

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Der multiplex legentibus fructus der *Ecloga Theoduli*
Rezeptionshaltungen aus dem 11. bis 13. Jahrhundert zu einem Schultext

verfasst von | submitted by

Lukas Öttl BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 199 512 519 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach
Griechisch Unterrichtsfach Latein

Betreut von | Supervisor:

Ass.-Prof. Dr. Katja Weidner M.A.

Abstract

Bei der *Ecloga Theoduli* handelt es sich um einen mittelalterlichen bukolischen Wettgesang nach vergilischem Vorbild, in dem der Hirte Pseustis und die Hirtin Alithia gegeneinander antreten: Er singt über einen heidnischen Mythos, dem sie eine biblische Geschichte entgegenstellt. Schiedsrichterin ist Fronesis, die am Ende Alithia zur Siegerin kürt. Unsicher sind ihre Entstehungsumstände, evident aber ihre Bedeutung durch ihre Überlieferungsgeschichte: Von ihr sind 176 Handschriften und 96 frühe Drucke bekannt. Doch was macht ihre Faszination aus? Die Arbeit geht davon aus, dass der Text fester Bestandteil des mittelalterlichen Bildungsbetriebs war. Bei der genaueren Untersuchung von Leselisten lässt sich ein sehr diverser Einsatz der *Ecloga Theoduli* ausmachen. Sie konnte nicht nur zur Vermittlung von Sprache, sondern auch von Metrik oder Naturkunde dienen. Vor diesem Hintergrund entstehen Einführungstexte, die den Blick der Leserschaft auf das Gedicht verändern, und mittelalterliche Kommentare, die es verstehen, den lückenhaften Erzählstil der *Ecloga Theoduli* mit Wissen aus verschiedenen Domänen zu füllen. Außerdem entwickeln sie von ihr ausgehend auch Einführungen in den Umgang mit Literatur und führen literaturhistorische Diskussionen. Besonders evident ist die Wirkung der *Ecloga Theoduli* in zahlreichen Zitaten in Glossaren, die sich mit griechischen Lehnwörtern beschäftigen und denen sie als Fundus dient. Auch die Konzeption der *Ecloga Theoduli* und ihr allegorisches Figureninventar sind Gegenstand der Rezeption, die in dieser Arbeit bis an den Beginn des 14. Jahrhunderts verfolgt wird.

The *Ecloga Theoduli* is a medieval bucolic competition song modelled on Virgil, in which the shepherd Pseustis and the shepherdess Alithia compete against each other: He sings about a pagan myth, which she counters with a biblical story. The referee is Fronesis, who in the end chooses Alithia as the winner. The circumstances of its creation are uncertain, but its significance is evident from its history of transmission: 176 manuscripts and 96 early prints of it are known. But what makes it so fascinating? The thesis assumes that the text was an integral part of medieval education. A closer examination of reading lists reveals a very diverse use of the *Ecloga Theoduli*. It could be used not only to teach language, but also metrics or natural history. Against this background, introductory texts emerge that change the view of readers on the poem. In addition, medieval commentaries were written that know how to fill the incomplete narrative style of the *Ecloga Theoduli* with knowledge from various domains. They also develop introductions to literature and conduct literary-historical discussions based on it. The impact of the *Ecloga Theoduli* is particularly evident in numerous quotations in glossaries that deal with Greek loan words and for which it serves as a source. The conception of the *Ecloga Theoduli* and its allegorical inventory of figures are also the subject of reception, which is traced in this theses up to the beginning of the 14th century.

Danksagung

Diese Arbeit steht am Ende meines Masterstudiums Lehramt Latein und Griechisch, an dessen Anfang ich nie daran gedacht hätte, mit einer Arbeit im Fachbereich Mittellatein abzuschließen. An erster Stelle gebührt also Ass.-Prof. Dr. Katja Weidner Dank, die mich zunächst für mittelalterliche Literatur begeistern konnte und dafür, über die mittelalterliche Schule und ihre Texte nachzudenken, und mir dann als herausragend umsichtige Betreuerin half, diese Masterarbeit zu verfassen – und mir stets Verständnis entgegenbrachte, wenn sie wieder einmal den Satz „Wir müssten diese Deadline noch einmal verschieben.“ hören musste. Doch auch Univ.-Prof. Dr. Christine Ratkowitsch will ich an dieser Stelle danken, in deren Kursen ich meine ersten Schritte im Studium der Latinistik tat und die mich erst mit der *Ecloga Theoduli*, um die es im Folgenden gehen wird, in Berührung brachte. Schließlich gilt mein besonderer Dank der Trias, die am Institut für Klassische Philologie, Mittel- und Neulatein den Studierenden Hindernisse aus dem Weg räumt und immer hilfreich zur Seite steht: Mag. Lavinia Enache, Dr. Sonja Reisner und Doris Vickers, MA.

Ich danke selbstverständlich auch meiner Familie, die mir dieses Studium erst ermöglicht hat, und meiner Partnerin, die mich während meiner gesamten Studienzeit stets unterstützte. Sie alle sind nicht nur geduldige Zuhörer:innen in allen Lebenslagen und emotionale Stützen von unschätzbarem Wert, sondern auch besonders geduldige Korrekturleser:innen, mögen die Sätze auch noch so verschachtelt sein. Wesentlich zum Entstehen dieser Masterarbeit trugen aber auch meine Freund:innen bei: Mit vielen von ihnen ist es gut fachsimpeln, aber bei ausnahmslos allen kann ich einfach nur sein – unabhängig vom aktuellen Stand der Seitenzahl. Gratias ago und χάριν παρέχω!

Linz, 16.3.2025

Lukas Öttl

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Ein Text mit jahrhundertelanger Faszination	1
1. Wahrnehmung der <i>Ecloga Theoduli</i> und ihres Autors in didaktischen Gebrauchswerken von accessus bis Leselisten.....	4
1.1. Beginn der Wahrnehmung der <i>Ecloga Theoduli</i>	5
1.2. Texte über Werk und Autor: Einleitungen, Literaturgeschichte und Literaturtheorie	9
1.2.1. Von Rezeption zu Rezeptionsleitung: Die <i>persona</i> des Autors und die allegorische Konzeption der <i>Ecloga Theoduli</i>	12
1.2.2. Hinführungen zur <i>Ecloga Theoduli</i> und allgemeine Einführungen zur Arbeit mit Literatur....	18
1.3. Der Platz der <i>Ecloga Theoduli</i> in Lektürekansons des 12. bis 14. Jahrhunderts	25
2. Auseinandersetzung mit dem Text der <i>Ecloga Theoduli</i>: Kommentare und die Nachahmung Synodus.....	32
2.1. Die Synodus als Gegenkonzeption zur <i>Ecloga Theoduli</i> ?	34
2.2. Theodulus' alttestamentliche Geschichten als Anlässe für eigenes Erzählen, Allegorese, Gelehrsamkeit und Moralisieren.....	39
2.3. Heidnische Mythen und die <i>Ecloga Theoduli</i> als Konservatorin eines potenziell problematischen Wissensbestandes	51
3. Anspielung und Zitat: Die Wirkung der <i>Ecloga Theoduli</i> im Bildungsbetrieb des 12. und 13. Jahrhunderts	63
3.1. Die <i>Ecloga Theoduli</i> als linguistische und moralische Autorität	65
3.2. Zitate aus der <i>Ecloga Theoduli</i> in lexikalischen Erklärungen.....	70
3.3. Der Sieg der Alithia: Das Fortleben der Alithia, des Pseustis und der Fronesis.....	77
Conclusio: Mehr als ein Schultext im Anfangsunterricht.....	85
Literaturverzeichnis.....	88
Hilfsmittel	88
Primärliteratur.....	88
Handschriften	88
Editionen und Übersetzungen.....	88
Sekundärliteratur	91

Einleitung: Ein Text mit jahrhundertelanger Faszination

Tunc mater Fronesis: Adaquato me grege quamvis
Accelerare domum iussisset uterque parentum
Nec dubitem poenas, si quicquam tardo, paratas,
Laeta feram talis praesumens gaudia litis.

– *Ecloga Theoduli* 30-33

In der *Ecloga Theoduli* treten der Hirte Pseustis und die Hirtin Alithia in einem Wettgesang nach vergilischem Vorbild gegeneinander an: Er singt über einen heidnischen Mythos, dem sie eine biblische Geschichte entgegenstellt. Die pflichtbewusste Fronesis nimmt sogar Strafen für eine verspätete Heimkehr in Kauf, um sich an diesem Wettgesang zu erfreuen, übernimmt die Schiedsrichterinnenrolle und kürt am Ende Alithia zur Siegerin. Auch die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gelehrten und Schüler dürften an diesem bukolischen Gedicht ihre Freude gehabt haben: Von ihm existieren 176 bekannte Handschriften (die früheste aus dem zehnten Jahrhundert) und 96 bekannte Drucke.¹ Hinzu kommen fünf große und einige kleinere mittelalterliche Kommentare² und der Umstand, dass diese Ekloge als Teil der *Auctores Octo* eine große Rolle im Bildungsbetrieb der Renaissance spielte.³

Die *Ecloga Theoduli* enthält neben einem Prolog, der dem Wettgesang eine typisch bukolische Szenerie, wie man sie etwa auch Verg. *Ecl.* 1 kennt, verleiht, 37 Strophenpaare zu je vier leoninischen Hexametern und einen Epilog, in dem zuerst Pseustis in einem Vierzeiler um die Entscheidung der Fronesis im Wettstreit bittet, die Fronesis dann trifft. In einigen Codices endet die *Ecloga* danach (*Ecl. Theod.* 344), in anderen schließt sich noch ein Gebet der Alithia an, mit dem sie dann 352 Verse umfasst. Unsicher ist, wann genau die *Ecloga* entstanden ist, wer sie verfasst hat und mit welchem Zweck oder in welchem Kontext der Autor sie geschrieben hat, obwohl in der Forschung bisher vor allem der Entstehung der *Ecloga Theoduli* breiter Raum gegeben wurde.⁴ Schon Johannes OSTERNACHER, der 1902 die *Ecloga* als erster auf Basis einer größeren Menge an Überlieferungszeugen kritisch ediert und sie so

¹ Vgl. MOSETTI CASARETTO, *Teodulo, Ecloga*, 1997, CXVII und OSTERNACHER, *De Theoduli ecloga*, 1902, 15-17. Patrick COOK spricht von über zweihundert Handschriften, belegt seine Behauptung allerdings nicht, weshalb ich bei der konservativeren Schätzung bleibe, vgl. COOK, *The Ecloga Theoduli*, 2003, 188.

² Vgl. QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 386.

³ Vgl. PEPIN, *Auctores Octo*, 1999, 1.

⁴ Vgl. ebd. 25-27.

einem breiteren wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht hat, diskutiert den Autor des Textes, der nicht identifiziert werden kann,⁵ und die Datierung, die er auf die Mitte des neunten Jahrhunderts festlegt.⁶ Francesco MOSETTI CASARETTO (1997), der rezenteste Kommentator der *Ecloga Theoduli*, weist auf die Kontroversen rund um die Datierung hin, die lediglich auf zwischen Mitte neuntes und Anfang zehntes Jahrhundert eingrenzt werden könne.⁷ Auch die Intention sowie der kulturelle Kontext des Gedichtes wurde bisher ausgiebig diskutiert. Dabei kann davon ausgegangen werden, dass seine Absicht darin besteht, die Überlegenheit des Christentums über das Heidentum zu demonstrieren, ein Diskurs, der in den noch karolingisch geprägten Bildungsdiskurs klösterlicher Institutionen knapp nach der Karolingerzeit passt.⁸ In einem separaten Aufsatz legte OSTERNACHER (1907) den Grundstein für die Diskussion der literarischen Quellen des Gedichts,⁹ ein weiterer wichtiger Beitrag dazu stammt von Roger GREEN (1982), der vor allem vergilisches und ovidisches Repertoire in ihr identifizierte.¹⁰ Die literarischen Quellen und die Entstehungsumstände der *Ecloga Theoduli* sollen allerdings nicht im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen; erstere wurden schon gründlich untersucht, bei letzteren ist die Uneindeutigkeit zur Kenntnis zu nehmen. Stattdessen stellt sich die Frage, weshalb die *Ecloga Theoduli* über eine so lange Zeit – wir sprechen immerhin von ihrem ungewissen Entstehungszeitpunkt um 900 bis weit in die Renaissance – so große Faszination auf ihre Leserschaft ausüben konnte.

Die bisherige Forschung beschäftigt sich kaum mit der Rezeption der *Ecloga Theoduli*. Es scheint breiter Konsens darüber zu bestehen, dass es sich um einen mittelalterlichen Schultext handelt: Schon George HAMILTON (1909) stellt eine Verbindung zwischen dem mittelalterlichen Schulbetrieb und dem Gedicht her: „A study of the manuscripts containing the *Ecloga* shows that it was regarded sometimes as a primary book of instruction, sometimes as a religious or a moral tract.“¹¹ In eine ähnliche Kerbe schlägt Max MANITIUS (1911), wenn er erwägt, dass die *Ecloga* sogar für den Schulunterricht geschrieben wurde, und als Anfängerlektüre konzipiert sowie rezipiert wurde.¹² Nun ist die Zuschreibung des Prädikats

⁵ Vgl. auch MOSETTI CASARETTO, *Teodulo, Ecloga*, 1997, XXI-XXX zum Pseudonym des Autors.

⁶ Vgl. OSTERNACHER, *De Theoduli ecloga*, 1902, 9-12.

⁷ Vgl. MOSETTI CASARETTO, *Teodulo, Ecloga*, 1997, XIV.

⁸ Vgl. MOSETTI CASARETTO, *Il caso controverso dell' Ecloga Theoduli*, 2013, *passim*.

⁹ Vgl. OSTERNACHER, *Auctores latini et sacrorum Bibliorum loci*, 1907, *passim*.

¹⁰ Vgl. GREEN, *The Genesis of a Medieval Textbook*, 1982, *passim*.

¹¹ HAMILTON, *Theodulus: A Medieval Textbook*, 1909, 178.

¹² Vgl. MANITIUS, *Geschichte des lateinischen Mittelalters I*, 1911, 573-574.

Schultext leicht zu tätigen, es verrät allerdings wenig über die genaue Funktion des Textes oder den Grund, warum ausgerechnet dieser Text so gut erhalten ist.

Doch wie könnte diese Faszination für Rezipient:innen des 21. Jahrhunderts greifbar werden? Zum einen könnte man auf materialwissenschaftlicher Ebene die Rezeption der *Ecloga* untersuchen: Mit welchen Texten wird sie in Codices zusammengebunden? Was verrät die Provenienz über Rezeptionsorte? Wie und wozu werden ihre Handschriften glossiert? Was verraten nationalsprachliche Übersetzungen und Zeugnisse der bildenden Kunst, so es sie gibt? Die Klärung dieser Fragen böte sich bei einer großen Anzahl von Handschriften und Drucken natürlich an, da sich dabei möglicherweise sogar ein quantitativer Querschnitt ergeben könnte. Die Anzahl der Überlieferungszeugen ist neben dem der Erfolgungewissheit einer solchen Studie allerdings gerade der Grund, weshalb diesen Fragen in der vorliegenden Arbeit nicht nachgegangen werden kann. Zum anderen bietet die diskursive Analyse der literarischen Zeugnisse zur *Ecloga Theoduli* einen Weg, Rezeptionshaltungen ihr gegenüber aufzuzeigen, was im Folgenden versucht werden soll. Dabei bieten sich allerlei Texte an, die das Werk oder den Autor erwähnen, wie etwa Leselisten, oder besprechen, wie etwa die *Accessus ad auctores*; diese Texte werden Gegenstand des ersten Kapitels sein. Die breiteste Rezeption der *Ecloga* wird man nicht umsonst in der literarischen Auseinandersetzung mit ihr und in den Kommentaren zu ihr vermuten. Als einziges bekanntes Werk, das starke Anleihen an diesem Gedicht nimmt, wird die *Synodus* des Warnerius von Basel zu untersuchen sein. Die Kommentare haben für diese Arbeit eine doppelte Funktion: Erstens sind sie selbst Zeugnisse für die Rezeption der *Ecloga*, andererseits beeinflusst die stets durch diese Kommentare begleitete Lektüre des Gedichts möglicherweise spätere Zugänge zu ihr. Um das Feld weiterhin gut überblicken zu können, liegt der Fokus im zweiten Kapitel auf den beiden früheren der fünf großen Kommentare, auf dem *Commentum in Theodolum* des Bernhard von Utrecht und den anonymen *glose communes*. Diese dienen wiederum als Grundlage für das dritte Kapitel: Auch in Werken, deren Intention weder in der Besprechung eines Literaturkanons, dessen Teil die *Ecloga Theoduli* ist, noch in einer expliziten Auseinandersetzung mit ihr liegt, finden sich Zitate aus ihr oder Anspielungen an sie. Da wir stets von der parallelen Lektüre des Textes und der Kommentare ausgehen, werden vor allem Zeugnisse bis zum Entstehen neuer Kommentare im 14. Jahrhundert Gegenstand der Analyse sein.

1. Wahrnehmung der *Ecloga Theoduli* und ihres Autors in didaktischen Gebrauchswerken von *accessus* bis Leselisten

Rund um die *Ecloga Theoduli* entsteht das gesamte Mittelalter hindurch eine Vielzahl von Texten, die eine Einführung zu ihr bieten: Bernhard von Utrecht verfasste wohl zwischen 1076 und 1099 sein *Commentum in Theodulum*, das auch eine Hinführung zum Text enthält, der in die *praefatio* zum Kommentar eingewoben ist.¹³ Ebenfalls um 1100 entstehen die *Accessus ad auctores*, darunter einer zur *Ecloga*;¹⁴ etwa um 1112 nimmt Sigebert von Gembloux Theodulus als Autor der *Ecloga* in seine Literaturgeschichte *De viris illustribus* auf;¹⁵ auch Konrad von Hirsau führt im *Dialogus super auctores* gegen 1150 Theodulus als Autor auf.¹⁶ Mit Konrad beginnt sich die Gattung zu verändern: Während die *accessus*, Bernhard von Utrecht, Sigebert von Gembloux und eben Konrad von Hirsau noch über die Biographie des Autors, die Etymologien der Namen der Autoren sowie der Werke und den Inhalt der Werke selbst informieren, entwickeln sich ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Leselisten, die auch die *Ecloga Theoduli* in verschiedenen Schulcurricula verankern wollen. Mit *Sacerdos ad altare* liefert Alexander Neckam ein Handbuch zur Ausbildung für den Dienst am Altar, zu dem nicht zuletzt eine literarische Ausbildung gehört.¹⁷ Zwischen 1212 und 1280 flechtet auch Eberhard der Deutsche in seinen *Laborintus*, ein dichterisches Werk, das man am vielleicht am ehesten in die Kategorie der Poetiken einordnen könnte,¹⁸ einen Autorenkatalog

¹³ Vgl. MINNIS/SCOTT, *Medieval Literary Theory*, 1988, 37; MUNDHENK, *Zu Bernhards von Utrecht Commentum in Theodulum*, 2002, 187.

¹⁴ Die Datierung der *accessus* ist nicht trivial. Die Methode der vorangestellten Einleitung lässt sich bis in die Spätantike – zunächst wohl im byzantinischen Bereich, dann im lateinischen – zurückverfolgen, vgl. QUAIN, *The Medieval Accessus ad Auctores*, 1945, 261-264. Die Sammlung, in der auch die *Ecloga Theoduli* vorhanden ist, ediert von Robert HUYGENS (1970), ist zuerst durch eine Handschrift aus dem 12. Jahrhundert belegt. Es ist davon auszugehen, dass die einzelnen *accessus* zunächst den jeweiligen Texten vorangestellt und am Beginn des 12. Jahrhunderts kollationiert wurden, vgl. WHEELER, *Accessus ad Auctores*, 2015, 1-3. Der früheste Überlieferungszeuge für den in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich behandelten *Accessus Theodoli* ist die Handschrift BSB Clm 19475, die ins 12. Jahrhundert datiert wird, vgl. WHEELER, ebd. 151.

¹⁵ Vgl. LICHT, *Biographisches Werk Sigeberts de Gembloux*, 2005, 160-162: *De viris illustribus* sei demnach Sigeberts letztes Werk gewesen, er habe aber bis 1111 noch an seiner Universalchronik gearbeitet. Seinen Tod datiert man auf 1112 (vgl. ebd. 1), irgendwann zwischen der Fertigstellung der *Chronica* und seinem Tod muss also seine Literaturgeschichte vervollständigt worden sein.

¹⁶ Vgl. TUNBERG, *Conrad of Hirsau*, 1987, 65-66.

¹⁷ Vgl. McDONOUGH, *Introduction*, XXII-XXV.

¹⁸ Vgl. VOLLMANN, *Einleitung*, 2020, 10-11.

ein. 1280 verfasst schließlich Hugo von Trimberg sein *Registrum multorum auctorum*, das er seinen Schülern als Inspiration für vertiefende Lektüre übergeben möchte.¹⁹ Als letzter Autorenkatalog, in dem die *Ecloga Theoduli* erwähnt wird, ist uns die *Forma discendi* des Hugo Spechtshart aus dem Jahr 1346, erhalten, die einen Schüler wohl von seinen ersten Schreibversuchen bis zur Priesterweihe begleiten soll.²⁰ Die beiden letztgenannten Werke beinhalten eine große Menge an Leseempfehlungen – bei Hugo von Trimberg über 80, bei Hugo Spechtshart immerhin mehr als 45. Eine ernstgemeinte Aufstellung als Curriculum ist daher zweifelhaft.²¹ Trotzdem lassen sich grob zwei Genera nach ihrer Funktion unterscheiden: Einerseits existieren Texte, die das Werk und den Autor besprechen, andererseits werden Versuche unternommen, aus der gesamten überlieferten Textmenge eine Art Kanon, der die *Ecloga Theoduli* enthält, meist zu Zwecken der Bildung zu formulieren. Wie wird die *Ecloga* also in diesen Texten wahrgenommen und welche Rolle spielt dieser Text, der von der modernen Forschung bereits seit langer Zeit als Schullektüre identifiziert wurde, tatsächlich im Bildungsbetrieb?

1.1. Beginn der Wahrnehmung der *Ecloga Theoduli*

Bevor wir uns den Texten des späten 11. und des 12. Jahrhundert widmen, in denen die Zeugnisse zur *Ecloga Theoduli* zahlreich sind, müssen wir uns die Frage nach dem Beginn der Rezeption der *Ecloga Theoduli* stellen. Immerhin ist sie, je nach Sichtweise, mindestens hundert Jahre vor ihrem wohl einflussreichsten Kommentar und dem zu ihr gehörigen *accessus* entstanden.²² Die Überlieferungslage vor dem 12. Jahrhundert ist dünn: OSTERNACHER führt gerade einmal eine Handschrift aus dem 10. Jahrhundert (Eton, College Library, MS 150) und eine aus dem ausgehenden 11. Jahrhundert (Linz, Diözesan- und Universitätsbibliothek der Katholischen Privatuniversität, A I/9) auf.²³ Ansonsten gibt es bis zu den oben erwähnten

¹⁹ Vgl. Hugo von Trimberg, *Registrum multorum auctorum*, 22-24; dazu HUEMER, *Einleitung*, 4.

²⁰ Vgl. DIEHL, *Speculum grammaticae und Forma discendi*, 14.

²¹ Zweifel meldet diesbezüglich auch Alfred DIEHL an, vgl. DIEHL, *Speculum grammaticae und Forma discendi*, 14.

²² Vgl. für die Frage der Datierung der *Ecloga Theoduli* *Einleitung*, Seite 1.

²³ Vgl. OSTERNACHER, *De Theoduli ecloga*, 1902, 15-17. Auch wenn mittlerweile mehr Handschriften aufgefunden wurden, lässt sich weder im Überblicksartikel von COOK (2003), noch in der jüngsten Edition von MOSETTI CASARETTO (1997) eine genaue Auflistung finden; ich arbeite hier also weiter mit der älteren kritischen Edition.

accessus und dem Kommentar Bernhards von Utrecht kein Textzeugnis und keine Erwähnung des Textes.

Auch die 1086²⁴ erschienene *Ars lectoria* des Aimericus, die eine der frühesten Leselisten beinhaltet, nimmt keine Notiz von unserem Text. Bei der *Ars lectoria* handelt es sich eigentlich um eine Abhandlung über die Lautlehre mit dem Ziel, denjenigen, die die exakte Aussprache des Lateinischen nicht beherrschen, ein Hilfswerk an die Hand zu geben.²⁵ An das Ende des Traktats stellt der Autor einen ausführlichen Katalog seiner Lektüreempfehlungen.²⁶ Der didaktische Zugang zur Lektüre zeigt sich auch in den verschiedenen Distinktionen, die der Autor vornimmt: Aimericus unterscheidet zwischen christlichen und heidnischen Autoren und ordnet sie in Autoritätsstufen ein, die er nach vier Metallen benennt: *aurum*, *argentum*, *stagnum* und *plumbum*.²⁷ Der didaktische Hinweis ist unmissverständlich: Man soll immer darauf achten, welche Schrift man gerade vorgelesen bekommt, und sich immer der Autorität der goldenen Schriften bewusst sein. Wählt man selbst Standpunkte, soll man sich ebenfalls auf die goldenen Schriften verlassen.²⁸ Obwohl er den christlichen Schriften viel mehr Platz einräumt als den heidnischen, scheint die *Ecloga Theoduli* für ihn keine Rolle zu spielen, während er sie an anderer Stelle als Referenzwerk einsetzt. Er erklärt die Deklination der Neutra auf -ma, -matis (griechische Lehnwörter), indem er verschiedene Lemmata auflistet, darunter „grama/gramatis“, was er durch folgendes Beispiel belegt: *Theodolus: vestigat primus*

²⁴ Zur Datierung vgl. REIJNDERS, *Aimericus, Ars lectoria 1*, 1971, 119. Harry REIJNDERS stützt sich auf die Edition von Charles THUROT (1870). Zur Zitation der Edition von REIJNDERS ist zu bemerken, dass er die *Ars lectoria* in drei Teilen im *Vivarium* veröffentlicht hat (den ersten Teil 1971, den zweiten und dritten 1972). Dementsprechend gibt die Zahl nach dem Werkstitel immer den zitierten Teil, die Zahl danach in Ermangelung einer Vers- bzw. Kapitel- oder Zeilenzählung die Seite im jeweiligen Artikel an.

²⁵ Vgl. dafür Aimericus, *Ars lectoria* 1, 126 – die Prologe (einen metrischen und einen prosaischen) der *Ars lectoria*: Aimericus veröffentlicht sein Buch *hoc monstrans opere que sillaba longa brevisque* (Aimericus, *Ars lectoria* 1, 126 – und zeigt dabei, welche Silbe lang und welche kurz ist).

²⁶ Vgl. Aimericus, *Ars lectoria* 3, 168-170. Günter GLAUCHE geht beim Katalog des Aimericus von einem Vorschlag für Schullektüre aus, vgl. GLAUCHE, *Schullektüre im Mittelalter*, 1970, 73-74.

²⁷ Die Einteilung ist recht eigenwillig und ist sonst nicht belegt, könnte also durchaus vom Autor stammen, vgl. GLAUCHE, *Schullektüre im Mittelalter*, 1970, 73.

²⁸ Vgl. ebd. 170. *Scripturas stagneas et plumbeas [...] in testimonium non adduces nec adductas recipies*. (Ebd. – Verwende und akzeptiere die zinnernen und bleiernen Schriften nicht.): Dieser Rat klingt sehr nach rhetorischer Bildung. Man soll keine Zeugnisse, das heißt keine Argumente oder Beweise, aus zinnernen und bleiernen Schriften verwenden oder beim Zuhören akzeptieren. Explizit auf die eigene rhetorische Praxis zielt auch folgender Rat ab: *Tu quoque, si quid dicere volueris, sententias tuas per aureos triginta libros [...] confirmabis* (Ebd. – Auch du, wenn du reden willst, bekräftige deine Standpunkte durch die dreißig goldenen Bücher).

*grecorum gramata Cadmus*²⁹ (Theodulus: Als erster entdeckte die Schriftzeichen Kadmos). Auch einen zweiten Vers, bei dem es sich um eine Variante eines Verses aus der *Ecloga* handelt, zitiert Aimericus ohne Angabe eines Autors: *et traduntur ei totius regna Canopi*³⁰ (Und ihm wird das ganze Reich des Kanopus übertragen). Der Text scheint also zu dieser Zeit schon so präsent zu sein, dass sprachliche Phänomene durch *exempla*, die aus ihr stammen, belegt werden können, beim zweiten Mal sogar ohne Angabe des Autors. Es ist also unwahrscheinlich, dass die *Ecloga Theoduli* im Literaturbetrieb in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts keine Rolle spielt, zumal wir auch die Entstehungszeit des ersten Theodulkommentars dort ansiedeln können.³¹

Doch weshalb finden wir sie dann nicht in den Lektüreempfehlungen? Dieser Umstand lässt sich vielleicht durch die strenge Einteilung erklären, die Aimericus für seinen Kanon vornimmt. Die *Ecloga* passt darin nicht zu den christlichen Texten, unter denen der Gelehrte unter den goldenen und silbernen Schriften nur biblische, patristische Texte und vier wichtige *canones conciliorum* auflistet,³² unter den zinnernen die übrigen *canones conciliorum*, sowie die Werke von Autoren, die er als *expositores* bezeichnet, zum Beispiel die spätantiken christlichen Dichter Sedulius, Prudentius und Arator, und unter den bleiernen Heiligenpassionen und apologetischen Schriften wie die des Origenes. Er führt auch abweichende Einteilungen von Passionen und Kategorisierungen verschiedener Missalien auf, die sonst keinen Platz finden.³³ Ein Text wie die *Ecloga Theoduli*, der durch seine heidnischen Anteile nicht auf einer Stufe mit den biblischen Büchern und den (spät)antiken christlichen Grundlagentexten gestellt werden kann, nicht *per se* dogmatisch³⁴ oder explizit

²⁹ Aimericus, *Ars lectoria* 2, 99. Das Zitat kennzeichnet auch REIJNDERS, es handelt es sich um *Ecl. Theod.* 133.

³⁰ Aimericus, *Ars lectoria* 3, 160. Es handelt sich laut REIJNDERS um *Ecl. Theod.* 132: *Et subduntur ei totius regna Canopi*. Soweit ich das überblicke, ist die Wendung sonst nicht erwähnt, auch die handschriftliche Überlieferung der *Ecloga Theoduli* belegt diese Variante nirgends, vgl. OSTERNACHER, *Ecloga Theoduli*, 1902, 38.

³¹ Vgl. Fußnote 13.

³² Worum es sich bei diesen *canones* genau handelt und vor allem welche die wichtigeren sein sollen, ist unklar. Du Cange bietet lediglich die Erklärung an, dass es sich um Schriften handelt, die Regeln für das christliche Leben vermitteln, vgl. Du Cange s. v. *canon* 4, *canones conciliorum*. In der Systematik des Aimericus würde man praktische Schriften allerdings eher bei den Missalien vermuten als bei den spätantiken christlichen Dichtern. Diese listet er allerdings erst im Anschluss.

³³ Vgl. Aimericus, *Ars lectoria* 3, 168-170.

³⁴ Auf das Fehlen des Bezugs zwischen den alttestamentlichen Stellen und der Heilsgeschichte und damit auf ein gewisses „dogmatisches Defizit“ weist Nikolaus HENKEL hin, vgl. HENKEL, *Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 153-154.

apologetisch³⁵ ist, passt also nicht in die Systematisierung des Aimericus. Auffällig ist, dass andere Autoren, die wir in späteren Werken, die einen Lektürekanon bilden wollen, häufig in einer Kategorie mit der *Ecloga* finden werden³⁶ wie etwa Donat und Cato oder die als Äsop und Avian bezeichneten Fabelschreiber unter den wenigen heidnischen Autoren zu finden sind,³⁷ zu denen die christlich zu deutende Ekloge wiederum nicht passt.

Bei näherer Betrachtung des Ziels des Werkes stellt sich schließlich die Frage, ob es sich bei der Liste der Werke und Autoren überhaupt um eine Lektüreliste für eine mittelalterliche Schule handelt. Viel wahrscheinlicher handelt es sich bei der *Ars lectoria* um eine Anleitung zur rhetorischen Ausbildung, denn das Hauptthema ist die Aussprache der verschiedenen Vokale vor den verschiedenen Konsonanten. Am Ende des Textes formuliert Aimericus das Ziel des Traktats: *Lectorem quoque nostrum instruente edocemus, ut doctus sit, in populo legens aut sociis proloquens aut amicis referens*³⁸ (Ich belehre meinen Leser somit, damit er dazu ausgebildet sei, öffentlich vorzulesen, vor Gefährten zu sprechen und Freunden zu berichten.). Es geht also einerseits um das öffentliche Vorlesen, andererseits aber auch um Rhetorik in privateren Unterhaltungen. Der Autor gewährt auch Einblicke in den konkreten Anlass des Vorlesens, wenn er sich dazu äußert, wie Fehler zu korrigieren sind:

Monemus quoque, ne in conventu ecclesie legentem quempiam quilibet nec presul presumat arguere, quod arrogantis et maligni est, unde et in loco sancto Deus exhonoratur et irritus frater simplex turbatur. In minori vero conventiculo, si legens assentiat et amicus summisce corrigat, approbandum.³⁹

Ich mahne auch dazu, dass niemand – nicht einmal der Abt – in der Zusammenkunft der Kirche denjenigen, der liest, auszubessern wagt. Denn es zeugt von hochnäsigem und böartigem Charakter, an einem heiligen Ort Gott zu entehren und einen einfachen Bruder zornig zu machen. Aber in einer

³⁵ Die *Ecloga Theoduli* wird von den modernen Interpretator:innen als Darstellung der Überlegenheit des christlichen Glaubens gegenüber der heidnischen Mythen angesehen, vgl. etwa MOSETTI CASARETTO, *Teodulo, Ecloga*, 1997, LXXVIII-LXXXI. Die Bezeichnung *apologetisch* trifft insofern nicht zu, als dass die christliche Seite explizit als überlegen erkenntlich ist. Bereits durch die Benennung der auftretenden Figuren wird das klar, ebenso im Prolog, in dem schon im Voraus offensichtlich ist, dass Fronesis am Ende für Alithia stimmen wird, vgl. *Ecl. Theod.* 35. Es ist für den Verfasser der *Ecloga* also nicht nötig, argumentativ in die Defensive zu gehen, wie es etwa die Natur von apologetischen Reden ist.

³⁶ Vgl. dafür detaillierter Kapitel 1.3. Es ist zu bemerken, dass Aimericus in deutlichem Unterschied zu den späteren Kanonvorschlägen nicht curricular, das heißt in der Reihenfolge, in der die Werke gelesen werden sollen, vorgeht, sondern eben vor allem nach Autorität und grob nach Gattung (biblischer Text, Hagiographie, praktische Schriften, Apokryphe) differenziert, was für ihn aber zusammenhängt, vgl. Aimericus, *Ars lectoria* 3, 168.

³⁷ Vgl. Aimericus, *Ars lectoria* 3, 170.

³⁸ Ebd. 172.

³⁹ Ebd.

kleineren Zusammenkunft soll es erlaubt sein, beim Lesen zuzustimmen oder freundschaftlich in mildem Ton zu korrigieren.

Es geht Aimericus also vor allem um das Verlesen von Schriften in Zusammenkünften von Geistlichen in öffentlichen Kontexten, also etwa in Gottesdiensten, und in privateren Treffen. Dass er in seinem Werk- und Autorenkatalog hauptsächlich biblische und patristische Texte listet, scheint vor diesem Hintergrund wenig verwunderlich: Die Hauptanwendungsgebiete der Ausspracheregeln sind Lesungen im Gottesdienst und in kleineren Zusammenkünften, sowie Predigten. Das erklärt, warum Texte, die dafür keine Rolle spielen, wie etwa die der heidnischen Antike oder die *Ecloga Theoduli*, auch im Katalog fehlen, ja, warum Aimericus nach der Nennung einiger weniger heidnischer Autorennamen sogar sagt: *Ceteras scripturas hinc edoctus per te ipsum iudica*⁴⁰ (Such dir die übrigen Texte – du bist darin ja gebildet – selbst aus!). Nach präzisen Regeln zur Aussprache und neben der ausführlichen Auflistung christlicher Texte wirkt diese Anweisung nonchalant, fast ein wenig gleichgültig und zeigt, dass heidnische Werke, auch solche, die der Autor nicht nennt, in den Schulen seiner Zeit gelesen wurden. Die Zitate aus der *Ecloga Theoduli* sowie der historische Umstand, dass sowohl der älteste uns erhaltene Theodulkommentar als auch zumindest die Nachdichtung *Synodus* vermutlich aus derselben Zeit stammen,⁴¹ lassen den Schluss zu, dass die *Ecloga* für Aimericus selbstverständlich zu den weithin bekannten Werken gehört, das heißt, dass sie auch in Bildungsinstitutionen rezipiert worden sein musste. Wir können die *Ars lectoria* also kaum als ein Zeugnis dafür werten, dass die *Ecloga Theoduli* erst nach der Zeit des Aimericus an Bedeutung gewinnt. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, dass sie bereits fest im Bildungsbetrieb seiner Zeit verankert ist. Für seine Zwecke ist sie jedoch in einem Kanon überflüssig: Für ihn zählen die rhetorischen Aspekte der Ausbildung, die stark auf den klösterlichen Kontext konzentriert sind.

1.2. Texte über Werk und Autor: Einleitungen, Literaturgeschichte und Literaturtheorie

Die ersten Texte, die sich – im Gegensatz zu Aimericus und seine *Ars lectoria* – explizit mit literarischen Texten befassen, stammen aus dem ausgehenden 11. Jahrhundert oder

⁴⁰ Ebd. 170.

⁴¹ Zur Datierung des *Commentum in Theodulum* des Bernhard von Utrecht siehe Fußnote 13, zu der der *Synodus* der Warnerius von Basel um 1050 vgl. HOOGTERP, *Paraclitus et Synodus*, 1933, 265-267.

beginnenden 12. Jahrhundert.⁴² Zu dieser Zeit entstehen Einführungen zu den wichtigsten antiken, spätantiken und frühmittelalterlichen Schultexten, zu den sogenannten *auctores*. Im Falle der *Ecloga Theoduli* macht wohl der älteste Kommentator den Anfang: In der *praefatio* zum *Commentum in Theodolum* des Bernhard von Utrecht ist ein *accessus* zur *Ecloga Theoduli* enthalten, der dem aus der Sammlung der *Accessus ad auctores* ähnelt. Robert HUYGENS geht davon aus, dass es sich bei der Version des Bernhard um die älteste Fassung des Textes handelt.⁴³ Darin werden die für die Lektüre der *Ecloga* wichtigen Informationen mit einer allgemeinen Einführung in den Umgang mit Literatur verwoben:

Primum itaque quae et quot in librorum principiis anitqui et moderni requirenda censent proposui et exposui, deinde Theodoli eglogam [...] explanavi.⁴⁴

Zuerst habe ich deshalb vorangestellt und dargelegt, was und wie viel die *aniqui* und die *moderni* an den Anfängen von Büchern vorfinden wollen, dann habe ich die *Ecloga Theoduli* erklärt.

