

NIKOLAUS HENKEL

Die Sinnerschließung des Mythos

Der Schultext der „Ecloga Theodoli“ (10./11. Jh.) und seine
Kommentare

NIKOLAUS HENKEL (Hamburg)

DIE SINNERSCHLIESSUNG DES MYTHOS

Der Schultext der ›Ecloga Theodoli‹ (10./11. Jh.) und seine Kommentare

Mythisches Erzählen sucht nach Antworten auf zentrale Fragen der menschlichen Existenz. Und es sind vielfach die Fragen des staunenden Kindes, die sich im Mythos wiederfinden: Warum wechseln Tag und Nacht? Warum die Jahreszeiten? Was ist überhaupt Zeit? Warum ist das Böse in der Welt? Warum muß der Mensch sterben? Woher kommt der Regenbogen? Warum sprechen Menschen in unterschiedlichen Sprachen? In unterschiedlichen Kulturen werden im Medium der Narration je eigene Erklärungsmodelle erzeugt, die, ihrer Geschichtlichkeit scheinbar entbunden, eine zeitüberdauernde Aktualität entfalten.

Die Lebendigkeit und aktuelle kulturelle Präsenz von Mythen erweist sich indes in ihrer je zeittypischen Instrumentalisierung. Ja, man könnte sagen, daß Mythos nur dort seine Wirkung entfalten kann, wo er der Erklärung, der Exegese unterzogen wird. Man könnte sogar fragen, ob es Mythos als faßbare Größe überhaupt außerhalb seiner Erklärung und bzw. oder seiner Instrumentalisierung gibt. So ist es nicht weiter erstaunlich, daß der Mythos seinen festen Platz auch im Bildungssystem der Schule hat.¹

Einem speziellen Fall des hohen und späten Mittelalters gilt der folgende Beitrag. Er wendet sich einer Dichtung und ihrer Mythenexegese zu, die vom 11.–16. Jahrhundert eine dominierende Rolle im Kulturraum des westlichen Europa gespielt hat, der ›Ecloga Theodoli‹.² Die enorme Wirkung dieser Dichtung erklärt sich aus

¹ Siehe hierzu die umfassende Untersuchung von Chance, Jane: *Medieval Mythography*. Bd. 1: *From Roman North Africa to the School of Chartres, A.D. 433–1177*; Bd. 2: *From the School of Chartres to the Court of Avignon 1177–1350, Gainesville etc. 1994/2000*. Zum Mythos und seiner Kommentierung im Zusammenhang mit dem Bildungssystem der mittelalterlichen Schule hier Bd. 1, S. 1–64 (Liste zu den *Medieval Commentary Traditions*: S. 45–47); Bd. 2, S. 185–213 und *passim*, sowie: Sez nec, Jean: *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*. Aus dem Französischen von Heinz Jatho, München 1990, zur Wirkung im Bildungssystem des Mittelalters hier S. 15–30 sowie 65–75.

² Die Namensform *Theodolus* bieten die frühen Handschriften wie auch der Kommentar des Bernhard von Utrecht. Es ist auch die dorische Dialektform der hellenistischen Hirtendichtung, wobei ungeklärt ist, wie dieser Zusammenhang zu deuten ist. – Kritische Textausgabe: *Theoduli Eclogam recensuit et prolegomenis instruxit Joannes Osternacher*, in: *Fünfter Jahresbericht des bischöflichen Privatgymnasiums am Kollegium Petrinum in Urfahr (Linz) für das Schuljahr 1901/02, Urfahr 1902*, S. 1–59. Die Ausgabe ist in nur wenigen Exemplaren gedruckt worden; ein Nachdruck in der Reihe *Nova Mediaevalia* ist in Vorbereitung. – Auf Osternachers Ausgabe basieren die folgenden Textdrucke: Bernard d'Utrecht, *Commentum in Theodolum (1076–1099)*, edité par Robert B. Constantijn Huygens (*Biblioteca degli Studi Medievali* 8), Spoleto 1977, S. 9–18 sowie die kommentierte Ausgabe

ihrer durchgängigen und von Anfang an geplanten Benutzung im Elementarunterricht der Lateinschulen. Im Spätmittelalter erscheint sie auch im Lektürebetrieb der Artistenfakultäten an den Universitäten: Mythos im Alltag der Bildungsvermittlung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit.³

Bezeugt wird die Bedeutung der ›Ecloga‹ durch ihre reiche Überlieferung: Erhalten sind über 225 mittelalterliche Handschriften und an die 95 Druckausgaben, unter anderem in der berühmten Schultext-Kollektion der *Auctores octo*, bis etwa 1550.⁴ Die dadurch belegte bildungsgeschichtliche Wirksamkeit der ›Ecloga Theodoli‹ übersteigt weit die der übrigen Eklogendichtungen, auch die der ›Bucolica‹ Vergils.

In einem ersten Teil des folgenden Beitrags sollen Konzeption und Wirkabsicht der ›Ecloga‹ vorgestellt werden (I.), in einem zweiten die Faktur des Textes in ihrer didaktischen Zielsetzung (II.). Im Folgenden ist zu fragen, wie Mythologie im Bildungsbetrieb der mittelalterlichen Lateinschule mit dem Instrument der Textkommentierung so erschlossen wurden, daß daraus einerseits Sprachschulung, andererseits lebenspraktische Orientierung gewonnen werden kann, denn die Verbindung von *litterae* und *mores* ist konstitutiv für jegliche Erziehung. Untersucht werden hierzu der Kommentar des Bernhard von Utrecht aus dem frühen (III.) sowie der eines Anonymus aus dem späten Mittelalter (IV.). Hieraus sollen sich Antworten auf die Fragen ergeben: Wie wird der pagane Mythos bildungsgeschichtlich instrumentalisiert? Welche bildungsgeschichtlich relevanten Wissensfelder werden durch die ›Ecloga‹ und ihre Kommentare erschlossen? Nach welchem Konzept »konzertieren« die in der ›Ecloga‹ gegeneinandergestellten pagan-mythischen und alttestamentlichen Erzählungen miteinander? (V.).

Theodulo, ›Ecloga‹. Il canto della verità e della menzogna, a cura di Francesco Mosetti Casaretto, Firenze 1997. Einen an einigen Stellen gebesserten Text der ›Ecloga‹, ergänzt durch eine Fülle von Textbezügen aus der Bibel und der zumeist antiken Literatur hat Osternacher kurz nach seiner kritischen Ausgabe geboten: Quos autores Latinos et sacrorum Bibliorum locos Theodulus imitatus esse videatur. Locos, e quibus argumenta eruere, perscrutatus est Joannes Osternacher, in: Zehnter Jahresbericht des bischöflichen Privatgymnasiums am Kollegium Petrinum in Urfahr über das Schuljahr 1906/07, Urfahr 1907, S. 15–71. Eine deutsche Übersetzung der ›Ecloga‹ bietet Schäfer, Antje: Vergils Eklogen 3 und 7 in der Tradition der lateinischen Streidichtung. Eine Darstellung anhand ausgewählter Texte der Antike und des Mittelalters (Studien zur Klassischen Philologie 129), Frankfurt/M./Berlin etc. 2001, in einer Appendix, S. 284–335.

³ Eine neuere Darstellung mit umfangreicher Verzeichnung älterer Ausgaben und der einschlägigen Forschung gibt Henkel, Nikolaus: Theodolus, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 9, 1995, Sp. 760–764. Siehe außerdem noch Green, Roger P. H.: The Genesis of a Medieval Textbook. The Models and Sources of the ›Ecloga Theodoli‹, in: *Viator* 13, 1982, 49–106. – Zur ›Ecloga‹ im Zusammenhang der mittelalterlichen Arbeit am Mythos siehe Chance, Jane: *Medieval Mythography* (wie Anm. 1), Bd. 1, 347–63 sowie 386–99.

⁴ Eine Aufstellung der Überlieferungszeugen bietet Osternacher, Johannes: Die Überlieferung der Ecloga Theoduli, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 40, 1915/16, 331–76; Ergänzungen bei Henkel, Theodolus (wie Anm. 3), Sp. 760f. – Die Überlieferung der Kommentare zur ›Ecloga‹ hat zusammengestellt und untersucht Nye Quinn, Betty: *Ps.-Theodolus, in: Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Translations and Commentaries*, Bd. 2, Washington D.C. 1971, 383–408 (Addenda by Westra, Hajjo J., ebd., Bd. 6, 1986, 186).

I.

Wir vergegenwärtigen uns die nötigen Realien. In der ›Ecloga Theodoli‹, einem pastoralen Streitgedicht in der Nachfolge von Vergils 3. Ekloge, treffen die Schafhirtin Alithia mit ihrer Zither (*cithara*, V. 10) und der Ziegenhirt Pseustis, der die Flöte (*fistula*) bläst, aufeinander.⁵ Ein Wettgesang soll über den Vorrang eines der beiden entscheiden, Schiedsrichter soll eine weitere Schafhirtin sein: Fronesis. Die sprechenden Namen sind Programm und bezeugen die didaktische Wirkabsicht des Textes. Gegenstand der Auseinandersetzung ist die Frage nach der richtigen, der wahren Religion, oder anders gewendet, in welchen Mythologemen der Mensch am besten die Präsenz der über ihm stehenden göttlichen Allmacht finden und erkennen kann. Stetig einander abwechselnd, singt Pseustis von Gestalten des antik-paganen Mythos, seine Gegnerin Alithia von motivverwandten Gestalten oder Geschichten des Alten Testaments. Der Wechsel erfolgt in »Strophen« von je vier Versen, offensichtlich orientiert am Modell von Vergils 7. Ekloge (Corydon, der Ziegenhirt – Thyrsis, der Schafhirt).⁶ Am Schluß steht der Richterspruch der Fronesis, die Alithia den Sieg zuspricht, freilich auch die Versöhnung der beiden Kontrahenten herbeiführt.⁷ Es liegt auf der Hand, daß mit der im Text bewußt inszenierten »Versöhnung« von biblisch-alttestamentlichem und paganem Mythos ein ebenso markanter wie problematischer Punkt mittelalterlicher Bildungsgeschichte angesprochen ist.

