

Der Philosoph als Nekromant

Gerbert von Aurillac (Silvester II.) und Vergil im europäischen Hochmittelalter

Abstract

The philosopher as necromancer is a commonplace medieval reality. This paper traces how William of Malmesbury invents the figure of a necromantic philosopher in the person of Gerbert of Aurillac. This new image of the philosopher, which William elaborates using many classical and religious reminiscences, gave personal expression, at the beginning of the 12th century, primarily to fears generated by new knowledge arriving from Arabic sources. As a figure inspiring terror, however, the necromantic philosopher did not exist for long. As the second part of the paper will argue, his disappearance owes nothing to scientific progress or religious enlightenment, but is rather connected with the emergence of a new cycle of legends. Virgil is their protagonist: in the new legends that begin to circulate in the late 12th century, the Latin *vates* becomes a kind of magician. He uses his magical powers, however, not so much for his own benefit as to help out his adopted hometown of Naples. Thanks to Virgil, or rather thanks to the new Neapolitan stories about him, the formerly evil necromantic philosopher turns into a good necromantic philosopher, whose newly positive image colours the representation of many great philosophers in the following centuries.

Der Philosoph im Dickicht der Epoche

Falls es stimmt, dass Historiker keinen allzu großen Bedarf an Philosophie haben, wie Lucien Febvre schon 1934 kolportiert (10), dann unterscheiden sich Historiker der Philosophie von solchen anderer Arbeitsfelder wohl primär dadurch, dass sie sich schwerer tun, ihren Bedarf an Philosophie auf ein handliches Maß zu reduzieren. Diese Schwierigkeit ist verständlich. Meist verfügen Philosophiehistoriker über eine 'klassische' Ausbildung in Philosophie und fast immer sind sie in einem Umfeld tätig, wo man sich der Klärung philosophischer

Probleme verpflichtet weiß. Entsprechend sind Philosophiehistoriker philosophisch oft derart eingebunden und festgelegt, dass ihre eigenen Innovationen, wie Richard Rorty in *Historiography of Philosophy* gezeigt hat, selten mehr sind als Revisionen kanonischer Deutungen und Bestände. Es ist daher mehr als verständlich, wenn die Spezialisten der Vergangenheit der Philosophie den Historikern anderer Disziplinen nicht unbedingt als ideale Gesprächspartner in Sachen neuer Perspektiven oder Methoden gelten. In der folgenden philosophiehistorischen Skizze wird deshalb von vornherein darauf verzichtet, einem neuen Modell welchen Couleurs auch immer das Wort zu reden.

Allerdings alimentieren sich meine Ausführungen an einer jener Schnittstellen, die *Interfaces* zum Programm erhoben hat. Denn im Folgenden wird eine gemeinhin vernachlässigte Dimension der mittelalterlichen Figur des Philosophen rekonstruiert, deren Spuren sich weniger in den Folianten der mittelalterlichen Scholastiker finden als in einer Reihe narrativer Texte, die gewiss nicht zum kanonischen Bestand der Philosophie gezählt werden. Da diese Texte den Philosophen kaum als exquisiten Denker dafür umso engagierter als Personifikation wahrlich miraculöser Kompetenzen inszenieren, braucht ihre Vernachlässigung seitens der modernen Doxographien der mittelalterlichen Philosophie nicht weiter zu verwundern. Weniger nachvollziehbar ist allenfalls, wieso die beiden primären Helden der folgenden Seiten sowohl in Jacques Le Goffs "introduction à une sociologie historique de l'intellectuel occidental" (4) als auch in Alain de Liberas später Antwort auf dieses wichtige Buch so gut wie keine Rolle spielen. Hätten Le Goff und de Libera in ihren jeweiligen Rekonstruktionen dessen, wofür der Intellektuelle und der Philosoph im Mittelalter *auch* stehen, Gerbert von Aurillac und Vergil einbezogen, hätten sie den Philosophen zwangsläufig um die Dimension des Nekromanten erweitern müssen.

Anders als die verwegenen Denker de Liberas und Le Goffs Spezialisten der intellektuellen Techniken perpetuieren der Papst und der *vates* weder einen epochalen Erfolg der Vernunft noch der Institution. Hingegen wird zu Beginn des 12. Jahrhunderts anhand von Gerbert die Angst vor den neuen intellektuellen Versuchungen der Epoche zum Thema und in der Figur des Nekromanten mittels einer Reihe beängstigender Details konkretisiert. Nach diesem ersten Auftritt des Philosophen als Nekromanten transformieren gegen Ende des Jahrhunderts neue Geschichten über Vergil die Schrecken Gerberts in die Mirakel einer Praxis, die den Nekromanten mitten in eine

städtische Gesellschaft versetzt, die in ihren Erzählungen nicht zögert, von ihm zu profitieren.

Die Technik der Nekromanten, dank “deren Bezauberung wiedererweckte Tote zu weissagen und auf Fragen zu antworten scheinen,” wie es in der klassischen Definition bei Isidor von Sevilla heißt,¹ gehörte in der Antike nicht zum Rüstzeug der Philosophen und auch ihre modernen Namensvettern praktizieren sie eher nicht. Im Mittelalter allerdings gelten mitunter Männer als *necromantii*, von denen es gleichzeitig heißt, sie seien Philosophen. Der als Nekromant vorgestellte Philosoph ist ein mittelalterliches Faktum. Eine Philosophiegeschichte, die nicht einfach die Geschichte der Sieger schreiben will, – sprich der Konzepte und Vorstellungen, die heute noch *en vogue* sind –, ist somit schon aufgrund der Faktenlage gehalten, sich der nekromantischen Philosophen anzunehmen. Indem sie den Nekromanten aufgreift, leistet sie zudem ihren ureigenen Beitrag zu einer Historiographie der Philosophie, die im Anschluss an Paul Veyne (16) auf das Hantieren mit Universalien verzichtet und stattdessen zu verstehen sucht, was ein scheinbar transhistorisches Konzept wie ‘Philosoph’ oder gar ein eindeutiger Personennamen wie ‘Vergil’ zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort meint. In den folgenden Seiten wird somit ein verwundertes Erzählen praktiziert, was im vorliegenden Fall nichts anderes bedeutet als das überraschte Registrieren, detaillierte Aufbereiten und arrangierte Weitergeben dessen, was ein ausgewähltes Ensemble hochmittelalterlicher Texte hergibt, nachdem die Aufnahmefähigkeit auf die nekromantischen Philosophen ausgerichtet worden ist.

1. *Etym.*, VIII, ix, 11: “Necromantii sunt, quorum praecantationibus videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere.”

Der Gerbert des Wilhelm von Malmesbury

Am Anfang scheint alles einem Versehen geschuldet. Eben noch berichtete Wilhelm von Malmesbury, ganz dem Gang seiner *Gesta regum Anglorum* verpflichtet, vom Frieden, den Papst Johannes XV. im Jahr 991 zwischen dem englischen König Æthelred und Richard, Herzog der Normandie, vermittelt hatte (ii, 165f.), da führt er mit der Bemerkung, dieser Johannes werde “auch Gerbert genannt” (167, 1), eine Episode ein, die mit der Geschichte der englischen Könige nicht das Mindeste zu tun hat. Sechs Kapitel später, nachdem besagter Gerbert sein verdientes Ende gefunden hat, wird Wilhelm die entsprechenden Ausführungen als unterhaltsamen Seitenweg abtun (173, 1) und dann noch zwei im Bistum Köln angesiedelte Wunder-

erzählungen einflechten, ehe er sich wieder König Æthelred zuwendet (176).

Die vielleicht im Zuge einer Verwechslung, ausdrücklich aber zum Zweck der Unterhaltung in die Taten der englischen Könige eingeschobene Darstellung Gerberts gliedert sich grob in drei thematische Stücke. Sie beginnt mit einem Bericht zu Gerberts Lehrjahren im islamischen Spanien, an deren Ende der Pakt mit dem Teufel steht (167, 1–5). Darauf folgt zweitens die ausführliche Schilderung seines Aufstieges, in dessen Verlauf Gerbert durch König Robert II. von Frankreich zuerst zum Bischof von Reims, danach von Kaiser Otto III. zum Erzbischof von Ravenna und kurz darauf zum Papst erhoben wird, was ihm schließlich erlaubt, seine nekromantischen Kompetenzen (*ars nigromantiae*; 168, 3) an den antiken Schätzen Roms zu erproben (168–69, 3). Im Zentrum des dritten Abschnitts steht dann jener Kopf einer Statue, den Gerbert unter Beachtung der Sternkonstellation schafft und der die Zukunft betreffende Fragen mit “ja” bzw. “nein” beantwortet. Da Gerbert die Antwort bezüglich seines eigenen Todes missdeutet, bleibt ihm am Ende nur, seine Taten zu beweinen und rasend und vor Schmerzen von Sinnen anzuordnen, dass sein Körper in Stücke zergliedert und in der Gegend zerstreut werde (172), womit er selbst für den Vollzug der sog. *sepultura asini*, d.h. der Eselsbestattung von Jer. 22, 19, sorgt, die für Exkommunizierte vorgesehen ist (Schmitz-Esser 475f. und 496).

Dergestalt zusammengefasst reiht sich Wilhelms Version von Gerberts Lebensgeschichte (Oldoni, “Silvestro II”) nahtlos ein in ein Ensemble von Texten, deren Autoren sich spätestens seit Benno von Osnabrücks *Gesta aecclesiae contra Hildbrandum* darum bemühen, Gerbert, der als Papst den Namen Silvester II. angenommen hatte, zu diffamieren, indem sie ihn mehr oder weniger explizit nekromantischer Praktiken bezichtigen. Es steht außer Frage, dass Wilhelm von Malmesbury diese Tradition kennt, die Massimo Oldoni in seiner Monographie *Gerberto e il suo fantasma* jüngst umfassend aufgearbeitet hat.² Ebenso klar ist allerdings, dass er einzelne Versatzstücke von Gerberts Image auf eine Weise überarbeitet und ausgestaltet, dass sein Gerbert schließlich weit über diese Tradition hinausragt. Ehe Wilhelm ihm schriftlich Gestalt verleiht, gibt es schlicht keinen Gerbert, – sowie auch sonst niemanden in der lateinischen Welt –, von dem zu berichten wäre, dass er,

nachdem er die Sterne genau beobachtet hatte, als sämtliche Planeten am Anfang ihres Weges standen, den Kopf einer

2. Kritisch anzumerken bleibt, dass Oldoni sich auf die alte, von Stubbs 1887 vorgelegte Ausgabe von Wilhelms *Gesta regum Anglorum* stützt (*Gerberto*, 45, Anm. 31). Dergestalt bleiben ihm vor allem die wichtigen Resultate, die Thomson im Kommentar (*Wilhelm, Gesta*, 1999) zur neuen kritischen Edition vorgelegt hat, leider unzugänglich.

3. *Gesta*, ii, 172, 1: “[...] fudisse sibi statuæ caput certa inspectione siderum, cum videlicet omnes planetæ exordia cursus sui meditarentur, quod non nisi interrogatum loqueretur, sed verum vel affirmative vel negative pronuntiaret. Verbi grati diceret Gerbertus ‘Ero Apostolicus?’ responderet statua ‘Etiam.’ ‘Moriar antequam cantem missam in Ierusalem?’ ‘Non.’”

4. Siehe zuletzt Truitt und Mills. In neuerer Zeit wahrscheinlich zu Unrecht kaum weiter verfolgt wurde, soweit ich sehe, der Hinweis von John Selden (17), wonach es sich bei den alttestamentlichen Teraphim laut Abraham ibn Ezra um “fictas [imagines] ab Astrologis, ut futura prædicerent [...] et humana forma factas, ita ut coelestis influentiæ essent capaces” handelt. Siehe dazu jetzt mindestens Idel, “Hermeticism” sowie derselbe, *Golem*, 148–51 und 456–62.

Statue goss, der nur sprach, wenn er gefragt wurde und der die Wahrheit zustimmend oder verneinend ausdrückte. Sollte Gerbert zum Beispiel fragen, ‘Werde ich Papst sein?’ antwortet die Statue ‘ja.’ ‘Werde ich sterben, ehe ich eine Messe in Jerusalem gelesen habe?’ ‘nein.’³

Die Pointe der Kopf-Episode, die durch die vorangehenden Ausführungen zu Gerberts Konstruktion einer mechanischen Uhr und einer Orgel (168, 2) bestens vorbereitet ist, besteht darin, dass Gerbert beim Abwägen der letzten Antwort des Kopfes nicht bedenkt, dass es in Rom eine Jerusalem genannte Kirche gibt.

