

## SILVA PARENS ZUR ALLEGORISCHEN TECHNIK DES BERNARDUS SILVESTRIS

In der Formgeschichte der Allegorie nimmt die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris eine Sonderstellung ein. Dieser Bernardus hat seit der *Editio princeps* seines Hauptwerkes<sup>1</sup> die typischen Phasen philologischer Forschungsgeschichte durchlaufen: Nachdem die vordringlichsten Fragen wie Herkunft, Lebenszeit und Identität seit der Arbeit Pooles grundsätzlich geklärt sind,<sup>2</sup> dominierte in den Arbeiten Gilsons und Curtius' sowie der vermittelnden Position Silversteins die Frage, ob die *Cosmographia* etwa als neopaganer, in diesem Fall platonisierender, Schöpfungsmythos zu deuten sei.<sup>3</sup> Die Antwort fand sich einfach, indem man Bernardus auf dem Hintergrund der chartrensischen Platoniker interpretierte, eine Position, die die Unterscheidung von neuplatonischem Paganismus und orthodoxem Christentum überflüssig macht.<sup>4</sup> Diese Diskussion um die religiösen Implikationen der *Cosmographia* dauert an.<sup>5</sup> In neuerer Zeit interessiert man sich daneben vor allem für die allegorische Technik des kosmographischen Kunstmythos und seinen hermeneutischen Umgang mit der älteren Literatur.<sup>6</sup> Die

<sup>1</sup> C.S. Barach, J. Wrobel (edd.), *De Mundi Universitate (Cosmographia)*, Innsbruck 1876.

<sup>2</sup> R.L. Poole, *The Masters of the Schools of Paris and Chartres in John's of Salisbury's Time*, EHR 35, 1920, 326-331 beendete die von B. Hauréau, *Mémoire sur quelques Chanceliers de l'Eglise de Chartres*, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 31, 1884, 86-88 und C.-V. Langlois, *Maître Bernard*, *Bibliothèque de l'École de Chartres* 54, 1898, 225-250 geführte Diskussion um die Identität Bernard de Chartres' und Bernardus Silvestris' (zitiert nach W.W. Wetherbee [transl. comm.], *The Cosmographia of Bernardus Silvestris*, New York / London <sup>2</sup>1990 (1973), 134, Anm. 83). Seit Poole hält man beide für nichtidentisch.

<sup>3</sup> P. Gilson, *La Cosmogonie de Bernardus Silvestris*, *AHDLMA* 3, 1928, 5-24, E.R. Curtius, *Zur Literarästhetik des Mittelalters*, *ZRPh* 58, 1938, 129-232, T. Silverstein, *The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris*, *MPh* 46, 1948 / 49, 92-116.

<sup>4</sup> T. Gregory, *Anima mundi. La Filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955, ders., *Platonismo medievale, Studi e Ricerche*, Roma 1958, E. Garin, *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze 1958.

<sup>5</sup> Neuerdings versucht Ch. Ratkowsitch, *Die Kosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee*, *Ordo* 6, Köln / Weimar / Wien 1995, 10ff., 15ff. und *passim* ausgehend von den 'pessimistischen' Aussagen der *Cosmographia* eine Gesamtinterpretation des Werks als einer Theodizee aufzubauen.

<sup>6</sup> H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980, P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden / Köln 1974, G.D. Economou, *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge 1972, J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987. Einen ausführlicheren Forschungsbericht liefert Ratkowsitch (wie Anm. 5), 7-14. Jüngst stellte B. Pabst, *Prosimetrum*.

folgenden Seiten knüpfen an diese Richtung an und fragen nach den konkreten Einzelheiten der Technik, mit der Bernardus ein philosophisches Konzept, *silva*, zu einer Person, eben der *Silva* der *Cosmographia*, gemacht hat.

Wenn man den Handlungsverlauf der prosimetrischen *Cosmographia* betrachtet, so ergibt sich im Verhältnis zur Textquantität ein auffallendes Ungleichgewicht der dramatischen Bewegung: Jenseits von Raum und Zeit bittet *Natura* ihre Mutter *Noys* darum, dem unerträglichen Zustand *Silvas* abzuhelfen, die sich nicht zu einer Schöpfung artikulieren könne. Diese Struktur bietet die erste kreative Claudian-Anlehnung des Mittelalters.<sup>7</sup> Um ihrer Bitte Nachdruck zu verleihen, schildert *Natura* das *indecorum* des vorliegenden Zustands. Die reine Materie, *Silva*, liege brach, die Welt, *Mundus*, wolle geschaffen werden. Soweit das Geschehen des ersten Metrums. Vielleicht ist es angebracht, dessen wichtigste Passagen hier auszuschreiben:<sup>8</sup>

- Congeries informis adhuc, cum Silva teneret  
Sub veteri confusa globo primordia rerum,  
Visa deo Natura queri, mentemque profundam  
Compellase Noym: „[...]”
- 7 Si sensu fortasse meo maiora capesso –  
Mollius excudi Silvam, positoque veterino,  
Posse superduci melioris imagine forme –  
Huic operi nisi consentis, concepta relinquo. [...]
- 18 Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,  
Discolor Usie vultus, sibi dissona massa,  
Turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum

---

Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter, Ordo 4, Köln / Weimar / Wien 1994, 451-476 die formale Anlehnung der *Cosmographia* an Martianus Capella deutlich heraus.

<sup>7</sup> Vgl. die Klage der *Natura* Claudians vor der Götterversammlung darüber, daß der Mensch so unzivilisiert dahinglebe (*De Raptu Proserpinae* 3, 33ff.). Als Abhilfe läßt der Göttervater Ceres auf der Suche nach ihrer Tochter die Welt durchwandern, der er so den Getreideanbau und damit die Zivilisation bringt. Über die Motivparallele hinaus, auf die zuerst Curtius (wie Anm. 3), 185 aufmerksam gemacht hat, verweist Bernardus in I 15 mit wörtlichem Zitat von *De Raptu Proserpinae* 3, 27f. auf sein Vorbild. Auch die *Natura* in Claudians *De Consulatu Stilichonis* 2, 424ff. erinnert an die des Bernardus. Wie in vielen anderen Zügen (Vgl. dazu Ratkowitsch [wie Anm. 5], 8, 130ff. und M.T. Donati, *Metafisica, Fisica e Astrologia nel XII Secolo*. Bernardo Silvestre e l'Introduzione 'Qui celum' dell' 'Experimentarius', SM 3a s. 31, 1990, 649-703, hier: 664 mit Anm. 44) ist Bernardus also vielleicht auch hier ein Vorläufer des Alanus, dessen *Anticlaudianus* seiner gesamten Konzeption nach intertextuell auf Claudians *In Rufinum* bezogen ist. In dieselbe Motivtradition gehört auch Dracontius' *De Laudibus Dei* 1, 332. Vergleichbares gilt für die Rezeption der Tragödien Senecas: Dazu O. Zwierlein, *Spuren der Tragödien Senecas bei Bernardus Silvestris, Petrus Pictor und Marbod von Rennes*, MLJ 22, 1987, 171-196, hier: 178f.

<sup>8</sup> Der Text ist der Ausgabe P. Dronkes entnommen (Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, Leiden 1978), der im Gegensatz zu der Ausgabe Barach-Wrobels dem neuerdings allgemein als besten anerkannten Textzeugen L folgt (Oxford Laud. miss. 515, s. xiii in.), neben dem er sieben weitere Handschriften vergleicht und die aus der bislang einzigen, leider aber immer noch nicht erschienenen kritischen Ausgabe A. Vernets (Bernardus Silvestris: *Recherches sur l'Auteur et l'Œuvre suivies d'une Édition critique de la Cosmographia*, Diss. Paris 1938) übernommenen Lesarten B. Stocks (*Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton / New Jersey 1972).

- Optat, et a veteri cupiens exire tumultu,  
 Artifices numeros et musica vincla requirit. [...]
- 32 Ante pedes assistit Yle cum prole suorum,  
 Invidiam factura tibi, quod cana capillos  
 Informi squalore suum deduxerat evum.  
 Rursus et ecce cupit res antiquissima nasci  
 Ortu Silva novo, circumscribique figuris. [...]
- 52 Omnibus hiis quia Silva caret, vix nomine vero  
 Divinum censetur opus, sed lubrica cece  
 Machina Fortune, melioribus orba patronis. [...]
- 58 Ut quid ab eterno comitata Carentia Silvam?  
 Ornatu specieque superveniente recedat!  
 Adde manum, rescinde globum, partesque resigna  
 Et distingue locis: melius distincta placebunt. [...]