Aus der Sicht des Mittelalters besitzt die ›Ecloga‹ ein gewissermaßen ideologisches Defizit, denn in dem inszenierten Wettgesang spielt die Erlösungsbotschaft des Christentums praktisch keine Rolle. Zwar wird von Alithia gesagt, sie stamme – wie Christus – *David de semine regis* (V. 9). Und gegen Ende des Wettstreits hin, als es zu dunkeln beginnt und Pseustis vor dem Wolf warnt, der den Lämmern gefährlich wird, entgegnet Alithia, den Wolf habe schon das Osterlamm besiegt:

⁵ Den genderspezifischen Aspekt in der Verteilung von »Wahrheit« und »Lüge« betont Chance, Jane: *Medieval Mythography* (wie Anm. 1), Bd. 1, 355–63. Einigermaßen merkwürdig und ohne belastbaren Beleg ist in diesem Zusammenhang die Annahme, eine Frau, genauer Hrotswith von Gandersheim, könnte die ›Ecloga‹ verfaßt haben.

⁶ Siehe zur Bukolik Vergils als Modell der ›Ecloga‹: Schäfer: Vergils Eklogen 3 und 7 (wie Anm. 2), 161–78. Die von Schäfer angenommene Beeinflussung der ›Ecloga Theodoli‹ durch die zweite Ekloge des T. Calpurnius Siculus aus der Mitte des 1. Jh. n. Chr. ist schwach begründet und erscheint mir angesichts der geringen Überlieferung des Textes unwahrscheinlich. – Zur Wirkung Vergils in der Spätantike siehe Freund, Stefan: Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilzitate bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I, 16), Paderborn etc. 2003; Gantar, Kajetan: Beobachtungen zu Vergils Schullektüre [!] in Augustins *Confessiones*, in: Freund, Stefan/Vielberg, Meinolf (Hgg.): Vergil und das antike Epos. Festschrift Hans Jürgen Tschiedel (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 20), Stuttgart 2008, 425–35.

⁷ Schäfer: Vergils Eklogen 3 und 7 (wie Anm. 2) vertritt die Ansicht, daß der Ausgang der ›Ecloga Theodoli‹ »zugunsten des Christentums« erfolge; das ist ein naheliegendes Mißverständnis, denn das leistet der Text ganz bewußt nicht, sondern erst die Kommentierung, etwa Bernhards von Utrecht (s. u.).

quem sine fraude pius paschalis vicerat agnus (V. 299), doch bleibt es im übrigen bei der Gegenüberstellung von paganem und alttestamentlichem Mythos.

Bereits im Mittelalter ist das offenbar als Mangel empfunden worden, sichtbar zum einen durch eine Art Reparatur am Text: seit dem 12. Jahrhundert wird der ›Ecloga‹, über den alttestamentlichen Horizont bewußt hinausgehend, ein Gebet der Alithia an den dreieinigen Gott angefügt: *Alme Deus triplex* (V. 345–52). Zum andern entstehen, wohl im 12. Jahrhundert, zwei weitere Dichtungen in Eklogenform, die das Modell der ›Ecloga Theodoli‹ aufnehmen, aber anders, nämlich christlich, besetzen: Es ist die ›Synodus‹ des Warnerius von Basel, in der der greise Hirt Thelepsis das Alte, sein junger Genosse Neocosmos das Neue Testament und die nachbiblische christliche Geschichte vertreten; auch hier gehören die »sprechenden« Namen zum didaktischen Konzept.⁸ Dazu kommt der nur noch sekundär bezeugte ›Pistilegus‹ eines unbekanntem Verfassers, der gleichfalls Altes und Neues Testament gegenüberstellt.⁹

Die ›Ecloga Theodoli‹ ist im ausgehenden 10. oder frühen 11. Jahrhundert entstanden. Der Autor ist unbekannt, programmatisch ist indes schon der Name Theodolus, ›Gottesknecht‹. Der erste Kommentator des Werks, Bernhard von Utrecht, Scholasticus und Domherr an der dortigen Domschule von 1076–1099,¹⁰

⁸ Siehe zuletzt zusammenfassend mit Angaben zur Überlieferung in nur sieben Handschriften und zur Forschung Worstbrock, Franz Josef: Warnerius von Basel, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 10, 1999, Sp. 726–33. Im Zusammenhang mit der bukolischen Gattungstradition hat sich dazu geäußert Schäfer: Vergils Eklogen 3 und 7 (wie Anm. 2), 179–89, die das frühe Abreißen der Überlieferung dieses Textes zurückführt auf das Fehlen einer den vielfach kryptischen Text erschließenden Kommentartradition. Eine Übersetzung des schwierigen Textes bietet Schäfer in einer Appendix, 284–335.

⁹ Siehe Henkel, Nikolaus: Die Ecloga Theodoli und ihre literarischen Gegenkonzeptionen, in: Lateinische Kultur im X. Jahrhundert. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongresses, Heidelberg 12.–15.X.1988, hrsg. von Walter Berschin (Mittellateinisches Jahrbuch 24/25, 1989/89), Stuttgart 1991, 151–62. Das hinter ›Synodus‹ und ›Pistilegus‹ stehende Modell dürften die ›Tituli historiarum‹ (›Dittochaeron‹) des Prudentius gewesen sein, die als Schultext in den Handschriften vielfach mit der ›Ecloga Theodoli‹ zusammen überliefert werden und die, jeweils in Vierzeilern, zunächst 24 alttestamentliche »Geschichten« von Adam und Eva bis zu Ezechias zum Gegenstand haben, sodann 24 neutestamentliche von der Verkündigung an Maria bis zum apokalyptischen Lamm.

¹⁰ Siehe Worstbrock, Franz Josef: Bernhard von Utrecht, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, I, 1978, Sp. 776–78; Brinkmann, Hennig: Mittelalterliche Hermeneutik, Darmstadt 1980, 348–401. – Bernhards Theodolus-Kommentar: Bernard d'Utrecht, Commentum in Theodolum (wie Anm. 2). Der Widmungsbrief zum Kommentar sowie die poetologisch wichtige Einleitung sind gesondert ediert in: Accessus ad auctores, Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau Dialogus super auctores. Édition critique entièrement revue et augmentée par Robert B. Constantijn Huygens, Leiden 1970, 55–69. – Siehe zu Bernhards Kommentar: Maaz, Wolfgang: *A dialectica libera nos domine*. Beobachtungen zum Kommentar des Bernhard von Utrecht, in: Studi medievali 22 (1981), 787–804; Rädle, Fidel: Zur Begründung der literarischen Allegorese, in: Horn, Hans-Jürgen/Walter, Hermann (Hgg.): Die Allegorese des antiken Mythos (Wolfenbütteler Forschungen 75), Wolfenbüttel 1997, 151–6; Mundhenk, Christine: *De ignotis enim quis iudicare possit?* Zu Bernhards von Utrecht Commentum in Theodolum, in: Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference on

bietet eine offensichtlich aus dem Text des Streitgedichts entwickelte »Vita« dieses Theodolus, dessen Lebenszeit in eine fernere, nicht genauer bezeichnete Vergangenheit verlegt wird.¹¹ Er stamme aus Italien, von christlichen Eltern, und habe beim Studium in Athen die Streitgespräche von Heiden und Gottgläubigen gehört, ihre Argumente gesammelt und nach der Rückkehr nach Italien in *allegoricam contulit eglogam*.¹² Im Stande eines achtbaren Klerikers sei er indes zu früh gestorben, weswegen das Werk einige fehlerhafte Verse aufweise.¹³ Dieses Detail scheint eine offenbar bewußt gestaltete Parallele zum unvollendeten Charakter der »Aeneis« zu sein, wie ihn die Vergil-Vita des Sueton zuerst überliefert.¹⁴ Und die Streitgespräche zwischen Christen und Heiden in Athen, denen Theodolus gelauscht haben soll, verweisen wohl auf die Streitgespräche des Apostels Paulus in Athen und seine Rede auf dem Areopag, wovon die Apostelgeschichte des Lukas berichtet.¹⁵ Damit wird der »Ecloga« einerseits der historische Rang eines Glaubenszeugnisses der frühen Christenheit zugesprochen, andererseits der Kritik an verstechnisch-formalen Mängeln des Textes der Boden entzogen. Diese fiktive Vita des Theodolus ist Grundlage aller späteren Aussagen über den Verfasser geworden.¹⁶

Fehlen auch alle Lebenszeugnisse des Autors, so kann doch sein Bildungsprofil aus der Machart der »Ecloga« abgeleitet werden. Prosodie und Verstechnik sind weit von den Maßstäben der römischen wie auch der antikisierenden karolingischen Dichtung entfernt. Theodolus nutzt eine gerade im ersten Stadium ihrer Entwicklung befindliche Versform, den leoninischen Hexameter, dessen Reimbindungen in dieser Frühphase vielfach nur aus konsonantisch unreinen, meist einsilbigen vokalischen Assonanzen gebildet sind; der zweisilbige reine Reim, wie er seit etwa 1100 die Regel ist, kommt, wenn überhaupt, eher zufällig zustande. Überall zeigt sich im Text aber die breite Kenntnis der römischen und spätantiken Dichtung und, wo

Medieval Latin Studies, Cambridge, Sept. 9–12 1998, hrsg. von Michael W. Herren/Christopher W. Donough/Ross G. Arthur, Turnhout 2002, 187–99; Affolter-Nydegger, Ruth: In bukolisches Gewand gekleidete Heilsgeschichte. Bernhard von Utrecht, Kommentar zur »Ecloga Theoduli«, in: Significatio. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik II, hrsg. von Regula Forster und Paul Michel, Zürich 2007, 271–315.

