagiografischen Werkes geben, die u. U. den Forschungsdiskurs über die gekürzten Derivate anregt.

Die Handschriften weisen unterschiedliche Bearbeitungsstufen auf, die auf zu erwartende Nachlässigkeiten beim Abschreiben zurückzuführen sein könnten, jedoch ging das Projekt davon aus, dass die Zwischenstufen historisch bedingt sind. Hier wurde v. a. die Tilgung originär irischer Elemente – allen voran Namen, aber auch Szenen mit großem geografischem Bezug – betont. Folglich wurde die kontinentale Handschriftenüberlieferung der *Vita sancti Columbae* aufgearbeitet. Im Mittelpunkt standen die absichtlichen und unabsichtlichen Änderungen des Textes und seiner Abschriften, v. a. im Hinblick auf die Herstellung einer gekürzten Textfassung.

Unter der Annahme, dass es sich bei der Hagiografie um ein manipulatives Genre handelt, galt es ferner die Rolle des Autors bzw. der Autoren bei der Komposition des Genres abzuschätzen. Wenn im Text meist von Adomnán als Person die Rede war, konnte, wenn überhaupt, nur ein exemplarischer Autor ermittelt werden. Für diese Untersuchungen wurde dieser zumindest auf den irischstämmigen Abt des Klosters Iona im ausgehenden 7. Jahrhundert eingegrenzt.

Zu Beginn der Analysen wurde eine Besonderheit der *Vita sancti Columbae* vorweggenommen: die folkloristischen Elemente. Damit einher ging die Überlegung, ob spezifische Erzähl- und Lesestrategien zu berücksichtigen sind. Die Analysen fragten nach im Text enthaltenen Codes und der Form, in der diese in den Text integriert sind. Die Schwierigkeit lag vor allem darin, eine subjektive Wahrnehmung, nämlich die sogenannte *Irishness*, zu erfassen. Aus all diesen Vorüberlegungen ergab sich die Kernfrage des Kapitels, wie eine eigene Erzählform von der Genretradition abzugrenzen und mit der Funktion der Heiligenvita in ihrem spezifischen Kontext in Einklang zu bringen wäre. Diese wurde hinsichtlich der Anlage des Textes, seiner sozial-regulativen Komponente und seiner möglichen Wirkung auf den Leser geprüft. Der erste Analyseschritt fokussierte die Gestaltungselemente, die für Wahrnehmung als „irisch“ verantwortlich sein könnten, und den ausgeschöpften Gestaltungsspielraum des Genres sowie, ob Ersteres ein Ergebnis von Letzterem bzw. von einem Gestaltungswillen sei.

In der Gesamtheit konnte ermittelt werden, dass sich kompositorische Abweichungen vom Genre in Form einer vergleichsweise elaborierten Geografie und Topografie sowie in Zeugnissen folkloristischer Erzählelemente manifestieren. Bei diesen handelt es sich um funktionale Elemente, die eine soziale Gemeinschaft definieren. Die erste Analyse kommt zu dem Schluss, dass die folkloristischen

Anreicherungen der *Vita sancti Columbae* sowie der hier verglichenen anderen Heiligenviten aus dem irischen Kulturraum nicht ausreichen, um ein eigenes hagiografische Sub-Genres zu begründen. Es wird angenommen, dass die rezeptionsästhetischen Überlegungen zugrunde lagen. Im Detail wurde der kunstfertige Umgang mit Sprache untersucht und festgestellt, dass die Lexik Selbstwahrnehmung sowie Vorstellungswelt reflektiert. Jedoch handelt es sich bei den Bearbeitungen nicht um eine Innovation des Genres hin zu einem eigenen Sub-Genre. Vielmehr konnten Hinweise herausgearbeitet werden, die verdeutlichen, dass das Genre bereits zur Tradition verfestigt war und die *Vita sancti Columbae* innerhalb dieser individuelle Variierungen erfuhr. Dabei zeigt sich, dass die Erzählstrategie in ihrer Betonung des geografischen und sprachlichen Raumes sowie in der Integration folkloristischer Elemente von den Genreerwartungen abweicht. Sie stellt jedoch kein Sub-Genre der irischen Hagiografie dar, sondern die Leistung eines Autors.

Danach wurde der normative Anspruch des Werkes beleuchtet. Es zeigte sich, dass die verschiedenen Episoden kanonisches Recht und irische Normen, wie sie in der *Collectio Canonum Hibernensis* oder irischen Bußbüchern überliefert sind, als Narrative verarbeiten und ein bestehendes Rechtsverständnis nicht innovieren, sondern be- bzw. verstätigten. Lediglich eine Schilderung strebt nach der Verrechtlichung eigener moralischer Vorstellungen, wie sie in der *Cáin Adomnáin* überliefert sind. Folkloristische Elemente sowie die Mündlichkeit des Protagonisten dienen auch hier der Lesestrategie. Es konnte verdeutlicht werden, dass insbesondere die Narrativierung christlicher Regulative als Strategie dient. Ihre fehlende Re-Kontextualisierung deutet auf einen bekannten Rechtsrahmen hin. Auf die Verrechtlichung eines eigenen Narrativs zielt ausschließlich ein einziger Beitrag ab.

Gerade im Kontrast zu den normativen Ansprüchen, wie sie sich in zeitgenössischen Moral- und Rechtsvorstellungen, etwa in der Form von Bußvorschriften, zeigen, offenbart der Text seine Einzigartigkeit und die Fähigkeiten des Autors zur Schaffung einer Heiligenlegende, die trotz ihrer literarischen Ausgestaltung einem hagiografischen Anspruch genügt und dem eigen normativ-didaktischen Ansinnen folgt. Es wird gezeigt, wie gattungsinhärente Narrationen ein bestimmtes Handeln zur Norm erheben und wie weit der Autor geht, um Ethik durch glaubhafte Charaktere zu importieren.

Eine weitere Analyse widmete sich dem zugrundeliegenden monastischen Lesekonzept. Die Betonung regionale Unterschiede trug zur Andersartigkeit des Textes innerhalb des Genres bei, wirkt jedoch ausgrenzend. In seiner Anlage war er durchlässig genug, um mentale Schemata nutzend zur Identitätsbildung im monastischen Kontext beitragen zu können. Die sinnstiftende Dramatisierung (*emplotment*) der Erzählung zielte schon aufgrund ihres liturgischen Zwecks nicht auf eine Weltfiktion, dennoch konnte der Text durch einen Fiktionsvertrag zwischen Autor(en) und Leser(n), d. h. durch die Annahme von Als-ob-Situationen, als wahr unterstellt werden, blieb aber aufgrund der Unmöglichkeit der Verifikation der Erzählung verbale Fiktion. Die Analyse kommt zu dem Schluss, dass das Genre der Hagiografie als Medium der Wissensvermittlung dient, aufgrund seiner reichhaltigen Anlage aber auch ein mediales Gedankenexperiment ist, das eine sekundäre Welt schafft, die dem exemplarischen Leser Frei- und Assoziationsräume bietet (*space of virtuality*). Der Text hat neben einer kultischen und belehrenden zudem eine sinnstiftend-unterhaltende, in ihren Codes fast popkulturelle Funktion. Diese drei Funktionen sind – das konnte die Analyse verdeutlichen – nicht voneinander zu trennen, vielmehr bedingen sie sich und offenbaren eine komplexe Interaktionsstrategie des Textes. In der lohnenden Verbindung von Narrativistik und historisierter Narratologie ist es gelungen, die Autorenleistung, der es gelingt, kulturellen Konventionen in einem Maße zu berücksichtigen, dass besonders viele Leser angesprochen werden, herauszuarbeiten. Obgleich das Konzept der Fiktion ein modernes ist und deshalb angewandt auf vormoderne Texte ungenau ist, bietet es vielleicht genau deshalb einen großen Umfang an Erklärungsansätzen, um die Mechanismen einer Erzählstrategie, die sich Übertreibungen, Folklore und behauptete Als-ob-Situationen – die jedoch nie Selbstzweck, sondern auf den Funktionszusammenhang zielgerichtet sind – zu eigen macht, zu deuten. In jedem Fall ist die Fiktion in der *Vita sancti Columbae* kein schmückendes Beiwerk, vielmehr hat sie eine kompositorische Aufgabe und hilft dabei, die verschiedenen Funktionsebenen des Textes zu vermitteln.

Der letzte Teil der Forschungsstudie hat die eingangs aufgeworfene These einer Rezeptionsbewegung der *Vita sancti Columbae* aufgenommen und die in der vorangegangenen Analyse gewonnenen Erkenntnisse weiter gefasst kontextualisiert. Dazu wurden die Akteure der Tradierung und ihr wechselseitiger Austausch ermittelt,

die das Rezeptionsinteresse im Früh- und Hochmittelalter beförderten sowie befriedigten. Ferner wurden die Produktionsorte und -zeiträume der bekannten Handschriftenüberlieferungen in ihren spezifischen Formen, allerdings schwerpunktmäßig der gekürzten Repräsentanten, ins Verhältnis gestellt. Insgesamt versuchte die Arbeit auf diese Weise, den Einfluss des irischen Christentums auf dem Kontinent seit dem Frühmittelalter neu zu bewerten und einen eigenständigen Beitrag zur Erforschung der gemischten religiösen Kultur des früheren Mittelalters zu leisten. In der Summe konnte herausgestellt werden, dass die Funktionen nicht immer zu allen Zeiten wirksam und deshalb Anpassungen notwendig waren.

So konnte im Zusammenspiel dargelegt werden, dass die Quelle Zeugnis zeitbezogener Religiosität einer Kommunität und Region ablegt und regionsbezogenes politisches Handeln der Großen, von Klerikern und Laien sowie die moralischen und (kirchen-)politischen Bestrebungen einer einzelnen Person dokumentiert.

Die vorliegende Studie präsentierte zahlreiche Ansätze zur Analyse eines frühmittelalterlichen hagiografischen Textes. Hervorzuheben ist einmal die Fortschreibung des Forschungsdiskurses, indem zwei weitere Handschriftenfragmente der Genese der *Vita sancti Columbae* hinzugefügt wurden. Außerdem konnte die Studie Argumente vorbringen, die die Intention des Textes neu bewerten lassen. Es zeigt sich nämlich, dass der Text nicht alleinig für die monastischen Zirkel auf Iona bestimmt war, sondern schon in seiner Anlage ein Publikum außerhalb der Columba-*familia* mitdachte, sowie, dass dieser nicht nur die Ideale der Kommunität, sondern auch die Werte seines Autors Adomnán vermitteln sollte.

8 Abbildungen

Brüning 1917	Kenney 1929	Picard 1998 und 2001 [rekonstruiert; unvollständig]	Ó Corráin 2017	Bellach 2023
A. Die Handschriften der längeren Fassung = BHL 1886; 1888 1. Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1 2. London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III 3. London, British Library, Additional Ms 35110 4. London, British Library, Royal Ms 8 D IX	[A.] The longer recension Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1 London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III London, British Library, Additional Ms 35110 London, British Library, Royal Ms 8 D IX	[A.] [...] = BHL 1886 Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1 <small>n. n. [vermutlich weitere Kopie der Fursa-Familie]</small> Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1 <small>(olim St. Mhiel de Lorraine)</small> Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323	[A.] Long Recension = BHL 1886 i. Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1 ii. London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III iii. London, British Library, Additional Ms 35110 iv. London, British Library, Royal Ms 8 D IX v. Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1 <small>(olim St. Mhiel de Lorraine)</small>	α Archetyp A. [long recension] = BHL 1886 VsC.A Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1 <small>n. n. [vermutlich weitere Kopie der Fursa-Familie]</small> VsC.A01 Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1 <small>(olim St. Mhiel de Lorraine)</small>
B. Handschriften der kürzeren Fassung = BHL 1887 5. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555 6. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6341 <small>(olim Freising 141)</small> 7. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 22241 <small>(olim Windberg)</small> 8. Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12 9. Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24 10. Admont, Benediktinerstift, Cod. 24 11. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336 <small>(olim St. Pölten)</small> 12. Melk, Benediktinerstift, Cod. 492 13. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31 14. Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5 15. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 322 Helmst.	[B.] The shorter recension St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6341 <small>(olim Freising 141)</small> Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12 Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24 Admont, Benediktinerstift, Cod. 24 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336 <small>(olim St. Pölten)</small> Melk, Benediktinerstift, Cod. 492 Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31 Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 322 Helmst. "Other modified versions of Adamnán's text are" Metz, Médiathèque Verlainne, 523 <small>(olim St. Arnould Metz)</small>	[B.] St.-Gallen-Ableitungen = BHL 1887 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555 London, British Library, Additional Ms. 19726 Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707 + Ableitungen [C.] Nord-Lotharingien = BHL 1889 Metz, Médiathèque Verlainne, 523 <small>(olim St. Arnould Metz)</small> Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308 <small>(Legendarium Mettense)</small> Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278 <small>(Legendarium Mettense)</small>	[B] French Derivatives of the Long Recension vi. Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217 <small>(olim St. Pierre de la Couture)</small> vii. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323 viii. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58 [C] Short Recension = BHL 1887 ix. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555 x. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6341 <small>(olim Freising 141)</small> xi. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 22241 <small>(olim Windberg)</small> xii. Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12 xiii. Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24 xiv. Admont, Benediktinerstift, Cod. 24 xv. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336 <small>(olim St. Pölten)</small> xvi. Melk, Benediktinerstift, Cod. 492 xvii. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31 xviii. Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5 xix. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 322 Helmst. xx. London, British Library, Additional Ms. 19726 xxi. Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707	A.1 [short recension:] St-Gallen-Ableitung = BHL 1887 VsC.A02 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555 VsC.A03 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6341 <small>(olim Freising 141)</small> VsC.A04 Berlin, Geheimes Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5095 VsC.A05 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 29430(1) VsC.A06 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 22241 <small>(Legendarium Windbergense)</small> VsC.A07 Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12 <small>(Magnum Legendarium Austriacum)</small> VsC.A08 Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24 <small>(Magnum Legendarium Austriacum)</small> VsC.A09 Admont, Benediktinerstift, Cod. 24 <small>(Magnum Legendarium Austriacum)</small> VsC.A10 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336 <small>(olim St. Pölten; Magnum Legendarium Austriacum)</small> VsC.A11 Melk, Benediktinerstift, Cod. 492 <small>(Magnum Legendarium Austriacum)</small> VsC.A12 Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31 <small>(olim Salem)</small> VsC.A13 Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5 VsC.A14 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 322 Helmst. VsC.A15 London, British Library, Additional Ms. 19726 VsC.A16 Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707 VsC.A17 Salzburg, St. Peter, 12. Jh. VsC.A18 Rebdorf
C. Eine andere kürzere Auswahl [...] (Mosel-Handschriften) = BHL 1889 16. Metz, Médiathèque Verlainne, 523 <small>(olim St. Arnould Metz)</small> 17. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308 18. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278	Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278 Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217 <small>(olim St. Pierre de la Couture)</small> Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58	[D.] St.-Omer/Cambrai-Region (olim Pseudo-Cumméne) = BHL 1884/1885 Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 7460 <small>(olim Vaucelles)</small> Saint-Omer, Bibliothèque d'agglomération, Ms. 716, Bd. 5 <small>(olim Clairmarais)</small> St. Évrout	xxi. Metz, Médiathèque Verlainne, 523 <small>(olim St. Arnould Metz)</small> xxii. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308 xxiii. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278 xxiv. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278	A.2 [short recension:] Nord-Lotharingien/Metz-Region-Ableitungen = BHL 1889 VsC.A19 Metz, Médiathèque Verlainne, 523 <small>(olim St. Arnould Metz)</small> VsC.A20 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308 <small>(Legendarium Mettense)</small> VsC.A21 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278 <small>(Legendarium Mettense)</small>
[D.] Einen noch geringeren Anteil [...] 19. Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217 <small>(olim St. Pierre de la Couture)</small> 20. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58	[C.] Unclassified London, British Library, Additional Ms. 19726 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323	[E.] Poitier-Region [ohne BHL Eintrag] Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217 <small>(olim St. Pierre de la Couture)</small>	[D] Metz Breviate of the Long Recension = BHL 1889 xxv. Metz, Médiathèque Verlainne, 523 <small>(olim St. Arnould Metz)</small> xxvi. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308 xxvii. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278	A.3 [short recension:] Pseudo-Cummeneus = BHL 1884/1885 VsC.A22 Brüssel, Bibliothèque Royal, Nr. 7460 <small>(olim Vaucelles, Legendarium Flandense?)</small> VsC.A23 St. Omer, Bibliothèque Municipal, Nr. 716 Bd. 5 <small>(olim Clairmarais)</small> VsC.A24 [Compiègne - ed. Mabillon] VsC.A25 Wien, K. K. Privatideikommissbibliothek, Nr. 9397a Bd. 3 VsC.A26 St. Évrout
[E.] [Sonstige] 21. London, British Library, Additional Ms. 19726 22. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323 [23.] Salzburg, St. Peter, 12. Jh. [24.] Rebdorf		[F.] BHL 1888 London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III London, British Library, Additional Ms 35110 London, British Library, Royal Ms 8 D IX		A.4 [short recension:] Loire-Region-Ableitungen VsC.A27 Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217 <small>(olim St. Pierre de la Couture, Le Mans)</small> VsC.A28 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323 <small>(olim Region Poitier)</small> VsC.A29 Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58
				B. [long recension] = BHL 1888 VsC.B n. n. VsC.B01 London, British Library, Additional Ms 35110 VsC.B02 London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III VsC.B03 London, British Library, Royal Ms 8 D IX