Es ist bisher nicht gelungen, die Genese des Kopf-Motivs im Detail zu erhellen.⁴ Allerdings spricht nichts dagegen, für seine Schöpfung ähnliche Inspirationszusammenhänge zu postulieren, wie sie im Falle des “Hic percute” am Werke sind. Mit der Aufforderung “Schlage hier” lässt Wilhelm Gerberts Begegnung mit den antiken Schätzen Roms beginnen. Im Gegensatz zu Menschen früherer Zeiten interpretiert Gerbert die auf einer Statue des Marsfeldes angebrachten Worte richtig. So gelangt er eines Nachts, nur von einem Diener begleitet, in eine verborgene unterirdische Königshalle, deren Wände und Deckentäfelung aus Gold sind, wo alles aus Gold ist, inklusive goldene Soldaten, die sich mit goldenen Würfeln die Zeit vertrieben, während ein ebenfalls metallener König mit der Königin, Speisen vor und aufwartende Diener um sich, inmitten schwerer, wertvoller Schüsseln tafelt, deren Machart die Natur überbietet (ii, 169, 2). Bewacht wird die Pracht, in die Gerbert da eindringt, von den besagten Figuren selbst. Alles kann man ansehen, nichts aber berühren, denn kaum streckt man die Hand nach etwas aus, erheben sich die Figuren und gehen auf den Verwegenen los. Als Gerberts Begleiter versucht, ein kleines Messer mitlaufen zu lassen, lässt ein Junge, dessen Bogen fortwährend auf den Karbunkel zielt, der die ganze Szenerie erhellt, den angelegten Pfeil schnellen und die beiden Eindringlinge finden sich im Dunkeln wieder (169, 2f.).

Dass Wilhelm von Malmesbury diese Geschichte in toto irgendwo entwendet hätte, hat sich bisher nicht belegen lassen (Oldoni, *Gerberto*, 145–78). Allerdings verfügte Wilhelm, wie Thomson gebührend gezeigt hat, über singuläre Kenntnisse antiker Texte. Selbst falls ihm Cassiodors Lob der prächtigen (*splendida*) römischen Kanalisation (94) nicht gegenwärtig gewesen sein sollte, war ihm als Kenner von Senecas *Apocolocyntosis* wahrscheinlich bekannt, dass man vom Marsfeld direkt in die Unterwelt steigt (13, 1); als Leser Suetons war er mit dessen Beschreibung von Neros *domus aurea* ver-

traut (*Nero*, 31); als Gelehrter, der, wie der Briefprolog seines *Polyhistor* (37) bezeugt, im augustinischen Hermes Trismegistus die wichtigste pagane Autorität überhaupt verehrt, war ihm nur zu bewusst, dass der Mensch über die Fähigkeit verfügt, sich Götter zu schaffen, die ihm selbst ähnlich sind, und dass es sich bei diesen *simulacra* laut Augustinus (*De civ. Dei*, VIII, 23) um empfindungsfähige, beseelte Statuen handelt; und zu guter Letzt dürfte er ebenfalls von Augustinus gelernt haben, dass ein Phänomen wie etwa die unauslöschliche Laterne (*lucerna inextinguibilis*) der Venus niemanden zu irritieren braucht, denn entweder handelt es sich dabei um etwas durch menschliche Künste Geschaffenes oder aber um Dämonenwerk (*De civ. Dei*, XXI, 6). Entsprechend hat Wilhelm in den *Gesta* in mindestens drei Fällen antike römische Statuen als beseelt imaginiert und im Modus der Literatur zum Leben erweckt: in der eigentlichen Gerbert-Episode; im unmittelbar zugehörigen Einschub, der eine angeblich in der Kindheit vernommene ähnliche römische Geschichte zum Thema hat (ii, 170); und schließlich in einem eigenen Nachtrag (Oldoni, *Gerberto*, 182–205) zu Rom, der von den Umtrieben einer wahrscheinlich vor allem durch Claudianus' *Magnes* (*Magnet*) inspirierten Venus-Statue handelt (ii, 205).

Durchaus folgerichtig ist der Gerbert, der überhaupt erst den Zugang zu dieser Welt eröffnet, laut Wilhelm mit Salomon zu vergleichen. Nicht nur, weil Gott letzterem bekanntlich (1 Kön 3, 12) außergewöhnliche Weisheit verliehen hat (ii, 169, 4), sondern vor allem, weil Salomon, wie der Verfasser der *Gesta regum Anglorum* aus den *Antiquitates* des Josephus weiß (VII, 16), im Grabe seines Vaters *mechanico modo* viele Schätze versteckt hat. Zudem zeichnet sich Salomon, wie ebenfalls bei Josephus zu lesen ist (VIII, 2), dem Wilhelm beinahe wörtlich folgt, dadurch aus, dass die Dämonen ihm gehorchen. Und dennoch ist Salomon nicht die einzige Gestalt, der Wilhelm die Züge seines Gerbert nachbildet. Denn sein Gerbert, der als erster in der Lage ist, das "Hic percutit" der Statue auf dem Marsfeld erfolgreich zu deuten, verhält sich, worauf Arturo Graf bereits in seinen *Miti, leggende e superstizioni del medio evo* von 1892/93 hingewiesen hat (215), ganz offensichtlich wie Apollonius (von Tyana). Dieser berichtet zu Beginn von *De secretis naturae* als Ich-Erzähler, wie es ihm gelungen ist, das Rätsel eines von Hermes errichteten *simulacrum* zu lösen und so in den Besitz des besagten Buches zu gelangen (Weisser 17–19). Das von Hermes gestiftete Bildnis befand sich auf einer gläsernen Säule, auf der nebst dem Namen des Stifters zu lesen war (Hudry 23f.): "Wer immer danach strebt, die Geheimnisse

des Werdens und der Wirksamkeit der Dinge zu ergründen, beeile sich unter meine Füße zu schauen und zu sehen.“ Wie der Ich-Erzähler berichtet war in der Vergangenheit niemand in der Lage gewesen, den Sinn dieser Worte und ihr Geheimnis zu entschlüsseln. Er erst versteht, die Worte wieder und wieder bedenkend, dass man am Fuß der Säule graben muss. Er gräbt und stößt auf unterirdische Gänge, die sehr dunkel sind und in denen ein Luftzug herrscht, der jedes Licht auslöscht. Im Traum erfährt Apollonius dann, was für einer Laterne er sich bedienen muss, um sich erfolgreich durch die unterirdischen Gänge zu bewegen. Entsprechend ausgerüstet stößt er unter der Erde “auf einen alten Mann, der auf einem goldenen Schemel saß. In seinen Händen hielt er eine smaragdgrüne Tafel, auf der folgendes zu lesen stand: [...]”

Ursprünglich ist dieser Bericht über den Fund von *De secretis naturae* wie das Werk selbst auf Arabisch abgefasst. Ins Lateinische übersetzt wurde die Schrift durch Hugo von Santalla, der einige seiner Übersetzungen dem Bischof Michael von Tarazona gewidmet hat, dessen Episkopat in der nordspanischen Stadt von 1119–51 dauerte. Unter chronologischen Gesichtspunkten spricht somit nichts dagegen, dass Wilhelm von Malmesbury diesen Text kannte, als er wahrscheinlich um 1126 die erste Version seiner *Gesta* abschloss (Wilhelm, *Gesta*, 1999, xvii–xxxv), wo Gerbert, ganz wie Apollonius, als erster die Inschrift einer Statue richtig deutet, darauf zu graben beginnt und schließlich auf unterirdische Bauten stößt. Sicher ist, dass Wilhelm von jenem Spanien, wo zu seinen Lebzeiten nebst Hugo von Santalla auch die namentlich bekannten Übersetzer Johannes Hispalensis, Plato von Tivoli, Hermann von Carinthia und Robert von Ketton tätig sind und von wo etwa Adelard von Bath und Petrus Alfonsi Kunde nach England bringen (Burnett, *Introduction*), gründlich umgetrieben wird, denn es ist an erster Stelle dieses Spanien, dem er mit seinem Gerbert Gestalt verleiht. Während Richer in seinen *Historiarum libri quatuor*, die auf Gerberts Initiative zurückgehen, nur berichtet, dass der junge Mönch auf Beschluss seines Klosters zur weiteren Ausbildung im Quadrivium nach Spanien zu Atto, Bischof von Vic geschickt wurde (III, 43; Zuccato 747–50), und Ademar von Chabannes wenige Jahre später erzählt, der Mönch Gerbert habe um der Weisheit willen zuerst die *Francia* und dann Cordoba durchwandert (154), flieht Wilhelms Gerbert⁵

5. *Gesta*, ii, 167, 1–5: “[...] seu tedio monachatus seu gloriae cupiditate captus, nocte profugit Hispaniam, animo precipue intendens ut

sei es des Mönchtums überdrüssig, sei es von der Gier nach Ruhm ergriffen, nachts nach Spanien, wobei ihm der Sinn

astrologiam et ceteras id genus artes a Saracenis edisceret. Hispania, olim multis annis a Romanis possessa, tempore Honorii imperatoris in ius Gothorum concesserat; Gothi, usque ad tempora beati Gregorii Arriani, tunc per Leandrum episcopum Hispalis et per Ricaredum regem fratrem Herminigildi, quem pater nocte Paschali pro fidei confessione interfecerat, catholico choro uniti sunt. Successit Leandro Isidorus, doctrina et sanctitate nobilis, cuius corpus nostra aetate Aldefonsus rex Gallitiae Toletum transtulit, ad pondus auro comparatum. Saraceni enim, qui Gothos subiugarant, ipsi quoque a Karolo Magno victi Gallitiam et Lusitaniam, maximas Hispaniae provincias, amiserunt; possident usque hodie superiores regiones. Et sicut Christiani Toletum, ita ipsi Hispalim, quam Sibiliam vulgariter vocant, caput regni habent, divinationibus et incantationibus more gentis familiari studentes. Ad hos igitur, ut dixi, Gerbertus perveniens desiderio satisfacit. Ibi vicit scientia Ptholomeum in astrolabio, Alhandream in astrorum interstitio, Iulium Firmicum in fato. Ibi quid cantus et volatus avium portendat didicit, ibi exire tenues ex inferno figuras, ibi postremo quicquid vel noxium vel salubre curiositas humana deprehendit; nam de licitis artibus, arithmetica musica et astronomia et geometria, nichil attinet dicere, quas ita ebibit ut inferiores ingenio suo ostenderet, et magna industria revocaret in Galliam omnino ibi iam pridem obsoletas. Abacum certe primus a Saracenis rapiens, regulas dedit quae a sudantibus abacistis vix intelliguntur. Hospitabatur apud quendam sectae illius philosophum, quem multis primo expensis, post etiam promissis demerebatur. Nec deerat Saracenus quin scientiam venditaret; assidere frequenter, nunc de seriis nunc de nugis colloqui, libros ad scribendum prebere. Unus erat codex totius artis conscius quem nullo modo elicere poterat. Ardebat contra Gerbertus

vor allem danach stand, die Astrologie und die anderen derartigen Künste von den Sarazenen zu lernen. Spanien, das einst während vieler Jahre von den Römern beherrscht wurde, war zur Zeit des Kaisers Honorius in den Besitz der Goten geraten; die Goten, die bis zur Zeit des seligen Gregor Arianer gewesen waren, wurden dann von Leander, Bischof von Sevilla, und König Reccared, dem Bruder des Herminigild, der von seinem Vater in der Osternacht wegen des Bekenntnisses des Glaubens umgebracht worden war, mit dem katholischen Reigen vereinigt. Dem Leander folgte Isidor, bekannt für Gelehrsamkeit und Heiligkeit, dessen Körper, in Gold aufgewogen und gekauft, Alfons, König von Galizien, unserer Tage nach Toledo überführt hat. Die Sarazenen nämlich, die die Goten unterjocht hatten, wurden selbst von Karl dem Großen besiegt und verloren Galizien und Lusitanien, die größten Provinzen Spaniens; sie besitzen bis zum heutigen Tag die südlichen Regionen. Und wie die Christen Toledo, haben sie Hispalis, volkssprachlich Sevilla genannt, als Hauptstadt des Königreichs und [dort] studieren sie vertraulich die Wahrsagungen und Verzauberungen nach Art der Heiden. Zu diesen gelangt befriedigte Gerbert, wie ich bereits gesagt habe, sein Verlangen. Dort besiegte er mit Hilfe der Wissenschaft den Ptolemäus in Sachen Astrolab, den Alchandreus in Sachen Interstitien der Sterne, den Julius Firmicus in Sachen Schicksal. Dort lernte er, was der Gesang und der Flug der Vögel ankündigt; [dort lernte er] feine Figuren aus der Unterwelt hervorzurufen; [dort lernte er] zu guter Letzt, was immer die menschliche Neugier an Schädlichem und Schmutzigem kennt. Denn von den erlaubten Künsten, der Arithmetik, der Musik, der Astronomie und der Geometrie, die er da derart in sich aufnahm, dass sie sich als seinem Geist unterlegen erwiesen und die er mit großem Einsatz nach Gallien zurückrief, wo sie seit langem gänzlich vergessen waren, braucht nichts gesagt zu werden. Dem Abakus, den er wahrlich als erster den Sarazenen entrissen hat, gab er Regeln, die selbst von den schwitzenden Abakisten kaum verstanden werden. Er wohnte bei einem Philosophen jener Sekte, den er zuerst mit großen Ausgaben danach auch mit Versprechungen für sich gewann. Der Sarazene ließ es sich nicht nehmen, um die Wissenschaft zu verkaufen, oft mit ihm zusammensitzend, Mal im seri-