Der weitere Verlauf der *Cosmographia* ergibt sich zwanglos aus dieser Eingangssituation: In II 1<sup>9</sup> nimmt *Noys* die Bitte *Naturas* wohlwollend an und gibt das Versprechen, sie zu erfüllen. Die Schilderung der Erfüllung bildet die *Cosmographia*, die also eigentlich einen Schöpfungsbericht darstellt und mannigfache Anklänge an die gängige Hexameralliteratur aufweist.<sup>10</sup> In der Reihenfolge der geschaffenen Dinge ähnelt das Werk des Bernardus der *Genesis*, deren entscheidendes Prinzip, das der Diakrisis-Kosmogonie, spielt gerade im Appell der *Natura* an *Noys* eine gewichtige Rolle.<sup>11</sup> Nur aus dieser Perspektive ergibt der eigenartige Titel 'Cosmographia' überhaupt einen Sinn.<sup>12</sup> Allegorische Exegese ist neben der *interpretatio literalis et historica* die gängige Technik der spätantiken und mittelalterlichen *Genesis*-Deutung.<sup>13</sup> Die Bitten *Naturae* an *Noys*, *Silva* doch zu Gestalt zu verhelfen, führen also zu einer Kosmogonie sowohl des *Mega*- wie des *Microcosmus*. Der letztere bildet den zweiten Teil der *Cosmographia* und ist ausschließlich der Erschaffung und Ausstattung des Menschen gewidmet. Skurrilerweise bildet den krönenden Endpunkt der Erschaffung des Menschen die

<sup>9</sup> Fortan zitiere ich die *Cosmographia* in der Ausgabe Dronkes (wie Anm. 8) und zwar den *Megacosmus* in großen römischen Ziffern, den *Microcosmus* in kleinen, die Metra dazu in arabischen Ziffern nach Versen, die Prosa ebenso nach den Abschnitten Dronkes.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Gilson (wie Anm. 3), *passim* und Whitman (wie Anm. 6), 220-222, der treffend zusammenfaßt: „The activities attributed by the Bible to a quite literal God Bernard distributes among various abstract powers who seem to act on their own“ (222).

<sup>11</sup> In III scheint der Reihenfolge nach der erste Schöpfungsbericht der *Genesis* leicht modifiziert durch: Himmelsphäre und Gestirne (1-154), Erde und Lebewesen. Zum Trennungsprinzip einer indistinkten Mischung vgl. I 60f.: *rescinde globum partesque resigna / et distingue locis*.

<sup>12</sup> Es wird zuwenig beachtet, daß Isidor in seinen *Etymologiae* im Zuge seiner Besprechung des Bibelaufbaus für den Pentateuch die Bezeichnung *cosmographia* verwendet (6, 2, 1): *primus Moyses divinae historiae cosmographiam in quinque voluminibus edidit quod Pentateuchum nominatur*. Einerseits spricht dieser Befund gegen den alten Titel *De Universitate Mundi*, andererseits für Gilsons Theorie, die *Cosmographia* als allegorische *Genesis*-Deutung aufzufassen, und damit gegen Curtius.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Hugo de St. Victore, *De Scripturis et Scripturibus sacris*, Migne PL 175, 13.

Konstruktion seiner Genitalien: *militans adversus Lachesim mentula* (xiv 153ff.).<sup>14</sup> *Micro-* und *Megacosmus* sind parallel gestaltet: Im ersten Teil ist das Brachliegen *Silvas* der Mangel, dem durch die Schöpfung abgeholfen wird, im zweiten fehlt der Schöpfung ihre Krone, der Mensch.<sup>15</sup> Genaugenommen ist also die Struktur des ersten Metrums handlungsmotivierend auch noch für den *Microcosmus*. Der Bedeutung für das Ganze der *Cosmographia* entsprechend muß das Personal des ersten Metrums also besonders sorgfältig gestaltet, die Zeichnung der auftretenden Charaktere besonders eindringlich sein. Schon jetzt kann man annehmen, daß Bernardus hier sein gesamtes literarisches Wissen aufgeboten hat, um glaubwürdige Charaktere auf die Bühne seiner Weltentstehung zu bringen. Dieses literarische Wissen und das Talent des Bernardus, aus tradierten und ganz disparaten Einzelzügen neue Gestalten zu schaffen, zeigt die *Silva*-Allegorie besonders gut.

Wir reden hier ständig von 'Allegorie' – wie hätte Bernardus selbst seine Figuren wohl bezeichnet? Denn mögen auch Krayers Worte über die Allegorie in der Substanz zutreffen,<sup>16</sup> der Terminus selbst faßt synchron das Phänomen nicht. Wie Dronke treffend festgestellt hat, handelt es sich ja bei *Silva*, *Noys*, *Natura* und den anderen in der *Cosmographia* auftretenden Gestalten nicht um einfache personifizierte Abstraktionen, sondern um komplexe, fast belebt agierende Charaktere.<sup>17</sup> Im Unterschied zu den herkömmlichen Konzept-Allegorien (etwa in der *Psychomachia* des Prudentius) seien *Natura* und ihre Gefährtinnen „conceptually unpredictable“.<sup>18</sup> Die üblichen Allegorien entspringen letztlich dem Bedürfnis des Rezipienten nach Verlebendigung und Personalisierung abstrakter Konzepte, also nach deren Anschaulichkeit. In unserem Zusammenhang aber dienen die auftretenden Figuren der Zusammenfassung von *proprie* sprachlich nicht zu fassenden Vorgängen, die deshalb – wie schon im platonischen *Timaios* (28 C 2) – *sub pio figmentorum velamine* dargestellt werden müssen.<sup>19</sup> Raby bestimmt diese Unfähigkeit, die Dinge beim Namen zu nennen, als typisches Merkmal präaristotelischer Naturwissenschaft.<sup>20</sup> Der dem Bernardus Silvestris

<sup>14</sup> Von der „Tragik des Menschengeschlechts“ ist in dieser hymnischen Passage *pace* Ratkowsitch (wie Anm. 5), 116f. wenig zu spüren. Vgl. auch J. Cohen, *Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It. The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca / London 1989, 281-83 mit Anm. 31, der hier „medieval rabbinic association[s]“ feststellt.

<sup>15</sup> Andere Parallelen führt Donati (wie Anm. 7), 686 mit Anm 117f. an.

<sup>16</sup> R. Kraye, *Frauenlob und Natur-Allegorese*, Heidelberg 1960, 7: „Die ursprüngliche Allegorie ist Personifikation und als solche eine Ausdrucksform religiösen oder betrachtenden Welterfassens, die aus der Verbindung von Poesie und Mythos hervorgeht.“

<sup>17</sup> Dronke (wie Anm. 8), 56-57.

<sup>18</sup> P. Dronke, *Bernard Silvestris, Natura, and Personification*, *JWCI* 43, 1983, 16-32, hier: 16, K. Smolak, *Mythologie der Befreiung*, *WHB* 33, 1992, 26-46, hier: 44: „auffällig autonom“.

<sup>19</sup> Vgl. Macrobius' *Commentarius* (ed. Willis), 1, 2, 1; 13; 14.

<sup>20</sup> F.J.E. Raby, *Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology*, *Speculum* 43, 1968, 72-77, hier: 77: „It was the arrival of the new Aristotle, with translations of the *Metaphysics* and *Physics*, and the commentary of Averroes, which offered to the Latin West a completely naturalistic

zugeschriebene Kommentar zu den ersten beiden Büchern *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* des Martianus Capella unterscheidet zwischen *allegoria = oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum* und *integumentum = oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum*.<sup>21</sup> Nach dieser Bestimmung kommt die Bezeichnung *allegoria* abweichend vom heutigen Sprachgebrauch nur biblischen Handlungen zu, die hinter einer historisch wahren Begebenheit eine höhere Wahrheit offenbaren. Für die Handlung der *Cosmographia* ist also diese Bezeichnung abzulehnen, da Bernardus die Fiktionalität seiner buchstäblichen Handlung kaum bestritten haben wird.<sup>22</sup> Der ebenfalls unserem Bernardus zugeschriebene *Commentarius super sex libros Eneidos*<sup>23</sup> erwähnt den Unterschied zur *allegoria* nicht, sondern bestimmt nur den Begriff des *integumentum*: *est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde dicitur etiam involucreum*. Dieser Begriff dürfte auch nach Bernardus selbst den 'plot' der *Cosmographia* insgesamt bezeichnen.<sup>24</sup> Für die in diesem 'plot' agierenden Gestalten selbst erscheint mir der Begriff 'Theophanie' am passendsten.<sup>25</sup> Aus welchen Bestandteilen hat Bernardus innerhalb des *integumentum* seiner *Cosmographia* also seine Theophanie *Silva* zu einem lebendigen Charakter zusammengesetzt?

„Matter is really the heroine of the *Cosmographia*.“<sup>26</sup> Obwohl dieses *dictum* weder mit dem starken Zurücktreten der *Silva* im *Microcosmus* noch mit der Rolle

---

system, in which the *integumenta* were removed from nature and she was revealed to common view.“ Die allegorische Statuette „Die Natur enthüllt sich vor den Wissenschaften“ des Franzosen Ernest Barrias (1905) verbildlicht so genau dieses Konzept (Abbildung bei Smolak [wie Anm. 18], Abb. 7), als ob Raby bei seinen Worten an sie gedacht hat.

<sup>21</sup> H.J. Westra (ed.), *The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris*, *Studies and Texts* 80, Leiden 1986. Dronke (wie Anm. 6), 180, Anm. 1 spricht sich mit Jeuneau für die Authentizität des Kommentars aus, während Westra die Frage offen läßt.