¹¹ So in der den Kommentar einleitenden Widmungsepistel in: *Accessus ad auctores* (wie Anm. 10), 55–69, hier 59–60.

¹² *Vita igitur Theodoli haec est: Parentibus non infimis et christianis editus puer in Italia, adultus in Grecia studuit. Eruditus ergo utraque lingua cum esset Athenis, gentiles cum fidelibus altercantes audivit, quorum colligens rationes reversus in allegoricam contulit eglogam.* (*Accessus ad auctores* [wie Anm. 10], S. 59, 51–60, 55).

¹³ Es heißt dort über die »Ecloga«: *quam morte preventus non emendavit: unde et paucos in hoc opere invenimus nevos* [»Muttermale« im Sinne von Fehlern], *ut ille: Dic et troianum lauderis scire secretum; »se« male corripuit* (ebd., S. 60, 55–57).

¹⁴ Siehe Vergil, Landleben: *Bucolica, Georgica, Catalepton*, hrsg. von Johannes und Maria Götte. Vergil-Viten, hrsg. von Karl Bayer, lat. und dt., München 1970, 214–41, hier § 34f. und § 39–42, S. 222–6.

¹⁵ Act 17, 16–34.

¹⁶ Die verschiedenen Identifizierungsversuche späterer Zeit referiert Nye Quinn, *Ps.-Theodolus* (wie Anm. 4), 384f.

vorhanden, der einschlägigen Kommentartradition, ebenso der frühen Mythenexegese, für die exemplarisch die ›Mythologiae‹ des Fulgentius und die ›Mythographi Vaticani‹ stehen.¹⁷ Gleiches trifft auf die frühe christliche Dichtung zu und vor allem auf die Bibel.

II.

Die Faktur des Textes zeigt, daß die ›Ecloga‹ offenbar von vornherein für die Benutzung in der Schule abgefaßt wurde, und zwar im Anfangsunterricht, nach den ›Disticha Catonis‹.¹⁸ Anders als etwa Vergils ›Aeneis‹ oder Juvenals Satiren, die gewissermaßen sekundär, erst im Laufe ihrer spätantiken bzw. mittelalterlichen Rezeption in den Bildungsbetrieb der Schule aufgenommen worden sind, ist die ›Ecloga‹ schon von ihrem Konzept her für die Schule bestimmt.¹⁹ Sichtbar wird dies in der Machart des Textes, der keineswegs in sich geschlossene und aus sich selbst heraus verständliche Komplexe mythologischen bzw. biblischen Wissens vermittelt, sondern vielmehr lediglich rudimentäre, zum Teil sogar kryptische Abbrüchlein mythischer Erzählungen bietet, die notwendig auf eine begleitende narrative Entfaltung und erklärende Kommentierung hin angelegt sind. Es handelt sich dabei um ein Phänomen bewußt konzipierter Brevitas, das in der lehrhaften Dichtung des Mittelalters omnipräsent ist.²⁰

¹⁷ Siehe dazu auch Sez nec: Das Fortleben (wie Anm. 1), 65–75.

¹⁸ Schon früh erscheint die ›Ecloga‹ im Gefolge der ›Disticha Catonis‹ im Überlieferungsverbund anderer Schultexte der vielfach als Liber Catonianus bezeichnet wird, siehe dazu Boas, Marcus: De librorum Catonianorum historia atque compositione, Mnemosyne N.S. 42 (1914) 17–46. Siehe zu solchen Überlieferungsarrangements: Alonso de Cartagena: Cathoniana confectio: a Latin gloss on the Disticha Catonis and the Comtemptum [!] mundi, ed. by Barry Taylor, Bristol 2004. Ein besonderes, mit Miniaturen ausgestattetes Beispiel stellt vor McDonough, Christopher James: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15158: A Late Thirteenth-Century ›Liber Catonianus‹, in: Medieval Studies (Toronto) 69, 2007, 299–327.

¹⁹ Die ›Ecloga Theodoli‹ gehört dabei zu einer etwa vom 10. Jahrhundert an zu beobachtenden ›Welle‹ von neu konzipierten Schultexten. Siehe dazu Glauche, Günter: Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekansons bis 1200 nach den Quellen dargestellt (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 5), München 1970, wo diese ›neuen‹ Texte, darunter die ›Ecloga‹, zum großen Teil noch nicht erfaßt sind. Zur weiteren Entwicklung des Lektürekansons lateinischer Schultexte vgl. Henkel, Nikolaus: Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Münchener Texte und Untersuchungen 90), München 1988, 9–48; Curry Woods, Marjorie/Copeland, Rita: Classroom and Confession, in: The Cambridge History of Medieval English Literature, ed. by David Wallace, Cambridge 1999, 376–406.

²⁰ Siehe dazu Henkel: Deutsche Übersetzungen (wie Anm. 19), 51–5; grundsätzlich dazu Pabst, Bernhard: Text und Paratext als Sinnlichkeit? Lehrhafte Dichtungen des Mittelalters und ihre Glossierung, in: Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters. Freiburger Kolloquium 2004, hrsg. von Lutz, Eckart Conrad (Wolfram-Studien 19), Berlin 2006, 117–45.

Zwei weitere Argumente für die bereits ursprüngliche Zweckbestimmung der ›Ecloga‹ als Schultext kommen hinzu. Zum einen kann der Verfasser bei den zeitgenössischen Lesern bereits eine gesicherte Praxis in der Exegese des paganen Mythos voraussetzen;²¹ der Ausgang des »Streitgedichts« wie auch sein didaktisches Ziel stehen also von vorneherein fest. Zum andern beruht die prinzipielle und auf den ersten Blick erstaunliche Aussparung der Erlösungsbotschaft des Neuen Testaments offenbar auf bewußtem Kalkül, denn dieses Wissensfeld konnte leicht und effektiv in die an den Text anzuhängende Kommentierung verlegt werden.

Im Bildungsbereich der Lateinschule ist die Wirksamkeit der ›Ecloga‹ schon früh, bald nach Entstehung des Textes, seit der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts nachweisbar, wie der Kommentar Bernhards von Utrecht zeigt, und sie ist im europäischen Kulturraum durchgängig bis ins 16. Jahrhundert bezeugt. Ziel des Textes ist einerseits, das mythologische Bildungsgut der Antike zu vermitteln, weil es für die Kultur des Mittelalters unabdingbar ist und allenthalben bei der Lektüre der Klassiker benötigt wird, andererseits dieses »heidnische« Bildungsgut in seiner Verbindlichkeit zu relativieren gegenüber der Botschaft der Heiligen Schrift.²² Erreicht wird das in der Form des bukolischen Streitgedichts mit dem Strukturmuster alternierender Gegenüberstellungen.

Die ›Ecloga‹ beginnt mit der Exposition der pastoralen Situation und der drei Figuren Pseustis, Alithia und, hinzukommend, Fronesis und der Verabredung des Streitgesprächs (V. 1–36). Es folgt der erste Durchgang der alternierend vorgetragenen »Strophen« (37–180). In einer Art Zwischenspiel ruft Pseustis seine Götter an (*Nomina mille deum*, 181), Alithia den einen, ewigen und dreieinigen Gott, *cui tres personae, tria nomina* (187). Der zweite Durchgang (189–244) beginnt mit Orpheus und David und geht über in eine Klage des Pseustis, warum der Tag und damit der Wettstreit denn kein Ende finde, und eine Entgegnung der Alithia (245–52). Dann wird das Streitgespräch fortgesetzt (253–84). Es führt zu einer unmittelbaren Konfrontation (285–332), worauf sich Pseustis schließlich als unterlegen ergibt und Fronesis die Versöhnung bewirkt (333–44). Das bereits erwähnte Schlußgebet beschließt den Text.

Nun zu einigen Einzelbeobachtungen. Obwohl der Ziegenhirt Pseustis mit dem goldenen Zeitalter unter Saturn beginnt, ist doch die Reihung der »Geschichten« von der Abfolge der Erzählungen des Alten Testaments vorgegeben: Zwölf Beispiele aus der Zeit *ante legem* stehen am Anfang (41–4; 49–52; 57–60; 65–8; 73–6; 81–4; 89–92; 97–100; 105–8; 113–6; 121–4; 129–132): Adam im Paradies und der Sündenfall

²¹ Das bezeugt für das 12. Jahrhundert eindrucksvoll Sigebert von Gembloux in seinem ›Liber de scriptoribus ecclesiasticis‹, doch dürfte diese Einschätzung auch auf die Entstehungszeit der ›Ecloga‹ zutreffen. Sigebert rühmt an Fulgentius *acumen ingenii eius, qui totam fabularum seriem secundum philosophiam expositarum transtulerit, vel ad rerum ordinem vel ad humanae vitae moralitatem*. (Migne, Patrologia latina 128, Sp. 554, cap. 28).