Unter den Forderungen an einen Kommentar der *antiqui* können wir uns wohl an den Maßstäben orientieren, die Servius in seinem Aeneiskommentar setzt, zumal Bernhard selbst auf Servius referiert:⁴⁵

In exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerum librorum, explanatio.⁴⁶

Beim Kommentieren der *auctores* ist folgendes zu erwähnen: Das Leben des Dichters, der Titel des Werkes, die Beschaffenheit des Gedichts, die Schreibabsicht, die Anzahl der Bücher, die Erklärung.

⁴² Zu Datierungsfragen dieser Textgruppe siehe Fußnote 14.

⁴³ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *praef.* Kommentar zu 51-59. HUYGENS' Edition von 1970 enthält den Widmungsbrief und die *praefatio* zum eigentlichen Kommentar, den HUYGENS 1977 in einer separaten Edition veröffentlicht hat. Ich unterscheide in meiner Zitation zwischen *Commentum in Theodolum* I, II, III für die drei Teile des Kommentars nach HUYGENS (1977) und *Commentum in Theodolum*, *praef.* für die *praefatio*, sowie *Commentum in Theodolum*, *epist.* für den Widmungsbrief nach HUYGENS (1970). Zur Abfolge von Bernhard von Utrecht und dem *Accessus Theodoli*: MANITIUS spricht sich für eine gemeinsame Vorlage des Autors des *Accessus Theodoli* und Bernhards von Utrecht aus, vgl. MANITIUS, *Geschichte des lateinischen Mittelalters* I, 1911, 574. Denkbar wäre auch die umgekehrte Situation: Bernhard findet einen *accessus* vor, baut auf ihn auf und erweitert ihn. Die genaue Chronologie könnte nur durch eine exakte Datierung des *accessus* geklärt werden. Letztlich scheint mir durch die Ähnlichkeiten jedenfalls eine Abhängigkeit zwischen der *praefatio* und dem *Accessus Theodoli* wahrscheinlich. Die Unschärfe in der Chronologie ist für diese Arbeit ohnehin sekundär; zur diskursiven Analyse der Rezeption der *Ecloga Theoduli* können beide Zeugnisse beitragen.

⁴⁴ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *epist.* 43-45.

⁴⁵ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *praef.* 37-47 (46: *secundum Servium*). Er imitiert Servius auch am Beginn der Theodul-Vita: *Vita igitur Theodoli haec est*. (Ebd. 51 – Dies also ist die Vita Theodulus') vgl. *Vergilii haec vita est*. (Serv. *Aen.* 1, 3 – Dies ist die Vita Vergils.).

⁴⁶ Serv. *Aen.* 1, 1-3. Ich zähle nach den Aeneisbüchern und der Zeilen der Edition von THILO (1881).

Welche Maßstäbe die *moderni* – gemeint sind damit wohl seine Zeitgenossen⁴⁷ – nun anlegen, zeigt sich im weiteren Verlauf der *praefatio*. Es handelt sich um Ausführungen zur *materia*, zur *scribentis intentio*, zur *utilitas* und zur Zuordnung zu einem philosophischen Gebiet.⁴⁸ Ob es sich dabei um eine generalisierbare Aussage handelt, ist schwer festzustellen. Blickt man auf die *Accessus ad auctores*, die in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Theodulkommentar entstanden sind, kann das nicht bestätigt werden: Oft handelt es sich um genau sieben Bestandteile, die Anzahl kann allerdings variieren und auch inhaltliche Unterschiede können auftreten.⁴⁹

Sicherlich nach dem *Commentum* und dem *Accessus Theodoli* ist der Eintrag über Theodulus in *De viris illustribus* des Sigebert von Gembloux⁵⁰ – die Theodulvita in stark verkürzter Form – und der Abschnitt über die *Ecloga* im *Dialogus super auctores* des Konrad von Hirsau entstanden. Letzterer ist auch der Adressat von Bernhards Widmungsbrief, der dem *Commentum in Theodolum* und der dazugehörigen *praefatio* vorangestellt ist.⁵¹ Wortwörtliche Übereinstimmungen des Vita-Teils machen deutlich, dass es durchaus wahrscheinlich ist, dass die Texte voneinander abhängen. Hier sind die Anfänge einander gegenübergestellt:

Bernhard von Utrecht, <i>Commentum in Theodolum</i>	<i>Accessus Theodoli</i>	Sigebert von Gembloux, <i>De viris illustribus</i>	Konrad von Hirsau, <i>Dialogus super auctores</i>
Vita igitur Theodoli haec est. Parentibus non infimis <i>et</i> christianis editus puer in Italia, adultus in Grecia studuit. Eruditus igitur in utraque lingua cum esset Athenis, ... ⁵²	Theodolus parentibus christianis non infimis editus puer in Italia, adultus in Grecia studuit. Eruditus ergo utraque lingua cum esset Athenis ... ⁵³	Theodolus Italus natione, Greca et Latina lingua eruditus, cum Athenis studeret , ... ⁵⁴	Theodolus <i>a</i> christianis parentibus natus puer in Italia, adultus in Grecia studuit. Doctus igitur latina lingua et greca cum esset Athenis ... ⁵⁵

⁴⁷ Sicher ist das nicht, zumindest Hugo von Trimberg meint mit *moderni* spätantike Schriftsteller, vgl. Seite 27. Hier scheint diese Bedeutung unpassend, da Servius ja zu den *antiqui* zu zählen scheint. Ich folge der Bedeutung „zu seiner Zeit“, vgl. Du Cange, s. v. *modernus*.

⁴⁸ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *praef.* 205-207.

⁴⁹ Vgl. QUAIN, *The Medieval Accessus ad Auctores*, 1945, 215.

⁵⁰ Vgl. Fußnote 43.

⁵¹ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *epist.* 1-2.

⁵² Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *praef.* 51-53.

⁵³ *Accessus Theodoli* 1-2; ich richte mich auch hier nach der Zeilenzählung bei HUYGENS (1970).

⁵⁴ Sigebert von Gembloux, *De viris illustribus* 135, 877-880. Ich zitiere nach der Kapiteleinteilung und Zeilenzählung der Edition von Robert WITTE (1974).

⁵⁵ Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, 669-673. Die Stellenangabe erfolgt nach der Zeilenzählung der Edition von HUYGENS (1970).

Dies ist das Leben des Theodulus: Er wurde von nicht unedlen christlichen Eltern als Junge in Italien geborgen, als Erwachsener studierte er in Griechenland. Er war also in beiden Sprachen gebildet, weil er in Athen gewesen war.

Theodulus, gebürtiger Italiener, war in griechischer und lateinischer Sprache gebildet, da er in Athen studierte.

Er wurde von christlichen Eltern als Junge in Italien geboren, als Erwachsener studierte er in Griechenland. Er war also in griechischer und lateinischer Sprache gebildet, weil er in Athen gewesen war.

Die Unterschiede sind dabei marginal: Der Gebrauch von Konjunktionen und Präpositionen differiert leicht (kursivgedruckt); manchmal werden Synonyme verwendet, etwa *doctus* statt *eruditus*, *ergo* statt *igitur* oder *natus* statt *editus* (fett- und kursivgedruckt). Die Einführungen von Bernhard von Utrecht und Sigebert vom Gembloux weisen zusätzlich Verschiedenheiten am Beginn auf, die sich aus der Konzeption ihres Textes ergeben (fettgedruckt). Bernhard von Utrecht verwebt am Anfang seines Kommentars die Theodulvita mit einem allgemeineren Traktat über Literatur und Poetik, dementsprechend muss er die Vita mit einem kurzen Einleitungssatz vorbereiten. Sigebert scheint dagegen vor allem um eine möglichst knappe Darstellung der wesentlichen Fakten über den Autor bemüht zu sein: Mit *Italus natione* fasst er die sonst überlieferte Schilderung (*parentibus non infimis [et] christianis editus/natus puer in Italia*) präzise zusammen, auch der Kommentar zur Studienreise des Theodulus nach Athen fällt kürzer aus. Die Einführungen zur *Ecloga Theoduli* beginnen also mit ähnlichem Wortlaut in Texten unterschiedlicher Funktion: Sie können, wie die *Accessus ad auctores* oder die Literaturgeschichten, Informationen über den Autor und das Werk liefern. Einführungen zur *Ecloga Theoduli* finden sich auch in Werken, die im größeren Kontext eines literaturtheoretischen und -kritischen Diskurs stehen. Was sich daraus für die Wahrnehmung des Textes ableiten lässt, soll im Folgenden erörtert werden.

1.2.1. Von Rezeption zu Rezeptionsleitung: Die *persona* des Autors und die allegorische Konzeption der *Ecloga Theoduli*

Wie schon die ersten Sätze der verschiedenen Einführungen zur *Ecloga Theoduli* erahnen lassen, spielt in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die *persona* des Autors, der hinter dem Namen Theodulus vermutet wird, eine bedeutende Rolle. Unter den verschiedenen Informationen, die die Einführungen bereitstellen, nimmt die Biographie des Autors häufig sogar den größten Raum ein, was durchaus Tradition hat. Die Autorenvita stellt nicht nur schon Servius an den Anfang seines Aeneiskommentars,⁵⁶ sondern auch Bernhard von Utrecht betont ihre Bedeutung in seiner *praefatio* zur *Ecloga Theoduli*, er sieht sie als wichtigen und ersten

⁵⁶ Vgl. Serv. *Aen.* 1, 3.

Bestandteil eines jeden Kommentars: *vitam auctoris, ut ex ea opus commendetur*⁵⁷ (Die Vita des Autors, damit uns aus ihr das Werk empfohlen werde). Die Authentizität und die Glaubwürdigkeit des Werkes hängt damit also maßgeblich von der Vita des Autors ab,⁵⁸ was auch der unbekannte Autor des *Accessus Theodoli* so zu sehen scheint, wenn er sich zur Herkunft und Ausbildung des Theodulus äußert: *Theodulus parentibus christianis non infimis editus puer in Italia, adultus in Grecia studuit*⁵⁹ (Theodulus war Sohn bedeutender christlicher Eltern, wurde in Italien geboren und studierte als Erwachsener in Griechenland.). Schon der Beginn unterscheidet sich merklich von anderen Beispielen aus den *Accessus ad auctores*: Dem Autor oder den Autoren der Hinführungen gelingt die historische und geographische Einordnung meist besser, so wissen sie etwa über Maximian zu berichten, er sei römischer Bürger aus adeligem Haus gewesen;⁶⁰ ebenso sei Arator – wenn auch ein Bauer – ein römischer Bürger gewesen und habe zur Zeit der Okkupation durch den Gotenkönig Theoderich in Rom gelebt.⁶¹ Demgegenüber wirkt die Notiz zu Theodulus' Leben konstruiert, tatsächlich ähnelt sie auch Viten, die aus heutiger Sicht eher in den Bereich der Legendenbildung gehören, wie etwa der *Vita Vergilii* nach Sueton bzw. Donat, wo es zu Beginn heißt: *P. Vergilius Maro Mantuanus parentibus modicis fuit*⁶² (Publius Vergilius Maro aus Mantua war der Sohn bescheiden lebender Eltern.).⁶³ Der in der Vergilvita seit langem beobachtete Mechanismus der Biographismen⁶⁴ wird auch im *Accessus Theodoli* deutlich: Die *Ecloga* spielt in Griechenland, die Namen der handelnden Figuren sind griechisch, doch der Text selbst ist in lateinischer Sprache verfasst. Für den Autor der Einführung liegt der Schluss nahe, dass Theodulus zwar aus Italien stammt, aber griechische Bildung genossen haben muss. Ganz der Szenerie der *Ecloga* entnommen ist auch die Geschichte ihrer Entstehung:

Eruditus ergo utraque lingua cum esset Athenis, gentiles cum fidelibus altercantes audivit, quorum colligens rationes reversus in Italiam in allegoricam contulit eglogam, quam morte preventus non emendavit.⁶⁵

⁵⁷ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, praef. 39.

⁵⁸ Vgl. dafür auch BOURGAIN, *Les auteurs dans les 'Accessus ad auctores'*, 2014, 121.

⁵⁹ *Accessus Theodoli* 1-2.

⁶⁰ Vgl. *Accessus Maximiani* 1.

⁶¹ Vgl. *Accessus Aratoris* 1-3.

⁶² *Vita Donatiana* 1, zitiert nach der Edition von STOK und BRUGNOLI (1997).

⁶³ Vgl. dazu auch den Kommentar zu den *Accessus ad Auctores* von Stephen WHEELER. Er weist auch darauf hin, dass auch die Martinsvita des Sulpicius Severus ähnlich beginnt, vgl. WHEELER, *Accessus ad Auctores*, 2015, 153.

⁶⁴ Vgl. dazu etwa NAUMANN, *Suetons Vergilvita*, 1938, 374-375.

⁶⁵ *Accessus Theodoli* 2-6 ≈ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, praef. 51-55.

Er war also in beiden Sprachen gebildet und, als er in Athen war, hörte er Heiden mit Gläubigen im Wettgesang streiten. Deren Standpunkte sammelte er, kehrte nach Italien zurück und führte sie in eine allegorische Ekloge zusammen, die er aufgrund seines verfrühten Todes nicht mehr verbesserte.

Das Detail, dass Theodulus in Athen gewesen sei, stammt sicher aus der *Ecloga*, in der Pseustis als Hirte aus Athen auftritt.⁶⁶ Die Makrostruktur der *Ecloga* mit dem Wechsel von heidnischen und christlichen Gesängen erscheint dem Verfasser des *Accessus* daher fremd und bedarf einer Einführung, um die Entstehung des wohl als originell empfundenen Textes nachvollziehbar und den Verfasser glaubwürdig zu machen.⁶⁷ Auch die ansonsten knappere Version des Sigebert von Gembloux enthält die Erzählung zur Entstehung der *Ecloga*:

Theodulus Italus natione, Greca et Latina lingua eruditus, cum Athenis studeret, audivit gentiles cum Christianis altercantes, quorum colligens rationes reversus contulit in allegoricam eglogam.⁶⁸

Theodulus, Italiener, gebildet in Griechisch und Latein hörte, als er in Athen studierte Heiden mit Christen im Wettgesang streiten. Deren Standpunkte sammelte er, kam zurück und führte sie in eine allegorische Ekloge zusammen.

Die Entstehungsgeschichte bürgt, genau wie bei der *Vita Vergilii* für die Authentizität des Gedichtes, drückt aber letztlich vor allem eine Rezeptionshaltung aus: Die *Ecloga* ist im Schulunterricht weit verbreitet, wird gelesen und muss daher auch vorgestellt werden. Die wichtigsten historischen Informationen über den bedeutenden Schulautor sind wohl schon im 11. und 12. Jahrhundert nicht mehr greifbar und werden daher aus dem Text extrapoliert.

Die Bedeutung der *Ecloga Theoduli* im Bildungsbetrieb lässt sich auch an ihrer Einordnung in eine literarische Tradition, wie sie Bernhard vornimmt, ablesen: *quisque [...] auctor alium latinum seu grecum sequitur, ut [...] Vergilius Homerum, Statius Vergilium in Eneidis, Theodulus in Bucolicis*⁶⁹ (Jeder Autor folgt einem anderen lateinischen oder griechischen, wie Vergil Homer, Statius Vergil in der *Aeneis* und Theodulus Vergil in den *Bucolica*). Indem er die *Ecloga Theoduli* in die Nachfolge Homers und Vergils stellt und dies durch eine entsprechende *Vita* unterstreicht, betont er die Relevanz des Textes: Statius und Vergil haben schon seit der Antike ihren Platz im Schulcurriculum,⁷⁰ Texte, die Mythen aus dem trojanischen Sagenkreises erzählen, wie die *Ilias Latina*, die oft als *Homer* bezeichnet

⁶⁶ Vgl. *Ecl. Theod.* 4: *Natus ab Athenis pastor cognomine Pseustis* (Aus Athen stammt der Hirt namens Pseustis.).

⁶⁷ Ähnlich gelagert ist der Fall des *Accessus Aviani*: Auch dort wird zur Bekräftigung der Authentizität des Textes eine Entstehungsgeschichte erzählt, vgl. SUERBAUM, *Accessus ad auctores*, 32-33.

⁶⁸ Sigebert von Gembloux, *De viris illustribus* 135, 877-880.

⁶⁹ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 170-174.

⁷⁰ Vgl. HENKEL, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte*, 1988, 1-11.

wird,⁷¹ finden sich ebenfalls im Kontext der mittelalterlichen Schule.⁷² Auf den schulischen Kontext verweist auch die Bemerkung über einen metrischen Fehler, der dem Autor der *Ecloga Theoduli* unterlaufen sein soll. Er soll außerdem frühzeitig verstorben sein,⁷³ sodass er den Text nicht mehr verbessern konnte: *Unde et paucos in hoc opere invenimus versus falsos, ut ille: Dic et troianum lauderis scire secretum, 'se' male corripuit*⁷⁴ (Deshalb finden wir in diesem Werk auch wenige falsche Verse, wie zum Beispiel: Sag's und du sollst gelobt werden dafür, das Geheimnis der Trojaner zu kennen. Dort hat er sich bei *se* geirrt.). Auffallend ist, dass dieses Detail für Sigebert keine Rolle spielt und so völlig unerwähnt bleibt. Der Tod des Theodulus jedenfalls ist wieder breit überliefert: *Ipse autem tam morum quam scientiae honestate preditus sub clericali norma obiit*⁷⁵ (Er selbst aber starb in seinen Sitten und seinem Wissen ehrenhaft in einem Kloster). Theodulus wird also zur perfekten Mischung aus gebildetem, weit gereistem Schriftsteller und christlichem Mönch nach zeitgenössischen Vorstellungen. So wird ein Autor konstruiert, der es attraktiv macht, die *Ecloga Theoduli* zu lesen: Er befindet sich in der Tradition der klassischen Antike, lebte aber, als er sein Werk verfasste, in einer ähnlichen Umgebung wie diejenigen, die den Text lesen (werden). Einerseits wird dadurch die eigenwillige Mischung aus teils heidnischen und teils christlichen Inhalten der *Ecloga* vorbereitet, andererseits die Lektüre des Textes legitimiert.

⁷¹ Vgl. HUEMER, *Einleitung*, 1888, 5.

⁷² Vgl. etwa Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, 1385-1393: Homer gehört zu den Autoren, die man in einer Auswahl lesen kann, die mit den kirchlichen Lehren übereinstimmt. In ebd. 1445-1460 folgt der *accessus* zu Homer (vgl. auch *Accessus Homeri* in der Edition der *Accessus ad auctores*). Bei Hugo von Trimberg folgt Homer auf Statius, vgl. Hugo von Trimberg, *Registrum multorum auctorum* 145. Ich zitiere nach der Edition von LANGOSCH (1942). Der Editor nimmt das Incipit jeweils aus der Verszählung heraus und fügt es mit Buchstaben alphabetisch hinzu.

⁷³ Vgl. *Accessus Theodoli* 6 = Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 55 ≈ Sigebert von Gembloux, *De viris illustribus* 135, 888-889.

⁷⁴ *Accessus Theodoli* 6-8 ≈ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 56-58. Bei Bernhard von Utrecht steht statt *versus falsos nevos* und statt *ille illud*. Es handelt sich um *Ecl. Theod.* 320. Bernhard führt außerdem Ov. *Met.* 2, 556 als Beleg für die richtigen Quantitäten von *secretum* an.

⁷⁵ *Accessus Theodoli* 8-9 ≈ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 58-59 ≈ Sigebert von Gembloux, *De viris illustribus* 135, 888. Bei Bernhard fehlen die ersten beiden Worte (*ipse autem*) noch, Sigebert verbindet den Eintritt ins Kloster, den verfrühten Tod und die fehlende Redaktion: *Hic sub clericali norma obiit immatura morte, et ideo librum suum non emendavit* (Er selbst aber gings starb im Kloster verfrüht und verbesserte so sein Werk nicht mehr.).

Neben der ungewöhnlichen Entstehungsgeschichte des Werkes und dem ungewöhnlichen Lebenswandel seines Autors sticht vor allem auch die Globalinterpretation der *Ecloga Theoduli* als eine *ecloga allegorica* hervor, was wohl auf Bernhard von Utrecht zurückgeht.⁷⁶ Er erklärt auch im Widmungsbrief zum *Commentum*, welche Rolle die Allegorie in seinem Kommentar spielt: *Theodoli eglogam ad literam et allegorice et plerisque locis moraliter explanavi*⁷⁷ (Ich habe die *Ecloga Theoduli* auf wörtlicher, allegorischer und bei den meisten Stellen auf moralischer Ebene erklärt.). Die Allegorie ist also fester Bestandteil seiner Methodik: Sie dient als Schnittstelle zwischen dem eigentlichen Text und der von ihm intendierten moralisch-didaktischen Aussage und so als notwendiger interpretativer Schritt, der erst die moralische Deutung in Bernhards Sinn ermöglicht.⁷⁸ Für Bernhard ist die Allegorese bei der Lektüre dichterischer Texte unverzichtbar: *Poetae sunt qui falsa immiscent veris*⁷⁹ (Dichter sind Autoren, die Falsches mit Richtigem vermischen.). Eine der Aufgaben des Kommentators besteht darin, dem Leser zu erklären, wie der Text zu lesen und zu verstehen ist.⁸⁰ Wenn also der Text an sich allegorischen Charakter hat, ist klar, dass der Autor zwar von einer wahren Begebenheit berichtet – von den streitenden Heiden und Christen, die für die Authentizität des Textes bürgen sollen –, dass er dies aber in interpretierender Form, also abstrahiert von der eigentlichen Begebenheit tut. So schreibt er zwar einen fiktionalen Text, der aber dennoch einen Wahrheitsanspruch erheben kann.

Die allegorische Bedeutung der *Ecloga Theoduli* ergibt sich auch aus dem griechischen Ursprung des Namens des Werkes, des Autors und der handelnden Personen. Dies geschieht,

⁷⁶ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, praef. 55.

⁷⁷ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, epist. 44-45. An zwei anderen Stellen spricht Bernhard von einem Vierschritt: (1) *Explanatio etiam in libris necessaria creditur, quam quadrifariam accipiunt: ad literam, ad sensum, allegoricos et moraliter* (*Commentum in Theodolum*, praef. 160-162 – Zu den Texten braucht es eine Erklärung, die vier Ausprägungen annimmt: *ad literam*, *ad sensum*, die allegorische und moralische Ebene.). (2) *Quoniam autem quadriformem promisimus explanationem, ad sensum primum transcurramus, dehinc ad allegoriam et ad moralitatem, post haec etiam dictionum enucleabimus naturam* (ebd. 270-273 – Weil ich aber einen vierfachen Kommentar versprochen habe, will ich zuerst den Text *ad sensum*, dann auf allegorischer und moralischer Ebene durchgehen, nach diesem aber die Natur des Gesagten erklären.). Er räumt allerdings ein, dass man den Kommentar *ad literam* und *ad sensum* auch zusammenfassen könnte (vgl. ebd. 162-163), womit wir beim oben erwähnten Dreischritt angelangt wären.

⁷⁸ Vgl. für die Funktionsweise des *Commentum* des Bernhard auch das Beispiel aus GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 98-99.

⁷⁹ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, praef. 32-33.

⁸⁰ Vgl. ebd. 47-48.

wie es auch später im 12. Jahrhundert in etymologischen Lexika üblich ist: Die Verben *tractum est* und *dicitur* leiten die Erläuterung der Derivationen ein,⁸¹ es folgt die Erklärung der Worte anhand von Wortbildungen ganz nach Isidor von Sevilla, vor allem *ex Graeca etymologia* bzw. *ex diversarum gentium sermone*, was als Methode der Etymologisierung auch für das 12. und beginnende 13. Jahrhundert gut belegt ist.⁸² Seit der Blütezeit klassischer Bildungsideale in der Karolingerzeit entfernte man sich jedoch zunehmend vom kulturellen Erbe der Antike und vom Erlernen der griechischen Sprache; es bildeten sich daraufhin Bilinguen und Glossaren, in denen ab dem 11. Jahrhundert das Griechische im lateinischen Mittelalter hauptsächlich weiterlebt.⁸³ Diese Umstände bedingen auch die im *Accessus Theodoli* präsentierten Pseudoetymologien: So wird die *ecloga* in ihrer alternativen Schreibweise *egloga* fälschlicherweise von αἴζ und λόγος, Alithia von *ali*, was angeblich hebräisch für Wahrheit sein soll, und θεός und Theodulus wiederum von θεός und δόλος abgeleitet. Schließlich bietet der unbekannte Autor auch die Übersetzung *dei servus* für Theodulus an,⁸⁴ die anderen Texte auch die Alternative Theodorus, in lateinischer Übersetzung heiße er dann entweder *dei servus* oder *dei inspector*.⁸⁵ Die Ableitungen dienen wohl – neben der Demonstration der guten Bildung des Verfassers der jeweiligen Einführung – als zusätzliches Element der Beglaubigungsstrategie, die die *Ecloga Theoduli* authentisch erscheinen zu lassen. Sie verdeutlichen dadurch aber auch die allegorische Interpretation des Gedichtes, denn schon der Name des Autors ist sprechend, die Bedeutung der Figuren sowieso: Alithia wird selbstverständlich mit *veritas*, Pseustis mit *falsitas* und Fronesis mit *prudentia* übersetzt.⁸⁶ Daraus wird die Intention der *Ecloga Theoduli* abgeleitet, nämlich die Kraft der christlichen Wahrheit gegenüber dem heidnischen Irrglauben und ihren Nutzen für die Erkenntnis der christlichen Wahrheit selbst aufzuzeigen.⁸⁷ Das Schema des Servius erfüllt der Autor des

⁸¹ Vgl. *Accessus Theodoli* 11, 20 und 22.

⁸² Vgl. KLINCK, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, 1970, 30-33. Für Isidor siehe besonders auch Isid. *Orig.* 1, 29, 4-5.

⁸³ Vgl. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, 1980, 250-252.

⁸⁴ Vgl. *Accessus Theodoli* 10-11, 19-22. Vgl. dafür auch WHEELER, *Accessus ad Auctores*, 2015, 153-154.

⁸⁵ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 260-264 ≈ Sigebert von Gembloux, *De viris illustribus* 135, 886-887.

⁸⁶ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 260-262 ≈ *Accessus Theodoli* 17-20 ≈ Sigebert von Gembloux, *De viris illustribus* 135, 882-886.

⁸⁷ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 144-146 und 250-252 ≈ *Accessus Theodoli* 12-17.

accessus mit der Einordnung in die Ethik,⁸⁸ auch die Nennung des Titels erfolgt am Ende mit abschließender Erklärung: *Titulus sic resolvitur: Incipit Egloga Theodoli, id est caprinus sermo inter pastores habitus a Theodolo compositus*⁸⁹ (Der Titel bedeutet folgendes: Hier beginnt die *Ecloga Theoduli*, also ein Ziegengespräch unter Hirten, geschrieben von Theodulus).

In diesen Hinführungen zur Lektüre der *Ecloga Theoduli* wird ihr also ein Rahmen gegeben: Die allegorische Deutung ermöglicht eine christliche Interpretation der Lektüre, auch wenn viele heidnische Stoffe verarbeitet wurden. Darüber hinaus wird in diesen kurzen Texten die *persona* eines Autors geschaffen, der einerseits in der Tradition heidnischer Autoren und ihres Bildungshintergrundes steht, andererseits aber die Einsicht in die christliche Wahrheit besitzt. Die untersuchten Beispiele zeigen, dass diese *persona* des Autors eng mit Text an sich verbunden ist. Die Theodulvita und die allegorische Konzeption, die ab dem 11. Jahrhundert aus dem Text der *Ecloga* extrahiert werden, spielen in den meisten Besprechungen der *Ecloga* eine große Rolle. Dabei ist die Lektüre der Hinführungen vor dem eigentlichen Text bedeutsam, die ihre Position vor der eigentlichen Lektüre in den Kommentaren und auch in den Handschriften nahelegt. Die Gesamtinterpretation und die Wahrnehmung des Autors steuern also bereits die Lektüre und prägen die Wahrnehmung und damit die Wirkung des Textes, wie in Kapitel drei noch deutlicher werden wird.

1.2.2. Hinführungen zur *Ecloga Theoduli* und allgemeine Einführungen zur Arbeit mit Literatur

Zusätzlich zu einer knappen Einführung in die *Ecloga Theoduli* können die Werke, die sich mit ihr beschäftigen, auch ein anderes Ziel verfolgen. So liefert etwa Bernhard von Utrecht mit der *praefatio* zum *Commentum in Theodolum* eine viel allgemeinere Einführung in den Literaturbetrieb, in die er in der Manier Isidors von Sevilla⁹⁰ Standardbegriffe aus der Buchkunde, Metrik oder Grammatik und im weiteren Verlauf auch der Poetik und Literaturtheorie erklärt.⁹¹ Er beginnt folgendermaßen:

Liber equivoce dicitur. Nam liber appellatur pergamenum cum notulis, dictus a libro arboris cortice, in quo ante usum membranae scribebatur. De quo Virgilius ait: *Alta moriens liber aret in ulmo*. Liber etiam dicitur collectio orationum vel proluxae contextus orationis ad unum quid tendens, tractus a liberando, eo

⁸⁸ Vgl. *Accessus Theodoli* 16-17.

⁸⁹ Ebd. 25-26.

⁹⁰ Vgl. HUYGENS, *Introduction*, 1970, 9.

⁹¹ Für eine ausführliche Auflistung der Inhalte der *praefatio* vgl. GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 88-93.

quod lectio plerumque a curis animum suspendat. Et liber quidem prosa vel rithmo vel metro vel horum duobus constat.⁹²

Das Wort *liber* benutzt man mehrdeutig. Denn man nennt Pergament mit Notizen darauf *liber*, so benannt nach dem Bast, einer Baumrinde, auf der man schrieb, bevor man Pergament benutzte. Über diesen sagt auch Vergil: „Hoch auf der Ulme hängt und stirbt der Bast.“ Man nennt auch eine Sammlung von Reden oder den Text einer ausgedehnten Rede, die sich über ein einzelnes Thema erstreckt, *liber*. Das kommt von *liberare*, weil die Lektüre meist den Geist von den Sorgen befreit. Und ein *liber* besteht freilich entweder aus Prosa, einem Rhythmus oder einem Metrum oder auch aus beidem.

Den Einfluss Isidors kann man gut am Vergilzitat erkennen, das genauso wie Bernhard auch Isidor zur Erklärung des Wortes *liber* verwendet:

Liber est interior tunica corticis, quae ligno cohaeret. De quo Vergilius sic: *Alta liber haeret in ulmo*. Unde et liber dicitur in quo scribimus, quia ante usum cartae vel membranarum de libris arborum volumina fiebant.⁹³

Liber nennt sich die innere Schicht der Rinde, die das Holz zusammenhält. Über diesen sagt auch Vergil: „Hoch auf der Ulme hängt der Bast.“ Daher nennt sich *liber*, worauf wir schrieben, weil vor dem Gebrauch von Papier und Häuten Bücher aus dem Bast der Bäume gemacht wurden.

Die *praefatio* des Bernhard hat zunächst nichts mit der *Ecloga Theoduli*, die später kommentiert werden soll, zu tun. Vielmehr scheint Bernhard für seine Schüler wichtige Begrifflichkeiten für die Arbeit mit Literatur zusammenstellen zu wollen, wobei er sich vor allem an Isidor orientiert. Von der Erörterung des Wortes *liber* gelangt Bernhard zur Kategorisierung nach Prosa, Rhythmus und Metrum und zur Erläuterung verschiedener Versmaße,⁹⁴ worauf die Einteilung der Schriftsteller folgt, darunter die *commentatores*,⁹⁵ deren Aufgabe er, wie weiter oben erwähnt, in Anlehnung an Servius definiert.⁹⁶ Hier folgt schließlich die schon besprochenen Theodulvita bis zur Nennung des Titels und der Etymologisierung des Wortes *ecloga*, sowie der Besprechung möglicher Titelgestaltung und der Etymologisierung des Wortes *titulus* sowie der Abrenzung zum *prologus*.⁹⁷ Dem servianischen Schema folgend ist nun die *qualitas carminis* an der Reihe, die Bernhard als Aufhänger für eine Abhandlung über die verschiedenen literarischen Gattungen benutzt, in der

⁹² Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *praef.* 1-7.

⁹³ Isid. *Orig.* 6, 13, 3, zitiert nach der Edition von LINDSAY (1911). Das Vergilzitat – grammatikalisch eingepasst – stammt aus Verg. *Ekl.* 10, 67.

⁹⁴ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, *praef.* 7-27.

⁹⁵ Vgl. ebd. 27-36.

⁹⁶ Vgl. ebd. 36-51.

⁹⁷ Vgl. ebd. 64-81.

er vor allem nach der *Ars Poetica* des Horaz arbeitet.⁹⁸ Daraufhin sind die *intentio scribentis* genauso wie der *numerus librorum* schnell abgehandelt, auch wenn noch Erläuterungen zur Anordnung des Stoffes in der *Ecloga Theodoli* hinzugefügt werden. Deutliche Referenzpunkte sind auch hier wieder Horaz und Servius, die Überlegungen werden an Werken antiker heidnischer Autoren exemplifiziert, etwa an Vergils *Aeneis* oder an Lucans *Bellum Civile*. Mit der Erläuterung, was eine *explanatio* enthalten soll, wird dem Leser erklärt, was die *antiqui* und damit auch Servius von einem Kommentar erwarten.⁹⁹ Es folgt ein Exkurs über verschiedene *genera dicendi*, bevor Bernhard auf die Forderung der *moderni* zu sprechen kommt. Ein Kommentar soll demnach die *operis materia*, wie bei Servius die *scribentis intentio*, eine Zuordnung zu einem philosophischen Gebiet und die *utilitas* erörtern.¹⁰⁰ Bernhard erläutert zunächst, was jeweils darunter zu verstehen sei – bei der Philosophie schiebt er einen kurzen Exkurs ein – und exemplifiziert auch dieses Schema der *moderni* wiederum an der *Ecloga Theodoli*.¹⁰¹ Von seinen poetologischen Ausführungen löst sich Bernhard schließlich, um die in der *Ecloga* auftretenden Figuren vorzustellen und eine Zusammenfassung der Handlung und seiner Interpretation zu geben: *Nunc solutis quae ab utrisque extra quaeruntur, ad librum iam accedamus*¹⁰² (Nachdem die Probleme gelöst wurden, nach denen von beiden [die *antiqui* und *moderni*] außerdem gefragt worden war, können wir uns jetzt dem Buch widmen.).

Die konkrete Hinführung in der *praefatio*, wie sie der *Accessus Theodoli* und die Literaturgeschichte des Sigebert von Gembloux darstellen, erfüllt für Bernhard nicht nur den Zweck, die Lektüre des Textes vorzubereiten. Vielmehr bietet sie die Möglichkeit, eine Art Minimalpoetik zu liefern, die vor allem in der Erklärung und Abgrenzung verschiedener Begrifflichkeiten besteht. Dazu gehören Verweise auf antike Autoritäten auf diesem Gebiet und die Etymologisierung, eine Methode, die der Autor von Isidor von Sevilla übernimmt. Dennoch rekurriert der Traktat letztlich immer auf den einen Text, den Bernhard dann auch im *Commentum* besprechen wird, was eine *praefatio* natürlich auch leisten sollte. Bernhard zeigt dabei ein Bewusstsein dafür, dass sich die Wahrnehmung der antiken Literaturtheoretiker und die seiner Zeit deutlich unterscheiden. Am Beispiel der *Ecloga Theodoli* demonstriert er, dass

⁹⁸ Vgl. ebd. 81-144.

⁹⁹ Vgl. ebd. 144-166.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 205-207.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 207-255.

¹⁰² Ebd. 256-257.

sich beide auf einen zu kommentierenden Text anwenden lassen und eine angemessene Anleitung zum Umgang mit ihr ergeben. Damit ist aber der Zweck der zahlreichen Exkurse noch nicht geklärt. Glauben wir dem Widmungsbrief, handelt es sich tatsächlich um ein didaktisches Anliegen: Bernhard gibt an, Schüler hätten ihn gebeten, aufzuschreiben, was er ihnen immer wieder sagt, obwohl er sich selbst zur Verfassung eines Kommentars eigentlich nicht imstande sieht.¹⁰³ Ich stimme Shirley GUTHRIE zu, dass dies kaum eine authentische Situation darstellen kann. Vielmehr entspricht es der Bescheidenheitstopik, die einer Widmung eigen sein kann, die für das Werk entscheidende Motivation jemand anderem in den Mund zu legen.¹⁰⁴ Aussagekräftiger für die Intention des Werkes ist das folgende Argument, das auch Bernhards Schüler im Widmungsbrief vorbringen:

Ad hoc illud addebant, quod dicta paucis et his presentibus et ad tempus, scripta vero multis etiam absentibus et semper prodesse poterant, eo quod voces prolatae esse desisterent, literae vero non modo manerent, sed et voces fugitivas reducerent, caducas sustentarent.¹⁰⁵

Daraufhin fügten sie hinzu, dass Gesagtes den wenigen hier Anwesenden und nur zu diesem Zeitpunkt, Geschriebenes aber vielen, auch nicht Anwesenden, und für immer nützen könnte, da ja vorgetragene Reden aufhören zu sein, Schriften aber nicht nur beständig sind, sondern auch flüchtige Stimmen wieder einfangen und vergängliche hochhalten.

Auch wenn Bernhard sich nach eigenem Bekunden später noch zögert, sein Wissen niederzuschreiben, scheint dies das überzeugende Argument zu sein. Sein Werk soll ihn selbst überdauern und auch anderen Lesern von Nutzen sein. Dass Bernhard darauf hoffen kann, zeigt klar, dass die *Ecloga Theoduli* nicht ohne Bedeutung ist. Die Bezugnahme auf die Lektüre dieses Textes in einer Unterrichtssituation stellt er prominent an den Anfang des Briefes gleich nach den Grußworten an den Widmungsträger:

Lecturus aliquando Theodulum pueris, [...] me rogitaverunt ut quibus de quibus colloquendo satisfacere non poteram, eis de eis scribendo satisfacerem.¹⁰⁶

Als ich irgendwann einmal mit den Buben Theodulus lesen wollte, [...] baten sie mich, dass ich denjenigen, denen ich im Gespräch über diese Dinge nicht gerecht werden konnte, es durch das Schreiben eines Textes werden würde.

Zumindest in Bernhards Unterricht dürfte der Text zum Repertoire gehören. Natürlich handelt es sich um eine fiktive Situation, die auch dem Kopf ihres Autors entsprungen sein kann. Wenn allerdings der Widmungsträger Konrad von Hirsau etwa fünfzig Jahre später aus Bernhards

¹⁰³ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, epist. 11-25.

¹⁰⁴ Vgl. GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 87-88.

¹⁰⁵ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, epist. 25-29.

