

Von der negativen Theologie und neupythagoreischen Spiritualität Pseudo-Abaelards, „Günthers“ sowie des CoBrCo führt ein direkter Weg zur *Metamorphosis Goliae* (= MG). So besitzt schon der lapidare Satz des (fiktiven) Hugo Etherianus: *Nam deitas incognito, e t incomprehensibilis (est)* (Ep. IV, 7) seine wörtliche Entsprechung in „Golias“ Betonung der Unbegreiflichkeit des Göttlichen (74 s.: *incomprehensibilis res est deitatis, / nam fugit angustias nostreparvitat*). Ebendies sagt „Günther“ in *De oratione*. Desgleichen bringt der Autor den dualistischen Begriff der gottfernen *machina mundi* mittels der antiken Mythologie zur Geltung⁶⁵ ⁶⁶. Wie diese theologische Gemeinsamkeit wurde die propagandistische Tendenz der MG, die zusammen mit der *Vagantenbeichte* des Archipoeta (CB 191), der Romsatire *Utar contra vitia* (CB 42), *De Phyllide et Flora* (CB 92) sowie einer Pythagoras verherrlichenden, äußerst kirchenkritischen *Apocalypsis Goliae* in der Handschrift London, British Museum Harley 978 enthalten ist, von der Forschung völlig übersehen⁶⁷. Die Interpreten beschränkten sich in der Regel auf die Feststellung, daß es sich bei diesem Werk um ein Spottgedicht auf die Zisterzienser bzw. Bernhard von Clairvaux handele. Hierbei wurde in erster Linie das schulmeisterlichlehrhafte Element beachtet⁶⁸. In der Tat lehnt sich „Golias“ sichtlich an die Naturreflexionen der Frühscholastik (Schule von Chartres) an, die sich intensiv mit Platons *Timaios* in der kommentierenden Übertragung des Chalcidius (4. Jh.) beschäftigte und sich bei Thierry von Chartres dem Pantheismus näherte. Dem Kommentar (*Cosmographia*), den Bernardus Silvestris in den vierziger Jahren zu dem im Mittelalter vielbenutzten Schulbuch des Martianus Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*) verfaßte, ist gar ein heidnischer Charakter zugeschrieben worden. Seine unbiblische Schöpfungsgeschichte sowie die Personifizierung der *Natura*, die *Noys* (*nous*) bittet, die ungeordnete Materie zu formen, waren „Golias“ gewiß bekannt [69]. Das Genre des poetischen Mythos bot auch ihm wie zuvor den Platonisten der Schule von Chartres die Möglichkeit, die Weltdeutung des *Timaios* zu verarbeiten und im

Dalla teologia negativa e dalla spiritualità neopitagorica dello Pseudo-Abelardo, di „Günther“ e del CoBrCo, un percorso diretto conduce alla *Metamorfosi Goliae* (= MG). Così, la succinta frase del (fittizio) Hugo Etherianus: *Nam deitas incognito, e t incomprehensibilis (est)* (Ep. IV, 7) ha già il suo equivalente letterale nell'enfasi di „Golias“ sull'incomprensibilità del divino (74 s.: *incomprehensibilis res est deitatis, / nam fugit angustias nostreparvitat*). Questo è esattamente ciò che dice „Günther“ in *De oratione*. Allo stesso modo, l'autore porta alla luce il concetto dualistico della *machina mundi*, che è lontano da Dio, per mezzo della mitologia antica (⁶⁵) (⁶⁶). Come questa comunanza teologica, la tendenza propagandistica della MG, che è contenuta nel manoscritto Londra, British Museum Harley 978, insieme alla confessione vagante dell'Archipoeta (CB 191), alla satira romana *Utar contra vitia* (CB 42), *De Phyllide et Flora* (CB 92) e a un'*Apocalypsis Goliae* glorificante Pitagora ed estremamente critica della Chiesa, è stata completamente trascurata dai ricercatori (⁶⁷). Di solito gli interpreti si limitavano ad affermare che l'opera era un poema satirico sui Cistercensi o su Bernardo di Chiaravalle. Qui l'attenzione era rivolta in primo luogo all'elemento didattico magistrale (⁶⁸). In effetti, „Golias“ attinge chiaramente alle riflessioni sulla natura della prima scolastica (Scuola di Chartres), che studiò intensamente il *Timeo* di Platone nella traduzione commentata di Calcidio (IV secolo) e si avvicinò al panteismo in Thierry di Chartres. Al commento (*Cosmographia*) che Bernardo Silvestris scrisse negli anni Quaranta del Quattrocento al libro scolastico di Marziano Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*), molto diffuso nel Medioevo, è stato attribuito addirittura un carattere pagano. La sua storia della creazione non biblica, così come la personificazione di *Natura*, che chiede a *Noys* (*nous*) di formare la materia disordinata, erano certamente note a „Golias“ [69]. Il genere del mito poetico gli offrì, come aveva già fatto per i platonici della Scuola di Chartres, l'opportunità di elaborare l'interpretazione del mondo del *Timeo* e di svilupparla in senso dualistico senza essere soggetta a censura [70].

dualistischen Sinne fortzudenken, ohne hiermit der Zensur zu verfallen [70].	
