

Liber creaturae und sacra scriptura

Zur Bedeutung der Naturkunde für die Bibelexegese der lateinischen Kirchenväter

Abstract: This article gives an insight into the theoretical approach to and the practical application of natural knowledge by Latin Christians in Late Antiquity. Based on the only explicit reference of a church father to the *Physiologus*, by Rufin of Aquileia, and on theoretical considerations in Augustine's *De doctrina christiana* and *De civitate dei*, the two basic functions of natural history – exegesis and apologetics – are presented in their respective historical and conceptual contexts. In a second part, concrete applications of natural knowledge in various Latin Christian authors, for whom the *Physiologus* may have served as a kind of handbook, are examined. These examples illustrate the increasing argumentative significance of nature for Latin Christians, and the simultaneous diversity in concrete implementation. The paper thus forms the bridge from the original Hellenistic context of the *Physiologus* to its reception in the Latin cultural area – and thus also to the Bernese *Physiologus*.

1 Einleitung

Der *Physiologus*, aber auch Naturkunde im weiteren Sinn, hat in der patristischen Forschung bislang eine marginale Rolle gespielt.¹ Mindestens drei Gründe lassen sich dafür nennen: Erstens handelt es sich beim *Physiologus* und vergleichbaren Werken eben um Naturkunde, also um jene Mischung aus exakter Beobachtung und phantasievoller Erzählung, die Wissenschaftlern der Neuzeit lange Zeit suspekt war und jedenfalls nicht geeignet für ernsthafte Forschung erschien. Zweitens haben die christlichen Autoren auf diesem Gebiet nichts wesentlich Neues hervor-

gebracht, sondern in christlichem Interesse ausgewählt und interpretiert, was ihnen die griechisch-römische Kultur vorgegeben hatte.² Und drittens haben wir es beim *Physiologus* mit einer Art der Überlieferung und Rezeption zu tun, die jedenfalls eine philologisch orientierte Patristik vor erhebliche Probleme stellt, weil sie zum einen jede Vorstellung von einem Urtext – und damit auch von einem Autor –, und zum anderen die Frage nach Vorlage, Redaktion und Benutzung an ihre Grenzen treibt.³ Angesichts seiner komplexen und fluiden Überlieferung könnte man den *Physiologus* fast als eine Art antike Wikipedia bezeichnen – allerdings mit dem erschwerenden Unterschied, dass die Entwicklung des Textes hier weniger präzise archiviert wurde als im Internetlexikon.⁴ Die antiken christlichen Quellen konnten daher zur Erforschung des *Physiologus*, zu Verfasser- und Datierungsfragen nur wenig beisteuern, und man kann auch nur mit großer Ungewissheit bestimmen, ob ein Kirchenvater wirklich den oder besser gesagt: einen *Physiologus* vor sich hatte oder ein anderes, ähnliches Werk, etwa die *Historia naturalis* des Plinius, oder ob er lediglich aus einem allgemeinen naturkundlichen Wissensfundus schöpfte. Wenn Hieronymus beiläufig erwähnt, er habe zur Entschlüsselung der Bedeutung der Taube in Hld 2,14 („Meine Taube in den Felsklüften, in den Steinritzen, zeige mir deine Gestalt, lass mich hören deine Stimme etc.“) „physiologos“ hinzugezogen, so scheint er jedenfalls nicht auf ein bestimmtes Werk, sondern auf ‚Naturkundler‘ im Allgemeinen zu rekurrieren.⁵ Und Ambrosius führt in einem später noch eingehender zu untersuchenden Beispiel sein naturkund-

¹ „Naturkunde“ meint hier – in Übereinstimmung mit der „Begriffsklärung“ von Schneider (2016, 724–725) – die Kenntnis der Tier- und Pflanzenwelt. Dass dieser Bereich in der Patristik zu Unrecht vernachlässigt ist, hat Marek Starowieyski in seinem am 11.08.2015 im Rahmen der XII Conference on Patristic Studies in Oxford gehaltenen Vortrag „Les animaux dans l'œuvre des Pères de l'Eglise“ betont. Anders verhält es sich mit der Kosmologie, die im Rahmen der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts im frühen Christentum als sog. Hexaemeron-Literatur eine große Rolle spielte, siehe dazu stellvertretend für einen breiten Forschungszweig Köckert (2009) und Henke (2000). Wichtige Hinweise bietet auch die (leider nicht in einem Verlag publizierte, aber in der Burgerbibliothek Bern als Manuskript archivierte) Dissertation von Vermeille (2006, bes. 53–69, 74–78).

² Zur Gattung und zum Verhältnis des *Physiologus* zur paganen Naturkunde der Antike siehe Schneider (2016, 725–727) und Vermeille (2006, 53–60).

³ Pollmann stellt sehr treffend fest: „In der Antike, in großem Unterschied zu der Zeit nach der Erfindung des Buchdrucks, herrschte ein stärkeres Bewusstsein von und auch eine viel größere Toleranz gegenüber der Fluidität von Texten.“ (Pollmann 2016, 9).

⁴ Zur Überlieferung des *Physiologus* siehe Schneider (2016, 727–731); ausführlicher Vermeille (2006, 11–40).

⁵ Hieronymus, *Adversus Iovianum* 1 (PL 49:846): „Legamus physiologos, et reperiemus, turturis hanc esse naturam...“. Inhaltlich erinnert die im Folgenden zitierte Passage über die Taube am ehesten an Plinius, *Naturalis historia* 10.34.

liches Wissen auf „allgemeine Rede“ (*sermo frequens*) zurück.⁶

Man muss also anders ansetzen, um ‚den‘ *Physiologus* im antiken Christentum angemessen zu verorten und seinen Überlieferungsgeschichtlich enorm erfolgreichen Weg ins und im Mittelalter⁷ erklären zu können. Dies will ich versuchen, indem ich nicht nach ganz konkreten Rezeptionsvorgängen frage, sondern skizziere, welche Bedeutung die Naturkunde für christliche Theologen in der Spätantike hatte. Dabei beschränke ich mich hier auf die lateinische Tradition, die das Scharnier zwischen dem griechisch-hellenistischen Entstehungskontext des *Physiologus* und seiner reichen und komplexen Rezeption im mittelalterlichen Abendland darstellt.⁸

Um trotz der skizzierten, etwas vertrackten – aber dafür umso spannenderen – Quellenlage doch ein wenig sicheren Boden unter die Füße zu bekommen, werde ich zunächst die beiden einzigen expliziten Erwähnungen des *Physiologus* in der lateinischen christlich-antiken Literatur behandeln und diese nach ihrem Quellenwert befragen (2), in einem zweiten Schritt die konzeptionellen Verhältnisbestimmungen von Naturkunde und Schriftexegese bei Augustinus, dem für das lateinische Mittelalter maßgeblichen antiken Theologen, darstellen (3), und schließlich in einem dritten Teil anhand eines Beispiels untersuchen, welche dieser Verhältnisbestimmungen von Naturkunde und Schriftverständnis tatsächlich Anwendung fanden (4) – welche also den hermeneutischen Nährboden bildeten, auf dem sich der *Physiologus* im Abendland vermehrt und angereichert hat.

⁶ Siehe unten 4.1.

⁷ Hierzu siehe Lauchert (1889).

⁸ Dass die vorliegende Studie auch für das lateinische Christentum nur exemplarisch sein kann, ergibt sich aus der Komplexität und Unübersichtlichkeit der Quellenlage: Wollte man alle theoretischen Aussagen lateinischer christlicher Schriftsteller zur Bedeutung der Natur für die Schriftthermeneutik und dazu die konkreten Anwendungsbeispiele sammeln, so müsste man sämtliche Kommentare und Predigten systematisch durchgehen. Dies wäre bereits im Rahmen einer Monographie kaum zu leisten, geschweige denn in einem Tagungsbeitrag. Die hier gewählten Beispiele können immerhin eine gewisse Prominenz für sich beanspruchen: Augustinus galt vor allem im Mittelalter als der Kirchenvater schlechthin, und ebenso hat die Schlange in der christlichen Tiersymbolik eine hervorgehobene (wenn auch zweifelhafte) Stellung.

2 Die beiden lateinischen Testimonia für den *Physiologus*

2.1 Das *Decretum Gelasianum*

Das einzige Zeugnis der christlichen Latinität, das sich unzweifelhaft auf den *Physiologus* als ein konkretes literarisches Werk bezieht, verdankt sich ausgerechnet dem Versuch, das Werk zu diffamieren. Das *Decretum Gelasianum* vom Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts, das den Kanon der 27 neutestamentlichen Bücher sowie eine *blacklist* verbotener Bücher enthält,⁹ nennt unter letzteren auch den *liber Physiologus*:

Liber Physiologus, qui ab haereticis conscriptus et beati Ambrosii nomine praesignatus: apocryphus.

Das Buch Physiologus, das von Häretikern zusammengeschrieben und mit dem Namen des heiligen Ambrosius bezeichnet wurde: apokryph.¹⁰

Diese Notiz ist ebenso kurz wie aufschlussreich. Sie offenbart mit dem unbestimmten Plural „ab haereticis“ zunächst ein Wissen um die Problematik der Verfasserschaft, die auch die moderne Forschung umgetrieben hat¹¹ und deutet außerdem mit dem Wort „praesignatus“ an, dass das Werk fälschlicherweise Ambrosius, dem Bischof von Mailand, zugeschrieben wurde. Ganz abwegig ist diese Zuschreibung freilich nicht, denn zum einen macht Ambrosius in seiner Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts intensiv Gebrauch von naturkundlichem Wissen,¹² und zum anderen stammt das zweite lateinische Testimonium für den *Physiologus* aus der Feder Rufins von Aquileia, der zum asketischen Umfeld des Ambrosius gehörte. Unbekannte Verfasserschaft bzw. Pseudepigraphie ist in der Alten Kirche ein Kriterium für die Identifikation apokrypher Bücher,¹³ so dass im *Decretum Gelasianum* bereits in der Bezeichnung des Werkes die Begründung für seine Ablehnung gegeben wird. Freilich hat das Dekret seine Intention, der Beliebtheit des *Physiologus* und anderer in der Liste aufgeführter Werke ein Ende zu bereiten, in diesem Fall offensichtlich verfehlt: In der Mitte des 13. Jahrhunderts konnte sich Vinzenz von Beauvais in seinem

⁹ Zum *Decretum Gelasianum* siehe Schneemelcher (⁶1990, 30–33) und Grossi (2001, 231–355).