¹⁰⁶ Ebd. 6-12.

praefatio und Widmungsbrief einen Dialog zwischen Schüler und Lehrer macht, der natürlich wiederum ein fiktives Gespräch darstellt, liegt der Schluss nahe, dass die Lehrtätigkeit des Bernhard von Utrecht und die Lektüre der *Ecloga Theoduli* wohl der Realität entsprochen haben.

Konrad von Hirsau übernimmt in seinem *Dialogus super auctores* auch nicht nur die eigentliche Hinführung zur *Ecloga Theoduli* von Bernhard von Utrecht. Die Intention seines Werkes ist sicherlich umfassender. Wie der Plural *auctores* schon verrät, gibt Konrad eine Einführung zu mehreren Autoren. Diesen rahmt er mit einer Einführung in die *termini technici* des Literaturbetriebs und einer Abhandlung über die *septem artes liberales* und gibt so einen recht detailreichen Überblick über alles, was er im Benediktinerkloster Hirsau gelehrt hat.¹⁰⁷ Schon in den ersten Wortwechseln zwischen dem Lehrer und dem Schüler nimmt Konrad auf humoristische Art die Zurückhaltung Bernhards auf, ein didaktisches Werk zu verfassen; der Lehrer lässt sich schließlich wie auch Bernhard vom Schüler überreden.¹⁰⁸ Die terminologische Einführung sowie der Abschnitt zu Theodulus stammen teils wortwörtlich aus der *praefatio* zum *Commentum* des Bernhard.¹⁰⁹ Konrad von Hirsau bezeugt damit, dass nicht nur die *Ecloga Theoduli* im mittelalterlichen Schulunterricht eine Rolle spielte, sondern auch der Kommentar des Bernhard scheint selbstverständlich dazu zu gehören. Auch Sigebert von Gembloux nimmt die *Ecloga* bereits mit Hilfe dieses Kommentars wahr, in seiner Literaturgeschichte findet man einen Passus zu Bernhard von Utrecht:

Bernardus Ultraiectensis clericus super eglogas Theodoli commentatus hystorias divinas et seculares fabulas allegorica expositione dilucidavit.¹¹⁰

Bernhard von Utrecht, ein Geistlicher, kommentierte die *Ecloga Theoduli* und erklärte die göttlichen Geschichten und heidnischen Mythen durch allegorische Deutung.

Bernhards Theodulkommentar scheint also innerhalb kurzer Zeit eine weite Verbreitung gefunden zu haben und zur Lektüre der *Ecloga* hinzugezogen worden zu sein, was vor allem auch an der Diskussion des offensichtlich fehlerhaften Verses *Ecl. Theod. 320 (Dic et Troianum lauderis scire secretum)* gut erkennbar ist. Sowohl Bernhard in der *praefatio* zu seinem Kommentar als auch der unbekannte Autor des *Accessus Theodoli* thematisieren das metrische hier eigentlich unmögliche *se* von *secretum*. Bernhard untermauert seinen

¹⁰⁷ Vgl. MARCHIONNI, *Zum Aufbau des Lektürekansons einer Klosterschule*, 2009, 395-397 und TUNBERG, *Conrad of Hirsau*, 1987, 65-66.

¹⁰⁸ Vgl. Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores* 1-28.

¹⁰⁹ Vgl. HUYGENS, *Introduction*, 1970, 7.

¹¹⁰ Sigebert von Gembloux, *De viris illustribus* 170.

Standpunkt in der *praefatio* mit der korrekten Verwendung des Wortes bei Ovid¹¹¹ und diskutiert im Kommentar sogar eine Emendation des Verses: *Repperi tamen in quodam libro sic emendatum: Dic et Troianam lauderis scire Minervam*¹¹² (Ich bin aber in einem Buch auf folgende Verbesserung gestoßen: Sag's und du wirst gelobt werden, die trojanische Minerva zu kennen.). Diese Lösung stellt Konrad von Hirsau jedoch keineswegs zufrieden, er verfolgt einen anderen Ansatz:

quibusdam enim videtur, quia <in> *secretum* primam corripuit, auctorem istum errasse, cum multo credibilis sit scriptoris vicio id fuisse peractum et *secretum* posuisse pro *sacratum*. Sic enim habet ipsa litera: *et troianum lauderis scire secretum*, cum tam vicinum exprimendae significationi esset *sacratum* sicut *secretum*. Troianorum enim *sacratum* Palladis erat simulacrum: quid ergo ipsis secretius quam quod erat *sacratius*? Si igitur auctor iste *secretum* corripuisset, ab aliis facile premoneri potuisset, nec in hac nostra defensione preiudicium melioribus facimus, qui, sicut auctor erravit ut eis videtur in verbo, sic ipsi possunt <in> iudicio; porro beatus qui non offendit in verbo.¹¹³

Einigen nämlich scheint unser Autor sich geirrt zu haben, weil er bei *secretum* die erste Silbe falsch geschrieben hat, obwohl es um vieles wahrscheinlicher ist, dass dies durch die Schuld des Schreibers passiert ist und er *secretum* statt *sacratum* geschrieben hat. So nämlich steht es auch im Text selbst: „Und du sollst dafür gelobt werden, dass du das Geheimnis der Trojaner kennst“, weil die Bedeutungen von *sacratum* und *secretum* so nahe beieinander liegen. Denn die Trojaner hatten ein heiliges Bildnis der Pallas: Was also war ihnen geheimer als das, was ihnen heilig war? Wenn also dieser Autor *secretum* fälschlich geschrieben hätte, hätte er leicht von anderen ermahnt werden können. Und wir machen in unserer Verteidigung den Besseren keinen Vorwurf, die, wie sich der Autor im Wort geirrt hat, wie es ihnen scheint, so auch selbst im Urteil geirrt haben können: Selig, wer sich im Wort nicht verfehlt.

Konrad beteiligt sich also an der Diskussion um die Emendation des korrumpierten Verses, den er als Schreibfehler identifizieren will. Er erklärt die Verwechslung mit einer Theorie über das Palladion in Troja, das er durch die Schablone christlicher Mystik betrachtet. Die Verborgenheit der Vorgänge etwa in den Sakramenten erklärt die inhaltliche Nähe der Adjektive *secretum* und *sacratum*, die nun auf das griechische Götterbildnis angewandt werden. Ein übertriebener Tadel für den Irrtum sei daher unangebracht, da zum einen im Fall eines Mysteriums *secretum* fast als Synonym für *sacratum* gebraucht werden könnte und zum anderen könne jedem einmal ein falsches Wort unterlaufen. Die Voreingenommenheit der Kritiker könne außerdem sündhaft sein, was Konrad mit dem Zitat aus Jak 3, 2 (*si quis in verbo non offendit hic perfectus est vir*)¹¹⁴ untermauert. Diese gedankliche Verknüpfung heidnischer

¹¹¹ Siehe Fußnote 74.

¹¹² Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* 1333-1335.

¹¹³ Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores* 675-686.

¹¹⁴ Bibelstellen werden hier und im Folgenden nach der Edition der Vulgata von WEBER/GRYSON (2007) zitiert.

Inhalten und christlicher Theologie ist für den *Dialogus super auctores* besonders bedeutsam. Die Erörterung der *auctores* bildet nicht nur ein Curriculum ab, sondern dient auch als Rechtfertigung für die Behandlung der *septem artes liberales* und damit der sie überliefernden Texte.¹¹⁵

Die Rolle der *Ecloga Theoduli* im *Dialogus super auctores* ist eine doppelte: Einerseits ist der *Dialogus* in hohem Maß vom *Commentum* des Bernhard inspiriert und ahmt es vor allem in der allgemein gehaltenen Einführung nach. Es ist wahrscheinlich, dass es sich beim *Dialogus* auf eine unmittelbare Reaktion auf das *Commentum* handelt, wie etwa die Wiederaufnahme der Bescheidenheitstopik am Beginn des *Dialogus* zeigt. Ausgehend von der *praefatio* des *Commentum* kann Konrad auch seine Abhandlung literaturtheoretischer Inhalte aufbauen und etwa die philologische Diskussion zur Emendation von *Ecl. Theod.* 320 weiterführen. Andererseits geht es Konrad um ein viel weiter gefasstes Bildungskonzept, wie der Wunsch nach Inklusion der *septem artes liberales* in eine christlich geprägte Bildung zeigt. Ein großer Teil dieser Bildung besteht in der Literatur. Die *Ecloga Theoduli* wird von ihm in einen Kanon gestellt, der explizit machen soll, dass Teile der heidnischen Literatur und Gedankenwelt den Weg für göttliche Erkenntnis bereiten können. Beachtenswert ist dabei ihr Platz: Sie findet sich unter den spätantiken christlichen Dichtern Sedulius, Iuvencus, Prosper von Aquitanien, Arator und Prudentius und wird offensichtlich wegen ihrer Intention geschätzt:

intentio eius est sacrae paginae veritatem commendare et fabularum commenta dissuadere, non quidem ut non legantur, sed ne lectae credantur vel in actum transferantur.¹¹⁶

Ihre Intention ist es, die Wahrheit der Heiligen Schrift zu empfehlen und von den Handlungsaufträgen der Mythen abzuraten, nicht damit sie nicht gelesen werden, sondern damit sie nicht – einmal gelesen – Glauben finden oder in die Tat umgesetzt werden.

Damit entspricht die *Ecloga Theoduli* auch dem Kernanliegen Konrads: Heidnische Inhalte werden in ihr sofort christlich widerlegt, was es insgesamt möglich macht, erstere zu lesen. Der Text selbst orientiert sich aber, wie auch die anderen genannten christlichen Dichter, an heidnischen Vorbildern, was, wenn man in der Reihenfolge der genannten Werke eine Progression erkennen will,¹¹⁷ auch mit Blick auf Konrads Ziel Vergil Sinn ergibt. Konrad

¹¹⁵ Vgl. MARCHIONNI, *Zum Aufbau des Lektürekansons einer Klosterschule*, 2009, 405-406.

¹¹⁶ Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores* 696-698.

¹¹⁷ Dagegen Roberta MARCHIONNI, die der Meinung ist, dass die Reihenfolge nur bedingt ein lineares Curriculum darstellt und verschiedene Texte auch öfter aus verschiedenen Perspektiven gelesen werden können, vgl. MARCHIONNI, *Zum Aufbau des Lektürekansons einer Klosterschule*, 2009, 401-403.

entwirft also in seinem Bildungskonzept ein durchdachtes Curriculum, in dem auch der *Ecloga Theoduli* eine wichtige Rolle zukommt.

Konrads curriculare Anordnung zeigt jedoch bereits die Wirkung der Rezeptionslenkung, die von den *accessus* ausgehen kann. Er nimmt Theodulus, dessen *persona* die Tradition der *accessus* erst aus dem Gedicht konstruiert, als spätantiken christlichen Dichter war. Auch wenn der *Accessus Theodoli* selbst keine Marker zur historischen Einordnung in die Spätantike enthält, findet man in den *accessus* der übrigen Dichter etwa Erwähnungen von historischen Persönlichkeiten oder Ereignissen, an denen ihre Zuordnung eindeutig abgelesen werden kann.¹¹⁸ Die Tatsache also, dass die *Ecloga Theoduli*, eigentlich wahrscheinlich eine Dichtung des 10. Jahrhunderts, als Text der Spätantike verstanden wird, sagt über ihre Rezeption, dass ihr die *auctoritas* der Texte dieser Zeit zuteilwurde. Dies festigt wohl ihren Platz in den Curricula und bringt sie mitunter in die Lektürelisten der folgenden Jahrhunderte.

1.3. Der Platz der *Ecloga Theoduli* in Lektürekansons des 12. bis 14. Jahrhunderts

Nach dem Kommentar des Bernhard von Utrecht mit seiner allgemein literaturtheoretischen Einführung und dem Curriculum des Konrads von Hirsau, das antike heidnische Texte und christliche Gedankenwelt zusammenbringt, entstehen ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts weitere Werke, die eine empfohlene Lektüreliste darstellen oder enthalten. Bereits aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammt das Handbuch zur Priesterausbildung *Sacerdos ad altare* von Alexander Neckam. Das Werk behandelt verschiedene Themen von den richtigen Gewändern für den Gottesdienst über Charakteristiken von Kirchen und Klöstern bis hin zu säkularen Institutionen. Ein beträchtlicher Teil des Werkes besteht in Textempfehlungen zu verschiedenen Themen, darunter auch ein eigenes Kapitel über die literarische Bildung von Schülern:

¹¹⁸ Vgl. zum Beispiel *Accessus Aratoris* 3-4 (*In tempore Vigili papae obsessa est Roma a Theodorico rege Gothorum*. – Zur Zeit von Papst Vigil war Rom vom Gotenkönig Theoderich belagert.), *Accessus Prosperi* 5 (*factus Augustini discipulus* – er wurde ein Schüler des Augustinus) und *Accessus Sedulii* 5-6 (*sub tempore Theodosii et Valentini consulum* – zur Zeit des Konsulats von Theodosius und Valentinus). Abgesehen von den spätantiken Dichtern lässt sich auch später im Dialogus eine chronologische Abfolge erkennen: Auf die christlichen Dichter folgen Cicero, Sallust und Boethius, also die Prosaiker, dann in umgekehrter Reihenfolge die Dichter, zuerst Lucan, dann die beiden Zeitgenossen Vergil und Horaz. Andere Autoren werden erst auf Nachfrage des Schülers außerhalb der Chronologie eingefügt, vgl. MARCHIONNI, *Zum Aufbau des Lektürekansons einer Klosterschule*, 2009, 397-399.

Postquam alphabetum didicerit et ceteris puerilibus rudimentis imbutus fuerit, Donatum et illud utile moralitatis compendium, quod Catonis esse vulgus opinatur, addiscat et ab egloga Theodoli transeat ad egglogas bucolicorum, prelectis tamen quibusdam libellis informationi rudium necessariis.¹¹⁹

Nachdem der Schüler das Alphabet gelernt und mit den übrigen für Buben basalen Kenntnissen vertraut gemacht worden ist, soll er Donat und jenes nützliche Sammelwerk der Morallehre, das gemeinhin als von Cato verfasst verstanden wird, noch dazu lernen und dann von der *Ecloga Theoduli* zu den Eklogen der Bukoliker übergehen, nachdem er davor einige Büchlein, die notwendig für die Bildung von Unwissenden sind, gelesen hat.

Im Gegensatz zum *Dialogus super auctores* gibt Alexander Neckam die Reihenfolge klar vor. Mit *postquam* leitet er die Bemerkungen über die nötigen Vorkenntnisse ein, die Verben *addiscat* und *transeat* weisen durch ihre Präfixe auf eine lineare Progression hin. Nach dem Erlernen des Alphabets und anderer nicht näher definierbaren *rudimenta* liest der Schüler, wie bei Konrad von Hirsau, zuerst Donat und dann die *Disticha Catonis*. Die christlichen Dichter fehlen in diesem Curriculum, nur die *Ecloga Theoduli* ist genannt. Diese steht hier also am Anfang des Literaturunterrichts; nach ihr kommen erst einmal andere Eklogen, die nicht näher identifiziert werden können. Es kann sich nicht um Vergils *Bucolica* handeln, da diese später explizit genannt werden.¹²⁰ Später soll sich der Schüler Statius, Vergil, Horaz und Ovid widmen; bei der Lektüre des letztgenannten spricht Neckam schließlich von *adulescentes*¹²¹ und meint damit die Schüler. Die Lektüre der *Ecloga Theoduli* ist also im Unterricht von Jungen zwischen dem Knabenalter (*puerilibus rudimentis*) und dem Jugendalter angesiedelt. Ein ähnliches Publikum dürfte schon Bernhard von Utrecht vor Augen gehabt haben, als er die *Ecloga Theoduli* im Unterricht lesen wollte und von *pueri* um einen Kommentar zu ihr gebeten wurde.¹²²

Als nächster bezeugt Eberhard der Deutsche in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts einen ähnlichen Kontext für die Lektüre der *Ecloga Theoduli*. Obwohl der Inhalt seines *Laborintus* eigentlich eine Poetik in einer allegorischen Rahmenhandlung ist,¹²³ ist es evident, dass er auch auf den Schulkontext abzielt. Ganz zu Beginn fordert die Muse namens Elegia das lyrische Ich auf, das Werk zu schreiben:

Desidiam mentis Elegia vidit et inquit:

¹¹⁹ Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare* 8, 7-12. Ich zitiere nach der Edition von McDONOUGH (2010) zuerst die Kapitel, dann die Zeilenzahl.

¹²⁰ Vgl. Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare* 8, 27-28.

¹²¹ Vgl. ebd. 8, 23.

¹²² Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, epist. 6-12.

¹²³ Vgl. VOLLMANN, *Einleitung*, 2020, 20-21.

„Incipe: perficies auxiliante Deo.
Quid sit onus cathedrae, qua teque tuosque scholares
Arte regas, perares imparitate pedum.“¹²⁴

Elegia sah die Trägheit des Geistes und sagte: „Fang an! Mit Gottes Hilfe wirst du das Werk vollenden. Was auch immer die Last des Lehrstuhls ist, durch welche Kunst du dich und deine Schüler anleitest, durchpflüge die Themen mit der Ungleichheit der Versfüße.“

Die Forderung nach einem Werk, das nicht nur dem Dichter selbst, sondern auch seinen Schülern nützt, wird hier explizit und motiviert ihn zu seinem Werk. Zunächst wird in allegorisch-narrativen Passagen die Entstehung des Menschen und der Natur besungen, bevor die verschiedenen Teildisziplinen der Poetik, die Philosophie oder die Grammatik als Allegorien auftreten. Ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber allen anderen Poetiken dieser Zeit ist der Autorenkatalog, den Eberhard in sein Gedicht einbettet. Dieser beginnt folgendermaßen:

Viribus apta suis pueris ut lectio detur,
Auctores tenero fac ut ab ore legas;
Elige quod placet et lege; perlegis ecce sub uno
Ordine, quos traxit gloria fama mei.
Semita virtutum catus est Cato, regula morum,
Quem metri brevis verba polire vetat.
Veri cum falso litem Theodolus arcet;
In metro ludit theologia sibi.¹²⁵

Damit man den Buben eine Lektüre, die ihrem Können entspricht, ermöglichen kann, sieh zu, dass du ihnen die *auctores* von zartem Mund an vorliest. Wähle aus, was gefällt, und lies! Siehe, hier liest du in der Reihenfolge, welche Autoren meinen Ruf als erfolgreicher Lehrer bedingen. Ein Pfad der Tugend ist der kluge Cato, der Maßstab der Sitten, dem die Kürze des Verses verbietet, die Worte zu glätten.

Theodulus begrenzt den Streit des Wahren mit dem Falschen. Bei ihm spielt die Theologie im Versmaß.

Eberhard geht weniger strikt vor als noch Alexander Neckam, der Beginn seines Autorenkatalogs klingt eher nach einer Empfehlung, nicht ohne dabei aber klarzumachen, dass diese Anordnung durchaus nicht ohne Meriten ist (*quos traxit gloria fama mei*). Er beginnt mit Cato, die kleine Etymologisierung des Namens über das Adjektiv *catus* findet sich so auch im *Accessus Catonis* und bei Konrad von Hirsau.¹²⁶ Unmittelbar danach liest er die *Ecloga Theoduli* und bemerkt, dass sie im Gegensatz zu Cato, der noch moralische Ratschläge gibt, eine christlich-theologische Moral enthält.

¹²⁴ Eberhard der Deutsche, *Laborintus*, 5-8; ich zitiere nach der Edition von VOLLMANN (2020).

¹²⁵ Ebd. 599-606.

¹²⁶ Vgl. *Accessus Catonis* 10 (*catus enim sapiens dicitur*) und Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores* 381 (*catus ingeniosus dicitur*). Ich übersetze daher auch anders als Justin VOLLMANN *catus* nicht als „gewitzt“, sondern als „klug“.

Aufschlussreichere Einblicke in die Rezeption der *Ecloga Theoduli* bietet Hugo von Trimberg in seinem *Registrum multorum auctorum* (1280). Dabei handelt es sich nicht wie beim *Sacerdos ad altare* um ein verpflichtendes Minimalprogramm, vielmehr stellt es wohl einen Fundus der dem Autor verfügbaren Lektüre dar, immerhin sind etwa 80 Autoren – teils mit mehreren Werken – verzeichnet. Auch die Anordnung entspricht keinem curricularen Aufbau. Hugo gliedert sein Werk in drei große Abschnitte: die *ethici maiores*, die *auctores moderni* und die *ethici minores*. Zu den ersteren zählt er die antiken römischen Prosaiker und Dichter und vor allem Grammatiker, unter denen er auch mittelalterliche aufnimmt. Unter den *auctores moderni* führt Hugo zunächst die spätantiken christlichen Dichter auf, gefolgt von den Heiligenlegenden. Die letzte Gruppe bilden die Texte des Anfangsunterrichts: Cato und die Fabeln sind hier zu finden. Die *Ecloga Theoduli*, die nach unserem bisherigen Befund auch gut in diese Gruppe passen würde, findet sich aber an anderer Stelle. Wie schon für Konrad von Hirsau gehört Theodulus für Hugo in eine Kategorie mit Iuvencus, Sedulius und Prosper, innerhalb der er wiederum neben mittelalterliche Texte gestellt wird: Vor ihm werden Bernhard von Clairvaux zugeschriebene Werke, sowie die Autoren Petrus Riga und Amarcus genannt:¹²⁷

Amarcium in ordine Theodolus sequatur,
 Nam triplex legentibus fructus in hoc datur:
 Per fabulas historias et allegorias
 Ad discendum triplices lector habet vias.
 Natus in Ytalia didicit Athenis
 Idem atque fidei se cingens habenis
 Sentencias ex fabulis divinasque collegit
 Ad patriamque rediens in eclogam compegit.
 Quam enucleatius libens correxisset,
 Si de manu calamus mors non rapuisset:
 Incipit Theodulus:
 Ethyopum terras iam fervida torruit estas,
 In cancro solis dum volvitur aureus axis etc.¹²⁸

In der Reihe folgt auf Amarcus Theodulus, denn den Lesern ist in ihm eine dreifache Frucht gegeben: Durch die Mythen, Geschichten und die Allegorien hat der Leser drei Wege, um zu lernen. Geboren wurde er in Italien und lernte in Athen. Er umgürtete sich mit den Zügeln des Glaubens und sammelte mythische und auch göttliche Sprüche. Er kam zurück in die Heimat und setzte alles zu einer Ekloge

¹²⁷ Vgl. HENKEL, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte*, 1988, 17-19.

¹²⁸ Hugo von Trimberg, *Registrum multorum auctorum* 453-461b. Die Bemerkung *Incipit Theodulus* stammt von LANGOSCH.

zusammen. Diese hätte er offensichtlich allzu gern korrigiert, wenn ihm nicht der Tod den Griffel aus der Hand gerissen hätte.

Theodulus beginnt:

Die äthiopischen Lande vertrocknet schon der heiße Sommer, wenn unter dem Krebs sich die goldene Achse der Sonne dreht.

Hugo gibt offensichtlich mehr Informationen über die einzelnen Autoren als Alexander Neckam oder Eberhard der Deutsche. Er erzählt die Theodulvita, die wir bereits aus den Einführungstexten zur *Ecloga Theoduli* kennen.¹²⁹ In der knappen Darstellung gibt er die wesentlichen Punkte ähnlich wie Sigebert von Gembloux wieder, im Wortlaut ähnelt sie der Version des Konrad von Hirsau:

ex altercatione gentilium et Christianorum sententias collegit fabulosas et divinas, quas reversus Italiam oppositione congrua compegit in eglogam.¹³⁰

Aus dem Wettstreit der Heiden und der Christen sammelte er die mythischen und göttlichen Worte, die er, als er nach Italien zurückgekehrt war, in einer Ekloge zusammensetzte.

Dass Hugo von Trimberg den *Dialogus super auctores* kennt, ist also aus der Verwendung des Textes im eben zitierten Abschnitt zur *Ecloga* evident.¹³¹ Inhaltlich geht die Stelle auf Bernhard von Utrecht zurück,¹³² auch der *triplex fructus* bzw. die *triplices viae* sind mithilfe des Kommentars des Bernhard von Utrecht zu erklären. Hugo bezeugt damit ein Interesse sowohl an christlichen Geschichten (*historiae*) und heidnischen Mythen (*fabulae*), sowie ihrer allegorischen Deutung. Möglich macht das Bernhards Theodulkommentar, der als erster die Geschichten allegorisch deutet. Der Ausschnitt aus dem *Registrum* macht deutlich – besonders wenn man bedenkt, dass es vor dem Hintergrund der eigenen Lektüreerfahrung des Autors entstanden ist¹³³ –, dass die Rezeption der *Ecloga Theoduli* mit den dazugehörigen Paratexten erfolgt. Die Wirkung der Einführungstexte ist deutlich erkennbar, auch der Kanon des Konrad von Hirsau wird weiter tradiert und erweitert. Im Vergleich zu den vorher behandelten Werken ist die didaktische Progression im *Registrum* nur schwer auszumachen; die Anordnung vor allem der mittelalterlichen Autoren scheint oft assoziativ. Von Prudentius, von dem er zuletzt erwähnt, er habe etwas über das Neue und Alte Testament geschrieben,¹³⁴ kommt Hugo etwa

¹²⁹ Vgl. auch HUEMER, *Einleitung*, 1888, 8 und LANGOSCH, *Die Anmerkungen zum Text*, 1942, 230-231. Beide gehen davon aus, dass Hugo von Trimberg von Konrad von Hirsau inspiriert wurde.

¹³⁰ Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores* 671-672.

¹³¹ Vgl. HENKEL, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte*, 1988, 17.

¹³² Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum, praef.* 257-262.

¹³³ Vgl. HENKEL, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte*, 1988, 17.

¹³⁴ Vgl. Hugo von Trimberg, *Registrum multorum auctorum* 406-407.

auf die Versbibel des Petrus Riga.¹³⁵ Diesem sei Bernhard von Clairveaux nicht unähnlich gewesen,¹³⁶ der zwei Werke *De contemptu mundi* verfasst habe, was wiederum zum Inhalt der *Sermones* des nachfolgenden Amarcus passt.¹³⁷ Die Verbindung zwischen Theodulus und Amarcus lässt sich wohl nicht allzu leicht herstellen, vielleicht erinnert sich der Autor auch deshalb selbst daran, *in ordine* fortzufahren. An die *Ecloga Theoduli* knüpft Hugo einen nicht näher bekannten Autor Kalphunius und dann schließlich Warnerius von Basel an, von dessen Werken zumindest die *Synodus*, wie wir in Kapitel 2.1 sehen werden, mit der *Ecloga Theoduli* als Vorbild geschrieben wurde. Darauf folgt ein allegorisches Gedicht über die Genealogie der Heiligen Maria¹³⁸ – wieder passend zum allegorischen Charakter der *Ecloga* – und der verlorene *Pistilegus*, dessen Inhalt Hugo mit der *Ecloga Theoduli* erklärt:

Sequitur Pistilegus, velut altercando
Litem legis veteris et nove declarando,
In qua loco iudicis Pistis designatur,
Sicut in Theodolo Fronesis locatur.¹³⁹

Es folgt der *Pistilegus* und, wie in einem Wettstreit Reden über das alte und das neue Gesetz gehalten werden, in dem Pistis dem Platz der Richterinnen zugewiesen wird, so befindet sich auch Fronesis in der *Ecloga Theoduli* an dieser Stelle.

Für Hugo gehören zur *Ecloga Theoduli* also nicht nur Einführungen, sondern auch ähnliche Bearbeitungen. Er verbindet allegorische Texte mit ihr und nennt Schriften, die ihr ähnlich oder von ihr beeinflusst sind. Diese Wahrnehmung eines Textes einerseits mit didaktischen Texten und andererseits mit literarischen Produktionen, die von ihm inspiriert sind, zeugt nicht nur von der Präsenz der Schrift im Unterricht. Der Diskurs verlagert sich auch auf die Wahrnehmung der literarischen Rezeption der *Ecloga Theoduli*.

Der letzte mittelalterliche Text, der eine Notiz zur *Ecloga Theoduli* enthält, ist die *Forma discendi* (1346) des Hugo Spechtshart. Wiederum handelt es sich um ein didaktisches Werk, in diesem Fall für Priesteramtskandidaten (*clericuli novelli*¹⁴⁰), das zunächst genaue Leseanweisungen gibt (*Auctoresque tuos discas hoc ordine iunctos*.¹⁴¹ – Deine Autoren lerne, verbunden in folgender Reihenfolge.), dann aber die Anweisungen relativiert, indem es

¹³⁵ Vgl. ebd. 410-413.

¹³⁶ Vgl. ebd. 428.

¹³⁷ Vgl. ebd. 438-439.

¹³⁸ Vgl. ebd. 474-477.

¹³⁹ Ebd. 480-483.

¹⁴⁰ Hugo Spechtshart, *Forma discendi* 1-2. Die Zitation erfolgt nach der Edition von DIEHL (1910).

¹⁴¹ Ebd. 33.

empfiehlt, Werke, falls sie nicht zur Hand sind, durch ähnliche Schriften zu ersetzen.¹⁴² Die Autoren der Anfangslektüre bei Hugo Spechtshart sind Donat, Cato, Cato novus, Urbanus und Bernhard, dazu kommen die Werke *Claves rudium quinque*, *Liber morum*, *Pilatus*, *Pamphilus*, *Geta*, *Fagifacetus* und die Fabeln des Avian.¹⁴³ Auffallend ist, dass von den früheren Anfangswerken hier nur noch Donat und Cato aufgeführt werden; ansonsten finden vor allem Werke, die im Mittelalter entstanden sind, Erwähnung und werden breiter besprochen.¹⁴⁴ Die *Ecloga Theoduli* fehlt auch hier in der Anfangslektüre, findet aber später ihren Platz in der Verslehre. Hugo empfiehlt zunächst die *Poetria novella* des Galfrid von Vinsauf, bevor er auch Horaz empfiehlt, der in diesem Kontext wohl wegen der *Ars poetica* erwähnt wird. Neben der Verslehre soll im Unterricht immer auch die Lektüre der Autoren Platz haben:¹⁴⁵

Semper tibi admisceas auctores quos bene discas,

Ordine subiunctos studens hos discere cunctos,

Et si non omnes, saltem discas meliores,

Nec multum curo, tibi si mutabitur ordo.

Discas Theodoli fabellas historiasque

Ad plures libros discas has notificandos.

Sed fert hystorias Prudentius hinc tibi solas,

Que post scripturam prodesse queunt tibi acram.¹⁴⁶

Misch immer Autoren bei, die du gut lernen kannst, und versuche alle zu lernen, die in der Reihenfolge verbunden sind. Und wenn nicht alle, dann wenigsten die besseren! Sorg dich nicht zu sehr, wenn sich die Reihenfolge ändert. Lerne die Mythen und biblische Geschichten des Theodulus, lern‘ sie, um sie dann in anderen Büchern zu erkennen. Dagegen Prudentius bringt biblische Geschichten allein, die dir nach der Heiligen Schrift nützlich sein können.

Wiederum tritt Theodulus zusammen mit einem spätantiken christlichen Dichter auf, wie schon in den ersten Vorschlägen für einen Lektürekanon, etwa bei Konrad von Hirsau, wenn auch

¹⁴² Vgl. ebd. 53-56.

¹⁴³ Vgl. ebd. 34-50, auch dazu Alfred DIEHLs Einleitung: Beim Cato novus handelt es sich um eine Überarbeitung der *Disticha Catonis*, mit Bernhard ist wohl Bernhard von Morlas‘ *Contemptus mundi* gemeint; welcher Text eines Autors Urbanus gemeint ist, ist unklar; die *Claves rudium quinque* und den *Liber morum* erwähnt auch Hugo von Trimberg; *Pilatus* bezeichnet ein kleines Gedicht über den Statthalter von Judäa, *Pamphilus* eine mittelalterliche Komödie nach Ovids Vorbild und *Geta* die Komödie des Vitalis von Blois; der *Fagifacetus* ist ein Leitfaden über Tischmanieren, vgl. DIEHL, *Speculum grammaticae und Forma discendi*, 1910, 12 mit Verweis auf HUEMER, *Einleitung*, 1888, 11-12.

¹⁴⁴ Vgl. dazu auch HENKEL, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte*, 1988, 19.

¹⁴⁵ Vgl. DIEHL, *Speculum grammaticae und Forma discendi*, 1910, 13.

¹⁴⁶ Hugo Spechtshart, *Forma discendi* 506-513.

hier in leicht abgewandeltem Kontext: Die hexametrische *Ecloga* wird wegen ihres Versmaßes besprochen.

In den präsentierten didaktischen Werken zeigt sich ein sehr diverser Einsatz der *Ecloga Theoduli* im Schulbetrieb. Während sie bei Aimericus in einem auf den klösterlichen Kontext ausgerichteten Rhetorikunterricht keine Rolle spielt, besitzen wir einige Zeugnisse, die sie im Anfangsunterricht verorten, aber auch in anderen Bereichen wie der Verslehre wird sie verwendet. Evident ist auch die Wirkung der Einführungstexte und des ersten Kommentars. Die allegorische Gesamtinterpretation ist bei der Lektüre der *Ecloga* meist im Vordergrund. Darin zeigt sich deutlich die Rezeption des *Commentum in Theodolum*, das die Allegorie als wichtige Deutungsebene der *Ecloga Theoduli* einführt, gemeinsam mit dem Gedicht. Seine Einführung in den Umgang mit Literatur könnte schließlich ein Grund für die Lektüre der *Ecloga* am Beginn des Curriculums sein. Auch die Lektüre von *accessus* spiegelt sich in der Rezeption der *Ecloga* wider. Durch die vorbereitete Lektüre¹⁴⁷ lenken die Einführungstexte die Rezeptionshaltung: Die *Ecloga* wird wie ein christliches Gedicht aus der Spätantike behandelt und auch in Lektürelisten zu ihnen gestellt.

2. Auseinandersetzung mit dem Text der *Ecloga Theoduli*: Kommentare und die Nachahmung *Synodus*

Neben den Erwähnungen der *Ecloga Theoduli* in Leselisten und der Verfassung von Einführungstexten zu ihr entstehen im 12. Jahrhundert auch die ersten beiden Kommentare, die sich ausführlich diesem Schultext widmen. Bernhard von Utrecht verfasste sein *Commentum in Theodolum*, dessen Widmungsbrief und *praefatio* wir schon aus dem ersten Kapitel kennen, im ausgehenden 11. oder im 12. Jahrhundert. Der zweite Kommentar ist schwieriger zu fassen. Von ihm sind 47 Handschriften überliefert, von denen die älteste an die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert datiert wird; die große Mehrheit der Handschriften stammt aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Zwei Problematiken ergeben sich im Umgang mit diesem Text: Erstens ist der Autor nicht definitiv zu benennen, auch wenn neun Handschriften den Kommentar Alexander Neckam zuschreiben. Später im Mittelalter und in der frühen Neuzeit war der Kommentar als *glose communes* bekannt, weshalb ich ihn im Folgenden auch so nennen möchte.¹⁴⁸ Zweitens

¹⁴⁷ Vgl. QUAIN, *The Medieval Accessus ad Auctores*, 1945, 215-217.

¹⁴⁸ Vgl. QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 389-391; GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 100-102. zur wahrscheinlich falschen Zuschreibung des Kommentars siehe auch McDONOUGH, *Alexander Neckam and the*

weichen die Handschriften stark voneinander ab. Für die Handschriften des 13. Jahrhunderts lassen sich nach Incipit zwei Gruppen unterscheiden: Gruppe 1 beginnt auf *Eglogarum tres sunt partes*, wobei statt *partes* bisweilen auch etwa *species (diverse)*, *diversitat(ion)es* oder *divisi(tati)ones* steht;¹⁴⁹ zwei dieser Begriffe können auch mit einer Konjunktion verbunden werden, zum Beispiel *Eglogarum tres sunt partes vel diversitationes*,¹⁵⁰ bisweilen findet sich eine inhaltlich ähnliche Aussage in leicht abweichender Formulierung, wie etwa in folgendem Incipit: *tres esse partes eglogarum invenimus*.¹⁵¹ Zwölf Handschriften aus dieser Gruppe sind auf das 13. Jahrhundert datiert.¹⁵² Gruppe 2 stellt den Autor an die erste Stelle, die beiden Handschriften des 13. Jahrhunderts beginnen mit *Actor iste Theodolus Athenis existens*¹⁵³ und *Iste Theodolus episcopus Actenensis fuit*.¹⁵⁴ Schon Betty Nye QUINN, die die Handschriften der Theodulkommentare für den *Catalogus Translationum et Commentariorum* gesammelt hat, gibt zu bedenken, dass die Texte mit gleichem oder ähnlichem Incipit nicht unbedingt in gleicher Weise fortgesetzt werden müssen.¹⁵⁵

Die Auswahl aus dieser zwar breiten, aber unübersichtlichen Überlieferung für diese Arbeit fällt entsprechend schwer. Letztlich halte ich folgenden pragmatischen Ansatz für zielführend. Da ja vor allem die Rezeptionshaltung des 12. und 13. Jahrhunderts untersucht werden soll, ist es sinnvoll, die frühesten Handschriften, also die des 13. Jahrhunderts, als historische Dokumente der Wahrnehmung der *Ecloga Theoduli* zu sehen. Dazu eignet sich einerseits insbesondere die Handschrift Paris, BnF lat. 1862, die aufgrund ihres Incipit in Gruppe 1 gehört und auch von GUTHRIE in ihrer Arbeit zur *Ecloga* im Mittelalter als Grundlage zur Bearbeitung der *glose communes* verwendet wurde.¹⁵⁶ Andererseits soll auch Gruppe 2

Commentary on the 'Ecloga Theoduli', 2008, *passim*. Zur Bezeichnung *glose communes* vgl. GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 101.

¹⁴⁹ Vgl. QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 391-397.

¹⁵⁰ Lincoln, Cathedral Library, 132 (C. 5. 8), 11r; zitiert nach QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 392.

¹⁵¹ Bern, Burgerbibliothek, 439, f. 138r; zitiert nach QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 397.

¹⁵² Mitgezählt sind diejenigen, die an die Schwelle des 13. und 14. Jahrhunderts datiert sind. Ich übernehme die Datierungen von QUINN, vgl. QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 391-397.

¹⁵³ Hs Paris, BnF, lat. 15.158, 14r.

¹⁵⁴ Oxford, Ms. Canonici Lat. class. 72, 82r; zitiert nach QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 392.

¹⁵⁵ Vgl. QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 391.

¹⁵⁶ Vgl. GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 100-104. GUTHRIE liefert leider kein Transkript der Handschrift, außer der Teile, die sie wörtlich zitiert, fasst aber verschiedene Funktionsweisen der *glose communes* zusammen.

vertreten sein, wofür ich mit der Handschrift Paris, BnF lat. 15.158 arbeiten werde.¹⁵⁷ Dies ersetzt selbstverständlich keine kritische Edition, die das gesamte Spektrum der Überlieferung aufarbeitet und abbildet, jedoch würde ein solches Unterfangen mit Sicherheit den Rahmen dieser Arbeit sprengen; wir müssen uns hier also mit einem kleinen Einblick in die *glose communes* begnügen.