So sieht sich „Golias“ in einer Art Traumvision in einen antikisierend als locus amoenus geschilderten Hain versetzt. Mit ihrer Wärme weckt die Sonne alles Leben in der erstarrten winterlichkalten Natur. Offenbar ersetzt die Sonnenwärme (<i>calor</i>) als <i>vitalis Spiritus</i> (108) in diesem pythagoreisch-platonischen System den göttlichen Weltenlenker, da sie <i>to ta machina m undi</i> zweckmäßig ordnet, die Bäume ihre Früchte gebären läßt und die Erde befruchtet [71]. Geradezu pythagoreisch (<i>prefiguratur</i>) symbolisiert die Verschiedenheit der Klangwelten die Ordnung der sieben Planeten [72]. Die kosmischen Mysterien (<i>sacramenta</i>) - diese <i>aequivocatio nominis</i> ist sicherlich beabsichtigt - werden von den Musen mit ihren himmlischen Melodien begleitet.	Così, “Golias” si vede in una sorta di visione onirica trasportato in un boschetto descritto in termini antichi come locus amoenus. Con il suo calore, il sole risveglia ogni forma di vita nella natura ghiacciata e invernale. Apparentemente, il calore del sole (<i>calor</i>) come <i>vitalis spiritus</i> (108) sostituisce il signore divino del mondo in questo sistema pitagorico-platonico, poiché dispone la <i>machina mundi</i> in modo appropriato, fa sì che gli alberi portino i loro frutti e fertilizza la terra [71]. In modo quasi pitagorico (<i>prefiguratur</i>), la diversità dei mondi sonori simboleggia l'ordine dei sette pianeti [72]. I misteri cosmici (<i>sacramenta</i>) - questa <i>aequivocatio nominis</i> è certamente voluta - sono accompagnati dalle Muse con le loro melodie celestiali.
Mit dieser kosmologischen Auffassung versteckt sich „Golias hinter der platonisierenden Weltdeutung Wilhelms von Conches, über den Wilhelm von Saint-Thierry, stoischen Einfluß vergrößernd, kritisch bemerkte: „Er scheint der Lehre dummer Philosophen zu folgen, die sagen, es gebe nichts außer den Körpern und körperlichen Erscheinungen (<i>corporea</i>): Nichts anderes sei Gott innerhalb der Welt als das Zusammenkommen von Elementen und die Abstimmung der Natur“ 73. Ebendiese Kritik trifft auch auf die dualistische, ja katharisch gefärbte MG zu; denn nach der Aussage über die <i>machina mundi</i> im Sinne der „ Befruchtung “ der Erde sowie des „ Gebarens “ der Baumfrüchte als geschlechtslose Fortpflanzung der Natur wird die Geburt der jungfräulichen Athene aus dem Haupte des Zeus angeführt (69: <i>Innuba de vertice regis T allas exit</i>), ein Motiv, das die <i>essentia divina</i> scharf von allem Geschlechtlichen trennt⁷⁴. Wenn „Golias“ sodann bemerkt, daß Athene sich mit ihrem Prachtgewand völlig verhüllt und lediglich den väterlichen Blicken offenbart habe, so tritt hier im Kontext einer Apotheose spiritueller deitas (73 : <i>Hec mens est Altissimi, mens divinitatis</i>) sowie einer ausgeprägten Sexualfeindlichkeit eine Praxis der Fontevraldenser zutage, nämlich die in Chrétiens Cligès (Fenice-Episode) persiflierte völlige Verschleierung der Religiösen von	Con questa concezione cosmologica, Golias si nasconde dietro l'interpretazione platonizzante del mondo di Guglielmo di Conches, a proposito del quale Guglielmo di Saint-Thierry, esagerando l'influenza stoica, osservò criticamente: «Sembra seguire la dottrina di filosofi stupidi che dicono che non esistono altro che corpi e fenomeni fisici (<i>corporea</i>): Dio non è altro che l'unione degli elementi e il coordinamento della natura nel mondo» (73). Questa stessa critica si applica anche al MG dualistico, perfino cataro; infatti, dopo l'affermazione sulla <i>machina mundi</i> nel senso della "fecondazione" della terra e della "produzione" di frutti degli alberi come riproduzione asessuata della natura, viene citata la nascita della vergine Atena dalla testa di Zeus (69: <i>Innuba de vertice regis T allas exit</i>), motivo che separa nettamente l'<i>essentia divina</i> da tutto ciò che è sessuale (74). Se poi "Golias" osserva che Atena si coprì completamente con la sua magnifica veste e si rivelò solo allo sguardo del padre, qui viene alla luce, nel contesto di un'apoteosi della deitas spirituale (73: <i>Hec mens est Altissimi, mens divinitatis</i>) e di una spiccata ostilità al sesso, una pratica dei Fontevraultiani, vale a dire il velo completo delle religiose di Fontevrault come "donne avvolte in un sudario" (Enrico II Plantageneto), come "donne avvolte in un sudario",

Fontevrault als „shrouded women (Heinrich II. Plantagenet), als „in ein Leichentuch eingehüllte Frauen“. Der Leserkreis der MG dürfte also derselbe sein wie jener des Pseudo-Abaelard, „Günthers“ und Gottfrieds von Straßburg, nämlich nach der Fontevraldenser Regel lebende sanctimoniales.	satireggiato nel Cligès di Chrétien (episodio della Fenice). È quindi probabile che i lettori del MG siano gli stessi dello Pseudo-Abelardo, di "Günther" e di Goffredo di Strasburgo, vale a dire dei sanctimoniales che vivevano secondo la regola di Fontevraldens.