¹⁰ *Decretum Gelasianum* 6.11 (Dobschütz 1912).

¹¹ Siehe dazu Schneider (2016, 6–9) und Vermeille (2006, 49–52).

¹² Ambrosius, *Hexameron* (Banterle 1979; CSEL 32,1); vgl. Henke (2000).

¹³ Siehe dazu Meade (1986) sowie Becker und Scholz (2012).

Speculum naturale explizit auf die Autorität des *Physiologus* berufen und zugleich, im Prolog desselben Werkes, das *Decretum Gelasianum* zitieren.¹⁴

2.2 Rufin von Aquileia

Die zweite explizite Referenz auf den *Physiologus* findet sich bei Rufin von Aquileia, einem stark von der alexandrinischen Tradition und besonders von Origenes geprägten Theologen des späten 4. Jahrhunderts, der eine beeindruckende Übersetzungstätigkeit entfaltet hat.¹⁵ In seiner in den Jahren 407 oder 408 verfassten Auslegung der Segnungen Jakobs (Gen 49), die als Hauptwerk Rufins gilt, stellt er verschiedene Möglichkeiten vor, den Vergleich Judas mit einem Löwenjungen in Gen 49,9 zu deuten – in Rufins Übersetzung: „Ein Löwenjunge ist Juda: Aus dem Spross bist du als mein Sohn heraufgekommen, liegend hast du geschlafen wie ein Löwe und wie ein Löwenjunge: Wer wird ihn aufschrecken?“¹⁶ In einem ersten Anlauf wird dieser Vers auf die Kriegstüchtigkeit, Stärke und Kraft gedeutet, die Juda als Löwenjunge von seinem Vater erbt und die ihm die Ruhe und das Selbstvertrauen eines schlafenden Löwen verleihen. Dann folgt der zweite Anlauf zu einer Deutung, die Rufin mit dem Hinweis einleitet:

Sed multo conuenientius aptabitur huic loco mystica expositio, in qua catulus leonis, Christus, non solum τροπικῶς uerum etiam φυσικῶς designatur. Nam Physiologus de catulo leonis haec scribit, quod cum natus fuerit, tribus diebus ac tribus noctibus dormiat; tum deinde patris fremitu uel mugitu tamquam tremefactus cubilis locus suscitatur catulum dormientem. Iste ergo catulus ascendit ex germine.¹⁷

Aber viel angemessener wird eine geheimnisvolle Erklärung auf diese Stelle angewandt, in der das Löwenjunge, Christus, nicht nur auf tropische, sondern auch auf natürliche Weise beschrie-

ben wird. Denn *Physiologus* schreibt über das Löwenjunge folgendes: dass es, wenn es geboren wird, drei Tage und drei Nächte schläft; dann aber setzt der Schlafplatz, durch das Dröhnen und Brüllen des Vaters gleichsam zum Zittern gebracht, das Löwenjunge in Bewegung. Dieses Junge also steigt aus dem Spross hervor.

Rufin lässt keinen Zweifel daran („multo conuenientius“!), dass er diese Deutung auf Christus jener auf die Kriegstüchtigkeit Judas vorzieht. Eine Steigerung beinhaltet der Hinweis „non solum τροπικῶς uerum etiam φυσικῶς designatur“, mit dem die „mystica expositio“ genauer erläutert werden soll. Das Geheimnisvolle an der Deutung des Löwenjungen auf Christus wird also offenbar gerade durch die Verbindung von tropischer und naturkundlicher Erklärung („φυσικῶς“) erreicht, wobei letztere als die bessere gilt. Dies ist ein wichtiger Hinweis auf die Bedeutung der Naturkunde in der Spätantike – und zwar bei Christen wie bei Nichtchristen gleichermaßen: Naturbetrachtung dient nicht der Aufklärung von Geheimnissen und Wundern, sondern sie dient der Einweihung in diese Wunder.

Eine weitere wichtige Erkenntnis aus diesem kurzen Rufin-Zitat ergibt sich nicht aus der isolierten Lektüre des Textes, sondern erst, wenn man das Milieu betrachtet, in dem er entstanden ist. Das Werk wurde ausweislich des Prologs angeregt durch einen Briefwechsel Rufins mit seinem Freund Paulinus von Nola, der Rufin um Hilfe bei der Auslegung des Segens für Juda gebeten hatte. Beide, Rufin und Paulinus, gehören zu den Kreisen, die stark von Ambrosius geprägt waren.¹⁸ Dieser hatte in seiner Schrift *De patriarchis* (390/391 n. Chr.) bereits eine christologische Deutung des Segens über Juda vorgelegt, allerdings ohne auf den *Physiologus* Bezug zu nehmen.¹⁹ Ob Rufin die Auslegung des Ambrosius kannte, wissen wir nicht – es ist aber nicht ganz unwahrscheinlich, weil beide demselben kirchlichen, gebildeten, von der Theologie des Origenes geprägten „Milieu“ angehörten.²⁰

Beide Testimonia zusammen – *Decretum Gelasianum* und Rufin – verweisen uns also auf den Rezeptionskontext des *Physiologus*, der von seinem Entstehungskontext zwar geographisch, nicht aber geistig weit entfernt ist. Tatsächlich sind es genau die Kreise um Ambrosius, die der lateinischen Welt die exegetische Tradition der Alexandriner vermittelten. Daher erklärt sich wohl auch die im *Decretum Gelasianum* erwähnte Zuschreibung des *Physiologus* an Ambrosius. Anders als es die in der älteren

¹⁴ Vinzenz von Beauvais, *Speculum naturale* Prolog 13 (1624). Der *Physiologus* wird hier allerdings nicht unter den im „Decretum Gelasii Papae“ genannten apokryphen Schriften genannt – vielleicht ein Hinweis darauf, dass er zu dieser Zeit einen quasi-„kanonischen“ Status hatte. Zum Gebrauch des *Physiologus* im *Speculum naturale* siehe Lauchert (1889, 21–22).

¹⁵ Zu Rufin, der lange Zeit im Schatten seines früheren Freundes und späteren Rivalen Hieronymus stand, siehe die beiden von der Accademia Cardinale Bessarione und dem Centro di Antichità Altoadriatiche herausgegebenen Sammelbände (1986 und 1992).

¹⁶ Rufin von Aquileia, *De benedictionibus patriarcharum* 1.6 (Simonet 1961, 192–193): „Catulus leonis Iuda: de germine filius ascendit, recubans dormisti sicut leo et sicut catulus leonis: quis suscitabit eum?“

¹⁷ Rufin von Aquileia, *De benedictionibus patriarcharum* 1.6 (Simonet 1961, 193, 1–16). Die zitierte Stelle findet sich auch im *Physiologus*, Kapitel 1.

¹⁸ Zum Mailänder Kreis und der dort praktizierten Schriftauslegung siehe Drecoll (2007).

¹⁹ Hierzu und zu den griechischen Vorlagen siehe Tábet (2000).

²⁰ Sordi (1990) weist gegenseitige Abhängigkeiten in der Legende um die Kreuzauffindung nach.

Literatur zum *Physiologus* gelegentlich verwendeten Begriffe „Volksbuch“ oder „Gebrauchsliteratur“ insinuieren, haben also vor allem Christen aus der gebildeten römischen Oberschicht den *Physiologus* und ähnliche Werke gelesen und fortgeschrieben.

In dieses Milieu gehört nun auch Augustinus, der seine Einweisung in das Christentum in den 380er Jahren von Ambrosius in Mailand erhielt und sich auch von diesem taufen ließ, bevor er in seine Heimat Nordafrika zurückkehrte und dort zum einflussreichsten christlichen Theologen des Abendlandes avancierte.

3 Naturkunde und Schriftauslegung bei Augustinus

Einem oft zitierten Bonmot von Wilhelm Geerlings zufolge besteht die gesamte abendländische Theologiegeschichte aus Fußnoten zu Augustinus.²¹ Es ist hier nicht der Ort zu diskutieren, ob diese Aussage in ihrer Absolutheit zutreffend ist. Dass Augustinus der für die lateinische Christenheit maßgeblichste Theologe der Spätantike gewesen ist, wird jedoch niemand bestreiten. Umso erstaunlicher mag es daher erscheinen, dass die Fußnote zur Bedeutung der Naturkunde für die Schriftthermeneutik Augustins noch nicht geschrieben wurde.²² Dies sei hiermit nachgeholt, indem ich drei unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Natur und Bibel im Werk Augustins in den Blick nehme.²³

3.1 Naturkunde als notwendiges Hilfswissen für die Schriftauslegung: *De doctrina christiana*

Die erste und konzeptionell am stärksten ausgearbeitete Verhältnisbestimmung von Natur und Bibel findet sich in *De doctrina christiana* – am besten vielleicht zu übersetzen: ‚Über die christliche Lehre und Bildung‘ –, einer

für christliche Exegeten und Prediger, aber explizit auch für Laien verfassten enzyklopädischen Schrift, die Augustin nach der Wende in seiner Gnadenlehre um das Jahr 396/397 n. Chr. zu schreiben begonnen und nach 410 n. Chr. vollendet hat.²⁴ Im zweiten Buch findet sich folgende Bemerkung zur Naturkunde:

Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas aliarumve rerum, quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur.²⁵

Die Unkenntnis der Dinge aber erzeugt dunkle, figürliche Redeweisen, wenn wir Eigenschaften von Lebewesen oder Steinen oder Pflanzen oder anderen Dingen nicht kennen, die meistens wegen irgendeines Vergleichspunktes in den Schriften angeführt werden.²⁶

Augustinus knüpft damit an die alexandrinische Kommentartradition an, für die die Sachkenntnis aller in einer Schrift vorkommenden Dinge unabdingbare Voraussetzung jeden, auch des allegorischen, Verständnisses von Texten war.²⁷ Er hatte sich mit dieser Tradition der Schriftauslegung während seiner Mailänder Zeit bei Ambrosius vertraut gemacht. In *De doctrina christiana* fügt er diese philologische Forderung nach Sachkenntnis nun in ein umfassendes semantisches Konzept ein. Deshalb muss man, um die ganze Bedeutung der Naturkunde für das Verstehen und Weitergeben der christlichen Lehre erfassen zu können, etwas weiter ausholen und den zitierten Abschnitt in den Gesamtzusammenhang des in *De doctrina christiana* entfalteten augustinischen Wirklichkeitsverständnisses stellen.

