

Saint Colomban et le monachisme colombanien, de 1950 à 2015

État de la question en guise de conclusion

Alain DIERKENS

Même s'il ne constitue qu'un des volets du triptyque commémoratif organisé autour de saint Colomban, le colloque tenu à Luxeuil en septembre 2015 – qui en est le panneau central – offre la meilleure occasion possible de faire le bilan des études qui se sont succédé depuis 1950, c'est-à-dire depuis la réunion scientifique qui a, en quelque sorte, constitué pour le personnage de Colomban le point de départ d'un parcours historiographique impressionnant. Sous la plume de bien des historiens, mais aussi dans les discours d'hommes politiques et les sermons d'hommes d'Église, non seulement Colomban aurait été le rénovateur d'un monachisme occidental considéré comme laxiste et l'évangéliste d'une Gaule mérovingienne en perdition, mais encore il serait un des pères fondateurs de l'Europe actuelle... Soixante-cinq années de recherches ont largement fait justice à cette image caricaturale. De surcroît, l'apport décisif des fouilles archéologiques menées de main de maître par Sébastien Bully sur le site de Luxeuil a autorisé un élargissement des perspectives en permettant notamment, dans une volonté de vraie interdisciplinarité, de confronter le discours historique et hagiographique à une forme de réalité matérielle et tangible. Sans aucun doute, le présent colloque fera date.

DE 1950 À 2015

■ Le colloque de 1950 s'inscrivait dans le cadre de manifestations et de recherches qui faisaient du haut Moyen Âge occidental et, plus particulièrement, de l'histoire des royaumes germaniques qui ont succédé à l'Empire romain d'Occident, un des terrains scientifiques autorisant une collaboration efficace entre les pays européens marqués par la Seconde Guerre mondiale, surtout la France et l'Allemagne, l'Italie et le Royaume Uni. Vers 1950 se construisaient ainsi,

d'une part, les *Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* de Spolète et, d'autre part, le premier programme de recherches de l'Institut Historique allemand de Paris (les IV^e-X^e siècles y occupent une place d'honneur aux côtés de l'humanisme de la Renaissance et des Lumières du XVIII^e siècle); en 1952, était organisé à Poitiers le premier grand colloque consacré aux « études mérovingiennes ».

La figure de Colomban telle qu'elle apparaît à la lecture des Actes du colloque de 1950 est, comme le rappelle Ian Wood, très marquée par les écrits des protagonistes du renouveau catholique français de la seconde moitié du XIX^e siècle, singulièrement Frédéric Ozanam et le comte de Montalembert; elle bénéficie de l'énergie de l'abbé Thiébaud, dont le buste veille aujourd'hui sur le site d'Annegray. Il s'agissait aussi de donner à la construction européenne une tonalité chrétienne, volontiers catholique, dans l'optique engagée de Robert Schuman; le général De Gaulle faisait référence aux mêmes valeurs quand il évoquait la France et le baptême de Clovis... Le succès de la figure de Charlemagne participe, *mutatis mutandis*, des mêmes convictions: l'Europe aurait des racines chrétiennes auxquelles elle doit rester fidèle.

Colomban civilisateur, évangéliste, sauveur des valeurs européennes, devient un personnage-clé de l'imaginaire de la future Europe. Cette réputation s'appuie sur la lecture de la *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius* rédigée par Jonas de Bobbio vers 641-642: ce récit hagiographique, considéré comme une véritable biographie historique, offre un canevas chronologique et une grille de lecture pris au premier degré. Semblablement, les œuvres de l'évêque Grégoire de Tours († 594), quasiment contemporain de Colomban († 615), sont lues comme des sources historiques objectives, offrant un déroulement incontestable

des événements; que l'on pense aux interprétations données alors du trop fameux baptême de Clovis...

