

Carmen Cardelle de Hartmann

Bücher, Götter und Leser: Theodulfs Carmen 45

Wenn wir über das Wissen einer Epoche sprechen, meinen wir eine abstrakte Größe, nämlich die Summe aller Kenntnisse, die in dieser Zeit verfügbar waren und rezipiert wurden. Allerdings ist uns bewusst, dass der Zugang zum Wissen sich an jedem Ort und in jeder sozialen Gruppe unterschiedlich gestalten kann und dass es erst in jedem einzelnen Rezipienten zum konkreten Wissen wird und so die Möglichkeit der Innovation entfaltet. In der karolingischen Zeit konzentrierten sich die Literaturrezeption und die Wissensvermittlung auf einige Orte: den Hof, bestimmte Bischofskirchen und einige Klöster, in denen Bibliotheken unterhalten wurden. Die Verbindungen zwischen diesen Zentren ermöglichten die Zirkulation von Büchern und somit die Erhöhung der Wahrscheinlichkeit, an einem einzelnen Ort ein breites Angebot an Literatur zu finden. Die Bestände der Bibliotheken wurden aber von ihren Benutzern nicht in gleichem Maße rezipiert: Manches Werk war lange verfügbar, ohne dass man danach gegriffen hätte oder der Schritt zu einer praktischen Umsetzung oder zu einem Weiterdenken der dort vermittelten Ideen getan worden wäre. Die Auswahl der gelesenen Texte war von den Prioritäten der Zeit beeinflusst, von der Sorge um einen reinen Glauben und um eine reibungslose Kommunikation innerhalb des Reiches. Ein einzelner Leser konnte aber diese Auswahl erweitern und wenig beachtete Texte berücksichtigen oder gar zu einer häufigen Lektüre machen. In diesem Aufsatz möchte ich ein Gedicht Theodulfs von Orléans interpretieren, in dem der Dichter seine bevorzugten Lektüren vorstellt und dabei auch Vergil und Ovid, heidnische Autoren, die in seiner Zeit nur von wenigen gelesen wurden, präsentiert. Dies führt ihn zu einer Verteidigung der Allegorese, die eine Überlegung über die Rolle des Lesers und die besondere Wahrheit der Dichtung impliziert.

Das Carmen 45¹ Theodulfs von Orléans ist auf den ersten Blick ein Doppelgedicht mit zwei unterschiedlichen Themen, nämlich die Bücher, die der Dichter früher gelesen hatte, (vv. 1–20) und die allegorische Interpretation von Dichtung (vv. 21–64). Beide Teile scheinen nur lose zusammenzuhängen; der zweite Teil wirkt außerdem wenig kohärent, denn darin werden Beispiele von verschiedenen Spielarten allegorischer Deutung² scheinbar ohne inneren Zusammenhang aneinander gereiht. Bereits

1 Theodulf, *Carmina*, ed. Dümmler, 543–544. Text von Dümmler abgedruckt in: Godman 1985, 168–171 (mit englischer Übersetzung), und Klopsch 1985, 114–121 (mit deutscher Übersetzung und Kommentar 471–473), s. auch Anhang.

2 Genaue Diskussion der verschiedenen Modi der Allegorese, die im Gedicht gezeigt werden, bei Bretzinger 2004, 200.

Seznec wies auf dieses Gedicht als Beispiel einer Verteidigung der Allegorese hin³. In einer allzu hastigen Lektüre interpretierte Nees es hingegen als eine Warnung vor der Lektüre heidnischer Autoren.⁴ Wenig später las Chance c. 45 wiederum als eine Verteidigung der Klassikerlektüre, wobei sie auch darin eine Dämonisierung des Mythos zu entdecken glaubte: Der Leser – der von Herkules symbolisiert wird – geht durch die Hölle der heidnischen Götter (Amor), um dank seiner moralischen Qualitäten mit Aeneas zu entkommen.⁵ Auf Nees antwortete Staubach und zeigte, „dass Theodulf die Allegorese als ein Instrument der Rehabilitierung und Aneignung des Mythos schätzt und empfiehlt“⁶ und dass das ganze Gedicht als Verteidigung der allegorischen Lektüre, die von einem der angeführten Beispiele, Proteus, symbolisiert wird, verstanden werden soll.⁷ Einige wertvolle Hinweise für die Interpretation des Gedichtes hat Bretzigheimer 2004 gegeben, die Staubachs Ansatz folgt. In derselben Linie soll hier die Einheitlichkeit des Gedichtes gezeigt werden, denn sein eigentliches Thema ist die Lektüre, die als ein Auslegungsprozess durch den Leser dargestellt wird; nicht nur Proteus, sondern alle angeführten Beispiele beziehen sich darauf.

Der Titel *De libros quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum mystice tractantur* kündigt ein Gedicht mit zwei Themen an: die Lektüren des Dichters und die allegorische Interpretation von Dichtung, oder genauer, von Erdichtungen. Ob dieser Titel auf Theodulf zurückgeht, ist allerdings ungewiss. Zwei Codices mit einer Sammlung von Theodulfs Gedichten waren in der Frühen Neuzeit bekannt und wurden von Sirmond und Mabillon ediert beziehungsweise teilediert, sind aber heute verschollen.⁸ Für einige Gedichte Theodulfs gibt es eine Einzelüberlieferung, Carmen 45 zählt jedoch nicht zu ihnen: Es ist für uns nur in Sirmonds Edition aus dem Jahr 1646 greifbar, die von Dümmler im ersten Band der *Poetae* so gut wie unverändert nachgedruckt wurde. An der Echtheit des Gedichtes besteht allerdings kein Zweifel. Schaller fand in seiner sorgfältigen Untersuchung von Theodulfs Gedichten außerdem keinen Anlass, den Text Dümmlers in irgendeiner Form zu verändern.⁹

3 Seznec 1980, 85.

4 Nees 1991, 65–68. Staubach 1994, 388–390, hat den methodischen Fehler Nees' genau gezeigt: „Um den Text ad malam partem lesen zu können, vermischt er zwei Aspekte des Allegorie-Modells, die verschiedenen Begriffsebenen angehören: die Deutbarkeit und Signifikanz des Mythos als Umschlag von der ‚Lüge‘ zur ‚Wahrheit‘ und die ethische Wertigkeit der jeweils durch ihn bezeichneten Tugenden oder Laster, also des Signifikats“. Staubach 1994, 389.