Die doppelte Wiedergabe des Titelworts „doctrina“ als „Lehre und Bildung“ ist deshalb angemessen, weil Augustinus im ersten Buch die Hauptinhalte der christlichen Lehre entfaltet und im zweiten und dritten Buch darlegt, welche Kenntnisse aus dem antiken Bildungskanon für das Verständnis und die Weitergabe dieser Lehre notwendig sind. Die graphische Darstellung in Abb. 1 auf S. 163 gibt eine Übersicht über den dihäretischen, d. h. aus einer Reihe von kategorialen Unterscheidungen gewonnenen, Aufbau der ersten drei Bücher von *De doctrina christiana*: Die Grundunterscheidung, die Augustinus allem Erkennen zugrunde legt, ist diejenige zwischen *res* (Ding, Sache) und *signa* (Zeichen). Wir haben es also mit einem semiotischen

²¹ Geerlings (2002, 148).

²² Soweit ich sehen kann, hat sich niemand bisher systematisch mit diesem Aspekt der Augustinischen Theologie befasst. Wolfgang Hübner (2008, 959) erwähnt im Augustinus-Lexikon die Metapher „liber naturae“. Ansonsten wird der Naturbegriff Augustins vorrangig in Bezug auf die – im Denken des Kirchenvaters zweifellos zentrale – Gegenüberstellung von *natura* und *gratia* behandelt.

²³ Die Abfolge der drei Verhältnisbestimmungen spiegelt keine Chronologie oder Entwicklung im Augustinischen Denken. Vielmehr finden sich alle drei Varianten nebeneinander und zu gleicher Zeit in seinem Werk.

²⁴ Zu *De doctrina christiana* insgesamt siehe Pollmann (1996); und neuerdings Schultheiß (2016).

²⁵ Augustinus, *De doctrina christiana* 2.16.24 (Daur und Martin 1962, 49).

²⁶ Übersetzung: Pollmann (2002, 66).

²⁷ Diesen Aspekt hebt Neuschäfer (1987) zu Recht hervor.

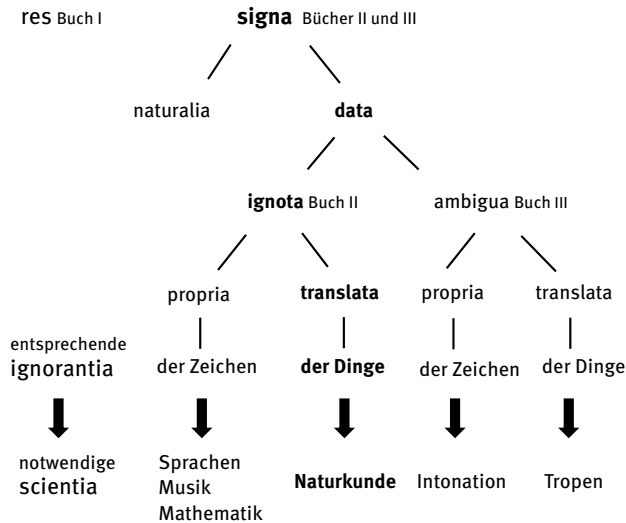


Abb. 1: Die Stellung der Naturkunde im dihäretischen System gemäß Augustinus, *De doctrina christiana* 1–3.

Wirklichkeitsverständnis zu tun. Wichtig ist aber für Augustinus, dass es letztlich nur eine *res* gibt, nämlich den trinitarischen Gott, weil er das Einzige ist, das nicht über sich hinaus auf ein Anderes, sondern allein auf sich selbst verweist. Alle anderen „Sachen“ verdanken sich dem göttlichen Sein und sind daher eigentlich *signa* auf die (eine und einzige) *res* Gott hin, selbst wenn sie ein eigenes Sein haben (wie z. B. ein Hund oder ein Haus). Die gesamte Welt ist letztlich ein komplexes Zeichensystem, das auf Gott hinweisen soll – und dementsprechend verstanden werden will.

Diesem Verständnis dient nun eine ganze Reihe von Unterscheidungen innerhalb der *signa*, die in den Büchern II und III entfaltet werden. Es gibt natürliche Zeichen (*naturalia*), wie den Rauch als Zeichen des Feuers oder Tierspuren, und solche Zeichen, die auf Konvention der Menschen beruhen (*data*), wie zum Beispiel Buchstaben. Letztere sind für das Verständnis der Heiligen Schriften relevant. Das Verständnis wird erschwert durch unbekannte (*ignota*) und mehrdeutige (*ambigua*) Zeichen, die wiederum jeweils für sich stehen (*propria*) oder auf anderes übertragen worden sein (*translata*) können. Im ersten Fall besteht die Gefahr in der Unkenntnis der Zeichen selbst, im zweiten in der Unkenntnis der hinter den Zeichen stehenden Phänomene.

Die in der Bibel erwähnten Naturphänomene ordnet Augustinus den *signa data ignota translata* zu, weshalb ein Wissen (*scientia*) um das mit diesen Zeichen Bezeichnete für das Schriftverständnis unabkömmlich ist. Naturkunde gehört also zum Bereich der *scientia*, die Augustinus auf dem siebenstufigen Weg zur Weisheit an dritte Stelle

setzt.²⁸ Der (von Gott als dem Urheber aller Dinge und der Schrift intendierte) Sinn der *signa ignota* und *ambigua* in den Heiligen Schriften ist es, den menschlichen Geist zur Aufmerksamkeit anzuregen, denn Bekanntes verursacht Gewöhnung und Langeweile. Daher hat der (gebildete) Mensch die Allegorie lieber als den Wortsinn.

Das Schema macht deutlich, dass das Interesse an Naturphänomenen in diesem Konzept ganz von der Bibel her bestimmt ist: Ein Christ muss für Augustinus nur diejenigen Dinge kennen, die in der Heiligen Schrift erwähnt werden, ja er soll eigentlich auch gar nicht mehr wissen. Denn die menschliche Neugierde ist gefährlich, weil sie den Geist zu pervertiertem, selbstbezogenem Wissen verführt, das nicht auf die Erkenntnis Gottes zielt. Es droht eine Verwechslung zwischen *res* und *signa*, oder anders gesagt: Das Bewusstsein für die Zeichenhaftigkeit und Verweisfunktion aller Dinge und Geschöpfe auf Gott hin geht verloren.

Naturkunde steht damit ganz im Dienst der Schriftauslegung. Wenn der Mensch sich für die Natur um der Natur willen interessiert, dann ist für Augustinus die kritische Grenze überschritten. Daher adaptiert Augustinus die Faustregel des Terenz auf den christlichen Wissensdurst: „Nichts im Übermass! [ne quid nimis!]“.²⁹ Die Bibel bestimmt durch ihre Zeichen, welches Wissen sich ein Christ aneignen soll und darf.

Als Hilfsmittel zu dieser biblisch dosierten Wissensaneignung empfiehlt Augustinus Handbücher, die alle in der Heiligen Schrift genannten Zeichen und das zu ihrem Verständnis notwendige Wissen auflisten. Er verweist etwa auf die chronologischen Werke des Eusebius von Caesarea und bemerkt daraufhin:

Sicut autem quidam de verbis omnibus et nominibus hebraeis et syris et aegyptiis, vel si qua alia lingua in scripturis sanctis inveniri potest, quae in eis sine interpretatione sunt posita, fecerunt ut ea separatim interpretantur, et quod Eusebius fecit de temporum historia propter divinorum librorum quaestiones quae usum eius flagitant, quod ergo hi fecerunt de his rebus, ut non sit necesse christiano in multis propter pauca laborare, sic video posse fieri, si quem eorum qui possunt benignam sane operam fraternae utilitati delectet impendere, ut quoscumque terrarum locos quaeve animalia vel herbas atque arbores sive lapides vel metalla incognita speciesque quaslibet scriptura commemorat, ea generatim digerens, sola exposita litteris mandet.³⁰

²⁸ Augustinus, *De doctrina christiana* 2.7.10 (Daur und Martin 1962, 37).

²⁹ Terenz, *Andria* 61, zitiert bei Augustinus, *De doctrina christiana* 2.39.58 (Daur und Martin 1962, 72).

³⁰ Augustinus, *De doctrina christiana* 2.39.59 (Daur und Martin 1962, 72–73).

Genauso aber, wie einige [i. e. Gelehrte] im Blick auf alle hebräischen, syrischen und ägyptischen Wörter und Namen – oder welche anderen Sprachen in den heiligen Schriften noch vorkommen und dort ohne Erklärung verwendet werden – dafür gesorgt haben, dass diese separat erklärt werden; und analog zu dem, was Eusebius geschaffen hat über die Geschichte der Zeiten wegen der Fragen der göttlichen Bücher, die seinen (des Eusebius) Gebrauch erforderlich machen; analog zu dem also, was diese geschaffen haben über diese Dinge, damit es für einen Christen nicht notwendig ist, sich in vielen (Wissensbereichen) wegen weniger (Detailfragen) abzumühen, halte ich es für möglich, dass von denen, die dazu in der Lage sind, jemand – falls er Freude daran hätte, ein gütiges und hilfreiches Werk zum brüderlichen Nutzen aufzuwenden – alle möglichen Orte auf Erden oder Tiere oder Kräuter, unbekannte Bäume, Steine oder Metalle und beliebige weitere Erscheinungen, die die Schrift erwähnt, in Gattungen unterteilt und einzeln erklärt, schriftlich niederlegt.³¹

Augustinus hielt also das Produzieren von Handbüchern zur biblischen Welt für nützlich. Ob ihm hierbei ein Werk in der Art des *Physiologus* vorschwebte, das selbst bereits christliche Deutungen vorbringt, geht aus seinen Bemerkungen nicht eindeutig hervor – vielleicht dachte er doch eher an eine auf die in der Bibel vorkommenden Naturphänomene reduzierte Adaption der *Naturalis historia* des Plinius, die nicht die christliche Interpretation, sondern lediglich das zur Abstützung einer christlichen Interpretation notwendige naturkundliche Wissen darlegt.