Aber nicht nur Kommentare zur *Ecloga Theoduli* werden ab dem 11. Jahrhundert produziert. Wie weiter oben ausgeführt, dürfte einerseits ein Gedicht namens *Pistilegus*, von dem bis auf die Erwähnung bei Hugo von Trimberg nichts bekannt ist, zur literarischen Rezeption der *Ecloga Theoduli* gehören. Andererseits entsteht etwa gleichzeitig zum Kommentar des Bernhard von Utrecht mit der *Synodus* des Warnerius von Basel eine Dichtung,¹⁵⁸ die deutlich das Konzept der *Ecloga Theoduli* aufgreift. Es handelt sich um einen Wettgesang zwischen Thleipsis und Neocosmus, in dem alttestamentliche Geschichten und ähnliche *exempla* aus dem Neuen Testament, den Heiligenlegenden und den Viten der historischen christlichen Herrscherfiguren einander gegenübergestellt werden.¹⁵⁹ Diese Nachdichtung soll als Ausgangspunkt für Betrachtungen zu den Rezeptionshaltungen der literarischen Produktionen rund um die *Ecloga* dienen. Anschließend soll der Faszination an ihr in den beiden Kommentaren des 12./13. Jahrhunderts nachgegangen werden.

2.1. Die *Synodus* als Gegenkonzeption zur *Ecloga Theoduli*?

Wahrscheinlich im späten 11. Jahrhundert entsteht die Dichtung *Synodus*, die in ihrer Konzeption der *Ecloga Theoduli* gleicht: Zwei allegorische Figuren treten gegeneinander im Wettstreit an, eine dritte Instanz, Sophia, will über sie richten. Die Auffassung, dass es sich bei

¹⁵⁷ Ein großer Dank gilt an dieser Stelle Christopher McDONOUGH (University of Toronto, Kanada), der mir bereitwillig sein unveröffentlichtes Transkript dieser Handschrift zur Verfügung gestellt hat, das bei der Lektüre der Handschrift geholfen hat. Zur Zitation der Handschriften: Auch wenn ich aufgrund der unsicheren Zuschreibung zu Alexander Neckam wie GUTHRIE im Folgenden von den *glose communes* sprechen werde, werde ich bei der Zitation des Textes im Bewusstsein der Differenzen zwischen den verschiedenen Handschriften stets die beiden bereits genannten aus Paris nach den Folia zitieren. Hs Paris, BnF lat. 1862 hat ein zweispaltiges Layout, *a* steht im Zitat für die erste Spalte, *b* für die zweite. Bei direkten Zitaten aus der Handschrift übernehme ich ihre Orthographie, bei *u* und *v* und der Zeichensetzung folge ich den Konventionen des deutschen Sprachraums. Eigene Ergänzungen setze ich in Klammern (<...>).

¹⁵⁸ Die Datierung des Werkes ist umstritten, Pieter-Willem HOOGERP nimmt als ungefähre Entstehungszeit das Jahr 1050 an, vgl. HOOGERP, *Synodus et Paraclitus*, 1933, 267. HENKEL geht von Mitte oder Ende des 11. Jahrhunderts aus, vgl. HENKEL, *Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 155.

¹⁵⁹ Vgl. HOOGERP, *Synodus et Paraclitus*, 370.

der *Synodus* der Warnerius von Basel um eine Gegenkonzeption zur *Ecloga Theoduli* handelt, vertritt vor allem Nikolaus HENKEL in einem 1991 erschienenen Aufsatz. Demnach sei eines der Hauptprobleme der *Ecloga Theoduli* für Warnerius das „dogmatische Defizit“, dass sie nur alttestamentliche Geschichten aus der Bibel erzähle und so der erlösende Tod Christi am Kreuz keine Rolle spiele. Die *Synodus* biete daher ein formal ähnlich gestaltetes Werk, das allerdings das Heilsversprechen prominent enthalte.¹⁶⁰

Tatsächlich ist die Heilsgeschichte Bestandteil des Wechselgesangs¹⁶¹ und schon der Beginn der *Synodus* steht in deutlichem Kontrast zur *Ecloga Theoduli*. Während in letztere ein externer Erzähler in die Handlung einführt, der zunächst Pseustis und Alithia, dann auch Fronesis auftreten lässt und sich schließlich zugunsten des Wechselgesangs zurücknimmt,¹⁶² beginnt erstere direkt mit dem Dialog. Sophia beginnt das Gespräch¹⁶³ und wird auch immer wieder moderierend in das Streitgespräch eingreifen.¹⁶⁴ Auch die Bedingungen, die Sophia für den Wettstreit festlegt, unterscheiden sich von denen, die Fronesis in der *Ecloga* folgendermaßen festlegt:

Tunc mater Fronesis: „Adaquato me grege quamvis
Accelerare domum iussisset uterque parentum
Nec dubitem poenas, si quicquam tardo, paratas
Laeta feram talis praesumens gaudia litis.
Perge prior, Pseusti, quia masculus; illa sequaci
Aequabit studio. Sit tetras in ordine vestro,
Pitagore numerus. Sol augeat, obsecro, tempus.¹⁶⁵

Darauf die Mutter Fronesis: „Obwohl beide Eltern mir befohlen hatten, nach dem Tränken der Herde nachhause zu eilen, will ich die Strafen für die Verspätung, die ohne Zweifel auf mich warten, freudig ertragen, wenn ich dafür die Freude eines solchen Wettstreits vorher habe. Beginn du, Pseustis, ja als Mann, jene wird dir eifrig folgen und das Wasser reichen. Es soll nach der Reihe ein Vierzeiler sein, gemäß der Zahl des Pythagoras. Die Sonne möge, bitte, den Tag verlängern.

Schon die situative Einbettung des Gesangs zeigt deutliche Unterschiede, Sophia hat es im Gegensatz zu Fronesis nicht eilig, die als Hirtin ihre Herde rechtzeitig vor dem

¹⁶⁰ Vgl. HENKEL, *Die Ecloga Theoduli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 154.

¹⁶¹ Vgl. Warnerius von Basel, *Synodus* 31-37. Ich zitiere nach der Edition von HOOGERP (1933), *Synodus* steht für das Gedicht selbst, *Synodus praef.* für die dem Gedicht vorangestellte Vorrede.

¹⁶² Vgl. *Ecloga Theoduli* 1-30.

¹⁶³ Vgl. Warnerius von Basel, *Synodus* 1-10.

¹⁶⁴ Vgl. ebd. 66-80, 179-188, 314-318, 389-401.

¹⁶⁵ *Ecl. Theod.* 30-36.

Sonnenuntergang nachhause bringen muss, vielmehr klingt in der *Synodus* die idyllische Welt der Bukolik an:

Nos quoque, letantes dum sustinet herba cubantes

Ramis protectos esca potuque refectos,

Condelectemur verbisque sacris recreemur.¹⁶⁶

Uns auch, die sich zufrieden ausruhen auf einem Bett aus Gras, von Zweigen geschützt und gestärkt mit Speis und Trank, lasst uns freudig sein und uns mit heiligen Worten erholen.

Schon das Partizip *cubantes* evoziert den Beginn der ersten Ekloge Vergils (*Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi*¹⁶⁷), in der Meliboeus Tityrus in seiner friedlichen bukolischen Welt vorfindet. Während Meliboeus zu Beginn nicht Teil dieser Welt ist, schließt Sophia die beiden Sänger schon mit ein, ganz wie Tityrus Meliboeus am Ende der ersten Ekloge tröstend einlädt, bei ihm zu übernachten und sich an seinen Speisen zu laben.¹⁶⁸ Die Pluralform zeigt schon an, dass es in der *Synodus* – ihrem sprechenden Namen entsprechend – nicht um einen echten Wettstreit geht, Sophia fordert Thlepsi und Neocosmus vielmehr zum gemeinsamen Gesang auf:

Thlepsi, vestutarum memor, et, Neocosme, novarum

Ambo scii rerum cantantes dicite verum,

Dicite cantantes, que dicitis equiperantes.¹⁶⁹

Thlepsi, du erinnerst dich an die alten und, Neocosmus, du an die neuen Dinge, sprecht im Gesang von der Wahrheit, sprecht im Gesang und macht euch einander gleich in dem, was ihr sagt.

Sicherlich soll Thlepsi von den Geschichten des Alten Testaments singen, Neocosmus von denen des Neuen,¹⁷⁰ ohne dass sie dabei in eine Wettkampfsituation kommen werden, was Sophia auch explizit macht: Sie nennt sie *laudibus equales*¹⁷¹ (gleich an Lob) und sagt am Ende des Gedichts: *vos non certastis, amici / Sed bene cantastis cantandoque nos recreastis*¹⁷² (Ihr habt nicht gewetteifert, Freunde, sondern gut gesungen und uns durch Gesang entspannt.).¹⁷³ Wie in der *Ecloga* soll auch in der *Synodus* der Hirte beginnen, der die älteren Geschichten erzählt, wobei die Vorgabe der Sophia zur Verszahl gegen die der Fronesis steht, die Vergils siebter Ekloge folgend Vierzeiler fordert: *incipi, Thlepsi / Ac titulos rerum numero conferte*

¹⁶⁶ Warnerius von Basel, *Synodus* 5-7.

¹⁶⁷ Verg. *Ecl.* 1, 1, zitiert nach der Edition von MYNORS (1969).

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 1, 79-81.

¹⁶⁹ Warnerius von Basel, *Synodus* 8-10.

¹⁷⁰ Vgl. HOOGERP, *Synodus et Paraclitus*, 398.

¹⁷¹ Warnerius von Basel, *Synodus* 401.

¹⁷² Warnerius von Basel, *Synodus* 582-583.

¹⁷³ Vgl. dazu auch HENKEL, *Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 155-156.

*dierum*¹⁷⁴ (Beginn, Thlepsis und bringt die Verse gemäß der Anzahl der Wochentage vor.). Damit stellt Warnerius der *Ecloga* die heilige Zahl der von Gott erschaffenen Woche die von Fronesis explizit als heidnisch konnotierte Vierzahl des Pythagoras gegenüber.

Die verwendete Zahlensymbolik zeigt jedoch auch, dass es Warnerius wohl kaum um den Ausdruck einer kritischen Haltung gegenüber der *Ecloga Theoduli* geht, sondern vielmehr um eine Weiterentwicklung oder Ergänzung zu ihr. Die Vier aus der *Ecloga Theoduli*, die, wie auch die Erwähnung des Pythagoras zeigt, für den Kosmos – der in mittelalterlicher Denkweise natürlich von Gott erschaffen wurde – steht,¹⁷⁵ kombiniert der Autor der *Synodus* mit der Drei, die traditionelle für die Trinität und den Erlöser steht,¹⁷⁶ zum *numerus perfectus*, der sich auch, wie die *Synodus* angibt, in den Wochentagen widerspiegelt.¹⁷⁷ Auch HENKELS Auffassung, Warnerius‘ Intention sei es vor allem, die Heilsgeschichte dem Alten Testament im Gegensatz zu den heidnischen Geschichten der *Ecloga* entgegenzustellen, da er die *Ecloga* in dieser Hinsicht für defizitär befunden habe, ist nur teilweise zutreffend. Bei einem solchen Vorhaben würde man nun eigentlich erwarten, dass die heilbringende Geschichte der Evangelien das zentrale *comparatum* werden würde. Wenn man jedoch die *Synodus* als Ganzes betrachtet, beschränkt sich die Erwähnung des Lebens Christi auf die erste Strophe des Neocosmus,¹⁷⁸ die *res novae*, die er besingen soll, gehen allerdings weit darüber hinaus, wie sich im weiteren Verlauf des Gedichtes zeigt. Zunächst folgen vor allem Passagen aus der Apostelgeschichte,¹⁷⁹ dann erzählt er Geschichten zu wichtigen Heiligen und schließlich auch zu Päpsten, Bischöfen und christlichen Herrschern der Antike bis in die Ottonenzeit.¹⁸⁰ Der letztgenannte ist Bischof Adalbert von Prag, der je nach Datierung der *Synodus* etwa fünfzig bis hundert Jahre vor ihrem Erscheinen gestorben ist. Warnerius komplettiert die *Ecloga Theoduli* also nicht nur um das Neue Testament, sondern auch das weitere Wirken des christlichen Heils bis in historisch greifbare Zeiten. Die Etymologie des Namens des Sängers Neocosmus scheint also zweideutig

¹⁷⁴ Warnerius von Basel, *Synodus* 22-23.

¹⁷⁵ Vgl. MEYER/SUNTRUP, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutung*, 1987, 332-333.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. 214.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. 479-482.

¹⁷⁸ Vgl. Warnerius von Basel, *Synodus* 31-37.

¹⁷⁹ Vgl. zum Beispiel Warnerius von Basel, *Synodus* 45-51 (Hl. Stephan, Apg 6-7) oder 158-164 (ungläubiger Thomas, Joh 20, 24-29).

¹⁸⁰ Vgl. zum Beispiel Warnerius von Basel, *Synodus* 238-244 (Hl. Severin), 382-388 (Hl. Martin von Tours), 340-346 (Papst Silvester I.), 409-415 (Kaiser Theodosius), 508-514 (Karl der Große) und 536-542 (Hl. Adalbert, Bischof von Prag).

zu sein: Einerseits erzählt er natürlich Geschichten aus dem Neuen Testament, andererseits erzählt er auch von der Welt nach der Geburt Christi, wodurch er beinahe bis in die Gegenwart des Dichters vordringt.

Eher für eine Weiterentwicklung sprechen neben der Erweiterung des Stoffes der *Ecloga* auch die engen formalen Ähnlichkeiten. Auf die äußere Form des Amoibaions wurde schon hingewiesen, genauso wie auf die idyllische Szenerie, die man am Anfang des Gedichtes vorfindet. Die *Synodus* ist außerdem konsequent in leoninischen Hexametern verfasst, wie auch die *Ecloga*. Für eine Imitation eher im positiven als im negativen Sinne spricht auch die *praefatio*, die Warnerius seiner Dichtung voranstellt:

Versibus emensis his auctor, basiliensis
Vir quidam, clerum paritates querere rerum
Ammonuit primus, Domino quas indice scimus,
Rerum priscarum brevis editor atque novarum
Non veteri more, sed eas scribendo canore
Et quasi certantes ponendo duos modulantes.
Res ab eis iuncte titulantur in ordine cuncte,
Iudice matrona dare que solet optima dona.¹⁸¹

Indem diese Verse veröffentlicht wurden, mahnte der Autor, ein gewisser Mann aus Basel, als erster, die Geistlichkeit, nach Parallelen in den Geschichten zu suchen, die wir durch Gott als Hinweisgeber kennen. Er ist ein unbedeutender¹⁸² Verkünder der alten und der neuen Geschichten, aber nicht auf die alte Weise! Er wird über sie im Gesang schreiben und zwei Personen auftreten lassen, die singen und spielen, als ob sie stritten. Ihre Geschichten werden verbunden und alle der Reihe nach aufgezählt – unter dem Schiedsspruch einer *matrona*, die immer die besten Geschenke macht.

Die Anklänge an die *Ecloga Theoduli* sind deutlich erkennbar: Pseustis wird von den Gesängen der Alithia ergriffen, *[a]uscultando quasi modulantis carmina plectri*¹⁸³ (während er hört, wie das Plektrum Lieder spielt). Mit *matrona* ist wohl Sophia gemeint,¹⁸⁴ gestaltet nach der *Ecloga*: Dort nennt der Erzähler, der zum Wechselgesang hinführt, Fronesis *mater*.¹⁸⁵ Warnerius gibt auch einen entscheidenden Hinweis zur Intention seines Werkes. Er möchte damit der *editor*

¹⁸¹ Warnerius von Basel, *Synodus praef.* 1-8.

¹⁸² HOOGERP denkt an einen Genitiv Singular von *brevis* und schlägt vor, mit „lettre“ zu übersetzen, vgl. HOOGERP, *Synodus et Paraclitus*, 398; es bleibt unklar, was mit dieser „lettre“ gemeint sein soll, außerdem haben wir mit *Rerum priscarum ... atque novarum* schon einen Genitiv zu *editor*. Ich übersetzte *brevis* lieber als Adjektiv zu *editor* und verstehe es als Bescheidenheitstopos.

¹⁸³ *Ecl. Theod.* 12.

¹⁸⁴ Vgl. auch HOOGERP, *Synodus et Paraclitus*, 398.

¹⁸⁵ Vgl. *Ecl. Theod.* 30.

rerum priscarum und *novarum* sein. *Priscus* ist wohl Synonym zu *vetustus*, das Warnerius wenig später in Kombination mit *novus* verwendet.¹⁸⁶ Es geht also um alte Geschichten und neue, also die des Alten Testaments und des Neuen.¹⁸⁷ Allerdings will der Autor die Inhalte nicht auf die alte Art, sondern auf eine neue Weise präsentieren. Worum es sich bei den Werken im alten Stil handelt – möglicherweise um die der spätantiken Bibeldichter –, denen der Autor sein Gedicht entgegensetzen will, bleibt unklar. Sicher ist, dass es sich nicht um die *Ecloga Theoduli* handelt, denn genau ihre Gestaltung in Wettgesängen beschreibt der Autor als für sein Werk angestrebte Darstellungsweise. Das klingt nicht nach Abgrenzung, sondern eher nach einer Imitation der *Ecloga*. Die Weiterentwicklung lässt sich schließlich auch am Beginn der *Synodus* ablesen:

Iam calor estivus, fervente leone nocivus,
Transiit; Augusti finis dat pocula musti.
Campis detectis et pomis arbore lectis,
Undique potatur contractaque cura fugatur.¹⁸⁸

Die sommerliche Hitze – schädlich unter dem glühenden Löwen – ist bereits vorübergegangen, die letzten Augusttage bringen schon Becher mit frischem Wein. Nachdem die Felder abgemäht und die Äpfel von den Bäumen geerntet worden sind, soll man nun überall trinken und die lähmende Sorge meiden.

Im Gegensatz zur *Ecloga Theoduli* ist der Sommer hier bereits verstrichen: *Aethiopum terras iam fervida torruit aestas / In cancro solis dum volvitur aureus axis*¹⁸⁹ (Die Lande der Äthiopier verdorrt schon die glühende Hitze, während im Krebs sich die goldene Achse dreht). Dem Tierkreiszeichen Krebs, in dem die Sonne in der *Ecloga* steht, folgt der Löwe, der in der *Synodus* bereits zurückliegt. Wie die spätsommerliche Erntezeit auf die Sommerhitze folgt, so soll offensichtlich auch Warnerius' Gedicht auf Theoduls Ekloge folgen.

2.2. Theodulus' alttestamentliche Geschichten als Anlässe für eigenes Erzählen, Allegorese, Gelehrsamkeit und Moralisieren

Während die *Synodus* den alttestamentlichen Geschichten Erzählungen aus dem Neuen Testament und aus dem Repertoire von Viten christlicher Heiliger und Herrscher gegenübergestellt wird und sie so gewissermaßen komplettiert, wählen das *Commentum in*

¹⁸⁶ Vgl. Warnerius von Basel, *Synodus* 8.

¹⁸⁷ Vgl. auch HOOGTERP, *Synodus et Paraclitus*, 398.

¹⁸⁸ Warnerius von Basel, *Synodus* 1-4.

¹⁸⁹ *Ecl. Theod.* 1-2.

Theodolum und die *glose communes* einen anderen Weg in der Auseinandersetzung mit der *Ecloga Theoduli*. Im Grunde geht es beiden Kommentaren zunächst um eine Erklärung des Sinns der Verse, dann um eine allegorische Deutung und schließlich um eine moralische Aussage, also um eine mehrfache Auslegung der Heiligen Schrift, die Bernhard von Utrecht im bereits diskutierten Widmungsbrief erläutert: *Theodoli eglogam ad literam et allegorice et plerisque locis moraliter explanavi*¹⁹⁰ (Ich habe die *Ecloga Theoduli* auf wörtlicher, allegorischer und bei den meisten Stellen auf moralischer Ebene erklärt). Tatsächlich bleibt der Kommentator in seinem Schema, wobei die Aussagen zur Moral – wie er selbst mit *plerisque locis* schon andeutet – fakultativ und keineswegs durchgehend vorhanden sind. Der unbekannte Autor der *glose communes*, soweit ich das überblicke, hat seinen *modus explanandi* nicht wie sein Vorgänger Bernhard theoretisiert, insgesamt scheint er weniger systematisch vorzugehen. Die Nacherzählungen der in der *Ecloga* angedeuteten Geschichten sind oft um einen *allegoria*-Absatz erweitert,¹⁹¹ moralische Auslegung sind nur selten zu finden,¹⁹² stattdessen Hinweise zu den Herleitungen einzelner Wörter der *Ecloga*¹⁹³ und dazu, in welchen Punkten die heidnischen und die alttestamentlichen Geschichten übereinstimmen.¹⁹⁴

In der Erklärung *ad literam*, die im *Commentum in Theodolum* mit *historia* betitelt sind, unterscheiden sich die beiden Kommentare aufgrund ihres äußeren Aufbaus grundlegend. Bernhard inkludiert die Verse der *Ecloga* in seine Paraphrase der Geschichte, wodurch der zu besprechende Text selbst Teil des Kommentars wird, wie etwa in der Erklärung der Verse zur Arche Noah deutlich wird:

ULCIO DIGNA DEI id est deus ulciscens se iuste DISRUPIT id est aperuit FONTES ABYSSI id est immensarum
aquarum SERVANS NOE OCTAVUM quia tres filios cum uxoribus et uxorem septimam IN PARTIBUS ARCAE
habuit. In signo dominicae pactionis et iuramenti AMODO NE TALEM PACIANTUR SEacula CLADEM id est

¹⁹⁰ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, epist. 44-45. Siehe dazu detaillierter Seite 15-17.

¹⁹¹ Vgl. zum Beispiel Hs Paris, BnF, lat. 15.158, 16r und 16v.

¹⁹² Vgl. ebd. 28r und 29r, die einzigen Stellen an denen eine Auslegung *moraliter* erfolgt.

¹⁹³ Vgl. z. B. ebd. 21r (Moses wird von **moys* abgeleitet und die Benennung des Kontinents Europa auf die von Jupiter entführte Prinzessin zurückgeführt.) oder 23v (Anhand des Mythos von Hercules und Deianira wird das Wort *pellex* erklärt.).

¹⁹⁴ Vgl. ebd. 16r (*Concordancia fabule precedentis et historie sequentis in...* – Die Übereinstimmung der vorigen *fabula* und der auf sie folgende *historia* liegen in...) oder 17r (*Fabula presens et historia sequens concordant in hoc...* – Die vorliegende *fabula* und die auf sie folgende *historia* stimmen darin überein ...).

aquarum inundationem VISIBUS HUMANIS PER NUBILA PANDITUR IRIS id est arcus celestis apparens cum pluit. Hoc historice.¹⁹⁵

Die Gott würdige Rache, also der rächende Gott, zerriss, also öffnete, gerechterweise die Quellen des Abgrunds, also gewaltiger Fluten, wobei er als achten Noah rettete, weil er seine drei Söhne mitsamt ihren Frauen und seine Frau als siebte in den Räumen der Arche aufnahm. Als Zeichen des Pakts mit dem Herrn und seines Schwurs, dass künftige Jahrhunderte eine solche Plage nicht erleiden werden, also eine Überschwemmung der Gewässer, erstreckt sich durch die Wolken die Iris im Blick der Menschen, also der Bogen am Himmel, der auftaucht, wenn es regnet. So steht es in der *historia*.

Bernhard gibt also nur die nötigsten Informationen, um aus dem kryptischen Vierzeiler eine verständliche Geschichte zu machen und baut seine eigene Syntax um die Verse des Gedichts, auch wenn er dafür gelegentlich die Wortstellung der *Ecloga* ändern muss, so heißt es dort eigentlich *fontes disruptit abyssi* oder *octavum noe servans*.¹⁹⁶ Die Erklärungen, die er hinzufügt, haben teils den Charakter von lexikalische Glossen¹⁹⁷ – etwa bei der Erklärung der *ulcio digna dei* durch *deus ulciscens* oder von *disruptit* durch *aperuit* –, teils geben sie mehr Kontext, wie etwa wenn von Noah als achtem oder von Iris die Rede ist.

Ganz anders kommentiert der Autor der *glose communes*. Schon die Anordnung des Textes der *Ecloga Theoduli* und des Kommentars ist in den *glose* anders organisiert als in Bernhards *Commentum*: Der Text des Gedichtes wechselt sich mit dem Kommentar ab. Der Kommentar beginnt wie der des Bernhard mit einem Prolog und stellt dann den einzelnen Abschnitten von meist vier Versen (entsprechend dem Wechselgesang) entweder den Kommentar voraus oder lagert ihn dem jeweiligen Abschnitt nach. Um klarzumachen, welcher Kommentar zu welchem Abschnitt gehört, zitiert der Kommentator meist das erste Wort des ersten Verses aus der Einheit von vier Versen, die er kommentieren will. Die Verse der *Ecloga* heben sich graphisch deutlich vom Kommentar ab, sind deutlich größer und ihrerseits interlinearglossiert.¹⁹⁸ Schon diese Anordnung lässt vermuten, dass der Kommentar selbst die Verse der *Ecloga* nicht noch einmal enthält, sondern die Geschichte, auf die sich der jeweilige Abschnitt bezieht, eigenständig wiedergibt, wie deutlich wird, wenn wir das Pendant zur oben diskutierten Stelle des *Commentum* aus den *glose communes* betrachten:

¹⁹⁵ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 291-297. HUYGENS druckt die aus der *Ecloga* übernommenen Verse in Kapitälchen, was ich übernehme.

¹⁹⁶ Vgl. *Ecloga Theoduli* 73-74.

¹⁹⁷ Vgl. Vgl. WIELAND, *The Latin Glosses*, 1983, 26-27.

¹⁹⁸ Vgl. für den abschnittsweise vorangestellten Kommentar etwa Hs Paris, BnF lat. 1862, 99r-114r, 15.158, 14r-34r oder 2638, 32r-50v, für den nachgestellten Kommentar ferner auch zum Beispiel Hs Vat. lat. 1479 16r-25r.

Ultio. dominus ultionem capere volens ex humano genere post multitudinem annorum viciorum precepit, quod quadraginta annos ante¹⁹⁹ diluvium necesse, ut ipse arcam de lignis fabricaret quadratis et compositam interius et exterius bitumine liniret. cuius precepto dominus acquiescens arcam composuit, scilicet preceptum dei. qua composita secundum alios centum annos ante diluvium dominus dixit: „noe, intra tu et filii tui et uxor tua et uxores filiorum tuorum!²⁰⁰“ Et hoc dixit ad denunciandum quod, quamdiu moraretur diluvium, se a libidine et coitu refrenarent. Accepit autem noe unumquidque par animalium universorum et posuit in archa, sicut preceperat ei dominus. Itaque effudit dominus diluvium cathaclismum, id est generalem per universum orbem et non particularem, et omne genus animalium preterquam existentia in arca submersit. finito autem diluvio noe cum filiis suis egressus est.²⁰¹

Die Rache. Der Herr wollte am Menschengeschlecht nach vielen Jahren der Frevel Rache üben und, weil dafür eine vierzig Jahre lange dauernde Überschwemmung nötig war, wies ihn [sc. Noah] an, dass er selbst eine Arche aus viereckigen Hölzern bauen und, wenn er sie zusammengesetzt habe, sie von innen und außen mit Teer versiegeln solle. Seinen Anweisungen folgte der Mann²⁰² und baute eine Arche, wie es ihm Gott aufgetragen hatte. Nachdem er sie gebaut hatte, sagte der Herr (nach manchen Stimmen nach weiteren hundert Jahren) vor der Flut: „Noah, geh du hinein und auch deine Söhne und deine Frau und die Frauen deiner Söhne!“ Und dies sagte er, um anzukündigen, dass, solange die Überschwemmung anhielt, sie sich in Lust und Beischlaf beschränken sollen. Noah aber nahm je ein Paar aller Tiere und brachte sie auf die Arche, wie es ihm der Herr aufgetragen hatte. Dann ließ der Herr eine Überschwemmung fließen, eine richtige Sintflut, also eine Flut auf der ganzen Erde, nicht nur in einem Teil, und versenkte alle Tiere außer diejenigen, die auf der Arche waren. Nach dem Ende der Überschwemmung ging Noah mit seinen Söhnen hinaus.

GUTHRIE bezeichnet den Autor diese Kommentars als „story teller“²⁰³ und hat damit zweifelsohne Recht. Im Gegensatz zum *Commentum in Theodolum*, das eine sehr reduzierte Fassung zeigt, die eher an eine Verbindung von Worten, die sonst in Interlinearlossierungen zu finden sind, erinnert als an eine Erzählung mit eigenem ästhetischen Anspruch, finden wir hier eindeutig eine Version des Stoffes, die für narrative Texte charakteristische Kohäsionsmerkmale wie etwa konjunkte Partizipien, Konjunktionen und relative Anschlüsse aufweist; der Kommentator greift außerdem auf das Mittel der dramatischen Figurenrede (*Dominus dixit*) zurück. Die Erzählung ist eindeutig vom biblischen Text inspiriert: Eine

¹⁹⁹ Hier dürfte die weniger häufige Bedeutung „innerhalb, während“ von *ante* zu verstehen sein, vgl. MLW s. v. *ante* II, B, 2.

²⁰⁰ tuo *cod.* Durch die biblische Parallelstelle Gen 6, 18 ist es wahrscheinlich, dass es *tuorum* heißen sollte.

²⁰¹ Hs Paris, BnF, lat. 15.158, 16v.

²⁰² Es ist deutlich *dominus* zu lesen, was eine gewisse Inkonsistenz darstellt, da damit in diesem Text sonst Gott gemeint ist. Hier muss das Subjekt allerdings Noah sein, ich übersetze daher mit „Mann“.

²⁰³ Vgl. GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 107.

Anweisung Gottes – *bitumine linies intrinsecus et extrinsecus*²⁰⁴ – baut der Kommentator in seine eigene Erzählung ein (*interius et exterius bitumine liniret*), eine andere – *ingredieris arcam tu et filii tui uxor tua et uxores filiorum tuorum tecum*²⁰⁵ – übernimmt er im Wortlaut, der durch Ambrosius überliefert ist (*Noe, intra tu et filii tui et uxor tua et uxores filiorum tuorum*²⁰⁶); der biblische Hinweis auf den Auftrag Gottes stammt wieder aus der Vulgata: *sicut praeceperat Deus*.²⁰⁷ Der Autor der *glose* folgt in seiner Schilderung im Wesentlichen Genesis 6-8: Gott will Rache an den Menschen nehmen (Gen 6, 5-7), weist Noah an, die Arche zu bauen (Gen 6, 14-16) und mit seiner Familie und mit den Tieren in die Arche zu gehen (Gen 7, 1-5). Anschließend kommt die Sintflut (Gen 7, 6-24), verschwindet wieder (Gen 8, 1-14) und Noah kann die Arche verlassen (Gen 8, 15-18). Dabei lässt der Kommentator viele Details, wie etwa die Tauben, die Noah zur Probe ausschickt, zunächst weg – ihre Aussendung wird in der *Ecloga* erst im folgenden Strophenpaar in den Versen der Alithia erzählt.²⁰⁸ Dafür fügt der Kommentator neue Elemente ein. Die Anweisung Gottes, sich von fleischlichen Gelüsten auf der Arche fernzuhalten, sucht man in der Genesis vergebens. Dahinter könnte eine Deutung zur biblischen Anweisung an Noah, die Arche zu betreten, wie die des Ambrosius stehen, dessen Bibelkommentare im frühen Mittelalter stark rezipiert und sich sehr wahrscheinlich auch im Hochmittelalter großer Beliebtheit erfreuten:²⁰⁹

intra tu, hoc est: in te ipsum intra, in tuam mentem, in tuae animae principale. [...] si studio sit castitas, cordi sit temperantia, nulla flamma inardescit libidinis, nulla ulcera proserpunt nequitiae; sobrietas enim mentis medicina est corporis.²¹⁰

Geh hinein, das heißt: Geh in dich selbst hinein, in deinen Geist, in den Sitz deiner Seele. Wenn man sich um Keuschheit bemüht, wenn einem Ausgeglichenheit am Herzen liegt, entzündet sich keine Flamme der Lust, keine Auswüchse der Finsternis schleichen sich an. Enthaltensamkeit nämlich ist ein körperliches Heilmittel für den Geist.

Eine weitere kleine Inkonsistenz ergibt sich aus dem Kommentar: Aus den vierzig Tagen der Bibel, die auch Ambrosius nennt,²¹¹ macht der Glossator vierzig Jahre. Nun könnte es sich

²⁰⁴ Gen 6, 14.

²⁰⁵ Gen 6, 18.

²⁰⁶ Ambr. *Noe* 12, 38. Die Zitation erfolgt nach der Edition von SCHENKL (1896).

²⁰⁷ Gen 7, 9.

²⁰⁸ Vgl. *Ecl. Theod.* 81-84.

²⁰⁹ Vgl. GORMAN, *The Works of Ambrose on Genesis in the Early Middle Ages*, 1999, 130-131. GORMAN geht dabei davon aus, dass Ambrosius auch weiter rezipiert wurde, doch genauere Studien dazu fehlen noch.

²¹⁰ Ambr. *Noe* 12, 38.

²¹¹ Vgl. Gen 7, 12 und auch Ambr. *Noe* 17, 60.

einerseits um einen Fehler in der Überlieferung handeln, die, wie weiter oben schon erwähnt, im Falle der *glose communes* nur wenig erschlossen ist; die zweite hier betrachtete Handschrift jedenfalls weist in diesem Abschnitt einen in weiten Teilen verschiedenen und daher kaum vergleichbaren Text auf.²¹² Es könnte sich bei *annos* aber auch um einen bewusst breiter gefassten Zeitbegriff handeln, der dem Kommentator letztlich erst ermöglicht, die von Ambrosius übernommene Mahnung zur Keuschheit in seine eigene Erzählung sinnvoll einzufügen.

Ein weiteres wichtiges Element der Geschichte, das der Kommentator bisher ausgeklammert hat, wird Gegenstand eines alternativen Endes seiner Noah-Version: der Regenbogen, der den Pakt zwischen Noah und Gott symbolisieren soll. Auch hier bleibt der Autor dem biblischen Vorbild und seinem erzählenden Stil treu:

alio modo et melius. finito diluvio noluit exire Noe ab archa, cui dominus: „noe, egredere de archa tua!” cui noe: „non, certe, quia ita posses cras mittere diluvium super terram, sicut modo fecisti.” cui dominus etc. operari in terra et civitatem fundare precepit; cuius precepto obedire nolens otiosus²¹³ extitit ob causam iam dictam. ad ultimum deus precepit ei operari pactum faciens de cetero diluvium non fore futurum ante diem iudicii et ei signum dedit. yrim in celo demonstravit dominus quod, quando yrim videret, ante quadraginta annos sequentes dies iudicii tale periculum non foret.²¹⁴

Auf eine andere Art und besser: Nach dem Ende der Sintflut wollte Noah nicht von Bord der Arche gehen, doch der Herr sagte zu ihm: „Noah, verlass deine Arche!“ Und zu ihm sagte Noah: „Nein, sicher nicht, denn so könntest du morgen eine Flut über die Erde schicken, wie du es schon einmal getan hast.“ Ihm trug dann der Herr auch das Übrige²¹⁵ auf, nämlich auf der Erde zu wirken und eine Stadt zu gründen. Da Noah aber seiner Anweisung nicht Folge leisten wollte, blieb er untätig aus dem eben genannten Grund. Schlussendlich wies Gott ihn an zu handeln und schloss einen Pakt mit ihm, dass es in der übrigen Zeit keine Sintflut mehr bis zum Tag des Gerichts gebe, und gab ihm ein Zeichen. Mit dem Regenbogen am Himmel zeigte der Herr, dass, wenn Noah den Regenbogen sieht, vierzig Jahre lang die Gefahr des Jüngsten Gerichts nicht drohen werde.

Auch hier finden sich literarische Gestaltungsmittel wie etwa die Figurenrede oder Mittel der Textkohäsion. Außerdem zeigt schon die Ankündigung *alio modo et melius*, dass es dem Kommentator nicht nur um die Wiedergabe der Geschichte geht, sondern auch um die Erwähnung von Varianten, von denen er eine eindeutig präferiert. Möglicherweise hat der

²¹² Vgl. Hs Paris, BnF lat. 1862 102rb.

²¹³ otiosus *cod.*

²¹⁴ Hs Paris, BnF, lat. 15.158, 16v.

²¹⁵ Gen 8, 16 (*egredere de arca tu et uxor tua*) zitiert der Autor der *glose communes* an, das *etc.* bezieht sich wohl auf die in Gen 8, 17 folgende Aufforderung, die Tiere aus der Arche zu lassen und dafür zu sorgen, dass sie sich auf der Erde neu ansiedeln und vermehren, was hier nur kurz mit dem Verb *operari* zusammengefasst wird.

Kommentator eine Alternativversion der Geschichte im Sinn, die Noah als Zögerer darstellt, der ein eindeutiges Zeichen seines Gottes abwartet, bevor er die Arche verlässt. Im Bibelkommentar des Ambrosius ist jedenfalls kein Zögern Noahs zu finden, sogar ganz im Gegenteil. Noah erweist sich als Prototyp des frommen Menschen, der Gottes Gebot stets befolgt.²¹⁶ Woher dann aber dieser Teil stammt, muss an dieser Stelle offen bleiben. In diese Geschichte kann der Kommentator dann auch den Regenbogen aus der *Ecloga Theoduli* einbauen²¹⁷ und damit seine eigene Erzählung, die als Erklärung *ad literam* fungiert, beenden. Dass die narrative Ausgestaltung des Textes nicht bis zu diesem Grad notwendig ist, zeigt die Handschrift Paris, BnF lat. 1862, ein Überlieferungszeuge desselben Kommentars:

Ultio. deus ultionem volens capere pro viciorum multitudine humani generis precepit Noe, qui solus erat iustus in terris, ut de lignis quadratis faceret archam et illam compositam interius et exterius bitumine liniret. Cui obediens Noe archam composuit, quam cum uxore sua et tribus filiis suis et eorum uxoribus intravit, et omnia animalia genera secum assumpsit. Hys factis deus chathaclismum²¹⁸ effudit, id est generale diluvium et non particulare et omne genus humanorum et animalium preter in archa existens submersit. Finito diluvio Noe cum suis egressus operari noluit putans futurum aliud diluvium et deus operari precepit dicens tale diluvium de cetero non venturum ante diem iudicii et ei signum dedit. Yrim demonstravit dicens, quod, quandocumque Yris videret<ur>,²¹⁹ tale periculum non fore<t>²²⁰ ante xl annos.²²¹

Die Rache. Gott wollte Rache nehmen für die große Menge an Lastern des Menschengeschlechts und wies Noah an, der allein ein gerechter Mensch auf der Erde war, dass er aus viereckigen Hölzern eine Arche bauen und, wenn er sie zusammengesetzt habe, sie von innen und außen mit Teer versiegeln solle. Ihm gehorchte Noah und baute die Arche, die er mit seiner Frau, seinen drei Söhnen und deren Frauen betrat, und der nahm alle Arten von Tieren mit. Nach diesen Ereignissen ließ Gott eine Sintflut fließen, also eine Flut auf der ganzen Erde, nicht nur in einem Teil, und versenkte alle Menschen- und Tiere, außer diejenigen, die auf der Arche waren. Nach dem Ende der Überschwemmung ging Noah mit den Seinen hinaus und wollte nicht handeln, weil er glaubte, dass morgen eine Flut über die Erde kommen werde, und Gott wies ihn an zu handeln und sagte, dass in der übrigen Zeit keine Sintflut mehr kommen werde bis zum Tag des Gerichts, und gab ihm ein Zeichen. Er zeigte den Regenbogen und sagte, dass, wenn immer Noah den Regenbogen sieht, vierzig Jahre lang eine solche Gefahr nicht drohen werde.