Abbildung 1: Systematik zur Darstellung der Genese der verschiedenen Handschriften der Vita sancti Columbae (eigene Darstellung)

evern-	ebern-	ibern-	hibern-	hybern-
Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	> Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	> St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555	> München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341
St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555	St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555	> St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555	> München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241
München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341		Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097	Heiligenkreuz, Zisterziensersstift, Cod. 12
Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241		> Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097	Zwettl, Zisterziensersstift, Cod. 24
Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31			München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 29430(1)	Admont, Benediktinersstift, Cod. 24
Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308			München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241	Melk, Benediktinersstift, Cod. 492
Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278			Zwettl, Zisterziensersstift, Cod. 24	Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5
			Admont, Benediktinersstift, Cod. 24	
			Melk, Benediktinersstift, Cod. 492	
			Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31	
			Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308	
			Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278	
			Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217	
			Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323	
> kursiv = korrigiert nach...			London, British Library, Additional Ms 35110	

Abbildung 4: Wortstamm evern~, ebern~, ibern~, hibern~, hybern~ (eigene Darstellung)

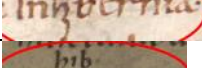
		VsC II.38
VsC.A/Schaffhausen	ad euerbiam > iberniam	
VsC.A02/ St. Gallen	ad euerniam > iberniam	
VsC.A03/Freising	ad euerniam > hiberniam	
VsC.A04/Berlin	ad hiberniam	
VsC.A06/Windberg	ad hiberniam	
		VsC. II.40
VsC.A/Schaffhausen	in euernia	
VsC.A02/ St. Gallen	in euernia > hibernia	
VsC.A03/Freising	in euernia > hybernia	
VsC.A04/Berlin	in euernia > hibernia	
VsC.A06/Windberg	in hybernia	
		VsC III.23
VsC.A/Schaffhausen	euerniensi sancto	
VsC.A02/ St. Gallen	eberniensi > hiberniensi santo	
VsC.A03/Freising	eberniensi > hyberniensi sancto	
VsC.A04/Berlin	[nicht überliefert = Fragment]	[nicht überliefert = Fragment]
VsC.A06/Windberg	eberniensi sancto	

Abbildung 5: Wortstamm evern~, ebern~, ibern~, hibern~, hybern~, Handschriftenbefund – Beispiel (eigene Darstellung)

scoti-	scotti-	scothi-
Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241
St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341	Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5
München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341	> Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097	
> München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241	
Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097	Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24	
München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 29430(1)	Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31	
Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12	Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308	
Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24	Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278	
Admont, Benediktinerstift, Cod. 24	Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217	
Melk, Benediktinerstift, Cod. 492	London, British Library, Additional Ms 35110	
Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31		
Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308		
Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278		
St. Omer, Bibliothèque Municipal, Nr. 716 Bd. 5		
Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217		
Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323		
London, British Library, Additional Ms 35110		
London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III		> <i>kursiv</i> = korrigiert nach...

Abbildung 6: Wortstamm scoti~, scotti~, scothi~ (eigene Darstellung)

nigra dea	dea nigra	nigra deca
Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	Admont, Benediktinerstift, Cod. 24	Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5
St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555		
München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341		
Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097		
München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241		
Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12		
Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24		
Melk, Benediktinerstift, Cod. 492		
Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31		
London, British Library, Additional Ms 35110		

Abbildung 7: nigra dea, dea nigra, negra deca (eigene Darstellung)

lugaidus nomine cognomento laitirus	lugaidus nomine
Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555
London, British Library, Additional Ms 35110	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341
	Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097
	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241
	Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12
	Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24
	Admont, Benediktinerstift, Cod. 24
	Melk, Benediktinerstift, Cod. 492
	Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31

Abbildung 8: Benennung des Lugaidus' (eigene Darstellung)

matris parentella	matris parentilla	matris parentela
Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097	> Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1
St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555		> St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555
> Berlin, Geh. Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5097		München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341
		München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241
		Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12
		Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24
		Admont, Benediktinerstift, Cod. 24
		Melk, Benediktinerstift, Cod. 492
		Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31
> kursiv = korrigiert nach...		London, British Library, Additional Ms 35110

Abbildung 9: Schreibweise *parentela* (eigene Darstellung)

II.40		
VsC.A/Schaffhausen	parentella > parentela	
VsC.A02/ St. Gallen	parentella > parentela	
VsC.A03/Freising	parentella > parentela ???	
VsC.A04/Berlin	parentilla > parentella	
VsC.A06/Windberg	parentela	

Abbildung 10: Schreibweise *parentela*, Handschriftenbefund – Beispiel (eigene Darstellung)

in hinba	in himba	in hymba	in imba
Schaffhausen, Stadtbibl., Gen. 1	St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 555	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 22241	Heidelberg, Universitätsbibl., Cod. Sal. IX,31
	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 6341	Admont, Benediktinerstift, Cod. 24	
	Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12	Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5	
	Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24	St. Omer, Bibliothèque Municipal, Nr. 716 Bd. 5	
	Melk, Benediktinerstift, Cod. 492		
	Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308		
	Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278		
	Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323		
	London, British Library, Additional Ms 35110		

Abbildung 11: Wortstamm hinb~, himb~, hymb~, imb~ (eigene Darstellung)

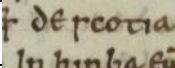
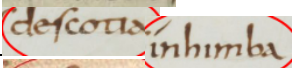
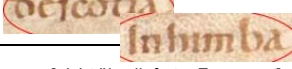

VsC III.17		
VsC.A/Schaffhausen	... de scotia ... in hinba ...	
VsC.A02/ St. Gallen	... de scotia ... in himba ...	
VsC.A03/Freising	... de scotia ... in himba ...	
VsC.A04/Berlin	[nicht überliefert = Fragment]	[nicht überliefert = Fragment]
VsC.A06/Windberg	... de scothia ... in hymba ...	

Abbildung 12: Wortstamm hinb~, himb~, hymb~, imb~, Handschriftenbefund (eigene Darstellung)

9 Verzeichnisse

9.1 Abkürzungen

Anm. S.B.	Anmerkung der Autorin
BethA	<i>Betha Adamnáin</i> (Irish Life of Adomnán)
BethBri	<i>Bethu Brigte</i>
BL	British Library
CanA	<i>Canones Adamnani</i>
CCH	<i>Collectio canonum Hibernensis</i>
f.	<i>folio</i>
GStA PK	Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz
LCC	Manus O'Donnell: Life of Colum Cille
LexI	Lex Innocentium bzw. <i>Cáin Adomnáin</i>
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MLA	<i>Magnum Legendarium Austriacum</i>
p.	<i>pagina</i>
s. f.	ohne Folierung
s. p.	ohne Paginierung
SBB PK	Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz
VpBri	<i>Vita prima sanctae Brigidae</i> (anonym)
VsBre	<i>Vita sancti Brendani</i> (anonym)
VsBri	<i>Vita sancta Brigida</i> (Cogitosus)
VsC	<i>Vita sancti Columbae</i> (Adomnán)
VsM	<i>Vita sancti Martini</i>

9.2 verwendete Sigla

[1] Amra Coluim-Cille

[2] [Liber de virtutibus sancto Columba]

[3] *Vita sancti Columbae* Adamnani

α Archetyp

VsC.A Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1

VsC.A01 Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1 (olim St. Mihiel de Lorraine)

- VsC.A02 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555
VsC.A03 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6341 (olim Freising 141)
VsC.A04 Berlin, Geheimes Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94, Nr. 5095
VsC.A05 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 29430(1)
VsC.A06 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 22241 (olim Windberg)
VsC.A07 Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12
VsC.A08 Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24
VsC.A09 Admont, Benediktinerstift, Cod. 24
VsC.A10 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336 (olim St. Pölten)
VsC.A11 Melk, Benediktinerstift, Cod. 492
VsC.A12 Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31
VsC.A13 Dublin, Marsh's Library, Ms. Z 3.1.5
VsC.A14 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 322 Helmst.
VsC.A15 London, British Library, Additional Ms. 19726
VsC.A16 Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 707
VsC.A17 Salzburg, St. Peter, 12. Jahrhundert
VsC.A18 Rebdorf
VsC.A19 Metz, Médiathèque Verlaine, 523 (olim St. Arnoul Metz)
VsC.A20 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308
VsC.A21 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278
VsC.A22 Brüssel, Bibliothèque Royal, Nr. 7460 (olim Vaucelles)
VsC.A23 St. Omer, Bibliothèque Municipale, Nr. 716 Bd. 5 (olim Clairmarais)
VsC.A24 [Compiègne - ed. Mabillon]
VsC.A25 Wien, K. K. Privatfideikommissbibliothek, Nr. 9397a Bd. 3
VsC.A26 St. Évroult
VsC.A27 Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217(olim St. Pierre de la Couture)
VsC.A28 Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323
VsC.A29 Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 58
VsC.B01 London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III
VsC.B02 London, British Library, Additional Ms 35110
VsC.B03 London, British Library, Royal Ms 8 D IX

[4] (Middle) Irish Life of Colum Cille (Betha Coluim Cille)

[5] Latin Life of Colum Cille (in Vitae Sanctorum Hiberniae)

D¹⁰⁴⁷ *Codex Kilkenniensis*:

¹⁰⁴⁷ Systematik und Sigla übernommen aus Sharpe 1991.

- M Dublin, Primate Marsh's Library, Ms 73.1.5
- T Dublin, Trinity College, Ms 175
- S *Codex Salmanticensis*:
Brüssel, Bibliothèque Royal, Ms 7672-7674
- O *Codex Insulensis*:
- R Oxford, Bodleian Library, Ms Rawlinson B.485
- I Oxford, Bodleian Library, Ms Rawlinson B.505"

[6] Betha Colaim Chille

9.3 Literatur- und Quellenverzeichnis

9.3.1 Ungedruckte Quellen

- Admont, Benediktinerstift, Cod. 24
Legendarium Austriacum, Pars II; Admont, 2. Hälfte 12. Jahrhundert
<http://mla.oeaw.ac.at/#/codex/6>
https://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=25879 (30.06.2023).
- Berlin, Geheimes Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 178 B Preußisches Geheimes Staatsarchiv, Nr. 2383
Zugangsbuch für Archivalien, 1927-1935
- Berlin, Geheimes Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 178 Generaldirektion der Staatsarchive, Nr. 1931
Die Monats- und Jahresberichte des Geheimen Staatsarchivs, Bd. 32, 1928-1929
- Berlin, Geheimes Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 76, Vc Sekt. 2 Tit. XXIII Litt. B Nr. 56
Ankauf der Handschriftensammlung Johann Meermanns aus dem Nachlass des Thomas Phillipps für die Königliche Bibliothek Berlin, 1887-1893
- Berlin, Geheimes Staatsarchiv PK, I. HA Rep. 94 Kleine Erwerbungen, Nr. 5097
[Altsignatur: GStA PK, I. HA Rep. 94, I C Nr. 4]
Vita Columbae Adamnani, [Anfang 11. Jahrhundert]
- Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Ms. 7460-7461
Vitae Sanctorum, darin Vita S. Columbae (by Cuimine Ailbe), Vita S. Willibrordi, Vita S. Columbani, 13. Jh.
[https://www.mirabileweb.it/manuscript/bruxelles-biblioth%C3%A8que-royale-albert-ier-7460-61-\(-manuscript/14083](https://www.mirabileweb.it/manuscript/bruxelles-biblioth%C3%A8que-royale-albert-ier-7460-61-(-manuscript/14083) (26.05.2023)
- Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Ms. 7672-7674
Codex Salmanticensis, 14. Jahrhundert
- Dublin, Marsh's Library, Ms Z 3.1.5
Codex Kilkenniensis (Codex Ardmachanus), 15. Jahrhundert
https://www.isos.dias.ie/master.html?https://www.isos.dias.ie/libraries/MARSH/MS1_Z_3_1_5/english/catalogue.html#025?ref=https://www.isos.dias.ie/libraries/MARSH/MS1_Z_3_1_5/english/catalogue.html (10.04.2020)
- Dublin, Primate Marsh's Library, Ms 73.1.5
Codex Kilkenniensis

- Dublin, Royal Irish Academy, MS 12 R 33
The Cathach of Saint Columba, 6./7. Jahrhundert
[https://codecs.vanhamel.nl/Dublin, Royal Irish Academy, MS 12 R 33](https://codecs.vanhamel.nl/Dublin_Royal_Irish_Academy_MS_12_R_33)
(19.12.2023)
- Dublin, Trinity College, Ms 175
Codex Kilkenniensis (Codex Ardmachanus), 15. Jahrhundert
- Florenz, Biblioteca Laurenziana, Ms. Ashburnham 58
Vita S. Fursei, Vita S. Columbae auctore Adamnano, Vita S. Columbani auctore Iona, Vitae S. Galli epitome (imperf.), 12. Jahrhundert
- Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX,31
Galfredus Monumetensis, Henricus Salteriensis, Adamus de Einesham, Miracula, Vita Columbae; Salem, 2. Viertel 13. Jahrhundert
https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/salIX31?ui_lang=ger (11.05.2019)
- Heiligenkreuz, Zisterzienserstift, Cod. 12
Magnum Legendarium Austriacum, Pars II; Heiligenkreuz, um 1183/1200
<http://mla.oeaw.ac.at/codex/9>; http://manuscripta.at/m1/hs_detail.php?ID=30288
(30.04.2019)
- Klosterneuburg, Stift Klosterneuburg, Ms. 707
Vitae sanctorum, darin Alcuin: Vita S. Willibrordi; Adamnan: Vita S. Columbae, 12. Jahrhundert
- Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 217
Adamnán: Vita S. Columbae, 12. Jahrhundert
- London, British Library, Additional Ms 19726
Vitae S. Columbae, auctore S. Adamnano Abbate 11. Jahrhundert
- London, British Library, Additional Ms 35110
Vita Sancti Augustini; Possidius, Vita Sancti Augustini; Vita Sancti Eadfridi; Bede, Vita Sancti Cuthberti; Adamnan, Vita sancti Columbae; um 1195
http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_35110&index=0
(30.04.2019)
- London, British Library, Cotton Ms Tiberius D III
Vita sancti Columbae, 12.-13. Jahrhundert
- London, British Library, Royal Ms 8 D IX
Vita sancti Columbae, 15.-16. Jahrhundert
- Melk, Benediktinerstift, Cod. 492 (675, M 5)
Magnum Legendarium Austriacum, Pars III; Melk, 1458
<http://mla.oeaw.ac.at/codex/12>; http://manuscripta.at/m1/hs_detail.php?ID=36452
(11.05.2019)
- Merseburg, Domstiftsbibliothek, Cod. 136
Merseburger Zaubersprüche, 10. Jahrhundert
- Metz, Bibliothèque diocésaine, 270.3 Ms 1
Adamnán: Vita S. Columbae, Jonas: Vita S. Columbani, 9. Jahrhundert
- Metz, Médiathèque Verlaine, 523
Vita sancti Columbae, 11. Jahrhundert
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18524b
Wurmbannung
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 22241
Legendarium Windbergense, darin Vitae Sanctorum. Vol. II. Vita S. Columbae, 12. Jahrhundert

- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 29430
Adomnán de Iona: De vita S. Columbae, Lib. I 13-15, 11./12. Jahrhundert
<https://daten.digital-sammlungen.de/0004/bsb00044042/images/> (18.02.2020)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6341
Vita S. Columbae libri III; Bodenseegebiet, letztes Drittel 9. Jahrhundert
<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0005/bsb00054502/images/> (08.06.2018)
- Orléans, Bibliothèque municipale, 221
9. Jahrhundert
<https://arca.irht.cnrs.fr/ark:/63955/md48sb397s6x> (23.12.2023)
- Oxford, Bodleian Library, Ms Rawlinson B 485
Codex Insulensis, 14. Jahrhundert
- Oxford, Bodleian Library, Ms Rawlinson B 505
Codex Insulensis, 14./15. Jahrhundert
- Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5278
Adamnán: Vita Columbae, 13. Jahrhundert
- Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5308
Adamnan: Vita Columbae, 12. Jahrhundert
- Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Lat. Ms. 5323
Adamnán: Vita Columbae, 13. Jahrhundert
- Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 1
Adomnán de Iona, Vita Columbae; Irland, zwischen 688 und 713
<https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/sbs/0001> (30.04.2019)
- St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 555
Vita sancti Columbae, 9. Jahrhundert
<https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0555> (30.04.2019)
- St. Omer, Bibliothèque Municipal, Nr. 716 Bd. 5
Vita S. Patricii, secunda apud Colgan. Vita S. Galli, Vita S. Columbae. Passio S. Kiliani, 11. Jahrhundert
- Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 713
St. Columba, Brigid, Gall, Patrick, Cuthbert, 14. Jahrhundert
<https://digi.vatlib.it/mss/detail/Barb.lat.713> (11.05.2019)
- Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 220
Lorscher Bienensegen, 9. Jahrhundert
https://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_220/0121/image
(19.12.2023)
- Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 577
Sammelhandschrift zu Zaubersprüchen, 9. Jahrhundert
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 336
Magnum Legendarium Austriacum; Sankt Pölten, um 1200
<http://mla.oeaw.ac.at/codex/10>
http://www.manuscripta.at/m1/hs_detail.php?ID=9732 (11.05.2019)
- Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 322 Helmst.
Vitas patrum; Benediktinerkloster Clus, 1440-1480
- Zürich, Zentralbibliothek, Cod. Rh. 51, 23r
Longinussegen, 10. Jahrhundert
- Zürich, Zentralbibliothek, Rh. 73
u. a. Adamnan: De locis sanctis
<https://digital.library.ucla.edu/catalog/ark:/21198/zz0028rnww> (19.12.2023)

Zwettl, Zisterzienserstift, Cod. 24

Magnum Legendarium Austriacum, Pars III; Zwettel, 1. Viertel 13. Jahrhundert

<http://mla.oeaw.ac.at/codex/11>; http://manuscripta.at/m1/hs_detail.php?ID=31635

(11.05.2019)

9.3.2 *Edierte Quellen*

Acta Sanctorum

vgl. L. Fritz, Patristique.org, <https://www.patristique.org/Acta-sanctorum.html>
(19.05.2023)

Acta Sanctorum

vgl. J. Schäfer, Ökumenische Heiligenlexikon. Leben und Wirken von Heiligen, Seligen und Ehrwürdigen der Kirchengeschichte: der katholischen Kirche, der orthodoxen Kirchen, aus den protestantischen und anglikanischen Kirchen, <https://www.heiligenlexikon.de/> (19.05.2023)

Adomnán de Iona 1698

Adomnán de Iona, Vita prolixior auctore S. Adamnano Abbate, in: F. Baertius (Hrsg.), Acta Sanctorum. Bd. 21: Junii II (Antwerp 1698) 198-236

Amra Choluimb Chille

vgl. Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997, 96-128

Anderson – Anderson (Hrsg.) 1961

A. O. Anderson – M. O. Anderson (Hrsg.), Adomnan's Life of Columba (London 1961)

Anderson – Anderson (Hrsg.) 1991

A. O. Anderson – M. O. Anderson (Hrsg.), Adomnán's Life of Columba, Oxford medieval texts ²(Oxford 1991)

Basagne (Hrsg.) 1725

Basagne (Hrsg.), Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Henrici Canisii lectiones antiquae... Quibus praefationes historicas, animadversiones criticas et notas (1725)

Betha Adamnáin (Irish Life of Adomnán)

Vgl. Herbert – Ó Riain (Hrsg.) 1988

Betha Brennain

Vgl. Schirmer 1888; Stokes 1890; Thurneysen 1914; Zimmer 1889

Betha Coluim Cille bzw. (Middle) Irish Life of Collum Cille

Vgl. Herbert 1996; Stokes 1890

Bieler (Hrsg.) 1963

L. Bieler (Hrsg.), The Irish Penitentials, Scriptorum Latini Hiberniae 5 (Dublin 1963)

Bihlmeyer 1914

P. P. Bihlmeyer, Leben des hl. Bekennerbischofs Martinus von Tours (Vita sancti Martini), in: Sulpicius Severus – Vincenz von Lerin – Benedict von Nursia (Hrsg.), Des Sulpicius Severus Schriften über den hl. Martinus. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium. Des heiligen Benediktus Mönchsregel, Bibliothek der Kirchenväter / 1. Reihe 20 (Kempten, München 1914)

Bisagni (Hrsg.) 2019

J. Bisagni (Hrsg.), Amrae Coluimb Chille. A critical edition (Dublin 2019)

Canisius (Hrsg.) 1601-1604

H. Canisius (Hrsg.), *Antiquae lectionis* (Ingolstadii 1601-1604)

Canones Adamnani

Vgl. McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990]

Colgan (Hrsg.) 1645

J. Colgan (Hrsg.), *Acta sanctorum veteris et maioris Scotiæ, seu Hiberniæ sanctorum insulae, partim ex variis per Europam MS. Codd. exscripta, partim ex antiquis monumentis & probatis authoribus eruta & congesta...* (Lovani 1645)

Colgan (Hrsg.) 1647

J. Colgan (Hrsg.), *Triadis Thaumaturgæ seu divorum Patricii, Columbæ et Brigidæ, trium veteris et maioris Scotiæ, seu Hiberniæ sanctorum insulae communium patronorum acta...* (Lovani 1647)

Confessio Patricii

Vgl. Walter Berschin 2009

Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.)

Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.), *Die-Bibel.de*, <https://www.die-bibel.de> (15.12.2023)

Dümmler (Hrsg.) 1895

E. Dümmler (Hrsg.), *Epistolae Karolini aevi* (II), MGH - *Epistolae* (in Quart) 4 (Wiesbaden 1895)

ERF Medien u. a. (Hrsg.)

ERF Medien – Deutschen Bibelgesellschaft – Stiftung Christliche Medien – Genfer Bibelgesellschaft – Katholisches Bibelwerk – Biblica – Crossway – TWR – ERF Medien Schweiz (Hrsg.), *Bibleserver*, <https://www.bibleserver.com> (24.04.2018)

Fís Adomnáin

Vgl. Froude – Tulloch 1871; Windisch 1880

Fís Adomnáin II

Vgl. Stokes 1891

Flechner (Hrsg.) 2019a

R. Flechner (Hrsg.), *The Hibernensis. A Study and Edition*, *Studies in medieval and early modern canon law* 17,1 (Washington, D.C. 2019)

Flechner (Hrsg.) 2019b

R. Flechner (Hrsg.), *The Hibernensis. Translation, Commentary, and Indexes*, *Studies in medieval and early modern canon law* 17,2 (Washington, D.C. 2019)

Fowler (Hrsg.) 1894

J. T. Fowler (Hrsg.), *Adamnani Vita S. Columbae*. Edited from Dr. Reeves's Text. With an introduction on Early Irish Church history... (Oxford 1894)

Fowler (Hrsg.) 1895

J. T. Fowler (Hrsg.), *Adamnani Vita S. Columbae*. Prophecies, miracles and visions of St. Columba (Columcille) first abbot of Iona, A.D. 563-597. Written by St. Adamnan, ninth abbot, A.D. 679-704 (London 1895)

Fuhrmann (Hrsg.) 2002

M. Fuhrmann (Hrsg.), *Poetik*. Griechisch/Deutsch, Reclams Universal-Bibliothek 7828 ³(Stuttgart 2002)

Giesebrecht – Gebauer (Hrsg.) 1988a

W. v. Giesebrecht – M. Gebauer (Hrsg.), *Fränkische Geschichte*. Bd. 1: Einleitung. Buch I-IV, *Historiker des deutschen Altertums* (Essen, Stuttgart 1988)

- Giesebrecht – Gebauer (Hrsg.) 1988b
W. v. Giesebrecht – M. Gebauer (Hrsg.), Fränkische Geschichte. Bd. 2: Buch V-VIII, Historiker des deutschen Altertums (Essen, Stuttgart 1988)
- Giesebrecht – Gebauer (Hrsg.) 1988c
W. v. Giesebrecht – M. Gebauer (Hrsg.), Fränkische Geschichte. Bd. 3: Buch IX-X. Register, Historiker des deutschen Altertums (Essen, Stuttgart 1988)
- Heist (Hrsg.) 1965
W. W. Heist (Hrsg.), Vitae Sanctorum Hiberniae. Ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi, Subsidia Hagiographica 28 (Brüssel 1965)
- Hennessy – MacCarthy (Hrsg.) 1887 [Nachdr. 2018]
W. M. Hennessy – B. MacCarthy (Hrsg.), Annals of Ulster, Otherwise, Annala Senait, Annals of Senat. A Chronicle of Irish Affairs. Bd. 1: A.D. 431-1056 (1887 [Nachdr. 2018])
- Herbert (Hrsg.) 1988
M. Herbert (Hrsg.), Betha Adamnáin. The Irish life of Adamnán, Irish Texts Society 54 (London 1988)
- Herzberg-Fränkel (Hrsg.) 1904
S. Herzberg-Fränkel (Hrsg.), Dioecesis Salisburgensis, Monumenta Germaniae Historica / Antiquitates / Necrologia Germaniae 2 (München 1904)
- Holtzhauer 2019
S. Holtzhauer, Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert. Mit einer Edition der Münchener Prosafassung der Reise des hl. Brandan (Pm) (Göttingen 2019)
- Huber-Rebenich (Hrsg.) 2010
G. Huber-Rebenich (Hrsg.), Vita sancti Martini / Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18780 (Stuttgart 2010)
- Huyshe (Hrsg.) 1922
W. Huyshe (Hrsg.), The life of Saint Columba (Columb-Kille) A.D. 521-597, founder of the monastery of Iona and first Christian missionary to the pagan tribes of North Britain, The new universal library (Dublin 1922)
- Imram curaig Maelduin
Vgl. Zimmer 1889
- Imram curaig UaCorra
Vgl. Zimmer 1889
- Imrum Snedgusa 7 Maic Riagla
Vgl. Zimmer 1889
- Klüppel (Hrsg.) 2010
T. Klüppel (Hrsg.), Das Leben des Heiligen Columba von Iona, Bibliothek der mittellateinischen Literatur 8 (Stuttgart 2010)
- Lacey – O'Donnell (Hrsg.) 1998
B. Lacey – M. O'Donnell (Hrsg.), The life of Colum Cille (Dublin 1998)
- Lex Innocentium / Cáin Adomnáin
Vgl. Houlihan 2020; Ní Dhonnchadha 2001

Mabillon (Hrsg.) 1668-1701

J. Mabillon (Hrsg.), *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti. In Saeculorum Classes Distributa. 1 ... Collegit domnus Lucas d'Achery congregationis S. Mauri monachus ac cum eo edidit d. Joannes Mabillon Lutetiae Parisiorum apud Ludovicum Billaine, in Palatio Regio, 1668-1701 Saeculum 1. quod est ab anno Christi 500 ad 600 (1668-1701)*

McNeill – Gamer (Hrsg.) 1938 [Nachdr. 1990]

J. T. McNeill – H. M. Gamer (Hrsg.), *Medieval handbooks of penance. A translation of the principal "libri poenitentiales" and selections from related documents, Records of western civilization (New York 1938 [Nachdr. 1990])*

Meehan (Hrsg.) 1958

D. Meehan, *Adamnan's De locis sanctis (Dublin 1958)*

Messingham (Hrsg.) 1624

T. Messingham (Hrsg.), *Florilegium Insulae sanctorum seu Vitae et Acta sanctorum Hiberniae (Parisii 1624)*

Meyer (Hrsg.) 1905

K. Meyer (Hrsg.), *Cain Adamnain. An Old-Irish Treatise on the Law of Adamnan, Internet Medieval Source Book. (1905)*

Mickley (Hrsg.) 1917a

P. Mickley (Hrsg.), *Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Erster Teil: Einleitung und Buch I, Jerusalem (Leipzig 1917)*

Mickley (Hrsg.) 1917b

P. Mickley (Hrsg.), *Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Zweiter Teil: Buch II, Heilige Stätten im Lande - Damaskus, Tyrus, Alexandrien. Buch III, Konstantinopel (Leipzig 1917)*

Migne (Hrsg.) 1841-1866

J. P. Migne (Hrsg.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina (Parisii 1841-1866)*

Möller (Hrsg.) 2008

L. Möller (Hrsg.), *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla (Wiesbaden 2008)*

Moran (Hrsg.) 1872

P. F. Moran (Hrsg.), *Acta Sancti Brendani. Original Latin documents connected with the life of Saint Brendan, patron of Kerry and Clonfert (Dublin 1872)*

Morgan – Färber (Hrsg.) 1997-2020

H. Morgan – B. Färber (Hrsg.), *CELT. Corpus of Electronic Texts, <https://celt.ucc.ie/index.html> (11.02.2021)*

Navigatio sancti Brendani abbatis

Vgl. Moran 1872; Stifter 1995

Pinkerton – Metcalfe (Hrsg.) 1889

J. Pinkerton – W. M. Metcalfe (Hrsg.), *Pinkerton's Lives of the Scottish saints (Paisley 1889)*

Pinkerton (Hrsg.) 1789

J. Pinkerton (Hrsg.), *Vitæ Antiquæ Sanctorum Qui Habitaverunt In Ea Parte Britanniae Nunc Vocata Scotia Vel In Ejus Insulis (Londini 1789)*

Piper (Hrsg.) 1884

P. Piper (Hrsg.), *Libri contraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis, MGH - Necrologia Germaniae 5,2 (Wiesbaden 1884)*

Plummer (Hrsg.) 1922

C. Plummer (Hrsg.), *Bethada náem nÉrenn. Lives of Irish Saints (Oxford 1922)*

Pörnbacher (Hrsg.) 1997

M. Pörnbacher (Hrsg.), *Zwei Legenden. Mit einem Geleitw. von Walter Berschin, Reichenauer Texte und Bilder 7* (Sigmaringen 1997)

Reeves (Hrsg.) 1857

W. Reeves (Hrsg.), *Life of Saint Columba, founder of Hy. Written bei Adamnan, ninth abbot of that monastery, Irish Archeological and Celtic Society* (Dublin 1857)

Reeves (Hrsg.) 1874

W. Reeves (Hrsg.), *Life of Saint Columba, founder of Hy. Written bei Adamnan, ninth abbot of that monastery, The historians of Scotland 6* (Edinburgh 1874)

Schirmer 1888

G. Schirmer, *Zur Brendanus-Legende. Zugl.: Leipzig, Univ., Habil.-Schr.* (Leipzig 1888)

Schröder (Hrsg.) 1871

C. Schröder (Hrsg.), *Sanct Brandan. Ein lateinischer und drei deutsche Texte* (Erlangen 1871); A. Schulze, *Zur Brendanlegende, Zeitschrift für romanische Philologie (ZrP) 30,3, 1906*

Sharpe (Hrsg.) 1995

R. Sharpe (Hrsg.), *Life of St. Columba, Penguin classics* (London 1995)

Sharpe 1991

R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' lives. An introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae* (Oxford 1991)

Smedt – Backer (Hrsg.) 1888

C. de Smedt – J. de Backer (Hrsg.), *Acta sanctorum Hiberniae ex Codice Salmanticensi nunc primum integre ed. opera Caroli de Smedt et Josephi de Backer e Soc. Jesu* (Edinburgi 1888)

Spitzbart (Hrsg.) 1982

G. Spitzbart (Hrsg.), *Kirchengeschichte des Englischen Volkes* (Darmstadt 1982)

Stifter 1995

D. Stifter, *Navigatio Sancti Brendani. Die Reise des Heiligen Brendan, Brennos. Studia Celtica Austriaca 1995/1*, <https://www.univie.ac.at/keltologie/navsbren.html> (14.11.2020)

Stokes 1890

W. Stokes, *Lives of Saints from the Book of Lismore, Anecdota Oxoniensia 4, Mediaeval and modern Series 1,5* (Oxford 1890)