librum quoquo modo ancillari.
Semper enim in vetitum nitimur, et
quicquid negatur pretiosius putatur.
Ad preces ergo conversus orare per
Deum, per amicitiam; multa offerre,
plura polliceri. Ubi id parum
procedit, nocturnas insidias temptat.
Ita hominem, conivente etiam filia,
cum qua assiduitas familiaritatem
paraverat, vino invadens volumen
sub cervicali positum abripuit et
fugit. Ille somno excussus inditio
stellarum, qua peritus erat arte,
insequitur fugitantem. Profugus
quoque respiciens eademque scientia
periculum comperiens sub ponte
ligneo qui proximus se occultit,
pendulus et pontem amplectens ut
nec aquam nec terram tangeret. Ita
querentis aviditas frustrata, domum
revertit. Tum Gerbertus viam
celerans devenit ad mare. Ibi per
incantationes diabolo accersito,
perpetuum paciscitur hominum si se
ab illo qui denuo insequeretur
defensatum ultra pelagus eveheret. Et
factum est.”

ösen, Mal im unterhaltsamen Gespräch, und ihm Bücher zum Abschreiben zu überlassen. Da war aber eine Handschrift, Inbegriff der gesamten Kunst, die er ihm auf keine Weise zu entlocken vermochte. Gerbert dagegen brannte danach, sich dieses Buch dienstbar zu machen. Stets nämlich reizt uns das Verbotene und was vorenthalten wird, wird für wertvoller gehalten. Aufs Bitten verfallen, bat er bei Gott, bei der Freundschaft; er bot viel, versprach noch mehr. Und wie er nicht weiterkommt, erprobt er eine nächtliche List. Er füllte den Mann, wobei die Tochter, mit der er sich familiären Umgang verschafft hatte, weg sah, mit Wein ab, stahl den unter dem Kopfkissen verwahrten Band und floh. Aus dem Schlaf erwacht, verfolgte [der Sarazene] aufgrund der Angabe der Sterne, deren Kunst er kundig war, den Flüchtigen. Auch der Fliehende schaute [in die Sterne] und mittels derselben Wissenschaft erkannte er die Gefahr und versteckte sich unter einer nahegelegenen Holzbrücke, wobei er sich so darunter hängte und sich an der Brücke festhielt, dass er weder das Wasser noch die Erde berührte. Der solchermaßen in seinem Verlangen getäuschte Verfolger kehrte nach Hause zurück. Gerbert hingegen beeilte sich und gelangte ans Meer. Dort holte er durch Beschwörungen den Teufel herbei und versprach ihm ewige Huldigung, wenn er ihn zum Schutz vor jenem, der ihn wieder verfolgte, über die Fluten brächte. Und so ist es geschehen.

Spätestens seit Rodney Thomson, von Charles Burnett mit dem entsprechenden Detailwissen versehen (“King Ptolemy” 340), in seinem Kommentar zur Stelle (Wilhelm, *Gesta*, 1999) die Namen von Ptolemäus, Alchandreus und Iulius Firmicus Maternus sowie die Nennung des jeweiligen Kompetenzfeldes als Büchertitel verstanden und darauf hingewiesen hat, dass mit der Handschrift München, Bayerische Staatsbibliothek CLM 560 ein Codex existiert, der die drei Texte gemeinsam überliefert, erfreuen sich die fraglichen Zeilen Wilhelms einer gewissen Beliebtheit bei Wissenschaftshistorikern. Sie sehen darin einen Beleg für Gerberts Vertrautheit mit dem neuen arabischen Wissen (Juste 249–57; Truitt; Zuccato). Dabei übersehen sie geflissentlich, dass sie sich in der Person Wilhelms auf einen Zeugen stützen, der sich um 1120, also anderthalb Jahrhunderte nachdem Gerbert um *ca.* 970 in Spanien gewesen war, zu dessen vorgeblichen Interessen und Kompetenzen äußert. Desgleichen

nehmen sie nicht zur Kenntnis, dass schon ihrem Zeugen nicht wirklich bewusst ist, dass ihn 150 Jahre von Gerberts spanischen Lehrjahren trennen, denn seine Beschreibung der politisch-religiösen Teilung Spaniens, wo einem arabischen Sevilla, wohin sich Gerbert begeben haben soll, ein christliches Toledo gegenübersteht, trifft historisch erst auf die Zeit nach 1085 zu. Entsprechend, und in Berücksichtigung der zahlreichen zusätzlichen literarischen Bezüge, die im Rahmen unserer bisherigen Lektüre von Wilhelms Gerbert-Episode anzuzeigen waren, empfiehlt es sich, auch die Nennung der drei Autoren Ptolemäus, Alchandreus und Firmicus Maternus primär als einen weiteren Beleg dafür zu lesen, dass der Autor der *Gesta* ein ausgewiesener Büchermensch ist. Sein Gerbert entspringt, um mit Foucault zu sprechen, einem Imaginären, das zwischen “dem Buch und der Lampe” haust (222). In der Gerbert-Episode sind die drei Astrologen, die nebenbei auch für die drei großen Kulturräume des Mittelmeeres stehen, primär als klingende Namen anwesend.

Was Gerbert in Sevilla studiert hat, weiß Wilhelm nicht und indirekt gibt er dies seinen Lesern auch zu verstehen, wenn er ausführt, Gerbert habe in Sevilla gelernt, “wie man feine Figuren aus der Unterwelt hervorruft.” Das Syntagma “excire tenues ex inferno figuras” zitiert ganz offensichtlich einen Vers des Prudentius, den Isidor von Sevilla in seinen *Etymologiae* im Kapitel *Über Zauberer* (VIII, ix) anführt, um dann unmittelbar anschließend *magi* und *necromantii* zu definieren. Im selben Kapitel spezifiziert Isidor nur wenige Zeilen später zudem, Vogelschauer seien diejenigen, “qui volatus avium et voces intendunt” (VIII, ix, 18), was Wilhelm zur Aussage veranlasst haben dürfte, Gerbert habe in Sevilla gelernt, “quid cantus et volatus avium portendat.” Alles andere als exotisch, beruht Gerberts Lehrplan offenkundig auf der bekanntesten und meistkonsultierten Enzyklopädie des Mittelalters (Porzig).

Dieser Lehrplan berücksichtigt auch “was immer die menschliche Neugier an Schädlichem und Schmutzigem kennt.” Dennoch weist das Bild, das Wilhelm mittels der in Sevilla gepflegten Fächer vom Wissen der Sarazenen entwirft, in Form der erlaubten Wissenschaften des Quadriviums auch unproblematische Aspekte auf. Endgültig ins Negative kippt das Wissen der Sarazenen erst mit dem “quidam sectae illius philosophus,” bei dem Gerbert wohnt und der vor allem bereit ist, ihm sein Wissen um Geld zu veräußern und zu verkaufen. Damit rückt der muslimische Philosoph zwangsläufig in die Nähe jener, “die wissen wollen, um ihr Wissen zu verkaufen” (qui scire volunt ut scientiam suam vendant) und deren Gewinn ein Zeit-

genosse Wilhelms wie Bernhard von Clairvaux in seinen *Sermones super Cantica Cantorum* (36, 3) ohne jeden Vorbehalt als schändlich (*turpis*) geißelt. Die Erzählung merklich beschleunigend, setzt Wilhelm die Schändlichkeit dieser Art der Wissensvermittlung sogleich dramatisch in Szene: Gerbert stiehlt das Buch, das der *philosophus* ihm nicht verkaufen will und flieht mit seiner Beute. Der Sarazene verfolgt ihn *inditio stellarum*, indem er Gerberts Aufenthaltsort aus den Sternen ermittelt, Gerbert entzieht sich ihm mittels derselben Kompetenz und noch ehe man sich darüber richtig hat wundern können, erscheint der Teufel.

Es ist, als hätte sich Wilhelm von Malmesbury die Aufgabe gestellt, die Maximalfolgen des in zeitgenössischen Codices gut bezeugten Bücherfluches, “wer dieses Buch stehlen sollte, sei verdammt (*anathema sit*)” (Drogin, 58–106), aufzuzeigen. Am Ende des Buchdiebstahls steht der Pakt mit dem Teufel. Ihm ewige Huldigung zu versprechen, wie Gerbert es am Meeresgestade tut, bedeutet nichts anderes, als das *anathema*, d.h. gemäß der kanonischen Definition des Burchard von Worms die “aeterna [...] mortis damnatio” (861), willentlich auf sich zu nehmen. Ungefähr 250 Jahre nachdem das lateinische Christentum in Form der aus dem Griechischen übersetzten Legende des Theophilus von Adana mit der Vorstellung eines vorsätzlichen Teufelspakts konfrontiert worden ist (Gier, *Sünder*; Schnyder), gestaltet Wilhelm das Motiv damit radikal neu. Nicht nur, dass in seiner Spielart des Teufelspakts kein Platz ist für die rettende Gottesmutter; in Wilhelms Teufelspakt ist überhaupt keine Erlösung vorgesehen.

Nachdem er Gerberts Geschichte bis zu diesem Punkt vorgetragen hat, macht Wilhelm allerdings nicht diese Neuerung explizit zum Thema. Aus der Erzählung heraustretend greift er vielmehr die Bedenken jener auf, die das bisher Dargelegte für “eine Erfindung des Volkes halten, denn das Volk pflegt den Ruhm der Schriftkundigen zu schmähen, indem es von einem, den es bei irgendeiner Tätigkeit brillieren sieht, sagt, er spreche mit einem Dämon.”⁶ Zur Stützung dieser Aussage zitiert Wilhelm Boethius, der sich in der *Consolatio Philosophiae* mit den Worten an die *Philosophia* wendet: “Bösen Künsten scheinen wir gerade deshalb nahe zu stehen, weil wir mit deinen Lehren getränkt, in deinen Sitten unterrichtet worden sind.”⁷ Nach Boethius haben also jene recht, die Geschichten, wie die eben über Gerbert erzählte, für *vulgariter ficta* halten. Wilhelm dagegen ist aufgrund von Gerberts schmählichem Ende, von dem er aus einer

6. *Gesta*, ii, 167, 5: “Sed haec vulgariter ficta crediderit aliquis, quod soleat populus litteratorum famam ledere, dicens illum loqui cum demone quem in aliquo viderint excellentem opere.”

7. *Cons. phil.*, I, iv, 39-41: “(...) atque hoc ipso uidebimur affines fuisse maleficio quod tuis imbuti disciplinis, tuis instituti moribus sumus.”

alten Handschrift weiß, ausdrücklich der Meinung, dass es sich im Falle Gerberts nicht um eine Erfindung des Volkes handle (ii, 167, 6).

In Anbetracht der bisherigen Ausführungen dürfte es nicht allzu schwer fallen, Wilhelms Qualifizierung der Geschichte Gerberts als nicht *vulgariter ficta* zu akzeptieren. Was er über Gerbert vorträgt ist ein hochgelehrtes literarisches Konstrukt, dessen einzelne Motive von seinen exklusiven Lektüren zeugen, wobei Wilhelms Motivanerkennung im Falle des wahrsagenden Kopfes und der “Hic percute”-Episode auch Stoffe betrifft, die ihre Gestaltung ursprünglich dem arabischen Sprachraum verdanken. In seinem eigenen, trivialen Kompetenzfeld verhält sich Wilhelm somit nicht anders als sein Gerbert, der sich im Bereich des Quadriviums auf arabisches Wissen einlässt. Anders als der Held seiner Gerbert-Erzählung hat Wilhelm von Malmesbury sich diese neuen Stoffe indes angeeignet, ohne mit seinem Klostermilieu zu brechen. Sein Gerbert hingegen ist des Mönchtums überdrüssig. Nur deshalb gerät er überhaupt in jenes Spanien, dessen nekromantisches Wissen ihm eine der glänzendsten Karrieren ermöglicht, die man sich vorstellen kann, ehe es zum Schluss seinen diabolischen Preis fordert. Wenn Wilhelm seinen Gerbert als Nekromanten inszeniert, dann stigmatisiert er primär dieses Verhalten, das einen radikalen und – wie Gerberts Ende belegt – höchst gefährlichen Bruch mit der traditionellen Klosterkultur der Mönche bedeutet.