Bereits die Länge der Erzählung der Noahgeschichte zeigt einen deutlichen Kontrast zur Überlieferung in Hs Paris, BnF, lat. 15.158, auch wenn die teils wortgleichen Formulierungen

²¹⁶ Vgl. Ambr. *Noe* 21, 75.

²¹⁷ Vgl. *Ecl. Theod.* 76.

²¹⁸ *chathaclisium cod.*

²¹⁹ *videret^a cod.*

²²⁰ *fore cod.*

²²¹ Hs Paris, BnF lat. 1862 102rb.

(im Textbeispiel unterstrichen) deutlich machen, dass es sich im Grunde um denselben Text handelt.²²² Es fällt auf, dass die Figurenreden alle in die indirekte Rede (*putans futurum aliud diluvium* zum Beispiel zu *Cui Noe*: „*Non, certe, quia ita posses cras mittere diluvium super terram, sicut modo fecisti.*“) oder in die Erzählung verschoben (*quam cum uxore sua et tribus filiis suis et eorum uxoribus intravit* etwa zu *Dominus dixit*: „*Noe, intra tu et filii tui et uxor tua et uxores filiorum tuorum!*“) sind, ohne dass der Text allerdings seine narrative Struktur verliert. Lediglich der Schluss bleibt in der kürzeren Version im Vergleich zur längeren unverständlich. Dass sich die Zeitangabe *ante xl annos* auf den Tag des Gerichts bezieht, muss der Leser wissen. Insgesamt zeigt sich aber an beiden Beispielen, dass der Autor der *glose communes* im Vergleich zu Bernhard von Utrecht die Leerstellen, die die *Ecloga Theoduli* hinterlässt, mit eigener literarischer Produktion unter Zuhilfenahme des Bibeltextes füllt und so in einem gewissen Rahmen als Erzähler fungieren kann. Anders als Bernhard nimmt er nie die Position des Erklärers auf lexikalischer Ebene ein, denn dafür bietet der Kommentar, der in unseren Beispielen immer gemeinsam mit der *Ecloga* überliefert ist, eine andere Möglichkeit: In Hs Paris, BnF lat. 1862 ist etwa über dem Wort *fontes* das Synonym *aquae*, über *abyssi* deutlich *profunditatis* oder über *yris* die Erklärung *id est arcus celestis* zu lesen.²²³ Punktuell treten auch Abweichungen vom Bibeltext auf, bei denen es sich um Lesefrüchte aus Bibelkommentaren handelt, die Alternativversionen wiedergeben oder eigene Erzählungen darstellen.

Auf den Abschnitt mit der Erklärung *ad literam* folgt eine allegorische Deutung der Geschichte, die bei Bernhard von Utrecht immer erfolgt. Eingeleitet wird diese Passage bei Bernhard durchgängig mit *allegoria*, meist werden positive *exempla* in Relation zu Christus gestellt, so auch Noah aus unserem Beispiel: *Nam Noe dominum significat*²²⁴ (Noah nämlich steht für den Herrn.). Gleichzeitig sei Noah die personifizierte Ruhe, worin er auch dem Herrn entspreche. Die Arche stehe für die Kirche, die Abteilungen in der Arche für die verschiedenen Orden und das Wasser der Sintflut für das Wasser der Taufe. Den Regenbogen schließlich sieht Bernhard in der Heiligen Schrift. Der Kommentator bietet aber auch eine andere Deutung an. Die Sintflut sei das Jüngste Gericht, Noah wiederum der Gottessohn und die Arche wiederum

²²² Im Rahmen dieser Arbeit kann eine stemmatologische Ordnung der Handschriften der *glose communes* nicht geliefert werden, weshalb unsicher bleiben muss, ob die längere Version gekürzt oder die kürzere erweitert wurde. Für den Diskurs, um den sich die vorliegenden Überlegungen drehen, ist dies allerdings unerheblich, beide Handschriften werden als historische Zeugnisse der Rezeption der *Ecloga Theoduli* verstanden.

²²³ Vgl. Hs Paris, BnF lat. 1862 102rb.

²²⁴ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 299.

die Kirche, deren Teer sei der Glaube, der die Fluten der Häresien abhalten könne. Die verschiedenen Abteilungen innerhalb der Arche geben dabei eine Hierarchie wieder, an deren Spitze natürlich Noah, also Christus, selbst stehe. Der Regenbogen steht in dieser Allegorie für das Kreuz, an dem Christus gestorben ist.²²⁵ Bernhard bemüht sich also um eine Verbindung zwischen den alttestamentlichen Erzählungen und neutestamentlichen Elementen, wenngleich er dabei meist wenig konkret wird, sondern sich auf die typologische Einordnung der handelnden Figuren beschränkt. Oft erscheinen wie in unserem Beispiel Kirche und Glaube im Umfeld der Christusallegorie.²²⁶ Handelt die *Ecloga Theoduli* gerade von einem schlechten Beispiel, werden als Vergleich gerne *heretici*, Juden, Pilatus oder der Teufel gewählt.²²⁷

Die *glose communes* dagegen sind in der allegorischen Deutung weniger konsequent. Zum einen ist sie der Nacherzählung der *exempla* aus dem Alten Testament nicht immer beigelegt, zum anderen wendet ihr Autor augenscheinlich einen weiteren *allegoria*-Begriff als Bernhard von Utrecht an. Er setzt die Bezeichnung *allegoria* auch vor Deutungen von heidnischen *fabulae*, deren Erklärung Bernhard durchweg als *mysterium* betitelt.²²⁸ Wenn sie wie im Beispiel der Geschichte von Noah doch beigelegt ist, zeigt sie klar, dass das *Commentum in Theodolum* hier als Vorbild fungiert: *noe quies interpretatur; per noe filius dei intelligitur; per archam ecclesiam nuncupamus*²²⁹ (Noah wird als Ruhe interpretiert; in Noah wird der Gottessohn erkannt; in der Arche bezeichnen wir die Kirche). Auch der Teer der Arche als der christliche Glaube wird in den *glose* aufgegriffen: *Et illam intus et exterius linire precepit, id est oportuit ut in omnibus, ex quibus sancta ecclesia constat, fides firma sit interius et fortitudo bonorum operum sequatur exterius*²³⁰ (Und jene [sc. die Arche] befahl er [sc. Gott] innen und außen, das heißt es war nötig, dass in allen Teilen, aus denen die Heilige Kirche besteht, von innen der Glaube fest ist und die Stärke der guten Taten nach außen folgt.). Der

²²⁵ Vgl. ebd. 299-327.

²²⁶ Vgl. zum Beispiel Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 304-308 (Die Arche-Noah ist in der allegorischen Deutung die *ecclesia*.) oder II, 736-737 (Die Tochter des Pharaos, die Moses aufnimmt, wird als *ecclesia* bezeichnet.).

²²⁷ Vgl. zum Beispiel Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 56 (Die Schlange im Paradies stellt *allegorice* die *heretici* dar.) und III, 785-788 (In der Geschichte von Daniel in der Löwengrube sind die Babylonier mit dem Teufel, Pilatus und den Juden gleichgesetzt.).

²²⁸ Vgl. zum Beispiel die Mythen rund um Hercules und seine Widersacher (Hs Paris, BnF, lat. 15.158 23r), die Geschichte der Eurydice (Hs Paris, BnF, lat. 15.158 24r-24v), des Merkur (Hs Paris, BnF, lat. 15.158 24v-25r), des Bellerophon (Hs Paris, BnF, lat. 15.158 25v-26r), oder der Medea (Hs Paris, BnF, lat. 15.158 29v-30r).

²²⁹ Hs Paris, BnF, lat. 15.158 16v.

²³⁰ Ebd.

Kommentator verwendet also offensichtlich das *Commentum* für seine eigene Arbeit,²³¹ neigt allerdings dazu wie auch schon in der Nacherzählung der biblischen Geschichte diese nach Belieben zu erweitern, wie man an der Allegorese des Regenbogens gut beobachten kann:

Yris, qui in nubibus apparuit, significat reprehensionem doctrine dei sub nube et enigmatem nunc deum comprehendimus, set in adventu eius tuebimur, quia tunc facie ad faciem. Yris diversi coloris est. Similiter per diversos cogitationes et diversas noticias possumus dei doctrinas comprehendere et, quia inde deum cognoscimus, set adhuc sub nube. Vel sic: Yris fulgorem habet et in nube apparet, ut videmus, id est in die iudicii videbimus claritatem Christi et fulgorem ipsius de maiestate sua et in nube, quia omnes in nubibus occuremus ei et in nubibus erit iudicium, quando trement angeli et archangeli.²³²

Der Regenbogen, der in den Wolken erschien, steht für die Kritik an der Gotteslehre unter der Wolke und „jetzt nehmen wir Gott rätselhaft war, aber bei seiner Ankunft werden wir ihn sehen, dann nämlich von Angesicht zu Angesicht.“²³³ Der Regenbogen hat verschiedene Farben. In ähnlicher Weise können wir durch verschiedene Gedanken und verschiedene Wahrnehmungen die Lehren Gottes verstehen und, weil wir Gott dann erkennen, aber jetzt erkennen wir ihn nur unter einer Wolke. Oder man versteht es so: Der Regenbogen hat einen Glanz und erscheint in der Wolke, wie wir sehen, das heißt wir werden am Tag des Gerichts die Klarheit Christi und den Glanz seiner Erhabenheit sehen und in der Wolke, weil wir alle ihm in den Wolken begegnen und das Gericht in den Wolken sein wird, wo die Engel und Erzengel erzittern.

Im Vergleich zu Bernhard von Utrecht bietet der Kommentator, der die *glose communes* verfasste, eine variantenreiche Erklärung, die sich deutlich vom *Commentum* deutlich unterscheiden. Bernhard bietet zwei verschiedene Deutungen des Regenbogens an, zum einen soll er für die Heilige Schrift stehen, zum anderen für das Kreuz als Zeichen Christi.²³⁴ Während sich die *doctrina* in den *glose* inhaltlich durchaus mit der Heiligen Schrift identifizieren ließen – zumal der Autor der *glose* in seinem Bibelzitat aus dem ersten Korintherbrief Bernhard folgt –, dürfen die anderen Deutungen als eigener Beitrag betrachtet werden, den er zum Teil aus anderen Werken gesammelt hat und hier zusammenführt. Die Bemerkung über die verschiedenen Farben des Regenbogens findet sich schon bei Ambrosius,²³⁵ diese Schlussfolgerung zieht er allerdings nicht. Das Einweben von 1 Kor 13, 12 wiederum zeigt das Bemühen, die alttestamentlichen Geschichten mit dem Neuen

²³¹ Die Parallelstellen im *Commentum in Theodolum* sind in Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 299-309 zu finden.

²³² Hs Paris, BnF, lat. 15.158 17r.

²³³ Nach 1 Kor 13, 12; vgl. HUYGENS, 1970, 42.

²³⁴ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 311-315 für die erste, 327-328 für die zweite Deutung.

²³⁵ Vgl. Ambr. *Noe* 27, 103.

Testament auch auf textueller Ebene in Verbindung zu bringen. Die Geschichten werden aber, wie sich deutlich in beiden Kommentaren zeigt, nicht nur durch Zitate aus dem Neuen Testament angereichert, sondern auch das Zitieren aus den spätantiken christlichen Schriftstellern gehört zur Kommentarpraxis. Bernhard von Utrechts Deutung von Noah als personifizierte Ruhe findet sich schon im Genesiskommentar des Hieronymus²³⁶ und dem Kommentar des Ambrosius²³⁷ zu den Noahkapiteln, die der Arche als Kirche bei Augustinus in der *Civitas Dei*.²³⁸ Die *glose communes* enthalten darüber hinaus häufig direkte Zitate wie das folgende: *Item Augustinus: Bene autem loqui et male vivere nichil aliud est quam sua se voce dampnare*.²³⁹ (So auch Augustinus: Gut zu sprechen und schlecht zu leben ist nichts anderes als sich mit eigener Stimme zu verurteilen.). In diesem Fall dürfte sich der Kommentator oder der Schreiber zwar geirrt haben – es handelt sich tatsächlich um eine Sentenz aus dem Psalmenkommentar des Prosper Aquitanus²⁴⁰ –, doch die Intention hinter den Zitaten ist klar: Der Kommentator will gelehrt wirken²⁴¹ und durch die nötige Autorität der Zitate seiner Auslegung der Bibelstelle Gewicht verleihen.

Über die Wahrnehmung der *Ecloga Theoduli* lässt sich daraus schlussfolgern, dass selbst die sehr bekannten alttestamentlichen Stellen, einen ausführlich kommentiert werden können und die Kommentatoren die Lücken mit Elementen aus ihrem Wissensschatz füllen. Anders als in der *Synodus* bleiben die Ergänzungen mit neutestamentlichen Elementen typologisch und kommen ohne konkrete Gegenüberstellung einzelner Bibelstellen aus. Auch deshalb scheint die Wahrnehmung eines „dogmatischen Defizits“²⁴² der *Ecloga Theoduli*, wie es HENKEL als Schreibanlass der *Synodus* annimmt, für die beiden ältesten erhaltenen Kommentare nicht gegeben zu sein. Die fehlende Heilsgeschichte wird durch die Allegorese in der Lektürepraxis ergänzt, die in der durch Kommentare begleiteten Lektüre möglich ist. Dies gilt zumindest ab Konrad von Hirsau und den *glose communes*, wo das *Commentum in Theodolum* eindeutig mit der *Ecloga* gelesen wird. Darüber hinaus bietet die Allegorie, wie schon der Kommentar *ad literam*, die Möglichkeit, der Lektüre zusätzliche Kenntnisse

²³⁶ Vgl. Hier. *Interpr. Hebr. Nom.* 9, 4. Die Zitation erfolgt nach der Edition von ANTIN (1959).

²³⁷ Vgl. Ambr. *Noe* 1, 2.

²³⁸ Vgl. Aug. *Civ.* 15, 26, 5-10. Ich zitiere nach DOMBART/KALB (1955).

²³⁹ Hs Paris, BnF, lat. 15.158 16v.

²⁴⁰ Nämlich Prosper Aquitanus, *Expositio Psalmorum* 102, 133-135, zitiert nach CALLENS (1972).

²⁴¹ Dazu vgl. auch GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 108.

²⁴² Vgl. HENKEL, *Die Ecloga Theoduli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 154.

hinzuzufügen, die die *Ecloga* auch auf theologischer Ebene zur einer würdigen Lektüre machen.

Das letzte Element der Kommentare zu den Stellen mit alttestamentlichem Stoff betitelt Bernhard von Utrecht mit *moralitas*. Im Gegensatz zu den beiden anderen Elementen ist dieser Interpretationsweg im *Commentum* keineswegs durchgängig vorhanden. In den *glose* findet sich der Abschnitt überhaupt nicht systematisch, nur zweimal finden sich mit *ethice* eingeleitete Erklärungen nach der allegorischen Deutung. Doch dabei handelt es sich nicht, wie der Titel des Abschnitts vermuten ließe, um eine moralische Lektion, sondern um eine weitere allegorische Deutung.²⁴³ Durchgängig moralischen Regeln widmet sich dagegen Bernhards *Commentum* in diesem Teil seines Kommentars. Bleiben wir bei der Geschichte der Arche Noah, dort formuliert Bernhard nach den allegorischen Erklärungen imperativisch:

Possumus etiam et nos construere arcam, si divinis preceptis volumus obtemperare. [...] Huc etiam introducere debemus omnis animalia generis, quia omne genus hominum ad vitam et requiem est compellendum. [...] Arcum etiam federis per pluviam nobis ostendet, quia lumen suae contemplationis fidelibus semper patescet.²⁴⁴

Auch wir können eine Arche erbauen, wenn wir den göttlichen Anweisungen folgen. In sie hinein müssen wir auch Tiere aller Art führen, weil jede Art Mensch zu einem ruhigen Leben veranlasst werden muss. Auch den Bogen des Bundes wird er [sc. Gott] uns durch den Regen zeigen, weil das Licht seiner Erkenntnis den Gläubigen immer offen stehen wird.

Es werden den Gläubigen also allgemeine Ratschläge erteilt, die durch ihren Inhalt nicht sonderlich überraschen und deren Originalität hauptsächlich in der Verbindung mit der und in der Anpassung an die biblische Geschichte besteht. Ähnlich wie die Allegorien bleiben sie im Rahmen allgemeiner christlicher Werte, wie etwa Gottesgehorsam oder Nächstenliebe.

Die Kommentare zu den alttestamentlichen Erzählungen zeigen im Wesentlichen, worum es Bernhard von Utrecht und dem Autor der *glose communes* geht. Die von der *Ecloga Theoduli* vorgegebenen Themen werden in vielfältiger Weise aufgegriffen. Vor allem in den *glose communes* kann ein Ausdruck eines – wenn auch sehr limitierten – erzählerischen Schaffens und eine Sammlung zahlreicher Quellen zum jeweiligen Text beobachtet werden. Die allegorischen Deutungen folgen in beiden Kommentaren einer einfachen Typologie der gut handelnden Figuren als Christus und der Übeltäter als Teufel und dienen einer losen Verknüpfung der alttestamentlichen Stoffe mit dem Neuen Testament, was durch Zitate aus diesem und vor allem aus den Kirchenvätern unterstrichen wird. Die *glose* zeigen deutlich, dass

²⁴³ Vgl. Hs Paris, BnF, lat. 15.158 28r und 29r.

²⁴⁴ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 330-341 (mit Auslassungen).

schon ihr Autor die *Ecloga* nicht ohne das *Commentum* des Bernhard wahrnimmt. Moralische Grundsätze werden von Bernhard noch eingeflochten, sofern es sich anbietet, allerdings verschwindet dieses Element schon in den *glose communes* wieder. Es ist folglich gut zu beobachten, warum gerade die *Ecloga Theoduli* für diese Kommentatoren einen brauchbaren Ausgangstext darstellt. Sie können Leerstellen nach eigenem Ermessen füllen und so, wenn wir an den Schulkontext denken, von dem wir mit den Ergebnissen des ersten Kapitels in verschiedenen Formen ausgehen können, ihren Wissensschatz weitergeben, während die Bedeutung der Vermittlung von Moral durch die *Ecloga Theoduli* sekundär zu sein scheint.

2.3. Heidnische Mythen und die *Ecloga Theoduli* als Konservatorin eines potenziell problematischen Wissensbestandes

Selbstverständlich werden nicht nur die alttestamentlichen Erzählungen, sondern auch die Redeanteile des Pseustis mit Inhalten aus der heidnischen Mythologie von den Kommentatoren behandelt. Bernhard von Utrecht gliedert seinen Kommentar parallel zu seiner Struktur des dreifachen Schriftsinns in die Abschnitte *fabula* (statt *historia*), *misterium* (statt *allegoria*) und *phisice* (statt *moralitas*). Wieder weniger systematisch gehen die *glose communes* vor, jedoch ist der Grundgedanke derselbe: Oft folgt, wie auch in den Kommentaren zu den alttestamentlichen Abschnitten, eine Erklärung, die entweder analog zu den anderen Kommentaren mit *allegoria* betitelt²⁴⁵ oder mit dem Satzanfang *rei veritas (talis) est quod* eingeleitet wird.²⁴⁶ Häufig wird eine allegorische Deutung auch unter dem Titel *integumentum* gegeben, wobei die handelnden heidnischen Figuren oft mit abstrakten Begriffen gleichgesetzt werden.²⁴⁷ Auch in ihrer stilistischen Ausgestaltung unterscheiden sich die Kommentare zu den verschiedenen Abschnitten nicht, bei Bernhard liegt wohl ein deutlicher Schwerpunkt (oft allein in der Länge des Ausführungen) in der Kommentierung der alttestamentlichen Geschichten, bei den *glose* ist das so nicht erkennbar, was aber der fehlenden Vereinheitlichung des Layouts durch die fehlenden Edition geschuldet sein kann. Jedenfalls ist in der Erzählweise der Mythen, die die *glose* ja deutlich vom *Commentum in Theodulum* unterscheidet, kein Unterschied zu den alttestamentlichen *exempla* festzustellen.²⁴⁸

²⁴⁵ Siehe dazu voriges Kapitel, Seite 45-46.

²⁴⁶ So zum Beispiel in Hs Paris, BnF, lat. 15.158 15r, 16r, 17r, 18r und auf vielen Folien mehr.

²⁴⁷ Vgl. z. B. steht der Gott Merkur für den *sermo*, vgl. BnF, lat. 15.158 33v, oder der mythische König von Athen Kykrops für die *oppulentia*, vgl. ebd. 16r.

²⁴⁸ Vgl. GUTHRIE, *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*, 1973, 109.

Trotz des festen Platzes der Mythen der *Ecloga Theoduli* im Schulbetrieb spätestens seit dem 12. Jahrhundert lässt sich in der Wahrnehmung des *Commentum in Theodolum* und der *glose communes* ein Spannungsfeld feststellen, das durch die Gegenüberstellung von heidnischen Mythen und biblischen Geschichten entsteht. So sieht sich Bernhard von Utrecht etwa in einer *praefatio* innerhalb des Kommentars, die er dem ersten mythischen *exemplum* vorschaltet, berufen, die heidnischen *fabulae* von den christlichen *historiae* scharf abzugrenzen:

Quoniam ad morum profectum poeticas fabulas sacrasque historias hoc in opere conferri constat, quasque in suo genere pari indagatione, licet in pares dignitate, explicandas arbitror, ne vel de his odio minus vel de illis favore plus iusto dicere videamur.²⁴⁹

Zur Erlangung guter Sitten steht ja fest, dass die poetischen *fabulae* und die heiligen *historiae* in diesem Werk zusammengebracht werden, von denen ich glaube, dass sie gleichartig in ihrer Erforschung, mögen sie auch ungleich an Würde sein, erklärt werden müssen, damit wir nicht den Anschein erwecken, über die einen aus Hass weniger oder über die anderen aus gerechter Zuneigung mehr zu sagen.

Nicht nur die terminologische Unterscheidung ist für ihn bedeutsam – im Kommentar zu den einzelnen Geschichten beendet er die Widergabe der heidnischen Mythen meist mit *hoc fabulose* und die der biblischen Geschichten mit *hoc historaliter/historice* oder *ad historiam/literam*²⁵⁰ –, sondern auch der Stellenwert der beiden Arten von Erzählungen wird deutlich: Den biblischen Erzählungen ist er zugeneigt, den heidnischen begegnet er zumindest mit einem gewissen Widerstreben. Auch der Verfasser der *glose communes* unterscheidet die beiden Typen der Erzählungen in einer Art *praefatio*, die dem eigentlichen Kommentar vorgeschaltet ist:

fabula dicitur a fando, quia tota consistit²⁵¹ in sermonibus, et est fabula sermo fictus nec verus nec versimilis. hystoria dicitur ab hystoren,²⁵² quod <est> videre, quia, ut visa est, narratur et, quia nulli licebat antiquitus tractare de hystoriis, nisi esset inter res de quibus gesta est hystoria. hystoria est testis, temporum narratrix veterum, magistra memorie, memoria vite, nutrix veritatis, nuntia vetustatis.²⁵³

Das Wort *fabula* kommt von *fari*, weil sie ganz aus Erzählungen besteht, und eine *fabula* ist eine erfundene Erzählung, die nicht wahr und nicht wahrscheinlich ist. Das Wort *historia* kommt von *ἱστορεῖν*,

²⁴⁹ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 1-4.

²⁵⁰ Vgl. zum Beispiel Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 242 (*Hoc historaliter.*), 297 (*Hoc historice.*), 118 (*Hoc ad historiam.*), III, 517 (*Hoc ad literam.*) bzw. 81-82 (*Hoc fabulose.*).

²⁵¹ Ich lese eigentlich *consistis*, gehe aber von einem Fehler aus, zumal die Wendung *consistit in* auf dem gleichen Folium öfter vorkommt.

²⁵² Zu lesen ist eigentlich *hysteron* oder *hystoren*; ich gehe von letzterem aus und halte es für die lateinische Umschrift von *ἱστορεῖν*.

²⁵³ Hs Paris BnF, lat. 1862 99ra. Die Überlegung zu *fabula* und *historia* fehlen in Hs Paris, BnF, lat. 15.158.

was „sehen“ heißt, weil, die Geschichte, wie sie gesehen wurde, erzählt wird, und weil es niemandem früher erlaubt war, über *historiae* zu schreiben, außer er wäre bei den Geschehnissen, von denen die *historia* handelt, dabei gewesen. Die *historia* ist Zeugin, eine Erzählerin der alten Zeiten, die Lehrerin des Gedächtnisses, das Gedächtnis des Lebens, die Ernährerin der Wahrheit, die Botin der alten Zeit.

Der Kommentator zeigt mit seinen etymologischen Erklärungen, wie er die verschiedenen Erzählungen der Alithia und des Pseustis einordnet. In zugespitzter Form findet sich die Position auch klar in der Charakterisierung der Figur des athenischen Hirten: *pseustis*²⁵⁴ *interpretatur falsitas vel sinagoga vel dyabolus vel tempus ante tempus gratie*²⁵⁵ (Pseustis wird als Falschheit oder Synagoge oder Teufel oder als die Zeit vor der Zeit der Gnade interpretiert.). Der Verfasser der *glose communes* geht hier noch einen Schritt weiter als Bernhard, der zwar das falsche und lügnerische Wesen ebenfalls als charakteristisch für den Hirten sieht, ihn aber dennoch nicht mit dem Teufel gleichsetzt.²⁵⁶ Es ist offensichtlich, dass die Mythen durch die jahrhundertelange Rezeption von Werken mit mythologischen Sujets und deren Vermischung mit christlichen Motiven legitimiert werden, nicht zuletzt durch die Existenz und Rezeption der *Ecloga Theoduli* selbst. Worum geht es also im Diskurs um die Rezeption der heidnischen Mythen wirklich?

Ein kritischer Diskurs über heidnische Inhalte, die die *Ecloga Theoduli* mitunter ganz selbstverständlich transportiert, lässt sich nicht erst in den Kommentaren des 12. Jahrhunderts ablesen. Schon Warnerius von Basel lässt seine Schiedsrichterin Sophia heidnische Dichter und ihre Werke verurteilen:

Est merito pluris presentibus atque futuris
Hoc quam quod Maro declamat carmine raro,
Quam quod tu, Stati, quam quod tu dicis, Horati.
Stupra deos fatum fert horum pagina vatum,
Omneque non certum dubia ratione repertum.
Hic que narrantur rata sunt, veramque probantur
His solidare fidem, quibus est Deus unus et idem.
Hec igitur cernat sapiens, gentilia spernat,
Que sunt pulchra satis, sed non sunt credulitatis.²⁵⁷

²⁵⁴ Ich lese eigentlich *pseustim*; es folgt allerdings bei Alithia und Fronesis eine ähnliche syntaktische Struktur mit *interpretatur* und nominalem Prädikativum, weshalb ich auch hier vom Nominativ ausgehe.

²⁵⁵ Hs Paris BnF, lat. 1862 99ra und Hs Paris, BnF, lat. 15.158 14r.

²⁵⁶ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* I, 175-181: Pseustis kann demnach mit den Juden oder den Heiden gleichgesetzt werden.

²⁵⁷ Warnerius von Basel, *Synodus* 392-400.

Dies ist für die Gegenwärtigen und Zukünftigen von höherem Verdienst, als das, was Maro in seltsamem Lied vorträgt, was du, Statius, was du sagst, Horaz! Von Schändlichkeiten, Göttern, Schicksal handelt das Werk dieser Dichter und von allem, das nicht sicher ist und durch zweifelhaftes Denken ausgedacht wurde. Hier wurde, was erzählt wird, wohl durchdacht und es bekommen diejenigen Beifall dafür, dass sie den wahren Glauben stärken, die einen und denselben Gott haben. Dies soll also der kluge Mensch erkennen, er soll Heidnisches verachten, das zwar recht schön ist, aber keine Glaubwürdigkeit besitzt.

Die Leserschaft der *Synodus* wird offensichtlich aufgefordert, die Lektüre der heidnischen antiken Autoren den christlichen Texten, wie es der Wechselgesang des Thleipsis und des Neocosmus ist, unterzuordnen. Zwar wird den antiken Werken ein gewisser ästhetischer Wert zugestanden (*que sunt pulchra satis*), doch es fehle ihnen an Glaubwürdigkeit. Dass sich die Kritik vor allem auch gegen die Inhalte der Werke richtet, lässt sich an ihren Hauptpunkten ablesen: Schändlichkeiten, Götter und das Schicksal. Auch wenn die allgegenwärtige Opposition von christlichen Inhalten und heidnischen Mythen in den Einleitungen zu den Kommentaren deutlich wird, ist eine ernsthafte Kritik an den Inhalten der Werke – wie gerade auch die im ersten Kapitel vorgestellten Texte, die dem Diskurs um ein Schulcurriculum entstammen, zeigen²⁵⁸ – breitgelesener Autoren Vergil, Statius und Horaz wohl nicht anzunehmen. Ebenso wenig ist es plausibel, dahinter eine Kritik an der *Ecloga Theoduli* zu vermuten, die die kritisierten Inhalte zwar weiter tradiert, aber dies nicht unwidersprochen tut. Schließlich wird schon durch die verschiedenen *accessus* die Leserhaltung so gesteuert, dass die *Ecloga* als Triumph des Christentums über das Heidentum zu deuten ist und somit eine *per se* christliche Dichtung darstellt. Warnerius geht es also wohl nicht um eine Debatte über die Legitimation heidnischer Dichtung, sondern um die Betonung der Leistung seines eigenen Werkes, ist doch die *Synodus* in ihrer Form insofern originell, als dass sie als einziges bukolisches Gedicht alttestamentliche Erzählungen und Geschichten aus dem Neuen Testament und der restlichen christlich geprägten Geschichte einander gegenüberstellt. Dass aber, wenn nicht eine grundsätzliche Kritik an den heidnischen Werken, so doch ein Unbehagen ob der mythologischen Inhalte der Redeanteile des Pseustis bei den Kommentatoren des 12. Jahrhunderts vorhanden war, zeigt der rationalisierende Erklärungsansatz, wie er etwa im *Commentum* zur Geschichte der Gorgonen (*Ecl. Theod.* 213-214) deutlich wird:

Nam Theonidus et Serenus Phorcum iuxta mare in Occidente regnasse dicunt, quare marinus deus dicitur fuisse. Hic moriens regnum tribus filiabus reliquit, quare unum oculum finguntur habuisse, vel quia unius pulchritudinis vel voluntatis fuerunt. Harum maior Medusa pulchrior dicitur, quia melior fuit. Unde

²⁵⁸ Vgl. Kapitel 1.3., besonders ab Seite 26-27.

Gorgon, id est georgio id est agricultrix dicitur. Anguinos habuit crines, quia callida fuit. In saxa vertit homines, quia eius pulchritudine capti iuvenes stupebant, de quibus nobilior fuit Ide, de quo Theodolus mentionem fecit. Harum communem oculum alatus et Palladis scuto protectus Perseus rapuit, quia navibus sapientiaque preditus regnum eis eripuit.²⁵⁹

Denn Theonidus und Serenus sagen, dass Phorkys im Westen am Meer regiert habe, er sei ja ein Meeresgott gewesen. Er hinterließ, als er im Sterben lag, sein Reich seinen drei Töchtern, weshalb erzählt wurde, dass sie nur ein Auge gehabt hätten,²⁶⁰ und weil sie eine ihnen gemeinsame Schönheit und Willenskraft besaßen. Von ihnen soll Medusa, die ältere, die schönste gewesen sein, weil sie die tüchtigere war. Daher wurde sie auch Gorgon, das heißt *georgio*, also Bäuerin, genannt. Sie hatte Schlangenhaare, weil sie schlau war. Sie verwandelte Menschen in Steine, weil sie Jünglinge, die von ihrer Schönheit eingenommen waren, in Erstaunen versetzte, von denen der edelste Ida war, den Theodulus erwähnt. Ihr gemeinsames Auge raubte Perseus mit Flügeln ausgestattet und vom Schild der Pallas geschützt, als er, da er ja in der Schifffahrt und der Weisheit ausgezeichnet war, ihnen das Königreich wegnahm.

Der Meeresgott Phorkys wird einfach zum König eines Reiches am Meer, eine Typologie die man im Kommentar häufiger findet. So sei etwa auch Saturn ein bedeutender König in Latium gewesen, der den Menschen durch die Erfindung des Ackerbaus das Goldene Zeitalter beschert haben soll.²⁶¹ Origineller ist die Erklärung des einen Auges: Es repräsentiere die Schönheit und Willenskraft, die ihnen gemeinsam seien. Diese Schönheit wiederum sei die magische Kraft gewesen, die Menschen zu Stein verwandelt – eine nur allzu leicht verständliche Liebessymptomatik. Die Deutung der Schlangenhaare folgt dagegen wohl der hinterlistigen Schlange der Genesis: *sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus*²⁶² (aber die Schlange war schlauer als alle Tiere, die Gott, der Herr, geschaffen hatte).

Probleme hat Bernhard offensichtlich mit dem Wort *ide* in der *Ecloga: Gorgonis effigie vertitur mortalis ide*²⁶³ (Durch das Aussehen der Gorgo wurde das sterbliche Aussehen verwandelt.). OSTERNACHER führt es auf eine latinisierte Form von *idéa* oder *εἶδος* zurück,²⁶⁴

²⁵⁹ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* III, 375-385.

²⁶⁰ In der *Ecloga Theoduli* vermischen sich an dieser Stelle wohl die Mythen: Die drei Schwestern, die sich in der antiken Mythologie sonst ein Auge teilen, sind die Moiren, hier haben die Gorgonen auch ein gemeinsames Auge, vgl. dafür auch schon *Mythographus Vaticanus* I, 127, 2 (Kapitel- und Zeilenzählung für die *Mythographi Vaticani* I und II erfolgen nach der Edition von KULCSÁR).

²⁶¹ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 31-38.

²⁶² Gen 3, 1.

²⁶³ *Ecl. Theod.* 213.

²⁶⁴ OSTERNACHER, *Theoduli ecloga*, 1902, 44, Anm. 213.

was auch die modernen Übersetzer anzunehmen scheinen.²⁶⁵ Für Bernhard hingegen ist Ide eine weitere im Mythos auftretende Figur, nämlich ein Jüngling, der von der Gorgo verwandelt wird. Interessant ist der Hinweis, dass diesen nur – so dürfen wir es wohl verstehen – Theodulus erwähnt. Die *glose communes* wissen von einer weiblichen Figur Ida anderes zu berichten:

Yde dicitur mutata fuisse, que erat quedam domina non credens illam Medusam esse tam pulcrum. Vidit et mirata est tanquam esset de lapide.²⁶⁶

Ida soll verwandelt worden sein; sie war eine Frau, die nicht glaubte, dass Medusa so schön sei. Sie sah sie und war so verwundert, dass sie zu Stein wurde.

Es wird deutlich, dass die *Ecloga Theoduli* mit einem mythologischen Hintergrundwissen gelesen wird, aus dem sich keine einheitliche Figur des Ide oder der Ida im Gorgonenmythos ergibt – schlicht weil die moderne Forschung wahrscheinlich Recht hat und die *Ecloga* hier einen offenbar unüblichen Gräzismus verwendet. Auch die Tatsache, dass Bernhard Perseus ins Spiel bringt, zeugt von einer genauen Kenntnis des Mythos, denn die *Ecloga* legt eigentlich nahe, dass der Held Bellerophon nicht nur die Chimäre, sondern auch die Gorgonen besiegt habe.²⁶⁷

Gorgonis effigie vertitur mortalis ide,
Nam qui viderunt, lapides quasi dirigerunt.
Bellerophon monstro cum Palladis arte perempto
Comit equi pennas et se dimittit in auras.²⁶⁸

Durch den Anblick der Gorgo verwandelt sich das Aussehen eines Sterblichen, denn wer sie gesehen hat, erstarrte völlig zu Stein. Nachdem Bellerophon das Monster mit Pallas' Kunst getötet hat, ordnet er die Federn des Pferdes und hebt ab in die Lüfte.

Die beiden Kommentatoren des 12. Jahrhunderts würden diese Lesart wohl ablehnen. Beide erzählen zuerst die Geschichte von Perseus und Medusa, die sie hinter *Ecl. Theod.* 213-214 vermuten und anschließend die von Bellerophon, dem Pegasus (*Ecl. Theod.* 216) und der Chimäre, auf die sie *monstro* in *Ecl. Theod.* 215 beziehen.²⁶⁹ Trotz der Deutungen, die ohne Götter und magische Fähigkeiten auskommen und damit besser ins christliche Weltbild passen

²⁶⁵ Vgl. zum Beispiel „The human form was altered by the Gorgon's face“ in PEPIN, *Auctores Octo*, 1999, 35 oder „Durch den Anblick der Gorgo wurde jeder sterbliche verwandelt“ in GOEHL/WINTJES, *Die ecloga des Theoduli*, 2012, 38.

²⁶⁶ Hs Paris, BnF, lat. 15.158 25v.

²⁶⁷ So zumindest Konrad GOEHL und Jorit WINTJES: Es „dürfte mit *monstro* in v. 216 wohl weiterhin Medusa gemeint sein“, GOEHL/WINTJES, *Die ecloga des Theoduli*, 2012, 68.

²⁶⁸ *Ecl. Theod.* 213-216.