3.2 Naturkunde als Verteidigung der Schrift: *De civitate dei*

In *De civitate dei*, jener monumentalen Verteidigung des Christentums gegen den Vorwurf, die Christen trügen Schuld an der Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410 n. Chr. und am Niedergang des Römischen Reiches,³² führt Augustinus die Naturkunde als Instrument der Apologie ein – freilich nicht so systematisch wie in *De doctrina christiana*, sondern eher im Vorübergehen. Im vorletzten Buch, verfasst in den 420er-Jahren, stellt Augustinus die christlichen Jenseitsvorstellungen dar. Dabei kontert er auch den gegen die Vorstellung vom Höllenfeuer vorgebrachten Einwand, dass kein Körper lebendig im Feuer brennen könnte ohne zu sterben und zu verbrennen.³³ Ob dieser Einwand tatsächlich erhoben wurde oder ob Augustinus ihn nur als Gedankenspiel anführt, ist ungewiss.

Um ihn zu widerlegen, führt er jedenfalls einige Phänomene aus der Natur – konkret: den Salamander in Feuerflammen, die Vulkane Siziliens und Edelsteine – an, die beweisen sollen, dass nicht alles, was brennt, vergeht. Er beruft sich dabei explizit auf „diejenigen, die die natürlichen Eigenschaften der Tiere neugierig erforschen [ut scripserunt qui naturas animalium curiosius indagarunt].“³⁴ Lassen wir einmal die Frage nach der Beweiskraft der angeführten Beispiele beiseite und schauen auf die allgemeineren Aussagen über die Funktion der Naturbetrachtung, die Augustinus in seine Argumentation einstreut. Sämtliche angeführten Beispiele sind für ihn *mirabilia* bzw. *miracula*, also staunenswerte, wunderbare Phänomene, die nicht etwa die Aufgabe haben, konkrete Aussagen der Schrift zu beweisen, sondern die beschränkte Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu demonstrieren. Die Pointe der mit sichtlicher Freude am Unerklärlichen vorgebrachten Beispiele besteht darin zu zeigen, dass nicht alles sinnlich Wahrnehmbare auch rational erklärbar ist. Diese Einsicht wendet Augustinus dann auch explizit gegen den Erfahrungspositivismus und den Rationalismus seiner Gegner an, die „auf keinen Fall annehmen wollen, dass es etwas geben kann, das sie nicht erfahren haben.“³⁵

quod si fieri ab homine non posse peruiderint, fatendum est eis non ideo aliquid non fuisse uel non futurum esse, quia ratio inde non potest reddi, quando quidem sunt ista, de quibus similiter non potest.³⁶

Wenn sie sich bewusst werden, dass dies nicht menschenmöglich ist, müssen sie sofort auch zugeben, dass etwas noch nicht allein deshalb als unmöglich abgelehnt werden darf, weil sich davon keine vernunftgemäße Erklärung geben lässt; denn jene Erscheinungen, die man ebensowenig erklären kann, sind nun einmal wirklich vorhanden.

Das Argument ist also: Da es schon in der Natur so viele Merkwürdigkeiten gibt, die die Menschen zwar wahrnehmen, aber nicht erklären können, haben sie kein Recht, die ebenfalls merkwürdigen und „übernatürlichen“ Vorstellungen in den heiligen Schriften rational zu hinterfragen. Die Natur wird hier zur Verteidigung der Glaubwürdigkeit der Schrift herangezogen, weil sie die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aufzeigt. Sie dient also der Verteidigung der Schrift gegen menschlichen Erfahrungspositivismus und Rationalismus. Anders als in *De doctrina christiana*, beschränkt sich das Interesse an der Natur hier nicht auf solche Phänomene, die in der Bibel

³¹ Übersetzung: Pollmann (2002, 95).

³² Zu Charakter und Beweisziel der Schrift siehe die Beiträge in Horn (1997); O'Daly (1999); Wetzel (2012); Mayer (2014).

³³ Augustinus, *De civitate dei* 21.2–5 (Dombart und Kalb 1955b, 764–766).

³⁴ Augustinus, *De civitate dei* 21.5 (Dombart und Kalb 1955b, 766).

³⁵ Augustinus, *De civitate dei* 21.3 (Dombart und Kalb 1955b, 760): „ut, quod experti non sunt, nequaquam esse posse arbitrentur.“

³⁶ Augustinus, *De civitate dei* 21.4 (Dombart und Kalb 1955b, 762).

genannt sind, sondern bezieht sich auf alles Wundersame, Erstaunliche, Unerklärliche.

3.3 Natur als Ergänzung und Erfüllung der Schrift

Dieses gegenüber *De doctrina christiana* erweiterte Interesse an der Natur liegt auch der Augustinischen Wortschöpfung und Vorstellung von der Natur als Buch (*liber naturae/creaturae*) zugrunde, die sich an unterschiedlichen Stellen im Augustinischen Werk finden lässt und die ich als dritte und weitestgehende Verhältnisbestimmung anführen möchte. Die Natur wird dabei zu einem Offenbarungsort *neben* der Schrift, der die Aussagen der Schrift bestätigt, aber durchaus auch ohne Schriftbezug zur Wirkung kommen kann. Exegese und Apologie sind – nach dem bisher Ausgeführten wenig überraschend – die beiden Kontexte, in denen die Metapher von der Natur als Buch zur Anwendung kommt.

In seinem Werk gegen den Manichäer Faustus, in dem Augustinus die ihn lebenslang umtreibende Frage nach dem Ursprung des Bösen traktiert, argumentiert er gleichermaßen mit Heiliger Schrift und Natur: „Wie in jener evangelischen Schrift, so konnte ich auch in dieser Welt nichts Böses finden.“³⁷ Und gegen die manichäische Abwertung alles Kreatürlichen wendet er ein:

uniuersam creaturam ita prius aspiceres, ut auctori deo tribueres, quasi legens magnum quendam librum naturae rerum atque ita si quid ibi te offenderet, causam te tamquam hominem latere posse tutius crederes quam in operibus dei quicquam reprehendere auderes.³⁸

Aber wenn du die gesamte Schöpfung eher so ansehen würdest, dass du sie Gott als Autor zuschreiben würdest, gewissermaßen jenes große Buch der Naturdinge lesend, dann würdest du, wenn dich dort etwas verstört, eher glauben, dass der Grund in dir, dem Menschen, verborgen ist als dass du wagtest, irgendetwas an den Werken Gottes zu tadeln.

Die Natur hat ihre eigene – freilich mit der Schrift korrespondierende – Evidenz („in hoc ipso mundo euidenter ostendit“).³⁹ Daher kann und soll sie von Leseunkundigen und von Nichtchristen, die die Bibel als Offenbarungsquelle nicht anerkennen, als ein Buch Gottes anstelle der Heiligen Schrift gelesen werden, wie Augustinus in einer Auslegung zu Psalm 45 betont:

³⁷ Augustinus, *Contra Faustum* 32.20 (Zycha 1891, 781): „sicut in illa scriptura euangelica, ita in hoc mundo nihil mali putare potuisti.“

³⁸ Augustinus, *Contra Faustum* 32.20 (Zycha 1891, 781–782).

³⁹ Augustinus, *Contra Faustum* 32.20 (Zycha 1891, 781).

Liber tibi sit pagina diuina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec uideas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras nouerunt; in tot mundo legat et idiota.⁴⁰

Ein Buch sei dir die göttliche Seite, damit du dies hörst; ein Buch sei dir der Erdkreis, damit du dies siehst. In diesen Kodizes [i. e. der Hl. Schrift] kann niemand lesen, der die Buchstaben nicht kennt; in der ganzen Welt aber liest auch der Ungebildete.

Die Erde wird hier als Buch göttlicher Offenbarung der Heiligen Schrift an die Seite gestellt. Die ungebildeten Christen profitieren von der „Buchhaftigkeit“ der Natur, die offenbar gleichwertig ist mit der Heiligen Schrift. Wer lesen kann, hat eine doppelte Offenbarungsschrift zur Verfügung.

Schließlich kann neben die Gleichsetzung von Natur und Bibel als Offenbarungsquellen sogar der Gedanke treten, dass sich das in der Schrift Angekündigte in der Natur als erfüllt erweist, wie Augustinus in einem Rundbrief an Prediger darlegt: „Unser grösseres Buch ist der Erdkreis; in ihm lese ich als erfüllt, was ich im Buch Gottes als verheissenen lese.“⁴¹

Die drei verschiedenen Zuordnungen von Natur und Schriftauslegung zeichnen keine gedankliche Entwicklung Augustins nach. Sie finden sich nebeneinander und zu gleichen Zeiten an verschiedenen Stellen in seinem Werk. Sie schließen für Augustinus einander also offenbar nicht aus, sondern können sich ergänzen. Dies mag erstaunen, denn die Naturkunde kann in jeder der drei Zuordnungen eine andere Selbständigkeit und einen unterschiedlich weiten Wirkungskreis für sich beanspruchen: Ist sie gemäß des Bildungsprogramms in *De doctrina christiana* vollkommen limitiert durch die Bibel, so können die wundersamen Beispiele in *De civitate dei* auch dann angeführt werden, wenn sie sich nicht in der Schrift finden. Schließlich sind mit der Rede vom *liber creaturae* bzw. *naturae* als Buch neben der Heiligen Schrift keine Grenzen mehr gesetzt: Die ganze Natur kommt in den Blick, im äußersten Fall sogar als Vollendung des in der Schrift Verheissenen.

⁴⁰ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 45.7 (Dekkers und Fraipont 1956, 522).

⁴¹ Augustinus, *Epistulae* 43.25 (Goldbacher 1898, 107): „maior liber noster orbis terrarum est; in eo lego cemptum, quod in libro dei lego promissum.“

4 Ein Anwendungsbeispiel: Schlangengeburt (*Physiologus* 10)

Welche dieser Verhältnisbestimmungen aber kamen in der antiken lateinischen Christenheit tatsächlich zur Anwendung? Dieser Frage soll abschließend anhand eines Beispiels nachgegangen werden, das Augustinus selbst in *De doctrina christiana* zur Illustration seiner Forderung naturkundlicher Sachkenntnis heranzieht:

Ut ergo notitia naturae serpentis inlustrat multas similitudines quas de hoc animante dare scriptura consuevit, sic ignorantia nonnullorum animalium, quae non minus per similitudines commemorat, impedit plurimum intellectorem.⁴²

Wie also die Kenntnis der Natur der Schlange viele Vergleichspunkte veranschaulicht, welche die Heilige Schrift gewöhnlich von diesen Lebewesen bietet, so hindert die Unkenntnis einiger Lebewesen, welche sie nicht weniger durch Vergleichspunkte erwähnt, das Verständnis am meisten.