<sup>22</sup> Ratkowitsch (wie Anm. 5), 22f. stellt die Schutzfunktion heraus, die in der Abkehr vom Traktat à la Wilhelm de Conches und in der Kreation eines kunstmythischen Prosimetrums bestanden haben könnte.

<sup>23</sup> J.W. & E.F. Jones (edd.), *The Commentary on the first six Books of the Aeneid of Virgil commonly attributed to Bernardus Silvestris*, Lincoln / London 1977. Während sich Westra (wie Anm. 21), 8ff. für die Unsicherheit der Verfasserschaft beider Kommentare ausspricht, halten Jones / Jones die Verfasser beider Kommentare mit Bestimmtheit für identisch (X), beachten aber nicht den oben von mir herausgestellten Unterschied der Bestimmungen von *allegoria*, *involucreum* und *integumentum*. Sie weisen beide Kommentare in das Umfeld der Schule von Chartres (XII). Zu meinem bzw. (Ps.-?) Bernardus' Verständnis von *allegoria* vgl. Brinkmann (wie Anm. 6), 198, Anm. 909: „Allegoria ist für die christliche Deutung der heiligen Schrift reserviert.“

<sup>24</sup> Vgl. Donati (wie Anm. 7), 664 mit Anm. 44. Jüngst hat M. Camargo, *A Twelfth-century Treatise on 'Dictamen' and Metaphor*, *Traditio* 47, 1992, 161-213, hier: 165 die Möglichkeit eröffnet, daß Bernardus Silvestris einen Traktat über diese Phänomene geschrieben haben könnte.

<sup>25</sup> Nach Dronke (wie Anm. 18), 26 und Whitman (wie Anm. 6), 224. Sehr deutlich ist *pace* Papst (wie Anm. 6), 454 der Unterschied zwischen den Theophanien des Bernardus und den allegorisch verstandenen herkömmlichen Gottesgestalten bei Martianus Capella.

<sup>26</sup> Stöck (wie Anm. 8), 232.

der *Natura* überhaupt übereinstimmt,<sup>27</sup> können wir zunächst doch feststellen, daß zumindest im Einleitungsmetrum die Handlung – und damit die Schöpfung! – mittelbar von *Silva* ausgeht, deren Verlangen nach Gestaltung *Natura* dazu zu sollizitieren scheint, an *Noys* zu appellieren. Im Unterschied etwa zur *Genesis* fällt hier die starke Hervorhebung des Schöpfungssubstrats auf.

Wenn wir die Theophanie *Silva* im *Megacosmus* I betrachten, so stellen wir fest, daß hier bereits<sup>28</sup> fast alle die Züge begegnen, die *Silva* durch die gesamte *Cosmographia* begleiten werden. *Silva* zeichnen folgende wesentliche Züge aus: Ihr Name '*Silva*'<sup>29</sup> kann durch *Yle* ersetzt werden (I 32 *ante pedes assistit Yle cum prole suorum*), was Bernardus wiederum synonym der Verbindung *Usie vultus* (I 19) behandelt. Diese Gleichsetzungen sind erklärungsbedürftig (1). Bestimmend für den Charakter der *Silva* ist die allgemeine Muttermetaphorik: I 32 wird von ihrer *proles* gesprochen, in I 39 wird sie regelrecht 'Mutter' genannt (*Silva parens*), als die sie einen 'Schoß' besitzt (*gremium* I 38), sie ist *alumpna* (I 42), die *infantia Mundi* befindet sich noch *inter cunas* (39), *Mundus* sehnt sich nach seinem *natale* (65). Wir fragen vor allem nach der Quelle dieser Muttermetaphorik (2). Bernardus legt großes Gewicht auf die *informitas Silvae* und ihre *arentia*.<sup>30</sup> Diese beiden Prädikate sind zweideutig und oszillieren zwischen Nichtbesitz, Ungeformtheit und Armut, Häßlichkeit, besitzen also eine abstrakt-philosophische und eine personalmetaphorisch-emotionale Komponente. Hier drängt sich die Frage nach den Quellen des Bernardus und seinem Verhältnis zu ihnen auf (3). Integraler Bestandteil der silvestrischen *Silva* ist ferner ihre *malitia*, die in I 31 *auctorem terrere* und I 33 *invidiam factura tibi* anzuklingen scheint, aber erst in II 2 durch *Noys* als Hindernis der Gestaltung *Silvas* expliziert wird. Die *malitia Silvae* ist Chaos: Besonders zahlreich sind daher die Prädikationen der *Silva*, die ihren ungeordneten Zustand beschreiben, der durch Finsternis (I 29 *si noctis habundat*), ungeordnete materielle Häufung (I 1 *congeries*, I 2 *sub veteri confusa globo* u. ö.), inneren Kampf (I 12 *miseros tumultus*, I 18 *concretio pugnax* u. ö.) beschrieben wird und in der Bezeichnung 'chaos' kulminiert (I 18). Hier zeigen sich bemerkenswerte Parallelen zu topischen Chaosbeschreibungen in kosmogonischen Kontexten heidnischer Dichtung (4). Auffällig ist für den Leser der *Genesis* ferner der feste Wille der *Silva*, diesen Zustand zu verlassen,<sup>31</sup> der ja allererst die Kosmogonie der *Cosmographia* initiiert. Woher hat Bernardus diese Aktivität der

<sup>27</sup> Pabst (wie Anm. 6), 448 bemerkt zutreffend, daß der Rezipient den Schöpfungsprozeß der *Cosmographia* durch die Augen der *Natura* erlebe.

<sup>28</sup> Mit Ausnahme des *malitia*-Konzepts, das erst in II 2 eindeutig eingeführt wird.

<sup>29</sup> I 1, 8, 18, 29, 36, 37, 42, 59, 52, 57, 58 und die ganze *Cosmographia* hindurch.

<sup>30</sup> *Informitas*: I 1 *informis*, 18 *informe chaos*, 20 *formam rudis*, 31 *male condita vultus*, 34 *informi squalore*, 56 *informi nudaque aula*. *Carentia*: I 19 *discolor*, 29 *lucis eget*, 52 (*pax, amor, lex, ordo*) *omnibus hiis quia Silva caret, 58 ut quid ab eterno comitata Carentia Silvam?*

<sup>31</sup> I 21 *optat, cupiens*; I 22 *requirit*; I 32f. *assistit [...] factura*; I 35 *cupit*; I 40 *orat*.

*Silva* (5)? Schließlich gehe ich kurz auf das Problem der Geschöpflichkeit der *Silva* und deren zeitlichen Aspekt ein, der für die Beurteilung des Bernardus vom theologisch-dogmatischen Standpunkt aus nicht ohne Bedeutung ist (6).

## 1. DIE NAMEN DER *SILVA*

Die Gleichsetzung von 'silva' und 'yle' als der auditiven, gräzisierungsschreibenden Schreibung des aristotelischen Begriffs 'ύλη' versteht sich aus der unbedenklichen Übersetzung des griechischen Wortes in das lateinische Äquivalent der Alltags-, nicht der Philosophensprache. Man würde 'materia' erwarten. Zweifellos kommt der Begriff 'silva' den dramatischen Bedürfnissen des Bernardus entgegen, indem er einerseits nicht die technischen Assoziationen von 'materia' aufweist, andererseits aber eher nach einem Frauennamen klingt und daher die Mutter- und Ammenmetaphorik begünstigt.

Mustern wir flüchtig die Übersetzungsgeschichte von 'ύλη' durch 'silva' unter Berücksichtigung der Schriften, die Bernardus wahrscheinlich gekannt hat, so fällt auf, daß in der spätlateinischen philosophischen oder grammatischen Literatur der Begriff 'ύλη' in der Regel glossiert begegnet: Die hermetische Schrift *Asclepius*, die Bernardus gekannt haben muß,<sup>32</sup> spricht von ύλη *quem Graece credimus mundum*.<sup>33</sup> Wie bereits Gilson richtig erkannt hat, entstammt das silvestrische Vokabular am wahrscheinlichsten dem *Timaios*-Kommentar des Calcidius, aus dem allein die gesamte *Silva*-Konzeption des Bernardus stammen könnte. Calcidius gibt an zwei Stellen eine explizite Gleichsetzung von 'silva' und 'hyle' bzw. 'silva', 'hyle' und 'chaos',<sup>34</sup> jeweils mit der Bemerkung, 'hyle' sei der griechische Begriff. Ebenso auffällig ist die wörtliche Parallele, die sich bei dem notorisch allegorisierenden Servius findet (ed. Rand zu *Aeneis* 1, 314): *MEDIA SESE TULIT OBVIA SILVA quam Graeci ύλην vocant, poetae nominant silvam, id est,*

<sup>32</sup> Dafür sprechen vor allem die Begriffe 'Oyarses' (iii 2; v 5, 8, 13; vii 2), der eindeutig aus *Asclepius* III 19b, 27c (eine Liste von ουσίαρχα, unter denen sich auch Zeus Hypatos, Pantomorphos, Imarmene, Zeus Nestos und Zeus Chthonios befinden) übernommen ist, und 'Pantomorphos' (iii 95-100), der auf *Asclepius* III 19b und III 35 (Scott 324. 10-12; 238. 26-29) zurückgeht. Vgl. dazu R.B. Woolsey, Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius, *Traditio* 6, 1949, 340-44, hier: 342f., der 341 die mittelalterliche Verbreitung dieser synkretistischen Schrift des *Corpus Hermeticum* bei Roger Bacon, Daniel of Morley, Albertus Magnus und William of Auvergne belegt. Meiner Ansicht nach geht aus dem *Asclepius*-Zitat, das Thierry de Chartres in seinem *Tractatus de sex dierum operibus* zitiert, eindeutig hervor, daß der *Asclepius* sogar Bibliotheksbestandteil in Chartres war (Thierry ed. Häring 193. 26-27 = *Asclepius* I 310 und 314 Scott).