Soixante-cinq ans après le colloque (très français et franco-centré) de 1950, les participants aux manifestations de Luxeuil (délibérément internationales) en 2015 bénéficient, sur bien des points, d'une révision drastique des opinions et des *a priori* de leurs prédécesseurs. Ces positions nouvelles tiennent d'abord à la relecture, voire à la déconstruction de l'œuvre de Jonas de Bobbio qui, pour la vie de Colomban, fait souvent figure de source unique. Les historiens ont expliqué dans quel contexte polémique et pour quel public avait été rédigée la *Vita* par un auteur qui, de surcroît, n'a pas connu personnellement Colomban et qui travaille donc nécessairement de seconde main. Ils ont rappelé les buts différents et complémentaires des livres I et II de la *Vita*, les différences et oppositions entre Luxeuil et Bobbio dans la première moitié du VII^e siècle. Ils ont mis en évidence les options parfois radicalement divergentes de Jonas dans la *Vita* de Colomban et dans celle de Jean de Réôme qu'il rédigea plus tard (659). Ils se sont interrogés, avec plus ou moins de succès, sur d'autres œuvres attribuées (ou attribuables) à Jonas, comme la *Vita Vedastis* ou la *Regula cuiusdam patris ad virgines*. Ils se sont surtout demandé dans quelle mesure le Colomban de Jonas correspondait à l'homme connu par ses Lettres, assurément rédigées et conçues par Colomban lui-même. Quant à l'attribution à Colomban des différentes versions des « règles » et du pénitentiel qui sont traditionnellement liés à son activité, elle restera un sujet controversé tant qu'une édition satisfaisante ne sera pas donnée de ces textes complexes.

Mais l'évolution la plus nette tient à la remise en question de présupposés acceptés sans discussion en 1950 et mis à mal par les progrès des connaissances historiques. Sans prétention à l'exhaustivité, en voici une liste éloquent.

– La vie religieuse chrétienne en Gaule à la fin du VI^e et au VII^e siècle n'était pas moribonde ou « foulée aux pieds », selon une image de Jonas que l'on retrouve, quasiment dans les mêmes termes, dans certains écrits de saint Boniface dans les années 740.

– L'option monastique, bien présente en Gaule avant l'arrivée de Colomban, présentait une variété de formes qui atteste de sa vigueur.

– Le niveau de culture en Gaule n'a pas été modifié radicalement par l'arrivée des religieux irlandais. Quant à la qualité du latin qui y était en vigueur, elle témoigne de l'évolution normale de la langue et non d'une décadence que les lettrés irlandais, formés au « latin langue étrangère », puis les protagonistes de la « Renaissance » carolingienne ont trop facilement stigmatisée.

– Le rôle évangéliste des « missionnaires » irlandais doit être fortement relativisé, même dans le nord de la Gaule.

– La place des évêques dans la politique mérovingienne est considérable.

– L'obsession des historiens à définir « la » règle monastique en vigueur dans tel ou tel monastère (règle bénédictine, colombanienne, mixte bénédictino-colombanienne, etc.) a largement occulté la véritable place des règles, écrites ou orales, dans le fonctionnement, beaucoup plus souple qu'on ne le croyait, des communautés religieuses altomédiévales.

– Colomban n'a été ni le créateur, ni le diffuseur sur le Continent des pénitentiels.

– Les chartes d'exemption, accordant une plus ou moins grande *libertas* aux monastères, ne sont pas un phénomène spécifiquement « colombanien » ou « irlandais ».

Chacune de ces caractéristiques pourrait (et devrait) être étayée par des dizaines de références bibliographiques. On leur ajoutera les discussions et réflexions sur le vocabulaire utilisé dans les textes des V^e-VII^e siècles, souvent interprété de manière anachronique et trop radicale. Il en est ainsi de la plupart des mots fondamentaux du vocabulaire monastique (*abbas, cella, cellula, monasterium, regula*, etc.), mais aussi de termes civils (comme *castrum*) ; il faut souvent attendre les mesures carolingiennes des années 816-817 pour commencer à y voir plus clair. Il est, par ailleurs, difficile d'échapper à la tentation de penser les observances de communautés religieuses en termes de hiérarchie, plutôt que de différences, l'option la plus rigoureuse étant nécessairement la meilleure ou la plus pure.

Autre préjugé tenace et aux conséquences insidieuses : contrairement à une opinion très à la mode dans les années 1970, le culte des saints ne peut être interprété comme une manifestation d'une « religion populaire » face aux croyances plus spirituelles et désincarnées d'une élite lettrée. Cette revalorisation entraîne *ipso facto* la possibilité d'une relecture positive des récits de miracles et permet une meilleure compréhension de la topographie des lieux de culte.

Enfin, comme l'Irlande n'a pas connu le cadre administratif et normatif de l'Empire romain et les contraintes d'un christianisme catholique imposé comme religion d'État, elle présente des spécificités observables dans quantité de domaines touchant de près ou de loin la spiritualité et les structures ecclésiastiques : modalités et chronologie de la christianisation, rôle particulier des monastères et de leurs abbés, nature des diocèses et fonction des évêques, exigences ascétiques et valorisation de la mortification, prégnance des modèles vétéro-testamentaires, importance de la culture livresque (y compris de la connaissance du latin), liens avec l'aristocratie et le pouvoir royal, place des femmes, etc.