Als Beispiel dafür, wie die naturkundliche Unkenntnis das Schriftverständnis verdunkeln bzw. erhellen kann, erwähnt Augustinus in *De doctrina christiana* 2.24.59 die Aufforderung in Mt 10,16: „Seid listig wie die Schlangen!“ Die beiden Eigenschaften der Schlange, die Augustinus zur Erklärung dieser Aufforderung anführt – das Schützen des Kopfes bei Gefahren und die durch Häutung vollzogene Verjüngung in Felsspalten – werden übrigens auch im 10. Kapitel des *Physiologus* genannt und mit Mt 10,16 in Verbindung gebracht, wobei hier freilich insgesamt vier nachahmenswerte Eigenschaften der Schlange angeführt werden. Doch ist die Frage, ob Augustinus den *Physiologus* benutzt hat, und wenn ja: welchen *Physiologus* er benutzt hat, aus bereits genannten Gründen nicht eindeutig zu beantworten.

Dies gilt auch für alle anderen Autoren – neben den hier zu behandelnden Lateinern Ambrosius, Prudentius und Gregor dem Großen zählen dazu die griechischsprachigen Autoren Klemens von Alexandrien,⁴³ Basilius von Caesarea⁴⁴ und Johannes Chrysostomus⁴⁵: Sie operieren mit Informationen zur Natur der Schlange, die in *Physiologus* 10 oder 11 enthalten sind, ohne dass eine direkte Ab-

hängigkeit festgestellt oder ausgeschlossen werden könnte. Dabei scheint sich die in *Physiologus* 10 beschriebene Begattung und Geburt der Nattern wesentlich größerer Beliebtheit unter den christlichen Autoren erfreut zu haben als die Informationen aus dem 11. Kapitel. Als Auslegung von Mt 3,7, wo die Pharisäer von dem Täufer Johannes als „Natterngezücht“ („γεννήματα ἑχιδνῶν“) beschimpft werden, heißt es in (der wohl ältesten griechischen Redaktion des) *Physiologus* 10:

ἐὰν οὖν ὁ ἄρρην ὄχευη τὴν θήλειαν, ἐκρύει τὸ σπέρμα ἢ θήλεια, κόπτει τὰ ἀναγκαῖα τοῦ ἄρρενος, καὶ ἀποθνήσκει ὁ ἄρρην εὐθέως. αὐξάνοντα δὲ τὰ τέκνα κατεσθίει τὴν γαστέρα τῆς μητρὸς καὶ οὕτως ἐξέρχονται. πατραλοῖαι οὖν εἰσι καὶ μετραλοῖαι.⁴⁶

Wenn nun das Männchen das Weibchen begattet, lässt es den Samen in das Maul des Weibchens fallen, und wenn das Weibchen den Samen hinuntergeschluckt hat, beißt es die Geschlechtsteile des Männchens ab, und dieses stirbt davon. Schnell wachsen die Kinder heran, beißen sich durch den Bauch des Weibchens und kommen so heraus. Vater- und Muttermörder sind sie.

Für den *Physiologus* ist der Vergleich dieser Art der Fortpflanzung mit den Pharisäern „treffend“ und „schön“ („καλῶς“), denn diese hätten ihre geistlichen Väter, die Propheten, ebenso getötet wie die neugeborenen Schlangen ihre Eltern. Die drei lateinischen Autoren, die im folgenden betrachtet werden, müssen nicht notwendig auf „den“ (oder einen) christlichen *Physiologus* zurückgegriffen haben: Von der Geburt der Schlangen berichten auch Herodot (*Historiae* 3.109), Aelian (*De natura animalium* 1.24) und Plinius (*Naturalis historia* 10.62.169). Allerdings findet sich die Vorstellung einer Befruchtung durch das Maul bei ihnen nicht – möglicherweise handelt es sich um ein Missverständnis des Kompilators des christlichen *Physiologus*.⁴⁷ Ein Missverständnis freilich, das in der konkreten Anwendung auf Bibeltexte durchaus produktive Kraft entfalten konnte, wie zumindest bei Prudentius deutlich werden wird.

4.1 Ambrosius: Die Nattern als Metapher für das Zinswesen in *De Tobia*

Augustins Lehrer und Taufvater Ambrosius, der ausweislich des *Decretum Gelasianum* bei einigen Zeitgenossen als Autor des *Physiologus* galt, geht – soweit die Quellen-

⁴² Augustinus, *De doctrina christiana* 2.16.24 (Daur und Martin 1962, 49).

⁴³ Klemens von Alexandrien, *Stromata* 4.16.100 (Stählin² 1939, 292).

⁴⁴ Basilius von Caesarea, *Homiliae in Psalmos* 14.1.3 (PG 29:256).

⁴⁵ Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaeum* 36.11.1–2 (PG 57:413–419).

⁴⁶ *Physiologus* 10 (Sbordone 1936a, 34,1–5).

⁴⁷ Dies vermutet Lauchert (1889, 14–15). Allerdings erwähnt auch Aristoteles, *Historia animalium* 5.34, eine Befruchtung im Maul: „τίκτει δὲ μικρὰ ἑχίδια ἐν ὑμέσιν, οἱ περιρρήγνυνται τριταῖοι. ἐνίοτε δὲ καὶ τὰ ἔσω διαφάγοντα αὐτὰ ἐξέρχεται.“

lage diesen Schluss zulässt: als erster lateinischer Autor – auf die in *Physiologus* 10 geschilderten Vorgänge bei der Geburt der Nattern ein.⁴⁸ Er tut dies in einer Auslegung des jüdisch-hellenistischen Buches Tobit, die zwischen 376 und 380 n. Chr. entstanden sein dürfte und eine Art Programmschrift gegen Zinsnahme und Wucher darstellt. In dieser bemerkenswerten Homilie will Ambrosius nach eigener Aussage die Tugenden des Protagonisten Tobias, „welche die Schrift in erzählerischer Weise („historico more“) ausgebreitet hat, straffer zusammenfassen und wie in einem Auszug sammeln.“⁴⁹ Zwar ist die schriftliche Ausarbeitung der Homilie im Ergebnis keineswegs kürzer ausgefallen als das biblische Buch Tobit selbst, aber der Satz verdeutlicht doch den Anspruch, mit dem Ambrosius ans Werk gegangen ist: Er möchte durch Systematisierung und Straffung die Inhalte des biblischen Buches, die durch den erzählerischen Charakter in den Hintergrund zu geraten drohen, präzise und klar darstellen. Konkret heißt das auch, dass Ambrosius bestimmte Aspekte hervorhebt, die sich vom Buch selbst her nicht unbedingt aufdrängen, aber in der Zeit des Ambrosius von großer Aktualität sind. Dazu gehört die Polemik gegen Zinsnahme und Wucher. In der Novelle wird erzählt, dass Tobit im Land Medien bei einem Mann Geld zur Aufbewahrung hinterlegt. Kurz vor seinem Tod erinnert er sich wieder daran und beauftragt seinen Sohn Tobias, nach Medien zu reisen um das Geld zu holen. Der Engel Raffael, der Tobias *incognito* auf dieser Reise begleitet, lehnt bei der Rückkehr der beiden seinen Anteil an diesem Geld ab (Tob 12).

Ambrosius nimmt diesen Plot nun zum Anlass für eine grundlegende Kritik des Zinswesens. Um seinem Publikum die Perfidität des Zinsnehmens zu veranschaulichen, bemüht er den Vergleich mit den Nattern:

echinna quaedam est faenerationis pecunia, quae tanta mala parturit. echinna tamen fecunda poenis uiscera trahens partu suo rumpitur et morte materna docet subolem non esse degenerem in matrem. igitur primum incipiunt esse serpentes illam morsibus suis scindunt. illic ubi nascitur uenenum primum probatur. pecunia autem faenerationis omnia mala sua concipit: parit, nutrit, atque ipsa magis in subole sua crescit tristi prole numerosior, non minus flexuosa quam serpens atque in orbem tota se colligens, ut caput seruet, reliquo flagellat corpore, illud solum producit ad uulnera: spiris ingentibus quos comprehenderit ligat, solo capite interficit: saluo capite, etiamsi reliqua pars ei-

us delapidata fuerit, reuiuiscit. diuersa quoque serpentibus sunt conueniendi et parturiendi tempora, pecunia faenebris a die initae conventionis crescentibus eripit usuris, quae parturire non nūvit, quia dolores magis in alios ipsa transfundit. ibi dolores sicut parturientis. unde etiam τόκους Graeci usuras appellauerunt eo quod dolores partus animae debitoris excitare videantur. veniunt calendae, parit sors centesimam: veniunt menses singuli, generantur usurae, malorum parentum mala proles. haec es generatio uiperarum.⁵⁰

Das Geld der Zinsleihe ist eine Art Natter, die so viele Übel hervorbringt. Die fruchttragende Natter nämlich, die ihre Nachkommen unter Schmerzen trägt, wird bei ihrer Niederkunft zerrissen, und durch den mütterlichen Tod zeigt der Sprössling, dass er nicht von anderer Art ist als die Mutter. Sobald sie beginnen Schlangen zu sein, zerreißen sie jene mit ihren Bissen. An dem Ort, an dem ihr Gift geboren wird, wird es zum ersten Mal erprobt. Das Geld der Zinsleihe trägt alle seine Übel in sich: es gebiert, ernährt, und wächst selbst immer mehr durch seinen Sprössling, zahlreicher durch seine traurige Nachkommenschaft, nicht weniger verkrümmt als eine Schlange, die sich vollkommen auf dem Erdboden zusammenzieht, damit der Kopf geschützt ist, und mit dem übrigen Körper um sich schlägt. Dieser allein ist Verwundungen ausgesetzt: mit starken Windungen bindet sie die zusammen, die sie umschlungen hat, allein mit dem Kopf tötet sie: wenn der Kopf gerettet wird, selbst wenn ihr ganzer übriger Teil zersplittert ist, lebt sie wieder auf. Während die Zeiten der Paarung und der Geburt bei den Schlangen [serpentibus] wirklich unterschiedlich sind, kriecht und wuchert [serpit] das Geld der Zinsleihe vom Tag des Vertragsbeginns an mit wachsenden Zinsen, die es nicht hervorbringen kann, weil es vielmehr selbst Schmerzen auf andere überträgt. Hier sind Schmerzen wie die einer Gebärenden. Daher nannten die Griechen Zinsen auch „Nachkommen“ [τόκους], weil sie offenbar Geburtswehen in der Seele des Schuldners verursachen. Der Monatserste kommt, das Kapital bringt hundert hervor; es kommen die einzelnen Monate, Zinsen werden geboren, üble Nachkommen von üblen Eltern. Das ist die Fortpflanzung der Nattern.