<sup>33</sup> *Asclepius* III 14b (310. 26 Scott): *fuit deus et quem Graece credimus mundum [...]*.

<sup>34</sup> 123 (167 Waszink): *chaos, quam Graeci hylene, nos silvam vocamus [...]*; 248 (273 Waszink): *necessitatem porro nunc appellat hylene, quam nos Latine silvam possumus nominare [...]*. Dazu Gilson (wie Anm. 3), 10: „silva et hyle sont caractéristiques de l'influence de Calcidius. B. Silvestris use de chaos, silva et hyle comme de trois synonymes.“ Präzisierend muß man allerdings feststellen, daß der bloße Gebrauch von derselben Sache mehrere Wörter noch lange nicht zu Synonymen macht.

*elementorum congeriem, unde cuncta procreantur.* Hier konnte Bernardus ebenso gut alles Nötige finden: den *terminus technicus* der griechischen Philosophie, die Metonymie der lateinischen Dichtersprache und schließlich die philosophische Substanz beider Begriffe.

Trotzdem ist ein direkter Zugriff des Bernardus auf die beiden genannten Quellen nicht nachzuweisen, da die Gleichsetzung von 'chaos', 'hyle' und 'silva' in der Kommentartradition des zwölften Jahrhunderts bereits *locus communis* ist: So bemerkt ein anonymes, aber in der Substanz den Chartrensern nahestehender Kommentar zur *Consolatio Philosophiae* zum Substrat der Schöpfung Gottes: [...] *illud chaos, quod olim erat, scilicet elementorum confusio, quae hyle appellatur,*<sup>35</sup> bei den namentlich identifizierbaren Chartrensern selbst begegnen folgende Gleichsetzungen: *yle materia primordialis est; [...] materia primordialis quam alii ylem alii silvam alii cahos alii infernum [...] dixerunt* mit deutlicher Beeinflussung durch Calcidius: *ylen id est informis materia.*<sup>36</sup> Zusammenfassend: Die silvestrische Gleichung von *Silva* und *Yle* erscheint als eine mechanische Übernahme aus der zeitgenössischen Philosophie, die vermutlich darin vom lateinischen Neuplatonismus des Calcidius angeregt ist.

Die Bezeichnung *discolor Usie vultus* dagegen läßt sich nicht so glatt ableiten. Zwar liegen für den wiederum auditiv geschriebenen aristotelischen Begriff 'οὐσία' wie schon für 'ύλη' dem Bernardus philosophische Glossierungen vor; bei Augustinus kann er die Erklärung (scil.: *essentia*) *quod Graeci appellant οὐσίαν* finden,<sup>37</sup> ebenso in zeitgenössischen Kommentaren wie bei Gilbertus Porreta zu Boethius' *De Trinitate*.<sup>38</sup> Der Begriff muß in der zeitgenössischen Trinitätsdiskussion allgemein gebräuchlich gewesen sein.<sup>39</sup> Aus Calcidius wußte Bernardus, daß es drei Semantiken von 'essentia' gebe, *una quae constat ex corpore, altera qua materiam informem et adhuc silvam mente consideramus, tertia cui accidens effectum perficit eam exornatque impressione formae.*<sup>40</sup> Die zweite scheidet trotz der wörtlichen Parallele zwischen Bernardus und Calcidius ebenso aus, da *Silva* nur *vultus Usie* nicht *Usia* selbst sein soll. Der Meinung Silversteins,

<sup>35</sup> E.T. Silk (ed.), *Saeculi noni auctoris in Boetii consolationem philosophiae commentarius*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 9, Rome 1935, 157 im Kontext einer Erörterung des platonischen Dualismus zu Boethius *Consolatio* 3 m. 9. Die alte Datierung wurde durch Silk überzeugend ins zwölfte Jahrhundert korrigiert. Vgl. auch Dronke (wie Anm. 8), 181.

<sup>36</sup> Thierry ed. Häring 275. 98; 272. 15; 172. 25.

<sup>37</sup> *Civitas dei* 12. 2 (edd. Dombart / Kalb 357. 7-16).

<sup>38</sup> Gilberti Porretae *Commentaria in librum De Trinitate Boethii*, Migne PL 64. 1268. A 8f.: *essentia quae Graece οὐσία dicitur.*

<sup>39</sup> Vgl. z.B. Hildebert de Lavardin (1056-1133), dessen Gedichte sehr verbreitet waren: *in hoc deo, Deo vero / tres et unum assevero / dans usie unitatem / et personis trinitatem* (c. 55: *De sancta Trinitate* ed. Scott, 80-84).

<sup>40</sup> 222 (235f. Waszink).

der die Äquivalenz von *Silva* und *Usia* an dieser Stelle annimmt, kann ich mich nicht anschließen.<sup>41</sup> Räumt man die Möglichkeit ein, daß Bernardus 'Usia' in der Übersetzung Augustins für die erste calcidische *essentia* gebraucht haben könnte, so ergibt sich als plausibelste Lösung, daß der Ausdruck ungefähr bedeutet 'unfarbige Andeutung der körperlichen Dinge', die ja erst aus *Silva* hervorgehen werden. *Vultus* wäre dann als 'Oberfläche, oberflächliche Erscheinung' aufzufassen. Es wäre also nicht zu kühn, *Silva* als Andeutung der Körperwelt zu bezeichnen, als reine Potentialität.<sup>42</sup> Wir werden in 3. darauf zurückkommen. Die andere Möglichkeit wäre, *vultus* wie 'imago' als 'Ebenbild' zu verstehen, das biblische Dogma von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in kühner Verallgemeinerung auf das Schöpfungssubstrat zu verlagern und *Usia* dann im Sinne der dritten der calcidischen Möglichkeiten zu interpretieren: Wenn er den Begriff mit Kapitale schreibt, muß Dronke ihn als Namen einer Person verstanden haben. Bernardus verwendet in der gesamten *Cosmographia* aber alle drei der von Calcidius so mundgerecht differenzierten Bedeutungen: xii 17 und xiii 1. 4 eher im Sinne der ersten, II 2 und xiii 9 eher im Sinne der zweiten, II 1 im Sinne der dritten. Allerdings qualifiziert, wenn Bernardus die dritte Möglichkeit meint, meist noch ein Zusatz wie *prima* oder *primeva* die *Usia*. Eine solche Qualifikation findet sich in unserem Kontext aber nicht. Daher liegt es näher, daß Dronke Bernardus mißverstanden hat: *usia* sollte besser nicht als Name behandelt werden.

## 2. MUTTERMETAPHORIK

Bei der oben (134) nachgewiesenen Mutter- und Ammenmetaphorik kann sich Bernardus den Gleichklang von 'mater' und 'materia' zunutze gemacht haben, als die *Silva* auch verstanden werden kann (*Summa Operis* 3). Die *materia prima* wird bereits im platonischen *Timaios* in ihrer Eigenschaft als Substrat der Formen mit der Bezeichnung ὑποδοχή (51 A 5) belegt, was Calcidius angemessen abstrakt mit *receptaculum* übersetzt, dann aber in der letztlich hesiodeisch-homerischen Tradition auch mit zahlreichen Personalmetaphern versehen, die Calcidius an das Mittelalter weitergibt: *Quae quidem corpora cum sola et per se ac sine suscipiente eadem essentia* (hier also noch abstrakt) *esse non possunt, quam modo matrem, alias nutriculam, interdum totius generationis gremium, nonnumquam locum appellat, quamque iuniores hylen, nos silvam vocamus.*<sup>43</sup> Da Bernardus diese Stelle sicher

<sup>41</sup> Silverstein (wie Anm. 3), 99: „The further equivalence of usia for silva is not Chaldean, but John the Scot had equated usia with essentia; and essentia, in turn, for Calcidius is synonymous with silva.“

<sup>42</sup> Bernardus verwendet die dritte calcidische Möglichkeit in IV 4: *Usya primeva*. Für die Annahme des Ausdrucks *vultus* als 'Oberfläche, Andeutung, Potentialität' spräche II 4 (mit Kleinschreibung): *erat Yle nature vultus antiquissimus*, gleich darauf mit *formarum prima subiectio materia corporum*.