²² Meyers, Jean: L'Églogue de Théodule: »démonisation« ou »sacralisation« de la mythologie?, in: L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance, hrsg. von Pérez-Jean, Brigitte/Eichel-Lojkine, Patricia, Paris 2004, 335–47.

(41–4), die Vertreibung aus dem Paradies (49–52), Kain und Abel (57–60), die Himmelfahrt von Kains Sohn Enoch (65–8), Noe und die Sintflut (73–6), der Turmbau zu Babel (89–92), etc. Es folgen Geschichten aus der Zeit *sub lege* (137 ff.), danach Geschichten aus den Königsbüchern, beginnend mit David. Dem werden motivverwandte Mythenerzählungen der »heidnischen« Antike zugeordnet: Dem Paradies die *Aurea aetas* unter der Herrschaft des Saturn (37–40), der Vertreibung aus dem Paradies die *Argentea aetas* unter Jupiter nach der Vertreibung des Saturn (45–8), dem Opfer von Kain und Abel die Einführung von Schlachtopfern durch Kekrops (53–6). Der Himmelfahrt des frommen Enoch wird die Grausamkeit des Lykaon gegenübergestellt, der die Götter betrügen will und deshalb in einen Wolf verwandelt wird (61–4). Gegenstück zur biblischen Sintflut ist das Diluvium, bei dem nur Deukalion und Pyrrha zurückbleiben und ein neues Menschengeschlecht hervorbringen (69–72), und schließlich sind dem Turmbau zu Babel die Giganten zugeordnet, die in ihrem Hochmut die Götter vernichten wollen (85–8).²³

Einlösen kann der Verfasser der »Ecloga« das Konzept der fortlaufend konfrontierenden und korrespondierenden Mythenerzählungen bisweilen nicht ohne gewisse intellektuelle Angestrengtheit, so etwa, wenn dem Fruchtbarkeitskult der Ceres die Unfruchtbarkeit des Propheten Elias gegenübergestellt wird (205–8 und 209–2) oder dem Goldenen Kalb, das Aaron für das Volk Israel in der Wüste aufstellen läßt, Jupiter, der in Gestalt eines Stiers Europa entführt. Es sind dies freilich tadelnde Einschätzungen des nachaufklärerischen Philologen. Die mittelalterlichen Gelehrten, die sich mit der »Ecloga« und ihrer Kommentierung beschäftigt haben, nahmen daran nicht den geringsten Anstoß.

Wie die Konstruktionsweise des Textes auf die didaktische Umsetzung ausgerichtet ist, soll ein Beispielpaar verdeutlichen: Hercules und Samson (173–80):

Pseustis

Alcidae vigilem spoliavit clava draconem;
Gerionis pompam rapit et consumpserat ydram;
Cacus cessit ei, succumbit ianitor Orci;
Incendit demum paelex Deianira superbum.

Alithia

Samson exuvias indutus membra leonis
Sternit mille viros, devastat vulpibus agros
Vrbis claustra tulit, nervorum vincula rupit:
Fraude sua tandem praecidit Dalila crimem.

Zunächst zu den Versen des Pseustis: Die aufgezählten Taten des Hercules entsprechen nur zum Teil der bekannten, aber keineswegs einheitlichen Zwölfergruppe, sind auch sonst gut belegt: die Tötung des Drachens, der die goldenen Äpfel der Hesperiden bewacht, der Raub der Rinderherde des Geryon, die Tötung der

²³ Eine Übersicht über die Abfolge der pagan-mythologischen und alttestamentlichen Themen mit inhaltlichen Erläuterungen gibt Mosetti Casaretto (wie Anm. 2), LXXXII–CXVII.

Hydra, die Überwindung des Cacus und Besiegung des Cerberus werden aufgerufen. Schließlich aber läßt ihn, den stolzen und hochmütigen, seine Gattin Deianira verbrennen. Dies und einiges mehr kannte das Mittelalter u. a. aus den ›Fabulae‹ des Hyginus,²⁴ den ›Mythologiae‹ des Fulgentius,²⁵ den sog. vatikanischen Mythographen,²⁶ auch aus der Cacus-Geschichte im 8. Buch der ›Aeneis‹ und dem Kommentar des Servius²⁷ oder aus Ovids ›Metamorphosen‹ oder ›Fasti‹.²⁸ Aber auch die mittelalterliche Kommentartradition bietet, wo von Hercules oder seinen Taten die Rede ist, in der Regel eine ausführliche Darstellung des paganen Mythos, so etwa – aus der zeitlichen Nähe Bernhards von Utrecht – der Kommentar des Wilhelm von Conches (um 1080–1154) zur ›Consolatio Philosophiae‹ des Boethius.²⁹ In der ›Consolatio‹ IV, m. 7 sind die Taten des Hercules nur knapp erwähnt, etwa: *stravit Antaeum Libycis harenis* (V. 25), ihre Kenntnis wird beim Leser vorausgesetzt. Der Kommentar entfaltet die jeweilige »Geschichte« ausführlich im Medium der Narration. Und wie in der Tradition des Kommentars üblich, werden an die Elemente des Textes Wissensmaterialien in größerem Umfang angehängt, so bei Wilhelm von Conches – hier wie sonst auch – eine umfangreiche Mythenexegese, die Antaeus *allegorice* mit dem Laster der *luxuria* verbindet.³⁰

²⁴ C. Iulius Hyginus, *Historicus et Mithographus Opera* cur. Fabricius Serra, Pisa 1976, cap. XXXf., S. 82–5.

²⁵ Fabii Planciadis Fulgentii V.C. *Opera*, accedunt Claudii Gordiani Fulgentii V.C. *De aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii Episcopi super Thebaiden*, recensuit Rudolphus Helm, *Addenda adiecit Jean Préaux*, Stuttgart 1970, 41–3 und passim (s. Register). Siehe auch: Rauner-Hafner, Gabriele: *Die Vergilinterpretation des Fulgentius. Bemerkungen zu Gliederung und Absicht der ›Expositio Virgilianae continentiae‹*, *Mittellateinisches Jahrbuch* 13, 1978, 7–49.

²⁶ *Mythographi Vaticani I et II*, cura et studio Péter Kulcsár (*Corpus Christianorum Series lat.* 91c), Turnholti 1987. So bietet etwa der *Mythographus I* die Wendung *occiso pervigili dracone* (ebd. c. 384, S. 18).

²⁷ *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, rec. Georgius Thilo et Hermannus Hagen, Bd. 2, Leipzig 1881 (Nachdruck Hildesheim 1961), 226–37 zu *Aen.* 8,184–279.

²⁸ Siehe met. 7,410–9 (Cerberus); 9,129–33 (Deinaira, Nessus); 9,182–99 (Zwölf Arbeiten und noch weitere darüber hinaus). – *Fasti* 1,553–86 (Cacus).

²⁹ So zu *Consolatio IV*, m. 7, das von der Glückseligkeit als Lohn der Mühsal handelt und Odysseus und Hercules als exemplarische Figuren heranzieht. Aber erst der Kommentar des Wilhelm entfaltet die mythologischen Erzählungen, die Boethius nur knapp angedeutet hatte: Guilelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, cura et studio Lodi Nauta (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 158), Turnhout 1999, 279–87. Hier sind im Apparat auch weitere Kommentare, die dieses Wissen tradieren, nachgewiesen. Daß die Kommentartadition dem Verfasser der ›*Ecloga*‹ bekannt gewesen sei, nimmt auch an Chance, Jane: *Medieval Mythography* (wie Anm. 1), Bd. 1, 360–63.

³⁰ Nach Abschluß beispielsweise der im Kommentar im Detail referierten Erzählung von Antaeus fügt Wilhelm von Conches an: *Allegoria talis est: Antaeus ponitur pro luxuria, quae bene Antaeus, id est contrarietas, dicitur; anti enim est contra, quia nocet animae et corpori luxuria. Qui bene dicitur in Libia, id est in calida regione, habitare, quia in calidis regnat luxuria. Sed sublatus a terra moritur, tangens terram iterum vivit et crescit, quia ut ait quidam: Sine Cerere et Bacho frigescit Venus* [vgl. Terenz, *Eunuchus*, 732]. *Et sic Hercules, id est sapiens, annihilat Antaeum, id est luxuriam, remouendo a tactu terrae, id est a superfluitate terrenorum.* (Guilelmi de Conchis *Glosae* [wie Anm. 29], 284f.).

Nun zu der von Alithia vorgebrachten Samsongeschichte. Sie wird im alttestamentlichen Buch der Richter (Idc 13–16) ausführlich erzählt und setzt in der Fassung der ›Ecloga‹ ein mit einem Detail, das in den vorausgehenden Hercules-Versen des Pseustis nicht erwähnt wurde, wohl aber dem mittelalterlichen Kenner bekannt ist: die Bekleidung mit der Haut eines Löwen, die Samson ebenso trägt wie Hercules. Tausend Philister hat Samson niedergeschlagen (Idc 15,15), mit Füchsen, denen er brennende Fackeln an die Schwänze gebunden hatte, verwüstete er die Felder der Philister (Idc 15,4–6), die Stadttore von Gaza, wo man ihn festhielt, hat er aus den Angeln gehoben und auf den Berg Hebron getragen (Idc 16,3), nachdem er zuvor seine Fesseln zerrissen hatte (Idc 15,14). Und schließlich hat ihn seine Geliebte Dalila hinterlistig seiner übermenschlichen Kraft beraubt, indem sie ihm im Schlafe das Haupthaar abschor (Idc 16,16–19).