Bref, dans la ligne des travaux pionniers de Gérard Moyses, il est aujourd'hui acquis que tous les religieux irlandais sur le Continent ne sont pas « colombaniens » et que tous les « colombaniens » ne sont pas toujours forcément d'accord entre eux sur tous les points de doctrine ou de vie communautaire. En s'interrogeant sur la portée et l'objet des deux textes connus comme « règles » de saint Colomban, on peut se demander avec Albrecht Diem ce qu'implique une expression comme *regula Columbani* ou, plus largement, s'il existe un monachisme colombanien ou « iro-franc » nettement identifiable.

Les travaux du colloque de 2015, particulièrement denses, ont porté sur ces différentes questions. Il est exclu d'en donner un aperçu global. Je me contenterai d'un panorama subjectif portant sur la vie et la personnalité de Colomban, sur la vie monastique en Gaule aux V^e et VI^e siècles, sur quelques questions particulières liées à Colomban et aux monastères fondés directement dans son sillage.

COLOMBAN : VIE ET PERSONNALITÉ

■ Comme je viens de le signaler, le point de départ d'une analyse de la biographie de Colomban est double : la lecture attentive des Lettres de Colomban lui-même et des rares autres écrits qui peuvent lui être attribués avec certitude, la relecture critique et contextualisée du livre I et, dans une moindre mesure, du livre II de la *Vita Columbani* de Jonas. Les Lettres montrent ainsi des conceptions sur l'autorité et la place de l'abbé assez différentes de celles que l'on trouve dans le « pénitentiel » et dans les « règles » dites de Colomban ; elles permettent d'accorder une signification nouvelle à ce que l'on peut deviner des positions d'Agrestius.

Quant à la *Vita* – dont les silences sont parfois étonnants (absence d'informations collectées par Jonas ? silences délibérés ?) –, elle pose de réels problèmes de chronologie, tant pour la jeunesse et l'éducation de Colomban que pour la date et les modalités de son « premier voyage » en Gaule. Comme le montre Michèle Gaillard, la question de l'identification d'un roi mérovingien d'Austrasie et de Bourgogne (Childebert ou Sigebert ?) peut avoir des conséquences majeures : Jonas s'est-il trompé ou s'agit-il plus simplement d'une erreur de copiste, reprise dans la quasi-totalité des manuscrits de la *Vita* ? Autre inconnue, que désignent les *sinus Britanniae* par lesquels Colomban serait passé avant ses premiers contacts avec la Gaule mérovingienne : l'Angleterre ou la Bretagne continentale (et le Morbihan, comme le suggère prudemment Stéphane Lebecq) ?

Quoi qu'il en soit, il semble évident que Colomban était particulièrement bien informé sur les rapports de force

et l'exercice du pouvoir dans les différents *regna* mérovingiens. Les sympathies ou les antipathies qu'il suscite doivent évidemment être mises en rapport avec ses options religieuses rigoureuses, son caractère exigeant, sa propension (réelle ou alléguée) aux discours moralisateurs, son indiscutable charisme, mais aussi avec le contexte politique particulièrement complexe des années 600. Le statut des monastères qu'il a fondés (Annegray, Luxeuil, Bobbio) ou dont il a suscité la fondation avec l'aide de réseaux aristocratiques bien identifiés en témoigne. Il en est de même de la localisation de ces monastères à proximité immédiate de frontières à la fois politiques et ecclésiastiques. Contrairement aux allégations complaisantes de son biographe, Colomban ne recherche pas les « déserts » hostiles ou les ruines stériles d'habitats antérieurs, mais ses fondations tiennent compte d'un réseau routier efficace et de possibilités réelles de développement agricole.

MONASTÈRES ET VIE MONASTIQUE

■ Jonas insiste, dans sa *Vita*, sur le rôle de Colomban et sur son action ; il accorde donc peu d'importance aux établissements préexistants ou au contexte religieux ambiant, si ce n'est – sauf exceptions – pour le critiquer implicitement ou, souvent, explicitement. Il en résulte inévitablement une impression d'une Gaule très imparfaitement christianisée, aux évêques peu influents.