5 Chance 1994. Trotz guter Beobachtungen krankt ihre Interpretation an einer wenig sorgfältigen Lektüre (z.B. listet sie unter den von Theodulf in diesem Gedicht genannten Dichter auch Horaz, Lukan und Cicero auf) und an der mangelnden Differenzierung zwischen Isidors und Theodulfs Einstellung gegenüber dem Mythos.

6 Staubach 1994, 389.

7 Dazu auch Staubach 1998, 683–685.

8 Kurze Darstellung der Textüberlieferung bei Schaller/Brommer 1995, 766, ausführlicher bei Schaller 1962, 17–19.

9 Schaller 1962, 22.

Bereits der erste Vers macht klar, dass das lesende Ich in seiner Auseinandersetzung mit den Büchern im Mittelpunkt des Gedichtes steht:

Namque ego suetus eram hos libros legisse frequenter

Er beschäftigte sich häufig mit ihnen, worauf nicht nur *suetus* und *frequenter* im ersten Vers hinweisen, sondern auch die nachdrückliche Wiederholung von *saepe* am Anfang und Ende des dritten Verses. In v. 2 fügt Theodulf hinzu, dass diese Arbeit (*labor*) Tag und Nacht in Anspruch genommen habe. Daraufhin werden die gelesenen Autoren spezifiziert. Als erste werden Gregor der Große und Augustinus genannt, gefolgt von Hieronymus, Ambrosius, Isidor, Johannes Chrysostomus, Cyprianus sowie andere, die der Dichter unerwähnt lässt. In einem weiteren Distichon (vv. 9–10) erwähnt er heidnische Gelehrte aus verschiedenen Wissensgebieten, ohne sie jedoch namentlich zu nennen. Es bleibt in der Schwebe, wer diese Gelehrten waren. Der Leser kann an die Fachschriften denken, die in vorkarolingischer Zeit als fast einzige antike Schriften und noch in karolingischer Zeit eifrig abgeschrieben wurden (Schriften über die Artes, über Medizin oder Recht).¹⁰ Deren Studium galt nach Augustinus und Cassiodor als nützlich für die Auslegung der Bibel und war deshalb unumstritten. Es ließe sich aber auch an andere Texte denken, wie zum Beispiel historiographische Schriften.¹¹ Anschließend geht Theodulf zu den Dichtern über, von denen zuerst die Christen aufgezählt werden: Paulinus,¹² Arator, Avitus, Fortunatus, Juvencus und schließlich Prudentius, den er als seinen Verwandten (*parens*) bezeichnet. Die Liste der Dichter wird von zwei Grammatikern unterbrochen, Donatus und seinem Kommentator Pompeius¹³, und endet mit zwei heidnischen Dichtern, Vergil und dem gesprächigen Ovid (*Naso loquax*).

Carmen 45 gehört zu den Gedichten, die man zur Gewinnung von Informationen über Theodulfs Leben herangezogen hat. Das Ich, das in dem Gedicht spricht, hat einiges mit dem historischen Theodulf gemeinsam: Es erinnert sich an eine Zeit

10 Holtz 1998, 1097–1101.

11 Alkuin zählt in seinem Gedicht *De patribus, regibus et sanctis Eboricensis ecclesie*, vv. 1536–1562, die Bücher, die Erzbischof Aelberht (767–780) für die Bibliothek von York gesammelt hat, auf und führt Plinius, die Epitome des Pompeius Trogo durch Justinus, und Cicero (wohl die Schriften zur Rhetorik) an (Godman 1982, LXXI–LXXII und 122–127, kritische Diskussion dieser Verse mit Berücksichtigung anderer Quellen in Bullough 2004, 252–293). Zu den antiken Texten, die im 7. und 8. Jahrhundert kopiert wurden, siehe Holtz 1998, 1095–1099.

12 Mit Paulinus ist Paulinus von Nola gemeint, dessen Werk weit verbreitet war (so identifiziert von Godman 1985, p. 168, Anm. zu vv. 13–14, und Klopsch 1985, 472). Die Werke von Paulinus von Périgueux und Paulinus von Pella waren weniger verbreitet und in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen häufig für Werke des Paulinus von Nola gehalten.

13 Bei Pompeius ließe sich zwar an die Epitome des Pompeius Trogo (wie im Fall von Alkuin, Bullough 2004, 259–260 und 283) denken, viel wahrscheinlicher ist es im Zusammenhang von Theodulfs Gedicht, dass es sich um den Grammatiker Pompeius, der die *Ars maior* des Donatus kommentierte, handelt (so identifiziert von Godman, 1985, 169, Anm. zu v. 17, und Klopsch 1985, 472).

der intensiven Lektüre, die nun abgeschlossen ist, weil es wohl andere, dringlichere Dinge beschäftigen; es nennt außerdem Autoren, die Theodulf häufig zitiert,¹⁴ als seine Lektüre und bezeichnet Prudentius, den spätantiken Dichter aus der *provincia Tarraconensis*, als *noster et ipse parens*, was eine Herkunft aus dem Gebiet dieser römischen Provinz nahelegt, die für den Westgoten Theodulf möglich ist. Ann Freeman hat vermutet, dass Theodulf aus Caesaraugusta stammte, woraus etliche Christen in den Jahren 778–782 ins Frankenreich flohen.¹⁵ In Caesaraugusta dürfte es zu dieser Zeit eine gut bestückte Bibliothek gegeben haben, denn dort hatte der belebte Braulio etwa 150 Jahre früher gearbeitet. Auf diese Bibliothek, so Freeman, habe sich Theodulf im Carmen 45 bezogen.¹⁶ Freemans Vorschlag zu Theodulfs Herkunft ist gut argumentiert und plausibel. Für die Interpretation des Gedichtes ist aber wichtig, dass darin keinesfalls eine real existierende Bibliothek angedeutet wird: Es gibt keine deutlichen Hinweise auf einen konkreten Ort, genauso wenig auf die historische Zeit, in der der Dichter sich mit diesen Autoren beschäftigte. Eine Lektüre, die sich über viele Jahre und verschiedene Orte erstreckte, wäre durchaus mit dem Gedicht vereinbar. Die Schriften, die darin vorkommen, sind erinnerte Schriften, von denen nur in der Vergangenheitsform gesprochen wird; da sie oft gelesen wurden, können wir weiter sagen, dass sie in doppeltem Sinne im Gedächtnis des Dichters anwesend sind, nämlich als Erinnerung an die Lektüre und als verinnerlichte Schriften, als eine Art innere Bibliothek. Der Dichter hat nicht nur die Werke dieser Autoren gelesen, wie der Hinweis auf andere, nicht genannte Autoren, sowohl christliche (vv. 7–8) als auch heidnische (vv. 9–10) zeigt, aber sie werden vom ihm als besonders wichtig erachtet. Einige dieser Autoren überraschen uns nicht: Die Kirchenväter, der Märtyrer Cyprian und die spätantiken christlichen Dichter wurden zu Theodulfs Zeit häufig abgeschrieben und werden in Bibliothekskatalogen aus der Karolingerzeit erwähnt.¹⁷ Die zwei Grammatiker sind an sich nicht befremdlich, eher schon ihre Positionierung im Gedicht, zwischen den christlichen und den heidnischen Dichtern.¹⁸ Sie weisen