<sup>43</sup> 273 Waszink 27. Vgl. auch 309, 9-13 Waszink.

gekannt hat, war ihm der Ansatz seiner Muttermetaphorik bereits vorgegeben. Zu seiner Zeit war diese Parentalisierung der Hyle übliche Kommentarpraxis, wie folgende Zeilen eines anonymen *Timaios*-Kommentars, ebenfalls des zwölften Jahrhunderts, beweisen: *erit igitur hyle quasi pater, secundum hoc quod assumptis formis transit in corpus, quasi mater secundum quod in se recipit formas et secundum quod pater principalis causa erit corporum, post deum et ideas, secundum quod mater secundaria causa.*<sup>44</sup> Daß Platon die ὕλη insgesamt mit einer Mutter vergleicht, begegnet uns auch im Bernardus zugeschriebenen Kommentar zu Martianus Capella: *Plato in tractatu de yle sapientiam confert patri, ylem matri, mundum proli.* Wenn wir *sapientia* durch die dem griechischen νοῦς zugehörige Theophanie des Bernardus, *Noys*, ersetzen, begegnen wir in diesem kurzen Satz bereits einem großen Teil des allegorischen Personals der *Cosmographia*. Wenn also Bernardus die philosophische Konzeption der ὕλη mit Personalmetaphern gewissermaßen bekleidet hat, so handelt es sich um eine folgerichtige Verlängerung der in der Kommentartradition zum *Timaios* längst metaphorisch angelegten Tendenzen zum Kunstmythos. Die Personalisierung wird in einem Bereich, in dem die Personalmetaphern zwar auch von der Tradition vorgegeben, aber deutlich als Vergleiche gekennzeichnet waren, erheblich deutlicher.

### 3. INFORMITAS UND CARENTIA

Die Klage der *Natura* vor *Noys* über den Zustand der *Silva* richtet sich in erster Linie auf deren *informitas* und *arentia* (vgl. oben 134 mit Anm. 30). Auch der Wille der *Silva* zur Veränderung beruht auf dem Abscheu vor ihrer *forma rudis* (I 20). *Informitas* und *arentia* bilden also im dramatischen Sinne die Handlungsmotivation.

‘Informis’ und ‘carens’ meinen in unserem Kontext dasselbe, da mit ‘carens’ natürlich ‘carens forma’ gemeint sein muß. Beide Begriffe oszillieren zwischen einem philosophischen Gehalt (kontradiktorisch: in-formis = ohne Form, carens = nicht besitzend) und einem emotional zu bewertenden ästhetischen (konträr: informis = häßlich, carens = armselig). Diese beiden Begriffsebenen sind bereits von spätantiken Grammatikern bemerkt worden.<sup>45</sup> Priscian läßt im menschlichen Bereich ausdrücklich nur die ästhetische Bedeutung gelten, was den Schluß nahelegt, ihm sei auch die philosophische Verwendung bekannt gewesen. Daß Bernardus *Silva* im Urzustand als *informis* bezeichnet, beruht natürlich in erster Linie auf dem philosophisch-theologischen Bild, das man sich von dem Substrat der Schöpfung machte, erhält aber daneben unerwartete Unterstützung aus der

<sup>44</sup> Dronke (wie Anm. 6), 89 zitiert den Text aus dem bislang unveröffentlichten *Timaios*-Kommentar des CLM 540 B (fol. 33r-v).

<sup>45</sup> ThLL s. v. informis (1474, 83ff.): Prisc. gramm.: *informis dicitur mulier non quae caret forma, sed quae male est formata*; Gloss.: *turpis [...] seu sine forma*.

antiken Synonymik. Um die Synonyme *nemus*, *lucus* und *silva* zu unterscheiden, behauptet Servius, daß Vergil die Synonyme vertausche, und fährt fort: *interest autem inter nemus et silvam et lucum: lucus enim est arborum multitudo cum religione, nemus vero composita multitudo arborum, silva diffusa et inculta*.<sup>46</sup> Möglicherweise besitzt also *silva* assoziativ ohnehin schon den Beigeschmack der Dürtigkeit und beklagenswerten Armseligkeit. Wenn wir versuchen, eine oberflächliche Begriffsgeschichte der philosophischen Verwendungen von *informis* oder *carens* zu geben (griechische Äquivalente sollen uns hier nicht beschäftigen), so scheint der älteste Beleg im Apuleius *platonius* aufzutauchen: Er spricht an zwei Stellen von *materia inabsoluta, informis, nulla specie [...] distincta* bzw. von *materia rudis [...] qualitate viduata*.<sup>47</sup> Der Gedanke von der Urmaterie als einer nur durch die Subtraktion der *praedicamenta* zu bestimmenden Substanz beherrscht die gesamte Begriffsgeschichte in einer wiederum durch Calcidius vermittelten, letztlich aber aristotelischen Begrifflichkeit.<sup>48</sup> *Locus classicus* ist das umfangreiche Physik-Zitat,<sup>49</sup> in dem Aristoteles bzw. Calcidius darlegen, daß die *initia rerum* drei seien (Waszink 289. 12ff.): *silva*, die als *mater corporum formationi adiumentum* (Waszink 290. 3ff.) fungiere, *carentia*, von der festgestellt wird: *vero non adiuvat formationem, sed potius impedit ac renititur*, schließlich *species* qua *divina res et appetibilis*. Nach einer formallogischen Erörterung dieser Beziehungen bleibt allein übrig, daß *silva speciem cupit*, um *carentia* zu beenden: *sola ergo silva est quae cupit illustrationem, perinde ut femineus sexus virilem et deformitas pulchritudinem [...] (Waszink 291. 13f.)*. In nuce erkennen wir hier den Handlungskern der Eingangssituation unserer *Cosmographia* wieder, in dem allerdings die Aktivität der aristotelischen bzw. calcidischen *silva* auf die Theophanie der *Natura* verlagert wurde. Es bleibt festzuhalten, daß auch den Philosophen nichts anderes übrig bleibt, als das abstrakte Konzept der aristotelischen *στέρησις* metaphorisch zu illustrieren. Und dies geschieht in genau der ästhetisch-personalen Ebene (*femineus sexus* bzw. *deformitas*), die uns in der *Cosmographia* begegnet. Eine Substanz, die aller Prädikate und damit jeder Anschaulichkeit beraubt ist, läßt sich natürlich ohnehin nur als reine *materia inintelligibilis* denken, weshalb im Grunde von *silva informis* überhaupt nur metaphorisch gesprochen werden kann: Fast notwendig folgt die Transposition von *informis* auf die ästhetische Ebene. Augustinus hat in seinen *Confessiones* diesen gedanklichen Fehler psychologisch einfühlsam wie immer beschrieben.<sup>50</sup> Bernardus spricht gerade im philosophisch unzulässigen

<sup>46</sup> Zu *Aeneis* 1, 310. Unter Umständen ist allerdings bereits diese Differenzierung des Servius von zeitgenössischen philosophischen Prädikationen der Urmaterie als *silva* beeinflusst.

<sup>47</sup> *De Platone et eius Dogmate* 1, 5.

<sup>48</sup> In eine ähnliche Richtung denkt Stock (wie Anm. 8), 114: „Throughout the *Cosmographia* matter's need for formal amelioration is presented in Aristotelian language.“

<sup>49</sup> Aristoteles *Phys.* I 9, 192a3-34 = Calcidius *Comm.* 286 Waszink 289f.

<sup>50</sup> 12.6 Skutella: *foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus volvebat animus, sed formas tamen et informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet, ut, si*

Sinne von *informis*. Sein genialer Schachzug besteht darin, den philosophischen Fehler der Anschaulichkeit für die Lebendigkeit seiner Allegorie auszunützen. Aufgrund der beschriebenen Quellen wird die Annahme einer *materia informis qua privatione formarum* in der philosophischen Tradition vor und um Bernardus Gemeingut: Johannes Scotus Eriugena<sup>51</sup> faßt den Begriff noch einmal zusammen, Hugo de St. Victore,<sup>52</sup> Thierry de Chartres<sup>53</sup> und Alanus ab Insulis<sup>54</sup> modifizieren ihn geringfügig. Betrachten wir das Verhältnis des Bernardus in seiner *Silva*-Konzeption zu diesen Zeugnissen, so ist evident, daß er sich für die nichtphilosophische, d. h. ästhetische Auffassung der Begriffe *informis* und *carens* entscheidet, wobei er sehr wohl durch Augustinus zu seiner Allegorese des philosophischen Begriffs von 'silva' gekommen sein könnte: Der Anschaulichkeit halber versetzt er sich in den philosophischen Anfänger zurück. Der Sinn des letztlich aristotelischen Prinzips, alle Kategorien zu verneinen, um zur reinen Potentialität zu gelangen, eben zur ὕλη, wird bei ihm zur Verneinung bloß ästhetischer Kategorien: *Silva* ist nicht ohne Formen, sondern häßlich.<sup>55</sup> Dabei bedient er sich zwar des philosophischen Vokabulars, nützt aber dessen immanente Ambiguität, um seine Allegorie mit ästhetischen Assoziationen zu bekleiden. Besonders pikant daran erscheint, daß die Philosophen ihr Vokabular aus einer

---

*appareret, insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis; verum autem illud quod cogitabam non privatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram. Ebenso De Genesi ad Litteram Migne PL 34, 249-50 mit überraschender Parallele zu Boethius Consolatio 1 m. 2. 27.*

<sup>51</sup> *Periphyseon* 1, 500 B (168, 3ff. SW): *materia vero informis vocatur per privationum omnium formarum.*

<sup>52</sup> *Annotationes elucidationum in Pentateuchum*: Migne PL 175. 34: *creata est informis, non ex toto carens forma; sed ad comparationem sequentis pulchritudinis et ordinis, informis potest dici.* Aus der Not der mangelnden Anschaulichkeit versucht Hugo also einen Mittelweg zwischen abstrakter und ästhetischer Bedeutung.