²⁶⁹ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* III, 375-392 und Hs Paris, BnF, lat. 15.158 25v-26r.

dürften, zeigen beide Kommentare, dass die Rezipienten der *Ecloga* schon vor ihrer Lektüre mythologisches Hintergrundwissen gesammelt haben, mit dem sie in unserem Beispiel die beiden verschiedenen Mythen eindeutig voneinander trennen – etwa wie der Verfasser der *Ecloga* anhand von Ovids *Metamorphosen*.²⁷⁰ Dabei fällt insbesondere die wörtliche Nähe der Kommentare zum Gorgonenmythos der *Mythographi Vaticani* auf. So könnte etwa die Deutung des einen Auges als die Schönheit, die den Schwestern gemeinsam war, aus der Sammlung stammen, die uns als *Mythographus Vaticanus I* überliefert ist: *Re vera tres fuere sorores unius pulchritudinis, unde fictum est ut uno intuerentur oculo*²⁷¹ (In Wirklichkeit hatten die drei Schwestern eine Schönheit, woraus erdichtet wurde, sie würden mit einem Auge sehen.). Auch der von Bernhard erwähnte Serenus, von dem diese Geschichte stammen soll, ist in der Version des *Mythographus Vaticanus II* zu finden.²⁷² Vor allem auch die Deutung der drei Gorgonen im dritten Sinn – *phisice* – ähnelt wieder der allegorischen Erklärungen, die schon in *Mythographus Vaticanus I* vorhanden ist:

<i>Mythographus Vaticanus I</i>	Bernhard von Utrecht, <i>Commentum in Theodolum</i>	<i>glose communes</i>
Gorgon terror interpretatur, Stennio debilitas , Euriale lata profunditas , <u>Medusa amentia vel obliuio</u> . Hec autem omnem in omnibus terrorem operantur. ²⁷³	Phisice autem Gorgon terror accipitur, quod et interpretatur, et tres dicuntur Gorgones, quia tria sunt terroris genera: prima Stennio , id est debilitas , quia primum mens debilitatur, secunda Euriale , id est lata profunditas , quia deinde mens dispergitur, tertia <u>Medusa</u> quasi <i>meidusa</i> , quod videre non possit, <u>quia non solum mentis, sed et oculorum terror tenebras ingerit</u> . ²⁷⁴	Phorcus [...] tres habuit filias, scilicet Stennio , que debilitas carnis interpretatur, et Euryale , que lata profunditas interpretatur, quam comitantur prave cogitationes et instabiles, et Medusa, que <u>cecitas</u> interpretatur. ²⁷⁵
Die Gorgo wird als Schrecken interpretiert, Stennio als Schwäche, Euryale als weite Tiefe, Medusa als Wahnsinn oder Vergessen. Sie aber rufen bei allen Schrecken hervor.	<i>Phisice</i> wird Gorgo als Schrecken verstanden, was auch so interpretiert wird, und es ist von drei Gorgonen die Rede, weil es drei Arten von Schrecken gibt: Erstens Stennio, also Schwäche, weil zuerst der Geist geschwächt wird, zweitens Euryale, das heißt weite Tiefe, weil der Geist sich weit verstreut, drittens Medusa, also was es nicht möglich ist zu sehen, weil nicht nur Schrecken des Geistes, sondern auch der Augen in die Dunkelheit führt.	Phorkys hatte drei Töchter, nämlich Stennio, wie als Schwäche des Fleisches interpretiert wird, Euryale, die weite Tiefe, die verkommene und schwache Gedanken begleiten, und Medusa, die als Blindheit interpretiert wird.

²⁷⁰ Vgl. GREEN, *The Genesis of a Medieval Textbook*, 1982, 90. Der Gorgonenmythos ist etwa in Ov. *Met.* 4, 753-803 belegt.

²⁷¹ *Mythographus Vaticanus I*, 127, 7-8.

²⁷² Vgl. *Mythographus Vaticanus II*, 135, 4.

²⁷³ *Mythographus Vaticanus I*, 127, 12-15.

²⁷⁴ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* III, 396-399.

²⁷⁵ Hs Paris, BnF, lat. 15.158 25v.

Die Interpretationen des Wortes *Gorgo* und die Allegorien der Stennio und der Euryale entsprechen einander wortwörtlich, bei der der Medusa ist eine gewisse diachrone Entwicklung festzustellen: Bernhard macht aus dem Wahnsinn zusätzlich noch die Blindheit der Augen, die der Autor der *glose communes* dann als einziges Merkmal übernimmt. Es kann also davon ausgegangen werden, dass die Kommentatoren des 12. Jahrhunderts die *Ecloga Theoduli* vor einem mythologischen Hintergrund wahrnehmen, der sich nicht nur aus der Literatur der Antike speist, sondern auch aus den wahrscheinlich mittelalterlichen mythographischen Quellen der *Mythographi Vaticani*.²⁷⁶ Daher ist die Annahme einer ablehnenden Haltung der Lektüre heidnischer Mythen gegenüber unbegründet. Die rationalisierenden Erklärungen gründen sich eher auf die parallele Vorgangsweise zur christlichen Allegorese und die Lektüre mythographischer Texte wie der der *Mythographi Vaticani*, die ebenfalls die heidnischen Mythen als Allegorie verstehen, als auf eine grundsätzliche Abneigung ihnen gegenüber, wie noch die eingangs besprochenen *praefationes* vermuten ließen. Vor diesem Hintergrund stellen die strengen Worte über die *fabulae* wohl lediglich ein *caveat* dar.

Eine inhaltliche Grundsatzkritik an den Mythen scheint auch aus einer didaktischen Perspektive wenig wahrscheinlich. Wenn diese Kommentare, wie es der Widmungsbrief zu Bernhards *Commentum* oder auch die Überlieferung der *glose communes* ausschließlich als Glossen zum Text der *Ecloga Theoduli* nahelegen, zumindest unter anderem für den Schulgebrauch gedacht sind, sind es offenkundig die Mythen, die dem Lehrenden über die naturkundliche Deutungsebene (*phisice*) neue Wissensbereiche eröffnen;²⁷⁷ die alttestamentlichen Geschichten dürften ja bei der Lektüre der *Ecloga Theoduli* bereits in allen Details bekannt sein. So liefern beide Kommentare naturkundliche Erklärungen zum ersten Protagonisten der mythischen *exempla*, zu Saturn. In *Ecl. Theod.* 37-40 tritt er als erster und oberster Gott auf, die *glose communes* liefern eine astronomische Erklärung für seine Überlegenheit:

Integumentum huius fabule tale est: quod vii sunt planete, de quorum numero Saturnus est unus altior et propinquior firmamento, circulum suum per triginta annos faciens, Iupiter secundus planeta circulum suum in viginti annis faciens, Mars vero tercius planeta secundum quosdam per quatuor annos circulum faciens, Mercurius per duos, sol in anno, Venus per maius quam per annum, luna menstrua est per mensem. Saturnus dicitur pater Iovis, quia superior est Iove, et dicitur Saturnus esse deus, quia omnis grando et nix nostro veniens hemisperio a Saturno descendit. Unde nocivus est, quando retrogradus est,

²⁷⁶ Vgl. KULCSÁR, *Introductio*, 1987, V-VI.

²⁷⁷ Vgl. dafür auch HENKEL, *Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 159-160.

falcem in manibus tenens. Planete autem quidam sunt stationarii, quidam retrogradi, quidam processivi.²⁷⁸

Das ist das *integumentum* dieser *fabula*: Es gibt ja acht Planeten, aus deren Zahl Saturn der erste und höchste und dem Firmament nächste ist. Er vollzieht seine Umlaufbahn in dreißig Jahren. Jupiter ist der zweite Planet und vollzieht seine Umlaufbahn in zwanzig Jahren. Mars der dritte und vollzieht seine Umlaufbahn laut einigen in vier Jahren, Merkur in zwei, die Sonne in einem, die Venus in mehr als einem Jahr, der monatlich Mond in einem Monat. Saturn soll der Vater Jupiters sein, weil er höher steht als Jupiter, und er soll ein Gott sein, weil sämtlicher Hagel und Schnee, wenn er auf unsere Halbkugel kommt, vom Saturn herabkommt. Er ist deshalb schädlich, weil er rückläufig ist, und hält eine Sichel in Händen. Es gibt Planeten die stehend, welche die rückläufig und welche die rechtläufig sind.

Dieses *integumentum* zeigt eindrucksvoll, dass sich der Kommentator nicht auf die für das Verständnis des Textes der *Ecloga* notwendigen Informationen beschränkt und auch die allegorische Deutungsebene deutlich überschreitet. Er gibt nicht nur Auskunft über eine übertragene Deutung Saturns an sich, sondern gleich einen Überblick über das gesamte von ihm angenommene Planetensystem samt Umlaufzeiten der Planeten in Erdenjahren. Er kehrt dann wieder zu Saturn zurück und deutet die Tatsache, dass es sich um einen Gott handle, dahingehend, dass er bei seinem Erscheinen einen Wintereinbruch bringt. Außerdem erklärt der Kommentator, dass die Planeten nach ihrer Bewegung eingeteilt werden können. Die Lektüre der *Ecloga Theoduli* wird somit um eine astronomische Lehreinheit erweitert, deren einziger Bezugspunkt die namentliche Erwähnung des Gottes Saturn ist. Auch für den Vorgängerkommentar bietet der Saturnmythos einen Ausgangspunkt für naturkundliche Erweiterungen der Lektüre:

Phisici autem ex hoc aliter sentiunt. Nam per Iovem ignem accipiunt, quia Anaxagoras et multi alii principium rerum ignem esse putaverunt, dicentes quod inde vitalis descendat calor. Huic Iunonem, id est aërem, uxorem deputant, quia hoc elementum illi vicinum est. Et per aërem calor in terram et aquam transit, unde cuncta generantur. Hinc Iuno a Iove gignere fingitur Hebe, per quam intelligi volunt pluviam, quae et deorum dicta est pincerna.²⁷⁹

Die Naturgelehrten verstehen dies aber anders: Denn in Jupiter erkennen sie das Feuer, weil Anaxagoras und viele anderen glaubten, das Feuer sei der Ursprung der Welt. Sie sagten, dass von ihm die Wärme des Lebens ausgeht. Für ihn als Ehefrau bestimmten sie Juno, also die Luft, weil dieses Element mit ihm verwandt ist. Durch die Luft geht die Wärme auf die Erde und in das Wasser über, wodurch alles entsteht. Dann erzählt man, dass Juno von Jupiter Hebe gebiert, in der die Naturgelehrten den Regen erkennen wollen und die als Mundschenk der Götter bezeichnet wird.

²⁷⁸ Hs Paris, BnF, lat. 15.158 15r.

²⁷⁹ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 100-107.

Wie auch an einer anderen Stelle²⁸⁰ transportiert Bernhard antike Theorien der Vier-Elemente-Lehre und der Suche nach dem Ursprung der Welt. Belegt wird dies mit einem Pseudozitat aus Anaxagoras – uns ist nichts darüber erhalten, dass er das Feuer als Urstoff bezeichnet hätte. Hebe als Mundschenk ist hingegen seit der griechischen Antike gut belegt²⁸¹ und ist dem Kommentator vermutlich aus mythographischen Schriften bekannt.²⁸² Die *fabulae* bieten also noch mehr als die *historiae* Raum für die Tradierung diverser Wissensbestände und Lesefrüchte. Durch die dem Kommentar vorangestellte Diskussion der jeweiligen Begriffe und durch die klaren Markierung der *fabulae* und des mit ihnen assoziierten Wissen als fiktiv ist es den Kommentatoren möglich, all diese Inhalte zu präsentieren, obwohl dieses Wissen für die christliche Gedankenwelt *per se* problematisch ist. Die Fiktionalität zeigen die Kommentatoren auch in der Distanz, die sie durch ihre Formulierung der Erklärung zum Inhalt des Kommentars einnehmen. Der Autor der *glose* schreibt etwa *Saturnus dicitur pater Iovis* (Saturn wird Jupiters Vater genannt.), Bernhard legt die Worte überhaupt den *phisici* (*putaverunt* und *intelligi volunt*) in den Mund oder äußert Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Erklärung durch ein *fingitur* oder *dicta est*. Doch nicht nur naturkundliche Phänomene sind Gegenstand dieser *phisice*-Deutungen: So findet sich etwa auch ein musiktheoretischer Exkurs als Teil des Kommentars zum Orpheus-Mythos²⁸³ oder eine Lektion zu den verschiedenen Arten der antiken Zirkusspiele anlässlich des Mythos von deren Erfindung durch Hercules.²⁸⁴ Die *fabulae* werden also zum Aufhänger für die Vermittlung heidnischer Wissensinhalte aus unterschiedlichen Bereichen, deren Legitimität durch die Unterscheidung zwischen *fabulae* und *historiae* letztlich unterstrichen wird. Es liegt daher der Schluss nahe, dass die *Ecloga Theoduli* gerade wegen der mythologischen Geschichten und kulturellen Gutes aus der heidnischen Welt, mit dem man sie verbinden kann, gelesen wird. Dies unterstreicht auch der Umstand, dass man durch die spärliche Überlieferung in Handschriften aber auch in späteren Leselisten, von denen ja allein Hugo von Trimberg sie aufführt,²⁸⁵ die Erfolglosigkeit der *Synodus* annehmen kann. Die rein christliche Weiterentwicklung war für die Rezipienten wohl

²⁸⁰ Vgl. HENKEL, *Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 159.

²⁸¹ Vgl. etwa Hom. *Il.* 4, 2–3 nach der Edition von VAN THIEL (2010) oder Cic. *De nat.* 1, 40, 112 (dort als *Iuventas*) nach PLASBERG/AX (1980).

²⁸² Vgl. etwa *Mythographus Vaticanus I*, 181, 5–7.

²⁸³ Vgl. Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* III, 110–130.

²⁸⁴ Vgl. ebd. III, 558–573.

²⁸⁵ Vgl. Hugo von Trimberg, *Registrum multorum auctorum* 466–473.

weit weniger interessant als die *Ecloga*, die mit dem richtigen Kommentar gefahrlos gelesen und aus der Sicht eines Lehrenden um diverse Bildungsinhalte erweitert werden konnte.²⁸⁶

Umso verwunderlicher ist daher Bernhards Einschub nach seinem Kommentar zu *Ecl. Theod.* 180, in dem er wieder auf die Konkurrenz zwischen christlichen und heidnischen Elementen zurückkommt. Im Gegensatz zur grundsätzlichen Unterscheidung zwischen christlichen *historiae* und heidnischen *fabulae* geht es Bernhard nun um die Problematik christlicher Inhalte in heidnischen Versmaßen:

Quam ob rem libros metricae a catholicis editos nonnulli spernant sepe multumque mecum reputans, spretorum nullam, spernentium multam reperio culpam. Nam si, ut aiunt, sermonis inconcinnitate metricae prevaricatione hos respuunt, cur quorundam gentilium libros eodem laborantes morbo recipiunt?²⁸⁷

Darüber, weshalb manche die Bücher, die von Christen im Versmaß verfasst wurden, verachten, habe ich wirklich oft nachgedacht und finde keine Schuld bei den Verachteten, sondern große Schuld bei den Verächtern. Denn wenn, wie sie sagen, sie sie wegen ihres Mangels an Harmonie des Stils und der Sünde des Versmaßes ablehnen, warum nehmen sie dann die Bücher gewisser Heiden an, die an derselben Krankheit leiden?

An dieser Stelle klingt es, als wende sich Bernhard gegen andere Gelehrte, die an den Werken christlicher Dichter im heidnischen Versmaß Anstoß nehmen, zu denen auch die *Ecloga Theoduli* gehört. Es ist aber unwahrscheinlich, dass er sich damit auf einen zeitgenössischen Diskurs bezieht, schließlich liegen im Hochmittelalter schon in den meisten heidnischen Genera christliche Werke vor, nicht zuletzt aus der Spätantike. Dass die *Ecloga* in vielen Leselisten neben Iuvencus, Sedulius und Arator aufgeführt wird, haben wir bereits gesehen.²⁸⁸ In dieser Zeit, in die für Bernhard und die restliche mittelalterliche Theodulrezeption auch die *Ecloga* gehört, ist dieser Diskurs präsent und gehört zur Agenda der Bibelepiker. Den christlichen Dichtern geht es gerade darum, heidnische Formen mit christlichen Inhalten zu füllen, wie etwa ganz programmatisch die *praefatio* zum ersten Buch der Bibeldichtung des Iuvencus oder der Beginn des ersten Buches des *Carmen Paschale* des Sedulius in ihrer Intention zeigen, den heidnischen Dichtern etwas Christliches entgegenzusetzen.²⁸⁹ Dass es sich dabei um eine in seiner Zeit historische Diskussion handelt, dürfte Bernhard mehr als bewusst sein, was vor allem durch ein Zitat aus Arators *Epistula ad Vigilium* klar wird, den er

²⁸⁶ Ähnlich argumentiert auch HENKEL, vgl. HENKEL, *Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 160.

²⁸⁷ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* II, 1-5.

²⁸⁸ Siehe Seiten 25-29.

²⁸⁹ Vgl. Iuvenc. *praef.* 15-20 und Sedul. 17-26 beide nach Editionen von HUEMER (1889 bzw. 2007).

in einer fiktiven Antwort auf die von ihm seinen Kritikern in den Mund gelegte Frage nach der Legitimität des Dichtens über christliche Inhalte in heidnischen Versmaßen als Autorität aufführt:

Sed forsán metro concludi divinum scema dicent non licere; quibus non ego sed respondeat Arator: *Metrica vis sacris non est incognita libris: psalterium lyriçi composuere pedes.*²⁹⁰ Denique quid accusant? Scriptorum negligentiam? An quas illi scripsere materias?²⁹¹

Aber sie werden vielleicht sagen, es sei nicht erlaubt, göttliche Entwürfe in ein Versmaß einzuschließen. Ihnen soll nicht ich, sondern Arator antworten: *Die Kraft des Versmaßes ist den heiligen Büchern nicht unbekannt: Dichter haben die Psalmen in Versfüßen komponiert.* Was kritisieren sie letztlich? Das Unwissen der Dichter? Oder die Stoffe, über die sie geschrieben haben?

Ob es sich bei den von Bernhard gefürchteten Kritikern tatsächlich um historische Personen handelt, muss letztlich offenbleiben, darf aber bezweifelt werden. Auch Konrad von Hirsau, dem das *Commentum* ja gewidmet ist, fürchtet Kritiker, die er zwar beim Namen nennt, die von der modernen Forschung aber nicht identifiziert werden können.²⁹² Es liegt nahe, dass es sich auch hier eher um Bescheidenheitstopik²⁹³ handelt, vielleicht meint es sein Zeitgenosse Bernhard also ebenso wenig ernst. Blickt man auf die gesamte Konzeption seines *Commentum*, fällt ja schon mit der *praefatio*, die bereits im ersten Kapitel intensiv besprochen wurde, auf, dass es Bernhard um mehr als nur einen Kommentar gehen dürfte; er liefert eine Einführung in die Lektüre und fast eine Art Minimalpoetik mit allen Grundbegriffen des damaligen Literaturbetriebs. Der (Pseudo-)Diskurs um die Legitimität der *fabulae*, der sich offensichtlich über den Kommentar hinweg verselbstständigt, passt gut dazu und könnte einen literaturgeschichtsschreibenden Zweck erfüllen. Die an sich historische Frage nach dem Zusammenpassen heidnischer und christlicher Elemente kann mithilfe der *Ecloga Theoduli*, deren Grundidee ja nichts anderes zu sein scheint, als dem Heidentum das Christentum gegenüberzustellen, als literaturhistorische Problematik diskutiert werden.

Dass sich die *Ecloga* als fest verankerter Schultext für die Ausweitung des Diskurses auf ihr eigentlich gar nicht immanente Thematiken eignet, lässt sich gut an den verschiedenartigen Deutungen der Heiligen Schrift in den Kommentaren zu den alttestamentlichen Erzählungen ablesen; auch die Anreicherung der Erklärungen zu den *fabulae* zeigen – obgleich wir immer noch stark im Schulkontext bleiben –, dass weiter

²⁹⁰ Arator, *ad Vigil.* 23-24, zitiert nach der Edition von ORBÁN (2006).

²⁹¹ Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum* III, 11-15.

²⁹² Vgl. Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores* 11-16.

²⁹³ Siehe dazu auch die Seiten 21 und 23.

entfernte Themenbereiche aufgegriffen werden können. Auf der Ebene der gelehrten Auseinandersetzung mit dem Text zeigt sich jedoch, dass Theodulus als Autor schon im *Accessus Theodoli* und bei Sigebert von Gembloux in der Literaturgeschichtsschreibung zu finden ist. Vor allem aber die Werke des Bernhard von Utrecht und des Konrad von Hirsau lassen darauf schließen, dass ausgehend vom *Commentum in Theodolum* sich ein literaturhistorischer Diskurs entwickelt, der auch im Nachfolgekommentar, den *glose communes*, wenn auch weniger ausführlich, seinen Platz behält.

3. Anspielung und Zitat: Die Wirkung der *Ecloga Theoduli* im Bildungsbetrieb des 12. und 13. Jahrhunderts

Dass die *Ecloga Theoduli* vor allem im 12. Jahrhundert, aber auch weit darüber hinaus weite Bekanntheit genoss, ist in den vorangegangenen Kapiteln bereits deutlich geworden. Zahlreiche Leselisten bezeugen ihre Position im Schulbetrieb, zwei erste wirkmächtige Kommentare bestätigen ihre Bedeutung in verschiedenen Diskursen. Die mittelalterlichen Gelehrten, die über sie schreiben, äußern auch grundsätzliche Überlegungen zum Umgang mit Literatur im Bildungsbetrieb oder thematisieren das Spannungsfeld zwischen christlichen und heidnischen Bildungsinhalten.

Das 12. und 13. Jahrhundert nehmen die *Ecloga Theoduli* kaum ohne Kommentar wahr, wie die wiederkehrende Überlieferungsgemeinschaft der *Ecloga* mit ihren Kommentaren zeigt. Das *Commentum in Theodolum* inkorporiert ja den Text der *Ecloga* – wenn auch mit kleineren Verschiebungen –, ohne ihn notwendigerweise optisch hervorzuheben.²⁹⁴ Die *glose communes* sind, wie der Name schon sagt, als Glossen konzipiert und funktionieren nur zusammen mit dem Text, dem sie in den Handschriften passagenweise entweder vor- oder nachgestellt sind.²⁹⁵ Neben den Kommentaren und den Leselisten erwähnen auch andere Werke des 12. und 13. Jahrhunderts, die dem Bildungsbetrieb zuzurechnen sind, die *Ecloga Theoduli*. Vor allem handelt es sich hier um Kommentare (zu anderen Werken als der *Ecloga*), Poetiken und Nachschlagewerke. Die Wirkmacht der *Ecloga*, insbesondere in den Grammatiken und Poetiken dieser Zeit, soll also im Folgenden untersucht werden.

Diese zeitliche Eingrenzung ist dabei nicht zufällig getroffen, sondern auch durch eine sehr wahrscheinliche Änderung der Rezeptionshaltung im 14. Jahrhundert notwendig. Die

²⁹⁴ Keine visuelle Unterscheidung von Text der *Ecloga Theoduli* und des *Commentum* ist zum Beispiel sichtbar in Hs München, BSB Clm 2601.

²⁹⁵ Vgl. Kapitel 2.2.

Ecloga Theoduli wird nämlich weit über das 13. Jahrhundert hinaus wahrgenommen, was sich vor allem darin zeigt, dass neue Kommentare zu ihr zum Desiderat werden.²⁹⁶ So bringt das 14. Jahrhundert einen weiteren Kommentar, den in der Forschung als *Anonymus Teutonicus* bezeichneten anonymen Text aus Deutschland. Im 15. Jahrhundert entstehen darüber hinaus einer, der Stephanus Patrington zugeschrieben wird, und ein anderer, der von einem gewissen Odo Picardus verfasst wurde.²⁹⁷ Setzen wir wie im 12. und 13. Jahrhundert eine durch Kommentare begleitete Lektüre der *Ecloga* voraus,²⁹⁸ dürfte sich mit diesen neuen Kommentaren auch die Rezeption in anderen Texten, die die *Ecloga* erwähnen, verändern. Der jüngste Text aus dem nun zu untersuchenden Korpus ist also um das Jahr 1300 zu datieren. Es handelt sich dabei um die *Cremonina* des Folchino dei Borfoni, eine Grammatik, die neben dem Priscian-Kommentar des Petrus Helias und der *Ars Poetica* des Gervasius von Melkley Zitate aus der *Ecloga* in einem Werk mit primär linguistischem Interesse benutzt; moralische Sentenzen aus ihr sammelt um 1250 Vinzenz von Beauvais. Im 13. Jahrhundert entwickeln sich auch erste Werke, die sich ganz gezielt griechischen Fremdwörtern widmen. In ihnen kommt der *Ecloga Theoduli* wohl durch ihre Assoziation mit dem griechischen Kulturraum eine besondere Rolle zukommen; hier sind vor allem der *Graecismus* des Eberhard von Béthune und der *Fabularius* des Konrad von Mure von Interesse. Auf der Ebene der Konzeption der *Ecloga* ist außerdem eine Rezeption ihres allegorischen Figureninventars erkennbar, was ausgehend von Johannes von Salisbury am Ende des Kapitels skizziert werden soll.

Das Korpus fällt also zeitlich eindeutig in die Periode, in der die frühen Kommentare, die im vorausgehenden Kapitel untersucht worden sind, mit hoher Wahrscheinlichkeit gemeinsam mit der *Ecloga* rezipiert werden, der Blick auf sie sich allerdings nicht so weit ändert, dass neue wirkmächtige Kommentare produziert werden und in Gebrauch kommen.

²⁹⁶ Vgl. HENKEL, *Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen*, 1988, 161.

²⁹⁷ Daneben existiert eine Reihe kleinere Kommentare, die teils recht individuell und schwer zu datieren sind. Die Aufarbeitung der drei großen Kommentare des 14. und 15. Jahrhunderts und der kleineren in eigenen Editionen ist noch ausständig, wobei es sich um Grundlagenarbeit handelt, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden kann.

²⁹⁸ Davon sollten wir aufgrund der Wirkmächtigkeit der Kommentare, vor allem auch der *glose communes*, jedenfalls ausgehen. Die *glose communes* wurden zur Grundlage der späteren Kommentare des Stephen Patrington und des Odo Picardus – letzterer wiederum ist in zahlreichen frühen Drucken überliefert, vgl. QUINN, *ps. Theodulus*, 1971, 403-405.

Dies erlaubt einen synchronen Vergleich der Rezeptionshaltung: Ändert sich mit der Textgattung auch der Blick auf die *Ecloga Theoduli*?

3.1. Die *Ecloga Theoduli* als linguistische und moralische Autorität

Zitate aus der *Ecloga Theoduli* als Beleg für linguistische Phänomene kennen wir schon vom Beginn der vorliegenden Arbeit. Aimericus führt zwei von ihnen in seiner *Ars lectoria* auf, obgleich er den Text ja nicht in seine Leseliste aufnehmen will.²⁹⁹ Auch in den folgenden Jahrhunderten finden sich Autoren, die anhand von Beispielen aus der *Ecloga* sprachliche Regeln aufzeigen wollen. So entsteht in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts etwa der Priscian-Kommentar des Petrus Helias (*Summa super Priscianum*), der sich, seinem Vorbild folgend, auch als Einführung in die Grammatik im Schulunterricht versteht. Er beginnt mit den Grundbegriffen des Literaturbetriebs, ähnlich wie wir sie auch bei Bernhard von Utrecht und Konrad von Hirsau finden, führt durch die Grammatik des Lateinischen bis hin zu den Erweiterungen und Ausnahmen.³⁰⁰ Im Gegensatz zu denen des Konrad legen die theoretischen Ideen des Petrus Helias ihren Fokus auf die Grammatik und deren Grundbegriffe und resultieren nicht in der Besprechung einer Leseliste.³⁰¹ Die *Ecloga Theoduli* führt Petrus Helias einmal an, nämlich wenn er den von der Norm abweichenden Gebrauch des Deponens *adaquari* in der aktiven Form anhand eines Verses aus der *Ecloga Theoduli* erklärt.³⁰² Als zweites Werk, das eine Passage aus der *Ecloga* zitiert, ist die zwischen 1208 und 1216 entstandene *Ars Poetica* des Gervasius von Melkley zu nennen, die ganz in der Tradition der Werke des Matthäus von Vendôme, des Galfrid von Vinsauf und – nach eigener Angabe – des Bernardus Silvestris steht.³⁰³ Gervasius wesentliche Neuerung den Vorläufern gegenüber soll nach eigener Aussage die Kompaktheit des Werkes sein.³⁰⁴ Die *Ecloga*, die in diesem Werk wieder singulären zitiert wird, dient als Referenzpunkt für das Phänomen eines Partizips, das

²⁹⁹ Vgl. Kapitel 1.1.

³⁰⁰ Vgl. REILLY, *Classroom Methodology*, 1975, 671-674.

³⁰¹ Vgl. REILLY, *Introduction*, 1993, 15-17.

³⁰² Vgl. Petrus Helias, *Summa super Priscianum*, *De dictione*, *De specie*, *Expositiones vocabulorum*. Der zitierte Vers ist *Ecl. Theod.* 25. Die Zitation des Petrus Helias erfolgt nach der Edition von REILLY (1993).

³⁰³ Vgl. Gervasius von Melkley, *Ars Poetica* 1, 9-11; das Zitat erfolgt nach Seite und Zeile der Edition von GRÄBENER (1965).

³⁰⁴ Vgl. ebd. 1, 16-18. Während die ersten beiden gut durch ihre jeweiligen Poetiken bekannt sind, ist unklar, warum Gervasius in diesem Zusammenhang Bernardus Silvestris erwähnt.

nicht das Derivat eines Verbs ist (*participium sine origine verbi*³⁰⁵); das konkrete Beispiel ist das Wort *viridans*.³⁰⁶ Ein letztes Beispiel findet sich um 1300 bei Folchino dei Borfoni, der mit seinen *Cremonina* ebenfalls eine Grammatik verfasst hat, unter deren möglichen Quellen die *Summa super Priscianum* des Petrus Helias aufzuführen ist.³⁰⁷ In diesem Fall wird der Nominativ Plural neutrum des kombinierten Pronomens *istic* durch die *Ecloga* belegt.³⁰⁸

In den rund anderthalb Jahrhunderten von Aimericus bis Folchino sind uns also, soweit das im Moment zu überblicken ist, insgesamt fünf Zitate aus der *Ecloga Theoduli* in Werken überliefert, deren Intention vor allem in der Darstellung linguistischer Phänomene der lateinischen Sprache besteht. Es ist also offensichtlich, dass es sich bei ihr nicht um ein häufig zitiertes Referenzwerk handelt – betrachtet man etwa die Häufigkeit, mit der Ovid oder Vergil zitiert werden.³⁰⁹ Dennoch zeigen diese Zitate, was sich auch schon anhand der Leselisten ablesen ließ: Wir haben seit Aimericus neben den Kommentaren immer wieder Blitzlichter der Rezeption der *Ecloga*, auch in Texten, die mit ihr *per se* nichts zu tun haben und sie auch sonst nicht erwähnen. Diese Erwähnungen führen nicht nur durch das 12. und 13. Jahrhunderte, sondern sind auch geographisch gestreut: Mit Aimericus sind wir in Frankreich, mit Gervasius und Petrus Helias auf den Britischen Inseln und mit Folchino besitzen wir ein Zeugnis aus Italien. Die *Ecloga Theoduli* dürfte sich parallel zur Entstehung der beiden Kommentare des 11. bzw. 12. Jahrhunderts (in den Niederlanden und wahrscheinlich auf den britischen Inseln) schon im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts in Europa so weit als Standardwerk etabliert haben, dass sie in verschiedenen Regionen Europas als Autorität in grammatikalischen Fragen betrachtet wird, wenn auch vielleicht nicht als meist benutzte, wie etwa Gervasius in seinen Ausführungen zu den ausgewählten Referenzwerken deutlich macht:

Directe nos instruunt Priscianus et Cicero, indirecte vero Donatus indecentias assignando. Oportet nos etiam in hac arte docenda tam vitia quam elegantias explanare.³¹⁰

³⁰⁵ Vgl. ebd. 95, 6.

³⁰⁶ Vgl. ebd. 13-14. Die zitierten Verse sind *Ecl. Theod.* 83-84a.

³⁰⁷ Vgl. DESANTIS, *Introduction*, 2003, 66*-67*.

³⁰⁸ Vgl. Folchino dei Borfoni, *Cremonina* 1, 2116. Ich zitiere nach der Edition von DESANTIS (2003).

³⁰⁹ Petrus Helias etwa zitiert Vergil mehr als 140-mal, Ovid zehnmal. Gervasius häufigst zitierte Quelle scheint Bernardus Silvestris zu sein (59-mal), Vergil zitiert er neunmal, Ovid zwanzigmal, vgl. den Index Fontium der Editionen nach REILLY (1993) bzw. den Similienapparat von GRÄBENER (1965). Eigene Studien zu den Quellen der beiden Werke sind mir nicht bekannt.

³¹⁰ Gervasius von Melkley, *Ars Poetica* 2, 17-21.

Explizit darin [sc. in der Grammatik] bilden uns Priscian und Cicero, auf Umwegen aber Donat, indem er auf das Unübliche hinweist. Es gehört sich nämlich für uns, bei dieser Kunst die Fehler genau wie die gelungenen Ausdrücke zu erklären.

Damit sind dem Leser bereits vier rhetorisch-grammatische Schriften der Antike genannt, mit Ovid wird eine weitere Hauptquelle der Belegstellen erwähnt: *Maxime etiam de libellis Ovidii sentiatis*³¹¹ (Am meisten habt ihr von den Büchern Ovids gehört.). In beiden hier angeführten Ausschnitten aus der *Ars Poetica* ist die Form des Verbs bedeutsam: Gervasius richtet sich direkt an seine Leser und verwendet das Perfekt. Die zitierten Werke dürften also als gelesen vorausgesetzt sein, was sich mit den im ersten Kapitel diskutierten Leselisten deckt.³¹² Aus der Antike führt der Autor dazu noch Lucan, Vergil und Statius an, aus der Spätantike Claudian und Dares Phrygius und von den für seine Zeitgenossen rezenteren Autoren seinen Lehrer Johannes de Alta Villa, Alanus ab Insulis und Bernardus Silvestris.³¹³ Die *Ecloga Theoduli* ist mit ihrem in der *Ars Poetica* singulären Zitat für Gervasius natürlich nicht der Erwähnung wert, dürfte aber wie die genannten Autoren die nötige Autorität besitzen, um linguistische Beobachtungen zu stützen. Gervasius demonstriert damit außerdem eindrucksvoll, dass die meisten für Zitate geeigneten Werke aus dem Bildungsbetrieb stammen. Auch für die *Ecloga Theoduli* und andere kleinere Quellen dürfte das gelten, sie besitzt die Bekanntheit, die auch den anderen Autoren zuteilwird.

Dass die *Ecloga* ohne weiteres als Autorität neben den antiken Dichtern rangieren kann, legt außerdem das um 1256 entstandene *Speculum doctrinale* des Vinzenz von Beauvais nahe, bei dem es sich um ein moralisches Lehrwerk handelt: *doctrinae namque cuncta procul dubio subiacent, quae vel ad tuendam vel ad recuperandam spiritualem vel temporalem salutem hominis pertinet*³¹⁴ (Alles liegt nämlich ohne Zweifel der Lehre zugrunde, zu der es gehört, das spirituelle und zeitlich begrenzte Menschenheil im Auge zu haben und zu erreichen.). Um die verschiedenen moralischen Aussagen meist zu Tugenden und Lastern zu untermauern, setzt Vinzenz auf Sentenzen, die er aus der lateinischen Literatur von der Antike an extrahiert oder

³¹¹ Gervasius von Melkley, *Ars Poetica* 4, 2.

³¹² Vgl. Kapitel 1.3.

³¹³ Vgl. Gervasius von Melkley, *Ars Poetica* 3, 20-4, 3.

³¹⁴ Vinzenz von Beauvais, *Speculum maius* II, *prooemium* 2-3. Das Zitat erfolgt nach der Edition, die 1624 von BELLÈRE gedruckt und 1964 in Graz nachgedruckt wurde. Die römische Zahl steht dabei für den Band (I: *Speculum naturale*, II: *Speculum doctrinale*), die arabische für die Spalte, der Buchstabe für den Abschnitt. Das *Speculum maius* enthält außerdem ein *prooemium* als Vorwort zu jedem Band und einen *prologus* zum gesamten Werk.

möglicherweise auch aus vorhandenen Florilegien weiterverarbeitet.³¹⁵ Er teilt die Schriftsteller, deren Werke er sich bedient, dabei nicht durchgängig, aber oft in *philosophi* und *poetae* und führt die Zitate auch in zwei getrennten Abschnitten – sofern vorhanden – auf.³¹⁶ Unter den *poetae* findet sich Theodulus als Autor der *Ecloga* und zweimal verwendet Vinzenz ein Zitat aus ihr, das er als Sentenz wiedergibt. Die beiden Kapitel, die Zitate aus der *Ecloga* enthalten, sind nicht gerade dem Bereich der Tugenden zuzurechnen. Das erste findet sich in einem Kapitel *De naturalibus desideriis*, das Vinzenz direkt mit Sentenzen aus Seneca, Varro und gewissen *proverbia sapientium* beginnt, die an dieser Stelle nicht um das Buch der Sprichwörter stammen können. Unter den *poetae* listet Vinzenz Ovid, Petronius, Prudentius und schließlich am Ende Theodulus: *Mortales cuncti quod contendunt adipisci, / Nec si perficiant vitae discrimina curant*³¹⁷ (Kein Sterblicher, was er auch zu erreichen strebt, kümmert sich, wenn er es vollendet, um die Gefahren des Lebens.). Die Worte stammen, passend zur Intention des *Speculum doctrinale*, aus dem Mund der Fronesis, die Pseustis am Ende der *Ecloga* im Wechselgesang ermahnt, nicht zu viel erreichen zu wollen. Das zweite Zitat führt Vinzenz im Kapitel *De luxuria* auf, in dem er zunächst die Natur dieser Sünde erklärt, dann wie im ersten Beispiel die Sentenzen aus den *philosophi* (diesmal aus Texten von Valerius Maximus, Seneca, Cicero, Plinius, Sallust und Augustinus) und die aus den *poetae* anführt. Zu letzteren gehören vier Verse aus der *Ecloga*:

Mens robusta viri levitate cadit muliebri:

Foemineas vires expavit dux Holofernes

Insignis viduae vesano captus amore:

Deflent Assyrii, quod crediderint mulieri.³¹⁸

Der starke Verstand eines Mannes wird von weiblicher Leichtigkeit zu Fall gebracht: Der Feldherr Holofernes erschrak vor weiblichen Kräften, wahnsinnig vor Liebe zur wunderschönen Witwe: Die Assyrer beweinen, dass sie der Frau geglaubt haben.

³¹⁵ Vgl. für die Methode des Sammelns von Sentenzen Vinzenz von Beauvais, *Speculum maius*, prologus 3.

³¹⁶ Vgl. dafür beispielhaft die Passagen, die im Folgenden diskutiert werden, Vinzenz von Beauvais, *Speculum maius* II, 367-368 und 391-393.

³¹⁷ Vinzenz von Beauvais, *Speculum maius* II, 368C = *Ecl. Theod.* 337-338. Die Rechtschreibung richtet sich nach der Ausgabe des *Speculum*.

³¹⁸ Vinzenz von Beauvais, *Speculum maius* II, 393B = *Ecl. Theod.* 269, 274-276. Die Rechtschreibung richtet sich wieder nach der Ausgabe des *Speculum*. Vinzenz übernimmt *crediderint* im Plural, für das auch OSTERNACHER zahlreiche Belegstellen aufführt, genau wie für Pluralformen in anderen Tempora oder Modi. Der Editor der *Ecloga* entscheidet sich allerdings für den ebenfalls belegten Singular *crediderit*.