14 Die Zitate aus älterer Dichtung in Theodulfs Gedichten werden in der Edition Dümmler 1881 nachgewiesen, Nachträge in MGH Poetae 2, ed. Dümmler, 694–697, Manitius 1886, 561–563 und Schaller 1962. Der einzige Dichter, der von Theodulf häufig zitiert und in Carmen 45 nicht genannt wird, ist Dracontius.

15 Freeman 1990, 185–187.

16 Freeman 1990, 186.

17 Zum Beispiel finden sie sich alle in den Katalogen der Bibliothek von Lorsch aus dem 9. Jahrhundert (siehe dazu das Register der Autoren und Werke in Häse 2002, 391–405); im Murbacher Katalog des 9. Jahrhunderts fehlt nur Papst Leo (siehe das Register in Milde 1968); im St. Galler Katalog aus der Mitte des 9. Jahrhunderts werden alle bis auf Papst Leo und Venantius Fortunatus genannt (Lehmann 1918, 66–82). In den drei Bibliotheken waren auch Donatus und sein Kommentator Pompeius vorhanden.

18 Alkuin nimmt in seinem Gedicht *De patribus, regibus et sanctis Eboricensis ecclesie*, vv. 1536–1562 eine ähnliche Aufteilung der Autoren vor: christliche Prosaisten – heidnische Prosaisten – christliche Dichter – heidnische Dichter – Grammatiker (Godman 1982, 122–127).

auf eine Zeit der Ausbildung hin und daher suggerieren dem Leser, dass die darauffolgenden heidnischen Dichter wegen ihrer Sprache gelesen wurden. In einem anderen Gedicht (c. 44, *Cur modo carmina non scribat*) wird die Lektüre antik-heidnischer Autoren mit diesem Argument, das hier nur angedeutet wird, gerechtfertigt. Die Erwähnung Vergils ist in diesem Zusammenhang zu erwarten: Er wurde ja häufig von den antiken Grammatikern, die in karolingischer Zeit zur Erlernung des Lateins herangezogen wurden, zitiert und gehört überhaupt zu den römischen Autoren, die im 8. Jahrhundert gelesen und abgeschrieben wurden.¹⁹ Ovid hingegen hat keinen so sicheren Status. Einerseits war die Beschäftigung mit seinen Werken dadurch sanktioniert, dass viele christliche Autoren bis hin zu Venantius Fortunatus ihn häufig zitierten, wohl, wie Klopsch vermutet, wegen seiner rhetorischen Qualitäten. Andererseits sind es in der Hauptsache nur zwei Werke aus Ovids umfangreichen Oeuvre, die herangezogen wurden, nämlich die *Fasti* und die *Metamorphosen*.²⁰ Für die karolingische Zeit schätzt Munk Olsen wegen der wenigen erhaltenen Handschriften und der seltenen Erwähnungen in Bibliothekskatalogen, dass Ovid kaum in den Schulen gelesen wurde.²¹ Obwohl Lendinara 1998 dieses Bild durch den Fund zweier Glossare zum ersten Buch der *Metamorphosen* etwas korrigiert hat, kann man weiterhin davon ausgehen, dass die Beschäftigung mit Ovids Werken weitaus seltener als die Lektüre Vergils war.

In den zwei folgenden Distichen wird die Lektüre heidnischer Autoren mit dem Argument gerechtfertigt, dass auch in ihren Werken Wahres gefunden werden könne. Wir lesen sie genau, denn der Text ist nicht frei von Ambiguitäten.

Die Verse 19 und 20 lauten:

*In quorum dictis quamquam sint frivola multa,
plurima sub falso tegmine vera latent.*

Das nächste Distichon scheint vorerst eine Korrektur daran anzubringen. Während v. 20 Wahres und Falsches in einem einzigen Text verortet, trennt Theodulf im nächsten Vers das Falsche, das die Dichter vorbringen, vom Wahren, was die *sophi* schreiben: *Falsa poetarum stilus affert, vera sophorum*. Im nächsten Vers (v. 22) sagt Theodulf: *falsa horum in verum vertere saepe solent*. Klopsch übersetzt beide Verse: „Irrtum trägt der Griffel der Dichter auf, Wahres der der Denker, und sie wenden die Irrtümer jener oft zur Wahrheit“. Vers 22 macht wieder klar, dass Wahres und Falsches im selben Text zu finden sind, doch geht beides nicht gleichermaßen auf die Dichter zurück: Die Dichter fabulieren, die *sophi* hingegen sind in der Lage, in diesen Erdichtungen das Wahre zu finden. Wen hat nun Theodulf mit *sophi* gemeint? Es könnten die heidni-

¹⁹ Holtz 1985.

²⁰ Klopsch 1986, 99-100.