Surius (Hrsg.) 1570-75

L. Surius (Hrsg.), *De probatis sanctorum historiis partim ex tomis Aloysii Lipomani ... partim etiam ex ... manuscriptis codicibus ... collectis per L. S* (1570-75)

Swanton (Hrsg.) 2000

M. Swanton (Hrsg.), *The Anglo-Saxon Chronicles* ²(London 2000)

Thurneysen (Hrsg.) 2008

R. Thurneysen, *Ein Variante der Brendan-Legende, Corpus of Electronic Texts Edition D207007* (Cork 2008), <https://ce|t.ucc.ie/lpublished/D207007/index.html> (11.02.2011)

Ussher (Hrsg.) 1632

J. Ussher (Hrsg.), *Veterum epistolarum Hibernicarum sylloge; quæ partim ab Hibernis, partim ad Hibernos, partim de Hibernis vel rebus Hibernicis sunt conscriptæ. J. Usserius ... collegit et recensuit* (Dublinii 1632)

Venantius Fortunatus u. a. 1862

Venantius Fortunatus – Adomnán de Iona – Arculfus Gallus – Defensor Locogiacensis – Evantius Troclarensis, Venantii Fortunati, Pictaviensis Episcopi, Opera omnia. Sequuntur Defensoris Monachi, Evantii Abbatis, Sanctorum Arculfi et Adamani, necnon Crisconii episcopi Africani... scripta quae supersunt universa... Tomum claudunt Monumenta ecclesiastica saeculorum VII et VIII quasi intermedia / accurate et denuo recognoscente J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus / Series Latina 88 (Paris 1862)

Villegas 1636

A. de Villegas, The liues of saints. Written in spanishe by the R.F. Alfonso Villegas Dominican & faithfully translated into Englishe wherunto are added the liues of sundrie other saints out of F. Ribadeneira. Surius and other approued authors: with the liues of S. Patrick S. Brigid and S. Columba patrons of Ireland ([Rouen] 1636)

Vita I sancti Brendani

Vgl. Moran 1872

Vita Mariani Scottus

Vgl. Weber 2010

Vita prima sanctae Brigidae auctore anonymo

Vgl. Walz 2009a (dt)

Vita prima sanctae Brigidae auctore anonymo

Vgl. Walz 2009

Vita sanctae Brigidae auctore Cogitoso

Vgl. Hochegger 2009

Wasserschleben 1874

F. W. H. Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung (Gießen 1874)

Weidner (Hrsg.) 2022

K. Weidner (Hrsg.), Navigatio Sancti Brendani. Die Seereise des heiligen Brendan, Fontes Christiani 94 (Freiburg 2022)

Weinrich – Strzelczyk (Hrsg.) 2005

L. Weinrich – J. Strzelczyk (Hrsg.), Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte Adalbert von Prag und Otto von Bamberg. Vitae sanctorum Episcoporum Adalberti Pragensis et Ottonis Banenbergensis historiam Germanicam et Slavicam illustrantes, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters / Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 23 (Darmstadt 2005)

Werminghoff (Hrsg.) 1906

A. Werminghoff (Hrsg.), Die Konzilien der karolingischen Teilreiche = Concilia aevi Karolini, Monumenta Germaniae Historica / Leges / Concilia 2,1 (Hannover 1906)

Zimmer 1889

H. Zimmer, Keltische Beiträge. II. Brendans Meerfahrt, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 1889/33; NF 21, 129-338.

9.3.3 Datenbanken, Kataloge, Findmittel, Bibliografien und andere Indices

Aarne u. a.

A. Aarne – R. T. Christiansen – S. Ó Súilleabháin – S. Thompson – H.-J. Uther, Index of international folktales, <https://www.duchas.ie/en/aath> (15.04.2021);

- Akademie der Wissenschaften Göttingen (Hrsg.)
Akademie der Wissenschaften Göttingen (Hrsg.), *Germania Sacra. Klöster und Stifte des Alten Reiches*, <http://klosterdatenbank.germania-sacra.de> (30.07.2018)
- Bibliotheca Nationali Parisiensi (Hrsg.) 1889-1893
Bibliotheca Nationali Parisiensi (Hrsg.), *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi* (Bruxellis 1889-1893)
- Bibliothèque National de France (Hrsg.)
Bibliothèque National de France, Gallica (Hrsg.), <https://gallica.bnf.fr> (19.12.2023)
- Bibliothèque numérique de la communauté d'agglomération du Pays de Saint-Omer
Bibliothèque numérique de la communauté d'agglomération du Pays de Saint-Omer, <https://bibliotheque-numerique.bibliotheque-agglo-stomer.fr> (14.12.2023)
- Center for Manuscript Studies, University of Fribourg (Hrsg.) 2015-
Center for Manuscript Studies, University of Fribourg (Hrsg.), *Fragmentarium. Laboratory for Medieval Manuscript Fragments*, <https://fragmentarium.ms/> (19.12.2023)
- Conway – Davis 2015
M. Conway – L. F. Davis, *Directory of Collections in the United States and Canada with Pre-1600 Manuscript Holdings, The Papers of the Bibliographical Society of America* 109,3, 2015, 273-420, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/682342> (04.04.2023)
- Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Hrsg.) 1967
Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Hrsg.), *Übersicht über die Bestände des Geheimen Staatsarchivs in Berlin-Dahlem. T. 2: Zentralbehörden, andere Institutionen, Sammlungen* (Köln, Berlin 1967)
- Groenewegen 2010- (Hrsg.)
D. Groenewegen (Hrsg.), *CODECS Online Database and e-Resources for Celtic Studies*, <https://codecs.vanhamel.nl/Home> (04.01.2022)
- Hardy (Hrsg.) 1862
T. D. Hardy (Hrsg.), *Descriptive Catalogue of Materials Relating to the History of Great Britain and Ireland to the End of the Reign of Henry VII. Volume 1 Part 1: From the Roman Period to the Norman Invasion* (London 1862)
- Heinemann (Hrsg.) 1884
O. von Heinemann (Hrsg.), *Die Helmstedter Handschriften, Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel 1* (Wolfenbüttel 1884)
- Kenney – Bieler 1929 [Nachdr. 1966]
J. F. Kenney – L. Bieler, *Sources for the Early History of Ireland. An introduction and guide. Bd. 1: Ecclesiastical, Records of Civilization / Sources and Studies 11* (Shannon 1929 [Nachdr. 1966])
- Lapidge – Sharpe 1985
M. Lapidge – R. Sharpe, *A bibliography of Celtic-Latin literature. 400-1200, Royal Irish Academy dictionary of medieval Latin from Celtic sources Ancillary publications 1* (Dublin 1985)
- Mirabile
Mirabile. *Archivio digitale della cultura medievale. Digital Archives for Medieval Culture*, <https://www.mirabileweb.it> (14.12.2023)

Ó Corráin 2017

D. Ó Corráin, *Clavis litterarum Hibernensium. Medieval Irish books & texts (c. 400 - c. 1600)*, Corpus Christianorum. Claves (Turnhout 2017)

Société des Bollandistes (Hrsg.) 1898-1899

Société des Bollandistes (Hrsg.), *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. A-I* (Bruxelles 1898-1899)

Société des Bollandistes (Hrsg.) 1900-1901

Société des Bollandistes (Hrsg.), *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. K-Z* (Bruxelles 1900-1901)

Société des Bollandistes (Hrsg.) 1911

Société des Bollandistes (Hrsg.), *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. Supplementi* (Bruxelles 1911)

Thompson 1958

S. Thompson, *Motif-Index of folk literature* ²(Kopenhagen 1958), https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf sowie <https://catalog.hathitrust.org/Record/001276245> (19.12.2023).

Universität Freiburg (Hrsg.) 2008-

Universität Freiburg (Hrsg.), *e-codices. Virtual Manuscript Library of Switzerland*, <https://www.e-codices.unifr.ch/de> (19.12.2023)

University College Cork (Hrsg.)

University College Cork (Hrsg.), *CELT - Corpus of Electronic Texts. The free Digital Humanities resource for Irish history, literature and politics*, <https://www.ucc.ie/en/research-sites/celt/> (22.12.2023)

9.3.4 Forschungsliteratur

Abraham 2017

E. V. Abraham, *Anticipating Sin in Medieval Society. Childhood, Sexuality, and Violence in the Early Penitentials*, Knowledge Communities 2 (Amsterdam 2017)

Albrecht – Buske 2003

A. Albrecht – N. Buske, *Bischof Otto von Bamberg. Sein Wirken für Pommern, Beiträge zur pommerschen Landes-, Kirchen- und Kunstgeschichte 4* (Schwerin 2003)

Alkier u. a. 2005

S. Alkier – J. van Ess – D. Evers – H.-J. Fabry – N. H. Gregersen – M. Heinzmann – R. Neu – B. Rebiger – W. Ritter – J. Webster, *Wunder*, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 8 T-Z* ⁴(Tübingen 2005) 1715-1732

Allison u. a. 2020

E. P. Allison – E. Campbell – N. Evans – S. E. Jones – T. Mighall – G. Noble, *Identifying Social Transformations and Crisis during the Pre-Monastic to Post-Viking era on Iona. New Insights from a Palynological and Palaeoentomological Perspective*, *Environmental Archaeology. The Journal of Human Palaeoecology* 2020, [s. p.], <https://doi.org/10.1080/14614103.2020.1713581>

Alt u. a. 2015

P.-A. Alt – J. Eming – T. Renz, Einleitung, in: P.-A. Alt – J. Eming – T. Renz (Hrsg.), *Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit, Episteme in Bewegung / Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte 2* (Wiesbaden 2015) 1-18

Angenendt 2002

A. Angenendt, Das Wunder - religionsgeschichtlich und christlich, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, Beiträge zur Hagiographie 3* (Stuttgart 2002) 95-113

Angenendt 2007

A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (Hamburg 2007)

Angenendt u. a. 1995

A. Angenendt – T. Braucks – R. Busch – T. Lentjes – H. Lutterbach, Gezählte Frömmigkeit, *Frühmittelalterliche Studien* 1995/29, 1-71

Arbuthnot u. a. 2019

S. Arbuthnot – M. Ní Mhaonaigh – G. Toner, *A history of Ireland in 100 words* (Dublin 2019)

Aumüller 2009

M. Aumüller, I. Bestimmungen und Merkmale. 4. Narrativität, in: C. Klein (Hrsg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien* (Stuttgart, Weimar 2009) 17-20

Bachtin 2017

M. M. Bachtin, *Chronotopos*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1879⁴(Frankfurt am Main 2017)

Bartlett 1983

R. Bartlett, "Rewriting saints" Lives. The case of Gerald of Wales, *Speculum* 1983/53/3, 598-613

Batey u. a. 2019

C. Batey – E. Campbell – G. Murray – C. Thickpenney, Furnishing an Early Medieval Monastery. New Evidence from Iona, *Medieval Archaeology* 2019/63,2, 298-337

Baudy u. a. 2002

D. Baudy – H. D. Betz – W. Dupré – T. Fahd – M. Frenschkowski – J. Joosten – R. Leicht – H. Streib – G. Veltri – M. Wallraff – F. A. M. Wiggermann, Magie, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 5 L-M*⁴(Tübingen 2002) 661-679

Baumgartner 2006

H. M. Baumgartner, Bewusstsein, in: M. Buchberger – W. Kasper – K. Baumgartner – Konrad – H. Bürkle – K. Ganzer – K. Kertelge – W. Korff – P. Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 2³(Freiburg i. Br., Basel, Wien 2006) 354-356

Becher 1999

M. Becher, Karl der Große, Beck'sche Reihe C. H. Beck Wissen (München 1999)

Bellach [erscheint] 2024

S. Bellach, The discovery of new continental version. The Berlin fragment of the *Vita sancti Columbae Adamnani*, in: S. Evemalm-Graham (Hrsg.), *Ì Chaluim Chille. Interdisciplinary Studies on Iona and Columba on the 1500th anniversary of the birth the saint* (Glasgow [erscheint] 2024)

Bellach 2019

S. Bellach, Ein Berliner Handschriftenfragment der Vita sancti Columbae Adamnani, *Fragmentology. A Journal for the Study of Medieval Manuscript Fragments* 2019/2, 165-173

Berg 2015

J. R. Berg, How Monstrosity and Geography were used to Define the Other in Early Medieval Europe (Diss. Univ. Leeds 2015)

Berger u. a. 2006

K. Berger – B. J. Claret – M. Ott – A. Resch, Magie, in: M. Buchberger – W. Kasper – K. Baumgartner – Konrad – H. Bürkle – K. Ganzer – K. Kertelge – W. Korff – P. Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 6³(Freiburg i. Br., Basel, Wien 2006) 1186-1190

Berschin 2009

W. Berschin, Ich Patricius, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), *Irische Mönche in Süddeutschland. Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter, Lateinische Literatur im deutschen Südwesten 2* (Heidelberg 2009) 27-47

Berschin 2009

W. Berschin, V. Historischer Abriss. 2. Mittelalter, in: C. Klein (Hrsg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien* (Stuttgart, Weimar 2009) 227-229

Bieler 1946

L. Bieler, Recent research on Irish hagiography, *Studies. An Irish quarterly review* 35, 1946, 230-238, 536-544

Bieler 1974

L. Bieler, Zur Interpretation hagiographischer Parallelen, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* 1974,7 (Heidelberg 1974)

Bieler 1975

L. Bieler, Ancient hagiography and the Lives of St. St. Patrick, in: , *Studi Cardinale Michele Pellegrino* (1975) 650-655

Bieler 1975

L. Bieler, Hagiography and romance in medieval Ireland, *Medievalia et humanistica* 6, 1975, 13-24

Bieler 1987

L. Bieler, The Celtic hagiographer, in: L. Bieler (Hrsg.), *Ireland and the culture of early Medieval Europe* (1987) 243-265

Birkhan 1997

H. Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur* (Wien 1997)

Birkhan 2010

H. Birkhan, *Magie im Mittelalter, Beck'sche Reihe 1901* (München 2010)

Bischoff – Koch 2009

B. Bischoff – W. Koch, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters, ESV basics / Grundlagen der Germanistik 24* ⁴(Berlin 2009)

Bischoff 1951

B. Bischoff, *Paläographie. Mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Kulturgebiets, Deutsche Philologie im Aufriss* 1951, 379-451

Bischoff 1981

B. Bischoff, Kalligraphie in Bayern. Ahtes bis zwölftes Jahrhundert Jahrhundert, Ausstellungskataloge / Bayerische Staatsbibliothek 25 (Wiesbaden 1981)

Bitel 2020

L. M. Bitel, Monastic Identities in Early Medieval Ireland, in: A. I. Beach – I. Cochelin (Hrsg.), *The Cambridge history of medieval monasticism in the Latin West* (Cambridge, New York 2020) 297–316

Blumenthal 1937

H. Blumenthal, Die Bibliotheken der Herzöge von Pommern, *Baltische Studien* 1937/39 N. F., 183-230

Böckenhoff 1906

K. Böckenhoff, Die römische Kirche und die Speisesatzungen der Bußbücher, *Theologische Quartalschrift* 88, 1906, 186-220

Bockmann – Holtzhauer (Hrsg.) 2022

J. Bockmann – S. Holtzhauer (Hrsg.), *St. St. Brandan in europäischer Perspektive – St. St. Brendan in European Perspective. Textuelle und bildliche Transformationen – Textual and Pictorial Transformations*, *Nova Mediaevalia / Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter* 24 (Göttingen 2022)

Böhnert – Reszke 2019

M. Böhnert – P. Reszke, Nicht-triviale Trivialitäten. Popkulturelle Sekundärwelten als Gedankenexperimente und ihr erkenntnistheoretischer Nutzen, in: M. Böhnert – P. Reszke (Hrsg.), *Vom Binge Watching zum Binge Thinking. Untersuchungen im Wechselspiel zwischen Wissenschaften und Popkultur*, *Edition Kulturwissenschaft* 197 (Bielefeld 2019) 11-50

Booton 2020

D. E. Booton, "Cut Missal Up...". Consequences of book-breaking, *Harvard Magazine* 2020/March-April, 72, <http://www.harvardmag.com/pdf/2020/03-pdfs/0320-HarvardMag.pdf> (01.04.2020)