In Richtung einer Samnunge solcher Novizen, die sich mit der spirituellen <i>virilitas</i> einer Athene identifizieren konnten oder sollte n 75, weist auch das philonisch-stoisch gefaßte <i>enkrateia</i>-Ethos der MG. So erscheinen die Tugenden der Weisheit und Besonnenheit sowie die Kunst der schönen Rede, die von „Golias“ als rational gezügeltes Menschentum mittels der antiken Götterwelt vergegenwärtigt werden, mit der bacchantischen Trunkenheit der Satyrn kontrastiert, sodann mit Venus als deren Herrin, die von ihrem nackten und blinden Sohn Cupido begleitet wird, dem Inbegriff ungezügelter Lebensgier und Laszivität⁷⁶. Einzig Athene tritt der Göttin fleischlicher Liebe, der die <i>pudicicia</i> wesensfremd ist, selbstbewußt entgegen und verschmäht, was Venus an Liebesdingen gefällt.	Anche l'ethos filonico-stoico dell'enkrateia del MG indica un gruppo di novizi che potrebbero o dovrebbero identificarsi con la virilitas spirituale di Atena (n. 75). Così le virtù della saggezza e della prudenza, nonché l'arte del bel parlare, rappresentate da "Golia" come umanità razionalmente controllata attraverso l'antico mondo degli dei, appaiono in contrasto con l'ubriachezza baccanale dei satiri, poi con Venere come loro padrona, che è accompagnata dal figlio nudo e cieco Cupido, l'epitome della sfrenata lussuria per la vita e della lascivia⁷⁶. Soltanto Atena affronta con sicurezza la dea dell'amore carnale, a cui la pudicizia è estranea, e rifiuta tutto ciò che Venere gradisce in materia d'amore.
Nach dem Streit zwischen den göttlichen Vertretern zügelloser Sinnelust und jungfräulicher Scham sowie der Erwähnung der großen griechischen Philosophen, darunter Pythagoras und Porphyrius, werden die römischen Schriftsteller angeführt, wie im <i>AbHeBr</i> und <i>Tristan</i> als Beispiel dafür, daß die Frau <i>ruina virorum</i> ist. Alle haben ihre Geliebte bei sich. Jeden von ihnen „entflammt“ oder „verbrennt“ die Liebesleidenschaft oder „glimmende Asche“ in der weiblichen Umarmung [77]. Die Diskreditierung ihrer „schlüpfrigen“ (<i>lubricus</i>) Kunst entspricht der kritischen Haltung „Günthers“ gegenüber den römischen Liebesdichtern und Komödienschreibern (De or., 131). Die betreffenden Formulierungen von <i>De oratione</i> basieren auf denselben Philo-Worten, die auch Gottfried seiner Minnesänger-Persiflage zugrunde legt [78].	Dopo la disputa tra i rappresentanti divini della sensualità sfrenata e del pudore virginale, e dopo la menzione dei grandi filosofi greci, tra cui Pitagora e Porfirio, vengono citati gli scrittori romani, come in <i>AbHeBr</i> e <i>Tristano</i>, come esempi del fatto che la donna è ruina virorum. Ognuno ha con sé il proprio amante. Ciascuno di loro è “infiammato” o “bruciato” dalla passione dell’amore o “cenere ardente” nell’abbraccio femminile [77]. Il discredito della loro arte "sfuggente" (<i>lubricus</i>) corrisponde all'atteggiamento critico di Günther nei confronti dei poeti amorosi e dei comici romani (De oratione 131). Le formulazioni rilevanti del <i>De oratione</i> si basano sulle stesse parole di Filone che Gottfried usa anche come base per la sua parodia dei Minnesänger [78].
Vollends in der Nähe Pseudo-Abaelards und des <i>De oratione</i>-Autors, die beide ihren Fingierungen Vita und Lebensschicksal des <i>dialecticus palatinus</i> zugrunde legen (Verurteilung, Klosterexil, Angst vor Verfolgung, feindselige Umwelt)⁷⁹, erscheint die Hervorhebung Abaelards als großer Theologe und	L'enfasi su Abelardo come grande teologo e studioso sembra essere del tutto in linea con lo Pseudo-Abelardo e l'autore del <i>De oratione</i>, che basano entrambi le loro invenzioni sulla vita e sul destino del <i>dialecticus palatinus</i> (condanna, esilio monastico, paura della persecuzione, ambiente ostile)⁷⁹.

Gelehrter. Alle waren sie seine Schüler, die bekannten und unbekannten Namen. Kühn lehnt sich „Golias“ an die zisterziensische Hohelied-Mystik an, wenn er die „Braut“ ihren <i>Palatinus</i> suchen läßt, der sich <i>quasiperegrinus</i>, also wie einer, der in der Fremde oder im Exil weilt, sich ihr entziehe (213 ss.). Laut rufen die Zöglinge nach ihrem Lehrer Abaelard, dem der Primas der „Kapuzenherde“ (Bernhard von Clairvaux) Schweigen auferlegt hat (217 ss.).	Erano tutti suoi studenti, nomi noti e sconosciuti. „Golias“ attinge coraggiosamente alla mistica cistercense del Cantico dei Cantici quando fa sì che la “sposa” cerchi il suo Palatinus, che si allontana da lei come un quasi-peregrino, cioè come qualcuno che si trova all'estero o in esilio (213 ss.). Gli alunni chiamano a gran voce il loro maestro Abelardo, al quale il Primate della “mandria incappucciata” (Bernardo di Chiaravalle) ha intimato il silenzio (217 ss.).