Die Antwort auf Wilhelms Gerbert in der Gestalt Vergils

Wilhelm von Malmesburys exemplarische Warnung vor den Verlockungen eines Wissens, das man sich außerhalb des Klosters, am Ende gar außerhalb der christlichen Welt bei den Sarazenen aneignet, ist im Jahrhundert ihrer Publikation auf wenig Interesse gestoßen. Obwohl 17 der 36 erhaltenen Handschriften der *Gesta regum Anglorum* wohl noch aus dem 12. Jahrhundert stammen (Wilhelm, *Gesta*, 1999, xii–xxi), hat Wilhelms Gerbert in zeitgenössischen Texten so gut wie keine Spuren hinterlassen. Nur eine Notiz im *Auctarium ursicampinum* aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zur *Chronica* des Sigebert von Gembloux lässt sich vielleicht als Remake der “Hic percute”-Szene lesen (470). Erst Helinand von Froidmont, der sein *Chronicon* in den Jahren um 1215 redigiert, greift den Gerbert der *Gesta* offenkundig auf. Allerdings beschränkt er sich auf die

Übernahme des ersten Teils von dessen Geschichte. Er folgt Wilhelms Darstellung nur bis zur Schilderung der Flucht des Buchdiebes und eliminiert schon dessen Pakt mit dem Teufel am Meeresstrand (916–18). Helinand, der, wie die ausführliche *Disputatio contra mathematicos* im *Chronicon* belegt (Malewicz), alles andere als ein Adept der Astronomie ist, begnügt sich, einen in der Jugend der Himmelskunde verfallenen Gerbert vorzuführen. Dass dessen weiteres Leben von dieser verhängnisvollen Kompetenz geprägt und schließlich gar der Tod des Papstes dessen nekromantischen Fähigkeiten anzulasten ist, erwähnt der Autor des *Chronicon* nicht, obgleich ihm bekannt ist, dass mitunter die Meinung vertreten wird, Silvester sei vom Teufel geschlagen verstorben (920). In Vincent von Beauvais *Speculum historiale*, dessen erste Version um 1246 ins Reine gebracht wurde (Lusignan 55), findet sich dann, – die Ausführungen zum *vulgariter ficta* ausgenommen –, so gut wie das gesamte Material der Gerbert-Episode der *Gesta* (XXIV, 98–101; Oldoni, *Gerberto*, 109–41). Zu diesem Zeitpunkt allerdings ist Gerbert bereits Teil einer lateinischen Geistes- und Philosophiegeschichte, die seit einigen Jahrzehnten in der Figur Vergils über eine antike Persönlichkeit verfügt, die den Vergleich mit dem nekromantischen Papst kaum zu scheuen braucht.

Schon Karl Ludwig Roth hat in seiner grundlegenden Arbeit *Über den Zauberer Virgilius* von 1859 auf einzelne Motive des mittelalterlichen Vergils hingewiesen, die zuvor für Gerbert bezeugt sind (16–20). In seinem epochalen *Virgilio nel medio evo* von 1872 betont dann auch Domenico Comparetti, dass die Motivkreise der beiden Figuren sich mitunter überschneiden (II, 82), was zwanzig Jahre später durch Arturo Graf auch von Seiten Gerberts bestätigt worden ist (*Miti*, 205). Während die Frage, welche Motive von Wilhelms Gerbert auf den Zauberer Vergil übertragen worden sind, somit als geklärt gelten darf (Spargo 121 und 132; Oldoni, *Gerberto*, 206–21), bleibt noch zu verstehen, wie es kommt, dass der neue Vergil, wie er in der Literatur um 1200 fast ebenso plötzlich wie vielstimmig auftaucht, ähnliche Kompetenzen wie Gerbert verkörpert und gleichzeitig das Mirakel vollbringt, den Nekromanten in eine Figur zu transformieren, die nicht angstbesetzt ist.

Obwohl Gerbert schon bald nach seinem Tod der Nekromantie bezichtigt wird, ist die narrative Ausgestaltung dieses Vorwurfs zu einer exemplarischen Figur, wie Massimo Oldoni in aller Ausführlichkeit gezeigt hat, doch primär das Werk des Wilhelm von Malmesbury und damit eines einzigen Autors. Deutlich anders verhält es

sich im Falle des Nekromanten Vergil, der nicht die Schöpfung eines einzelnen Autors ist. Ohne dass sich intertextuelle Abhängigkeiten belegen ließen, verfassen kurz vor, bzw. kurz nach dem Jahr 1200 Alexander Nequam, Gervasius von Tilbury, Johannes von Alta Silva und Konrad von Querfurt Texte ganz unterschiedlichen Zuschnitts, die Vergil als Magier präsentieren. Im philosophiehistorischen Schrifttum der Epoche wird in der Folge primär, wenn auch nicht ausschließlich der Vergil des Alexander Nequam rezipiert. Dieser hat, möglicherweise durch Helinands *Chronicon* vermittelt, in den Vergil-Kapiteln des *Speculum historiale* des Vincent von Beauvais seine Spur hinterlassen, wo es bezüglich Vergils besonderen Fähigkeiten noch eher vorsichtig heißt, dem Vernehmen nach habe er vieles auf wunderbare Weise bewerkstelligt (*multa ... mirabiliter actitata*; Berlioz 105). Das *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum* des Johannes von Wales, das um 1265 entstanden ist, formuliert unter der Überschrift *De Virgilio et eius operibus mirabilibus* dann bereits unmissverständlich, „nigromantia in multis usus est“ (Berlioz 111), worauf der entsprechende Abschnitt Nequams folgt. Nochmals gut 50 Jahre später, im höchst erfolgreichen *De vita et moribus philosophorum* des sogenannten ps.-Walter Burley vom beginnenden 14. Jahrhundert wird Vergil dann explizit als *nigromanticus* bezeichnet (336) und wiederum werden Nequams Ausführungen als Beleg angeführt.

Ursprünglich ist Nequams folgenreicher Paragraf zu Vergil in seinem *De naturis rerum* Teil eines Kapitels *Über die Orte, an denen die freien Künste in Blüte standen*. Das entsprechende Itinerar beginnt mit Abraham in Ägypten, findet in Griechenland und Athen seine Fortsetzung und wendet sich dann Italien zu:⁸

8. *De naturis rerum*, cap. 174, 309-11: „[...] Diebus nostris nec in Aegypto nec in Graecia vigent scholarium exercitia. Floruit in Italia studium, dubiumque est utrum plus armis debuerit an litterariae professioni. Julii Caesaris virtus orbem subjugavit; Tulliana eloquentia totum mundum illustravit. Sed o felicia antiquorum tempora, in quibus et ipsi imperatores mundum subhastantes, seipsos philosophiae subdiderunt. Senecam et Lucanum nobilis genuit Corduba. Mantuano vati servivit Neapolis, quae, cum infinitarum sanguisugarum peste lethali vexaretur, liberata est projecta a Marone in fundum putei hirudine

Unserer Tage stehen die Übungen der Schüler weder in Ägypten noch in Griechenland in Blüte. In Italien hat das Studium geblüht und es ist zweifelhaft, ob Italien den Waffen oder der Pflege der Schriften mehr verdankte. Julius Caesars Kraft unterwarf den Erdkreis; Ciceronianische Beredsamkeit erleuchtete die gesamte Welt. Oh glückliche Zeiten der Altvordern, als selbst die Kaiser, die die Welt versteigerten, sich selbst der Philosophie unterwarfen. Seneca und Lukan brachte das edle Cordoba hervor. Des Sehers aus Mantua bediente sich Neapel, das, als es an der tödlichen Seuche einer riesigen Menge Blutsauger litt, durch Maros Wurf eines goldenen Blutegels in einen Brunnenschacht davon befreit

aurea. Qua evolutis multorum annorum curriculis a puteo mundato et erudato extracta, replevit infinitus hirudinum exercitus civitatem, nec sedata est pestis antequam sanguisuga aurea iterato in puteum suum mitteretur. Notum est etiam quia macellum Neapolitanum carnes illaesas a corruptione diu servare non potuit, unde et carnifices summa vexati sunt inedia. Sed hanc incommoditatem excepit Virgilio prudentia, carnem nescio qua vi herbarum conditam in macello recludentis, quae quingentis annis elapsis recentissima et saporis optimi suavitate commendabilis reperta est. Quid quod dictus vates hortum suum, aere immobili vicem muri obtinente, munivit et ambivit? Quid quod pontem aereum construxit, cujus beneficio loca destinata pro arbitrio voluntatis suae adire consuevit? Romae item construxit nobile palatium, in quo cujuslibet regionis imago lignea campanam manu tenebat. Quotiens vero aliqua regio majestati Romani imperii insidias molire ausa est, incontinenti proditricis icona campanulam pulsare coepit. Miles vero aeneus, equo insidens aeneo, in summitate fastigii praedicti palatii hastam vibrans, in illam se vertit partem quae regionem illam respiciebat. Praeparavit igitur expedite se felix embola Romana juvenus, a senatoribus et patribus conscriptis in hostes imperii Romani directa, ut non solum fraudes praeparatus declinaret, sed etiam in auctores temeritatis animadverteret. Quaesitus autem vates gloriosus quamdiu a diis conservandum esset illud nobile aedificum, respondere consuevit: „Stabit usque dum pariat virgo.“ Hoc autem audientes, philosopho applaudentes, dicebant: „Igitur in aeternum stabit.“ In nativitate autem Salvatoris, fertur dicta domus inclita subitam fecisse ruinam. Quid de Salerno et Montepessulano loquar, in quibus diligens medicorum solertia, utilitati publicae deserviens, toti mundo remedium contra corporum

wurde. Als dieser nach Verstreichen vieler Jahre anlässlich der Reinigung und Leerung des Brunnens entfernt wurde, erfüllte eine riesige Zahl von Blutegeln die Stadt, und diese Seuche hörte nicht auf bis wieder ein goldener Blutsauger in ihren Brunnen geworfen wurde. Bemerkenswert ist auch, dass der Fleischmarkt von Neapel das Fleisch nicht lange vor dem Verderben bewahren konnte, weswegen selbst die Fleischer von großem Hunger gequält wurden. Aber dieser unangenehmen Situation setzte die Umsicht Vergils ein Ende, der ich weiß nicht mit der Kraft welcher Kräuter gewürztes Fleisch in den Fleischmarkt einschloss, das nach Ablauf von fünfhundert Jahren sehr frisch und durch einen süßen Geschmack ausgezeichnet entdeckt worden ist. Was dazu, dass besagter Seher seinen Garten mit einer aus unbewegter Luft bestehenden Mauer schützte und umgab? Was dazu, dass er eine Brücke aus Luft schuf, mit deren Hilfe er die Orte seines Beliebens zu erreichen pflegte? In Rom schuf er zudem einen edlen Palast, worin das hölzerne Bild einer jeden Region eine Glocke in der Hand hielt. Wann immer aber irgendeine Region es wagte einen Anschlag auf die Herrschaft des Römischen Imperiums vorzubereiten, begann das Bildnis der ungenügsamen Verräterin das Glöckchen zu schlagen. Ein bronzenener Soldat aber, der auf einem bronzenen Pferd sitzend, ganz oben auf dem Giebel des besagten Palastes mit einer Lanze glänzte, wandte sich jener Stelle zu, die auf die fragliche Region schaute. So bereitete sich die römische Jugend, von den Senatoren gegen den Feind des Imperiums geschickt, unverzüglich für die glückliche Schiffsfracht (Poucet 4, Aa, 4) vor, nicht nur um den geplanten Schaden zu verhindern, sondern auch um die Urheber des tollkühnen Planes zu bestrafen. Gefragt wie lange das edle Bauwerk von den Göttern bewahrt werde, pflegte der berühmte Seher zu antworten: „Stehen wird es, bis eine Jungfrau gebiert.“ Die dies hörten applaudierten dem Philosophen und sagten: „Dann wird es in Ewigkeit stehen.“ Bei der Geburt des Erlösers, so wird erzählt, fiel das herrliche Gebäude augenblicklich zusammen. Was soll ich von Salerno und Montpellier sagen, wo die sorgfältige Kompetenz der Ärzte zum Nutzen der Allgemeinheit aus der gesamten Welt die Heilmittel gegen die Gebrechen der Körper zusammenträgt? Die Kenntnis des Zivilrechts beansprucht Italien für

incommoditates contulit? Civilis juris peritiam vindicat sibi Italia; sed coelestis scriptura et liberales artes civitatem Parisiensem caeteris praeferendam esse convincunt. Juxta vaticinium etiam Merlini, viguit ad Vada Boum sapientia tempore suo ad Hiberniae partes transitura. Sed o vanitas [...].”