Borcke 2014

W.-D. v. Borcke, Marienfließ - ein Kloster und Damenstift in Hinterpommern, in: M. Lissok – H. T. Porada (Hrsg.), *Christi Ehr vnd gemeinen Nutzen willig zu fodern vnd zu schützen. Beiträge zur Kirchen-, Kunst- und Landesgeschichte Pommerns und des Ostseeraums. Festschrift für Norbert Buske 2*, *Beiträge zur Kirchen-, Kunst- und Landesgeschichte Pommerns* 18 (Schwerin 2014) 487-510

Borsje 1994

J. Borsje, The monster in the river Ness in Vita sancti Columbae. A study of a miracle, *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland* 1994/8, 27-34

Borsje 1996

J. Borsje, From chaos to enemy. Encounters with monsters in early Irish texts. An investigation related to the process of christianization and the concept of evil, *Instrumenta patristica* 29 (Steenbrugis, Turnhout 1996)

Bourke 1997

C. Bourke, *Studies in the cult of Saint Columba* (Dublin 1997)

Boyer 1981

R. Boyer, An attempt to define the typology of medieval hagiography, in: H. Bekker-Nielsen (Hrsg.), *Hagiography and medieval literature. A symposium. Proceedings of the fifth international symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, held at Odense University on 17-18 November 1980*, *Publications from the Medieval Centre* (Odense 1981) 27-36

Boyer 1981

R. Boyer, *Hagiography and Medieval Literature* (Odense 1981)

Boyer 1981

R. Boyer, An attempt to define the typology of medieval hagiography, in: H. Bekker-Nielsen (Hrsg.), *Hagiography and medieval literature. A symposium. Proceedings of the fifth international symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, held at Odense University on 17-18 November 1980, Publications from the Medieval Centre* (Odense 1981) 27-36

Boyle 2021

E. Boyle, *History and salvation in medieval Ireland in medieval Ireland, Studies in early medieval Britain and Ireland* (Abingdon, Oxon, New York, NY 2021)

Boyle 2022

E. Boyle, *Fierce appetites. My year of untamed thinking. Intimate lessons from imaginary lives* (Dublin 2022)

Bray 1992

D. A. Bray, A list of motifs in the lives of the early Irish saints, *FF communications* 252 (Helsinki 1992)

Bray 2001

D. A. Bray, The Study of Folk-Motifs in Early Irish Hagiography. Problems of Approach and Rewards at Hand, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), *Studies in Irish hagiography. Saints and scholars* (Dublin 2001) 268-277

Bray 2022

D. A. Bray, Saint Brendan and Saint Brigit. The Evolution of a Hagiographical Tale, in: J. Bockmann – S. Holtzhauer (Hrsg.), *St. St. Brendan in europäischer Perspektive – St. St. Brendan in European Perspective. Textuelle und bildliche Transformationen – Textual and Pictorial Transformations, Nova Mediaevalia / Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter* 24 (Göttingen 2022) 23-43

Breen 2009

A. Breen, Adomnán, in: J. McGuire – J. Quinn (Hrsg.), *Dictionary of Irish Biography* (Cambridge 2009)

Briesemeister u. a. 1989

D. Briesemeister – D. Ó Cróinín – F. Dolbeau – H. Ehrhardt – L. Gnädinger – M. Görlach – C. Hannick – A. P. Kazhdan – C. Leonardi – D. W. Rollason, Hagiographie, in: R.-H. Bautier – P. Berghaus – H. Biedermann (Hrsg.), *Lexikon des Mittelalters. Bd. IV: Erzkanzler bis Hiddensee* (München 1989) 1840-1862

Brown 1971

P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *The Journal of Roman Studies* 1971/61, 80-101

Brown 2001

P. Brown, Holy Men, in: A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby (Hrsg.), *The Cambridge ancient history. Volume 14: Late antiquity. Empire and successors, AD 425-600* (Cambridge 2001) 781-810

Brown, M. P. 2017

M. P. Brown, Hagiography or history? Early medieval approaches to establishing origin and provenance for Insular copies of scripture, in: R. L. Moss – J. Maxwell – F. O'Mahony (Hrsg.), *An insular odyssey. Manuscript culture in early Christian Ireland and beyond* (Dublin 2017) 24-41

Brown, P. 1971

P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *The Journal of Roman Studies* 1971/61, 80-101

Brown, P. 2001

P. Brown, Holy Men, in: A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby (Hrsg.), *The Cambridge ancient history. Volume 14: Late antiquity. Empire and successors, AD 425-600* (Cambridge 2001) 781-810

Brown, P. 2015

P. Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity* ²(Chicago 2015)

Brown, T. J. 1993

T. J. Brown, A palaeographer's view. The selected writings of Julian Brown, *Studies in medieval and early Renaissance art history* 8 (London 1993)

Brüning 1916

G. Brüning, *Adamnans vita Columbae und ihre Ableitungen* (Diss. Univ. Bonn Halle a. d. Saale 1916)

Brüning 1917

G. Brüning, *Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen. Zugl. Diss. Univ. Bonn 1916*, *Zeitschrift für Celtische Philologie* 1917/11, 213-304 [Anm. S.B.: unveränderter Abdruck der Dissertation von 1916]

Bubmann u. a. 2006

P. Bubmann – R. Hoppe-Sailer – I. Kögler – P. Wicke, Popkultur, Popularkultur, in: M. Buchberger – W. Kasper – K. Baumgartner – Konrad – H. Bürkle – K. Ganzer – K. Kertelge – W. Korff – P. Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 ³(Freiburg i. Br., Basel, Wien 2006) 420-424

Buchholz 2014

W. Buchholz, Das Camminer Domkapitel Kapitel im Spannungsfeld zwischen Schweden und Brandenburg 1648-1698, in: M. Lissok – H. T. Porada (Hrsg.), *Christi Ehr vnd gemeinen Nutzen willig zu fodern vnd zu schützen. Beiträge zur Kirchen-, Kunst- und Landesgeschichte Pommerns und des Ostseeraums. Festschrift für Norbert Buske 2*, *Beiträge zur Kirchen-, Kunst- und Landesgeschichte Pommerns* 18 (Schwerin 2014) 573-594

Caldwell 2001

D. H. Caldwell, The Monymusk Reliquary. The Breccbennach of St Columba?, *Proc Soc Antiq Scot* 2001/131, 267-282

Campbell – Maldonado 2020

E. Campbell – A. Maldonado, A new Jerusalem 'At the ends of the earth'. Interpreting Charles Thomas's excavations at Iona abbey 1956-63, *The Antiquaries Journal* 2020, 1-53

Campbell 2010

E. Campbell, The archaeology of writing in the time of Adomnán, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), *Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker* (Dublin 2010) 139-144

Carey 2001

J. Carey, Varieties of Supernatural Contact in the Life of Adomnán, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), *Studies in Irish hagiography. Saints and scholars* (Dublin 2001) 49-62

Carey 2019

J. Carey, *Magic, Metallurgy and Imagination in Medieval Ireland. Three studies*, Celtic Studies Publication 21 (Aberystwyth 2019)

Ceynowa 1993

K. Ceynowa, *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers „Philosophie des Als Ob“*. Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1991, Epistemata Reihe Philosophie 129 (Würzburg 1993)

Chadwick 1961

N. Chadwick, *The age of the saints in the early Celtic church* (London 1961)

Charles-Edwards 1999

T. M. Charles-Edwards, *Geis, Prophecy, Omen, and Oath*, *Celtica* 1999/23, 38-59

Charles-Edwards 2009

T. M. Charles-Edwards, *Social structure*, in: P. Stafford (Hrsg.), *A companion to the early Middle Ages. Britain and Ireland c. 500-1100*, Blackwell companions to British history (Chichester 2009) 107-125

Charles-Edwards 2010

T. M. Charles-Edwards, *The structure and purpose of Adomnán's Vita Columbae*, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), *Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker* (Dublin 2010) 205-218

Christ 2015

V. Christ, *Bausteine zu einer Narratologie der Dinge. Der "Eneasroman" Heinrich von Veldeke, der "Roman d'Eneas" und Vergils "Aeneis" im Vergleich* (Berlin 2015)

Clancy – Márkus (Hrsg.) 1997

T. O. Clancy – G. Márkus (Hrsg.), *Iona. The earliest poetry of a Celtic monastery* (Edinburgh 1997)

Clancy 2006

T. O. Clancy, *Adomnán and the abbacy of Clonmacnois. Historical needs, literary narratives*, *The Innes Review* 2006/57,2, 206-215

Clancy 2007

T. O. Clancy, *A fragmentary literature. Narrative and lyric from Early Middle Ages*, in: I. Brown (Hrsg.), *The Edinburgh history of Scottish literature* (Edinburgh 2007) 123-131

Clarkson 2012

T. Clarkson, *Columba* (Glasgow 2012)

Colker 1979

M. L. Colker, *America rediscovered in the thirteenth century?*, *Speculum* 1979/54,4, 712-72

Cuffe Mackenzie 1943

K. Cuffe Mackenzie, *St. St. Columba and his book*, *University of Toronto Quarterly* 1943/12,3, 274-281

Curtius 1938

E. R. Curtius, *Zur Literaturästhetik des Mittelalters*, *Zeitschrift für romanische Philologie* 1938/58, 1-50, 129-232, 433-479

Curtius 1954

E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* ²(Bern 1954)

Daniel 1973

N. Daniel, Handschriften des 10. Jahrhunderts aus der Freisinger Dombibliothek. Studien über Schriftcharakter und Herkunft der nachkarolingischen und ottonischen Handschriften einer bayerischen Bibliothek, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 11 (München 1973)

Daxelmüller – Matuschka 1993

C. Daxelmüller – M. E. v. Matuschka, Magie, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters (Artemis u. Winkler 1993) 82-88

Daxelmüller 1993

C. Daxelmüller, Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie (Zürich 1993)

Demandt 2021

A. Demandt, Die Kelten, C.H. Beck Wissen 2101⁹(München 2021)

Demm 1970

E. Demm, Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert. Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg. Zugl.: Diss. FU Berlin 1969, Historische Studien 419 (Lübeck, Hamburg 1970)

Dietz 2017

K. Dietz, Benennung von Romanen und Kelten (und ihrer Sprache) im frühmittelalterlichen England, in: W. Pohl – I. Hartl – W. Haubrichs (Hrsg.), Walchen, Romani und Latini. Variationen einer nachrömischen Gruppenbezeichnung zwischen Britannien und dem Balkan, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters (2017) 163-176

Disalvo 2018

S. Disalvo, Mater miranda, sublimis inter sidera. Algunas notas sobre lírica mariana insular en la Alta Edad Media (Inglaterra e Irlanda), Calamus. Revista de la Sociada Argentina des estudios Medievales 2018/2, 95-115

Dora – Schnoor (Hrsg.) 2018

C. Dora – F. Schnoor (Hrsg.), An der Wiege Europas. Irische Buchkultur des Frühmittelalters (Basel 2018)

Dora u. a. (Hrsg.) 2018

C. Dora – P. Lenz – F. Schnoor (Hrsg.), Im Paradies des Alphabets. Die Entwicklung der lateinischen Schrift in den Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen²(St. Gallen 2018)

Dormeyer 2009

D. Dormeyer, VII. Biographisches Arbeiten als Methode. 5. Religionswissenschaft, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 366-372

Downham 2018

C. Downham, Medieval Ireland, Cambridge medieval textbooks (Cambridge 2018)

Dunleavy 1960

G. W. Dunleavy, Colum's other island. The Irish at Lindisfarne (Madison 1960)

Eco – Held 1994

U. Eco – H. G. Held, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, dtv Wissenschaft 4531²(München 1994)

Eco – Trabant 2002

U. Eco – J. Trabant, Einführung in die Semiotik, UTB Linguistik, Literaturwissenschaft, Philosophie 105⁹(München 2002)

Eco 1994a

U. Eco, Interpretation und Geschichte, in: U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994) 29-51

Eco 1994b

U. Eco, Überzogene Textinterpretation, in: U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994) 52-74

Eco 1994c

U. Eco, Zwischen Autor und Text, in: U. Eco – R. Rorty – C. Brooke-Rose – S. Collini (Hrsg.), *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, Edition Akzente (München 1994) 75–98

Enright 2013

M. J. Enright, *Prophecy and kingship in Adomnán's Life of Saint Columba* (Dublin 2013)

Esders 2011

S. Esders, „Eliten“ und „Strafrecht“ im frühen Mittelalter. Überlegungen zu den Bußen und Wergeldkatalogen der *Leges barbarorum*, in: F. Bougard – H.-W. Goetz – R. Le Jan (Hrsg.), *Théorie et pratique des élites au Haut Moyen Age. Conception, perception et réalisation sociale = Theorie und Praxis frühmittelalterlicher Eliten : Konzepte, Wahrnehmung und soziale Umsetzung, Les élites dans le haut Moyen Âge 8* (Turnhout 2011) 261-282

Esders 2014

S. Esders, Wergeld und soziale Netzwerke im Frankenreich, in: S. Patzold – K. Ubl (Hrsg.), *Verwandtschaft, Name und soziale Ordnung (300-1000), Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde Band 90* (Berlin, Boston 2014) 141-160

Esders 2015

S. Esders, Wergild and social practice in the early Middle Ages a 9th century Reichenau Fragment and its context, in: O. Kano – J.-L. Lemaître (Hrsg.), *Entre texte et histoire. Études d'histoire médiévale offertes au professeur Shoichi Sato, De l'archéologie à l'histoire 65* (Paris 2015) 117-127

Esders 2015

S. Esders, Wergild and social practice in the early middle ages. A 9th century Reichenau Fragment and its context, in: O. Kano – J.-L. Lemaître (Hrsg.), *Entre texte et histoire. Études d'histoire médiévale offertes au professeur Shoichi Sato, De l'archéologie à l'histoire 65* (Paris 2015) 117-127

Esders 2020

S. Esders, Heilige als juristische Personen? 'Transpersonale' Institutionalisierung im früheren Mittelalter, in: A. Bihrer – M. Czock – U. Kleine (Hrsg.), *Der Wert des Heiligen. Spirituelle, materielle und ökonomische Verflechtungen, Beiträge zur Hagiographie 23* (Stuttgart 2020) 91-104

Esders 2021

S. Esders, Wergild and Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution, in: L. Bothe – S. Esders – H. Nijdam (Hrsg.), *Wergild, compensation and penance. The monetary logic of early medieval conflict resolution, Medieval law and its practice 31* (Leiden, Boston 2021) 1-37

Esders 2021

S. Esders, Wergild and Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution, in: L. Bothe – S. Esders – H. Nijdam (Hrsg.), Wergild, compensation and penance. The monetary logic of early medieval conflict resolution, Medieval law and its practice 31 (Leiden, Boston 2021) 1-37

Evans 2019

N. Evans, Ideas of origin and ethnicity in Early Medieval Scotland, in: A. E. Blackwell (Hrsg.), Scotland in Early Medieval Europe (Leiden 2019) 149-160

Fernández 2020

J. F. Fernández, "Folklore seeks out the things that are not permitted in official discourse". An Interview with Lillis Ó Laoire, Estudios Irlandeses 2020/15, 163-174

Fetz 2009

B. Fetz, II. Zentrale Fragen und Funktionen. 2. Biographisches Erzählen zwischen Wahrheit und Lüge, Inszenierung und Authentizität, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 54-60

Flachenecker 1995

H. Flachenecker, Schottenklöster. Irische Benediktinerkonvente im hochmittelalterlichen Deutschland, Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte (Paderborn 1995)

Flechner – Meeder 2016a

R. Flechner – S. Meeder, Introduction. Saints and Scholars, in: R. Flechner – S. Meeder (Hrsg.), The Irish in early medieval Europe. Identity, culture and religion (New York, London 2016) 1-18

Flechner – Meeder 2016b

R. Flechner – S. Meeder, Conclusion, in: R. Flechner – S. Meeder (Hrsg.), The Irish in early medieval Europe. Identity, culture and religion (New York, London 2016) 231-241

Flechner 2017

R. Flechner, Conversion in Ireland. Reflections on the state of the art, in: R. Flechner – M. Ní Mhaonaigh – E. Cambridge (Hrsg.), The Introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I, Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages 19 (Turnhout 2017) 41-59

Flechner 2021

R. Flechner, Making Laws for a Christian Society. The Hibernensis and the Beginnings of Church Law in Ireland and Britain, Studies in early medieval Britain and Ireland (London 2021)

Fleck u. a. (Hrsg.) 2017

L. Fleck – L. Schäfer – T. Schnelle (Hrsg.), Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 312 ¹¹(Frankfurt am Main 2017)