²¹ Munk Olsen 1987, passim, und 1992, 198 (= 1995, 36).

schen Kommentatoren sein, die eine allegorische Interpretation der Dichter aufzeigen (z. B. Servius und Macrobius, die zu Theodulfs Zeit bekannt waren) oder auch allgemein die Philosophen, die Mythen interpretierten (zum Beispiel Varro, den Augustinus in *De civitate Dei* in diesem Zusammenhang erwähnt).²² Die Vorstellung, dass die Philosophen das Wahre im Werk der Dichter finden, hat ihre Wurzeln in der Antike, sie wurde allerdings von den christlichen Apologeten ins Negative gewendet: Die Interpretation der Philosophen finde in den Erdichtungen eine Wahrheit, die in ihnen gar nicht angelegt sei; sie sei deshalb auch eine Lüge und diene nur dazu, die Mythen zu rechtfertigen.²³ Diese Rigorosität wurde später abgemildert, nachdem das Heidentum keine reale Gefahr mehr darstellte, so dass ein christlicher Autor wie Fulgentius Mythographus allegorische Interpretationen mit Hinweis auf die Philosophen weiter tradieren konnte.²⁴ Wie mir scheint, nimmt Theodulf hier indirekt Stellung in dieser Diskussion. Die *sophi*, mit denen wohl allgemein die verständigen Leser gemeint sind, finden durchaus eine Wahrheit hinter den Lügen. Die allegorischen Interpretationen, die er im Folgenden als Beispiele vorbringt, zeigen ferner, wie diese verständige Lektüre vorgehen muss.

Die drei ersten Beispiele für versteckte Wahrheiten, die Theodulf vorbringt – Proteus, Virgo (das Sternbild, das Dike oder Astraea darstellt) sowie Herkules und Cacus – geben die Schlüssel zu einer weisen Lektüre. Das erste Beispiel, Proteus, ist Vergil entnommen (*Georgica* 4, 387–414), das zweite und dritte, Vergil oder Ovid (Virgo: Vergil, *Eclogae* 4, 6; Ovid, *Metamorphoses* 1, 149–150; Herkules: Vergil, *Aeneis* 8, 184–272, Ovid, *Fasti* 1, 543–586).²⁵ Proteus, sagt Theodulf, stelle die Wahrheit dar, die sich unter tausend Lügen verbirgt, aber ihre Gestalt dann zeigen muss, wenn man sie fest im Griff hält.²⁶ Die Jungfrau repräsentiere den Gerechten, den der Ungerechte nicht zu besudeln vermag. Bei Herkules und Cacus stellt sich ein kleines Interpretationsproblem ein. Vers 29 lautet: *Gressibus it furum fallentum insania versis*, Klopsch übersetzt „Mit den umgedrehten Füßen trügerischer Diebe schreitet die Unvernunft“. Die Übersetzung ist plausibel, trotzdem möchte ich eine andere vorschlagen. Wenn

²² Zur Diskussion der Mythen-Allegorie bei Varro siehe Pépin 1976, 236–307; zu seiner Verwendung durch Augustinus in *De civitate Dei*, Pépin 1976, 280–289.

²³ Demats 1973, 37–54, Pépin 1976, 315–322, 365–392, 431–442.

²⁴ Demats 1973, 54–60. Es gibt eine lange Diskussion über die mögliche Identität von Fulgentius Mythographus und dem Bischof Fulgentius von Ruspe. Die letzte, äußerst gründliche Durchsicht der Evidenz von Hays 2003 kommt zum Schluss, dass es sich um zwei verschiedene Personen handelt und datiert den Mythographen später als den Bischof (467–533), nämlich irgendwann in der Zeitspanne von Mitte des 6. zur Mitte des 7. Jahrhunderts.

²⁵ Auf die Stellen bei Vergil wies Dümmler 1881 in seiner Edition hin, auf Astraea bei Ovid Klopsch 1985, 472–473. Zu Herkules in den *Fasti* Bretzigheimer 2004, 188–189.

²⁶ Die Zuordnung von vv. 255 und 256 zu Proteus wird in etlichen Übersetzungen verdeckt, wie Staubach 1998, 684, angemerkt hat. In der Deutung von Proteus entfernt sich Theodulf von Servius, der in ihm die *prudencia* sieht (dazu Staubach 1998, Anm. 36 und Bretzigheimer 2004, 203).

man den Vers vorträgt, lädt die Zäsur dazu ein, *fallentum* zu *insania* zu beziehen: „Mit den umgedrehten Schritten der Diebe schreitet die Unvernunft der Lügner“. Bretzigheimer hat gezeigt, dass mit Proteus und Cacus zwei verschiedene Formen der Lüge aufgezeigt werden: Proteus stellt einen unschädlichen Betrug dar, hinter dem eine Wahrheit steckt; Cacus hingegen den böswilligen.²⁷ Aber auch böswillige Lügner können besiegt werden, wie Theodulf vv. 31–32 sagt: Die Geisteskraft vermag sie bloßzustellen, so dass ihre Bosheit offensichtlich wird. Staubach hat als erster darauf hingewiesen, dass Proteus für eine die Allegorie aufdeckende Lektüre steht: „Mit der Gestalt des Proteus hat Theodulf sogar – wie es scheint – eine durch die Tradition nicht vorgegebene neue Deutung, nämlich gleichsam eine Allegorie der Allegorese kreiert“.²⁸ Meines Erachtens gibt Theodulf nicht nur mit Proteus, sondern mit allen drei Beispielen Anweisungen für die korrekte Lektüre: Der christliche Leser, der sich heidnischen Texten zuwendet, soll in der Lage sein, mit seinem Geist die verborgene Wahrheit zu erfassen, ohne sich von den oberflächlichen Lügen beirren zu lassen; moralisch kann er nicht von diesen Erdichtungen besudelt werden, wenn er ein Gerechter ist; ferner soll er die rein lügnerischen Erfindungen als solche offenlegen können.²⁹

Es folgen zwei Beispiele, welche die Ergebnisse einer die Wahrheit aufdeckenden Lektüre zeigen: der Gott Amor und die zwei Tore der Träume. Letzteres bezieht sich erneut auf Vergil (*Aeneis* 6, 893–896). Die Deutung des Gottes Amor wird von den Beispielen aus Vergil eingeschlossen. Vergil war der heidnische Autor, der bereits als Lektüre akzeptiert war. Amor hingegen verweist schon mit seinem Namen auf Ovids *Amores*, die Theodulf kannte und in seinen Gedichten mehrmals zitiert. Die moralische Interpretation von Amor soll nahelegen, dass es möglich ist, auch Ovids *Amores* einer moralischen Lektüre zu unterziehen.