Die Parallelität beider »Strophen« ist offensichtlich: Der Held vollbringt mit übermenschlicher Kraft seine Taten, wird aber schließlich durch die List einer Frau zu Fall gebracht, ein Thema, das in zahlreichen mittelalterlichen Erzählungen zum beliebten Gegenstand wird und zentrales Argument der misogynen Dichtung ist.³¹

Die Erzählweise der ›Ecloga‹ – wenn man von »Erzählen« überhaupt sprechen darf – ist, bedingt durch die Beschränkung auf jeweils vier Verse, aufs äußerste verknüpft, gerüsthaft, ja vielfach kryptisch. Was ist die *pompa Gerionis* in der Hercules-Geschichte, was sind die *claustra urbis* bei Samson? Solche Textmarken setzen die jeweilige Detailkenntnis voraus und rufen sie gewissermaßen mittels verbaler Impulse im Bewußtsein des Lesers ab. Beispiele wie diese lassen sich aus dem gesamten Text belegen und zeigen ein grundsätzliches kompositorisches Prinzip der ›Ecloga‹: Der Text ist ganz bewußt und planmäßig auf die Ausfüllung der narrativen Leerstellen, auf Erklärung, auf Fortführung auf der Ebene der unterrichtstypischen mündlichen Erläuterung bzw. des schriftlich fixierten Kommentars angelegt. Dabei geht es nicht einfach um Wissenslücken beim Schüler bzw. Leser, die es zu füllen gilt. Vielmehr ist der Text gewissermaßen – bildlich gesprochen – durchgängig mit »Haken« ausgestattet, an die sich externe Wissensbestände anhängen lassen.

Es sieht so aus, als liege gerade in der verknüpften Darstellungsweise und der damit einhergehenden Notwendigkeit der Erklärung die über mehr als 500 Jahre sich erstreckende Faszination der ›Ecloga‹ und ihre bildungsgeschichtliche Bedeutung. Das hebt auch Hugo von Trimberg hervor, einer der zahllosen Lateinschullehrer des Spätmittelalters, wenn er um 1300 in seinem Lektüreplan, dem ›Registrum multorum auctorum‹, nach der Erwähnung des Satirikers Amarcius vermerkt:

³¹ Einen Zusammenhang zwischen Hercules und Samson hatte schon Augustinus in ›De civitate Dei‹ 18,19 geboten, wo in einem Nachtrag zur zeitlichen Einordnung der *Civitas terrena* Aeneas erwähnt wird, zu dessen Zeiten bei den Hebräern Samson Richter war, den man für Hercules gehalten habe: *erat et Hebraeorum iudex Samson; qui cum mirabiliter fortis esset, putatus est Hercules.* (Hrsg. von Dombart, Bernhard/Kalb, Alfons, CCSL 48).

<i>Amarcium in ordine</i>	<i>Theodolus sequatur,</i>
<i>Nam triplex legentibus</i>	<i>fructus in hoc datur.</i>
<i>Per fabulas, historias</i>	<i>et allegorias</i>
<i>Ad discendum triplices</i>	<i>lector habet vias.³²</i>

Die drei Wege der Belehrung durch die *fabulae* der antiken Mythen, die *historiae* des Alten Testaments sowie die Mythenexegese (*allegoriae*) sind es, die nach Hugos von Trimberg Ansicht den didaktischen Wert der ›Ecloga‹ ausmachen. Die Folgezeit hat denn auch eine bemerkenswerte Vielzahl an Kommentierungen hervorgebracht. Ihnen wollen wir uns nun zuwenden.

III.

Auf der Ebene der mittelalterlichen Kommentierung läßt sich die Instrumentalisierung des Mythos als Vehikel der Unterweisung beobachten. Als Beispiel wähle ich zunächst den frühesten Kommentar zur ›Ecloga‹, den oben genannten des Bernhard von Utrecht. In dem Widmungsbrief an seinen geistlichen Oberhirten, Bischof Konrad von Utrecht, verteidigt Bernhard sein Vorhaben: Seine Schüler hätten ihn gedrängt, das, was er ihnen im Unterricht mündlich vortrage, doch schriftlich zu fixieren, denn flüchtig sei die Stimme, allein der Buchstabe habe Bestand.³³

Das »Defizit« der ›Ecloga‹, das bewußte Aussparen der christlichen Heilsbotschaft, löst Bernhard schon zu Beginn seiner Kommentierung in der Exegese der pastoralen Figurenkonstellation auf: Pseustus stehe für das Heidentum (*gentilitas*), Alithia für Mose und die *lex divina*;³⁴ in Fronesis schließlich sei der Sohn Gottes gemeint, der um der Menschen willen Mensch geworden sei und seine Schafe weide, ebenso stehe Fronesis aber auch für die Kirche und die Sakramente der Taufe und der Eucharistie, die die Sünde abwaschen und den Gläubigen nähren.³⁵

³² Langosch, Karl: Hugo von Trimberg, Das ›Registrum multorum auctorum‹ des Hugo von Trimberg. Untersuchung und kommentierte Textausgabe (Germanische Studien 235), Berlin 1942, V. 452–5, S. 179.

³³ *Asserebant enim levius mihi esse semel scribere quam sepius dicere, sibi vero utilius legere quam audire [...].* Einen Merkvers, den Bernhard, wie er eingesteht, seinen Schülern selbst beigebracht habe, verwendeten diese als Argument für die geforderte Verschriftlichung seiner Texterklärung: *Hanc ad rem comprobendam me mihi testem trahabant, me meo iugulantes gladio, qui de eodem idem eisdem dixeram duobus his versiculis: Index est animis rerum vox, litera vocis; / haec docet, haec ducit, haec manet, illa perit.* (Accessus ad auctores, Bernard d'Utrecht [wie Anm. 10], S. 56,21–3 und 29–32. Die hier zitierte Sentenz greift im übrigen eine markante Bemerkung Isidors von Sevilla zum Verhältnis von Laut und Schrift auf (Etymologiae 1,3,1).

³⁴ Commentum in Theodolum (wie Anm. 2), S. 28, 196 sowie 204–9.

³⁵ *Quis per hanc rectius personam [sc. Fronesis] quam filius dei, per quem omnia facta sunt, accipitur, qui factus homo pro hominibus sanguine suo et baptisate ovem perditam, id est genus humanum, lavare venit et pascere?* Und weiter: *Per Fronesis etiam ecclesia intelligitur, quae baptisate antiquum abluit reatum, et sacri participatione altaris fideles pascit. [...]* (Commentum in Theodolum [wie Anm. 2], S. 29, 237–40; 245f.

Bernhards Kommentierung des Streitgedichts verläuft in einem didaktisch motivierten Dreischritt. Der erste zielt auf das Wortverständnis; dazu werden die stark verkürzten, oft kryptischen Anspielungen des Textes der »Ecloga« unter Verwendung der wörtlich zitierten Textelemente in eine entfaltete Narration umgesetzt, die erklärt, wer handelt und was geschieht. Damit geht einher die syntaktische Erschließung, Herstellung des *ordo naturalis* in der Wortfolge und eine erste rudimentäre Sachkommentierung. Dieser Schritt ist für pagan-antike wie alttestamentliche »Strophen« gleich. Die folgenden beiden Schritte sind unterschiedlich ausgerichtet. Die paganen Geschichten gelten Bernhard regelmäßig als *fabulae*, die alttestamentlichen als *historiae*, womit zwei Parameter des Wirklichkeitsbezugs abgerufen werden, die Isidor von Sevilla in die für das Mittelalter verbindliche Form gebracht hatte, und zwar für die *fabula: non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae*, während *historia* ihm gilt als *narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur* gilt.³⁶

Ausgerichtet an dieser Unterscheidung hinsichtlich des Wirklichkeitsbezugs und damit der Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit wird die Differenz der beiden folgenden Schritte der Kommentierung, die die eigentlich Mythenexegese bieten, plausibel.

Die paganen *fabulae* werden zunächst, dem Wortlaut des Textes folgend, der, wie bei den mittelalterlichen Kommentaren üblich, in den Handschriften in Majuskeln notiert wird, sachlich erläutert. Abgeschlossen wird dieser Abschnitt in der Regel mit *Hoc fabulose*, nur ausnahmsweise mit: *Hoc fabulose, nec tamen totum*³⁷ oder: *Hoc partim veritas, partim fabula est*.³⁸

Die nun jeweils folgende mythologische bzw. mythenkritische Exegese steht unter der Überschrift *Misterium*. Zu Saturn und dem von ihm begründeten Goldenen Zeitalter wird ausgeführt, er sei von seinem Sohn vertrieben worden und nach Italien gelangt, wo er die Menschen entweder zum Ackerbau oder zur Gewinn-sucht (*lucris amor*) angeleitet habe, deswegen schreibe man ihm dieses Zeitalter zu.

³⁶ Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, rec. Wallace M. Lindsay, Oxford 1911, 1,40,1 und 1,41,1; zusammenfassend noch in einer dreistufigen Definition ebd. 1,44,5: *Item inter historiam et argumentum et fabulam interesse. Nam historiae sunt res verae quae factae sunt; argumenta sunt quae etsi facta non sunt, fieri tamen possunt; fabulae vero sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt.* – Zum weiteren Hintergrund der Verwendung von *historia* im Zusammenhang mittelalterlicher Exegese, siehe Brinkmann, Mittelalterliche Hermeneutik (wie Anm. 10), S. 233f.; zum weiteren Zusammenhang vgl. Knappe, Joachim: Historie in Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsgeschichtliche Untersuchungen im interdisziplinären Kontext (Saecula spiritalia 10), Baden-Baden 1984.