Alle vier Verse entstammen dem Strophenpaar, in dem Pseustis und Alithia den Sieg von Frauen über Männer besingen. Dabei fällt auf, dass der erste zitierte Vers zur Strophe des Pseustis gehört, die drei folgenden Verse, die von den grausamen Frauengestalten Procne und Philomela sowie Medea handeln, sind hier ebenso weggelassen wie der erste Vers der Alithia, mit dem sie Pseustis zurechtweist. Die folgenden drei Verse aus der Strophe der Alithia übernimmt Vinzenz wieder, sie handeln von Judith, die über den Feldherren Holofernes siegt. Als Beleg für die *luxuria* wirkt der erste Vers als Sentenz völlig passend. Vinzenz bringt die Sünde zwar nicht *expressis verbis* mit Frauen in Verbindung, allerdings deuten die Gleichsetzung der *luxuria* mit Nacktheit, Promiskuität und sexueller Zügellosigkeit in der vom Autor vorangestellten Erklärung in diese Richtung, genau wie die Bemerkung *luxuria virilis animi robur enervat*³¹⁹ (Die *luxuria* schwächt die Stärke des männlichen Geistes). Doch das Beispiel einer biblischen Gestalt, das Alithia noch gegen die frevelnden Frauen der heidnischen Mythologie ins Feld führt, wirkt in diesem Kontext deplatziert, schließlich sollte ein christlicher Autor sie als positives Beispiel werten. Dass Vinzenz dennoch auf dieses Beispiel zurückgreift, zeigt, dass er in seinem *Speculum doctrinale* unmöglich eine mythologische Geschichte, die ihm möglicherweise unmittelbar vorlag, verwenden kann, auch wenn er dafür die moralische Interpretation der Geschichte von Judith und Holofernes anpassen muss. Im Vergleich zur Absicht der *Ecloga Theoduli*, in der Judith unbedingt als positive Gestalt im Kontrast zu den mythologischen Beispielen gelesen werden muss, wie der Diskurs der Kommentare zu den Charakteristiken von *fabulae* und *historiae* veranschaulicht,³²⁰ wird sie hier zum *exemplum* einer Sünde. Das zeigt, dass Vinzenz die *Ecloga* zwar wörtlich zitiert, aber das Zitat aus dem ursprünglichen Kontext reißt.

In all diesen Werken wird die *Ecloga* somit zu einem Fundus, aus dem der Autor für seine eigenen Zwecke zitiert, um linguistische Phänomene oder moralische Standpunkten zu belegen. Auch wenn sie nicht zu den Hauptquellen der jeweiligen Werke gehört, wird sie als Autorität in diesen Fragen wahrgenommen. Im Bereich der Grammatik ist jedoch deutlich, dass sie eher als Beleg für Spezialfälle der lateinischen Sprache als für Standardregeln verwendet wird. Auch im *Speculum doctrinale* des Vinzenz von Beauvais findet sich die *Ecloga Theoduli* neben anderen großen Autoren. Die Auswahl verfolgt hier vor allem das Ziel, die erläuterte moralische Regel (in unserem Fall zweimal eine Sünde) mit sentenzenhaften Äußerungen aus als autoritativ verstandenen Werken zu untermauern. Dass dies zu einer von den

³¹⁹ Vinzenz von Beauvais, *Speculum maius* II, 392B.

³²⁰ Vgl. Kapitel 2.3, vor allem ab Seite 51.

Vorgängerwerken abweichende Rezeptionshaltung führen kann, zeigt Vinzenz' Auswahl zur Sünde der *luxuria* gut.

3.2. Zitate aus der *Ecloga Theoduli* in lexikalischen Erklärungen

Ab dem 11. Jahrhundert entstehen im lateinischen Westen lexikographische Werke, in denen auch das Griechische eine gewisse Rolle spielt. Zwar werden lateinisch-griechische Glossare aus der Antike weiter tradiert, doch beschränken sich mittelalterliche Lexika beim Einsatz der griechischen Sprache in der Regel auf Worterklärungen. Diese sind dadurch, dass das Griechische ansonsten nicht wirklich präsent ist, zum Teil pseudo-etymologisch, wie sich auch schon bei den im ersten Kapitel dieser Arbeit vorgestellten *accessus* ablesen ließ.³²¹ Diese Worterklärungen finden sich jedoch nicht nur in separaten Nachschlagewerken, sondern zunächst häufig auch in Glossen, die man mit Gernot WIELANDs Kategorisierung als *lexical glosses* beschreiben könnte. Der Glossator erläutert schließlich mithilfe der Anmerkungen den Sinn einzelner Lexeme genauer,³²² wozu auch die Etymologisierung dienen kann oder, um es mit WIELAND zu sagen: „[B]ehind each [lexical] gloss we see a desire to clarify and teach“.³²³ Aus dieser Intention heraus entstehen auch Lexika und Glossen zu griechischen Fremdwörtern, die für unseren Zweck vor allem aus einem Grund interessant sind: Sie führen zur Erklärung der Fremdwörter neben Synonymen und Antonymen häufig auch literarische Zitate an, unter anderem aus der *Ecloga Theoduli*.

Schon das Handbuch für angehende Priester aus dem 12. Jahrhundert des Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare*, enthält neben der bereits in der vorliegenden Arbeit besprochenen Leseliste auch einen Kommentar in Form von Glossen zu einzelnen Wörtern, die wahrscheinlich vom Autor selbst stammen³²⁴ und möglicherweise ursprünglich Marginalglossen waren, aber ein eigenständiges Werk hätten bilden sollen, das den eigentlichen Text ergänzt.³²⁵ Darin findet sich zunächst ein Zitat aus der *Ecloga* in einer Glosse zum Wort *eglogia*, die an der Stelle zu finden ist, an der auch die *Ecloga Theoduli* selbst in der Leseliste erwähnt wird:

³²¹ Vgl. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, 1980, 43-46. Walter BERSCHIN beobachtet über das ganze Mittelalter hinweg „ein sich ständig verschlechterndes ‚Lexikographen-Griechisch‘“ (ebd. 44).

³²² Vgl. WIELAND, *The Latin Glosses*, 1983, 44-46.

³²³ Ebd. 46.

³²⁴ Vgl. McDONOUGH, *Introduction*, 2010, X-XI.

³²⁵ Vgl. ebd. XX und XXXIX. Der Text ist uns nur in einer Handschrift erhalten, die damit auch die einzige Quelle für die Glossen darstellt, vgl. ebd. XXXV.

EGLOGA ab egle, capra, et logos, sermo quasi sermo eglotinus, idest caprinus; unde dicitur egloga Theodoli, idest sermo caprinus eo quod loquitur de quodam pastore, scilicet Pseusti, habente capras. Dicitur etiam bolicorum siue bucolicorum, quia loquitur de pastore; et dicuntur bolicica, quia persone bene coluntur, idest introducuntur loquentes inuicem; uel bucolica a bubalo, pastore siue custode boum.³²⁶

Das Wort *egloga* kommt von *egle*, der Ziege, und *logos*, dem Wort für Gespräch, also ein Ziegegengespräch. Danach ist auch die *Ecloga Theoduli* benannt, Ziegegengespräch deshalb, weil sie von einem Hirten, Pseustis, erzählt, der Ziegen hat. Sie wird zu den *bolicica* oder *bucolica* gezählt, weil es um einen Hirten geht. Und *bolicica* heißen sie, weil sich die Personen gleichermaßen³²⁷ betätigen, das heißt man führt sie ein und sie reden abwechselnd. Oder *bucolica* kommt von *bubalus*, dem Hirten oder Wächter von Rindern.

An dieser Stelle wird der Einfluss der Pseudoetymologien deutlich, die bereits in der frühen *accessus*-Tradition, also bei Bernhard von Utrecht, im *Accessus Theodoli* und bei Konrad von Hirsau, im Kontext der *Ecloga Theoduli* vorhanden sind. Alexander Neckam greift sie hier – möglicherweise schon indirekt über die *glose communes* vermittelt – auf,³²⁸ neu ist dabei die Erklärung zur Variante *bolicica*, die der Autor aus der Gestalt der *Ecloga* als Streitgespräch zweier Figuren heraus erklärt. Das Verb *introducere* stammt wiederum sicher aus den diversen *accessus*, denn dort wird üblicherweise das Figureninventar der *Ecloga* auf diese Art vorgestellt.³²⁹ Neu ist wiederum die merkwürdige semantische Verbindung der Verben *colere* und *introducere*, die der Glossator aber offensichtlich benötigt, um die Wortherkunft seiner *bolicica* vollständig zu erklären. Die Pseudoetymologien entwickelt der Kommentator also hauptsächlich aus der formalen Gestaltung der *Ecloga Theoduli* heraus, die er damit zur Schablone für eine Gattung *egloga* macht: Es handelt sich bei ihr um ein Wechselgespräch zwischen zwei Personen in einer Hirtenszenerie, was dem eigentlichen vergilischen Vorbild der *Ecloga* nicht wirklich gerecht wird. Nicht zufällig wird er die *Eklogen* Vergils auch terminologisch abgegrenzt haben. Während die Schüler, die der Leseliste folgen, nach der *Ecloga Theoduli* noch *eglogae bucolicorum* lesen sollen, kommen sie erst am Ende zu den *bucolica Maronis*.³³⁰

³²⁶ Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare* 8, 111-117.

³²⁷ Aus der Erklärung des Autors (*idest ... inuicem*) ist das allgemeine Adverb der Güte *bene* als Synonym zur abwechselnden Rede zu verstehen.

³²⁸ Vgl. dafür Seite 16-18 und zum Beispiel Hs Paris, BnF, lat. 15.158, 14r.

³²⁹ Vgl. *Accessus Theodoli* 17; Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, praef. 256-258; Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, 705.

³³⁰ Vgl. Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare* 8, 10-11 und 28-29.

Bemerkenswert ist auch, dass Alexander Neckam im Gegensatz zur *accessus*-Tradition die Personen nicht vollständig aufzählt, sondern nur Pseustis erwähnt. Dies mag einerseits in seiner Eigenschaft als Ziegenhirte, der das gerade anhand der Etymologien definierte Genus perfekt ausfüllt, liegen, andererseits steht es im Widerspruch zur Wahrnehmung der Figur in den *glose communes*: Dort wird Pseustis vom lügenden Hirten zur Inkarnation des Teufels.³³¹ Eine mögliche Begründung für seine Präsenz ohne seine oft christlich gedeuteten Gegenüber könnte wiederum in der *Ecloga Theoduli* als Vermittlerin heidnischen Wissens liegen, was zumindest ein weiteres Zitat im *Sacerdos ad altare* vermuten lassen würde, das im darauffolgenden Kapitel zur Grammatik zu finden ist:

GRAMATICA dicitur a grama -tis, idest littera, unde Theodolus: „Grecorum primus uestigat gramata Cadmus“, qui propter sui astutiam dicitur mutatus fuisse in serpentem.³³²

Der Begriff *gramatica* kommt von *grama -tis*, das heißt Buchstabe. Darüber sagt auch Theodolus: „Als erster Grieche erfand Cadmus die Buchstaben.“ Dieser soll wegen seiner Schlaueheit in eine Schlange verwandelt worden sein.

Die *Ecloga Theoduli* ist also nicht nur die Quelle für das griechische Fremdwort, sondern auch für eine mythologische Geschichte: Der Mythos zur Verwandlung des Cadmus in eine Schlange, wie er in der *Ecloga* in Anlehnung an Ovids *Metamorphosen* erzählt wird, wird kurz angerissen.³³³ Dem anfänglichen Interesse am griechischen Fremdwort fügt der Glossator also einen kurzen Hinweis zum Mythos hinzu, der für sich genommen nur eine sehr knappe Einordnung erlaubt, den Leser allerdings dazu anregt, sich auch an den breiteren mythologischen Kontext zu erinnern.

Zu diesen beiden Zitaten kommt innerhalb des *Sacerdos ad altare* noch ein drittes, dessen Intention sich nicht so klar benennen lässt. Es findet sich in der Glosse zu *rudium*, wiederum im achten Kapitel, das sich ja der Schulbildung widmet:

RVDIVM. He rudentes -tium sunt corde quibus uelum sursum trahitur. Seria -orum sunt res utiles, unde Theodolus: „nostro preponas seria ludo“. ³³⁴ Hi sentes -tium sunt spine, hi sales -lium sunt uerba iocosa et facile inuenta; he sudes sunt pali fixi in terra.³³⁵

³³¹ Vgl. Seite 52.

³³² Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare* 9, 8-10.

³³³ Vgl. *Ecl. Theod.* 133-136 nach Ov. *Met.* 4, 563-604.

³³⁴ *Ecl. Theod.* 29; OSTERNACHER schreibt allerdings *postponas* und setzt die Variante *preponas* auch nicht in den kritischen Apparat. Aus der Logik des Textes in seiner Gesamtkonzeption ergibt *preponas* tatsächlich keinen Sinn, da sich *Fronesis* erst am Ende zum Wettstreit äußern wird.

³³⁵ Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare* 8, 128-132.

Rudium: Bei *rudentes* handelt es sich im Kern um diejenigen Dinge, mit denen man das Segel nach oben zieht. *Seria* sind nützliche Dinge, daher sagt auch Theodulus: „Stelle unserem Spiel nützliches voran“. *Sentes* sind Dornen, *sales* unterhaltsame Worte, die leicht gefunden wurden. *Sudes* sind in der Erde verankerte Pfeiler.

Dem Glossator geht es hier um verschiedene Qualitäten von Literatur. Mit den *rudes* oder *rudimenta* meint er im Text des *Sacerdos* die Grundlagen für die Arbeit mit Literatur³³⁶ – etwa lesen und schreiben –, was hier durch das Bild der Seile, die man zum Hissen eines Segels braucht, verdeutlicht wird. Im Kontrast dazu werden *seria* genannt, die er durch das Zitat aus der *Ecloga Theoduli* belegt, in der Pseustis diese Worte an Fronesis richtet. Auch bei den folgenden Begriffen dürfte es sich um Eigenschaften von Texten handeln. Jedenfalls seit der Antike gut belegt ist *salis* als eine Bezeichnung für humoristische, leicht spöttische Aussagen,³³⁷ die genaue Erklärung von *sentes* und *sudes* in diesem Kontext bleibt der Glossator allerdings schuldig. Im Gegensatz zu den anderen beiden Stellen dient das Zitat aus der *Ecloga Theoduli* hier nicht der Erklärung eines griechischen Fremdwortes. Es wird auch kein Mythos evoziert, der zum glossierten Lemma passt, insgesamt wirkt das Zitat eher zufällig, da es sich bei *seria* auch nicht um ein schwer erklärbares oder seltenes Wort handelt. Aufschlussreich ist vielleicht die Reihenfolge. Die Glosse zu *rudium* reiht sich direkt an die zu *egloga*. Es ist gut möglich, dass der Glossator die *Ecloga Theoduli* nach der ausführlicheren Glosse zu ihr und der Gattung *egloga* noch vor sich liegen oder zumindest mental noch präsent hat und so die Assoziation von *rudes* zu *seria* mit dem Zitat aus der *Ecloga* in der nächsten Glosse zustande gekommen ist. Auch am Beispiel Alexander Neckams sehen wir also, dass die *Ecloga* mit drei Zitaten nicht zu den Werken gehört, die den *Sacerdos ad altare* maßgeblich prägen,³³⁸ ähnlich singular fallen die Zitate ja auch bei den weiter oben besprochenen Schriften mit linguistischem oder moralisch-bildendem Interesse aus. Für den Glossator gibt es nur zwei Anlässe, über sie zu schreiben: Zum einen, wenn er sie direkt in seinem Curriculum erwähnt, zum anderen bei einem griechischen Fremdwort. In Neckams Vorstellung von optimaler Bildung für einen Priester kommt ihr durch die Glosse die Funktion einer prototypischen *egloga* zu. Durch sie definiert der Autor das Genus, andere *eglogae* werden zwar erwähnt, aber nicht genauer namentlich genannt,³³⁹ die Bukolik Vergils wird klar davon abgegrenzt.

³³⁶ Vgl. ebd. 8, 7-12.

³³⁷ Vgl. etwa Cic. *Epist. fam.* 9, 15, 2, zitiert nach SHACKLETON BAILEY (1988), oder Quint. *Inst.* 10, 1, 117, zitiert nach WINTERBOTTOM (1970).

³³⁸ Vgl. McDONOUGH, *Introduction*, 2010, XXV.

³³⁹ Vgl. Alexander Neckam, *Sacerdos ad altare* 8, 10-11: *eglogas bucolicorum*.

Anders geht Konrad von Mure in seinem im Jahre 1273 entstandenen³⁴⁰ *Fabularius* mit den Informationen um, die er in Form von Zitaten aus der *Ecloga Theoduli* extrahiert. Auch hier handelt es sich um ein Werk, das eindeutig dem Bildungsbetrieb zuzuordnen ist, denn der Autor war selbst als Lehrer tätig³⁴¹ und definiert im Vorwort des Werkes seine Intention: Es handelt sich um ein Nachschlagewerk, das es den Schülern (*parvuli*) erleichtern soll, sich in der Welt der Mythologie und in der Fülle der Namen zurechtzufinden.³⁴² Dementsprechend besteht der Großteil des Werkes aus einer alphabetischen Auflistung von Namen und Orten, seltener auch von kulturgeschichtlichen oder philosophisch-theologischen und grammatikalischen Inhalten.³⁴³ Besonders auch Wissensbestände aus dem griechischen Kulturbereich finden sich hier wieder, da Konrad bereits vor dem *Fabularius* mit dem *Novus Graecismus* ein Werk verfasst hat, das – in der Nachfolge des *Graecismus* des Eberhard von Béthune – es sich zum Ziel gesetzt hat, die griechische Sprache (aus heutiger Perspektive das, was von der griechischen Sprache im lateinischen Mittelalter noch übrig war) und Inhalte aus dem dazugehörigen Kulturkreis zu vermitteln.³⁴⁴ Diese Inhalte stellen für Konrad *fabulae* dar, die er wie folgt definiert: *Et hic notandum, quod a „for, faris“ ueniet fabula, inde fabularius*³⁴⁵ (Und hier ist zu bemerken, dass das Wort *fabula* von *for, faris* kommt und davon *fabularius*). Damit reiht er sich in den schon im zweiten Kapitel skizzierten Diskurs der *fabulae* und *historiae* ein, setzt sich aber, etwa im völligen Gegensatz zu den *glose communes*, das Ziel, die Geschichten nicht in *integumenta* auszudeuten,³⁴⁶ wenngleich er zu bedenken gibt, dass in den *fabulae* ebenso wie in den *historiae* Wahrheit stecke, wenn man sie nur richtig auslege.³⁴⁷ Damit löst er die strenge Dichotomie zwischen *fabula* und *historia*, wie sie etwa im *Commentum in Theodolum* oder in den *glose communes* zu finden ist, auf und betrachtet die

³⁴⁰ Vgl. VAN DE LOO, *Einleitung*, 2006, XIX.

³⁴¹ Vgl. Konrad von Mure, *Fabularius prologus* 8-10. Stellen aus dem *Fabularius* zitiere ich nach der Edition von VAN DE LOO (2006).

³⁴² Vgl. ebd. oder auch Konrad von Mure, *Novus Graecismus* 7. Ich zitiere die Seite der Edition von CIZEK (2009). Siehe dazu auch VAN DE LOO, *Einleitung*, 2006, XLIV-XLVI.

³⁴³ Vgl. Konrad von Mure, *Fabularius prologus* 40-48.

³⁴⁴ Vgl. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, 1980, 44; Eberhard von Béthune, *Graecismus prooemium* 1,10-2,7. Die Zitation erfolgt nach der Edition von WROBEL (1887), zuerst mit der Seiten- dann der Zeilennummer; vgl. ferner Konrad von Mure, *Novus Graecismus* 7.

³⁴⁵ Konrad von Mure, *Fabularius prologus* 54-55.

³⁴⁶ Vgl. ebd. 14.

³⁴⁷ Vgl. ebd. 54-62.

fabula als annähernd gleichwertig.³⁴⁸ Dies legitimiert die Methodik des folgenden Stichwortverzeichnisses: Zuerst nennt der Autor das Lemma, dann erzählt er die zugehörige *fabula* in mythographischem Stil nach. In seine Zusammenfassungen bettet Konrad Zitate aus vielen verschiedenen Quellen ein, gerade als wäre er dazu gezwungen, seine Behauptungen detailliert zu zitieren. Am häufigsten findet man wieder Zitate aus den Opera Ovids, Vergils und Statius', aber auch mittelalterliche Werke gehören zum Korpus, darunter die *Ecloga Theoduli*,³⁴⁹ von der ich immerhin siebenundzwanzig Zitate zähle. Elf davon sind Dopplungen und nur eine der zitierten Stellen stammt aus einer Strophe der Alithia, der Rest natürlich aus dem Redeanteil des Mythen erzählenden Pseustis.

Wie bei den Zitaten antiker Autoren geht es auch bei den Zitaten aus der *Ecloga Theoduli* in erster Linie darum, die Nacherzählung des Mythos mit Quellen zu unterfüttern, die allgemein bekannt sind und so eine gewisse Autorität besitzen. Häufig kommt der *Ecloga Theoduli* dabei die Rolle zu, Lücken zu füllen, indem ihre Zitate Teile des Mythos abbilden, die bei den antiken Autoren nicht überliefert sind. Im knappen Referat zur Figur des Sehers Kalchas ist dies gut zu beobachten:

CALCHAS fuit quidam diuinator, qui cum Mopso, Apollinis et Dymantis filio, in Grineo nemore Apollinis de scientia diuinandi contendebat. Et cum de numero et natura pomorum cuiusdam arboris contenderent, gloria stetit Mopso, unde Calcas se ipsum occidit pre dolore. Theodulus: „Dum cessit Mopso, Calcantis more dolebo.“³⁵⁰ Calchas etiam fuit quidam uates et diuinator Grecorum ualde famosus. Virgilius in secundo Eneidos: „Hic Ythacus uatem magno Calcantha tumultu / Protrahit in medios.“³⁵¹ 'Calcas' etiam non aspiratum est uerbum 'calco, calcas'.³⁵²

Kalchas war ein Seher, der mit Mopsus, dem Sohn des Apolls und der Dymas, am grynäischen Hain des Apoll um die Kunst des Weissagens stritt. Und als sie um das Erraten der Anzahl und die Art der Früchte auf einem Baum wetteiferten, stand dem Mopsus der Sieg zu, weshalb Kalchas sich selbst aus Schmerz tötete. Theodulus: „Ich werde wie Kalchas leiden, als er Mopsus wich.“ Kalchas war auch ein sehr berühmter Seher und Weissager der Griechen. Vergil sagt im zweiten Buch der *Aeneis*: „Hier zieht der Ithaker (sc. Odysseus) den Seher Kalchas in großem Aufruhr in die Mitte.“ Von *Calcas* kommt jedoch nicht das Verb *calco, calcas*.

Die Passage erzählt zwei Episoden aus dem Mythos rund um den Seher Kalchas: Die erste in der linearen Chronologie der Erzählung ist eigentlich die hier zweitgenannte, die Konrad

³⁴⁸ Diese ‚Lösung‘ ist typisch für die Gedankenwelt des 12. Jahrhunderts und bleibt es offensichtlich für Konrad von Mure, vgl. MINNIS/SCOTT, *Medieval Literary Theory*, 1988, 120-122.

³⁴⁹ Vgl. VAN DE LOO, *Einleitung*, 2006, XXIII-XXIV.

³⁵⁰ *Ecl. Theod.* 326.

³⁵¹ Verg. *Aen.* 2, 122-123.

³⁵² Konrad von Mure, *Fabularius C*, 34-43.

mithilfe des zweiten Buches der *Aeneis* als Vorbild wiedergibt. Dort erzählt Sinon am hölzernen Pferd die Lügengeschichte, Odysseus habe ihn auf Geheiß des Kalchas opfern lassen wollen.³⁵³ Erst am Ende des Trojanischen Krieges ereignet sich die hier zuerst genannte Geschichte. Kalchas tritt in einen Wettstreit mit dem Seher Mopsus, verliert und stirbt vor Scham. Diese Episode ist in der *Aeneis* nicht überliefert, eine Leerstelle, die mithilfe der *Ecloga* gefüllt werden kann. Am Ende folgt noch eine etymologische Erklärung, die in den Glossen zum *Sacerdos ad altare* noch die Hauptrolle gespielt hätte, hier allerdings eher wie eine beiläufige Randbemerkung wirkt. Der *Fabularius* konzentriert sich also auf das Erzählen des Mythos, und lässt, anders als in den Kommentaren üblich, Interpretationen außen vor und gibt nur sporadisch etymologische Informationen.

Darüber hinaus finden sich Zitate aus der *Ecloga Theoduli* nicht nur bei den Namen mythologischer Gestalten, sondern auch sechsmal bei Ortsangaben, die alle im griechischen Kulturraum liegen.³⁵⁴ In dem Maße, in dem sich der Fokus der Erklärung von der mythologischen Gestalt, auf die sich das Zitat aus der *Ecloga* bezieht, wegbewegt, ändert sich auch der Nutzen des Zitats. Es geht nun nicht mehr darum, eine mythologische Geschichte nachzuerzählen, sondern die Stadt oder Gegend verortbar zu machen. Konrad nimmt etwa die Stadt Elis in sein Lexikon auf:

ELYS, Elidis, est ciuitas Grece. Require supra, ubi Alpheus et ubi Arethusa. Item Theodulus:

„Dum tonitrus simulat Salmon et fulmina quassat

Lampade terrifica percurrens Elidis arua.“³⁵⁵

Elis, Elidis ist eine Stadt in Griechenland. Such weiter oben, bei Alpheus und bei Arethusa. Auch Theodulus erwähnt sie: „Während Salmon ein Donnern nachahmt und Blitze schleudert und mit fürchterlicher Fackel die Gewässer von Elis durchlief.“

Der Begriff wird nur kurz erklärt, es folgen zwei Verweise auf andere Lexikoneinträge und am Ende das Zitat aus der *Ecloga*, das völlig ohne narrative Einbettung auskommt. Es dient also weniger dem Belegen der Information als der Anregung der Assoziation. Für die Rezeption der *Ecloga* bedeutet dies wiederum, dass sie von Konrad auch als Fundus von Begriffen aus der griechischen Geographie genutzt wird, der als im Bildungsbetrieb weit verbreitetes Allgemeingut als ein nützlicher Assoziationspunkt zur Einordnung fremder Begriffe dienen

³⁵³ Vgl. Verg. *Aen.* 2, 116-129.

³⁵⁴ Vgl. die nicht näher identifizierbare Stadt *Alcatoe* – laut Konrad die *urbs Nisi* (vgl. Konrad von Mure, *Fabularius* A, 599ff.), mit dem traditionell aber Megara verbunden ist –, *Canopus*, ein Synonym für Ägypten (C, 145ff.), Dodona (D, 276ff.), Elis (E, 203) und *Epidauria* (E, 317ff.).

³⁵⁵ Konrad von Mure, *Fabularius* E, 203-206, das Zitat ist *Ecl. Theod.* 237-238.

kann. Es geht dabei weniger um eine konkrete geographische Vorstellung wie auf einer mentalen Landkarte, sondern um eine Einordnung in den durch den zeitgenössischen Schulunterricht aufgebauten Bildungshintergrund. Aus der Perspektive des Autors scheint die *Ecloga Theoduli* jedoch nicht nur eine wichtige Quelle für Mythen, die er ja in Kombination mit anderen Quellen erzählt, sondern auch für griechische Realienkunde zu sein. Vor dem Hintergrund der Paratexte, die bereits im ersten Kapitel besprochen wurden, ist das kaum verwunderlich: Theodulus steht als für die mittelalterlichen Rezipienten historische Person vor allem durch die Szenerie, die er in der *Ecloga* entfaltet, für einen Experten des griechischen Kulturraums.

Die unterschiedlichen Interessen, also etwa der linguistische, explikative oder lexikalische Anspruch an das eigene Werk, führen bei den Autoren naturgemäß zu einem Selektionsprozess, der auch die unterschiedlichen Rezeptionshaltungen bedingt. Gemeinsam ist ihnen jedenfalls, dass sie die *Ecloga Theoduli* als Allgemeingut verstehen, das neben vielen anderen – vor allem antiken und spätantiken – Autoren als Quelle von Belegen für eigene Behauptungen herangezogen werden kann. Wenn man die Gattung vor allem nach der Intention und Funktion des Textes betrachtet, lässt sich klar feststellen, dass der Fokus auf grammatikalische Interessen eine eklektische Rezeptionshaltung bedingt und das Zitat nicht weiter einbettet, sondern als reinen Beleg versteht; für moralisierende Zwecke werden ebenfalls nur sentenzenhafte Formulierungen aus der *Ecloga* entnommen. Ein breiteres Spektrum entfaltet sich bei lexikalischen Erklärungen. Sie weisen eine erweiterte Kenntnis verschiedener Paratexte auf, beziehen sich auf Mythen oder referieren diese, wenn sie die *Ecloga* zitieren, und setzen Zitate aus ihr mit Zitaten aus anderen Werken zu einem Gesamtbild zusammen. Teilweise haben sie auch die *Ecloga* in ihrer Gesamtheit im Blick, wie der Versuch der Definition eines Genus *egloga* in den Glossen zum *Sacerdos ad altare* zeigt.

3.3. Der Sieg der Alithia: Das Fortleben der Alithia, des Pseustis und der Fronesis

Es könnte nun leicht der Eindruck entstehen, das 12. und 13. Jahrhundert hätten die *Ecloga Theoduli* vor allem als Teil eines Korpus wahrgenommen, das den Autoren als Fundus für ihre eigenen Werke zur Verfügung stand. Doch auch die Gesamtkonzeption des Gedichtes und besonders die Allegorien, die als handelnde Figuren auftreten, erfuhren eine breite Rezeption.

Das ist schon durch den Umstand erklärbar, dass sich Allegorien an sich in der lateinischen Literatur des Hochmittelalters großer Beliebtheit erfreuen. Die Allegorese findet sich im Mittelalter zunächst als Mittel zur Interpretation literarischer Werke, vor allem in Kommentaren.³⁵⁶ Allegorische Deutungen mythologischer oder auch biblischer Erzählungen finden sich auch in den in der vorliegenden Arbeit diskutierten Kommentare. Bernhard von Utrecht unterscheidet dabei terminologisch scharf, denn *allegoriae* sind bei ihm stets Deutung biblischer Geschichten. Die *glose communes* sind weniger streng, in der Regel allerdings bezieht sich *allegoria* hier auch auf eine biblische Geschichte und *integumentum* auf die Erklärung eines Mythos.³⁵⁷ Zur Erklärung der drei Hauptpersonen wird in keinem der besprochenen Texte von einer Allegorie gesprochen, jedoch wird sowohl in den verschiedenen *accessus* als auch in den Kommentaren jede der drei Figuren durch Etymologien erklärt³⁵⁸ und so die Repräsentation eines abstrakten Begriffs durch diese Figuren offensichtlich. Auch wenn sich die Begrifflichkeiten dieser beiden Kommentare von den modernen unterscheiden, ist die Konzeption der *Ecloga* immer präsent und ihre Grundinterpretation ändert sich nicht: Der Lügen verbreitende Pseustis fordert die wahrheitsliebende Alithia zum Wettgesang heraus, in dem die personifizierte christliche Vernunft Fronesis Alithia zur Siegerin kürt. Insbesondere aus dem 12. Jahrhundert sind auch wichtige Werke erhalten, die sich der Allegorie, nun im Sinne der Personifizierung eines Abstraktums, als literarischem Gestaltungsmittel bedienen, etwa die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris oder der *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis. Schon die historischen Umstände zeigen also ein deutliches Interesse an Allegorien. Inwieweit der allegorische Rahmen der *Ecloga Theoduli* im Zentrum der Rezeption stehen kann, soll im Folgenden erörtert werden.

Außerhalb der überlieferten Kommentare tauchen die Figuren Fronesis und Alithia erstmal im *Entheticus maior* und im *Metalogicon* des Johannes von Salisbury auf, die beide in den späten 1150ern entstanden.³⁵⁹ Während in den Anfängen der Rezeption der *Ecloga Theoduli*, etwa in der *accessus*-Tradition oder den beiden Kommentaren des 11. und 12. Jahrhunderts, die Autoren sich damit begnügen, die allegorischen *dramatis personae* durch Etymologien zu deuten, sind sie bei Johannes Teil eines Bildungsprogramms, das einen

³⁵⁶ Vgl. MINNIS/SCOTT, *Medieval Literary Theory*, 1988, 120-122.

³⁵⁷ Vgl. Kapitel 2.2.

³⁵⁸ Vgl. Kapitel 1.2.1 und 3.2.

³⁵⁹ Vgl. VAN LAARHOVEN, *Introduction*, 1987, 5-6.

kritischen Blick auf den Bildungsbetrieb des 12. Jahrhunderts wirft³⁶⁰ und insbesondere das Trivium gegen Angriffe verteidigen will.³⁶¹ Nachdem er im ersten Buch des *Metalogicon* den Nutzen der Grammatik aufgezeigt hat, widmet er sich im zweiten der Logik.³⁶² Er erläutert, dass diejenigen, die Philosophie betreiben wollen, auch in der Logik geschult sein sollen:

Qui uero sine logica philosophiam doceri putat, idem a sapientiae cultu omnium rerum exterminet rationes, quoniam eis logica praesidet. Vt diuertamus ad fabulas, Fronesin sororem Alithiae, nec sterilem reputauit antiquitas, sed egregiam eius subolem castis Mercurii iunxit amplexibus. Est enim soror ueritatis prudentia, et amorem rationis et scientiae per eloquentiam fecundat, et illustrat. Siquidem hoc est Philologiam Mercurio copulari.³⁶³

Wer aber ohne Logik in der Philosophie gebildet zu sein glaubt, dürfte wohl die Gründe aller Dinge vom Erhalt der Weisheit verbannen, weil die Logik diesen vorsitzt. Um es mit einer Fabel zu sagen: Die Antike dachte, dass Fronesis, die Schwester der Wahrheit, nicht keusch war, sondern ihre außergewöhnliche Tochter der frommen Umarmung des Merkur anvertraute. Die Schwester der Wahrheit ist nämlich die Klugheit, also bereichert sie die Liebe der Vernunft und der Erkenntnis durch die Eloquenz und bringt so Erleuchtung. So freilich ist die Verbindung zwischen Philologia und Merkur. Alithia, die uns nur aus der *Ecloga Theoduli* bekannt ist, tritt hier als Schwester der Fronesis auf, die mit dem großen allegorischen Werk *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, wo sie die Mutter der Philologia ist, verbunden wird. Es ist deutlich, dass Fronesis in erster Linie als Figur aus dem wirkmächtigen spätantiken Werk wahrgenommen wird, auf das auch die großen allegorischen Dichtungen des Bernardus Silvestris und des Alanus ab Insulis rekurren.³⁶⁴ Ob auch die *Ecloga Theoduli* auf *De nuptiis* aufbaut, ist indessen unklar; GREEN findet jedenfalls keinen Hinweis darauf.³⁶⁵ Dagegen ließe sich eine Inkonsistenz innerhalb der *Ecloga* anführen, die leicht mit dem Einfluss Martianus Capellas zu erklären wäre. Der Erzähler, der die Szenerie am Beginn des Gedichts skizziert, bezeichnet Fronesis explizit als *mater*,³⁶⁶ während er Alithia hingegen als *soror* bezeichnet: *Obsecro te, Fronesi, iubeas reticere sorori* (Ich bitte dich inständig, Fronesis, befiehl der Schwester zu schweigen).³⁶⁷ Übersetzt man, wie etwa GOEHL/WINTJES „deine Schwester“³⁶⁸, also *soror* genau wie auch *mater* als Ausdrücke

³⁶⁰ Vgl. ebd. 95-98.

³⁶¹ Vgl. MCGARRY, *The Metalogicon*, 1955, XXI-XXIII.

³⁶² Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon* 2, *prologus*. Die Zitation erfolgt nach der Edition von HALL (1991).

³⁶³ Johannes von Salisbury, *Metalogicon* 2, 3, 14-21.

³⁶⁴ Vgl. REID, *Martianus Capella in the Late Middle Ages and Renaissance*, 2023, 13-17.

³⁶⁵ Vgl. GREEN, *The Genesis of a Medieval Textbook*, 1982, 95.

³⁶⁶ Vgl. *Ecl. Theod.* 30.

³⁶⁷ Ebd. 335.

³⁶⁸ GOEHL/WINTJES, *Die ecloga des Theoduls*, 2012, 48.

einer Verwandtschaftsbeziehung, ergibt sich ein Widerspruch. Geht man allerdings davon aus, dass der Erzähler am Beginn der *Ecloga* die Figur aus *De nuptiis* als Vorlage hat, lässt sich diese Inkonsistenz auflösen.³⁶⁹ So scheint es jedenfalls Johannes von Salisbury zu lösen: Fronesis ist die Mutter der Philologia, wie sie der Leserschaft gut aus *De nuptiis* bekannt ist, Alithia ihre Schwester. Keinerlei Bedeutung kommt in diesem allegorischen Setting Pseustis zu, er bleibt unerwähnt. Die Rezeption des Martianus Capella bildet also den Rahmen, in dem auch die Rezeption der *Ecloga Theoduli* auf der Ebene ihrer Rahmenhandlung stattfindet. Johannes übernimmt Fronesis aus Martianus Capella und macht Alithia aus der *Ecloga Theoduli* zur handelnden Person und adaptiert sie so, dass sie mit der gewissermaßen konkurrierenden Version aus *De nuptiis* gemeinsam funktioniert.

Anders gestaltet sich die Rezeption der Figuren der *Ecloga Theoduli* im *Graecismus* des Eberhard von Béthune aus dem Jahr 1212.³⁷⁰ Dieses Werk verbindet ja primär eine linguistische und eine didaktische Intention, denn Eberhard ist sich der Verschlechterung der Griechischkenntnisse, das heißt eigentlich des Gebrauchs griechischer Lehnwörter, bewusst und möchte nach dem Vorbild Donats ein Lehrwerk für diese liefern.³⁷¹ Darin befindet sich in Kapitel acht über die Eigennamen griechischen Ursprungs auch eine Notiz zu Fronesis: *Ac Graece fronesis prudentia dicitur esse* (Und auf Griechisch soll *fronesis* Klugheit bedeuten.).³⁷² Diese Stelle lässt nun weder auf die Wirkung der *Ecloga Theoduli* noch auf die des Martianus Capella schließen, sondern gibt lediglich die auch in den meisten anderen Texten zur *Ecloga Theoduli* ersichtliche Übersetzung des griechischen Wortes wieder und könnte daher ebenso gut auf einen dieser Texte wie auf ein allgemeines Glossar griechischer Fremdwörter zurückgehen. Einen eindeutigen Bezug findet man jedenfalls in der Erklärung des Namens Pseustis: *Dic pseustin falsum Theodolusque probat* (Nenne Pseustis falsch und Theodulus bestätigt es!).³⁷³ Pseustis ist, anders als bei Johannes von Salisbury, die Figur aus der *Ecloga Theoduli*, die Eberhard in sein Lehrwerk aufnimmt und die er knapp einordnet: Pseustis ist der Hirte aus der *Ecloga*, der Lügen erzählt. Alithia bleibt dagegen unerwähnt;

³⁶⁹ Eine charmante Möglichkeit wäre es auch, diesen Widerspruch mithilfe des wohl klösterlichen Umfelds, in dem die *Ecloga Theoduli* entstanden ist (vgl. etwa MOSETTI CASARETTO, *Teodulo, Ecloga*, 1997, XXX-XXXVIII.), zu lösen: Fronesis könnte zur Allegorie einer *mater*, also etwa einer Äbtissin, Alithia zur Allegorie einer *soror*, also einer Ordensangehörigen niedrigerer Weihestufe werden. Diese Variante ist aber rein spekulativ.