9. Konrads *Epistola de statu Apulie et de operibus vel artibus Virgilii* stammt zwar aus dem Jahr 1196 doch ist der Brief nur überliefert, weil Arnold von Lübeck ihn in seine um 1210 abgeschlossene *Chronica Slavorum* (193-196) aufgenommen hat (McFarland 231f. und Walther). Gervasius von Tilbury wiederum siedelt in den *Otia imperialia* (578) seine neapolitanische Begegnung mit Vergil im Jahr 1190 an, doch hat er sein Werk dem Widmungsträger Otto IV. erst um 1215 übereignet (ebenda, xxxviii-xli). Alexander hingegen hat sein *De naturis rerum* in der Zeit nach Herbst 1187 und vor Sommer 1204 redigiert (Hunt 26), so dass er die beiden beinahe zeitlichen Berichte nicht in ihrer heute vorliegenden Gestalt kennen kann.

10. *Policraticus*, I, iv, 26: “Fertur vates Mantuanus interrogasse Marcellum, cum depopulationi avium vehementius operam daret, an avem mallet instrui in capturam avium, an muscam informari in exterminationem muscarum. Cum vero quaestionem ad avunculum retulisset

sich, aber die himmlische Schrift und die freien Künste überzeugen uns, dass Paris den übrigen Städten vorzuziehen sei. Gemäß der Prophezeiung Merlins nun erstarkte in Oxford die Weisheit (Parker 19), die zu seiner Zeit nach England gelangte. Doch, oh Eitelkeit ...

Bezüglich der für Rom reklamierten Initiative Vergils darf als gesichert gelten, dass sie in einer bereits Jahrhunderte zuvor bezeugten, erstmals in *De septem miraculis mundi ab hominibus factis* greifbaren Tradition steht. Von ihr hebt sich Nequams Darstellung nur insofern ab, als hier zum ersten Mal Vergil als Schöpfer der *Salvatio Romae* genannt wird (Poucet 4, Aa; Graf, *Roma*, 226). Deutlich schwieriger ist es, die Genese der neapolitanischen Leistungen Vergils zu rekonstruieren. Diese Schwierigkeit ist zu einem guten Teil darauf zurückzuführen, dass mit Konrad von Querfurt und Gervasius von Tilbury zwei der frühen literarischen Zeugen – und andere als literarische Zeugen gibt es in diesem Fall nicht – in einer Weise von Vergils Wirken in Neapel berichten, die authentische Kenntnis lokaler Gegebenheiten insinuiert, so dass es nicht an modernen Lesern fehlt, die ihnen ein Neapel glauben, in dem man Vergil beinahe auf Schritt und Tritt begegnet. Dagegen belegen Nequams Ausführungen, wo die *Salvatio Romae* den Katalog der Mirakel des *vates* abschließt, zum einen, dass Vergils Aktionsraum nicht zwingend auf Neapel beschränkt ist, und zum anderen, dass man von Vergils neapolitanischen Leistungen wissen kann, ohne die Stadt am Vesuv oder Süditalien je besucht zu haben (Hunt 1–15) und ohne die entsprechenden Berichte des Konrad und des Gervasius zu kennen.⁹

Dies vorausgeschickt lassen sich nicht einmal begründete Vermutungen darüber anstellen, wie und wo der Verfasser von *De naturis rerum* auf seinen Vergil gestoßen ist. Vor seinen Ausführungen zum parthenopäischen Vergil kennt die auf uns gekommene antike und mittelalterliche Literatur den magischen Wohltäter Neapels nur dank Johannes von Salisbury. Dieser berichtet in seinem im Jahr 1159 abgeschlossenen *Policraticus*, im Rahmen seiner kritischen Ausführungen zur Jagd, um damit zu belegen, dass der Nutzen Vieler der Unterhaltung eines Einzelnen vorzuziehen ist:¹⁰

Es wird erzählt, der Seher aus Mantua habe den Marcellus, als sich dieser energisch der Ausrottung der Vögel hingab, gefragt, ob er vorziehe, dass einem Vogel die Vogeljagd gelehrt oder dass eine Fliege zur Ausrottung der Fliegen gebildet werde. Nachdem er die Frage seinem Onkel Augu-

Augustum, consilio eius praelegit ut fieret musca, quae ab Eneapoli muscas abigeret, et civitatem a peste insanabili liberaret.”

stus vorgelegt hatte, wählte er auf dessen Rat, dass die Fliege geschaffen werde, die die Fliegen aus Eneapolis vertreibe und die Stadt von dieser unheilbaren Seuche befreie.

Mit dieser kurzen, in sich geschlossenen Episode beginnt das literarische Leben eines Vergil, der in der Folge mehr und mehr zum ausgewiesenen Magier wird. In einem ersten Moment, d.h. ehe Konrad von Querfurt und Gervasius von Tilbury seine Spuren in Neapel angetroffen haben wollen, scheint dieser Vergil seine Existenz primär gelehrten Spielereien und literarischen Reminiszenzen zu verdanken. Wenn der *vates* im Rahmen des einzigen Vergil-Exemplums des *Policraticus* (Lerer) mit Marcellus interagiert, dann wird er mit einer Figur konfrontiert, die bereits in der sog. *Suetonvita* Vergils hervorgehoben ist (32), wo ein Ohnmachtsanfall Octavias anlässlich der Lektüre des Halbverses *Aen.* VI, 883 “tu Marcellus eris” (du wirst Marcellus sein) erinnert wird. Das Problem der Ausrottung der Vögel, das zwischen Vergil und Marcellus im Raum steht, ergibt sich, so ich recht sehe, aus einem Vers derselben *Aeneis*-Szene. Die künftigen Siege des Marcellus verkündigend präzisiert Anchises, “sternet Poenos Gallumque rebellem” (*Aen.* VI, 858). Das meint natürlich, dass der Jüngling dereinst die Punier und die Gallier niederwerfen wird. Wer sich eine kleine semantische Unschärfe erlaubt, wird allerdings unversehens eines Marcellus gewahr, der den widerspenstigen Hahn niederstrecken wird. Von diesem Punkt ist es dann nicht mehr allzu weit zur “energischen Ausrottung der Vögel,” die Marcellus laut dem *Policraticus* betreibt. Vergil reagiert auf dieses Wüten, indem er den Jäger auffordert, zwischen der Bereitstellung eines idealen Beizvogels und einer Fliege, die alle Fliegen aus *Eneapolis* vertreibt, zu wählen.

Sowohl die Fliege als auch *Eneapolis*/Neapel gehören in der Folge zum Minimalbestand der Berichte über Vergil. Anlässlich ihres ersten Auftretens als Elemente der neuen Erzählung über den *vates* erweist sich der Name der Stadt indes als ebenso erklärungsbedürftig wie die Rolle des Insekts, denn *Eneapolis* ist keine eingeführte geographische Bezeichnung. Dem *Thesaurus linguae latinae* ist kein Ort dieses Namens bekannt. Verhandelt wird die Ortsbezeichnung hingegen in der *Vita Athanasii I episcopi neapolitani* vom Ende des 9. Jahrhunderts, wo unter den Städten Kampaniens *Heneapolis* besonders hervorgehoben und zugleich betont wird, die alten und die zeitgenössischen Historiker verschwiegen, wann diese Stadt durch wen gegründet worden sei (439f.). Umgehend betont der Verfasser der *Vita* deshalb, es handle sich um eine sehr alte Stadt, deren Erhaben-

heit der Mantuaner Vergil in den singulären Versen seines Epitaphs herausgestellt habe, als er die Stadt *Parthenopes*, d.h. Jungfrau nannte. Augustus habe dann angeordnet, dass sie *Neapolis* genannt werde, d.h. Beherrscherin von neun Städten (*novem civitatum dominatrix*) oder, wie nicht wenige andere meinten, neue Stadt (*nova civitas*), was aber angesichts des Alters der Stadt widersinnig sei, zumal jener die Stadt nicht gegründet habe. So gewunden diese Ausführungen sich ausnehmen, ihr Verfasser möchte Neapels Namen offensichtlich von Ἐννεάπολις (Herrin über neun Städte) und nicht von Νεάπολις (Neue Stadt) hergeleitet haben (Cilento 67). Zwar verschweigt er, wieso ihm derart an dieser Etymologie liegt, die den in *Eneapolis* anklingenden Aeneas unauffällig überspielt, doch lassen seine Formulierungen einen Konflikt erkennen, in dem die Frage des Gründers der Stadt Neapel und die Deutung ihres Namens von zentraler Bedeutung sind. Gut hundertfünfzig Jahre später ist bei Alexander von Telese von dieser Auseinandersetzung um die Gründungsgeschichte Neapels nichts mehr zu spüren. In seiner um 1140 redigierten *Ystoria Rogerii regis Sicilie Calabrie atque Apulie* bezeichnet der Abt eines unweit von Neapel gelegenen Benediktinerklosters jedenfalls umstandslos Aeneas als den Gründer der Stadt (69f.).

Ob sich Johannes von Salisbury der lokalpolitischen Implikationen des Städtenamens *Eneapolis* bewusst war, wissen wir nicht. Vielleicht ist er, der laut eigenem Bekunden (*Metalogicon* 101) zweimal in Süditalien unterwegs gewesen ist, dort auch nie mit der ebenfalls bei Alexander von Telese (89) überlieferten Vorstellung konfrontiert worden, Vergil sei bei Augustus in solchem Ansehen gestanden, dass er für zwei lobende Verse auf den Kaiser von diesem mit der Herrschaft über Neapel und Kalabrien beschenkt worden sei (Brugnoli 110–12). Umso bedeutsamer ist, dass Johannes seinen Vergil als Wohltäter einer Stadt vorstellt, deren Name *Eneapolis* nur vor Ort in Neapel belegt ist. Denn ausschließlich dieser Name zeigt an,¹¹ dass sich das in der Vergil-Episode des *Policraticus* verarbeitete Material nicht ausschließlich der literarischen Phantasie Nordeuropas verdankt sondern es seinen Ursprung mindestens in Teilen in Neapel oder vor dessen Mauern hat.

Schwieriger ist es, die Umstände genauer zu bestimmen, denen die Fliege ihre Anwesenheit in Neapel verdankt, zumal die *musca* (Fliege) im Umfeld eines Autors, dem man seit alters her für den Verfasser eines Kleinepos auf die Stechmücke (*Culex*) hält, vorerst nicht weiter auffallen mag. Spätestens seit Comparetti (II, 32) wird die Fliege, die im Vergil-*Exempel* des *Policraticus* zum ersten Mal auf-

11. Der neuen *Policraticus*-Edition von Keats-Rohan, die an der fraglichen Stelle (34) *ab Neapoli* liest, ist zu entnehmen, dass eine Handschrift (P) *aneapoli*, eine (Z) *a Neapoli* und fünf (A B F M I S I) *ab Eneapoli* schreiben. Wieso sich die Herausgeberin mit den verbleibenden vier Handschriften (G H R W) für *ab Neapoli* entschieden hat, bleibt ihr Geheimnis. Sie setzt sich damit nicht nur über den Grundsatz “lectio difficilior lectio probabilior” (Der schwierigere Text ist der wahrscheinlichere) hinweg, sondern auch über den kritischen Apparat ihres Vorgängers Webb (26), wo zur Erläuterung von *Eneapoli* bezeichnenderweise auf die *Vita Athanasii* hingewiesen wird, so dass nicht weiter überrascht, dass auch dieser, wie gesehen überaus sachdienliche Hinweis bei Keats-Rohan fehlt.

taucht, indes gerne mit dem Hinweis auf ein Artefakt versehen, das Apollonius von Tyana in Konstantinopel geschaffen haben soll (*The Patria* 219) und das Vergils Neapolitanischer Fliege gleichsam Pate gestanden hätte. Selbstverständlich ist die Möglichkeit des Motivtransfers aus der Hauptstadt des Ostreichs in das ursprünglich byzantinische *ducatu*s Neapel nicht von vornherein auszuschließen. Desgleich ist es auch nicht rundum unmöglich, dass bei der Genese der Fliege jene Bemerkungen der *Naturalis historia* des Plinius eine Rolle spielten, auf die Spargo hingewiesen hat (72f.). Doch weder die Patenschaft des Apollonius noch des Plinius "seuchenbringende Riesenmenge von Fliegen" (*Nat. hist.*, X, 75, 40) geschweige denn sein Hinweis, dass in Rom sowohl Fliegen als auch Hunde den Herkulestempel meiden (X, 78, 41) und noch weniger die Deutung der Fliege als astronomischer Talisman (Weill-Parot 147–49), kann davon ablenken, dass der Vergil der *musca*-Episode zuallererst als einer daher kommt, der Macht über Fliegen hat. Als solcher steht er aber grundsätzlich im Banne des *Beelzebub* der Evangelien, den Hieronymus in seinem *Liber interpretationis hebraicarum nominum* lateinisch als *vir muscarum* (Herr der Fliegen) gedeutet (142; Huth 279f.) und den Isidor in den *Etymologiae* dann zusätzlich zum allerschmutzigen Götzen (*spurcissimum idolum*) erklärt hat (VIII, xi, 26).