Allerdings erscheint an dieser Stelle des Gedichts die Traumeinkleidung aufgehoben. Die von der kirchlichen Unterdrückung betroffenen Personen wie auch die Verfolger lassen aufgrund ihrer Namenlosigkeit und des nachfolgenden Textes zugleich eine jüngere Zeit als jene der Synode von Sens (1140) sichtbar werden, zumal der Tod Abaelards (1142) im Gedicht vorausgesetzt wird⁸⁰. Mit der Beschuldigung des Zisterzienser-Primas, ein Schweigegebot auferlegt zu haben⁸¹, sowie der Bezeichnung des „Kapuzenvolkes“ als „Herde der Bosheit, Herde des Verderbens“ steht die MG in der Nähe des häretischen <i>Planctus a u f Petrus Abaelard</i> im Admonter Codex 701 (12. Jh.), dessen Autor eine „pseudomonastische Herde“ gegen den „gelehrtesten Gelehrten“ und „größten aller Philosophen“ wüten läßt⁸². Hier wie dort sind die Zisterzienser das Angriffsziel eines hochgebildeten Scholasticus und Dichters, dessen „humanistisch“ (neuplatonisch) orientierte Unterrichtsarbeit offenbar behindert wird oder beendet wurde.	Tuttavia, a questo punto della poesia, l'abito del sogno sembra essere sollevato. Sia i personaggi colpiti dall'oppressione ecclesiastica che i persecutori, a causa della loro anonimità e del testo successivo, rivelano un tempo più recente di quello del Sinodo di Sens (1140), soprattutto perché nel poema è presupposta la morte di Abelardo (1142)⁸⁰. Accusando il primate cistercense di aver imposto un codice del silenzio⁸¹ e descrivendo il “popolo incappucciato” come un “gregge di malvagità, un gregge di corruzione”, il MG si avvicina all'eretico Planctus su Pietro Abelardo nel Codice di Admont 701 (XII secolo), il cui autore lascia che un “gregge pseudomonastico” si scagli contro il “dottore più erudito” e il “più grande di tutti i filosofi”⁸². Qui come là, i Cistercensi sono il bersaglio di uno scolastico e di un poeta altamente istruiti, il cui lavoro di insegnamento orientato in senso “umanistico” (neoplatonico) è apparentemente ostacolato o è stato interrotto.
Der gesamte Inhalt der MG erlaubt den Schluß, daß es sich bei dem namenlosen Primas in Mönchskutte, also dem eigens vom Papst mit jurisdiktioneller Gewalt ausgestatteten Zisterzienserabt, um den Nachfolger Bernhards auf dem Abtsstuhl von Clairvaux handelt, nämlich den Ketzerbestreiter Heinrich von Marcy (Kardinalbischof von Albano)⁸³, und bei dem zum Schweigen gebrachten und exilierten <i>vates</i> und Scholasticus „Golias“ um Pseudo-Abaelard („G ü n t h e r“) ⁸⁴. Die an die Adressaten der MG gerichtete Aufforderung, den kirchlichen Verfolgern zu entfliehen, sie zu meiden (<i>istos ergo fugias</i>) und um keinen Preis zu widerrufen (<i>ne respondeas: 'non est sic v e lita !'</i>), entspricht dem Aufruf Pseudo-Gerhohs :	L'intero contenuto del MG consente di concludere che il primate senza nome in abito monastico, cioè l'abate cistercense appositamente dotato di giurisdizione dal Papa, è il successore di Bernardo sulla cattedra abbaziale di Chiaravalle, vale a dire l'eretico-detrattore Enrico di Marcy (cardinale vescovo di Albano)⁸³, e che il <i>vates</i> e <i>scholasticus</i> "Golias" ridotto al silenzio ed esiliato è lo Pseudo-Abelardo ("Günther")⁸⁴. L'appello rivolto ai destinatari del MG a fuggire i persecutori ecclesiastici, ad evitarli (<i>istos ergo fugas</i>) e a non abiurare a nessun costo (<i>ne respondeas: 'non est sic v e lita !'</i>), corrisponde all'appello dello Pseudo-Gerhoh: <i>Fugite de medio Babilonis</i>,

Fugite de medio Babilonis, letzteres mit deutlichem Bezug auf die Verfolgung von Katharern durch die Amtskirche⁸⁵.	quest'ultimo con chiaro riferimento alla persecuzione dei Catari da parte della Chiesa ufficiale⁸⁵.