Die moralische Deutung von Amor konnte Theodulf sowohl bei Servius (*Commentarius in Vergilii Aeneida* I, 663) als auch bei Isidor (*Etymologiae* 8, 11, 80) in ihren

²⁷ Bretzigheimer 2004, 201–203. Sie weist in diesem Zusammenhang auf Augustins Unterscheidung zwischen *fallax* und *mendax*: ... *omnis fallax appetit fallere, non autem omnis vult fallere qui mentitur: nam et mimi et comoediae et multa poemata mendaciorum plena sunt, delectandi potius quam fallendi voluntate, et omnes fere, qui iocantur, mentiuntur* (*Soliloquia* 2, 9, 16, zitiert in Bretzigheimer 2004, 203, Anm. 60). Es ließe sich auch an Macrobius denken, der in seinem *Commentum in somnium Scipionis* I,2,7-21 zwischen rein lügnerischen Mythen und Mythen, die eine Wahrheit verstecken, unterscheidet (dazu Pépin 1976, 210–214).

²⁸ Staubach 1998, 684.

²⁹ Astraea als Allegorie des Gerechten ist naheliegend, da sie die Gerechtigkeit darstellt. Hercules wurde von Fulgentius Mythographus als die *virtus* interpretiert (im zweiten Buch der *Mitologiae*, c. 2–4). *Vis mentis* ist jedoch präziser und hat einen Bezug zum intellektuellen Vermögen, nicht zur moralischen Qualität. In dieser Deutung sieht Bretzigheimer 2004, 203, Anm. 65 den Einfluss von Servius, *Commentarius in Vergilii Aeneida*, VI, 395: *Hercules a prudentioribus mente magis quam corpore fortis inducitur*. Servius, *Commentarius* II, Thilo/Hagen, 60; Jeunet-Mancy 2012, 104.

Grundzügen finden, er entwickelt sie allerdings weiter.³⁰ Theodulf scheint hier vor allem Isidor gefolgt zu sein, denn sein Text steht demjenigen Isidors näher.³¹ Es ist aufschlussreich zu sehen, inwieweit sich die Deutung des Cupido und der heidnischen Götter allgemein zwischen Isidor und Theodulf verschoben hat. Isidor gesteht den Dichtern in einem anderen Kapitel desselben Buches (*Etymologiae* 8, 7, 10) zu, auch Wahres zu vermitteln: *Officium autem poetae in eo est ut ea, quae vere gesta sunt, in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa transducant.*³² Isidor scheint sich hier vor allem auf die poetische Wiedergabe von *res gestae* in der Epik zu beziehen, was die anschließende Nennung von Lukan, der auf Fiktives verzichte und deshalb als *historicus* zu gelten habe, bestätigt. In dem Kapitel, in dem Isidor Amor behandelt (*Etymologiae* 8, 11 über die heidnischen Götter), weht hingegen ein Geist des Misstrauens gegen die Dichter.³³ Isidor lehnt sich eng an Augustinus in *De civitate Dei* an³⁴ und interpretiert die Götter euhemeristisch als Menschen, die wegen ihrer herausragenden Qualitäten verehrt wurden. Die Dichter sind an deren Vergöttlichung mitschuldig.³⁵ So in *Etymologiae* 8, 11, 2: *In quorum etiam laudibus accesserunt et poetae, et conpositis carminibus in caelum eos sustulerunt.*³⁶ Eine Schuld trifft auch die Bildhauer, die Statuen dieser Menschen bildeten. Die Teufel profitierten von der Vorarbeit der menschlichen Künstler und bemächtigten sich dieser Statuen, um die Menschen zu täuschen und sie zu ihrer Anbetung und Verehrung zu bewegen. Die Aufdeckung philosophischer Wahrheiten in den Mythen sieht Isidor – hier auch Augustinus folgend – ebenfalls als Täuschung, die eine nicht existierende Wahrheit in reinen Lügengeschichten finden will. So in *Etymologiae* 8, 11, 29:

30 Auf Isidor wies Dümmler hin, auf Servius Staubach 1998, 684, Anm. 34. Staubach erwähnt in diesem Zusammenhang auch Augustinus, *Contra Faustum* 20,9, darin ist jedoch eine viel knappere Anspielung.

31 Isidor erklärt die *fax*, Servius nicht. Außerdem sagt Isidor wie Theodulf, dass Cupido als Kind dargestellt wird, weil er unvernünftig sei; Servius erklärt dies mit der stockenden Sprache der Liebende ... *item quia imperfectus est in amantibus sermo, sicut in puero, ut incipit effari mediaque in voce resistit.* Servius, *Commentarius* I, Thilo/Hagen, 190.

32 Übersetzung: „Die Aufgabe des Dichters besteht darin, das, was wirklich geschehen ist, durch eine bildliche Ausdrucksweise elegant überformt, in eine andere Gestalt zu überführen.“

33 Von einer dezidiert polemischen Einstellung Isidors zu sprechen, ginge hingegen zu weit. Im Vergleich zu früheren Autoren (vor allem zu seiner Quelle *De civitate Dei*) fällt seine Polemik milde aus, und hält ihn von der langen, kommentarlosen Auflistung aller allegorischen Deutungen nicht ab (dazu Korte 2012, 77–94). Fontaine 1989, 339–400, sieht darin vor allem eine Desakralisierung antiker Mythologie in der Folge von Varro und von Dichtern wie Ovid und Horaz, die Isidor auch zitiert.

34 Zu den Quellen siehe die gründliche Untersuchung von MacFarlane 1980.

35 Sie sind freilich nicht die einzigen Schuldigen: Isidor nennt auch ausdrücklich die teuflische Täuschung (z. B. 8,11, 4: *persuadentibus demonis*).