Zwei Informationen über das Verhalten der Nattern, die in *Physiologus* 10 und 11 unabhängig voneinander dargestellt werden, erscheinen hier miteinander verbunden, indem der Schutz des Kopfes bei Gefahr mit dem Geburtsvorgang verknüpft wird. Weil der Körper des Muttertiers bei der Geburt von den Sprösslingen mit Giftbissen zerfetzt wird, schützt das Weibchen seinen Kopf, indem es den todgeweihten Körper in Windungen um den Kopf herumlegt, um sich nach der Geburt regenerieren zu können. Für Ambrosius ist dies eine Metapher für die beständige, Übel verursachende Selbstreproduktion von Zinsen. Durch die drastische Darstellung aus der Tierwelt unterstreicht er die Schädlichkeit des Zinsnehmens. Der Bibeltext bietet ihm im Wortlaut keinen Anknüpfungspunkt,

⁴⁸ Ambrosius erwähnt die Befruchtung der Nattern nicht. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass er seine Informationen nicht aus dem christlichen *Physiologus*, sondern aus einer anderen Quelle – Herodot, Aelian oder Plinius – entnommen hat.

⁴⁹ Ambrosius, *De Tobia* 1.1 (Schenkl 1897, 519): „... ut ea quae scriptura historico more digessit latius nos strictius comprehendamus uirtutum eius genera uelut quodam breuiario colligentes.“

⁵⁰ Ambrosius, *De Tobia* 12.41–42 (Schenkl 1897, 542–543). Übersetzung von Katharina Heyden.

vielmehr schafft Ambrosius die Anknüpfung im letzten Absatz selbst, indem er das Ansteigen der Zinsen als ein „Kriechen“ („serpere“) bezeichnet und es damit etymologisch mit den Schlangen („serpentes“) verbindet. Wie aus der Einleitung in das Werk hervorgeht, will Ambrosius die Botschaft des Bibeltextes klarer zur Geltung bringen, als es der erzählerische Stil des Buches Tobit vermag. Er lässt sich dabei nicht auf die vom Bibeltext vorgegebenen Inhalte beschränken, wie Augustinus es in *De doctrina christiana* fordert, sondern ergänzt die Heilige Schrift mit Beobachtungen aus der Natur, wie es eher dem Konzept vom *liber creaturae* entspricht.

4.2 Prudentius: Die Schlangengeburt als Metapher für die Entstehung der Sünden

Noch unabhängiger vom Bibeltext nimmt der christliche Dichter und „Laientheologe“ Prudentius (geb. 348 n. Chr.)⁵¹ in seinem poetischen Werk *Hamartigenia* die Geburt der Schlangen auf, um seine Ansicht zu untermauern, wonach der von Gott mit Willensfreiheit ausgestattete Mensch ganz allein selbst für die Existenz der Sünden in seinem Leben verantwortlich ist.⁵²

Sed quid ego omne malum mundique hominumque maligni hostis ad invidiam detorqueo, cum mala nostra, ex nostris concreta animis, genus et caput et vim, quid sint, quid valeant, sumant de corde parente? Ille quidem fomes notrorum et causa malorum est...⁵³

Was aber schiebe ich alles Böse der Welt und der Menschen auf den Neid des grimmigen Feindes, da unsre Übel, aus unseren Seelen erwachsen, Art und Ursprung und Stärke, was sie sind und vermögen, vom Herzen selber erhalten? Wir erzeugen all unser Übel aus eigenem Leibe...⁵⁴

Als biblisches Beispiel nennt Prudentius David, der mit seinem Sohn Absalom einen Sünder und Vtermörder zeugte, um dann fortzufahren:

Nostra itidem diro urente propagine natos pectora parturiunt, versis qui protinus in nos morsibus insuescunt gignentum vivere poenis; depopulantur enim nimium fecunda parentum viscera et interitu genitalis stirpis aluntur.⁵⁵

Ebenso setzt unser Herz unter Schmerzen schreckliche Kinder in diese Welt, die gleich ihre Bisse gegen uns wenden und die auch lernen, von Qualen ihrer Erzeuger zu leben; denn sie verzehren das allzu fruchtbare Fleisch ihrer Eltern, und sie ernähren sich mit dem Tod ihres Stamms, der sie zeugte.⁵⁶

In diesen Zeilen tönt bereits der Geburtsvorgang der Naturen an, der wenig später explizit und detailreich geschildert wird. Dabei machen die einführenden Zeilen mit „si licet ex ethicis quidquam praesumere uel si de physicis exempli aliquid“ deutlich, dass Prudentius sich der im Vergleich zur Bibel etwas weniger starken Autorität dieser Quellen bewusst ist:

Si licet ex ethicis quidquam praesumere uel si de physicis exempli aliquid, sic uipera, ut aiunt, dentibus emoritur fusae per uiscera prolis, mater morte sua, ...⁵⁷

Wenn es erlaubt ist, von Moralisten⁵⁸ etwas zu nehmen oder ein Beispiel aus der Zoologie, so stirbt eine Viper, wie man sagt, durch den Biss des im Körper geborenen Nachwuchses durch ihren Tod wird sie Mutter, ...⁵⁹

Mit viel Freude an biologischen Details und anschaulicher Sprache wird nun der Begattungs- und Geburtsvorgang der Vipern poetisch verdichtet, wie Prudentius ihn von Herodot, Plinius oder auch einem christlichen *Physiologus* gekannt haben konnte. Die allegorische Deutung auf die Seele, die ihre tödlichen Sünden durch Vermählung mit dem Sohn des Belial – einer Schlange! – selbst hervorbringt, ist jedoch seine eigene theologische Leistung:

Non dispar nostrae conceptus mentis. Ab ore uipero infusum sic conbibit illa uenenum coniuge Beliade [...] Tunc praegnans letale genus concepta maligni fert opera ingenii de semine complicitis hydi [...] Ipsam porro animam crudelia uulnera carpunt mille puerperiis, suboles dum parturit ex se contra naturam genitas, peccamina crebra scilicet et pastos materno funere natos.⁶⁰

Ähnlich wird unsre Seele empfangen: so schlürft aus Vipernrachen jene das ausgegossene Gift, sich vermählend mit dem Sohn des Belial [...] Dann trägt sie schwanger als tödliche Kinder Werke von üblem Geist aus, vom Samen der mit ihr verbündeten Schlange empfangen [...] Fernerhin schwächen die Seele grau-

⁵¹ Zu Leben und Werk des Prudentius siehe Fels (2011, IX–XXXII).

⁵² Zur Theologie des Werkes siehe Dykes (2011) und Malamud (2011, 51–212).

⁵³ Prudentius, *Hamartigenia* 553–556 (Palla 1981, 82).

⁵⁴ Übersetzung: Fels (2011, 111).

⁵⁵ Prudentius, *Hamartigenia* 569–573 (Palla 1981, 82).

⁵⁶ Übersetzung: Fels (2011, 112).

⁵⁷ Prudentius, *Hamartigenia* 581–584 (Palla 1981, 84).

⁵⁸ An dieser Stelle gibt es ein textkritisches Problem in der Überlieferung: Manche Handschriften lesen „ethicis“ (also „Heiden“) statt „ethicis“. Wenn diese Variante dem ursprünglichen Text entsprechen würde, müsste ein christlicher *Physiologus* als Quelle des Prudentius ausgeschlossen werden. Die Argumente für „ethicis“ sind jedoch stärker, siehe dazu Palla (1981, 256–257).

⁵⁹ Übersetzung: Fels (2011, 112).

⁶⁰ Prudentius, *Hamartigenia* 608–610, 613–614, 617–620 (Palla 1981, 86).

same Wunden durch viele tausend Geburten, wenn sie aus sich heraus Nachwuchs ans Licht bringt, widernatürlich gezeugt, ich meine die häufigen Sünden, und jene Kinder, welche sich nähren vom Tod ihrer Mutter.⁶¹

Prudentius mischt sich mit seinem Poem in die zu seiner Zeit innerhalb des Christentums wie auch zwischen den Religionen intensiv und kontrovers diskutierte Frage nach der Herkunft des Bösen ein.⁶² Ob der Vergleich der Sündenvermehrung im Menschen mit dem Geburtsvorgang der Vipern wirklich geeignet ist, um die Eigenverantwortung des Menschen für seine Sünden zu illustrieren, kann man mit guten Gründen fragen. Schließlich handelt es sich bei den Schlangen gerade nicht um einen willentlichen, sondern um einen zur Selbsterhaltung der Art notwendigen Vorgang, der nicht per Willensentschluss unterlassen oder anders gestaltet werden könnte. Aber es geht hier nicht um die Beurteilung der theologischen Plausibilität bei der konkreten Anwendung naturkundlichen Wissens, sondern um eine Beschreibung der unterschiedlichen Rezeptionsweisen und den zugrunde liegenden Hermeneutiken.

Für Prudentius kann festgehalten werden, dass er das Beispiel der Schlangen nicht nutzt, um eine Bibelstelle zu entschlüsseln oder allegorisch auszulegen, sondern um eine theologische These zu illustrieren, wofür er ein biblisches und ein naturkundliches Beispiel anführt. Auch dies entspricht weniger dem Vorgehen, das Augustinus in *De doctrina christiana* vorschwebt, als vielmehr dem Konzept der Ergänzung der Heiligen Schrift durch Naturbeobachtung, wie es hinter der Metapher vom *liber naturae* steht. Auffallend ist, dass Prudentius das biblische Beispiel, Absalom als Nachkomme Davids, kaum ausschmückt, obwohl die Bibel hierfür reichlich Vorlagen geboten hätte (2 Sam 15–18), während er das zoologische Exempel in allen Details ausbreitet. Dies verweist auf einen nicht unwichtigen Aspekt in der Rezeption naturkundlichen Wissens durch Christen: Anders als beim kanonisch festgelegten und geschützten Bibeltext waren der Phantasie in der Anwendung von Naturbeispielen kaum Grenzen gesetzt. Für Prudentius mochte zudem eine Rolle gespielt haben, dass er an diesem Beispiel die Verderbtheit einer ganzen Art (und nicht nur einzelner Personen wie im Fall von Absalom und David) illustrieren konnte. Die Übertragbarkeit auf das ganze Menschengeschlecht war mit einem Beispiel aus der Natur eher gegeben als mit einem biblischen Exempel.