„Golias“ hat jedoch außer Heinrich von Marcy als Primas der „Kapuzenherde“ noch einen weiteren Zisterzienser im Visier, der in genau jener Zeit (1179) zur Feder griff, als der Abt von Clairvaux mit zweifelhaftem Erfolg, wie er selbst gegenüber dem Papst eingestehen mußte, seine Ketzermission unternahm. Es handelt sich um Alanus von Lille, dessen „mission de défenseur de la Cité de Dieu“ eng mit der Ketzermission des Zisterzienserabts von Clairvaux verknüpft war^{86 87}. Mit Sicherheit hatte „Golias“ noch nicht den Text der wichtigsten apologetischen Schrift des <i>magister Alanus</i> vor Augen gehabt, als er sein zisterzienserfeindliches Pamphlet verfaßte, nämlich <i>De fi.de catholica</i>^{*1}, wohingegen die Predigten und Traktate des <i>doctor universaiis</i> erkennen lassen, daß letzterer mit den wesentlichen Schriften und Lehren des Katharismus bis in die Begriffswelt und antike Lehrtradition vertraut war. So verwendet Alanus den dualistischen (Lukrezschen) Begriff der <i>machina mundi</i> (<i>mundialis</i>) in seiner Auseinandersetzung mit der antik-heidnischen Kosmologie der Katharer⁸⁸, ja sogar in einer Sequenz⁸⁹, allerdings nicht im neuplatonisch-katharischen Sinne einer chaotischen Welt blinder Zufälle und Kausalgesetzmäßigkeit, sondern im Sinne einer vom Geist Gottes beseelten Ordnung, eines g u t e n Schöpfungswerkes. In dieser Umdeutung dualistischer Vorstellungen tritt allorts die antihäretische Tendenz der Schriften des Alanus zutage⁹⁰.	Tuttavia, oltre a Enrico di Marcy come Primate della “Gregge incappucciata”, “Golias” ha nel mirino un altro cistercense, che prese la penna esattamente nello stesso periodo (1179) in cui l’abate di Chiaravalle intraprese la sua missione eretica con dubbioso successo, come lui stesso dovette ammettere al Papa. Si tratta di Alano di Lilla, la cui «mission de défenseur de la Cité de Dieu» era strettamente legata alla missione ereticale dell’abate cistercense di Chiaravalle^{86 87}. Certamente, «Golias» non aveva ancora in mente il testo della più importante opera apologetica del Magister Alano quando scrisse il suo opuscolo anticistercense, vale a dire <i>De fide catholica</i>^{*1}, mentre i sermoni e i trattati del doctor universaiis mostrano che quest'ultimo conosceva gli scritti e gli insegnamenti essenziali del catarismo, fino alla terminologia e all'antica tradizione dottrinale. Così, Alano utilizza il concetto dualistico (lucreziano) di <i>machina mundi</i> (<i>mundialis</i>) nella sua discussione dell'antica cosmologia pagana dei Catari⁸⁸, anche in una sequenza⁸⁹, tuttavia non nel senso neoplatonico-cataro di un mondo caotico di cieche coincidenze e leggi causali, bensì nel senso di un ordine animato dallo spirito di Dio, un'opera buona della creazione. In questa reinterpretazione delle idee dualistiche, la tendenza antieretica degli scritti di Alano diventa ovunque evidente⁹⁰.
Als Ketzerbestreiter hatte Alanus reichlich Umgang mit den Katharern gehabt und auf diesem Wege ihre Vorstellungen und Schriften kennengelernt. Er wußte also, daß man den Häretikern „kosmische Epen“ erzählen mußte, um ihnen gegenüber „konkurrenzfähig“ zu sein, wie H. Fichtenau über den <i>doctor universalis</i> bemerkt. Mit seinen antikatharischen Werken <i>De planctu Naturae</i> (verfaßt 1179–1182) ⁹¹ und <i>Anticlaudianus de Antirufino</i> (1182 / 83) ⁹² drang der Zisterzienser-Theologe, der höchstwahrscheinlich selbst an dem von Heinrich von Marcy vorbereiteten dritten Laterankonzil (1179) teilgenommen hatte, in der Tat in die Stifts-	Essendo un eretico, Alano aveva avuto molti contatti con i Catari e in questo modo era venuto a conoscenza delle loro idee e dei loro scritti. Sapeva quindi che era necessario raccontare agli eretici delle "epopee cosmiche" per poter "competere" con loro, come osserva H. Fichtenau a proposito del doctor universalis. Con le sue opere anticatari <i>De planctu Naturae</i> (scritto tra il 1179 e il 1182) ⁹¹ e <i>Anticlaudianus de Antirufino</i> (1182/83) ⁹², il teologo cistercense, che molto probabilmente partecipò egli stesso al terzo concilio Lateranense (1179) preparato da Enrico di Marcy, penetrò di fatto nelle scuole collegiali e monastiche per combattere i "sussurri" ereticali con l'impegno accademico

und Klosterschulen ein, um mit dem gelehrten Aufwand des Martianus Capella und Bernardus Silvestris gegen häretische „Einflüsterungen“ anzugehen. Beide Werke stehen mit ihrer platonisierenden Tendenz und „Kluft zur orthodoxen Theologie“ (H. R. Jauss) in einem die Forschung zuweilen irritierenden Gegensatz zu dem Ketzertraktat. Inhalt und Formulierungen der beiden Schriften erklären sich jedoch aus ihrer heilspädagogischen Funktion, nämlich der Absicht des Autors, die dualistische Kosmologie mit ihrer zentralen Vorstellung einer gottfernen <i>machina mundi</i> zu widerlegen. Nach dem Alanus gewiß bekannten Vorbild von Dionysius' antignostischem Traktat <i>De divinis nominibus</i> handelt es sich bei den platonisierenden Elementen seiner „kosmischen Epen“ um ein rein äußerliche „Akkommodation an die Vorstellungswelt der Ketzer“⁹³.	di Marziano Cappella e Bernardo Silvestri. Entrambe le opere, con la loro tendenza platonizzante e il loro “divario con la teologia ortodossa” (H. R. Jauss), si pongono in contrasto con il trattato eretico che a volte risulta irritante per i ricercatori. Tuttavia, il contenuto e le formulazioni dei due scritti possono essere spiegati dalla loro funzione pedagogica, ovvero dall'intenzione dell'autore di confutare la cosmologia dualistica con la sua idea centrale di una <i>machina mundi</i> lontana da Dio. Seguendo l'esempio del trattato antignostico di Dionigi De divinis nominibus, che Alano certamente conosceva, gli elementi platonizzativi delle sue “epopee cosmiche” sono un “adattamento al mondo delle idee degli eretici”⁹³ puramente esteriore.