³⁷ Commentum in Theodolum (wie Anm. 2), S. 54, 652f. Hier geht es um die vorbildliche Keuschheit des Hippolytus.

³⁸ Ebd., S. 115, 1004 zu Skylla, die ein für das Mittelalter didaktisch durchaus instrumentalisierbares Beispiel der *impietas in patrem* bietet.

Er solle keinen Vater gehabt haben, entweder weil seine Eltern niedrigen Standes oder überhaupt unbekannt seien.³⁹

Zu Saturns Sohn Jupiter vermerkt der Kommentar, die Geldgier der Leute – er bezeichnet sie als *argentea proles* – habe die Bezeichnung des Silbernen Zeitalters begründet. Jupiter habe, als sein Tod nahte, bestimmt, ihn insgeheim zu begraben, damit man glaube, er sei in den Himmel aufgefahren. Die Kreter behaupteten, er sei bei ihnen bestattet worden. In seinem angeblichen Grab habe man einen Kopf von staunenswerter Größe gefunden, über und über von lichtscheuem Gewürm verunreinigt (*a lucifugis undique demerdatum*). Dieses Haupt – offenbar Relikt einer Monumentalstatue – sei später nach Benevent gebracht und dort eingemauert worden.⁴⁰ Solche rational begründete Mythenkritik findet sich in der Kommentierung der *fabulae* durchgehend. So sei etwa die Ansicht, Mercur habe Tote wieder zum Leben erweckt, nur Schwindel (*fingitur*); er sei lediglich ein besonders guter Arzt gewesen.⁴¹

Was dieser erste Exegese-Schritt unter der Bezeichnung *Misterium* leistet, ist eine Entzauberung des antiken Mythos, der auf die Realität zurückgeführt und damit seiner übernatürlichen Kraft, die seine Faszination ausmacht, beraubt wird. Das Ziel ist deutlich erkennbar: Der pagane Mythos wird als bloßes Hirngespinnst eingestuft, vom Menschen fingiert, bar jeglicher metaphorischer Verbindlichkeit und handlungsleitender überzeitlicher Deutungskraft. Als solches Hirngespinnst kann er mit den biblisch-alttestamentlichen Mythologemen, die aus der Geschichte des einen Gottes mit seinem Volk Israel stammen, nicht mehr konkurrieren. Vielfach schließt sich im Kommentar des Bernhard von Utrecht an die Entzauberung der paganen Mythenerzählungen ein zweiter Exegeseschritt unter der Überschrift *Phisice* an. Zu Saturn nähmen die Naturkundigen (*phisici*) an, er bedeute die Zeit. Vater oder Vorfahren habe er deshalb nicht, weil Anfang und Ende der Zeit im Verborgenen liegen: *quia temporis principium et finis latet*. Seine Söhne solle er gegessen haben, weil das, was zu einem Zeitpunkt hervorgebracht werde, zu einem andern zugrunde ginge (*consumitur*).⁴² Die *Phisice*-Auslegung zu Jupiter stellt diesen Gott als Repräsentanten des Feuers vor, weil Anaxagoras und andere den Anfang des Seins im Feuer gesehen hätten. Ihm sei Juno als Gattin zugeordnet, das meint: die Luft (*aër*).⁴³ Über die Luft gelange die Wärme auf die Erde und ins Wasser, aus dem alles gezeugt werde.⁴⁴ Zu Mercur wird in der *Phisice*-Auslegung ausgeführt, die

³⁹ Ebd., S. 33, 30–8.

⁴⁰ Ebd., S. 34, 83–35, 98.

⁴¹ Ebd., S. 82, 187f.

⁴² Ebd., S. 33, 39–45.

⁴³ Die Etymologie Hera – *aër* ist griechischen Ursprungs; das westliche Mittelalter konnte sie, gekoppelt mit der Deutung Jupiter – *ignis*, u. a. aus dem Kommentar des Servius zu Vergils Aeneis 1,47 entnehmen: *Iuno, hoc est aer subiectus est igni, id est Iovi* [...]; oder aus den ›Mythologiae‹ des Fulgentius: *Imonem quasi aërem, unde et Era grece dicitur* (wie Anm. 25, 1,3,26, S. 18f.).

⁴⁴ Commentum in Theodolum (wie Anm. 2), S. 35, 100–8. Eine andere Deutung bietet der ›Mythographus Vaticanus I‹ (wie Anm. 26), c. 9, S. 103f. – Wie weit solche Mythenallegorese in die Antike und das

Naturkundigen sagten, daß vieles von dem, was Zauberer (*magi*) als Wundertaten bezeichneten, nur etwas sei, das sich nicht auf den ersten Blick erklären ließe und was einfach nicht geglaubt werden dürfe.⁴⁵

Grundlegend anders ausgerichtet sind hingegen die Auslegungen der alttestamentlichen Mythen-erzählungen. Nach der Sacherklärung der jeweiligen »Strophe«, die vielfach beschlossen wird mit Wendungen wie *Hoc ad historiam*, *Hoc historialiter*, *Hoc historice* oder *Hoc ad literam*, folgt unter der Überschrift *Allegoria* eine geistliche Exegese. Sie nutzt, wo möglich, das bekannte und bis weit über das Mittelalter hinaus bewährte Verfahren der Typologie, um den Zusammenhang mit der Botschaft des Neuen Testaments herzustellen und damit die Dimension einer Weltdeutung *sub gratia* zu eröffnen, die die Gesänge der Alithia – konzeptionell vom Verfasser geplant – ausgespart hatte. Dabei ist schon bei der Auswahl der von Alithia vorgetragenen alttestamentlichen »Geschichten« vielfach das typologische Weiterdenken mit dem Bezug zur Botschaft des Neuen Testaments geplant, und so kann Bernhard diesen Zusammenhang problemlos eröffnen, wie die folgenden Beispiele zeigen:⁴⁶

Allegorice autem Abraham iussus exire patriam Christus est (S. 48, 477).

Allegorice autem Ioseph venditus livore suorum Christus est venditus XXX denariis a Iudeis (S. 55, 675 f.).

Allegorice autem Samson, qui sol interpretatur, solem iustitiae Christum insinuat [...] (S. 74, 1204).

Allegorice autem David est Iesus Christus [...] (S. 81, 145).

Allegorice autem Salemon cui datur sapientia Christus est (S. 85, 240).

Nam Daniel missus in lacum Christum exprimit descendentem in infernum (S. 106, 784 f.).

Dieses Verfahren der Exegese kann auch gedoppelt angelegt sein. So wird in einem ersten Auslegungsschritt Noe auf Gott bezogen: *Noe dominum significat*, die Kammern der Arche seien zu deuten als die Stände der Kirche, ihre Länge als der Glaube, die Breite als die Liebe, die Höhe als die Hoffnung, der Regenbogen stehe für die Worte der Propheten und die heiligen Schriften.⁴⁷ Einen neuerlichen deutenden Zugriff bietet Bernhard, hier wie öfter unmittelbar anschließend, unter der Überschrift *Alia allegoria*: In Voraussicht auf das Weltgericht habe Gott Noe, das ist Christus, geboten, die Arche, das ist die Kirche, zu bauen; die Hölzer seien die Lehrer der Kirche; die Abdichtung innen und außen: Glaube und Werke, die diese

frühe Judentum zurückreicht, zeigt die große Untersuchung von Pépin, Jean: *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958; zu Saturn hier 126; 140 und passim, zu Jupiter und Juno 126; 131; 401f. und passim.

⁴⁵ Commentum in Theodolum (wie Anm. 2), S. 83, 214 f.: [...] *secundum quae mira dicuntur magi facere, quod nec leviter explicari potest nec credi debet*.

⁴⁶ Die folgenden Zitate nach: Commentum in Theodolum (wie Anm. 2).

⁴⁷ Ebd., S. 41f., 298–315.

Lehrer auszeichnen, so daß sie mit der Kraft des Wortes allen Verfolgungen und den Häretikern widerstehen können.⁴⁸

Wo eine typologische Exegese nicht möglich ist, wird unter *Allegoria* eine moralische Deutung geboten, so etwa beim Turmbau zu Babel durch die Nachkommenschaft Adams, zu der auch Nemroth gehört. *Allegoricos enim Nembroth diabolus est, unde et tyrannus interpretatur, qui turrim ad celum edificare voluit, id est superbiam suam dei potentiae comparare.*⁴⁹ Das Rote Meer, durch das Mose das Volk Israel führte, sei die *effusio sanguinis sanctorum pro lege dei passionum.*⁵⁰

Wie bei den paganen Mythen wird auch bei den alttestamentlichen Sujets eine zweite Ebene der Exegese eröffnet. Diese Abschnitte stehen jeweils unter der Überschrift *Moralitas* und zielen auf das Verhalten des Menschen in seiner Umwelt, und nicht selten ist dies auch der Ort, an dem massive Kritik an der Kirche und den Geistlichen der unmittelbaren Gegenwart ihren Platz hat, so etwa anlässlich der gottlosen Rotte des Korach (›Ecloga‹, 153–6): *Possumus etiam hoc nostro tempore applicare et ordini:* ›Wo gibt es noch einen, der so aufrecht wie Aaron ist? Tausende kaufen sich, wie Simon, die Gottesgaben mit Geld; diese Leute wird, wie die Rotte des Korach, die Hölle verschlingen.‹⁵¹

Ein weiteres Beispiel ist die Auslegung der Geschichte von Balaam (161–4). Balaam, der seinen Esel schlägt, der nicht weitergehen will, weil ein Engel den Weg versperrt, bezeichnet die *prelati*, die die Gebote Gottes nicht erkennen und beachten und die Gläubigen dafür züchtigen.⁵²

Gegenwartsbezogen sind auch die Auslegungen, die auf die Häresie als Bedrohung der Kirche zielen, so etwa, wenn die Schlange des Sündenfalls oder das Volk von Babel, das den Turm baut, für die Häretiker stehen, die das Volk Gottes zu verführen suchen.⁵³

Unter der Überschrift *Moralitas* finden sich in Bernhards Kommentar aber vor allem Auslegungen, die auf das religiöse Leben des Menschen gerichtet sind. So baut sich – im Anschluß an die Noe-Geschichte (73–6) – der Mensch, der sich von der Welt zurückzieht, eine Arche des Heils in seinem Herzen: ›Sie kann eine, zwei oder drei Kammern haben, je nachdem, ob wir die Heilige Schrift *ad litteram*, *allegorice et moraliter* verstehen.‹⁵⁴

Geistliche und moralische Auslegungen dieser Art sind in den exegetischen Handbüchern der Zeit omnipräsent; ebenso lassen sich die Auslegungen der paga-

⁴⁸ Ebd., S. 42, 316–28.