Die gegenwärtig verfügbaren Dokumente, die entsprechenden Berichte des Konrad von Querfurt und des Gervasius von Tilbury eingeschlossen, erlauben nicht näher zu bestimmen, wann und zu welchem Zweck Vergil mit der Fliege assoziiert worden ist. Auch lässt sich nicht ausmachen, ob dieser Vergil ursprünglich eine negative oder eine positive Figur darstellen sollte und ob er von Anfang an mit *Eneapolis* in Verbindung gebracht wurde. Wir wissen nicht einmal, ob er bereits vor seinem Auftritt im *Policraticus* des Johannes von Salisbury existiert hat. Der Vergil aus Nequams *De naturis rerum* allerdings lässt erkennen, dass sich schon bald jemand an diesem Herrn der Fliegen gestört hat. Denn ist die Ambiguität des Fliegen-Vergils erst einmal erkannt, lässt sich das Blutegel-Mirakel, von dem Nequam berichtet, als gelungene Variation der Fliegen-Episode verstehen. In der neuen Version zeichnet sich der Einsatz des Sehers aus Mantua (*vates mantuanus*) zwecks Befreiung der Vesuv-Stadt von einer Seuche (*pestis*) dadurch aus, dass das negative Assoziationspotential der Fliegen vermieden wird. Vergils Engagement, das zuvor einem Wesen der Luft gegolten hat, das dazu angetan ist, seinen Meister als teuflisch erscheinen zu lassen, gilt jetzt einem Wesen des Wassers, das

laut Isidor zwar ebenfalls sehr unangenehm sein kann (*Etym.*, XII, v, 3), doch nicht mit dem Beelzebub in Verbindung gebracht wird.

Es lässt sich nicht bestimmen, ob Alexander Nequam selbst der Autor dieser Variation ist. Doch falls die Deutung seiner Blutegel-Episode zutreffend ist, dann belegt sie nebenbei auch, dass die einzelnen neapolitanischen Vergil-Wunder ihre diegetische Existenz weit weniger zwingend irgendwelchen in der Stadt am Vesuv angeblich vorhandenen Artefakten verdanken, als dies in der Sekundärliteratur nach wie vor gern angenommen wird (Petzoldt 561). Weil von keinem anderen Zauberer berichtet wird, er hätte sich durch die Einrichtung eines Fleischmarktes hervorgetan, hat Spargo die Nachricht von diesem Wunderwerk als Erweiterung des Fliegen-Mirakels gedeutet (80f.). Spargos Deutung vermag indes nur dann wirklich zu überzeugen, wenn gleichzeitig darauf hingewiesen wird, dass kein *marcellum*, weder ein normales noch ein miraculöses, in Neapel eine besondere Spur hinterlassen hat. Weil es eine solche Spur eben nicht gibt, bleibt nur anzuerkennen, dass sich die wunderbare Fleischkonservierung im Fleischmarkt, – die ihrerseits wie eine säkularisierte Version des Topos vom wohlerhaltenen und wohlduftenden Leichnam des Heiligen daherkommt –, eingedenk der unvermeidbaren Präsenz von Fleisch- und Schmeißfliegen im Umfeld von verwesendem Fleisch wie eine literarische Konsequenz der Befreiung Neapels von den Fliegen ausnimmt. Wobei, wer sich im Zeichen Vergils dieses verwesungsfreie Neapel vorgestellt hat, vielleicht weniger von den Versen des *vates* inspiriert war, wo der Begriff *macellum* nur einmal in der *Appendix Virgiliana* (*Moretum* 80f.) Verwendung findet, als von den realen klimatisch-sanitarischen Bedingungen Süditaliens (Binetti), die im Jahr 1231 dazu geführt haben, dass in den *Konstitutionen Friedrichs II.* (III, 48f.) bis dato beispiellose Normen zur Umwelthygiene formuliert wurden (Dilcher 691–98).

Nicht einmal einen klimatischen Bezug zu Neapel haben in Nequams Version der bemerkenswerten Taten Vergils indes die Luftmauer, mit der der *vates* seinen Garten schützt, und die Luftbrücke, die ihm als Fortbewegungsmittel dient. Statt die beiden von der Sekundärliteratur gerne übergangen Motive (Gier, “Vergil”) banalisierend als “extremely common folklore motifs” (Wood 93) abzutun, sei hervorgehoben, dass das Garten-Motiv vor allem als gut virgilianisch gelten darf, imaginiert der Dichter in *Georgica* IV, 116–48 doch betont engagiert einen Garten, zu dessen weiterer Ausgestaltung er ausdrücklich auffordert. In der bei Alexander Nequam vorliegenden Form stammt Vergils Garten allerdings zweifellos aus dem *Erec et*

Enide des Chrétien de Troyes, wo auch die Mauer des exemplarischen Zaubergartens (Cardini und Miglio 61) beschrieben wird:

12. *Erec et Enide* (5739-45): “Le vergier n’avoit environ / mur ne paliz se de l’er non; / mes de l’er est de totes parz / par nigromance clos li jarz / si que riens antrer n’i pooit, / se par dessore n’i voloit, / ne que s’il fust toz clos de fer.”

Der Garten hatte weder Mauer noch Zaun, sondern war nur von Luft umgeben, aber von Luft, die den Garten von allen Seiten durch einen Zauber (*par nigromance*) umschlossen hat, so dass nichts in ihn eindringen konnte, wenn es nicht drüber hinwegflog, als ob er ganz von Eisen umschlossen wäre.¹²

Vergils mobile Luftbrücke erklärt sich angesichts der Gartenmauer, die nur im Flug zu überwinden ist, schon fast von selbst. Umso mehr als sie sich zugleich wie ein nur leicht kaschierter Tribut an die Flugkünste des Simon Magus (Herzman und Cook; Lugano) ausnimmt, dem Inbegriff des Zauberers in der christlichen Welt.

Wer auch immer für den Vergil des Alexander Nequam verantwortlich zeichnet, er hat diesen Vergil, der, wie gesehen, bereits deutliche Spuren literarischer Überarbeitung aufweist, als eine Figur konzipiert, die sich durch ihren Einsatz für das Gemeinwohl (Blutegel, Fleischmarkt, *Salvatio Romae*) auszeichnet, ohne ihr eigenes Wohlbefinden (Garten, Luftbrücke) deswegen hintanzustellen. Auffallend an diesem Vergil ist zudem, dass sein Wirkungsfeld nicht auf jenes Neapel beschränkt ist, das der Dichter selbst als *dulcis* (lieblich) bezeichnet und dessen Muße er die *Georgica* verdankt (*Georg.*, IV, 563f.). Noch bemerkenswerter ist allerdings, dass Nequams Vergil, all seinen Wundertaten zu trotz, nie anders denn als *vates* (Seher) oder *philosophus* bezeichnet wird. Dass der Seher und Philosoph Vergil über ungewöhnliche Fähigkeiten verfügt, lässt sich nur aus seinen ungewöhnlichen Taten erschließen.

Während die explizite Benennung der Fähigkeiten dieses neuen Vergils bei Nequam wie zuvor schon bei Johannes von Salisbury unterbleibt, haben die Autoren von Texten, die eine persönliche Begegnung mit Vergil bzw. mit seinen Wunderwerken imaginieren, keinerlei Hemmungen, diese Kompetenzen ausdrücklich zu benennen. So schreibt Konrad von Querfurt in seiner *Epistola de statu Apulie et de operibus vel artibus Virgilio*, wenn er von der Schleifung der Stadtmauern Neapels berichtet, die er in seiner Funktion als Kanzler Kaisers Heinrich VI. und Reichslegat im Jahr 1196 angeordnet hatte, die Stadtmauern seien vom großen Philosophen (*tantus philosophus*) Vergil grundgelegt und errichtet worden (194). Auf dieses erste Stück, dessen Vergil sich zu Neapel verhält wie der mythische Dichter Amphion zu Theben, dessen Stadtmauern sich bekanntlich auf-

13. *Epistola de statu Apulie* 194: “Non profuit civibus illis civitatis eiusdem ymago, in ampulla vitrea magica arte ab eodem Virgilio inclusa, artissimum habente orificium, in cuius integritate tantam habebant fiduciam, ut eadem ampulla integra permanente nullum posset pati civitas detrimentum. Quam ampullam sicut et civitatem in nostra habemus potestate et muros destruximus, ampulla integra permanente. Sed forte, quia ampulla modicum fissa est, civitati nocuit.”

grund des Gesang des Dichters zusammengefügt haben (Horaz, *De arte poetica*, 394–96 und *Mythographus vaticanus* I, I, 96), folgt so gleich das zweite:¹³

Nichts nutzte den Bürgern der Stadt deren Bildnis, vom selben Vergil mittels magischer Kunst (*magica arte*) in ein gläsernes Gefäß mit überaus enger Öffnung eingeschlossen, auf dessen Unversehrtheit sie so sehr vertrauten, dass solange besagtes Gefäß unversehrt besteht, die Stadt keinen Schaden leiden kann. Dieses Gefäß ist wie die Stadt in unserer Gewalt und wir zerstörten die Mauern, wobei das Gefäß unversehrt blieb. Aber vielleicht hat das Gefäß der Stadt geschadet, weil es ein wenig gesprungen war.

Hier benennt Konrad die Kompetenzen explizit, die Vergils Einsatz für Neapel überhaupt erst möglich machen. Seiner *magica ars*, seiner Zauberkunst ist das Objekt – das ganz ähnlich, allerdings ohne magische Funktion, im *Polyhistor* des Wilhelm von Malmesbury beschrieben wird (62; Thomson 186f., Maaz 1013) – zu verdanken, dessen Integrität die Integrität der Stadt Neapel garantiert. Mittels magischer Zauberformeln (*magicis incantationibus*), so fährt Konrad so gleich fort, hat Vergil zudem jenes Pferd zusammengefügt, das, solange es in seiner Integrität bestand hatte, alle Pferde der Gegend vor Rückenproblemen bewahrte, was einen Leser der *Georgica* vielleicht an jene Verse erinnert (III, 75–85), die Seneca seinerzeit als eine übertragene Beschreibung des *vir fortis* lobte (*Ep.* 95, 69). In der gleichen Weise, wie das Gefäß mit der *imago* der Stadt und das Pferd nicht mehr unversehrt (*integer*) bestehen, so existiert laut Konrad auch die Fliege nicht mehr unversehrt, deren Unversehrtheit garantierte, dass keine Fliege in die Stadt eindringen konnte.

Konrads explizite Benennung der Zaubermacht Vergils geht mit der Feststellung einher, dass diese Macht mittlerweile nicht mehr wirksam ist. Bezeichnenderweise endet Konrads persönliche Begegnung mit Vergil, die im Zeichen von dessen wirksamstem Werk, dem *opus operosum* der Stadtmauern begonnen hat, mit den Gebeinen Vergils. Deren Wirksamkeit besteht zwar noch fort, doch nimmt sich Konrads Beschreibung ihrer meteorologischen Wirkung wie ein indirektes Eingeständnis aus, dass er als Vertreter Heinrichs VI. ungestüme Zeiten über Neapel gebracht hat. Werden Vergils *ossa* nämlich der Luft ausgesetzt, trübt sich der Himmel, gerät das Meer in Bewegung und entwickelt sich ein Sturm, was der Briefschreiber selbst gesehen und erprobt hat (*nos vidimus et probavimus*).