Fleckenstein 1966

J. Fleckenstein, Grimald, Neue Deutsche Biographie 1966/7, 75, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd102473927.html#ndbcontent> (10.12.2023)

Flücher – Knödler 2015

C. Flücher – J. Knödler, 2. Transkribieren und Bestimmen, in: M. F. Kluge (Hrsg.), Handschriften des Mittelalters. Einführung in die Paläographie ²(Ostfildern 2015) 127-151

Foerster 1963

H. Foerster, Abriss der lateinischen Paläographie ²(Stuttgart 1963)

Frantzen 1980-1999

A. J. Frantzen, Bußbücher, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters II (München 1980-1999) 1118-1123

Franzen 2018

J. Franzen, Fiktionskritik. Überlegungen zur 'Unwahrheit' des literarischen Erfindens, in: J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich (Hrsg.), Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept (Würzburg 2018) 269-284

Franzen u. a. 2018

J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich, Geschichte der Fiktionalität. Zur Einleitung, in: J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich (Hrsg.), Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept (Würzburg 2018) 7-18

Fraser 2003-2004

J. E. Fraser, Adomnán, Cumméne, and the Picts, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland 2003-2004/17-18, 183-198

Fraser 2007

J. E. Fraser, Hagiography, in: I. Brown (Hrsg.), The Edinburgh history of Scottish literature. Bd. 1: From Columba to the Union (Until 1707) (Edinburgh 2007) 103-109

Frenschkowski 2013

M. Frenschkowski, 3.3.7 Phantastik und Religion, in: H. R. Brittnacher – M. May (Hrsg.), Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch (Stuttgart, Weimar 2013) 553-561

Freuding 2022

J. Freuding, Fremdheitserfahrungen und Othering. Ordnungen des "Eigenen" und "Fremden" in interreligiöser Bildung, Religionswissenschaft 29 (Bielefeld 2022)

Fruscione 2009

D. Fruscione, Bußbücher, in: A. Cordes – H.-P. Haferkamp – Lück Heiner – D. Werkmüller – R. Schmidt-Wiegand (Hrsg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. HRG 1 (Berlin 2009) 787-788

Fuhrmann 1983

M. Fuhrmann, Wunder und Wirklichkeit. Zur Siebenschläferlegende und anderen Texten aus christlicher Tradition, in: D. Henrich – W. Iser (Hrsg.), Funktionen des Fiktiven, Poetik und Hermeneutik 10 (München 1983) 209-224

Gamper – Marti 1998

R. Gamper – S. Marti, Katalog der mittelalterlichen Handschriften der Stadtbibliothek Schaffhausen (Zürich 1998)

Gardiner (Hrsg.) 2008

E. Gardiner (Hrsg.), Visions of heaven & hell before Dante ²(New York 2008)

Gehrke 2005

H.-J. Gehrke, Die Bedeutung der (antiken) Historiographie für die Entwicklung des Geschichtsbewusstseins, in: E.-M. Becker (Hrsg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 129 (Berlin, New York 2005) 29-51

Gephart u. a. 1998-2007

W. Gephart – N. Mette – C. Schlapkohl – H.-P. Schütt – R. Stroh, Identität, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 4⁴(Tübingen 1998-2007) 20-25

Gilchrist 2020

R. Gilchrist, Sacred heritage. Monastic archaeology, identities, beliefs (Cambridge 2020)

Gittel 2018

B. Gittel, Fiktion und Genre. Systematische Überlegungen zu ihrem Verhältnis als Beitrag zur Historisierung und 'Kulturisierung' von Fiktionalität, in: J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich (Hrsg.), Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept (Würzburg 2018) 19-50

Gobbitt (Hrsg.) 2021

T. Gobbitt (Hrsg.), Law | Book | Culture in the Middle Ages, Explorations in Medieval Culture 14 (Leiden, Boston 2021)

Goertz 2001

H.-J. Goertz, Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität, Universal-Bibliothek 17035 (Stuttgart 2001)

Goetz 2003

H.-W. Goetz, Europa im frühen Mittelalter. 500-1050, UTB Geschichte 2427 (Stuttgart 2003)

Grundmann 1978

H. Grundmann, Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1209³(Göttingen 1978)

Gübele 2022

B. Gübele, Die Stimme des Heiligen in der frühmittelalterlichen Hagiographie, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes 2022/27,1, 144-167

Gundacker 2008

C. Gundacker, Die Viten irischer Heiliger im Magnum Legendarium Austriacum (Diplomarb. Univ. Wien 2008)

Hamel 2017

C. de Hamel, Making medieval manuscripts (Oxford 2017)

Hammer 2022

A. Hammer, Das Buch, die Schrift und der Druck. Die Bildprogramme der Prosa-Fassung der ‚Reise des hl. Brandan‘ in den Handschriften und Drucken, in: J. Bockmann – S. Holtzhauer (Hrsg.), St. St. Brandan in europäischer Perspektive – St. St. Brendan in European Perspective. Textuelle und bildliche Transformationen – Textual and Pictorial Transformations, Nova Mediaevalia / Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter 24 (Göttingen 2022) 135-164

Hanuschek 2009

S. Hanuschek, I. Bestimmungen und Merkmale. 3. Referentialität, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 12-16

Haubrichs 2009

W. Haubrichs, Sprachliche Integration, Sprachinseln und Sprachgrenzbildung im Bereich der östlichen Gallia. Das Beispiel der Burgunden und der Franken, in: T. Kölzer – R. Schieffer (Hrsg.), Von der Spätantike zum frühen Mittelalter: Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde. Frühjahrstagung 2007 des Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Insel Reichenau, Bodensee, Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 70 (Ostfildern 2009) 61-100

Haubrichs 2012

W. Haubrichs, Differenz und Identität - Sprache als Instrument der Kommunikation und der Gruppenbildung im frühen Mittelalter, in: W. Pohl – B. Zeller (Hrsg.), Sprache und Identität im frühen Mittelalter, Denkschriften Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20 (Wien 2012) 23-38

Heinzelmann – Herbers 2002

M. Heinzelmann – K. Herbers, Zur Einführung, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, Beiträge zur Hagiographie 3 (Stuttgart 2002) 9-22

Heinzelmann 2002

M. Heinzelmann, Zur Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: M. Heinzelmann – K. Herbers – D. R. Bauer (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, Beiträge zur Hagiographie 3 (Stuttgart 2002) 23-61

Henschel 2022

K. Henschel, „Sicut in caelo et in terra“ - Himmlische Kritik an irdischen Verhältnissen. Historisch-kritisch-exegetische Untersuchungen zu Walahfrid Strabos 'Visio Wettini', Relectio. Karolingische Perspektiven 5 (Ostfildern 2022)

Herbert 1988

M. Herbert, Iona, Kells, and Derry. The history and hagiography of the monastic familia of Columba (Oxford 1988)

Herbert 1996

M. Herbert, Iona, Kells, and Derry. The history and hagiography of the monastic familia of Columba ²(Oxford 1996)

Herbert 2001

M. Herbert, The Vitae Columbae and Irish Hagiography. A Study of Vita Cainnechi, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), Studies in Irish hagiography. Saints and scholars (Dublin 2001) 31-40

Hochegger 2009

K. Hochegger, Untersuchungen zu den ältesten Vitae sanctae Brigidae (Diplomarb. Univ. Wien 2009)

Hoffmann 2004

H. Hoffmann, Schreibschulen des 10. und 11. Jahrhundert Jahrhunderts im Südwesten des Deutschen Reichs, Schriften der Monumenta Germaniae Historica 53 (Hannover 2004)

Höfler 2015

G. A. Höfler, Aspekte der poetischen Gerechtigkeit als einer Konstituente des literarischen Erwartungshorizonts, in: C. Hiebaum – S. Knaller – D. Pichler (Hrsg.), Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge = Law and literature in-between. Contemporary inter- and transdisciplinary approaches, Lettre (Bielefeld 2015) 189-206

Holtzhauer 2019

S. Holtzhauer, Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert. Mit einer Edition der Münchener Prosafassung der Reise des hl. Brandan (Pm) (Göttingen 2019)

Houlihan 2019

J. W. Houlihan, Lex Innocentium (697 AD). Adomnán of Iona – father of Western jus in bello, International Review of the Red Cross / Humanitarian debate: Law, policy, action / Children and war 101,911, 2019, 715-735

Houlihan 2020

J. W. Houlihan, Adomnan's lex innocentium and the laws of war (Dublin 2020)

Hughes 1972

K. W. Hughes, Early Christian Ireland. Introduction to the sources, The Sources of History / Studies in the uses of historical evidence (London 1972)

Jannidis (Hrsg.) 2009

F. Jannidis (Hrsg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Reclams Universal-Bibliothek 18058 (Stuttgart 2009)

Jauß 1983

H. R. Jauß, Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität, in: D. Henrich – W. Iser (Hrsg.), Funktionen des Fiktiven, Poetik und Hermeneutik 10 (München 1983) 423-431

Joas 2017

H. Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung (Berlin 2017)

Johnston 2016

E. Johnston, Exiles from the edge? The Irish contexts of peregrinatio, in: R. Flechner – S. Meeder (Hrsg.), The Irish in early medieval Europe. Identity, culture and religion (New York, London 2016) 38-52

Kaffanke OSB – Walz 2009

J. Kaffanke OSB – D. Walz, Einleitung, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), Irische Mönche in Süddeutschland. Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter, Lateinische Literatur im deutschen Südwesten 2 (Heidelberg 2009) 9-26

Kemp 1996

W. Kemp, Die Räume der Maler. Zur Bilderzählung seit Giotto (München 1996)

Klein 2009

C. Klein, Handbuch Biographie - einleitende Überlegungen, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) XII–XV

Kleinschmidt – Spohn 2018

S. Kleinschmidt – V. Spohn, Was ein Rahmen möglich macht. Die mittelalterliche Vision als 'Spielraum' des Fiktionalen, in: J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich (Hrsg.), Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept (Würzburg 2018) 89-116

Knaller 2015

S. Knaller, Die emotionalen Gründe des Rechts in der Literatur – und umgekehrt Vorschläge für einen interdisziplinären Austausch von Literatur- und Rechtswissenschaft, in: C. Hiebaum – S. Knaller – D. Pichler (Hrsg.), Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge = Law and literature in-between. Contemporary inter- and transdisciplinary approaches, Lettre (Bielefeld 2015) 119-134

Kolesch 2009

D. Kolesch, II. Zentrale Fragen und Funktionen. 1. Biographie und Performanz. Problematisierung von Identitäts- und Subjektkonstruktionen, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 45-53

Kottje 1980

R. Kottje, Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Überlieferung und ihre Quellen, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 8 (Berlin 1980)

Kritzinger 2011

P. Kritzinger, The Cult of Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages, in: P. Sarris (Hrsg.), An age of saints? Power, conflict, and dissent in early medieval Christianity, Brill's series on the early middle ages 20 (Leiden 2011) 36-48

Künzel 2015

C. Künzel, Imaginierte Fakten. Zur Bedeutung von Fiktion(en) in der richterlichen Urteilsbildung Christine, in: C. Hiebaum – S. Knaller – D. Pichler (Hrsg.), Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge = Law and literature in-between. Contemporary inter- and transdisciplinary approaches, Lettre (Bielefeld 2015) 171-188

Lacey 2021

B. Lacey, Adomnán, Adhamhnán, Eunan. Life and afterlife of a Donegal saint (Dublin 2021)

Lawrence-Mathers – Escobar-Vargas 2014

A. Lawrence-Mathers – C. Escobar-Vargas, Magic and medieval society, Seminar studies (London, New York 2014)

Lawrence-Mathers – Escobar-Vargas 2014

A. Lawrence-Mathers – C. Escobar-Vargas, Magic and medieval society, Seminar studies (London, New York 2014)

Limor 2006

O. Limor, 'Holy Journey'. Pilgrimage and Christian Sacred Landscape, in: O. Limor (Hrsg.), Christians and Christianity in the Holy Land. From the origins to the Latin kingdoms, Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages (CELAMA) 5 (Turnhout 2006) 321-353

Löffler 2001

A. Löffler, Fragmente liturgischer Handschriften des Deutschen Ordens im Historischen Staatsarchiv Königsberg, Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung 18 (Lüneburg 2001)

Löffler 2004

A. Löffler, Fragmente liturgischer Handschriften des Deutschen Ordens im Historischen Staatsarchiv Königsberg, Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung 24 (Marburg 2004)

Löffler 2009

A. Löffler, Fragmente liturgischer Handschriften des Deutschen Ordens im Historischen Staatsarchiv Königsberg, Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung 28 (Marburg 2009)

Louth 2008

A. Louth, Hagiography, in: F. M. Young – L. Ayres – A. Louth (Hrsg.), The Cambridge history of early Christian literature (Cambridge 2008) 358-361

Löwe 1982

H. Löwe, Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, in: H. Löwe (Hrsg.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen: Kulturwiss. Reihe (Stuttgart 1982) 1013-1039

Lübke 2007

C. Lübke, "Germania Slavica" und "Polonia Ruthentica". Religiöse Divergenz in ethno-kulturellen Grenz- und Kontaktzonen des mittelalterlichen Osteuropas (8.-16. Jahrhundert), in: K. Herbers – N. Jaspert (Hrsg.), Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa, Europa im Mittelalter / Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 7 (Berlin 2007) 174-190

Lutterbach 1995

H. Lutterbach, Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, Frühmittelalterliche Studien 1995/29, 120-143

Mac Niocaill 1972

G. Mac Niocaill, Ireland before the Vikings, The Gill history of Ireland 1 (Dublin 1972)

Manuwald 2018

H. Manuwald, Der Drache als Herausforderung für Fiktionalitätstheorien. Mediävistische Überlegungen zur Historisierung von 'Faktualität', in: J. Franzen – P. Galke-Janzen – F. Janzen – M. Wurich (Hrsg.), Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept (Würzburg 2018) 65-88

Márkus 2008

G. Márkus, Social and historical setting, in: F. M. Young – L. Ayres – A. Louth (Hrsg.), The Cambridge history of early Christian literature (Cambridge 2008) 399-413

Márkus 2017

G. Márkus, Conceiving a nation. Scotland to 900 AD, The new history of Scotland 1 (Edinburgh 2017)

Marzahn 1981

W. Marzahn, Die Zisterzienser in Pommern (Leer 1981)

May 2013

M. May, 3.3.11 Zeit- und Raumstrukturen (Chronotopen/Heterotopen), in: H. R. Brittnacher – M. May (Hrsg.), Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch (Stuttgart, Weimar 2013) 583-593

McCone 1982

K. McCone, Brigit in the seventh century. A saint with three Lives?, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland 1982/1, 107-145

Meens 1995

R. Meens, Pollution in the early middle ages. The case of the food regulations in penitentials, Early Medieval Europe 4,1, 1995, 3-19

Meens 1998

R. Meens, Magic and the early medieval world view, in: J. Hill – M. Swan (Hrsg.), The community, the family and the saint. Patterns of power in early medieval Europe. Selected proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 4-7 July 1994, 10-13 July 1995 (1998) 285-295

Meens 2016

R. Meens, The Irish contribution to the penitential tradition, in: R. Flechner – S. Meeder (Hrsg.), The Irish in early medieval Europe. Identity, culture and religion (New York, London 2016) 131-145

Meisner – Winter 1935

H. O. Meisner – G. Winter, Übersicht über die Bestände des Geheimen Staatsarchivs zu Berlin-Dahlem. T. 2: II.-IX. Hauptabteilung, Mitteilungen der Preussischen Archiv-Verwaltung 25 (Leipzig 1935)

Müller – Posner 1934

E. Müller – E. Posner, Übersicht über die Bestände des Geheimen Staatsarchivs zu Berlin-Dahlem. T. 1: Hauptabteilung 1 (Leipzig 1934)

Mersiowski 2015

M. Mersiowski, Wenn Buchmensen zum Messer greifen. Zur Wiederverwendung mittelalterlicher Bücher, in: S. de Rachewiltz – A. Rauchegger – C. Ganner (Hrsg.), Flickwerk. Flicker und Wiederverwerten im historischen Tirol. [Ein Projekt zum 40sten Jubiläum des Landwirtschaftsmuseums Brunnenburg] (Weitra 2015) 200-219

Michałowski 2007

R. Michałowski, Die Heiligenkulte sowie die staatlichen und ethnischen Grenzen. Polen und die Nachbarländer vom 10. bis zum 14. Jahrhundert, in: K. Herbers – N. Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa, Europa im Mittelalter / Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 7 (Berlin 2007) 339-360