Les textes conservés et les recherches archéologiques révèlent cependant la très grande richesse des communautés religieuses de la Gaule des V^e et VI^e siècles : Lérins, Arles, Marmoutier, Agaune, les monastères du Jura, etc., en offrent autant d'exemples éloquents, aujourd'hui enrichis par des études topographiques permettant de mieux comprendre le choix qui a régi leur implantation. Grâce aux fouilles, on en connaît non seulement l'église (ou les églises) mais aussi, de plus en plus fréquemment, les bâtiments de la vie conventuelle, autorisant ainsi de nouvelles considérations sur la tension entre vie « érémitique » et vie cénobitique. L'attention portée au dortoir commun ou à l'existence de cellules plus individuelles est ainsi un excellent marqueur du degré plus ou moins grand d'exigence de vie commune, indépendamment de la pratique d'une vie plus ou moins ascétique. La cellule personnelle laisse évidemment une place à un espace privé et à une approche directe de Dieu, alors que, dans le dortoir (éclairé de nuit par une bougie), seul le lit cristallise un lieu « à soi », par ailleurs dûment inspecté régulièrement.

Dans ce contexte, la « règle » prend un sens tout particulier. À côté de quelques dizaines de règles dont on connaît une version écrite, il faut en supposer un très grand nombre

d'autres pour lesquelles aucune trace directe ne nous est parvenue, voire dont il n'a jamais existé de mise par écrit. Comme tout texte normatif, la règle est susceptible d'évolution, de modifications et d'interprétations, dont la nature exacte nous échappe largement.

L'étude plus détaillée de Luxeuil sous Colomban et sous ses successeurs immédiats a évidemment occupé une part importante des discussions et des visites effectuées lors du colloque. Il s'est notamment agi d'essayer de comprendre ce qu'il en est du privilège pontifical accordé par Jean IV et des différents privilèges épiscopaux, de « petite » ou de « grande » liberté pour reprendre la terminologie d'Eugen Ewig, octroyés à divers monastères qui, sur ce point, se revendiquent du modèle de Luxeuil. Quant à l'épisode d'Agrestius, dont il faut avec Anne-Marie Helvétius reconstituer la vraie nature en dé- puis reconstruisant le récit de Jonas, il permet de dépasser les questions habituellement soulevées du calcul de la date de Pâques ou de la forme de la tonsure, pour toucher à l'essentiel : l'indépendance du monastère par rapport à l'évêque diocésain ainsi que la nature et la légitimité du pouvoir de l'abbé au sein de la communauté.

D'autres parallèles ont permis de mieux cerner l'originalité de la « culture » luxovienne, du point de vue de sa bibliothèque et de son *scriptorium*.

QUESTIONS OUVERTES ET PERSPECTIVES NOUVELLES

■ Les communications au colloque de Luxeuil ont inévitablement permis de mettre en évidence un certain nombre de carences, dont certaines seront comblées prochainement.

Je pense d'abord, très naturellement, au problème des éditions des textes de base. La *Vita Columbani* de Jonas se lit d'après l'édition de Bruno Krusch dans les *Monumenta Germaniae Historica* (1902). Aussi remarquable soit-elle, elle pêche par l'organisation de son *stemma*, par l'omission de manuscrits importants découverts depuis et par certains choix éditoriaux. Une nouvelle édition apparaît indispensable. Elle permettra aussi de fournir en français une traduction qui soit plus fiable que celle de dom Adalbert de Vogüé. Il en est de même des « règles » et du pénitentiel, textes normatifs essentiels même s'il est toujours difficile d'appréhender leur mise en pratique effective. Sur cette base, il conviendra de se demander si l'on peut déterminer l'éventuelle part rédactionnelle de Colomban dans l'une ou l'autre version de ces catalogues de vertus monastiques

et dans ces listes de sanctions aux manquements de tous ordres, réels ou imaginaires, dans la vie quotidienne du moine. Il ne s'agit en tout cas pas, comme je l'ai suggéré plus haut, de cette *regula Columbani* auxquels se réfèrent Jonas et des documents diplomatiques. Probablement faut-il penser à une *regula* orale, souvent implicite, transmise au hasard de la mémoire et des nécessités. Colomban connaissait-il la règle de saint Benoît et, si oui, par quel canal ? Les opinions diffèrent. Les uns répondent par l'affirmative, comme dom Adalbert de Vogüé ; d'autres sont plus sceptiques et pensent plutôt à une influence de la règle du Maître ou d'un texte comparable à celle-ci. L'hypothèse d'une diffusion de la *regula Benedicti* en Angleterre dans le sillage des injonctions de Grégoire le Grand, peut-être dans les années 620-630, ne manque pas de pertinence.