Als Gestalt, mit der er seine persönliche Erfahrung hat, präsentiert auch Gervasius von Tilbury den neapolitanischen Vergil im dritten Buch seiner *Otia imperialia*. Ihm zufolge verdanken sich die Fliege, das glücksbringende Stadttor, von dem er selbst profitiert haben will, sowie die Unmöglichkeit im dunklen Felstunnel zwischen Neapel und Pozzuoli ein Verbrechen zu begehen, der *ars mathematica* Vergils (iii, 10; 12; 16). Desgleichen beruht die Wirkung einer von Vergil auf einem Berg nahe Neapel errichteten Statue *vi mathesis*, auf der Kraft der Astrologie (iii, 13). Dass Vergil sich nebst „anderen Studien (...) auch mit Medizin und besonders mit *mathematica*,” die im klassischen Latein auch einfach ‚Astrologie‘ bedeuten kann, beschäftigt hat, steht schon in der *Suetonvita* (15). Der Vergil des Gervasius ist allerdings noch um ein Detail reicher. Vielleicht inspiriert von der Bemerkung des Johannes von Salisbury über einen *Ludowicus*, der nur die Knochen Vergils, nicht aber dessen *sensus* von Apulien nach Gallien gebracht hat (*Policraticus* II, 23), erzählt Gervasius als erster, man habe in Vergils Grab ein Buch gefunden, das die *Ars notaria* (iii, 112; Véronèse, „Virgile”) „nebst anderen Aufzeichnungen aus seiner Kunst” enthielt, wie es in der deutschen Übersetzung der *Otia* von Heinz Stiene heißt.

Die Herausgeber der *Otia imperialia* verweisen zur Stelle auf Thorndike (279–89), wo allerdings nicht die *Ars notaria* sondern die dem Salomon zugeschriebene *Ars notoria* besprochen wird, die Julien Véronèse jüngst kritisch ediert und dabei auch festgehalten hat, dass der Name Vergils in diesem Text keine Rolle spielt (23). Allerdings erwähnt Ralph Niger in seiner gegen 1190 entstandenen zweiten *Chronica* (108) eine *Ars notaria*, die Vergil in den *Secreta Aristotelis* gefunden, dann aber verbrannt hat. Zudem erklärt Johannes von Tilbury in seiner eigenen, um 1180 redigierten *Ars notaria*, dass zu den falschen Meinungen, die bezüglich dieser *ars* in Umlauf seien, nebst anderen auch jene gehöre, dass Vergil sie erfunden und der selige Gregor sie verbrannt habe und dass wer diese Kunst beherrsche, sich in sieben Tagen bedeutende Kompetenzen in den sieben freien Künsten erwerben könne (Rose 32of.). Diese Bemerkung belegt, dass Johannes von Salisbury vielleicht der erste, aber bald nicht mehr der einzige ist, der um Gregor des Großen Verbrennung astrologischer und divinatischer Bücher weiß (*Policraticus* II, 26). Vor allem aber illustriert sie, dass man Vergil mitunter nicht nur für den Erfinder der Schnellschrift der *ars notaria* hielt, sondern dass man in ihm auch den Autor eines didaktischen Wunderbuches zu den *artes liberales* erkannte. Wenn Gervasius nicht wirklich präzisiert, was für

ein Werk man in Neapel im Grab Vergils zu Haupte von dessen integrem Körper gefunden hat, so scheint diese Unbestimmtheit gewollt. Zumal er auch behauptet, Exzerpte aus besagtem Buch gesehen und für wirkungsvoll befunden zu haben (*vidimus et probari ... fecimus*), er indes verschweigt, um was für eine *experientia* es sich dabei gehandelt hat (iii, 112). Da das in Neapel zuvor unbekannte Grab Vergils aber von einem *astronomus summus* mit Hilfe seiner Kunst lokalisiert worden ist und dieser *astronomus* eigentlich die *ossa* Vergils mittels Beschwörungen dazu bringen wollte, ihm die gesamte Kunst Vergils zu offenbaren, steht außer Frage, dass auch dieser Fundbericht die Wahrnehmung Vergils als Astronomen weiter fördert.

Über entsprechende Kompetenzen verfügt Vergil in den Jahren um 1200 schließlich auch im *Dolopathos* des Johannes von Alta Silva, wo er als Lehrer des Lucinius, der eigentlichen Hauptfigur des Romans vorgestellt ist. Im *Dolopathos* agiert ein Vergil, der als der hervorragendste Philosoph seiner Zeit gilt und der den Inhalt der freien Künste einem kleinen Büchlein (*libellum*) derart präzise und bündig anvertraut hat, dass man sich deren Stoff in nicht mal drei Jahren vollständig aneignen kann (72). Lucinius lernt den Stoff der klassischen Fächer unter Vergils Anleitung denn auch problemlos, wobei Johannes betont, dass die Astronomie edler als die anderen Disziplinen sei. So sieht sich Lucinius dank der ihm von Vergil beigebrachten Regeln in die Lage versetzt, aus der Bewegung der Planeten und der anderen Sterne sowie aus dem Aussehen des Himmels zu erkennen, was auf der gesamten Welt geschieht (74).

Geschichtszauber

In den beiden Jahrzehnten vor und nach 1200 genießt Vergil, wie Gervasius von Tilbury und Johannes von Alta Silva bezeugen, einen singulären Ruf als Astronom, wobei Konrad von Querfurts Insistieren auf den magischen Kompetenzen des parthenopäischen Philosophen nur zusätzlich deutlich macht, dass sich dieser Astronom weniger durch seine Beobachtung der Himmelskörper auszeichnet als durch seine Kompetenz, sich die Einflüsse der Himmelskörper zum Nutzen der Stadt Neapel bzw. seines Schülers dienstbar zu machen. Aber selbst diese drei Autoren, die Vergils magisch-astronomische Kompetenzen im Gegensatz zu Alexander Nequam nicht nur beschreiben sondern ausdrücklich benennen, wissen von keiner *ars nigromantica*. Der üble Ruf, den sich Gerbert mittels einer durchge-

hend auf seine eigene Person zentrierten Praxis derselben Kompetenzen erworben hat, kommt im Falle Vergils nicht auf. Ein knappes halbes Jahrhundert nachdem Gerbert im Verfolgen seiner magisch-astronomischen Kompetenzen sein Heil verspielt hat, steht Vergil um 1200 für die Möglichkeit, dasselbe Können ohne das mindeste persönliche Risiko zum Vorteil der Gemeinschaft und seiner selbst einzusetzen.

Dass es sich bei Vergils Zauberkönnen trotzdem um eine Manifestation der *ars nigromantica* handelt, spricht erst ein halbes Jahrhundert später Johannes von Wales offen aus: "Vergil war in der Naturphilosophie begabt und hat sich in zahlreichen Fällen der *nigromantia* bedient; deshalb erzählt Alexander Nequam Wunderbares von ihm [...]." ¹⁴ Auf die *nigromantia* bzw. auf die *ars nigromantica* ist Johannes von Wales in den *Derivationes* des Huguccio von Pisa gestoßen (248), dessen Erläuterungen zum Kolosseum er auf Alexander Nequams Beschreibung der *Salvatio Romae* folgen lässt. Dergestalt kreiert er ein römisches Wunderbauwerk, dessen Urheber, dank Nequam, Vergil ist und dessen Funktionsweise, dank Huguccio, auf jener nekromantischen Kunst beruht, mit deren Hilfe Rom sich den ganzen Erdkreis unterworfen hat. Wo Huguccio auf diese zuvor unbekannte nekromantische Deutung des Kolosseums gestoßen ist, entzieht sich unserer Kenntnis (Poucet 5, A). Seine Ausführungen zum Lemma *nigromantia* belegen allerdings, dass das entsprechende Imaginationsfeld bereits im Verlauf des dritten Viertels des 12. Jahrhunderts, als Huguccio seine *Derivationes* erarbeitete (Huguccio xxi), nachhaltig in Bewegung geraten war.

Während Osbern von Gloucester in seinen *Derivationes*, die nur kurz vor dem gleichnamigen Werk des Huguccio entstanden sind und von diesem intensiv benutzt werden, die *nigromantia* zusammen mit anderen klassischen *-mantia*-Begriffen im Wortfeld von *ydromantia* verzeichnet, das seinerseits unter *ydor* eingeordnet ist (337), finden sich die *-mantia*-Begriffe bei Huguccio unter MAN, wo als erster Begriff "*mantos idest divinatio*" erläutert wird (732). Über Manto, Tochter des Tiresias, kommt dann die Stadt Mantua ins Spiel, aus der Vergil gebürtig ist und die sich mit Ovid an ihm freut (*Am.* III, 15, 7), worauf nochmals Manto aufgerufen wird, die jetzt etymologisch für *mantia* steht und damit für das Wortfeld der *-mantia*-Begriffe: *nigromantia*, *piromantia*, *aerimantia*, *ydromantia*, *geomantia*, *ciromantia*, *ornixomantia* und *armomantia*. Es versteht sich, dass diese Begriffe zusammengehören. Die meisten von ihnen stehen denn auch bereits im Magie-Kapitel Isidors (*Etym.* VIII, ix) nahe beieinan-

14. Berlioz 111: "Hic [Virgilius] fuit et philosophia naturali preeditus et nigromantia in multis usus est, unde et mira narrat de eo Alexander Nequam in libro De naturis rerum, ubi ait [...]."

der. Neu ist bei Huguccio, dass all diese Zauberworte ihre etymologische Existenz dem Geburtsort Vergils verdanken. So gesehen ist nicht recht verständlich, wieso Huguccios Ausführungen zur *mantia* weder in der *Enciclopedia Virgiliana* noch in *The Virgilian Tradition* unter die Testimonien aufgenommen worden sind.

Wie dem auch sei, Huguccios *Derivationes* sind sicher nach dem *Policraticus* des Johannes von Salisbury entstanden, aber höchstwahrscheinlich vor den Texten, die Vergils neues neapolitanisches Wirkungsfeld zusehends detaillierter beschreiben. Im Vergleich mit Huguccios Mantua erscheint dieses Neapel wie ein Gegenstück, das erlaubt, den Zauber zu erleben, der im etymologischen Nachschlagewerk im Zeichen Vergils gelehrt katalogisiert wird. So gesehen steht der neapolitanische Vergil für die Erfahrung, dass Worte nicht nur eine Bedeutung haben sondern mitunter auch eine Wirkung. Wenn die Autoren, die diese Wirkung darstellen, zu diesem Zweck neue Geschichten verschriftlichen, dann zeigt dies vor allem, dass, um Zaubermeister Vergil selbst zu bemühen, die entsprechenden *carmina* bisher fehlten (*Buc.* VIII, 67). *Carmen* bedeutet bekanntlich nicht nur bei Vergil auch Zauberspruch. Der Zauber, den Alexander Nequam, Gervasius von Tilbury, Johannes von Alta Silva und Konrad von Querfurt im Anschluss an Johannes von Salisbury im Namen Vergils herbeigeschrieben haben, hat obwohl nicht in Versen sondern in Prosa vorgetragen ganz offensichtlich Wirkung gezeitigt: Er hat dazu geführt, dass der Begriff *nigromantia* und seine Ableitungen, die im Zeichen Gerberts von Aurillac eben noch ewigen Verlust des Heils implizierten, zu Ehrenbegriffen wurden, die, wie die der Vergil des *Compendiloquium* des Johannes von Wales zum ersten Mal belegt, den *nobiles philosophi*, den angesehensten Philosophen (Berlioz 110) bestens anstehen.

Literatur

- Ademar von Chabannes. *Chronicon*.
Ed. Pascale Bourgain. Turnhout:
Brepols, 1999.
- Alexander Nequam. *De naturis rerum*.
Ed. Thomas Wright. London: Her
Majesty's Stationery Office, 1863.
- Alexander von Telese. *Ystoria Rogerii
regis Sicilie Calabrie atque Apulie*. A
cura di Ludovica de Nava e Dione
Clementi. Roma: Istituto storico
italiano per il medio evo, 1991.
- Berlioz, Jacques. "Virgile dans la
littérature des exempla (xiii^e–xv^e
siècles)." *Lectures médiévales de
Virgile, Actes du Colloque organisé par
l'École française de Rome (Rome,
25–28 octobre 1982)*. Rome: École
française de Rome, 1985. 65–120.
- Bernhard von Clairvaux. *Sermones
super Cantica Canticorum III* (33–50).
Éds. Jean Leclercq et al. Paris: Cerf,
2000.