⁶¹ Übersetzung: Fels (2011, 113).

⁶² Siehe zu diesen Diskussionen Arruzza (2011); Schäfer (2002); Rotenwöhrer (1986).

Nur am Rande sei bemerkt, dass die theologische These, die Prudentius mit dem Schlangen-Exempel unterstreichen wollte – dass nämlich der Mensch die Sünden selbst in sich produziert – sich nicht durchgesetzt hat. Vielmehr wurde die Sündenlehre des späten Augustinus im Abendland wirkmächtig, die den freien Willen negiert und folglich den einzelnen Menschen von der Verantwortung für die Sünde unter Verweis auf die Ur- und Erbsünde Adams freisprach – und dies nicht zuletzt mit dem Hinweis auf die Verführung durch eine Schlange!

4.3 Gregor der Große: Schlangentypologie der Versuchungen

In der typologischen Anwendbarkeit liegt auch für Gregor den Großen der Reiz des Wissens um die Fortpflanzung der Schlangen. Er macht davon in seinen *Moralia in Job* Gebrauch, einer kommentarischen Auslegung des biblischen Hiobbuches, die auf in Konstantinopel gehaltenen Predigten beruht.⁶³

Laut seinem Widmungsschreiben an Leander von Sevilla⁶⁴ wurde Gregor von einem elitären Kreis gebildeter Mönche und Laien gebeten, nicht nur eine allegorische Auslegung des historischen Gehalts der Erzählung vorzulegen, sondern vielmehr den Sinn der Allegorien moralisch zuzuspitzen.⁶⁵ Begründet ist die Freiheit des Exegeten gegenüber dem Text mit dem Ziel der „Erbauung“ der Zuhörer.⁶⁶ Diese Freiheit betrifft sowohl die Abfolge des Textes (von der der Exeget abweichen darf), als auch die Entscheidung über die Frage, ob ein Text wörtlich, allegorisch oder moralisch zu verstehen sei. Innerhalb eines Kommentars muss man also die exegetische Vorgehensweise wechseln. Obwohl Gregor sich implizit von der Hermeneutik seines nur wenig älteren Zeitgenossen Cassiodor distanziert⁶⁷ – dieser hatte, ähnlich wie Augustinus, das Studium der weltlichen Wissenschaften als Voraussetzung für die Schriftexegese verstanden und empföh-

⁶³ Zum Charakter der Schrift und dem Adressatenkreis siehe Greschat (2005, 23–30).

⁶⁴ Einführend siehe Greschat (2016, 111–121); Kessler (2000, 691–700); Moorhead (2005, 129–157). Zur exegetischen Methode in *Moralia in Job* anhand von Passagen des ersten und des dritten Buches: Rechia (1996, 355–404).

⁶⁵ Gregorius Magnus, *Epistula ad Leandrum* 1 (Adriaen 1979a, 2): „non solum uerba historiae per allegoriam sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protius in exercitium moralitatis inclinarem.“

⁶⁶ Gregorius Magnus, *Epistula ad Leandrum* 2 (Adriaen 1979a, 4).

⁶⁷ So Greschat (2005, 62–63).

len⁶⁸ –, greift er in der Auslegung des Hiobbuches doch auch selbst auf naturkundliches Wissen zurück. So etwa in der Interpretation der zweiten Rede des Zofar in Ijob 20. Das Exempel aus der Natur ist ihm freilich bereits vom Autor des Hiobbuches – hier in der Version der Vulgata, die Gregor höchstwahrscheinlich benutzt hat – vorgegeben. Im Hiobbuch beschreibt Zofar, einer der drei Freunde Hiobs, das Schicksal des Gottlosen mit folgenden Bildern (Ijob 20,12–16^{Vg}):

cum enim dulce fuerit in ore eius malum abscondet illud sub lingua sua parcat illi et non derelinquet illud et celabit in gutture suo panis eius in utero illius vertetur in fel aspidum intrinsecus civitias quas devoravit evomet et de ventre illius extrahet eas Deus caput aspidum sugit occidet eum linguae viperae.

Wenn ihm das Böse in seinem Mund süß schmeckt, wird er es unter seiner Zunge bewahren, er hegt es und lässt es nicht los und bewahrt es in seinem Gaumen, und so wird seine Speise sich inwendig im Leib in Natterngalle verwandeln. Die Güter, die er verschlungen hat, wird er wieder ausspeien, und Gott wird sie aus seinem Bauch stoßen. Er wird das Gift der Nattern saugen, und die Zunge der Schlange wird ihn töten.

Während in der biblischen Vorlage lediglich von einer Vergiftung durch das Trinken von Schlangengift die Rede ist, verweist Gregor in seiner Auslegung auch auf den Geburtsvorgang und unterscheidet dabei, die im Bibeltext verwendeten Gattungsbegriffe aufnehmend, zwischen zwei Schlangenarten:

Aspis parvus est serpens, uipera uero prolixioris est corporis; et aspides oua gignunt, atque ex ouis eorum filii procreantur, uiperae autem cum conceperint, filii earum in uentre saeuunt, qui ruptis lateribus matrum ex earum uentribus procedunt. Unde et uipera, eo quod ui pariat, nominatur. Uipera itaque sic nascitur ut uiolenter exeat et cum matris suae extinctione producat. Quid ergo nisi latentes suggestiones immundorum spirituum figurantur, qui cordibus hominum parua prius persuasione subripiunt? Quid uero per linguam uiperae nisi uiolenta diaboli tentatio designatur? Prius enim leniter subripit, postmodum uero etiam uiolenter trahit. Caput itaque aspidum sugit, quia initium suggestionis occultae paruus prius in corde nascitur; sed occidit eum lingua uiperae, quia postmodum capta mens ueneno uiolentae tentationis necatur.⁶⁹

Die Natter ist eine kleine Schlange, die Viper aber hat einen längeren Körper; und die Nattern legen Eier, aus welchen ihre Kinder geboren werden. Wenn aber die Vipern den Samen aufgenommen haben, wüten ihre Kinder im Mutterleib – nachdem sie die Seiten der Mutter zerfetzt haben, kommen sie aus den Mut-

terleibern heraus. Daher wird sie auch Viper genannt, weil sie mit Gewalt [vis] gebiert. Die Viper wird also auf diese Weise geboren, um mit Gewalt herauszukommen, und sie wird zugleich mit der Vernichtung der Mutter hervorgebracht. Was anders wird also damit bezeichnet als die verborgenen Einflüsterungen der unreinen Geister, die sich zuerst durch kleine Eingebungen in die Herzen der Menschen einschleichen? Was aber wird mit der Zunge der Viper bezeichnet, wenn nicht die gewaltsame Verführung durch den Teufel? Zuerst nämlich schleicht er sich milde ein, dann aber zerreißt er gewaltsam. Er [der Gottlose] saugt also den Kopf der Nattern, weil zunächst ein kleiner Anfang einer verborgenen Einflüsterung im Herzen geboren wird; aber die Zunge der Viper tötet ihn, weil später der Verstand, vom Gift der gewaltsamen Verführung erfasst, vernichtet wird.

Dass im Bibeltext zwei unterschiedliche Schlangenarten genannt werden, kann für Gregor kein Zufall sein, sondern verweist auf eine allegorische Tiefenschicht des Textes. Um diese zu erhellen, greift er auf naturkundliches Wissen zurück, das den Unterschied zwischen „aspides“ und „uiperae“ zu erfassen hilft. Er handelt hier ganz im Sinn der Empfehlung, die Augustinus in *De doctrina christiana* ausgesprochen hatte: ‚Weltliche‘ Wissenschaften sollen dann (und nur dann!) zur Anwendung kommen, wenn ohne ihren Gebrauch der Sinn einer Bibelstelle nicht entschlüsselt werden kann. Genau dies scheint aus Gregors Sicht hier der Fall zu sein, sieht er sich doch vor die Herausforderung gestellt, dem Bibeltext einen moralischen Sinn abzugewinnen. Seine durch Naturkenntnis gewonnene moralische Deutung besteht in der Identifikation der verschiedenen Schlangenarten mit unterschiedlichen Arten der Verführung („suggestiones“) durch den Teufel, verbunden mit einer zeitlichen Abfolge ihrer Wirksamkeit: Die kleineren Nattern repräsentieren harmlose Einflüsterungen, mit denen der Mensch zunächst („prius“) angelockt und schleichend innerlich verdorben wird. Die größeren, in einem Gewaltakt geborenen Vipern symbolisieren die daraus erwachsenden Verführungen, die ihre zerstörerische Kraft von innen heraus entfalten, nachdem sich die Einflüsterungen fast unbemerkt im Herzen des Menschen einnisten konnten.

Interessant und aufschlussreich ist, dass Gregor daneben noch eine zweite Deutung für den Schlangenvergleich in Ijob 20,16 anbietet. Vielleicht, so fügt er an, müsse man diese Stelle auch durch eine entgegengesetzte Deutung verstehen („intellegere etiam per contrariam interpretationem“). Die Erwähnung der beiden Schlangenarten und ihre Abfolge könne nämlich auch auf die Tatsache zurückzuführen sein, dass das Gift der Nattern schneller wirke als das der Vipern. Dann würde die Natter die plötzliche und gewaltsame, die Viper hingegen die leichtere, aber andauerndere Versuchung bezeichnen. Die moralische Erkenntnis dieser Interpretation wäre, dass eine plötzlich

⁶⁸ So Cassiodor in seinem Werk *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, siehe dazu Hafner (2002, 79–85) und Troncarelli (1989).

⁶⁹ Gregorius Magnus, *Moralia in Job* 15.19 (Adriaen 1979b, 759).

auftauchende Versuchung den Geist unter Schmerzen töte, während eine leichtere und andauernde langsam zum Tod führe.⁷⁰ Diese Deutung kommt ohne die im *Physiologus* (und anderswo) überlieferten Informationen über die Geburtsvorgänge bei Schlangen aus.