Mohr 2012

R. Mohr, Cognitive Poetics und mittelalterliche Literatur. Chancen einer Untersuchung mittelalterlicher Leseprozesse und schemabezogener Identitätsbildung, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 2012/141,4, 419-433

Muck 1971-2007

O. Muck, Identität, in: J. Ritter – K. Gründer – G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von 1500 Fachgelehrten. in Verbindung mit Günter Bien, Tilman Borsche ... 4 (Basel, Darmstadt 1971-2007) 144

Mytum 1992

H. Mytum, The origins of early Christian Ireland (London, New York 1992)

Nahmer 2005

D. v. d. Nahmer, Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Das lateinische Mittelalter. Einführung in Gegenstand und Ergebnisse seiner Teilgebiete und Nachbarwissenschaften (Darmstadt 2005)

Nahmer 2016

D. v. d. Nahmer, Bibelbenutzung in Heiligenviten des Frühen Mittelalters, Beiträge zur Hagiographie 19 (Stuttgart 2016)

Newton – Babcock 2017

F. L. Newton – R. G. Babcock, Fragments of a Latin gospel book in Insular majuscule similar to the script of the Book of Kells, in: R. L. Moss – J. Maxwell – F. O'Mahony (Hrsg.), *An insular odyssey. Manuscript culture in early Christian Ireland and beyond* (Dublin 2017) 249-259

Ní Dhonnchadha 2001

M. Ní Dhonnchadha, The law of Adomnán. A translation, in: T. O'Loughlin (Hrsg.), *Adomnán at Birr, AD 697. Essays in commemoration of the law of the innocents* (Dublin 2001) 53-68

Nilsson 2007

S. E. E. Nilsson, Miracle stories and the primary purpose of Adomán's *Vita Columbae*, *The Heroic Age* 2007/10, <http://www.heroicage/issues/10/nilsson.html> (05.06.2018)

Nünning 2009

A. Nünning, I. Bestimmungen und Merkmale. 5. Fiktionalität, Faktizität, Metafiktion, in: C. Klein (Hrsg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien* (Stuttgart, Weimar 2009) 21-44

Nünning 2009

A. Nünning, III. Formen und Erzählweisen. 4. Fiktionale Metabiographien, in: C. Klein (Hrsg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien* (Stuttgart, Weimar 2009) 132-136

Ó Cróinín 1993

D. Ó Cróinín, Magi (Druiden), in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), *Lexikon des Mittelalters* 6 (Artemis u. Winkler 1993) 81-82

Ó Cróinín 2017

D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland, 400-1200* ²(Abington, Oxon 2017)

Ó Domhnaill 2013

R. G. Ó Domhnaill, *Fadó. Tales of lesser known Irish history* (Leicestershire 2013)

Ó Riain 2015

D. Ó Riain, *The Magnum Legendarium Austriacum. A New Investigation of one of Medieval Europe's Richest Hagiographical Collections*, *Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie. A journal of critical hagiography* 2015/133, 87-165

Ó Riain-Raedel 1984

D. Ó Riain-Raedel, Irish kings and bishops in the memoria of the German Schottenklöster, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter = Ireland and Europe. The early church*, *Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen / Kulturwissenschaftliche Reihe* (Stuttgart 1984) 390-404

O'Dwyer 2015

M. O'Dwyer, *Cáin Adomnáin, 697. the Irish 'Geneva Convention'*, *History Ireland* 2015/23,1, <https://www.historyireland.com/gaelic-ireland/cain-adomnain-697-irish-geneva-convention/> (27.08.2021)

Oakley 1923

T. P. Oakley, *English penitential discipline and anglo-saxon law in their joint influence*. Zugl.: *Diss. Univ. Columbia* 1923, *The Making of the Modern Law Print Edition / Legal Treatises, 1800-1926* (New York 1923)

Oakley 1932a

T. P. Oakley, *The Cooperation of Medieval Penance and Secular Law*, *Speculum* 1932/7, 515-524

Oakley 1932b

T. P. Oakley, Commutations and redemptions of penance in the penitentials, *The Catholic Historical Review* 1932/18,3, 341-351

Oakley 1937

T. P. Oakley, Alleviations of Penance in the Continental Penitentials, *Speculum* 1937/12,4, 488-502

Oakley 1940

T. P. Oakley, The Penitentials as Sources for Mediaeval History, *Speculum* 1940/15,2, 210-223

Oesterle 1980-1999

H.-J. Oesterle, Bewusstsein, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), *Lexikon des Mittelalters II* (München 1980-1999) 32-33

Ohst 1998-2007

M. Ohst, Buße, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 1* ⁴(Tübingen 1998-2007) 1915-1918

O'Loughlin 2001

T. O'Loughlin, The Tombs of the Saints. Their Significance for Adomnán, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), *Studies in Irish hagiography. Saints and scholars* (Dublin 2001) 1-14

O'Sullivan 2018

A. O'Sullivan, Magic in early medieval Ireland. Some observations from archaeological evidence, *Ulster Journal Of Archaeology* 2018/74, 107-117

Otto 2011

B.-C. Otto, Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 57 (Berlin 2011)

Page 2017

S. Page, *Magic in medieval manuscripts* (London 2017)

Palmer 2017

J. T. Palmer, Martyrdom and the Rise of Missionary Hagiography in the Late Merovingian World, in: R. Flechner – M. Ní Mhaonaigh – E. Cambridge (Hrsg.), *The Introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I, Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages* 19 (Turnhout 2017) 157-180

Palmer 2018

J. T. Palmer, *Early Medieval Hagiography, Past imperfect* (Leeds 2018)

Pannenberg 1983

W. Pannenberg, Das Irreale des Glaubens, in: D. Henrich – W. Iser (Hrsg.), *Funktionen des Fiktiven, Poetik und Hermeneutik* 10 (München 1983) 18-34

Päsler 2020

R. G. Päsler, Die "literarischen" deutschsprachigen Handschriften des Deutschen Ordens im Preußenland. Probleme und Fragen aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht, in: M.-L. Heckmann – J. Sarnowsky (Hrsg.), *Schriftlichkeit im Preußenland, Tagungsberichte der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung* 30 (Osnabrück 2020) 43-62

Petersohn 2008

J. Petersohn, Franken im Mittelalter. Identität und Profil im Spiegel von Bewußtsein und Vorstellung, Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 51 (Ostfildern 2008)

Picard 1981

J.-M. Picard, The marvellous in Irish and continental Saint's Lives of the Merovingian period, in: H. B. Clarke – M. Brennan (Hrsg.), Columbanus and Merovingian monasticism, BAR British Archaeological Reports / International Series 113 (Oxford 1981) 91-103

Picard 1982

J.-M. Picard, The purpose of Adomnán's Vita Columbae, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland 1982/1, 160-177

Picard 1982

J.-M. Picard, The Schaffhausen Adomnán. A unique witness to hiberno-latin, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland 1982/1, 216-249

Picard 1984

J.-M. Picard, Bede, Adomnán and the writing of history, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland 3, 1984, 50-70

Picard 1984

J.-M. Picard, The purpose of Adomnán's Vita Columbae. An unusual system, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter = Ireland and Europe. The early church, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen / Kulturwissenschaftliche Reihe (Stuttgart 1984) 258-271

Picard 1985

J.-M. Picard, Structural Pattern in Early Hiberno-Latin Hagiography, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland 1985/4, 67-82

Picard 1987-88

J.-M. Picard, Eloquentiae Exuberantia. Words and forms in Adomnán's Vita Columbae, Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland 1987-88/6-7, 141-157

Picard 1998

J.-M. Picard, Adomnán's „Vita Columbae“ and the Cult of Colum Cille in Continental Europe, Proceedings of the Royal Irish Academy / Archaeology, Culture, History, Literature 1998/98C,1, 1-23

Picard 2001

J.-M. Picard, The Cult of Columba in Lotharingia (9th-11th Centuries). The Manuscript Evidence, in: J. Carey – M. Herbert – P. Ó Riain (Hrsg.), Studies in Irish hagiography. Saints and scholars (Dublin 2001) 221-236

Picard 2002

J.-M. Picard, Schaffhausen Generalia I and the textual transmission of Adomnán's 'Vita Columbae' on the Continent, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), Ireland and Europe in the early Middle Ages. Texts and transmission = Irland und Europa im früheren Mittelalter. Texte und Überlieferung (Dublin 2002) 95-102

Picard 2010

J.-M. Picard, Saints aquitains et irlandais. Similarités ou emprunts réciproques?, in: E. Bozoky (Hrsg.), Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge (Rennes 2010) 189-214

Piskorski 2007

J. M. Piskorski, Slawen und Deutsche in Pommern im Mittelalter, in: K. Herbers – N. Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa, Europa im Mittelalter / Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 7 (Berlin 2007) 42-91

Plummer 1905

C. Plummer, On two collections of Latin lives of Irish saints in the Bodleian library, Rawl. B. 485 and Rawl. B. 505, Zeitschrift für Celtische Philologie 1905/5, 429-454

Pohl – Herold 2002

W. Pohl – P. Herold, Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter, Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 306 (Wien 2002)

Pohl 2012

W. Pohl, Sprache und Identität. Einleitung, in: W. Pohl – B. Zeller (Hrsg.), Sprache und Identität im frühen Mittelalter, Denkschriften Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20 (Wien 2012) 9-22

Poole 2007

B. Poole, What does laughter embody?, in: J. M. Krois – M. Rosengren – A. Steidele – D. Westerkamp (Hrsg.), Embodiment in Cognition and Culture, Advances in consciousness research / Series A Theory and method 71 (Amsterdam/Philadelphia 2007) 195-218

Powitz 1976

G. Powitz, Datieren und Lokalisieren nach der Schrift, Bibliothek und Wissenschaft BuW 1976/10, 124-139

Pyta 2009

W. Pyta, VII. Biographisches Arbeiten als Methode. 1. Geschichtswissenschaft, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 331-338

Qui 2013

F. Qui, Narratives in Early Irish Law. A Typological Study, in: A. Ahlqvist – P. O'Neill (Hrsg.), Medieval Irish law. Text and context, Sydney series in Celtic studies 12 (Sydney 2013) 111-141

Qui 2021

F. Qui, Law, Law-Books and Tradition in Early Medieval Ireland, in: T. Gobbitt (Hrsg.), Law | Book | Culture in the Middle Ages, Explorations in Medieval Culture 14 (Leiden, Boston 2021) 126-146

Richter 1984

M. Richter, Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter = Ireland and Europe. The early church, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen / Kulturwissenschaftliche Reihe (Stuttgart 1984) 409-432

Richter 1996

M. Richter, Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte ²(München 1996)

Ritari 2005

K. Ritari, How should Christians lead their lives? An exploration of the image of lay people in Adomnán's Vita Columbae, Studia Celtica Fennica 2005/II, 138-151

Ritari 2009

K. Ritari, Saints and sinners in early Christian Ireland. Moral theology in the lives of Saints Brigit and Columba, Studia Traditionis Theologiae (STT) 3 (Turnhout 2009)

Ritari 2010

K. Ritari, Heavenly apparitions and heavenly life in Adomnán' Vita Columbae, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker (Dublin 2010) 274-288

Ritari 2011

K. Ritari, Holy souls and holy community. The meaning of monastic life in Adomnán's vita Columbae, Journal of Medieval Religious Cultures 2011/37,2, 129-146

Ritari 2016

K. Ritari, Pilgrimage to heaven. Eschatology and monastic spirituality in early medieval Ireland, Studia Traditionis Theologiae (STT) 23 (Turnhout, Belgium 2016)

Rohr 1995

C. Rohr, Hagiographie als historische Quelle. Ereignisgeschichte und Wunderberichte in der Vita Columbani des Ionas von Bobbio, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 1995/103

Rolfe 2004

A. Rolfe, Columba and spiritual proximity, The Heroic Age 2004/7, <http://www.heroicage.org/issues/7/rolfe.html> (06.04.2018)

Scafi 2022

A. Scafi, Saint Brendan's Island on European Maps (1300-1500), in: J. Bockmann – S. Holtzhauer (Hrsg.), St. Brandan in europäischer Perspektive – St. Brendan in European Perspective. Textuelle und bildliche Transformationen – Textual and Pictorial Transformations, Nova Mediaevalia / Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter 24 (Göttingen 2022) 167-194

Scheel 2020

R. Scheel, Erzähltes Recht oder Erzählen vom Recht? Praxis, Theorie und Gender in isländischen Sagatexten, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes 2020/25,1, 46-65

Scheuer 2015

H. J. Scheuer, Biographie, in: G. Ueding (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik 2 Bie - Eul (Berlin, Boston 2015) 30-43

Schmidt 2020

H. C. Schmidt, Transmediale Topoi. Medienübergreifende Erzählwelten in seriellen Narrativen (Marburg 2020)

Schneider 2009

K. Schneider, Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten. Eine Einführung, Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte / B 8²(Tübingen 2009)

Schneidmüller 1999

B. Schneidmüller, Otto I., Neue Deutsche Biographie 1999/19, 669-670

Schnicke 2009

F. Schnicke, I. Bestimmungen und Merkmale. 1. Begriffsgeschichte. Biographie und verwandte Termini, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 1-6

Schulten 1984

G. Schulten, Vorwort, in: P. Ní Chatháin – M. Richter (Hrsg.), Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter = Ireland and Europe. The early church, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen / Kulturwissenschaftliche Reihe (Stuttgart 1984) V–XI

Schumann 2009

E. Schumann, Buße, in: A. Cordes – H.-P. Haferkamp – Lück Heiner – D. Werkmüller – R. Schmidt-Wiegand (Hrsg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. HRG 1 (Berlin 2009) 789-795

Scior 2007

V. Scior, Nation, Europa, Welt? Zum Spektrum früh- und hochmittelalterlicher Identitätsmuster in der Historiographie, in: I. Baumgärtner – Brinker-von der Heyde – A. Gardt – F. Sick (Hrsg.), Nation - Europa - Welt. Identitätsentwürfe vom Mittelalter bis 1800, Zeitsprünge / Forschungen zur Frühen Neuzeit 11,3/4 (Frankfurt am Main 2007) 335-362

Selvage 2022

C. Selvage, The Cult of Kollumkilli in Medieval Scandinavia, *Studia Celtica Fennica* 2022/XVIII, 41-52

Selvage 2023

C. Selvage, Three saints' lives from the northwest of Ireland. A study from within the context of the Columban tradition (Diss. Univ. Ulster 2023)

Sharman 2010

S. Sharman, Visions of divine light in the writings of Adomnán and Bede, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker (Dublin 2010) 289-302

Sharpe 1991

R. Sharpe, Medieval Irish Saints' lives. An introduction to *Vitae Sanctorum Hiberniae* (Oxford 1991)

Sikorski 2005

D. A. Sikorski, Anglosasi i wpływy anglosaskie w skryptoriach karolińskich do końca IX wieku. (studium paleograficzno-kodykologiczne), *Publikacje Instytutu Historii UAM* 64 (Poznań 2005)

Sjöblom 1998

T. Sjöblom, Before Geis Became Magical. A Study of the Evolution of an Early Irish Religious Concept, *Studia Celtica* 1998/32, 85-94

Smyth 2011

M. Smyth, The Seventh-Century Hiberno-Latin Treatise *Liber de ordine creaturarum*. A Translation, *The Journal of Medieval Latin* 21, 2011, 137-222

Sneddon 2018

D. Sneddon, Adomnán of Iona's *Vita sancti Columbae*. A literary analysis (Diss. Univ. Edinburgh 2018)

Spencer-Hall 2018

A. Spencer-Hall, Medieval saints and modern screens. Divine visions as cinematic experience, *Knowledge Communities* 3 (Amsterdam 2018)

Stalmans 2015

N. Stalmans, Saints d'Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VIIe-IXe siècles) (Rennes 2015)

Stancliffe 2007

C. Stancliffe, Adomnán of Iona and his Prose Writings, in: I. Brown (Hrsg.), *The Edinburgh history of Scottish literature* (Edinburgh 2007) 110-114

Stancliffe 2010

C. Stancliffe, 'Charity with peacé. Adomnán and the Easter question, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker (Dublin 2010) 51-68

Stansbury 2003

M. Stansbury, The composition of Adomnán's *Vita Columbae*, *Peritia*. *Journal of the Medieval Academy of Ireland* 17-18, 2003, 154-182