<sup>53</sup> Thierry, ed. Häring (AHDLMA 30, 1955, 192), entwickelt aus der *informitas* seine These der *uniformitas*: *informitas autem illorum elementorum in eo tunc consistebat quod unumquodque eorum fere erat huiusmodi quale alterum. ea quia minimum erat vel fere nihil quod intererat, idcirco illa differentia pro nihilo a philosophis reputabatur et illa [...] sic confusa una informis materia dicebatur.* Nach A. Stollenberg, *Der Genesiskommentar Thierrys von Chartres und die Thierry von Chartres zugeschriebenen Kommentare zu Boethius De Trinitate*, Diss. Köln 1971, 43, Anm. 284 meine Thierry „frühmittelalterliche Philosophen, die im Anschluß an den Genesisbericht die mythischen Materiedarstellungen des Timaios und Augustins Ausführungen über die Materie (Aug. *De gen. contra Man.* 1, 5, 9; PL 34, 178) ihren Materiebegriff entwickelten.“ In diesem Punkt also scheint Bernardus nicht von Thierry abhängig zu sein.

<sup>54</sup> *Sermo de Spera intelligibilis* (ed. D'Alverny), 299: *primordialis vero materia que orbiculari formarum circumfertur et ymaginationis fantasia concipitur merito spera ymaginibilis esse censetur* – ein regelrechtes Motto für die *Silva*-Allegorese des Bernardus.

<sup>55</sup> Ähnlich H. Flatten, *Die Materia primordialis in der Schule von Chartres*, AGPh 40, 1931, 58-65, hier: 63: „In der Lehre Bernhards hat die materia prima viel von ihrem aristotelischen Sinn eingeübt [...]. Wenn man genauer hinsieht, zeigt sich, daß die negative Darstellung nicht im metaphysischen Sinne die Aktualität zugunsten der Potentialität verneinen soll, sondern nur die rohe Urmaterie gegenüber der *materia formata* als minderwertig bezeichnet.“

gewissen sprachlichen Impotenz heraus ebenfalls nur bildlich verwenden: Die Beispiele, die Aristoteles bei Calcidius bringt (*femineus sexus, deformitas*), werden bei Bernardus im *integumentum* zu *proprie* gebrauchten, d.h. ästhetisch-emotionalen Beschreibungen der *Silva*. Dabei kümmert er sich nicht um die Stimmigkeit seiner Übertragung: Bei Aristoteles bzw. Calcidius war *caerentia* neben *silva* und *species* ein selbständiges Prinzip, bei Bernardus ist sie plötzlich ein Modus der *Silva* geworden, der personifiziert von *Natura* weggewünscht wird (I 58).<sup>56</sup> In der philosophischen Tradition ist *informitas* die *substantia* der *materia primordialis*, bei Bernardus wird dieselbe *informitas* ins Ästhetische allegorisiert und somit zu einem bedauerlichen Akzidens, um dessen Beseitigung die *Cosmographia* kreist. Weiterhin ist die Transformation ursprünglich philosophischer über ästhetische schließlich zu moralischen Kategorien für die allegorische Technik des Bernardus kennzeichnend: Die *malitia Silvae* (II 2, vgl. Anm. 28), auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll,<sup>57</sup> bezieht ihre suggestive Folgerichtigkeit aus der Empfindung der *Natura*, die den häßlichen Zustand als Schlechtigkeit versteht. Diese Schlechtigkeit läßt sich mit dem essentiell guten Wesen Gottes nicht vereinbaren und muß deshalb beseitigt werden. Man erkennt, wie frei Bernardus mit der philosophischen Tradition schaltet, die er gerade so weit verändert, daß zwar etwas Neues entsteht, die zugrundeliegenden Konzepte aber noch sichtbar bleiben.

#### 4. TOPIK IN DER BESCHREIBUNG DES URCHAOS

Bisher haben nahezu ausschließlich philosophische Quellen eine Rolle in der Konzeption der silvestrischen *Silva* gespielt. Obwohl auch die Beschreibung des Urchaos, das mit *Silva* identifiziert wird (I 18 *informe chaos*), aus Calcidius abgeleitet werden könnte, lassen sich auffälligere Parallelen zu dichterischen Chaosbeschreibungen der klassischen römischen Literatur ziehen, die sich insgesamt derartig ähneln, daß man von einer festen Topik sprechen kann. Feste Bestandteile dieser Topik sind die Erwähnung der Anfangszeit ([1] – bei Bernardus: I 2 *primordia rerum*, I 21 *vetus tumultus*, I 35 *res antiquissima*), der indistinkte Mischungszustand der zukünftigen Weltbestandteile ([2] – bei Bernardus: I 1 *congeries*, 29 *nox*, 48 *permixta trahit confusus acervus* u. a.), der Kampf der Elemente ([3] – bei Bernardus: I 18 *concretio pugna*, I 19 *sibi dissona massa*, I 24 *ingenite lites*, I 25 *sibi contraria moles*).

<sup>56</sup> Die Berechtigung, *caerentia* in I 58 als Personifikation aufzufassen, kann angezweifelt werden, da sie in der *Cosmographia* nie wieder als Person auftritt und *comitata* natürlich auch buchstäblich verstanden werden kann.

<sup>57</sup> Ratkowitsch (wie Anm. 5), 29-32 legt den *malitia*-Gedanken ihrem Theodizee-Konzept zugrunde.

In der *Ars Amatoria* Ovids und dessen *Metamorphosen* konnte Bernardus die Elemente [1] und [2] finden.<sup>58</sup> Aufgrund wörtlicher Parallelen, die nicht direkt zur Chaostopik gehören, ist hier ein direkter Einfluß anzunehmen:<sup>59</sup> Ovids Begriffe *vultus naturae* (V. 6) und *melior natura* (V. 21) haben offensichtlich anregend auf die Formulierungen *Usie vultus* (19) und *melioris forme* (9) eingewirkt. Bernardus will den Leser also an das Proömium der *Metamorphosen* erinnern. Der Sinn dieser Anspielungen könnte sein, daß Bernardus seine *Cosmographia* sogar als 'Metamorphose' verstanden wissen möchte, als die Grundmetamorphose, die allen anderen Metamorphosen zugrundeliegt: Das ungestalte Etwas wandelt sich in die Schöpfung. Falls Bernardus Manilius gekannt hat, hätte er sich an die Verse 1, 125f. der *Astronomica* erinnern können.<sup>60</sup> Lucan verwendet in seinem Bürgerkriegsepos ebenfalls die Motive [1] und [2].<sup>61</sup> Einer Andeutung des Martianus Capella in *De Nuptiis* konnte er neben anderen Quellen den dritten Bestandteil der Chaostopik entnehmen, den *Institutiones divinae* des Laktanz wiederum [1] und [2].<sup>62</sup> Boethius schließlich betont Motiv [3] in seinem Preis des kosmischen *amor* in *Consolatio* 2 m. 8 und 4 m. 6.<sup>63</sup> Dieses Material war jedem Literaten des zwölften Jahrhunderts mühelos verfügbar. In der unmittelbaren Umgebung des Bernardus bedienen sich Wilhelm de Conches und Thierry de Chartres einiger Ausdrücke über den Anfangszustand, die an die *Cosmographia* denken lassen. In den Versen I 43ff. handelt Bernardus von der Spontanbewegung der Elemente im Urzustand, die er

<sup>58</sup> *Ars* 2, 467ff., *Met.* 1, 1-17.

<sup>59</sup> Diese wörtlichen Parallelen schließen die andere Möglichkeit aus, daß beide unabhängig voneinander von einer ähnlichen Textgruppe zu ihren Formulierungen inspiriert sein könnten. In diesem Zusammenhang soll nicht unterschlagen werden, daß sogar eine Affinität zwischen der *Genesis* und dem Beginn der *Metamorphosen* erwogen wurde: Vgl. W. Speyer, *Spuren der 'Genesis' in Ovids Metamorphosen?*, in: U.J. Stache, W. Maaz, F. Wagner (Hrsgg.), *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire*. FS F. Munari, Hildesheim 1986, 90-99. Sinnvoller erscheint es vielmehr, über die Verbindung von Hesiod, den 'orphischen' Kosmogonien und der *Genesis* nachzudenken, um Ovid dann aus der heidnischen Tradition abzuleiten.