⁴⁹ Ebd., S. 46, 430–2. Daß Bernhard mit der Verwendung der griechischen Adverbialform *Allegoricos* Servius folgt, ist eine ansprechende Vermutung von Brinkmann: Mittelalterliche Hermeneutik (wie Anm. 10), S. 387f.

⁵⁰ *Commentum in Theodolum* (wie Anm. 2), S. 58, 757f.

⁵¹ Ebd., S. 64f., 926–51.

⁵² Ebd., S. 67, 1010–20.

⁵³ Ebd., S. 33, 56f. Die Häresie ist mehrfach angesprochen, so S. 63, 893; 75, 95; 109, 856.

⁵⁴ Ebd., S. 42f., 330–44.

nen Mythen vor Bernhard vielfach nachweisen, zum Teil schon in der Antike.⁵⁵ Bernhards Leistung zielt also nicht auf Neues, sondern auf eine strukturierte Erschließung des Textes, die das in dieser Zeit verfügbare Wissen an dem planvoll verknüpften Wortlaut der ›Ecloga‹ aufhängt, ein Wissen, das sich auf die handwerkliche Arbeit am Lateinischen, auf Realienkenntnis der paganen Mythenerzählungen wie auch des Alten und des Neuen Testaments erstreckt und daraus naturkundliche, moralische und religiöse Kompetenzen entwickelt. Die Komplexität in Bernhards Kommentar einerseits und seine didaktisch planvolle Strukturierung andererseits haben diesem Werk zu seinem Erfolg verholfen, indem es Mythenexegese und christlich begründete Lebenshilfe verbindet.

IV.

Abschließend werfen wir noch einen Blick auf einen anonymen Kommentar des deutschen Spätmittelalters, der wohl aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammt.⁵⁶ Seine handwerkliche Erarbeitung des Textverständnisses bewegt sich im Rahmen des Üblichen und umfaßt u. a. Worterklärungen, Hinweise zur Wortfolge und Konstruktion nach dem *ordo naturalis* und Realienklärung und ist ganz offensichtlich auf die Benutzung im Rahmen des Anfangsunterrichts ausgerichtet. Auffällig ist, daß der Anonymus vielfach seine Quellen genau zitiert, ausführlich referierte Bibelstellen mit Buch- und Kapitelangaben, Boethius, Claudian, Isidor etc., oftmals auch Ovids ›Metamorphosen‹ mit Buchangabe. Wie bei Bernhard von Utrecht werden auch in diesem Kommentar die Erzählungen des Streitgesprächs in *fabulae* (paganen Mythen) und *historiae* (alttestamentliche Sujets) unterschieden.

Die Mythosexegese indes ist nicht so streng strukturiert wie bei Bernhard von Utrecht, sondern bietet eine vielfältige Palette von Deutungsmöglichkeiten. Die Erklärung beginnt jeweils mit einer breiter ausgeführten narrativen Entfaltung des Sujets, das die ›Ecloga‹ verknüpft vorgibt, und fügt eine teilweise sogar doppelt

⁵⁵ Siehe Pépin, *Mythe et allégorie* (wie Anm. 44), 502–10 mit einem umfangreichen, die Exegese des paganen Mythos erschließenden Index.

⁵⁶ Dieser Kommentar weist in seinen einzelnen Handschriften eine beträchtliche Varianz auf. Nye Quinn unterscheidet zwei Gruppen: A mit zehn Handschriften, zu denen auch der unten genannte Utrechter Codex gehört, sowie B mit zwei Handschriften, gekennzeichnet durch die Inserierung ausführlicher Exzerpte aus einem Alexander Neckam zugeschriebenen Kommentar. Zur Überlieferung dieses Kommentars siehe Nye Quinn, Betty: Ps.-Theodolus (wie Anm. 4), 398–400 (Gruppe A) sowie 400 (Gruppe B). Der Text des Kommentars ist nur verfügbar als Handschriftenabdruck nach Utrecht, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Cod. 292 (aus der Bibliothek der Utrechter Kartäuser), 1. H. 15. Jh.; aus dieser Handschrift in einer Serie von Zeitschriftenbeiträgen abgedruckt von Orbán, Árpád P.: *Anonymi Teutonici commentum in Theodoli Eclogam e codice Utrecht, U. B. 292 editum*, in: *Vivarium* 11, 1973, 1–42 (Kommentar zu ›Ecloga‹, v. 1–10); ebd. 12, 1974, 133–145 (zu v. 100 [Fortsetzung]–120); ebd. 13, 1975, 77–88 (zu v. 121–132); ebd. 14, 1976, 50–61 (zu v. 133–148); ebd. 15, 1977, 143–158 (zu v. 149–176); ebd. 17, 1979, 116–133 (zu v. 149–176); ebd. 19, 1981, 56–69 (zu v. 213–256); mehr nicht erschienen.

oder dreifach durchgeführte Allegorese an. Das beginnt bereits bei den Aktanten des Streitgedichts; in Pseustis *allegorice possimus intellegere dyabolum vel falsum predicatorem*, Alithia gilt als *sancta mater ecclesia*, ihre Zither sind die *decem precepta Dei*.⁵⁷ Oder an anderer Stelle zu V. 26 (*Nostra venit Fronesis*): *Notandum quod allegorice per istam Fronesim intelligere possumus veram sapienciam, que Xpistus est, ut dicit Apostolus* [sc. 1 Cor 1,24 und 30]. *Sed per Alathiam allegorice possumus intelligere prophetas et fideles, qui proclamaverunt et adhuc proclamant ad istam Fronesim, i. sapienciam, scilicet Xpistum*.⁵⁸

Aus den Erzählungen des paganen Mythos erschließt auch dieser Kommentator Wissen, das Astrologie, Elementenlehre und allgemeine Naturkunde einbezieht. Anlässlich der Geschichte von Saturn (›Ecloga‹, 41–5) leitet der Kommentator zu den drei Söhnen des Saturn über, deren erster ins Wasser geschickt wurde (Neptun), der zweite in die Erde hinein (Pluto) und der dritte sei seiner Mutter zugetan (Iupiter). Alle drei werden aber auch biblisch bzw. theologisch gedeutet: Neptun entspreche Noe, der aus der Sintflut errettet wurde, Pluto hingegen verweise auf Mose, der auf die Welt geschickt wurde, um das Volk Israel zu führen, und von Iupiter wird die Verbindung gezogen zu Christus, der seiner Mutter zulächelte (*qui natus arisit matri, scilicet gloriosissime virgini Marie*).⁵⁹ Ganz ähnlich bei der Geschichte von Phyllis und Demophon (›Ecloga‹, 109–12): *Item allegorice per PHILLIDEM intelligimus Xpistum et per DEMOPHONTEM presentem mundum vel creaturas*.⁶⁰

Unsystematisch, je nach Gelegenheit, bietet der Kommentator auch *moraliter*-Auslegungen, die unmittelbar auf menschliches Denken und Handeln zielen. Eine mehrfach zu beobachtende Richtung dieser Auslegungen ist der Schulbetrieb. Zu V. 117–20 der ›Ecloga‹ mit der Ovid (›Metamorphosen‹ 14,457–82) folgenden Erzählung von dem Trojaner Diomedes, der die Göttin Venus verletzt hatte, heißt es: *Notandum quod moraliter per Dyomedem intelligimus quemlibet scolarem probum vel quemcumque alium probum et castum, qui videns filiam Veneris, scilicet luxuriam, impugnare sibi cum maximo lapide, id est labore, proicit filium Veneris, id est membrum luxurie, in terram et devincit ipsum secundum doctrinam Boecii in De disciplina scolarium [...]*; und als *castus et probus* wird Diomedes in einen Vogel verwandelt, *id est in sublimitatem alte cognitionis*.⁶¹

Wie den paganen Erzählungen wird die *moraliter*-Auslegung auch den alttestamentlichen Geschichten zugeordnet. So steht Eva (›Ecloga‹, V. 41–4), die den

⁵⁷ Orbán, *Anonymi teutonici commentum* (wie Anm. 56) Vivarium 11, 8f. An anderer Stelle gilt Alithia als *sancta mater ecclesia, que constans est in fide nec mutabilis propter aliqua blandimenta vel munera* (ebd., S. 11).