³⁷⁰ Zur Datierung vgl. WROBEL, *Praefatio*, 1887, VIII.

³⁷¹ Vgl. Eberhard von Béthune, *Graecismus prooemium* 1,10-2,13.

³⁷² Ebd. 8, 146.

³⁷³ Ebd. 8, 260.

weder sie noch Fronesis scheinen als Anknüpfungspunkt an die *Ecloga* geeigneter als Pseustis. Neben einer Fokussierung auf Fronesis, die durch Martianus Capella ein größerer Bekanntheitsgrad zukommt als Alithia und Pseustis, steht also auch die Wahrnehmung des Pseustis als untrennbar mit der *Ecloga* verbundene Figur.

All diese Aspekte nimmt in weiterer Folge Konrad von Mure in seinen *Fabularius* auf, in dem sich unter dem Stichwort *Alytia* viele Referenzen auf die *Ecloga Theoduli* finden:

ALYTIA, que interpretatur ueritas, soror Fronesis, matris Philologie, in Teodolo litigat contra Pseustim, id est falsitatem. Vnde Pseustis ibidem: „Obsecro te, Fronesi, iubeas reticere sorori.“³⁷⁴

Alithia, die als Wahrheit verstanden wird, die Schwester der Fronesis, der Mutter der Philologie, streitet bei Theodulus mit Pseustis, das heißt mit der Lüge. Daher sagt auch Pseustis eben dort: „Ich bitte dich inständig, Fronesis, befehl der Schwester zu schweigen.“

Auch Konrad bringt Alithia über das in der *Ecloga* erwähnte Verwandtschaftsverhältnis mit Fronesis in Verbindung und liefert sogar das entsprechende Zitat aus dem Gedicht. Die *Ecloga* steht jedoch nicht im Mittelpunkt des Abschnitts. Wie Johannes von Salisbury verbindet Konrad Alithia sofort mit der Handlung von *De nuptiis*, die er im Anschluss in der für ihn typischen assoziativen Art ausführlich erzählt.³⁷⁵ Auch die beiden Abschnitte der Fronesis (dort *Phronesis*) und der Philologia verweisen auf den Eintrag zu *Alytia*,³⁷⁶ den zu Pseustis sucht man vergeblich.

Obwohl die *Ecloga Theoduli*, wie bereits besprochen, als Fundus für den *Fabularius* diene, hält sich das Interesse an der literarischen Konzeption der Ekloge in Grenzen, vielmehr wird sie in die bekannteren allegorischen Geschichte *De nuptiis* eingegliedert, ähnlich wie es schon diverse Mythographen oder auch die im zweiten Kapitel behandelten *glose communes* bei heidnischen Mythen tun. Die Figuren aus *De nuptiis* und der *Ecloga Theoduli* gehören für das 12. und 13. Jahrhundert zur ein und derselben Erzählung, deren verschiedene, wenn auch teilweise widersprüchliche Erzählstränge zusammengeführt und harmonisiert werden. Dabei liegt der Schwerpunkt meist auf den christlich interpretierbaren Figuren, vor allem auf Alithia und ihrem Triumph über den Lügner Pseustis. Eine solche auf die handelnden allegorischen Personen fokussierte Wahrnehmung der *Ecloga Theoduli* beschränkt sich im 12. und 13. Jahrhundert jedoch nicht auf Lexikoneinträge. Auch im Bereich der Dichtung findet sich ein Beispiel; eine Anspielung auf die allegorische Konzeption der *Ecloga* zeigt sich etwa in der *Confessio* des Archipoeta, deren neunte Strophe lautet:

³⁷⁴ Konrad von Mure, *Fabularius* A, 1147-1149, das Zitat ist *Ecl. Theod.* 335.

³⁷⁵ Vgl. ebd. 1150-1179.

³⁷⁶ Vgl. Konrad von Mure, *Fabularius* P, 576 und 1075.

Si ponas Hippolitum hodie Papie,
non erit Hippolitus in sequenti die:
Veneris in thalamos ducunt omnes vie:
nec est in tot turribus turri Alethie.³⁷⁷

Wenn du Hippolytus ins heutige Pavia versetzt, wird er am folgenden Tag nicht Hippolytus sein: Alle Wege führen dort ins Gemach der Venus, und dort gibt es unter so vielen Türmen keinen Turm der Alithia.

Tatsächlich wurden in der Vergangenheit verschiedene Lesarten und Konjekturen für *Alethie* vorgeschlagen,³⁷⁸ was schon eine gewisse Unsicherheit der Forschung in der Zuordnung des *turris Alethie* zum Ausdruck bringt. Heinrich KREFELD und Heinrich WATENPHUL drucken schließlich *Alethie*, auch Frederic RABY hält diese Lesart für die wahrscheinlichste und liefert eine mögliche Erklärung. Da wir die Figur der Alithia nur aus der *Ecloga Theoduli* kennen, könnte der Archipoeta auf dieses allseits bekannte Gedicht anspielen. Alithia stehe so im Kontrast zur moralisch völlig verdorbenen Stadt Pavia, der Turm sei ein Symbol der Keuschheit und Alithia damit die *sacra virgo*, als die sie der Autor der *Ecloga* bereits charakterisiert hat.³⁷⁹ RABY ist umfänglich zuzustimmen, der Turm ist sogar innerhalb der *Ecloga* als Ort der Keuschheit präsent, in den Danae von ihrem Vater eingeschlossen wird – wenn auch mit wenig Erfolg.³⁸⁰ Die Möglichkeit, *alethia* von vornherein allegorisch im Sinne einer christlichen Wahrheit zu deuten,³⁸¹ würde zumindest der narrativen Gestaltung der Strophe nicht gerecht: Der Mythos des Hippolytos und der Phaidra wird zunächst evoziert und gehört damit klar in die Domäne des Pseustis, der ihn auch in der *Ecloga* erzählt,³⁸² Alithia tritt dem Wirken der Venus entgegen, wodurch nicht nur die Keuschheit über Unzucht siegt – dafür wäre die Geschichte des Hippolytus, der auch in der *Ecloga* ein Symbol der Keuschheit ist, völlig ausreichend –, sondern auch die christliche Wahrheit über den heidnischen Mythos.

Die allegorische Konzeption der *Ecloga Theoduli* wird auch nach dem 13. Jahrhundert noch weiter ausgebaut, worauf hier noch ein kurzer Ausblick gegeben werden soll. An dessen Beginn steht wiederum ein Gedicht, das nach dem in den Handschriften ausgewiesenen Akrostichon den Titel *Contra Corruptorium* tragen und von einem anonymen *lector*

³⁷⁷ Archipoeta 10, 9; zitiert nach der Edition von KREFELD/WATENPHUL (1958), zuerst die Nummer des Gedichts, dann die Strophe.

³⁷⁸ Vgl. RABY, *Turris Alethie*, 1965, 226.

³⁷⁹ Vgl. ebd. 227-229.

³⁸⁰ Vgl. *Ecl. Theod.* 253-256.

³⁸¹ So hat es etwa Max MANITIUS vorgeschlagen, vgl. RABY, *Turris Alethie*, 1965, 226.

³⁸² Vgl. *Ecl. Theod.* 125-128.

Tholosanus verfasst worden sein könnte, was Südfrankreich laut Thomas HAYE als Entstehungsort plausibel macht, genauso wie der paläographische Befund. Die Datierung ist unklar, als *terminus ante quem* sind lediglich die Handschriften des 14. Jahrhunderts anzuführen; das Akrostichon könnte in den Korrekturenstreit zwischen Franziskanern und Dominikanern ab Ende der 1270er bis in die 1320er passen, in dem die Dominikaner ihre Schriften gegen die Franziskaner als *Corruptorium* bezeichneten. Irgendwann in dieser Zeit dürfte auch dieses Gedicht verfasst worden sein, das die zeitgenössischen Irrlehren anprangert.³⁸³ Die vierte Strophe lehnt sich dabei stark an das Konzept der *Ecloga Theoduli* an:

RUPtis doctrine vestibis meret Philosophia.

Nudata furum manibus luget Theologia.

Nam Pseustis fictionibus concludens Alytia

Plangit cum Ieremia,

Quod sancta dantur canibus subtracto iam Iosia.³⁸⁴

Da das Gewand der Lehre zerrissen ist, trauert Philosophia, nackt durch der Diebe Hände jammert Theologia. Denn gegen die Geschichten des Pseustis spricht logisch Alithia und klagt mit Jeremias, weil Heiliges den Hunden vorgeworfen wird, nachdem Josia entmachtet wurde.

Alithia und Pseustis stehen sich hier wieder einander gegenüber und die christliche Wahrheit triumphiert. Neben ihnen treten auch die Philosophie und Theologie als Personifikationen auf. Die Figuren aus der *Ecloga* werden hier also Teil einer kleinen allegorischen Erzählung, die die Kritik, die das Gedicht transportiert, illustriert, und stellen im Diskurs eine Neuerung dar. Die Rahmenhandlung der *Ecloga* ist nicht mehr in die bekanntere Geschichte aus *De nuptiis* eingegliedert, sondern steht für sich und wird um zwei weitere allegorische Figuren erweitert. Diese neue Verbindung und Erweiterung der Allegorie ist auch im *Trialogus* des John Wyclif sichtbar, der zwischen 1380 und 1382 als ein theologisches Werk entstanden ist.³⁸⁵ Dieses richtet sich an Laien oder an Schüler und enthält die Grundlagen der Theologie von der Allmacht Gottes über die Tugenden und die Sünden bis hin zu den Sakramenten.³⁸⁶ Die äußere Form des Textes ist, wie der Titel des Werkes vermuten lässt, die eines Gesprächs von drei Personen:

CUM locutio ad personam multis plus complacet quam locutio generalis, et mens multorum qui afficiuntur singularibus, ex tali locutione acuitur, videri posset multis utilis quidam Trialogus, ubi primo

³⁸³ HAYE, *Ein südfranzösisches Klagelied*, 2011, 501-503.

³⁸⁴ *Contra Corruptorium* 4, zitiert nach der Edition von HAYE (2011).

³⁸⁵ Vgl. LAHEY, *Wyclif, Trialogus*, 2013, 17-18.

³⁸⁶ Vgl. ebd. 2-6.

tanquam Alithia solidus philosophus loqueretur, secundo infidelis captiosus tanquam Pseustis objiceret, et tertio subtilis theologus et maturus tanquam Phronesis decideret veritatem.³⁸⁷

Da die dialogische Sprechweise³⁸⁸ vielen mehr gefällt als eine allgemeine³⁸⁹ und der Geist vieler Menschen, die vom gegenseitigen Austausch³⁹⁰ beeinflusst werden, durch eine solche Sprechweise geschärft wird, könnte vielen dieser *Trialogus* nützlich erscheinen. In ihm wird zuerst ein unerschütterlicher Philosoph namens Alithia sprechen, zweitens ein hinterlistiger Ungläubiger namens Pseustis dagegenreden und drittens ein scharfsinniger und reifer Theologe namens Phronesis die Wahrheit sagen.

Die Übernahme der Konzeption als Rahmen für eigene Inhalte aus der *Ecloga Theoduli* ist mehr als deutlich, die allegorische Symbolik der drei Figuren verändert sich hier allerdings sowohl im Vergleich gegenüber den Deutungen des 12. und 13. Jahrhunderts als auch gegenüber dem Gedicht *Contra Corruptorium*. Mit letzterem teilt der *Trialogus* die Verbindung der Figuren aus der *Ecloga* mit den Personifikationen der Philosophie und der Theologie, nur dass Wyclif sie mit den Figuren der *Ecloga* gleichsetzt. Alithia wird nicht mehr als Wahrheit gedeutet, deren Triumph in den vorigen Texten eindeutig im Mittelpunkt steht, sondern als Philosophie. Pseustis entpuppt sich im Laufe des literarischen Gesprächs nicht mehr als Erzähler von heidnischen Mythen, sondern als Mönch, der Motive aus der antiken Literatur in Predigten einsetzt. Zur Hauptperson des *Trialogus* wird allerdings Phronesis, der Wyclif den meisten Platz einräumt und in der man wohl autobiographische Züge des Autors, der ebenfalls als Theologe tätig war, finden kann.³⁹¹

Dieses letzte Beispiel zeigt eindrucksvoll, dass die *Ecloga Theoduli* auch am Ende des 14. Jahrhunderts breit rezipiert wird und ihre literarische Konzeption sogar mit eigenen Inhalten gefüllt werden kann. Vor allem der *Trialogus* deutet darauf hin, dass sie auch im Bildungsbetrieb präsent bleibt, da auch er selbst letztlich wahrscheinlich aus diesem stammt und in diesen gehört. Doch auch die Veränderung des Blicks auf die Ekloge wird deutlich: Der Hauptanknüpfungspunkt verschiebt sich, die Mythen an sich spielen bei Wyclif zugunsten theologischer Inhalte keine Rolle mehr.

³⁸⁷ John Wyclif, *Trialogus prologus*, zitiert nach der Edition von LECHLER (1869).

³⁸⁸ Mit dem Vorzug den Wyclif im folgendem der Form des *Trialogs* gibt, ist eine *locutio ad personam* wohl das Sprechen einer Person zu einer anderen, also zumindest ein Dialog, in seinem Fall eben ein *Trialog*.

³⁸⁹ Unter einer *locutio generalis* ist wohl das Gegenteil eines Dialogs zu verstehen, wie etwa diejenige in einem Bericht oder Traktat.

³⁹⁰ *Singularibus*, eigentlich „durch Einzelne“, ist hier wohl als einzelne Beiträge zu einem Gespräch und deren Austausch zu verstehen.

³⁹¹ Vgl. LAHEY, *Wyclif, Trialogus*, 2013, 3.

Conclusio: Mehr als ein Schultext im Anfangsunterricht

Wie bereits eingangs dargestellt, betrifft die einzige Forschungsmeinung zur Rezeption der *Ecloga Theoduli* ihren Status als Schultext zur sprachlichen und moralischen Instruktion. Die Menge der Texte, die dem Bildungsbetrieb zwischen 11. und 14. Jahrhundert zuzuordnen sind und die *Ecloga* erwähnen, machen ihre didaktische Verwendung jedenfalls plausibel. Die Gründe für die breite Überlieferungslage und der dahinter vermuteten Faszination an diesem Text dürfen sicher auch, aber nicht ausschließlich im mittelalterlichen Klassenraum vermutet werden.

Zunächst ist jedoch zu klären, was die Zielsetzung, mit der die *Ecloga* im schulischen Betrieb eingesetzt wurde, nun war. Bereits zur Zeit der Entstehung der *Ars lectoria* des Aimericus ist die *Ecloga* schließlich ein Werk, aus dem auch in metrischen Fragen Verse als *exempla* zitiert werden können, obwohl der dort enthaltene Autorenkatalog sie selbst nicht nennt. Dies ist allerdings durch den klösterlichen Rezeptionskontext bedingt, in dem vor allem zum lauten Vorlesen christlicher Texte in liturgischen Feiern und privateren Versammlungen angeleitet wird. Doch auch in den übrigen Leselisten wird deutlich, dass die Verwendung des Gedichtes im Schulunterricht keineswegs einheitlich war. Auch wenn sich der Standpunkt, die *Ecloga* wäre ein Anfängertext, etwa im *Sacerdos ad altare* des Alexander Neckam bestätigt findet, scheint die curriculare Position insgesamt nicht in allen Listen eine Rolle zu spielen, weshalb eine spezielle didaktische Verwendung der *Ecloga* im Allgemeinen sich nicht bestätigt hat. Ganz im Gegenteil: Es finden sich auch Hinweise auf ihre Verwendung im Kontext der Metrik oder auf ihre Lektüre mit anderen allegorischen Texten, also auf eine Beschäftigung mit ihr sowohl auf sprachlich-formaler als auch auf inhaltlicher Ebene.

Im Zentrum der mittelalterlichen Rezeption steht auch die *persona* des Autors der *Ecloga*. In der *accessus*-Tradition wird Theodulus zu einem in lateinischer und griechischer Sprache gebildeten Christen, der vor allem auch die heidnischen Mythen aus erster Hand kennt. Diese Charakterisierung, die vor allem aus der *Ecloga* selbst extrahiert wurde, verbindet die *Ecloga* mit dem griechischen Kulturraum. Auch die Gesamtinterpretation dieser Einführungstexte lebt weiter – völlig unabhängig von der Intention des Autors, die ja nicht zweifelsfrei geklärt werden kann. Es handelt sich um eine *ecloga allegorica*, in der das Christentum über das Heidentum triumphiert. Die frühen Einführungstexte drücken also ein großes Interesse an Autor, Entstehung und Intention der *Ecloga* aus, was einen Teil der Faszination an der *Ecloga* ausmacht, und wirkt darin nachhaltig auf die folgenden Rezipienten.

Eine detailreiche inhaltliche Auseinandersetzung legen auch vor allem die beiden ersten Kommentare nahe, der des Bernhard von Utrecht und die *glose communes*. An der *praefatio* eben zum *Commentum in Theodolum* des Bernhard von Utrecht zeigt sich allerdings, dass Kommentare zu verbreiteten Schultexten noch eine ganz andere Intention haben können. Die Besprechung der *Ecloga Theoduli* kann einer Art Einführung in die Lektüre lateinischer Texte oder Minimalpoetik Raum geben und den Kommentator zum Autor einer didaktischen Schrift machen. Ein eindeutiges Rezeptionszeugnis des *Commentum* ist von Konrad von Hirsau erhalten, dem das *Commentum* auch gewidmet ist. Im *Dialogus super auctores* nimmt er von den langen Ausführungen des Bernhard zur *Ecloga* allerdings hauptsächlich die einführenden Worte auf. Den Diskurs zur Einführung in den Umgang mit Literatur erweitert Konrad um ein breit erörtertes Curriculum. Aus der Rezeption der *Ecloga* erwächst somit auch ein bildungstheoretischer Diskurs, dessen Wirken sich auch in anderen Leselisten zeigt.

Doch auch der tatsächliche Kommentarteil des *Commentum* und die *glose communes* geben Aufschluss über den Umgang mit der *Ecloga* und ihren Inhalten. Sie füllen die Leerstellen, die für die knappen Formulierungen der *Ecloga* charakteristisch sind, mit unterschiedlichen Wissensschätzen. Während in den Ausführungen zu den christlichen *historiae* die allegorischen Deutungen sehr typologisch bleiben – positiv gedeutete Personen stehen für Christus, negativ gedeutete für den Teufel – werden die mythischen *fabulae* unter anderem auch mit Wissen aus Naturkunde, Astronomie und Musik gefüllt, das anhand der *historiae* nicht eingebracht werden kann. Neben dem didaktischen Ziel, dieses Wissen gemeinsam mit dem Text der *Ecloga* zu vermitteln, ist besonders auch an den *glose communes* sichtbar, dass die Kommentatoren in der Erzählung der *fabulae* eine mythographische Funktion erfüllen. Für diese Intentionen spricht auch, dass sich die moralischen Lehren, obwohl Bernhard sie in seinem System der dreifachen Deutung eigentlich verlangt, deutlich im Hintergrund befinden. Dass gerade dieses heidnische sonst weniger präasente Wissen einen Reiz der *Ecloga* ausmacht, zeigt auch *ex negativo* die spärliche Rezeption der *Synodus* des Warnerius von Basel. Es wurde zwar versucht, das erfolgreiche Konzept der *Ecloga Theoduli* historisch-chronologisch weiterzuentwickeln und auf Ausschnitte aus der ganzen Kirchengeschichte fast bis in die Gegenwart des Autors auszudehnen, doch die schwache Überlieferungslage lässt vermuten, dass das Einzigartige an der *Ecloga Theoduli*, die Mythen und die didaktischen und erzählerischen Möglichkeiten, die sie bieten, eng mit ihrer Beliebtheit verbunden sind. Die traditionelle Konkurrenz zwischen heidnischen und christlichen Inhalten wird dabei auf rein formaler Ebene thematisiert und dient vielmehr dazu, die *Ecloga*

literaturhistorisch in einen Diskurs der Spätantike einzuordnen, der Zeit, in die die *Ecloga* für die mittelalterlichen Rezipienten gehört.

Neben den Kommentaren werden vor allem auch Texte aus der *accessus*-Tradition gemeinsam mit der *Ecloga* weiterrezipiert. Beispiele aus Grammatiken, Lexika und Florilegien zeigen die Verwendung des Gedichts in eklektischen Prozessen wie dem Zitieren und Belegen als Autorität – in Grammatiken und Poetiken auf linguistischer, im *Speculum doctrinale* auf moralischer Ebene, wo die Zitate teils dem ursprünglichen Kontext entrissen sind. Die zuvor schon dargestellte Assoziation der *Ecloga* und ihres Autors mit dem griechischen Kulturraum spiegelt sich auch in den Werken wider, die sich explizit mit griechischer Sprache oder Kultur beschäftigen. Besonders der *Fabularius* zeigt, dass die *Ecloga* als Quelle für zahlreiche Begriffe aus dem griechischen Kulturraum dient. In eben diesem Werk ist auch ein letzter Schwerpunkt der Theodulrezeption evident: Die an sich allegorische Konzeption der Ekloge wird Gegenstand literarischen Schaffens. Vor allem durch die Figur der Fronesis lässt sich die *Ecloga Theoduli* mit dem wirkmächtigen *De nuptiis* des Martianus Capella verbinden, die verschiedenen Handlungen der beiden Gedichte werden häufig harmonisiert. Diese Verbindung – beinahe zu einem allegorischen Mythos – ist vor allem ab dem späten 13. Jahrhundert Gegenstand der Rezeptionsästhetik, wie an der Übernahme des literarischen Konzeptes der *Ecloga Theoduli* oder in Anspielungen an sie deutlich wird. Dabei verselbstständigt sich die Figurenkonstellation. Weitere Allegorien wie Philosophia und Theologia treten gemeinsam mit Alithia, Fronesis und Pseustis auf. Im Zentrum steht dabei meist der Sieg der Alithia im Wettgesang, was letztlich auch dem vorherrschenden modernen Rezeptionsfokus der Forschung entspricht.

Es reicht also nicht, die *Ecloga Theoduli* heute nur als Schultext zu betrachten, vielmehr zeigen sich verschiedene mittelalterliche Rezeptionshaltungen ihr gegenüber. Die *Ecloga* bietet mit ihrer charakteristisch lückenhaften Erzählweise und ihrer unbestreitbaren weiten Verbreitung eine Gelegenheit für die Vermittlung von Inhalten aus anderen Wissensdomänen aber auch für literatur- und bildungstheoretische Diskurse oder eigenes Erzählen. Hugo von Trimberg geht noch von einem *triplex fructus* der Lektüre der *Ecloga* aus,³⁹² dabei scheint es sich vielmehr um einen *multiplex fructus* zu handeln: Die Mythen machen einen zentralen Teil der Faszination aus, aber auch ihre allegorische Konzeption und ihr Autor sind für ihre Rezeption bedeutsam.

³⁹² Vgl. Hugo von Trimberg, *Registrum multorum auctorum* 454.

Literaturverzeichnis

Hilfsmittel

Neben den unten angeführten Primär- und Sekundärquellen wurden für die Erstellung der Arbeit die Datenbanken *Library of Latin Texts*, *Database of Latin Dictionaries* und *International Medieval Bibliography* (jeweils Produkte von *Brepols*) und besonders folgende Wörterbücher verwendet:

Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). *Mittellateinisches Wörterbuch*.

München: seit 1959. (kurz MLW)

DU CANGE, Charles du Fresne/FAVRE, Léopold (Hrsg.). *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. Niort: 1883–1887. (kurz Du Cange)

Primärliteratur

Handschriften

München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Clm 2601. Online verfügbar: <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00134503> (16.3.2025)

Paris, Bibliothèque nationale de France (BnF), lat. 1862. Online verfügbar: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525025038/f31.item> (16.3.2025).

Paris, Bibliothèque nationale de France (BnF), lat. 2638. Online verfügbar: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100332670/f34.item.zoom> (16.3.2025).

Paris, Bibliothèque nationale de France (BnF), lat. 15.158. Online verfügbar: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9078168n/f100.item> (16.3.2025).

Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat.), lat. 1479. Online verfügbar: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1479 (16.3.2025).

Editionen und Übersetzungen

Accessus ad auctores, herausgegeben von Robert B. C. HUYGENS. Leiden: 1970.

AIMERICUS, *Ars lectoria* 1, herausgegeben von Harry F. REIJNDERS, in: *Vivarium*, 1971, Vol. 9/2, 119-137.

AIMERICUS, *Ars lectoria* 2, herausgegeben von Harry F. REIJNDERS, in: *Vivarium*, 1972, Vol. 10/1, 41-101.

AIMERICUS, *Ars lectoria* 3, herausgegeben von Harry F. REIJNDERS, in: *Vivarium*, 1972, Vol. 10/2, 124-176.

- ALEXANDER NECKAM. *Sacerdos ad altare*, herausgegeben von Christopher J. McDONOUGH. Turnhout: 2010.
- AMBROSIUS. *Opera. Pars prima, qua continentur libri Exameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis*, herausgegeben von Karl SCHENKL. Prag/Wien/Leipzig: 1896.
- ARATOR. *Historia apostolica*, herausgegeben von Árpád P. ORBÁN. Turnhout: 2006.
- ARCHIPOETA. *Gedichte*, herausgegeben von Heinrich KREFELD und Heinrich WATENPHUL. Heidelberg: 1958.
- Auctores Octo*, eingeleitet und übersetzt von Ronald E. PEPIN. Lewiston/Queenston/Lempeter: 1999.
- AUGUSTINUS. *De Civitate Dei libri XI-XXII*, herausgegeben von Bernhard DOMBART/Alphons KALB. Turnhout: 1955.
- BERNHARD VON UTRECHT. *Commenti in Theodolum praefatio et epistula*, herausgegeben von Robert B. C. HUYGENS. Leiden: 1970.
- BERNHARD VON UTRECHT. *Commentum in Theodolum*, herausgegeben von Robert B. C. HUYGENS. Spoleto: 1977.
- Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem*, herausgegeben von Robertus WEBER und Roger GRyson. Stuttgart: 2007.
- CICERO. *Epistulae ad familiares. Libri I-XVI*, herausgegeben von David R. SHACKELTON BAILEY. Stuttgart: 1988.
- CICERO. *Fasc. 45. De natura deorum*, herausgegeben von Otto PLASBERG und Wilhelm AX. Berlin/Boston: 1980.
- Contra Corruptorium*, herausgegeben von Thomas HAYE in: „Ein südfranzösisches Klagelied zum *Correctorium fratris Thomae* des Wilhelm de la Mare“ In: *Sacris Erudiri*, 2011, 491-503.
- EBERHARD DER DEUTSCHE, *Laborintus*, herausgegeben von Justin VOLLMANN. Basel: 2020.
- EBERHARD VON BÉTHUNE. *Graecismus*, herausgegeben von Johannes WROBEL. Bratislava: 1887.
- Ecloga Theoduli*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Konrad GOEHL und Jorit WINTJES. Baden-Baden: 2012.
- Ecloga Theoduli*, herausgegeben von Francesco MOSETTI CASARETTO. Florenz: 1997.
- Ecloga Theoduli*, herausgegeben von Johannes OSTERNACHER. Linz: 1902.
- FOLCHINO DEI BORFONI. *Cremonina*, herausgegeben von Clara DESANTIS. Turnhout: 2003.

- GERVASIUS VON MELKLEY. *Ars Poetica*, herausgegeben von Hans-Jürgen GRÄBENER. Münster: 1965.
- HIERONYMUS PRESBYTER. *Opera. Pars I. Opera exegetica I. Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Commentarioli in Psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, herausgegeben von Paul ANTIN. Turnhout: 1959.
- HOMER. *Ilias*, herausgegeben von Helmut VAN THIEL. Olms: 2010.
- HUGO SPECHTSHART. *Forma discendi*, herausgegeben von Alfred DIEHL in: „Speculum grammaticae und Forma discendi des Hugo Spechtshart von Reutlingen“ In: *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte*. 20, 1910, 1-26.
- HUGO VON TRIMBERG. *Registurm Multorum Auctorum*, herausgegeben von Karl LANGOSCH. Berlin: 1942.
- ISIDOR VON SEVILLA. *Etymologiarum sive originum libri XX. Volume I*, herausgegeben von Wallace M. LINDSAY. Oxford: 1911.
- IUVENCUS. *Evangeliorum libri quattuor*, herausgegeben von Johannes HUEMER. Prag/Wien/Leipzig: 1889.
- JOHANNES VON SALISBURY. *Metalogicon*, herausgegeben von John B. HALL. Turnhout: 1991.
- JOHN WYCLIF. *Trialogus, cum Supplemento Trialogi*, herausgegeben von Gotthard LECHLER. Oxford: 1869.
- KONRAD VON HIRSAU, *Dialogus super auctores*, herausgegeben von Robert B. C. HUYGENS. Leiden: 1970.
- KONRAD VON MURE. *Fabularius*, herausgegeben von Tom VAN DE LOO. Turnhout: 2006.
- KONRAD VON MURE. *Novus Graecimus*, herausgegeben von Alexandru N. CIZEK. München: 2009.
- Mythographi Vaticani I et II*, herausgegeben von Péter KULCSÁR. Turnhout: 1987.
- OVID. *Metamorphoses*, herausgegeben und kommentiert von Richard J. TARRANT. Oxford: 2004.
- PETRUS HELIAS, *Summa super Priscianum. Volume I*, herausgegeben von Leo REILLY. Toronto: 1993.
- PROSPER AQUITANUS. *Expositio Psalmorum. A Centesimo usque ad centesimum quinquagesimum*, herausgegeben von Paul CALLENS. Turnhout: 1972.
- QUINTILIAN. *Institutionis Oratoriae: Libri Duodecim, volumen 2: Libri VII–XII*, herausgegeben von Michael WINTERBOTTOM. Oxford: 1970.

- SEDULIUS. *Sedulii opera omnia*, herausgegeben von Johannes HUEMER und Victoria PANAGL. Wien: 2007.
- SERVIUS. *Qui feruntur in Vergilii carmina commentarii, volumen I*, herausgegeben von Georg THILO. Leipzig: 1881.
- SIGEBERT VON GEMBLoux. *De viris illustribus*, herausgegeben von Robert WITTE. Frankfurt am Main: 1974.
- VERGIL. *Opera*, herausgegeben von Roger A. B MYNORS. Oxford: 1969.
- VINCENT VON BEAUVAIS. *Speculum maius*, herausgegeben von Balthazar BELLÈRE. Graz: 1964 [Nachdruck von 1624].
- Vitae Vergilianae antiquae*, herausgegeben von Giorgio BRUGNOLI und Fabio STOK. Rom: 1997.
- WARNERIUS VON BASEL. *Synodus*, herausgegeben von Pieter-Willem HOOGERP in: „Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus“ In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 8, 1933, 261-429.

Sekundärliteratur

- BERSCHIN, Walter. *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*. Bern/München: 1980.
- BOURGAIN, Pascale. „Les auteurs dans les ‚Accessus ad auctores‘“ In: D'ANGELO, Edoardo/ZIOLKOWSKI, Jan. *Auctores et Auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris*. Proceedings of the VIth Congress of the International Medieval Latin Committee (Benevento-Naples, November 9-13, 2010). Florenz: 2014, 191-132.
- COOK, Patrick. „The *Ecloga Theoduli*“ In: KLINE, Daniel T. *Medieval Literature for Children*. London: 2003, 188-203.
- DESANTIS, Clara. „Introduction“ In: DESANTIS, Clara. *Folchini de Borfonibus Cremonina*. Turnhout: 2003, 13*-178*.
- DIEHL, Alfred. „Speculum grammaticae und Forma discendi des Hugo Spechtshart von Reutlingen.“ In: *Mitteilungen der Gesellschaft für Deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte* 20, 1910, 1-26.
- GLAUCHE, Günter. *Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekansons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*. München: 1970.
- GORMAN, Michael. „From Isidore to Claudius of Turin: The Works of Ambrose on Genesis in the Early Middle Ages“ *Revue des Études Augustiniennes* 45, 1999, 121-138.

- GREEN, Roger P. H. „The Genesis of a Medieval Textbook: The Models and Sources of the Ecloga Theoduli“ In: *Viator* 13, 1982, 49-106.
- GUTHRIE, Shirley L. *The Ecloga Theoduli in the Middle Ages*. Bloomington/Indianapolis: 1973.
- HAMILTON, George L. „Theodulus: A Medieval Textbook“ In: *Modern Philology*, 7/2, 1909, 169-185.
- HAYE, Thomas. „Ein südfranzösisches Klagelied zum *Correctorium fratris Thomae* des Wilhelm de la Mare“ In: *Sacris Erudiri*, 2011, 491-503.
- HENKEL, Nikolaus. „Die Ecloga Theoduli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen“ In: BERSCHIN, Walter (Hrsg.): *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert: Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongresses, Heidelberg, 12. - 15. IX. 1988*. Stuttgart: 1991, 151-162.
- HENKEL, Nikolaus. *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Mit einem Verzeichnis der Texte*. München: 1988.
- HUEMER, Johannes. „Einleitung“ In: HUEMER, Johannes. *Das Registrum Multorum Auctorum des Hugo von Trimberg. Ein Quellenbuch zur lateinischen Literaturgeschichte des Mittelalters*. Wien: 1888, 3-14.
- HUYGENS, Robert B. C. „Introduction“ In: HUYGENS, Robert B. C. *Accessus ad auctores. Bernhard d'Utrecht. Conrad d'Hirsau, Dialogus super auctores*. Leiden: 1970, 1-18.
- KLINCK, Roswitha. *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*. München: 1970.
- KULCSÁR, Péter. „Introductio“ In: KULCSÁR, Péter. *Mythographi Vaticani I et II*. Turnhout: 1987, V-XXIV.
- LAHEY, Stephen E. *Wyclif. Trialogus*. Cambridge: 2013.
- LANGOSCH, Karl. „Die Anmerkungen zum Texte“ In: LANGOSCH, Karl. *Das „Registrum Multorum Auctorum“ des Hugo von Trimberg. Untersuchungen und kommentierte Textausgabe*. Berlin: 1942, 196-258.
- LICHT, Tino. *Untersuchungen zum biographischen Werk Sigeberts von Gembloux*. Heidelberg: 2005.
- MANITIUS, Max. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Band I*. München: 1911.
- MARCHIONNI, Roberta. „Zum Aufbau des Lektürekansons einer Klosterschule: der <Dialogus super auctores> des Konrad von Hirsau“ In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 44, 2009 (3), 395-406.

- MCDONOUGH, Christopher J. „Alexander Neckam and the Commentary on the ‚Ecloga Theoduli‘. A Question of Attribution.“ In: *Filologia mediolatina* 15, 2008, 249-267.
- MCDONOUGH, Christopher J. „Introduction“ In: MCDONOUGH, Christopher J. *Alexandri Neckam Sacerdos ad altare*. Turnhout: 2010, IX-XLV.
- MCGARRY, Daniel D. *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*. Berkley/Los Angeles: 1955.
- MEYER, Heinz/SUNTRUP, Rudolf. *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutung*. München: 1987.
- MINNIS, Alastair J./SCOTT, Alan B. *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 – c. 1375. The Commentary Tradition*. Oxford: 1988.
- MOSETTI CASARETTO, Francesco. „Il caso controverso dell’ Ecloga Theoduli“ In: *Studi Medievali* 54, 2013, 329-365.
- MUNDHENK, Christine. „«De ingonits enim quis iudicare possit?» Zu Bernhards von Utrecht Commentum in Theodolum“ In: *Latin culture in the eleventh century. Part 2*. 2002, 187-199.
- NAUMANN, Heinrich. „Suetons Vergilvita“ In: *Rheinisches Museum für Philologie* 87, 1938, 334-376.
- OSTERNACHER, Johannes. „De Theoduli ecloga“, In: OSTERNACHER, Johannes. *Theoduli ecloga*. Linz: 1902, 7-29.
- OSTERNACHER, Johannes. *Quos auctores Latinos et sacrorum Bibliorum locos Theodulus imitatus esse videatur*. Linz: 1907.
- QUAIN, Edwin J. „The Medieval Accessus ad Auctores“ In: *Traditio* 3, 1945, 215-264.
- QUINN, Betty N. „ps.-Theodolus“ In: *Catalogus translationum et commentariorum II*, Washington: 1971, 383-408.
- RABY, Frederic J. E. „‚Turris Alithie‘ and the ‚Ecloga Theoduli‘“ In: *Medium Aevum* 34/3, 1965, 226-229.
- REID, Katie. *Martianus Capella in the Late Middle Ages and Renaissance*. Boston: 2023.
- REILLY, Leo. „Classroom Methodology“ In: REILLY, Leo. *Petrus Helias’ Summa super Priscianum. An Edition and Study*. Toronto: 1975, 671-674.
- REILLY, Leo. „Instroduction“ In: REILLY, Leo. *Petrus Helias, Summa super Priscianum. Volume I*. Toronto: 1993, 1-41.
- SUERBAUM, Almut. „Accessus ad auctores: Autorkonzeptionen in mittelalterlichen Kommentartexten“ In: ANDERSEN, Elisabeth/HAUSTEIN, Jens/SIMON,

- Anne/STROHSCHNEIDER, Peter. *Autor und Autorschaft im Mittelalter. Kolloquium Meissen 1995*. Tübingen: 1998, 29-37.
- TUNBERG, Terence O. „Conrad of Hirsau and His Approach to the *Auctores*“ In: *Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Studies* 15, 1987, 65-94.
- VAN DE LOO, Tom. „Einleitung“ In: VAN DE LOO, Tom: *Conradi de Mure Fabularius*. Turnhout: 2006, VII-LXXXII.
- VAN LAARHOVEN, Jan. „Introduction“ In: VAN LAARHOVEN, Jan. *John of Salisbury's Entheticus maior and minor. Introduction, texts, translations*. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln: 1987.
- VOLLMANN, Justin. „Einleitung“ In: VOLLMANN, Justin. *Eberhard der Deutsche Laborintus*. Basel: 2020, 9-23.
- WHEELER, Stephen M. *Accessus ad Auctores: Medieval Introductions to the Authors (Codex latinus monacensis 19475)*. Kalamazoo: 2015.
- WIELAND, Gernot R. *The Latin Glosses on Arator and Prudentius in Cambridge University Library, Ms Gg. 5. 35*. Toronto: 1983.
- WROBEL, Johannes. „Praefatio“, In: WROBEL, Johannes. *Eberhardi Bethuniensis Graecismus*. Bratislava: 1887.