<sup>60</sup> *Seu permixta chaos rerum primordia quondam discrevit partu* [...]. Hier begegnet der sonst nur noch bei Lukrez bezeugte Ausdruck *primordia rerum* (1, 55; 483), außerdem ebenfalls die Konzeption einer Diakrisis-Kosmogonie, deren Agens aber offensichtlich das Chaos selbst ist: drei Parallelen zu Bernardus! Nach der gängigen Meinung war Manilius im Mittelalter unbekannt (z.B. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Dritter Teil unter Mitwirkung von P. Lehmann, München 1931, 2. 747, Anm. 2), gegen die allerdings D.B. Gain, Gerbert und Manilius, *Latomus* 29, 1970, 128-32 Einspruch erhebt.

<sup>61</sup> 1, 73f., wo die vom vorletzten Herausgeber diagnostizierte Interpolation geradezu das Bestehen einer Chaostopik in der Spätantike erweist, nach der man solche Interpolationen vornehmen konnte. Außerdem sticht in Vers 80 das wiederum lukrezische Signalwort *machina* ins Auge, das ebenfalls bei Bernardus begegnet (I 54, vi 26, x 52).

<sup>62</sup> *Martianus Nupt.* 1, 92 *quaeque elementa liget dissona nexio*. *Lactanz Div. Inst.* 1, 5, 4-14 *passim*, v. a. 8: (Homer fällt als Zeuge für den vorchristlichen Monotheismus aus, weil er nur Menschliches berichtet) *potuit Hesiodus sed tamen nihil, dedit non a deo conditore sumens exordium, sed a chao, quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries*.

<sup>63</sup> *Cons.* 2 m. 8.3f., 4 m. 6.19ff.

nach dem platonischen *Timaios* in verschiedene Richtungen streben läßt. Zu eben diesem Thema bemerkt Wilhelm: *ante exornationem erant elementa divisa sedibus. [...] non dixit 'commixtio' sed 'confusio'. non enim tunc erant elementa commixta, ut quidam putant, sed unumquodque separatim ab alio, sed confusum in eo, in hoc scilicet quod habebat ornatum suum.*<sup>64</sup> Bei Bernardus scheinen die Elemente aber *confusa* (I 38) zu sein, so daß er vielleicht gegen Wilhelm polemisiert. Das Signalwort *congeries* begegnet bei Thierry in der Bemerkung, daß Rauch eine *congeries guttarum* sei.<sup>65</sup> Vielleicht war diese Vokabel im 'naturwissenschaftlichen' Jargon der Chartrener sogar terminologisch. Immerhin scheint im zwölften Jahrhundert diese Chaostopik so gängig zu sein, daß man sich ihrer mühelos verfremdend zu bedienen vermag.<sup>66</sup>

Man wird abschließend nicht entscheiden können, ob Bernardus seine Chaosschilderungen als *aemulatio* Ovids verstanden hat, ob er rein assoziativ sich dieser Ausdrücke bedient oder ob sie zu seiner Zeit im philosophischen Vokabular bereits so gängig waren, daß die Anklänge schlicht unbeabsichtigt sind. Die Parallelität zwischen dichterischem und philosophischem Vokabular (etwa bei Calcidius *passim*) in der Beschreibung des chaotischen Urzustandes läßt sich am leichtesten durch die Übernahme letztlich hesiodeischer Gedanken in den platonischen Kunstmythos des *Timaios* erklären. Aus der Sicht des Bernardus aber lagen zwei parallele Traditionen vor: indirekte Hesiodrezeption über Ovid und indirekte Platonrezeption über Calcidius, für Bernardus einfach Ovid und Calcidius. Für den literarischen Eklektizismus der *Cosmographia* spricht es, daß Bernardus sich hier eher der dichterischen Tradition anschließt. Obwohl keine wörtlichen Anklänge zur Eingangssituation der *Genesis* vorliegen, ist doch bemerkenswert, daß sich das Chaos nur auf *Silva* bezieht, daß sie es sogar 'ist', während sich über diesem Chaos *Noys* und *Natura* in schönster, gewissermaßen supralunarer Ordnung begegnen. Denjenigen Punkt, in dem sich die *Genesis* von den klassischheidnischen Kosmogonie-Szenarien unterscheidet, nämlich die Polarität zwischen dem Geist Gottes und dem Chaos bzw. dem *abyssus*, weist, wenn man *Noys* und *Natura* als Theophanien, als personifizierte Extrapolationen bestimmter Wesenszüge Gottes begreift, auch die *Cosmographia* auf. Das ist ein Indiz dafür, daß die *Genesis* doch deutlicher Pate gestanden hat für die *Cosmographia*, als es zunächst den Anschein hatte. Ferner fällt auf, daß Bernardus im Gegensatz zur dichterischen Tradition das Chaos quasi naturwissenschaftlich begründet: An diesem Durcheinander sei das ständige Entstehen und Vergehen von *naturae* in dieser

<sup>64</sup> *Glosae super Platonem* 157, ed. Jeaneau 289.

<sup>65</sup> *De sex dierum Operibus* § 7, ed. Häring AHDLM 30, 1955, 186.

<sup>66</sup> Das tut z. B. Walther v. Châtillon (?) in einem eigenartigen Klagegedicht auf den Zustand der *ecclesia*, dessen zweite Strophe lautet: *Ab antiqua rerum congerie / cum pugnarent rudes materie / moles fuit huius elegiae / ordinata* (zuerst ediert von A. Wilmart, *Poèmes de Gautier de Châtillon dans un manuscrit de Charlesville*, RB 49, 1937, 143-167). Das Gedicht stammt aus einer Sammlung des ausgehenden zwölften Jahrhunderts. Die Urheberchaft ist nicht gesichert.

Mischung schuld.<sup>67</sup> Auch für den Fall der Chaostopik ergibt sich ein ähnliches Bild wie bei der Beleuchtung der Begriffe *carentia* / *informitas*: Bernardus beherrscht die Tradition souverän genug, um herkömmliche Züge neu zu kontextualisieren.

## 5. DER WILLE DER *SILVA*

Bei den bisher behandelten Konzepten befand sich Bernardus nicht in dezidiertem Widerspruch zur christlichen Dogmatik. Seine Konzeptionen berührten sich nicht mit biblischen Texten. Der Wille der *Silva* aber, ausgestaltet zu werden, der den Ablauf der *Cosmographia* in Gang setzt (s. 130f.), verleiht der *Silva* ein Gewicht, das zu den in der *Genesis* berichteten Fakten in klarem Widerspruch steht: Dort war alles Folge des Gottesworts, in der *Cosmographia* aber muß *Natura* für *Silva* aktiv werden und *Noys* überzeugen. Letztlich geht also, wenn auch auf eine seltsam passive Weise, die Aktivität von *Silva* selbst aus. Dieses Konzept ist typisch calcidisch, findet sich aber überall dort, wo die Idee einer 'kosmischen Liebe' für die Weltgestaltung herangezogen wird.<sup>68</sup> Das Verhalten der *Silva* ist durch den Wunsch bestimmt, *a veteri [...] exire tumultu* (I 21), sie kann dieses Verlangen aus eigener Kraft aber offenbar nicht befriedigen. Mit Sicherheit beruht diese *cupiditas Silvae* auf Calcidius, der in seiner Diskussion der *Physik*-Passage des Aristoteles deutlich hervorhebt, daß *silva* es sei, die es nach *illustratio* verlange wie den *femineus sexus* nach dem *sexus virilis*.<sup>69</sup> Wie schon bei seiner Version der *informitas* und *carentia silvae* (oben 138-141) folgt Bernardus hier der Begrifflichkeit des Calcidius, mißachtet aber dessen Kautel *negat esse talem qualis est animalium* (vgl. Anm. 69). Er gebraucht dabei die Begriffe *proprie*, die Calcidius metaphorisch verwendet, und erreicht so hohe Lebendigkeit und Anschaulichkeit, die die philosophischen Konzepte dahinter doch noch erkennen läßt. Dabei setzt er sich über die christliche Kritik an der Aktivität der Ursubstanz hinweg, für die hier als Beispiel nur Tertullian angeführt werden soll. Dieser versucht in *Adversus Hermogenem* 41f., dessen Konzept einer schöpferischen

<sup>67</sup> II 4 *stabilitatem bonumque tranquillitatis excussit frequens nec intercisa frequentatio naturarum. egredientium numerus ingredientibus locum pandit.*

<sup>68</sup> P. Dronke, *L'Amor che move il Sole e l'altre Stelle*, SM 3a s. 6, 1965, 389-422 verfolgt die Idee dieser kosmischen Liebe vom homerischen *Aphrodite-Hymnus* über die Tragiker, Lukrez, Apuleius, den Neuplatonismus, Boethius, die Chartrener, Dante und Boccaccio bis hin zu Chaucer. Die *Silva* des Bernardus bettet er 414 in diese Entwicklung ein: „Yet the universe, insofar as it is unformed, longs for this love.“

<sup>69</sup> Calcidius *Comm.* 286 (Waszink 290ff.): *quia obscurior sermo est, explanandus videtur. tres ab eo ponuntur origines universae rei, species silva carentia* (Waszink 291.9ff.) [...] *sola ergo silva est quae cupit illustrationem, perinde ut femineus sexus virilem et deformitas pulchritudinem, ita tamen ut deformitas silvae non ex natura sed ex accidentia sit* (Waszink 291.13f.) [...] *superest ergo, ut silva cultum ornatumque desideret, quae deformis est non ex se, sed ob indigentiam. Est enim turpitudine silvam cultu formaque indigere* (Waszink 291.16). [...] *cupiditatem vero negat esse talem, qualis est animalium, sed, ut cum quid coeptum atque inchoatum, dicitur perfectionem desiderare, sic opinor, etiam silva speciem cupit* (Waszink 292.4).