36 Übersetzung: „In deren Lob – d. h. in das Lob auf hervorragende Menschen – stimmten auch die Dichter ein und erhoben sie in den Himmel, indem sie Gedichte verfassten.“

*Quaedam autem nomina deorum suorum gentiles per vanas fabulas ad rationes físicas conantur traducere, eaque in causis elementorum composita esse interpretantur. Sed hoc a poetis totum fictum est, ut deos suos ornarent aliquibus figuris, quos perditos ac dedecoris infamia plenos fuisse historiae confitentur.*³⁷

Nach dieser Behauptung findet sich eine ganze Reihe von Interpretationen, welche die Eigenschaften der einzelnen Götter auf die Eigenschaften der Naturphänomene, Vorgänge oder menschlichen Tätigkeiten, die sie darstellen sollen, zurückführen. Isidor hat aber ausgeführt, dass diese Erklärungen sekundär sind: Die Götter waren nur Menschen und werden wegen der Mitwirkung der Teufel verehrt. Im Fall von Juno unterscheidet er sogar zwischen einer philosophischen Interpretation – aufgrund der Etymologie ihres Namens – und einer poetischen, in der die Geschwister und Gatten Jupiter und Juno jeweils die Elemente Feuer und Luft (Jupiter) sowie Erde und Wasser (Juno) darstellen (*Etymologiae* 8, 11, 69). Im Fall von Amor stellt der erste Satz klar, dass er nicht einmal ein verdorbener Mensch gewesen ist, sondern der Teufel der Fleischeslust selbst:

Cupidinem vocatum ferunt propter amorem. Est enim daemon fornicationis. Qui ideo alatus pingitur, quia nihil amantibus levius, nihil mutabilius invenitur. Puer pingitur, quia stultus est et irrationabilis amor. Sagittam et facem tenere fingitur. Sagittam quia amor cor vulnerat; facem, quia inflamat. (*Etymologiae* 8, 11, 80).³⁸

Theodulf kehrt die Reihenfolge um: Er legt zuerst die Attribute Amors dar und identifiziert ihn erst dann mit dem Teufel der Unzucht. Das letzte Distichon (vv. 51–52) legt sogar nahe, dass die Liebe kein echter Teufel ist, sondern dass sie die Macht, die Wirkung und die Gewohnheiten eines solchen hat. Während für Isidor der heidnische Gott Cupido ein höchst realer Teufel ist und die Auslegung seiner Eigenschaften lediglich den Versuch darstellt, ihn zu verharmlosen, zeigt Theodulf umgekehrt, wie in den Werken der Dichter eine Warnung vor der – in ihren Eigenschaften teuflischen – Liebe entdeckt werden kann. Allerdings kann diese Warnung nur vernommen werden, wenn der Leser seine Vernunft gebrauchen kann und gerecht – also frei von Sünde – ist, wie die vorangehenden Beispiele (Proteus, Virgo und Hercules) gezeigt hatten. Da die Liebe den Liebenden der Vernunft beraubt (vv. 43–44), darf man schlussfolgern,

37 Übersetzung: „Die Heiden versuchen einige Namen ihrer Götter mit Hilfe von eiteln Erdichtungen auf eine natürliche Ursache zurückzuführen. Aber dies wurde alles von den Dichtern erlogen, um ihre Götter, von denen die Geschichte bekennt, dass sie verdorben und voll schändlicher Laster waren, mit einigen Redefiguren zu schmücken.“

38 Übersetzung: „Es heißt, Cupido werde so (d. h. Begierde) wegen der Eigenschaften der Liebe genannt, denn er ist der Teufel der Unzucht. Er wird beflügelt dargestellt, weil sich nichts Leichtsinzigeres und Wankelmütigeres als die Liebenden findet. Er wird als Kind dargestellt, weil Liebe dumm und unvernünftig ist. Man bildet sich ein, er trage einen Pfeil und eine Fackel. Einen Pfeil, weil die Liebe das Herz verletzt, eine Fackel, weil sie das Herz in Brand setzt.“

dass Liebende diese Gedichte nicht lesen dürfen, denn ihnen fehlt in ihrem Zustand die Geisteskraft, die in den Texten verborgene Warnung zu entschlüsseln.

Das letzte Beispiel schließlich fasst den Inhalt des Gedichtes zusammen. Es handelt sich um die zwei Tore der Träume. Eines ist aus Horn und lässt wahre Träume durch, das andere ist aus Elfenbein, wodurch die falschen Träume kommen. Theodulf folgt hier dem Servius-Kommentar, in dem das erste Tor als das Auge, das zweite als der Mund interpretiert wird:

Physiologia vero hoc habet: per portam corneam oculi significantur, qui et cornei sunt coloris et duriores ceteris membris: nam frigus non sentiunt, sicut et Cicero dicit in libris de deorum natura. per eburneam vero portam os significatur a dentibus. et scimus quia quae loquimur falsa esse possunt, ea vero quae videmus sine dubio vera sunt.³⁹

Theodulf nimmt die Idee auf: *os fert falsa, oculus nil nisi vera vidit*, ohne die Lügen dem Dichter ausdrücklich anzulasten. Dieser Vers fungiert als Schluss und fasst das Vorherige zusammen: Der Mund der Dichter bringt Lügen hervor, das Auge des Lesers kann aber die darin verborgene Wahrheit entdecken.

Im Carmen 45 streift Theodulf einige wichtige Themen: Die Bedeutung heidnischer Mythen, ihre allegorische oder naturkundliche Auslegung, die Rolle der Dichter in ihrer Entstehung, die mögliche Anwesenheit von Wahrheit in der heidnischen Dichtung. Im zweiten Teil des Gedichtes zeigt er die Möglichkeit, diese Wahrheit zu enthüllen, und rechtfertigt so die Lektüre der Werke heidnischer Dichter, doch ist diese Rechtfertigung nicht das Ziel des Gedichtes. Argumente dafür, die er ausdrücklich in Carmen 44 *Cur modo carmina non scribat* vorbringt – die Schönheit der Sprache und ihr Wert für die Bildung von jungen Leuten – werden hier höchstens angedeutet. Theodulf verlagert dezidiert die Verantwortung für die Aufdeckung der Lüge und die Entdeckung der Wahrheit auf den Leser. Deshalb sind der Leser und seine Lektüre das zentrale Thema des Gedichtes, das ihm seine Einheit verleiht. Im ersten Teil geht es um die persönliche Auswahl, nämlich um die Texte, die häufig gelesen und deshalb zum Wissensbestand des einzelnen Lesers werden. Während einige dieser Texte die Wahrheit als klaren und offenen Gegenstand haben, findet sich diese in anderen nur verborgen. Wie der Leser sie enthüllen kann, ist das Thema des zweiten Teils. Die richtige Art des Lesens hängt von den Eigenschaften des Lesers ab, von seiner Geisteskraft, seiner Vernunft, seinem moralischen Sinn, der ihn vor der Sünde bewahrt. Ein solcher Leser wird sogar erotische Dichtung lesen können und in ihr die Warnung