Schon im <i>Planctus Naturae</i> mit Gott als ewigem Kaiser eines kosmischen Staates, dem die tempelartige Königsresidenz der MG als kosmische Schatzkammer aller ontologischen Universalien sowie des Prinzips der <i>machina mundi</i> als ewiger Prozeß des Werdens und Vergehens nachgestaltet erscheint, ist die Natur keine der göttlichen Allgewalt entzogene Welt blinder Kausalgesetzlichkeit, sondern eine demütige Schülerin Gottes, die sich ausdrücklich als sein Geschöpf bekennt, die jedoch im metrischen Teil die „Vikarin Gottes“ (<i>vicaria Dei</i>) genannt wird, die „Weltenherrscherin“, deren Gesetze nicht gebrochen werden dürfen. Mit solchen unverbindlichen und zuweilen theologisch widersprüchlichen Formulierungen kommt Alanus der dualistischen Kosmologie so weit wie möglich entgegen. Desgleichen ist im <i>Anticlaudianus de Antirufino</i> die Natur eine gleichsam rational planende Größe, die sich hierbei des Beistandes der Tugenden als ihrer himmlischen Schwestern erfreut, dies in schroffem Gegensatz zur dualistischen Kosmologie mit ihren dem bloßen Zufall unterworfenen chaotischen Prozessen. Das Programm der alles planenden und ordnenden <i>Natura</i>, der Gottfried von Straßburg (wie Pseudo-Abaelard) seine traduzionistisch gefaßte dämonische <i>natiure</i> gegenüberstellt⁹⁴, ist die Formung eines neuen vollkommenen Menschen, der als <i>divinus homo</i>	Già nel <i>Planctus Naturae</i>, con Dio come eterno imperatore di uno stato cosmico, al quale la residenza reale simile a un tempio del MG appare come un tesoro cosmico di tutti gli universali ontologici e anche come il principio della <i>machina mundi</i> come un eterno processo di divenire e di perire, la natura non è un mondo di cieca legge causale sottratto all'onnipotenza divina, ma un'umile discepola di Dio che si riconosce esplicitamente come sua creatura, ma che nella parte metrica è chiamata "vicario di Dio" (<i>vicaria Dei</i>), il "sovrano del mondo" le cui leggi non devono essere infrante. Con queste formulazioni non vincolanti e talvolta teologicamente contraddittorie, Alanus si avvicina il più possibile alla cosmologia dualistica. Allo stesso modo, in <i>Anticlaudianus de Antirufino</i>, la natura è un'entità che pianifica razionalmente e che gode dell'assistenza delle virtù come sue sorelle celesti, in netto contrasto con la cosmologia dualistica con i suoi processi caotici soggetti al mero caso. Il programma della Natura che tutto pianifica e ordina, alla quale Gottfried von Straßburg (come lo Pseudo-Abelardo) contrappone la sua natura demoniaca concepita in senso traduzionistico⁹⁴, è la formazione di un nuovo essere umano perfetto che, come <i>divinus homo</i>, sarà sia uomo che Dio. Il <i>divinus homo</i> venne interpretato in parte politicamente come un re capetingio che sostituì i

zugleich Mensch und Gott sein wird. Der <i>divinus homo</i> wurde teils politisch als Capetinger-König gedeutet, der die Plantagenets (Heinrich II.) ablöst, teils als Christus-Gestalt. Im Kontext der geradezu systematischen Widerlegung des Katharismus handelt es sich hierbei um die Vorstellung des ins Christlich-Mystische gewandelten katharischen <i>perfectus</i>, des „vollkommenen Menschen“ im Sinne der Neumanichäer⁹⁵.	Plantageneti (Enrico II), in parte come una figura di Cristo. Nel contesto della confutazione quasi sistematica del catarismo, si colloca l'idea del <i>perfectus cataro</i>, dell'“uomo perfetto” nel senso dei neo-manichei, trasformato in mistico-cristiano⁹⁵.