Parmi les autres manques évidents, on pourrait mentionner l'absence de bonnes monographies sur les successeurs de Colomban, Eustaise et, surtout, Walbert.

On aimerait aussi une étude la plus complète possible du patrimoine de Luxeuil qui accorde une place prépondérante à la topographie et à la géologie-pédologie des lieux. On essaierait dès lors de mieux comprendre la question obsédante des limites et des frontières (*regnum, territorium, civitas*) et de leur rôle dans le choix de l'emplacement des implantations monastiques (que l'on pense à Stavelot/Malmedy, à Annegray/Luxeuil, à Montier-en-Der/Puellemoutier, etc.). Si elle est possible, la détermination du tracé des routes et de la surveillance de lieux économiques ou politiques stratégiques devrait contribuer à clarifier les idées. Il en est de même de la cartographie systématique des sites romains récupérés – qu'ils aient été trouvés dans un état d'abandon ou que, d'une façon ou d'une autre, ils soient encore en activité –, éventuellement en rapport direct avec un axe de circulation (relais routier, par exemple) ou dans un site stratégique (une fois encore, la question des *castra* choisis de façon opportuniste pour y établir un monastère).

Enfin, le colloque de Luxeuil ouvre d'innombrables perspectives pour comprendre la nature des fondations monastiques post-colombaniennes, particulièrement en Neustrie et en Austrasie. C'est alors, et seulement alors, qu'on pourra préciser l'éventuelle influence de Luxeuil dans la formation des futurs évêques et, surtout, des futurs abbés du nord de la Gaule. La question est, en fait, de s'interroger sur la réelle postérité de Colomban dès le second quart du VII^e siècle et de dépasser l'inévitable « effet de source » dû à l'utilisation de la si riche *Vita Columbani* de Jonas.

Saint Columbanus and Columbanian Monasticism, from 1950 to 2015

Conclusion and State of the Question

Alain DIERKENS

Although it represents only one component of the commemorative triptych organised around St. Columbanus, the conference held at Luxeuil in September 2015—the central panel as it were—provides the best opportunity to provide an overview of the research that has taken place since 1950: that is to say, since the scientific meeting that constituted, to a large extent, the point of departure for an impressive historiographic tradition surrounding the figure of Columbanus. In the words of numerous historians and the speeches of political figures and church leaders, Columbanus was not only responsible for reinvigorating a western monastic tradition that had fallen into decline and evangelising what was considered an unholy Merovingian Gaul, he was also seen as one of the founders of what was to become modern Europe. Sixty-five years of research have allowed for this caricature to be exposed for what it is. What is more, the decisive results that have emerged from the archaeological investigations expertly conducted by Sébastien Bully on the site of Luxeuil have allowed for an important widening of perspectives, by making it possible to compare the historical and hagiographical descriptions with the tangible material reality, in an atmosphere of true interdisciplinarity. Without a doubt, the present conference will be a landmark moment in this field of study.

FROM 1950 TO 2015

■ The 1950 conference was one of a number of meetings and research projects that focussed on the Early Medieval Period, and particularly the history of the Germanic

kingdoms that succeeded the Western Roman Empire, as a field that allowed for productive collaboration between the countries most scarred by the Second World War, notably France, Germany, Italy and the United Kingdom. It was also around 1950 that the *Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* were first held at Spoleto and contemporaneously the *Institut Historique allemand de Paris* ran its first research programmes (among which the study of the 4th to 10th centuries occupied pride of place alongside the humanism of the Renaissance and the Enlightenment). In 1952 the first large conference on 'Merovingian Studies' was held at Poitiers.

As noted by Ian Wood, the image of Columbanus that emerges from the Proceedings of the 1950 conference is heavily influenced by the writings of the leaders of the French Catholic Revival in the second half of the 19th century, most notably Frédéric Ozanam and the Count of Montalembert. It was also inspired by the energy of Abbot Thiébaud, whose bust watches over at the site of Annegray. To a large extent it entailed ascribing a Christian (particularly catholic) tone to the construction of Europe in the optics adopted by Robert Schuman. Similar values were alluded to by General De Gaulle when he evoked the baptism of Clovis in relation to France. The popularity of the figure of Charlemagne, *mutatis mutandis*, formed part of the same ideology: Europe had Christian roots to which it needed to remain faithful.