³⁹ Servius, *Commentarius in Vergilii Aeneida* VI, 893. Übersetzung: „Die Naturkunde aber bringt dies zutage: Das Tor aus Horn bedeutet die Augen, welche die Farbe des Horns haben und härter sind als die anderen Glieder, denn sie spüren die Kälte nicht, wie Cicero in den Büchern über die Natur der Götter sagt. Das Tor aus Elfenbein bezeichnet durch die Anspielung auf die Zähne den Mund. Und wir wissen, dass das, was wir reden, falsch sein kann, dass hingegen das, was wir sehen, zweifellos wahr ist.“ Servius, *Commentarius* II, Thilo/Hagen, 122–123; Jeunet-Mancy 2012, 200.

vor der verheerenden Wirkung der Liebe finden. Das Gedicht lässt sich zwar nicht auf eine Rechtfertigung der Lektüre von heidnischer Literatur reduzieren, in der dezidierten Art, wie Theodulf dem Leser die Verantwortung zuweist, findet sich aber die beste Verteidigung für die Lektüre aller verfügbaren Texte, auch derjenigen, die aus der heidnischen Antike stammen. Diese Aufwertung des Lesers, der vom passiven Rezipienten zum *sophus* (wie in v. 21) und Erforscher der Wahrheit werden soll, impliziert außerdem, dass auch den zeitgenössischen Dichtern die Möglichkeit zu Fabulieren zugestanden wird. Sie müssen in ihren Erdichtungen zwar eine Wahrheit verstecken, aber es ist nicht an ihnen, sondern an den verständigen Lesern, sie zu entdecken. In diesem Zusammenhang ist die zuletzt evozierte Szene der *Aeneis* wichtig, denn Aeneas und die Sibylle gehen durch die elfenbeinerne Tür heraus, durch die in der *Aeneis* die falschen Träume in die Welt kommen und die in der naturkundlichen Auslegung den Mund bezeichnet, durch den ja die Lügen hervorgebracht werden. Dazu beobachtet Servius: *et poetice apertus est sensus: vult autem intellegi falsa esse omnia quae dixit* („die poetische Bedeutung ist klar: Er möchte verständlich machen, dass alles, was er sagt, erdichtet ist“).⁴⁰ Diese Überlegung nimmt Theodulf zwar nicht ausdrücklich auf, sie wird aber einem Leser, der die *Aeneis* kennt, nahegelegt: Vergil warnt damit den Leser und Theodulf tut es auch. Auch er bedient sich nämlich in diesem Gedicht der Allegorie und zeigt so, dass die Freiheit des Dichters, sich durch Bilder zu äußern, noch aktuell ist. Diese Freiheit – sich der Allegorie zu bedienen, dunkel, ja zweideutig zu sein – nahm Theodulf bekanntlich auch in anderen Gedichten für sich in Anspruch.

Theodulf, Carmen 45 (Ed. Dümmler, MGH Poetae 1, 543-544)

De libris quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum
a philosophis mystice pertractentur

- Namque ego suetus eram hos libros legisse frequenter,
extitit ille mihi nocte dieque labor.
Saepe et Gregorium, Augustinum perlego saepe,
et dicta Hilarii seu tua, papa Leo.
- 5 Hieronymum, Ambrosium, Isidorum, fulvo ore Iohannem,
inlyte seu martyr te, Cypriane pater.
Sive alios, quorum describere nomina longum est,
quos bene doctrinae vexit ad alta decus.
- Legimus et crebro gentilia scripta sophorum,
10 rebus qui in variis eminere satis.
Cura decens patrum nec erat postrema piorum,
quorum sunt subter nomina scripta, vide:
Sedulius rutilus, Paulinus, Arator, Avitus,
Et Fortunatus, tuque, Iuence tonans;

⁴⁰ Servius, *Commentarius* II (VI, 893), ed. Thilo / Hagen, 122–123; Jeunet-Mancy 2012, 200.

- 15 Diversoque potens prudenter promere plura
metro, o Prudenti, noster et ipse parens.
Et modo Pompeium, modo te, Donate, legebam,
et modo Virgilium, te modo, Naso loquax.
- 20 In quorum dictis quamquam sint frivola multa,
plurima sub falso tegmine vera latent.
**Falsa poetarum stilus affert, vera sophorum,
falsa horum in verum vertere saepe solent.
Sic Proteus verum, sic iustum virgo repingit,
virtutem Alcides, furtaque Cacus inops.**
- 25 **Verum ut fallatur, mendacia mille patescunt,
firmiter hoc stricto pristina forma redit.
Virginis in morem vis iusti inlaesa renidet,
quam nequit iniusti conmaculare lues.
Gressibus it furum fallentum insania versis,,
ore vomunt fumum probra negando tetrum.**
- 30 **Vis sed eos mentis retegat, peremitque, quatitque,
nequitia illorum sic manifesta patet.**
Fingitur alatus, nudus, puer esse Cupido,
ferre arcum et pharetram, toxica, tela, facem.
- 35 Quod levis, alatus, quod aperto est crimine, nudus,
sollertique caret quod ratione, puer.
Mens prava in pharetra, insidiae signantur in arcu,
tela, puer, virus, fax tuus ardor, Amor.
Mobilius, levius quid enim vel amantibus esse
40 quit, vaga mens quorum seu leve corpus inest?
Quis facinus celare potest quod Amor gerit acer,
cuius semper erunt gesta relecta mala?
Quis rationis eum spiris vincire valebit,
qui est puer effenis et ratione carens?
- 45 Quis pharetrae latebras poterit penetrare malignas,
tela latent utero quot truculenta malo?
Quo face coniunctus virosus prosilit ictus,
qui volat et periment vulnerat, urit, agit?
Est sceleratus enim moechiae daemon et atrox,
50 ad luxus miseros saeva barathra trahens.
Decipere est promptus, semper nocere paratus,
daemonis est quoniam vis, opus, usus ei.
Somnus habet geminas, referunt ut carmina, portas,
altera vera gerit, altera falsa tamen.
- 55 Cornea vera trahit, producit eburnea falsa,
vera vident oculi, falsa per ora meant.
Rasile nam cornu, tener et translucet ocellus,
obtusumque vehit oris hiatus ebur.
Non splendorem oculis, non sentit frigora cornu,
60 par denti atque ebori visque colorque manet.
Est portis istis virtus non una duabus,
os fert falsa, oculus nil nisi vera videt.
Pauca haec de multis brevibus constricta catenis
exempli causa sit posuisse satis.