⁵⁸ Ebd., Vivarium 11, 12.

⁵⁹ Ebd., Vivarium 11, 17. Christine Schmitz, Münster, weist mich auf die in *arisit matri* liegende intertextuelle Verbindung zu Vergils 4. Ekloge hin, in der am Schluß (V. 60–3) das göttliche Kind angeredet wird: *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem / ... / incipe, parve puer: qui non risere parenti*, (gemeint ist damit *matri*) / *nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est*.

⁶⁰ Ebd., Vivarium 12, 141.

⁶¹ Ebd., Vivarium 12, 144.

ersten Menschen zum Abfall von Gott und damit die gesamte Menschheit nach der Lehre der Kirche in die Erbsünde führte, für die Verführungskraft der Frau allgemein. Im Zuge der Auslegung wird diese Einschätzung, durchaus zeittypisch, in ein allgemeines frauenfeindliches Stereotyp überführt. Zu diesem Zweck inseriert der Kommentar – warnend – auch einen im Mittelalter vielzitierten Merkwers mit den berühmten Exempelfiguren, die der Verführung der Frau erlegen sind.⁶²

Notandum quod moraliter hic innuitur quod per fraudem mulieris adhuc omni die decipiuntur viri. Unde:

*Adam, Sampsonem, Lot, David et Salomonem
Femina decepit. Quis modo tutus erit?*

Im Folgenden wird die *moraliter*-Exegese des Sündenfalls regelrecht Punkt für Punkt »durchbuchstabiert«:

Item notandum quod allegorice per serpentem intelligimus dyabolum, per Evam carnem, per Adam animam, per pomum delectationem mundanam. Serpens enim i. [= id est] dyabolus, presentat Eve, i. carni, pomum, i. delectationem mundi, ut Eva, i. caro, trahat Adam, i. animam, eciam ad pomum, i. ad delectationem mundi, et sic ambo privantur PARADYSO. Conveniunt Fabula et Historia in isto: Nam SATURNUS PRIMUS deorum, Adam PRIMUS HOMINUM fuit; SATURNUS expulsus de regno, Adam de PARADYSO.⁶³

Darüber hinaus bietet der Kommentar zu den alttestamentlichen Geschichten selbstverständlich regelmäßig im Verfahren der typologischen Exegese eine Verknüpfung mit der Heilslehre des Neuen Testaments und der Lehre der Kirche.

Dieser anonyme Kommentar besitzt nicht die strikte Systematisierung, die bei Bernhard von Utrecht zu beobachten war. Zwar steht am Anfang jedes Abschnitts die erklärende Entfaltung der jeweiligen Erzählung, eine verbreiternde, bereits erklärende *enarratio*, wie sie für den Schulbetrieb typisch ist. Die weiteren Wissens-elemente erscheinen aber eher assoziativ gereiht, sind möglicherweise auch während eines längeren Entstehungsprozesses zusammengekommen. Alles Weitere müßte eine systematische Untersuchung klären.

⁶² Zur Verbreitung der Sentenz siehe Walther, Hans: *Proverbia Sententiaeque Medii Aevi*. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters, Bd. 1–6, Göttingen 1963–1969, Bd. 1, Nr. 519 mit weiteren Verweisen (»Zahllose Hss. und Varianten.«). Zur breiten Präsenz des Samsontmotivs vgl. jetzt Heinzer, Felix: *Samson dux fortissimus – Löwenbändiger und Weiberknecht vom Dienst? Funktionen und Wandlungen eines literarischen Motivs im Mittelalter*, *Mittellateinisches Jahrbuch* 43,1, 2008, 25–46.

⁶³ Orbán: *Anonymi teutonici commentum* (wie Anm. 56), *Vivarium* 11, 19. Wie in der Kommentariüberlieferung üblich, werden die aus dem Text der »Ecloga« genommenen Wörter in den Handschriften in Versalien notiert.

V.

Mythen im Alltag der hoch- und spätmittelalterlichen Bildungsinstitutionen: Der Kommentar des Bernhard von Utrecht wie auch der des Anonymus offerieren ein ungemein reiches Angebot für die Arbeit innerhalb des mittelalterlichen Schulbetriebs: sie üben – selbstverständlich – die Sprachbeherrschung des Lateinischen ein, sie vermitteln die allenthalben innerhalb der kulturellen Bildung der Zeit notwendigen Kenntnisse sowohl der paganen als auch der alttestamentlichen wie christlichen Mythenvorstellungen. Und sie bieten mit dem Instrument der Mythenexegese ein breites Spektrum von Wissensfeldern und Deutungsmöglichkeiten an, die einerseits die Unterweisung in der Lehre der Kirche entwickeln, vermitteln und vertiefen, andererseits sich auch unmittelbar auf die Lebenswirklichkeit der Schüler, die anhand der ›Ecloga‹ lernen, beziehen. Es ist gerade diese Reichhaltigkeit des Bildungsangebots auf unterschiedlichen Ebenen kulturellen und lebensbezogenen Wissens, die der ›Ecloga Theodoli‹ ihren Jahrhunderte überdauernden Erfolg beschieden hat. Paganer Mythos und biblisch-mythische Erzählung werden dabei über das Prinzip einer mehr oder weniger starken Motivverwandtschaft zueinander ins Verhältnis gesetzt. In den Strategien der Kommentierung ist jedoch eine deutliche Stufung der Verbindlichkeit auszumachen, freilich ohne daß daraus eine grundsätzliche Abwertung oder gar Verurteilung des paganen Mythos resultierte: Am Schluß steht die Versöhnung von unterlegenem Pseustis und siegreicher Alithia. Vielmehr sind im christlichen Bildungskonzept, dem die ›Ecloga‹ verpflichtet ist, antikes Erbe und biblische Weltdeutung so vereinigt, daß beide aufeinander bezogen bleiben und erst miteinander den bildenden Mehrwert generieren, den der anonyme Verfasser beabsichtigt hat.

Auf diesem Weg ist das Mittelalter fortgeschritten. Und es liegt auf der Hand, daß auch der Humanismus in seiner besonderen Betonung des antiken Erbes ohne die grundlegende Orientierung auf das Christentum kaum vorstellbar ist, vielmehr der Bezug von paganem Mythos und christlicher Heilsbotschaft eine Stufe erreicht, auf der in gewisser Weise fortgesetzt wird, was im Bildungsprogramm des frühen und hohen Mittelalters angelegt war. Dazu zwei Beispiele.

Dante bietet in der ›Commedia‹ ein Gebet, in dem er den höchsten Jupiter anruft, der für uns auf Erden gekreuzigt worden sei:⁶⁴

[...] *o sommo Giove*
che fosti in terra per noi crocifisso
 (›Purgatorio‹ 6,118f.)

Christus, den Mensch gewordenen Gott, Erlöser der Welt so zu bezeichnen, zeigt, welche neue Qualität dem paganen Mythos als christlich gedeutetem Zeichenträger zugewachsen ist. Das Studium der zeitnahen Kommentare zur ›Commedia‹ würde zeigen, ob die von Dante gewählte Wendung bei seinen Zeitgenossen tatsächlich die

⁶⁴ Dante Alighieri, *Tutte le opere*. A cura di Fredi Chiappelli, Milano 1965, S. 145.

Qualität des unerhörten Wagnisses hat, als die sie dem gegenwärtigen Beobachter erscheint.⁶⁵ Oder ob es nicht die reinliche Isolierung des paganen Mythos ist, die, im 19. Jahrhundert entstanden, bei Jupiter gleich an den vielfachen Ehebrecher (einschließlich Ganymed) denken und dadurch die Übertragung auf den leidenden Gottessohn erst in der Perspektive des neuzeitlichen Betrachters zum Skandalon werden läßt.

Für den (verspäteten) deutschen Humanismus ist gegen Ende des 15. Jahrhunderts solch eine Übertragung nichts mehr Erstaunliches, etwa wenn Sebastian Brant um 1494 einen Weihnachtshymnus in sapphischen Strophen folgendermaßen beginnt:⁶⁶

*Sydus ex claro veniens Olympo,
Virgo quod nobis peperit sacrata,
Orbis illustrat spacium rotundi
Nobile lumen.*

Auf dem Weg zu der hier selbstverständlichen Integration pagan-mythischer Vorstellungen in die Lehre der Kirche und die sich darauf gründende Frömmigkeit könnte der anonyme ›Ecloga‹-Kommentar des 14./15. Jahrhunderts, der auch die paganen Erzählungen einer christlichen Deutung unterwirft, eine Zwischenstufe darstellen. Insgesamt aber zeigen sowohl die ›Ecloga Theodoli‹ wie auch ihre Kommentare, daß der pagane Mythos unstrittig und offenbar konfliktfrei zum Bestandteil christlich orientierter Unterweisung geworden ist. Der Streit zwischen Pseustis und Alithia muß im Mittelalter nicht mehr entschieden werden, er ist allemal nur Anlaß vertiefender intellektueller Bildungsarbeit.

⁶⁵ Ich verweise hier nur auf die Datenbank I commenti danteschi dei secoli XIV, XV et XVI, ed. Paolo Procaccioli.

⁶⁶ Zuerst in seiner Sammlung geistlicher Gedichte, Carmina in laudem beatae Mariae virginis multorumque sanctorum [Basel: Johann Bergmann, nicht vor 1494]. Text: Wilhelmi, Thomas (Hg.): Sebastian Brant, Kleine Texte, 3 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt 1998, Bd. 1, Nr. 135, S. 189.