Selbst die wankelmütige <i>Fortuna</i>, die in Übereinstimmung mit der Tz'azbr-Kosmologie in der katharischen Weitsicht die <i>divina providentia</i> ersetzt und die Geschicke der Menschen im <i>AbHeBr</i>, im <i>Tristan</i> (<i>gelücke</i>) und in der anonymen häretischen Literatur bestimmt, ist bei Alanus eine konstruktive Größe der göttlichen Weltordnung⁹⁶. Das Chaotische und Böse wird in der christlichen Gegendarstellung des <i>magister Alanus</i> überwunden. Der neue vollkommene Mensch, der den Zorn der Laster und Plagen auf sich zieht, die ihn hart bedrängen - die gnostische Therapeutik des Pseudo-Abaelard -, besteht siegreich diesen Kampf. Von den Tugenden attackiert, zieht sich das Böse in die Unterwelt zurück. Auf der Erde herrschen nun Liebe und Harmonie, wächst und gedeiht die Feldfrucht, blüht die Rose ohne Dom, womit zugleich der dualistischen Vorstellung einer „<i>matière chaotique</i>“ widersprochen wird. Was Alanus solcherart in seinem <i>Anticlaudianus</i> poetisch propagiert, ist nichts anderes als die christlich-kirchliche Version der katharisch gefaßten <i>terra viventium</i>, eines „neuen Menschen“ und einer „neuen Erde“ (cf. Eph 2,15; 2 Pt 3,13; Ofib 21,1). Alanus widerspricht jedoch nicht bloß der dualistischen Kosmologie, sondern mit seinem <i>divinus homo</i> auch der katharischen Dämonologie und Leibfeindlichkeit. Der Leib ist nicht böse, teuflische Materie, ein Gefängnis, in das Satan die Seelen gefallener Engel einsperrte. Mit den besten Stoffen schafft die Natur als gehorsame Sachwalterin Gottes den Menschenleib, und jede ihrer tugendhaften himmlischen Schwestern steuert ihre Gaben bei. Deutlicher lassen sich in der mittelalterlichen Weise der Allegorese die katharischen Lehren samt den Mythen der bogomilischen <i>Interrogatio lohannis</i> schwerlich in Worte fassen⁹⁷.	Anche la volubile <i>Fortuna</i>, che secondo la cosmologia Tz'azbr sostituisce la divina providentia nella visione catara e determina il destino dell'umanità nell'<i>AbHeBr</i>, nel <i>Tristano</i> (<i>gelücke</i>) e nella letteratura eretica anonima, è in Alano un fattore costruttivo dell'ordine divino del mondo⁹⁶. Nella contropresentazione cristiana del <i>Magister Alanus</i> il caotico e il male vengono superati. Il nuovo uomo perfetto, che attira su di sé l'ira dei vizi e delle piaghe che lo opprimono dolorosamente - la terapia gnostica dello Pseudo-Abelardo - supera vittoriosamente questa lotta. Attaccato dalle virtù, il male si ritira negli inferi. Ora sulla Terra regnano amore e armonia, i raccolti crescono e prosperano e le rose sbocciano senza una cupola, contraddicendo così simultaneamente la nozione dualistica di "materia caotica". Ciò che Alano propaga poeticamente nel suo <i>Anticlaudianus</i> non è altro che la versione cristiano-ecclesiastica del concetto cataro di <i>terra viventium</i>, un "uomo nuovo" e una "nuova terra" (cfr Ef 2,15; 2 Pt 3,13; Apocalisse 21,1). Tuttavia, Alanus contraddice non solo la cosmologia dualistica, ma con il suo <i>divinus homo</i> anche la demonologia catara e l'ostilità verso il corpo. Il corpo non è materia malvagia e diabolica, una prigionia in cui Satana ha imprigionato le anime degli angeli caduti. La natura, in quanto obbediente ministro di Dio, crea il corpo umano con i materiali migliori e ciascuna delle sue virtuose sorelle celesti contribuisce con i suoi doni. Sarebbe difficile esprimere più chiaramente, nel modo medievale di rappresentazione allegorica, gli insegnamenti catari e i miti dell'<i>Interrogatio lohannis bogomilo</i>⁹⁷.

Auch die Erklärung der „Golias“-Fiktion führt uns zu der frühen Katharermision Heinrichs von Marcy und des *magister Alanus*. Wie in einzelnen Handschriften vermerkt wird, so schon 1214 in einer Predigtsammlung von Qteaux, übertrug Alanus eine Predigt, die ein *abbas cisterciensis* in der Muttersprache (*romanis verbis*) verfaßt hatte, ins Lateinische. Da es sich bei diesem Abt aufgrund der Anspielungen auf *heretici*, die die *passio Christi* leugneten, um einen Ketzerbestreiter gehandelt haben muß, dachte man bereits an Heinrich von Marcy, daneben auch an seinen Begleiter, nämlich Étienne von Tournai, Abt von Sainte-Geneviève und Gönner einiger Pariser *magistri*. So läßt sich mit M.-Th. d'Alverny annehmen, daß der in der Handschrift Oxford Bodleiana, Canon mise. lat. 95, fol. 101-103 überlieferte *Tractatus magistri Alani contra hereticos*, der erhebliche Abweichungen gegenüber dem betreffenden Teil der späteren *Quadripertita* erkennen läßt, in dieser frühen Periode der Ketzermission verfaßt wurde. In bezug auf die Deutung des fiktiven *Golias*, der eine Reihe weiterer solcher Fiktionen zur Seite zu stellen sind⁹⁸, ist dieser *Tractatus contra hereticos* insofern von Bedeutung, als Alanus in einem kurzen Vorwort, also an exponierter Stelle, seine missionarische Aufgabe als Ketzerbestreiter mit derjenigen der antiken Heroen vergleicht, die Monster vernichtet hätten, sodann mit dem kleinen David, der furehdos Goliath angegriffen habe. Dieselbe antikatharische Polemik findet sich eingangs von Heinrichs aufsehererregendem Kreuzzugsaufruf *Audite coeli* (1178), also gleichfalls an überaus exponierter Stelle. Hier vergleicht der Zisterzienserabt den Kampf gegen die katharische Häresie mit jenem des Volkes Israel gegen die Philister (Davids gegen Goliath)⁹⁹, während im Nachfolgenden die häretischen wilden Bestien und Monster angeführt werden. Von der Formulierung her gesehen, scheint die Version des Alanus die ursprünglichere zu sein¹⁰⁰. Angesichts der prinzipiell feindseligen Haltung des MG-Verfassers gegenüber Heinrich von Marcy und seiner Legation von Ketzerbestreitem dürften wir also nicht fehlgehen, in der *Golias-Fiktion* die