Quellen

Theodulf, *Carmina*, ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1881 (Nachdruck 1964, 1978, 1997).

Theodulf, *Carmina*, Addenda ad tomum I, ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 2, Nachträge zu MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1884 (Nachdrucke 1964, 1978, 1999), 694–697.

Servius, *Commentarius I: Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Vol. I. Aeneidos librorum I–V commentarii*, ed. Georg Thilo/Hermann Hagen, Leipzig 1881.

Servius, *Commentarius II: Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Vol. II. Aeneidos librorum VI–XII commentarii*, ed. Georg Thilo/Hermann Hagen, Leipzig 1884.

Literatur

Bretzigheimer (2004): Gerlinde Bretzigheimer, „Der Herkules-Mythos als Gefäßdekor: eine ‚descriptio‘ des Theodulf von Orléans“, *Mittellateinisches Jahrbuch* 39, 183–205.

Bullough (2004): Donald Bullough, *Alcuin. Achievement and Reputation*, Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 16, Leiden.

Chance (1994): Jane Chance, *Medieval Mythography. From Roman North Africa to the School of Chartres, a.D. 433–1177*, Gainesville.

Demats (1973): Paule Demats, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève.

Fontaine (1989): Jacques Fontaine, „Le ‚sacré‘ antique vue par un homme du VII^e siècle: le livre VIII des Etymologies d’Isidore de Séville“, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 48, 394–405.

Freeman (1990): Ann Freeman, „Theodulf of Orléans: A Visigoth at Charlemagne’s Court“, in: *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique* (Colloque internationale du CNRS tenu à la Fondation Singer-Polignac), Paris, 185–194, jetzt in: Ann Freeman, *Theodulf of Orléans: Charlemagne’s Spokesman against the Second Council of Nicaea*, Aldershot 2003, VIII.

Godman (1982): *Alcuin. The Bishops, Kings, and Saints of York*, edited by Peter Godman, Oxford.

Godman (1985): Peter Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London.

Häse (2002): Angelika Häse, *Mittelalterliche Bücherverzeichnisse aus dem Kloster Lorsch. Einleitung, Edition und Kommentar*, Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 42, Wiesbaden.

Hays (2003): Gregory Hays, „The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius“, *Journal of Medieval Latin* 13, 163–252.

Holtz (1985): Louis Holtz, „La redécouverte de Virgile aux VIII^e et IX^e siècles d’après les manuscrits conservés“, in: *Lectures médiévales de Virgile*, Roma, 9–30.

Holtz (1998): Louis Holtz, „Vers la création des bibliothèques médiévales en Occident“, in: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Settimane di studio del CISAM 45, Spoleto, 1059–1106.

Jeunet-Mancy (2012): *Servius. Commentaire sur l’Énéide de Virgile. Livre VI*, texte établi, traduit et commenté par Emmanuelle Jeunet-Mancy, Paris.

Klopsch (1985): *Lateinische Lyrik des Mittelalters*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Paul Klopsch, Stuttgart.

Klopsch (1986): Paul Klopsch, „Die Christen und Ovid“, in: Irene Vaslef/Helmut Buschhausen (Hgg.), *Classica et Mediaevalia: Studies in Honour of Joseph Szövérfy*, Washington/Leyden, 91–102.

Korte (2012): Petra Korte, *Die antike Unterwelt im christlichen Mittelalter. Kommentierung – Dichtung – philosophischer Diskurs*, Tradition – Reform – Innovation 16, Frankfurt a. M. u. a.

Lehmann (1918): Paul Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. 1. Band. Die Bistümer Konstanz und Chur*, München.

- Lendinara (1998): Patrizia Lendinara, „Mixed Attitudes to Ovid. The Carolingian Poets and the Glossographers“, in: Luuk A. J. R. Houwen/Alasdair A. MacDonald (Hgg.), *Alcuin of York: Scholar at the Carolingian Court* (Proceedings of the Third Germania Latina Conference held at the University of Groningen, May 1995), Groningen, 171–213.
- MacFarlane (1980): Katherine Nell MacFarlane, „Isidore of Seville and the Pagan Gods (Origines VIII.11)“, *Transactions of the American Philosophical Society*, new series 70, 3–40.
- Manitius (1886): Max Manitius, „Zu karolingischen Gedichten“, *Neues Archiv* 11, 553–563.
- Milde (1968): Wolfgang Milde, *Der Bibliothekskatalog des Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert. Ausgabe und Untersuchung von Beziehungen zu Cassiodors Institutiones*, Heidelberg.
- Munk Olsen (1987): Birger Munk Olsen, „Ovide au Moyen Âge“, in: Guglielmo Cavallo (Hg.), *Le strade del testo*, 65–96.
- Munk Olsen (1992): Birger Munk Olsen, „Les poètes classiques dans les écoles au IX^e siècle“, in: *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine. Tome II: Antiquité tardive et christianisme ancien (VI^e–IX^e siècles)*, Paris, 197–210, jetzt auch in: Birger Munk Olsen, *La réception de la littérature classique au Moyen Âge (IX^e–XII^e siècle)*, Copenhagen 1995, 35–46.
- Nees (1991): Lawrence Nees, *A Tainted Mantle. Hercules and the Classical Tradition at the Carolingian Court*, Philadelphia.
- Pépin (1976): Jean Pépin, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- Schaller (1962): Dieter Schaller, „Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Theodulfs von Orléans“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 18, 13–91.
- Schaller/Brommer (1995): Dieter Schaller/Peter Brommer, „Theodulf von Orléans“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 9, Berlin/New York 1999, 764–772.
- Seznec (1980): Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris (deutsche Übersetzung von Heinz Jatho: *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*, München 1990).
- Staubach (1994): Nikolaus Staubach, „Herkules an der ‚Cathedra Petri‘“, in: Hagen Keller/Nikolaus Staubach (Hgg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, Berlin/New York, 383–402.
- Staubach (1998): Nikolaus Staubach, „Herkules in der Karolingerzeit“, in: Claudio Leonardi (Hg.), *Gli umanesimi medievali* (II Congresso dell'„Internationales Mittellateinerkomitee“). Firenze, Certosa del Galluzzo, 11–15 Settembre 1993), Firenze, 673–690.