Stifter 2006

D. Stifter, *Sengoidelc. Old Irish for beginners*, *Irish studies* (Syracuse, NY 2006)

Striegler 2018

S. Striegler, *Raumwahrnehmung und Orientierung im südöstlichen Ostseeraum vom 10. bis 16. Jahrhundert* (2018)

Strzelczyk 2007a

J. Strzelczyk, Die polnische Kirche an der Grenze der römischen Christenheit im Mittelalter, in: K. Herbers – N. Jaspert (Hrsg.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, *Europa im Mittelalter / Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik* 7 (Berlin 2007) 389-402

Strzelczyk 2007b

J. Strzelczyk, Frühstaatliche Formierungen im Osten. Polen und Ungarn um 1100, in: B. Schneidmüller – S. Weinfurter (Hrsg.), *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.* (Darmstadt 2007) 273-289

Stückelberg 1902

E. A. Stückelberg, *Geschichte der Reliquien in der Schweiz*, *Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde / Publications de la Société Suisse des Traditions Populaires* 1 (Zürich 1902)

Turpie 2015

T. Turpie, *Kind neighbours. Scottish saints and society in the later Middle Ages*, *The Northern world* 70 (Leiden 2015)

Ubl 2014

K. Ubl, *Die Karolinger. Herrscher und Reich*, Beck'sche Reihe C. H. Beck Wissen 2828 (München 2014)

Vaihinger 2021

H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, REdition Schmidt (Norderstedt 2021)

Vogel 1980-1999

C. Vogel, *Buße (liturgisch-theologisch). D. Westkirche. I. Bußdisziplin und Bußriten: Entwicklung bis zum Bußsakrament*, in: N. Angermann – R.-H. Bautier – R. Auty (Hrsg.), *Lexikon des Mittelalters* II (München 1980-1999) 1131-1136

Vogtherr 2017

T. Vogtherr, *Einführung in die Urkundenlehre* ²(Stuttgart 2017)

Vollmann 2009

B. K. Vollmann, *Nichtliturgische Texte. Theologische Abhandlungen und Varia, Kataloge und Schriften / Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg* 27 (Regensburg 2009)

Vu 2019

R. Vu, Science Fiction before Science Fiction. Ancient, Medieval, and Early Modern SF, in: G. Canavan – E. C. Link (Hrsg.), *The Cambridge history of science fiction* (Cambridge, New York 2019) 13-34

Wadden 2017

P. Wadden, Church, Apostle and Nation in Early Ireland, *Medieval Worlds. Comparative & Interdisciplinary Studies* 2017/5, 143-169

Walz 2009

D. Walz, Unter dem König kracht der Wagen. Die "erste" lateinische Vita der heiligen Brigit von Kildare, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), *Irische Mönche in Süddeutschland. Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter, Lateinische Literatur im deutschen Südwesten 2* (Heidelberg 2009) 49-112

Weber 2009

S. Weber, Die Konstruktion eines fabulösen "irischen" Heiligenlebens? Der heilige Albert, Regensburg und die Iren, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), *Irische Mönche in Süddeutschland. Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter, Lateinische Literatur im deutschen Südwesten 2* (Heidelberg 2009) 229-304

Weber 2010

S. Weber, Iren auf dem Kontinent. Das Leben des Marianus Scottus von Regensburg und die Anfänge der irischen "Schottenklöster" (Heidelberg 2010)

Wegner 2009

H. Wegner, Walahfrid und die Iren, in: D. Walz – J. Kaffanke OSB (Hrsg.), *Irische Mönche in Süddeutschland. Literarisches und kulturelles Wirken der Iren im Mittelalter, Lateinische Literatur im deutschen Südwesten 2* (Heidelberg 2009)

Wetherill 2003

J. Wetherill, Adomán, Iona and the Life of St. Columba. Their place among continental Saints, *The Heroic Age* 2003/6, <http://www.heroicage/issues/6/wetherill.html> (06.04.2018)

White 1986

H. White, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Einführung von Reinhart Koselleck, *Sprache und Geschichte* 10 (Stuttgart 1986)

Wickham 2017

C. Wickham, The Comparative Method and Early Medieval Religious Conversion, in: R. Flechner – M. Ní Mhaonaigh – E. Cambridge (Hrsg.), *The Introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I, Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages 19* (Turnhout 2017) 13-40

Williams 2018

M. Williams, *Ireland's Immortals. A History of the Gods of Irish Myth* (New Jersey 2018)

Williams-Krapp 1986

W. Williams-Krapp, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Texte und Textgeschichte* 20 (Berlin 1986)

Winterhager 2020

P. Winterhager, Hagiographie und Recht. Narrativierung von Recht und Verrechtlichung des Narrativs in der Vita des Gregor von Agrigent, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes 2020/25,1, 12-29

Wolfram 2012

H. Wolfram, Sprache und Identität im Frühmittelalter mit Grenzüberschreitungen, in: W. Pohl – B. Zeller (Hrsg.), Sprache und Identität im frühen Mittelalter, Denkschriften Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20 (Wien 2012) 39-60

Wooding 2010

J. M. Wooding, Introduction, in: J. M. Wooding – R. Aist – T. O. Clancy – O'Loughlin (Hrsg.), Adomnán of Iona. Theologian, lawmaker, peacemaker (Dublin 2010) 11-19

Young 2020

F. Young, The myth of medieval paganism, First Things 2020/2, <https://www.firstthings.com/article/2020/02/the-myth-of-medieval-paganism#print> (12.01.2020)

Zimmermann 2009

C. v. Zimmermann, II. Zentrale Fragen und Funktionen. 3. Biographie und Anthropologie, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 61-70

Zymner 2009

R. Zymner, I. Bestimmungen und Merkmale. 2. Biographie als Gattung?, in: C. Klein (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien (Stuttgart, Weimar 2009) 7-11

9.3.5 Blogs bzw. Blogbeiträge

Barry 2021

C. M. Barry, Adomnán and the Law of the Innocent, <https://www.irishphilosophy.com/2021/04/02/adomnan/?s=09> (22.08.2021)

Clancy u. a. 2020-2024

T. O. Clancy – K. Forsyth – A. Whyte – S. Evemalm-Graham – E. M. MacArthur – G. Márkus – B. Aitken, Iona's Namescape. Place-names and their dynamics in Iona and its environs, <https://iona-placenames.glasgow.ac.uk/> (15.12.2023)

Charles-Edwards 2004

T. M. Charles-Edwards, Iona, abbots of (act. 563-927). Oxford Dictionary of National Biography, <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odn-b-9780198614128-e-51141> (06.06.2019)

Herbert 2004

M. Herbert, Columba [St Columba, Colum Cille] (c. 521-597), monastic founder. Oxford Dictionary of National Biography, <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odn-b-9780198614128-e-6001> (06.06.2019)

Löffler 2013

A. Löffler, Ein unbekanntes Fragment mit den Homilien des Beda Venerabilis, <http://mittelalter.hypotheses.org/889> (07.04.2018)

- National Museum of Scotland, Scottish History and Archaeology department
National Museum of Scotland, Scottish History and Archaeology department,
Monymusk reliquary, https://www.nms.ac.uk/explore-our-collections/stories/scottish-history-and-archaeology/monymusk-reliquary?item_id=03.08.2018
(03.08.2018)
- Ní Dhonnchadha 2004
M. Ní Dhonnchadha, Adomnán [St Adomnán] (627/8?–704), abbot of Iona and writer. Oxford Dictionary of National Biography, <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odn-b-9780198614128-e-110> (06.06.2019)
- Ó Cróinín 2020
D. Ó Cróinín, Reeling in the years. Why 664 AD was a terrible year in Ireland, zuletzt aktualisiert am 13.05.2020, <https://www.rte.ie/brainstorm/2020/0513/1138201-ireland-664-ad-plague-history/> (15.05.2020)
- Ritari 2015-
K. Ritari, Pyhiinvaelluksia. Tutkijan pohdintoja kelttiläisestä kristillisyydestä, <https://pyhiinvaelluksia.wordpress.com/> (16.10.2020)
- Schäfer [s. a.]
F. Schäfer, Leitfaden zur paläographischen Untersuchung, https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/germanistik/lehrende/schaefer_f/leitfaden_palaeogr_untersuchung.pdf (11.05.2018)
- Society of Antiquaries of Scotland
Society of Antiquaries of Scotland, Earliest Image of St Columba Project, <https://www.socantscot.org/research-project/earliest-image-of-st-columba-project>
(06.08.2018)
- Wonke 2019
J. Wonke, "Popkultur ernster zu nehmen, erlaubt neue Denkwege einzuschlagen". Interview mit Martin Böhnert und Paul Reszke zum Verhältnis von Popkultur und Wissenschaft, L.I.S.A. Wissenschaftsportal Gerda Henkel Stiftung 2019, https://lisa.gerda-henkel-stiftung.de/popkultur-ernster-zu-nehmen-erlaubt-neue-denkwege-einzuschlagen?nav_id=8287 (23.06.2019)

9.3.6 Vorträge und Features

- Caldwell 11.11.2020
D. H. Caldwell, In search of a national identity. Scotland's material culture (Edinburgh), https://www.youtube.com/watch?v=4QITv3ikrMk&ab_channel=SocietyofAntiquariesofScotland (11.11.2020)
- Eming – Wels WiSe 2018/19
J. Eming – V. Wels, Magie in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. [Vorlesung Arbeitsbereich Ältere deutsche Literatur und Sprache sowie Arbeitsbereich Wissensgeschichte der Frühen Neuzeit] (Berlin)

Kath 08.06.2023

A. Kath, 8. Juni 793. Wikinger überfallen die englische Klosterinsel Lindisfarne, WDR ZeitZeichen,
<https://www1.wdr.de/radio/wdr5/sendungen/zeitzeichen/zeitzeichen-wikinger-ueberfall-kloster-lindisfarne-100.html> (09.06.2023)

Márkus 17.01.2022

G. Márkus, A Saint and his Uses. Columba, politics and power in the First Millennium, St. Mungo Festival 2022 (Glasgow),
<https://stmungofestival.co.uk/home-2/2022-gilbert-markus/> (20.01.2022)

Maldonado 15.12.2020

A. Maldonado, Bringing stones to Iona. Viking-age patronage at St Ronan's Church, The Form and Fabric of Early Medieval Britain III. Carved in Stone (Glasgow),
<https://youtu.be/6UYWJO3gUX0> (22.12.2020)

Schmalholz 2020

R. Schmalholz, Oh, the irony... Theodulf and the niceties of Carolingian poetry quarrels, International Medieval Congress 2020 (Leeds)

9.3.7 Popkultur

Batt – Mahan 2018

J. Batt – J. Mahan, The Grave of Saint Oran. A Short Film by Jim Batt (New York 2018)

Moore – Twomey 2009

T. Moore – N. Twomey, The Secret of Kells (2009)

Verbal Arts Centre (Hrsg.) 2013

Verbal Arts Centre (Hrsg.), 'Colmcille VS Loch Ness Monster – the Battle!'. 2D Comic Art Competition 2013, <http://2dfestival.com/competition> (09.01.2021).

10 Anhang

10.1 Abstract (dt./engl.)

Ziel des Dissertationsprojektes ist eine Neubewertung des Einflusses des irischen Christentums auf dem Kontinent seit dem Frühmittelalter am Beispiel der *Vita sancti Columbae Adamnani*. Im Unterschied zu bisherigen Untersuchungen konzentriert sich das Projekt auf die Textzeugen der gekürzten Fassung. Die Leitfrage ist, welche Bearbeitungen diese in Abhängigkeit von Ort und Zeit erfahren haben. Voraus gehen Abwägungen zur Anwendung narratologischer Theorien auf mittelalterliche Erzählformen sowie die Entscheidung, dass Phänomene der hier sich darstellenden Erzählpraxis mit historisierten literaturtheoretischen Konzepten wie literarischer oder juristischer Fiktion und *othering* in Texten betrachtet werden. Die Arbeit geht davon aus, dass die jeweiligen genetischen Stufen der Überlieferung als „Modernisierung“ des Textes zu bewerten sind und dem Zweck der erleichterten Rezeption folgten. Die Studie verdeutlicht, dass die Erzählstrategie in ihrer Betonung des geografischen und sprachlichen Raumes sowie in der Integration folkloristischer Elemente von den Genreerwartungen abweicht. Sie stellt jedoch kein Sub-Genre der irischen Hagiografie dar, sondern die Leistung eines Autors. Der normative Anspruch der Vita zeigt sich in verschiedenen Episoden, die kanonisches Recht und irische Normen als Narrative verarbeiten und ein bestehendes Rechtsverständnis nicht innovieren, sondern be- bzw. verstätigten. Es wird gezeigt, wie gattungsinhärente Narrationen ein bestimmtes Handeln zur Norm erheben und wie weit der Autor geht, um Ethik durch glaubhafte Charaktere zu importieren. Das monastische Lesekonzept betont regionale Unterschiede und trägt zur Andersartigkeit des Textes innerhalb des Genres bei. In seiner Anlage war er durchlässig genug, um zur Identitätsbildung im monastischen Kontext beitragen zu können. Abschließend werden die gewonnenen Erkenntnisse weiter gefasst kontextualisiert. In der Summe wird herausgestellt, dass die Funktionen nicht immer zu allen Zeiten wirksam und deshalb Anpassungen notwendig waren. So kann im Zusammenspiel dargelegt werden, dass die Quelle Zeugnis zeitbezogener Religiosität einer Kommunität und Region ablegt und regionsbezogenes politisches Handeln dokumentiert.

This PhD project aims to reassess the influence of Irish Christianity on the continent since the early Middle Ages, using the *Vita sancti Columbae Adamnani* as an example. In contrast to previous studies, the project concentrates on the textual witnesses of the abridged version. The central question is which adaptations the abridged version underwent according to place and time. This is preceded by considerations on the application of narratological theories to medieval narrative forms and the decision that the phenomena of narrative practice presented here should be considered with historicised literary-theoretical concepts such as literary or legal fiction and othering in texts. The work assumes that the respective genetic stages of transmission are to be evaluated as the "modernisation" of the text and serve the purpose of facilitating reception. The study shows that the narrative strategy deviates from genre expectations in its emphasis on geographical and linguistic space and in the integration of folkloristic elements. It does not, however, represent a sub-genre of Irish hagiography, but the achievement of an author. The normative claim of the *Vita* is evident in several episodes that process canon law and Irish norms as narratives and do not innovate an existing understanding of the law, but rather confirm or reinforce it. It shows how genre-inherent narratives elevate a particular action to a norm, and the extent to which the author goes to import ethics through credible characters. The monastic reading concept emphasises regional differences and contributes to the text's diversity within the genre. In its structure, the *vita* was porous enough to contribute to forming identity in a monastic context. Finally, the findings are contextualised more broadly. Overall, it is emphasised that the functions were not always effective at all times and that adaptations were therefore necessary. In this way, the source is shown to bear witness to the religiousness of a community and region at the time, and to document regional political action.

10.2 Kontakt

StefanieBellach@gmail.com

10.3 Vorveröffentlichungen

- S. Bellach, Ein Berliner Handschriftenfragment der *Vita sancti Columbae* Adamnani, *Fragmentology. A Journal for the Study of Medieval Manuscript Fragments* 2019/2, 165-173, http://fragmentology.ms/documents/Fragmentology/2/08_ein-berliner-handschriftenfragment_bellach.pdf (23.12.2019)
- S. Bellach, The discovery of new continental version. The Berlin fragment of the *Vita sancti Columbae* Adamnani, in: S. Evemalm-Graham (Hrsg.), *Ì Chaluim Chille. Interdisciplinary Studies on Iona and Columba on the 1500th anniversary of the birth the saint* (Glasgow 2024) *[im Druck]*

10.4 Eigenständigkeitserklärung

1. Hiermit versichere ich,

- dass ich die von mir vorgelegte Arbeit selbständig abgefasst habe, und
- dass ich keine weiteren Hilfsmittel verwendet habe als diejenigen, die im Vorfeld explizit zugelassen und von mir angegeben wurden, und
- dass ich die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken (dazu zählen auch Internetquellen) entnommen sind, unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht wurden, und
- dass die Arbeit nicht schon einmal in einem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt wurde.

2. Mir ist bewusst,

- dass Verstöße gegen die Grundsätze der Selbstständigkeit als Täuschung betrachtet und entsprechend der Promotionsordnung geahndet werden.

Berlin, den 23.12.2023

(Stefanie Bellach)