La spiegazione della finzione "Golias" ci conduce anche alla prima missione catara di Enrico di Marcy e del Magister Alanus. Come si nota nei singoli manoscritti, già nel 1214 in una raccolta di sermoni di Quteaux, Alanus tradusse in latino un sermone scritto da un abate di origine cistercense nella sua lingua madre (*romanis verbis*). Poiché questo abate doveva essere un eretico che confutava l'eresia, a causa delle sue allusioni agli eretici che negavano la Passio Christi, si pensò già a Enrico di Marcy come possibile candidato, così come al suo compagno, ovvero Stefano di Tournai, abate di Sainte-Geneviève e patrono di diversi magistri parigini. Così, con M.-Th. d'Alverny, si può supporre che il sermone sia conservato nel manoscritto Oxford Bodleiana, Canon mise. latino 95, fol. 101-103 Il *Tractatus magistri Alani contra hereticos*, che mostra notevoli deviazioni dalla parte pertinente della successiva *Quadripertita*, fu scritto in questo primo periodo della missione eretica. Per quanto riguarda l'interpretazione del fittizio Golia, a cui vanno attribuite numerose altre finzioni simili⁹⁸, questo *Tractatus contra hereticos* è significativo in quanto Alano, in una breve prefazione e quindi in una posizione di rilievo, paragona il suo compito missionario di eretico a quello degli antichi eroi che distruggevano i mostri e poi al piccolo Davide che attaccò Golia. La stessa polemica anticatara si ritrova all'inizio dell'appello sensazionale di Enrico alla crociata, *Audite coeli* (1178), e quindi anche in una posizione di grande rilievo. Qui l'abate cistercense paragona la lotta contro l'eresia catara a quella del popolo d'Israele contro i Filistei (Davide contro Golia)⁹⁹, mentre in seguito vengono menzionate le bestie feroci e i mostri eretici. A giudicare dalla formulazione, la versione di Alano sembra essere la più originale.¹⁰⁰ Dato l'atteggiamento fondamentalmente ostile dell'autore del MG nei confronti di Enrico di Marcy e della sua legione di negazionisti eretici, non dovremmo sbagliarci nel vedere la finzione di Golia come una reazione parodistica a questa polemica, vale a dire, l'autore del MG si riferisce ironicamente a se stesso come al cataro Filisteo (Golia).¹⁰¹

parodistische Reaktion auf diese Polemik zu sehen, d.h. der MG-Autor bezeichnet sich ironisch selbst als der katharische <i>Philistaeus</i> (Goliath) 101.	
Die MG ist also nur im Kontext der kirchengeschichtlichen Situation um 1180 als das zu verstehen und zu erklären, was sie tatsächlich ist. „Golias“, gemäß Chrétien der „Kopf“ der katharischen Schlange, beschränkt sich hier nicht darauf, die Adressaten seines Gedichts vor der Einflußnahme der Zisterzienser vom Schlage des <i>magister Alanus</i> zu warnen und sie dazu aufzurufen, die „Kapuzenherde“ aus den <i>scholae philosophicae</i> zu vertreiben (was Chrétien mit köstlicher Ironie in der Fenice-Episode seines <i>Cliges</i> in Form eines Fenstersturzes episch vergegenwärtigt); er signalisiert seinem Leserkreis Fontevraldenser Sanktimonialen zugleich, daß ihm Heinrich von Marcy ein Lehrverbot auferlegt hat und er <i>quasiperegrinus</i> (‘Fremder, Exiliierter’) von seiner früheren Arbeit als Scholasticus und Erzieher ferngehalten wird. Trotz ihres eher beiläufigen wissenschaftlich-didaktischen Charakters ist also die MG nicht einfach der übliche poetische Traktat zum Zwecke der Belehrung, sondern wie Pseudo-Gerhohs <i>Brief an die Kardinale</i> ein durch und durch propagandistisches Werk mit einer ausgeprägten agitatorischen Tendenz. Mit seinen verschlüsselten Inhalten und Informationen setzt das Gedicht einen Kreis von Eingeweihten voraus, die seinen Verfasser kannten und die Botschaft des suspendierten und exilierten Scholasticus verstanden.	Il MG può quindi essere compreso e spiegato per quello che è realmente solo nel contesto della situazione storico-ecclesiastica intorno al 1180. "Golias", secondo Chrétien la "testa" del serpente cataro, non si limita qui ad avvertire i destinatari del suo poema dell'influenza dei cistercensi del tipo magister Alanus e a invitarli a espellere la "mandria incappucciata" dalle scholae philosophicae (che Chrétien immagina epicamente con deliziosa ironia nell'episodio della Fenice del suo Cliges sotto forma di una caduta da una finestra); segnala simultaneamente ai suoi lettori dei sanctimoniali di Fontevraud-sur-Mer che Enrico di Marcy gli ha imposto il divieto di insegnare e che è tenuto lontano dal suo precedente lavoro di scolastico ed educatore in quanto quasi peregrinus ('straniero, esiliato'). Nonostante il suo carattere scientifico-didattico piuttosto informale, il MG non è quindi semplicemente il consueto trattato poetico a scopo didattico, bensì, come la lettera dello Pseudo-Gerhoh ai cardinali, un'opera profondamente propagandistica con una spiccata tendenza agitativa. Con il suo contenuto e le sue informazioni criptiche, il poema presuppone una cerchia di iniziati che conoscevano il suo autore e comprendevano il messaggio dello Scholasticus sospeso ed esiliato.