- Binetti, Maria Angela. "La salubrità dell'aria e dell'acqua nel Mezzogiorno svevo-angioino." *Quaderni medievali* 46 (1998): 19–57.
- Brugnoli, Giorgio. "Nocte pluit." *Giornale italiano di filologia* 39 (1987): 107–27.
- Burchard von Worms. *Libri decretorum*. Patrologia Latina 140.
- Burnett, Charles. "King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher: The Earliest Texts on the Astrolabe and the Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres." *Annals of Science* 55 (1998): 329–68.
- Burnett, Charles. *The Introduction of Arabic Learning into England*. London: The British Library, 1997.
- Cardini, Franco e Massimo Miglio. *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*. Bari: Laterza, 2002.
- Cassiodor. *Variae*. Ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. Ant. XII. Berlin: Weidmann, 1894.
- Chrétien de Troyes. *Erec und Enide*. Übersetzt und Eingeleitet von Ingrid Kasten. München: Fink, 1979.
- Cilento, Nicola. *Civiltà napoletana del medioevo nei secoli VI–XIII*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1969.
- Comparetti, Domenico. *Virgilio nel medio evo*. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. 2 vols. Firenze: La nuova Italia, 1943.
- Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*. Ed. Wolfgang Stürner. Hannover: Hahn, 1996.
- Dilcher, Hermann. *Die Sizilianische Gesetzgebung Kaiser Friedrichs II. Quellen der Constitutionen von Melfi und ihrer Novellen*. Köln – Wien: Böhlau, 1975.
- Drogin, Marc. *Anathema! Medieval Scribes and the History of Book Curses*. Totowa NJ: Allanheld & Schram, 1983.
- Enciclopedia Virgiliana*. A cura di Francesco della Corte, 5 vols. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984–91.
- Febvre, Lucien. *Vivre l'histoire*. Éd. par Brigitte Mazon et Bertrand Müller. Paris: Laffont – Colin, 2009.
- Flavius Josephus. *Antiquitates*. Basel 1524.
- Foucault, Michel. *Nachwort*. Gustav Flaubert. *Die Versuchung des heiligen Antonius. Mit zwanzig Bild-Dokumenten*. Frankfurt a. M.: Insel, 1966. 215–51.
- Gervasius von Tilbury. *Kaiserliche Mußestunden. Otia imperialia*. Übersetzt von Heinz Erich Stiene. Stuttgart: Hiersemann, 2009.
- Gervasius von Tilbury. *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*. Ed. and trans. Shelia E. Banks and James W. Binns. Oxford: Clarendon, 2002.
- Gier, Albert. "Vergil." *Enzyklopädie des Märchens*. Hrsg. Rolf W. Brednich et al. Band 14. Berlin: de Gruyter, 2011.
- Gier, Albert. *Der Sünder als Beispiel: zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende*. Frankfurt a. M.: Lang, 1977.
- Graf, Arturo. *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*. A cura di Clara Allasia e Walter Meliga. Milano: Bruno Mondadori, 2002.
- Graf, Arturo. *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*. Vol. 2. Torino: Loescher, 1883.
- Helinand von Froidmont. *Chronicon*. Patrologia Latina 212.
- Herzman, Ronald und Cook, William. "Simon the Magician and the Medieval Tradition." *Journal of Magic History* 2 (1980): 29–43.
- Hieronymus. *Liber interpretationis hebraicarum nominum*. Ders. *Opera. Pars I. Oper exegetica*. Ed. Pierre Lardet et al. Turnhout: Brepols, 1959.
- Hudry, Françoise. "Le *De secretis naturae* du ps. Apollonius de Tyane, traduction latine par Hugues de Santalla du Kitab sirr al-haliqa." *Chrysopoia* 6 (1997–99): 1–154.
- Huguccio von Pisa. *Derivationes*. A cura di Enzo Cecchini et al. 2 vols. Firenze: Galluzzo, 2004.
- Hunt, Richard W. *The Schools and the Cloister. The Life and Writings of Alexander Nequam (1157–1217)*. Ed. and revised by Margaret Gibson. Oxford: Clarendon, 1984.
- Huth, Volkhard. "Vom Wüten des Beelzebub im gespaltenen Reich. Ein übersehenes Detail im Bilderszyklus der Chronik Ottos von Freising." *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 102 (1994): 271–95.
- Idel, Moshe. "Hermeticism and Judaism." *Hermeticism and the Renaissance, Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Ed. Ingrid Merkel and Allen G. Debus. Cranbury NJ: Associated University Press, 1988. 59–76.
- Idel, Moshe. *Der Golem, Jüdische magische und mystische Traditionen des künstlichen Anthropoiden*. Aus dem Englischen von Christian Wiese. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2007.
- Johannes von Alta Silva. *Dolopathos ou Le roi et les sept sages*. Éd. et trad. Yasmina Foehr-Janssens et Emmanuelle Métry. Turnhout: Brepols, 2000.
- Johannes von Salisbury. *Metalogicon*. Ed. John B. Hall. Turnhout: Brepols, 1991.
- Johannes von Salisbury. *Policraticus I–IV*. Ed. Katharine S. B. Keats-Rohan. Turnhout: Brepols, 1993.
- Johannes von Salisbury. *Policraticus*. Ed. Clemens Webb. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1909.

- Juste, David. *Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (X^e siècle)*. Leiden – Boston: Brill, 2007.
- Konrad von Querfurt. *Epistola de statu Apulie et de operibus vel artibus Virgilii*. Arnold von Lübeck. *Chronica Slavorum*. Ed. Johann M. Lappenberg. MGH SS XXI. Hannover: Hahn, 1869.
- Le Goff, Jacques. *Les intellectuels au Moyen Âge*. Deuxième édition. Paris: Seuil, 1985.
- Lerer, Seth. "John of Salisbury's Virgil." *Vivarium* 20 (1982): 24–39.
- Libera, Alain de. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1991.
- Lugano, P. "Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata." *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana* 6 (1900): 29–66.
- Lusignan, Serge. *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais: Réfraction et Diffraction*. Montréal: Bellarmin; Paris: Vrin, 1979.
- Maaz, Wolfgang. "Ein alliterierendes Orakel in Hs. Wien, ÖNB lat. 1625 (saec. XIII/XIV). Zu einem unbekanntem Detail der Sage vom Vergilius Magus." *Scrinium Berolinense. Tilo Brandis zum 65. Geburtstag*. Hrsg. Peter J. Becker et al. Wiesbaden: Reichert, 2000. Band II: 1011–20.
- Malewicz, Malgorzata H. "Libellus de efficitia artis astrologice. Traité astrologique d'Eudes de Champagne, XIIe siècle." *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 20 (1974): 3–95.
- McFarland, Timothy. "Schulautoren und Kulturtourismus im Reisebrief Konrads von Querfurt." *Humanismus in der deutschen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Hrsg. Nicola McLelland et al. Niemeyer: Tübingen 2008. 231–55.
- Mills, Robert. "Talking Heads, or, a Tale of two Clerics." *Disembodied Heads in Medieval and Early Modern Culture*. Ed. Catrien Santing et al. Leiden: Brill, 2013. 31–57.
- Oldoni, Massimo. "Silvestro II." *Enciclopedia dei Papi*. Ed. Massimo Bray. Vol. 2. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000. 116–25.
- Oldoni, Massimo. *Gerberto e il suo Fantasma. Tecniche della fantasia e della letteratura nel Medioevo*. Napoli: Liguori, 2008.
- Osbern von Gloucester. *Derivationes*. A cura di Paola Busdraghi et al. 2 vols. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1996.
- Parker, James. *The early history of Oxford, 727–1100*. Oxford: Clarendon, 1885.
- Petzoldt, Leander. "Virgilius Magus. Der Zauberer Virgil in der literarischen Tradition des Mittelalters." *Hören – Sagen – Lesen – Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag*. Hrsg. Ursula Brunold-Bigler und Hermann Bausinger. Frankfurt a. M.: Lang, 1995. 549–68.
- Porzig, Walter. "Die Rezension der Etymologiae des Isidorus von Sevilla." *Hermes* 72 (1937): 129–70.
- Poucet, Jacques. "Des statues aux clochettes et un miroir: deux instruments magiques pour protéger Rome." *Folia Electronica Classica* 26 (juillet–décembre 2013): Web. 14. Nov. 2014
- Ralph Niger. *The Chronicles*. Ed. Robert Anstruther. London: Caxton Society. 1851.
- Richer. *Histoire de France*. Éd. et trad. Robert Latouche. 2 vols. Paris: Belles Lettres, 1930–37.
- Rorty, Richard. "The Historiography of Philosophy; Four Genres." *Philosophy in History*. Ed. Richard Rorty et al. Cambridge: University Press, 1984. 49–75.
- Rose, Valentin. "Ars notaria. Tironische Noten und Stenographie im 12. Jahrhundert." *Hermes* 8 (1874): 303–26.
- Roth, Karl Ludwig. *Über den Zauberer Virgilius*. Wien: Jacob & Holzhausen, 1859.
- Schmitz-Esser, Romedio. *Der Leichnam im Mittelalter: Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers*. Ostfildern: Thorbecke, 2014.
- Schnyder, André. "Teufelspakt." *Enzyklopädie des Märchens*. Hrsg. Rolf W. Brednich et al. Band 13. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Selden, John. *De diis Syris Syntagmata duo*. London 1617.
- Sigebert von Gembloux. *Chronica cum continuationibus*. Ed. Konrad L. Bethmann. MGH, SS VI. Hannover: Hahn, 1844.
- Spargo, John W. *Virgil the Necromancer. Studies in Virgilian Legends*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.
- The Patria*. Ed. and trans. Albrecht Berger. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2013.
- The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*. Ed. Jan M. Ziolkowski and Michael C. J. Putnam. New Haven – London: Yale Univ. Press, 2008.
- Thomson, Rodney. *William of Malmesbury*. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1987.
- Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 2. New York: Columbia University Press, 1923.

- Truitt, Elly R. "Celestial Divination and Arabic Science in Twelfth-Century England: The History of Gerbert of Aurillac's Talking Head." *Journal of the History of Ideas* 73 (2012): 201–22.
- Véronèse, Julien. *L'Ars notaria au Moyen Age. Introduction et édition critique*. Firenze: Galluzzo, 2007.
- . "Virgile et la naissance de l'ars notaria." *Micrologus XXI: The Medieval Legends of Philosophers and Scholars* (2013): 219–42.
- Veyne, Paul. *Foucault. Der Philosoph als Samurai*. Stuttgart: Reclam, 2009.
- Vincent von Beauvais. *Speculum historiale*. Douai 1624. Nachdruck Graz 1965.
- "Vita Athanasii I episcopi neapolitani." *MGH Scriptores rerum Langobardorum et italicarum saec. VI–IX*. Ed. Georg Waitz. Hannover: Hahn, 1878. 439–52.
- Walter Burley. *De vita et moribus philosophorum*. Hrsg. Hermann Knust. Tübingen, 1886. Unveränderter Nachdruck: Frankfurt a. M.: Minerva, 1964.
- Walther, Helmut G. "Die handschriftliche Überlieferung der Chronik Arnolds von Lübeck." *Die Chronik Arnolds von Lübeck, Neue Wege zu ihrem Verständnis*. Hrsg. Stephan Freund und Bernd Schütte. Frankfurt a. M.: Lang, 2008. 7–23.
- Weill-Parot, Nicolas. *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance, Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIII–XVe siècle)*. Paris: Honoré Champion, 2002.
- Weisser, Ursula. *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*. Berlin – New York: de Gruyter, 1980.
- Wilhelm von Malmesbury. *De gestis regum Anglorum*. Ed. William Stubbs. London: Her Majesty's Stationery Office, 1887.
- Wilhelm von Malmesbury. *Gesta regum Anglorum. The History of the English Kings*. Vol. I. Ed. and trans. by Roger A. B. Mynors†, completed by Rodney M. Thomson and Michael Winterbottom. Oxford, Clarendon, 1998.
- Wilhelm von Malmesbury. *Gesta regum Anglorum. The History of the English Kings*. Vol. II. General Introduction and Commentary, by Rodney M. Thomson in Collaboration with Michael Winterbottom. Oxford: Clarendon, 1999.
- Wilhelm von Malmesbury. *Polyhistor*. Ed. Helen Testroet Ouellette. Binghamton, NY: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1982.
- Wood, Juliette. "Virgil and Taliesin: The concept of the Magician in Medieval Folklore." *Folklore* 94 (1983): 91–104.
- Zuccato, Marco. "Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West." *Speculum* 80 (2005): 742–63.