Columbanus the civiliser, the evangeliser, preserver of European values, was to become a key figure in the

imagination of the Europe that was to come. This reputation was largely based on a reading of the *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius*, written by Jonas of Bobbio around 641/642: the hagiographical treatment, for so long considered to be genuine historical biography, offered a chronological framework and a starting point that were taken at face value. Seemingly the works of Gregory of Tours († 594), almost contemporary with Columbanus' life († 615), were read as objective historical sources, providing an incontestable narrative of events; one needn't go into the interpretations given for the too famous baptism of Clovis...

Sixty-five years after the (very French and very Franco-centric) 1950 conference, the speakers at the (intentionally international) events at Luxeuil in 2015 benefited, on many levels, from the drastic revision of the opinions and *a priori* assumptions of their predecessors that had taken place in the meantime. These new positions were primarily due to a re-reading, or perhaps better to say a deconstruction, of the work of Jonas of Bobbio, who through his *Life of Columbanus*, is often considered as a sole source of information. Historians had worked hard to explain the polemical context in which the work was produced for a particular audience, by an author who, unfortunately, never personally knew Columbanus and as such was working on second hand information. They outlined the different but complimentary aims of books I and II of the *Vita* and the differing stances taken by Luxeuil and Bobbio in the first half of the 7th century. They pointed to the often radically different positions taken by Jonas in the *Life of Columbanus* and in the *Life of John of Réôme*, which he produced at a later stage (659). They searched, with varying levels of success, for other texts attributed (or attributable) to Jonas, such as the *Vita Vedastis* or the *Regula cuiusdam patris ad virgines*. Most of all they questioned the extent to which the Columbanus of Jonas' text corresponded to the individual known from his *Epistulae*, which were undoubtedly conceived of and produced by Columbanus himself. However, the attribution to Columbanus of the various versions of the "Rule" and penitential that are traditionally linked to his monastic activity, will remain a controversial topic until such time as a satisfactory edition of these complex texts is produced.

However, the clearest evolution can be seen in the questioning of many presuppositions that were accepted without much discussion in 1950 and which have subsequently been placed under the spotlight thanks to developments in our historical knowledge. Without wanting to give an exhaustive list, there follows a quick summary.

– Christianity in Gaul at the end of the 6th and the start of the 7th centuries was not moribund or on its knees, as

one would be led to believe from the imagery found in Jonas and once again, in almost the same terms, in a number of texts by Boniface in the 740s.

– Monastic practice, present in Gaul long before the arrival of Columbanus, was characterised by its variety of form, a sign of its strength.

– On a cultural level, Gaul was not radically altered by the arrival of Irish religious figures. In terms of the quality of Latin that was in use, it displays the normal evolution of a language and not a degeneration in comparison with the Irish writing styles, based on the study of Latin as "foreign language", as it was stigmatised by the leading lights of the Carolingian renaissance.

– The evangelising role of the Irish "missionaries" must be seriously reconsidered, even in the context of northern Gaul.

– The bishops hold a significant amount of power in Merovingian political life.

– The obsession of historians to determine the specific rule in use in each specific monastery (Benedictine Rule, Columbanian Rule, Mixed Benedictine-Columbanian, etc.) has greatly obscured the actual role played by rules, written or oral, in the functioning of early medieval religious communities, which was often much more flexible than we think.

– Columbanus was not the creator of the penitentials, nor was he the one who introduced them to the Continent.

– The exemption charters, which accorded a greater level of *libertas* to a monastery, were not a specifically "Columbanian" or "Irish" phenomenon.

Each one of these points could (indeed should) be accompanied by dozens of bibliographical references. To this we could add the debates surrounding the vocabulary used in the texts dating to the 5th-7th centuries, which is often interpreted in an anachronistic and overly radical manner. This is the case for the majority of words that are fundamental for our understanding of monastic life (*abbas*, *cella*, *cellula*, *monasterium*, *regula*, etc.) as well as civil life (such as *castrum*). Often one must wait for the Carolingian reforms of 816-817 in order to have a clearer idea of the use of these terms. Moreover, it is difficult to avoid the temptation to view the practices of religious communities in terms of hierarchies and not in terms of differences, with the harshest example seen as the best or purest rule.

Another tenuous preconception with detrimental consequences was the opinion, widely held in the 1970s, that the cult of saints could be considered the manifestation of a "popular religion" in contrast to the more spiritual and disembodied beliefs of the literary elite. By rejecting this preconception it is possible to undertake a more positive

re-reading of the miracle tales, allowing also for a greater understanding of the topography of religious sites.