*materia*, das dem des Calcidius in diesem Punkt sehr ähnlich ist, durch den Aufweis innerer Widersprüche zu entkräften: Die *informatas materiae* verbiete es dieser, *formam* zu erstreben, da nichts sein eigenes Gegenteil erstreben könne, ohne zu vergehen. Es sei aber widersprüchlich, daß etwas nach seinem Untergang strebe.<sup>70</sup> Mit demselben Argument bewiesen Aristoteles bzw. Calcidius daß nicht *caerentia*, sondern *silva speciem* ersehnen müsse.<sup>71</sup> Das Szenario des *Megacosmus I* widerspricht also implizit der christlichen Kritik an neuplatonischen Weltentstehungsmodellen und setzt sich dabei auch über solche Autoritäten wie Johannes Scotus Eriugena hinweg, der die Materie als vollkommen passiv gesehen hatte.<sup>72</sup>

## 6. DIE GESCHÖPFLICHKEIT DER SILVA

Neben der Quisquilie, ob *Silva* nun den Schöpfungsvorgang aktiv auslöse oder sich ihm passiv unterwerfe, und den Implikationen der Antwort für die Einschätzung des Bernardus ist die Frage, ob *Silva* bei Bernardus überhaupt von Gott geschaffen sei oder eine Art Gegenprinzip zu den Theophanien *Noys* und *Natura* darstelle, wesentlich interessanter und daher auch öfter gestellt worden. Neuerdings war Lomperis immerhin so vorsichtig, sich die Antwort offenzuhalten, für ihre Unsicherheit aber Bernardus selbst verantwortlich zu machen.<sup>73</sup> Weitverbreitet ist hingegen die Meinung, bei *Silva* und Gott in seinen Aspekten *Noys* und *Natura* handle es sich um „deux principes irréductibles“,<sup>74</sup> weil die Schöpfung der Materie gar nicht erwähnt werde, so daß Gottes Schöpfungsleistung nur im Ordnen eines chaotischen Gegenprinzips bestehe.<sup>75</sup> Die Formulierungen *melioris formae* und das Vergilzitat *mollius excudi* wurden in dem Sinne verstanden, daß der Komparativ einen Zustand, in dem *Silva* bereits existent sei und im aristotelischen Sinne aktuell

<sup>70</sup> Tertullian *Adv. Hermog.* 42, 1: *dispersisti omnia, ne de proximo quam contraria sibi sint reluceret. at ego colligam singula et conferam. inconditum adseveras motum materiae eamque adicis sectari informatem; dehinc alibi, desiderare componi a deo.*

<sup>71</sup> Calcidius *Comm.* 286 (Waszink 290ff.), vgl. Anm. 69.

<sup>72</sup> *Periphyseon* 500B (SW 168.3-5): *materia vero informis vocatur per privationem omnium formarum ab ea siquidem nihil formatur, sed diversas recipit formas.* 500 D (SW 168.20f.): *mutabilitas rerum mutabilium capax omnium formarum materia est.* Eriugena folgt damit der herkömmlichen Auffassung der Materie als reiner Potentialität und verwendet zusätzlich die ebenfalls herkömmliche Muttermetaphorik.

<sup>73</sup> L. Lomperis, *From God's Book to the Play in the Cosmographia*, MH n.s. 16, 1988, 51-71, hier: 53: „[...] the *Cosmographia* seems to begin by making the paternity of the opus, and indeed of the opus itself, unclear.“ L. redet im Sinne ihrer (wohl haltlosen) Theorie von der bewußten Gleichsetzung zwischen Wertschöpfung und Dichtungsvorgang in der *Cosmographia*.

<sup>74</sup> Gilson (wie Anm. 3), 20, der die *Cosmographia* für die christliche Deutung retten möchte, formuliert in dieser Weise die Ansicht, gegen die er argumentiert.

<sup>75</sup> Ebd. 9. Dieser Sicht hat sich M.D. Chenu, *La Theologie au Douzieme Siècle*, Paris 1957, 114 angeschlossen. Ähnlich Gregory *Anima* (wie Anm. 4), 65f.

vorliege,<sup>76</sup> als Vergleichspunkt voraussetze. Das letztlich aus dem platonischen δημιουργός-Gedanken stammende Argument, daß Gott doch einen Stoff zur Schöpfung benötige, wird allerdings bereits von Laktanz in Auseinandersetzung mit Cicero als der Allmacht Gottes widersprechend und daher massiv häretisch zurückgewiesen.<sup>77</sup> Wenn Bernardus einen Urdualismus propagierte, wäre er tatsächlich als neopaganer oder manichäischer Häretiker einzuschätzen. Aber er sagt in *Megacosmus* I deutlich genug, wie Gott und *Silva* zueinander stehen: I 4 *operique suo non derogat auctor*, I 31 (*si possit*) *auctorem terrere suo male condita vultu*, I 63 *fateatur opus quis fecerat auctor* beweisen, daß Bernardus Gott als *auctor* seines *opus*, der *Silva* und des aus dieser hervorgehenden *mundus*, auffaßt. Es kann also von zwei irreduziblen Prinzipien nicht im mindesten die Rede sein: Die Existenz der *Silva* gründet eindeutig in Gott. Dieses Verhältnis gibt dem Appell *Naturae* ja auch seine Kraft, da der *auctor* für sein *opus* eine Verantwortung trägt. Die beiden Komparative müssen also nicht im Sinne eines ewigen Vorliegens der *Silva* vor ihrer Ausgestaltung verstanden werden, sondern als Hinweis auf eine Dreistadienlehre: Erst war nur Gott, dann schuf er eine *materia informis*, dann aus dieser den Kosmos. Eine solche Auslegung ermöglicht die Koexistenz der *auctor*-Begrifflichkeit und der Annahme einer *materia informis*. Diese Ansicht scheint in der *Genesis*-Exegese üblich gewesen zu sein.<sup>78</sup> Außerdem spricht Bernardus deutlich genug vom *ortus Silvae*.<sup>79</sup> Daß *Silva* die *antiquissima res* (I 35) ist, ließe sich sogar dann mit der vorgetragenen Auffassung versöhnen, wenn man Gott als *res* betrachtete und den Superlativ nicht elativisch auffaßte, was beides eher unwahrscheinlich erscheint. Denn selbst wenn Gott *res* wäre, müßte seine Existenz doch überzeitlich sein,<sup>80</sup> so daß *Silva antiquissima res in tempore* sein könnte und trotzdem nicht als mit Gott gleichursprünglich zu verstehen wäre. In dieser könnte man die *Cosmographia* also als *integumentum* der *Genesis* verstehen, mit den begrifflichen Mitteln, die in der Exegese in Chartres gängig waren.<sup>81</sup> Dieselben oder

<sup>76</sup> So Flatten (wie Anm. 55), 61.

<sup>77</sup> Lactantius *Div. Inst.* 2.8.26: *ut faber inquit [scil. Cicero] cum quid aedificaturus est, non ipse facit materiam, sed utitur ea quae sit parata, fictorque item cera, sic isti providentiae divinae materiam praesto esse oportuit, non quam ipsa faceret, sed quam haberet paratam. immo vero non oportuit: erit enim deus minoris potestatis, si ex parato facit, quod est hominis. faber sine ligno nihil aedificabit, quia lignum facere non potest.*

<sup>78</sup> Vgl. Augustinus *Gen. Litt.* 1.5, PL 34.250 Migne, ähnlich Hugo de St. Victore, *Eluc. Ann. in Pent.* 5, PL 175.34 Migne und Thierry de Chartres (ed. Häring AHDLMA 30, 1955, 186): *in principio igitur creavit Deus caelum et terram, id est materiam in primo momento temporum creavit* (5).

<sup>79</sup> I 28, I 36. Wenn *Silva* einen *ortus novus* will, muß es für Bernardus einen *ortus antiquus* gegeben haben.

<sup>80</sup> Schon der heidnische Neuplatonismus war von der Überzeitlichkeit Gottes ausgegangen: Vgl. z. B. Tiberianus, MLP 566.7-11 Duff. Boethius *Cons. Phil.* 5.6.7-8, 10-11, 14 und Augustinus *Conf.* 11.8, 13, 16; *Civ.* 11.6; 12.15 lassen keinen Zweifel an der Überzeitlichkeit des christlichen Gottes, der simultan alle Zeit erkennt und ist.

<sup>81</sup> Gilson (wie Anm. 3), 8 kommt anhand anderer Fragen zu einem ähnlichen Ergebnis.