Finally, given the fact that Ireland was never part of the normative administrative structures of the Roman Empire or constrained by the imposition of Christianity as a State religion, it presents a large number of traits across a whole range of fields that can be considered in terms of their proximity to or distance from the spirituality and structures of the Church: the chronology and means by which the island was Christianised, the unique position of monasteries and their abbots, the nature of the dioceses and the role of their bishops, the ascetic practices and the importance placed on mortification of the flesh, the emphasis on Old Testament models, the importance of book culture (including a familiarity with Latin), links with the aristocracy and royal power, the role of women, etc.

To sum up, as outlined by the pioneering work of Gérard Moysse, it is now accepted that the Irish religious figures on the continent were not all “Columbanian” and that not all of the “Columbanians” were necessarily in agreement with each other on questions of doctrine or communal life. In considering the message and the object of the two texts known as the “Rules” of St. Columbanus, one could join Albrecht Diem in questioning what exactly is implied by the use of a term like *regula Columbani*, or on an even wider scale, whether a clearly identifiable “Columbanian” or “Iro-Frankish” monasticism really existed.

The extremely detailed work presented at the 2015 conference touched on all of these questions. It would be impossible to give a complete overview of all of it here. I will focus instead on giving a subjective overview of the life and the character of Columbanus, of monastic life in Gaul between the 5th and 7th centuries and on a number of specific questions related to Columbanus and the monasteries that were founded directly in his wake.

COLUMBANUS: HIS LIFE AND PERSONALITY

■ As mentioned above, the starting point for any analysis of the biography of Columbanus is a double one: a close reading of the *Epistulae* of Columbanus himself and the other rare texts that can be attributed to him with certitude, combined with a critical and contextualised re-reading of Book I—and to a lesser extent Book II—of Jonas of Bobbio’s *Vita Columbani*. In this manner, the letters reveal concepts about authority and the place of the abbot that are quite different from those that are found in the “penitential” and the “Rule” attributed to Columbanus; this in turn provides new meaning to what would become the position of Agrestius.

On the other hand, the *Vita*—in which the silences are sometimes deafening (do these constitute information that Jonas failed to collect? Are they deliberate silences?)—poses genuine chronological problems, both in relation to Columbanus’ education and the details relating to his “first” journey to Gaul. As demonstrated by Michèle Gaillard, the questions surrounding the identification of a Merovingian king of Austrasia or Burgundy (Childebert or Sigebert?) could have significant consequences: was Jonas mistaken, or is it simply the product of an error made by a copyist, which was then repeated in subsequent manuscripts of the *Vita*? Another unknown relates to the *sinus Britanniae* through which Columbanus passed prior to his first contacts with Merovingian Gaul: was this southern England or Brittany (specifically Morbihan, as tentatively suggested by Stéphane Lebecq)?

What we do know is that Columbanus was evidently very well informed about the political relations and the exercise of power in the different Merovingian *regna*. The support or the disdain that he provoked must be considered in relation to his rigorous religious practices, his strict character, his propensity (real or alleged) for moralistic discourses, his unquestionable charisma, but also viewed in terms of the extremely complex political context of the 600s. This is evidenced by the statutes of the monasteries (Annegray, Luxeuil, Bobbio) that he founded with the aid of a clearly identifiable aristocratic network. It is also demonstrated by the placing of these monasteries in close proximity to the borders of both political and ecclesiastical jurisdictions. Contrary to the uncritical readings of his biography, Columbanus does not seek out hostile “deserts” or abandoned ruins, rather his foundations benefit from their proximity to important road networks and land in which to expand their agricultural activity.

MONASTERIES AND MONASTIC LIFE

■ In his *Vita*, Jonas emphasises the role of Columbanus and his activity; in doing so he places little importance in the pre-existing establishments or the surrounding religious context, unless it is to—with any exceptions—criticise it implicitly or, more often, explicitly. The inevitable result of this is an image of a Gaul that has been poorly Christianised, led by ineffective bishops.

By contrast, surviving texts and archaeological research often reveal the great wealth of religious communities in Gaul from the 5th to the 7th centuries. Lérins, Arles, Marmoutier, Agaune, the Jura foundations, etc., all provide convincing examples, which in recent years have been strengthened by topographical studies that allow us to better understand the

choices that informed their location. Thanks to excavations, we are gaining a greater understanding not only about their churches (often multiple), but also increasingly about the buildings that housed daily life. This has allowed for a reconsideration of the presumed tension between “eremitic” and “coenobitic” life. The emphasis placed on communal dormitories or the existence of individual cells is, thus, an excellent marker of the extent to which life was communal in nature, independent of the practice of an ascetic lifestyle. An individual cell clearly allows for a private space and a more direct approach to God, while in the dormitory (lit by candle at night) it is only the bed that provides any private space, which is in any case regularly and meticulously inspected.

In this context, the “Rule” takes on a particular meaning. Alongside the few dozen “Rules” for which we possess a written copy, one must assume that there was a large number of other rules of which no trace has survived in writing, if ever they did exist in written form. As with all normative texts, the rule is susceptible to evolution, to modifications, to interpretations, meaning that its exact nature often escapes us.

Unsurprisingly, a more detailed study of Luxeuil under Columbanus and his immediate successors occupied a major part of the discussions and of the site visits carried out during the conference. A key question tackled was the precise nature of the pontifical privilege granted by Pope John IV as well as the various episcopal privileges, from “small” to “large” *libertas* to use the terminology of Eugen Ewig, granted to various monasteries that, in this regard, claimed to be part of a Luxovian model. In terms of the Agrestius affair, Anne-Marie Helvétius has shown how it is necessary to establish the details by reconstructing or deconstructing Jonas’ account, which makes it possible to get beyond the commonly raised questions of the Easter date and the form of the tonsure, to arrive at the essential point: the independence of the monastery from the local diocesan bishop as well as the power held by the abbot within his community.

Elsewhere, parallels have also made it possible to better understand the originality of the “Luxovian” “culture”, particularly in relation to its library and the scriptorium.

UNANSWERED QUESTIONS AND NEW PERSPECTIVES

■ Inevitably, the papers presented at the Luxeuil conference have made it possible to highlight a number of gaps in our knowledge, some of which will undoubtedly soon be filled.

Here I am referring first and foremost to the problems related to the editions of the primary sources. Jonas’ *Vita*

Columbani is read according to the edition of Bruno Krusch in the *Monumenta Germaniae Historica* (1902). While this is a remarkable edition, it suffers from the organisation of its *stemma*, the omission of certain important manuscripts that came to light after its publication and for a number of editorial choices. A new edition would seem to be essential. This would also allow for the production of a French translation that would be closer to the original than that of Adalbert de Vogüé. The same is the case for the “rules” and the penitential, essential normative texts even if it is still difficult to comprehend how they were actually put into practice. Building on this basis, it would be important to determine the possible editorial role played by Columbanus in one or other version of these catalogues of monastic virtue and lists of punishments for any number of sins, real or imagined, in the daily life of the monks. As mentioned above, one must not think solely here of the *regula Columbani*, mentioned by Jonas and a number of diplomatic texts. More than likely, it took the form of an oral *regula*, often implicit, transmitted by chance through memory and necessity. Was Columbanus familiar with the Rule of Benedict, and if so, through what channels? Opinion differs on this question; some, such as Adalbert de Vogüé, would argue that he was; others are more sceptical and would argue that he was more influenced by the Rule of the Master or a similar text. The hypothesis that the *regula Benedicti* had spread to England following the orders of Gregory the Great, perhaps in the years 620-630, is not without relevance here.

Among the other significant gaps, one could mention the absence of quality monographs dealing with Columbanus’ successors, Eustasius and most of all Walbert.

One would also like to see a more thorough treatment of the remains of Luxeuil, which would place a greater importance on the topography and the geology/pedology of the locations found in the text. This would allow us to better understand the seemingly obsessive attraction of liminal spaces and borders (*regnum, territorium, civitas*) and their role in shaping the choice of the locations in which monasteries were founded (one could refer here to Stavelot/Malmedy, Annegray/Luxeuil, Montier-en-Der/Puellemoutier, etc.). If possible, any attempt to trace the road system and the infrastructure used to secure the political and economic networks should help to clarify such ideas. Equally important is the need for a systematic mapping of reused Roman sites—whether they were found in a state of abandonment or, in some form or other, still inhabited. Ideally this would consider whether they were closely linked to the road network (a waystation for example) or placed in

a strategic position (which brings us back to the question of more than one *castra* opportunistically chosen as the sites to found a monastery).

To conclude, the Luxeuil conference opens up innumerable perspectives to understand the nature of the post-Columbanian monastic foundations, particularly in Neustria and Austrasia. It is then, and only then, that

it will be possible to discern the full extent of Luxeuil's influence in the formation of the future bishops and, most importantly, the future abbots of Northern Gaul. The key here is to consider the real influence of Columbanus in the second quarter of the 7th century and to avoid the inevitable "source effect" caused by the use of the incredibly rich *Vita Columbani* of Jonas.