Es ist für Gregor also offenbar nicht wichtig, eine ‚richtige‘ allegorisch-moralische Deutung des Textes vorzulegen. Stattdessen tastet er mithilfe naturkundlichen Wissens unterschiedliche Möglichkeiten ab, den Text auszulegen. Entscheidend ist dabei, dass die dem Text innewohnende moralische Bedeutung zum Vorschein kommt. Diese besteht im konkreten Fall in einer für asketische Kreise typischen Beschäftigung mit den Versuchungen des Teufels. Hier wird die Adressatenbezogenheit dieser Auslegung deutlich: Gregor spricht und schreibt für einen Kreis von asketisch interessierten Eliten, die führende kirchliche Ämter innehaben und selbst auch als Schriftausleger wirken.⁷¹ Seine Aufgabe sieht Gregor darin, für diesen Kreis eine angemessene Verbindung zwischen dem Bibeltext und der darin bezeichneten Sache zu präsentieren. Da in asketischen Kreisen die Überzeugung herrschte, dass die Bibel vor allem das innere Leben der Gläubigen betreffe, knüpft Gregor an diese Vorstellung an. Anders als bei Ambrosius und Prudentius illustrieren die Beispiele aus der Tierwelt hier nicht eigenständige Argumentationen, sondern sie sind vom Bibeltext vorgegeben und müssen entschlüsselt werden, um verborgene Sinnebenen des Textes aufdecken zu können. Darin folgt Gregor den Anweisungen des Augustinus in *De doctrina christiana*, die er offenbar gekannt, beherzigt und für sein spezifisches Auslegungsinteresse fruchtbar gemacht hat.

Es sind solche allegorisch-moralischen Deutungen, die der Tierwelt im Mittelalter in der Literatur, aber auch in der bildenden Kunst zu größter Beliebtheit verholfen haben. Die Tierfiguren an Friesen und Säulen romanischer Kirchen bis hin zu Wasserspeiern an gotischen Kathedralen sind ohne diese lebenspraktisch-moralischen Deutungen kaum zu verstehen.⁷² Sie repräsentieren in Bild und Stein, was auch auf der Textebene gilt: Das Faszinieren-

de an der Tierwelt war die Mischung aus Anschaulichkeit und Deutungs Offenheit. Die Freude am phantasievollen Ausgestalten (von Texten und Steinen) konnte mit dem Bedürfnis nach moralischer Orientierung verbunden werden – und war daher für breite und sehr unterschiedliche Personenkreise rezipierbar.

5 Ertrag

Angesichts der faszinierenden Fluidität der Überlieferung ‚des‘ *Physiologus* in Antike und Mittelalter und im Bewusstsein um die damit verbundenen methodischen Probleme, kann als Ertrag aus dieser exemplarischen Studie Folgendes festgehalten werden:

1. Augustinus, der im Mittelalter als *die* theologische Autorität galt, kennt mindestens drei Weisen der Verhältnisbestimmung von Naturkunde und Schriftauslegung: (a) die Naturkunde als Hilfswissenschaft der Exegese; (b) die apologetische Verwendung von Naturphänomenen zur Verteidigung der Plausibilität von Wundern in der Bibel; (c) das Verständnis von Natur als einem „Buch“, das heißt als eine die Heilige Schrift ergänzende Offenbarung Gottes. Während er die Reduktion der Naturkunde auf eine exegetische Hilfswissenschaft in einer Programmschrift zur christlichen Bildung fordert, macht er selbst in konkreten Anwendungsfällen deutlich breiteren Gebrauch von naturkundlichem Wissen.
2. Anhand der exemplarischen Fallstudie zu den im *Physiologus* überlieferten Informationen über die Geburt der Schlangen konnte gezeigt werden, dass die Autoren von allen drei Augustinischen Verhältnisbestimmungen Gebrauch machen: Ambrosius und Prudentius rekurrieren auf naturkundliches Wissen eher im Sinne der Ergänzung der Heiligen Schrift, Gregor der Große nutzt es zur Entschlüsselung und allegorisch-moralischen Deutung einer schwierigen Bibelstelle.
3. Dabei liegt nur bei Prudentius die Vermutung nahe, dass er sein Wissen aus ‚dem‘ christlichen *Physiologus* schöpfte, denn nur er geht auf die in *Physiologus* 10 beschriebene Befruchtung der Schlangen durch das Maul ein. Gregor und Ambrosius könnten ihr Wissen um die Geburt der Schlangen aus anderen Quellen (Herodot, Aelian oder Plinius) gezogen haben. Diese Sachlage illustriert einmal mehr, wie schwierig es ist, direkte Rezeptionen ‚des‘ *Physiologus* zu rekonstruieren.
4. Die drei behandelten Autoren geben auch Hinweise auf das Rezeptionsmilieu für die Anwendung von Na-

⁷⁰ Gregorius Magnus, *Moralia in Job* 15.19 (Bocognano 1975, 38; Adriaen 1979b, 760): „Sed fortasse haec ipsa intellegere etiam per contrariam interpretationem ualeamus. Nam quia ueneno suo aspis concite, uipera autem tardius occidit, per aspidem uiolenta et subita, per uiperam uero lenis et diuturna tentatio designatur. Unde et illi mors in suctione capitis, uiperarum autem in linguae esse perhibetur, quia repentina tentatio saepe inopinatam mentem mox ut surgit interficit; longa uero tentatio quia praua diutius persuadendo suggerit, uelut ex lingua uipera occidit.“

⁷¹ Zur Adressatenfrage siehe Greschat (2005, 243–255).

⁷² Zur Bedeutung der Tierwelt für die Künste: Tori und Steinbrecher (2012); Houwen (1997); Baxter (1998).

turkunde bei der Schriftauslegung. Es handelt sich ausnahmslos um hochgebildete Autoren, die asketisch orientiert sind. Derartige Kreise werden wohl auch die Verbreitung, Bearbeitung und Anwendung des *Physiologus* in der lateinischen Christenheit vorangetrieben haben.

5. Schließlich ist durch die Untersuchung der theoretischen Reflexionen wie auch der konkreten, praktischen Anwendungen naturkundlichen Wissens hofentlich auch deutlich geworden, warum sich der *Physiologus* im Mittelalter so großer Beliebtheit erfreute: Christlich gefärbte Naturkunde konnte einerseits die Neugier und Phantasie von Hörerinnen und Lesern anregen, bestach aber auch durch die mit Naturphänomenen assoziierte Evidenz und „natürliche Beweiskraft“ für Bibelstellen und deren moralische Ausdeutung. Es ist wohl die Bandbreite an hermeneutischen Möglichkeiten, Bibel- und Naturdeutung zueinander ins Verhältnis zu setzen, die der Tierwelt und ihrer Symbolik im Mittelalter eine so große Bedeutung verliehen hat.

Bibliographie

- Accademia Cardinale Bessarione und Centro di Antichità Altoadriatiche, Hgg. 1987. *Rufino di Concordia e il suo tempo: atti del Convegno Internazionale di Studi Rufino di Concordia e Il Suo Tempo, Concordia-Portogruaro, 18–21 settembre 1986*. Antichità altoadriatiche 31. Udine: Arti Grafiche Friulane.
- Accademia Cardinale Bessarione, Centro di Antichità Altoadriatiche, Hgg. 1992. *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*. Antichità altoadriatiche 39. Udine: Arti Grafiche Friulane.
- Adriaen, Marc, Hg. 1979a. *Gregorius Magnus: Moralia in Job; Libri I–X*. CCSL 143. Turnhout: Brepols.
- Adriaen, Marc, Hg. 1979b [2000]. *Gregorius Magnus: Moralia in Job; Libri XI–XXII*. CCSL 143A. Turnhout: Brepols.
- Adriaen, Marc, Hg. 1985. *Gregorius Magnus: Moralia in Job; Libri XXIII–XXXV*. CCSL 143B. Turnhout: Brepols.
- Arruzza, Cinzia. 2011. *Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origène, Grégoire de Nysse*. Nutrix 6. Turnhout: Brepols.
- Balme, David M., Hg. 2002. *Aristotle: Historia Animalium*. Bd. 1, *Books I–X: Text*. Cambridge Classical Texts and Commentaries 38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banterle, Gabriele, Hg. 1979. *I sei giorni della creazione (Esamero-ne)*. Opera Omnia di Sant'Ambrogio 1, Rom: Città Nuova.
- Baxter, Ron. 1998. *Bestiaries and their users in the Middle Ages*. Stroud: Sutton.
- Becker, Eve-Marie, und Stefan Scholz, Hgg. 2012. *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion: Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin: De Gruyter.
- Bocognano, Aristide, Hg. 1975. *Grégoire le Grand: Morales sur Job; Livres XV–XVI*. SC 221. Paris: Cerf.
- Daur, Klaus-Detlef, und Joseph Martin, Hgg. 1962 [1996]. *Augustinus: De doctrina christiana*. CCSL 32. Turnhout: Brepols.
- Dekkers, Eligius, und Johannes Fraipont, Hgg. 1956 [1990]. *Augustinus: Enarrationes in Psalmos I–L*. CCSL 38. Turnhout: Brepols.
- Dobschütz, Ernst von, Hg. 1912. *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 38,4. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Dombart, Bernard, und Alfons Kalb, Hgg. 1955a. *Augustinus: De civitate dei; Libri I–X*. CCSL 47. Turnhout: Brepols.
- Dombart, Bernard, und Alfons Kalb, Hgg. 1955b. *Augustinus: De civitate dei; Libri XI–XXII*. CCSL 48. Turnhout: Brepols.
- Drecoll, Volker Henning. (2007) 2014. „Ambrosius als Taufvater Augustins und der ‚Mailänder Kreis‘“. In *Augustin Handbuch*, hrsg. v. Volker Henning Drecoll, 127–143. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dykes, Anthony. 2011. *Reading Sin in the World: The Hamartigenia of Prudentius and the Vocation of the Responsible Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fels, Wolfgang, Hg. 2011. *Prudentius: Das Gesamtwerk*. Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 9. Stuttgart: Hiersemann.
- Geerlings, Wilhelm. 2002. „Augustinus: Lehrer der Gnade“. In *Theologen der christlichen Antike: Eine Einführung*, hrsg. v. Wilhelm Geerlings, 148–167. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [= Geerlings, Wilhelm. 2010. *Fussnoten zu Augustinus: Gesammelte Schriften Wilhelm Geerlings*, hrsg. v. Georg Röwekamp, 3–28. Turnhout: Brepols.]
- Goldbacher, Alois, Hg. 1898. *Augustinus: Epistulae*. CSEL 34. Prag: F. Tempsky.
- Greschat, Katharina. 2005. *Die Moralia in Job Gregors des Großen*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 31. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Greschat, Katharina. 2016. „Gregor der Große: Die epistula dedicata und die praefatio zu den Moralia in Job“. In *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Oda Wischmeyer, 111–121. Berlin: De Gruyter.
- Grossi, Vittorino. 2001. „Il ‚Decretum Gelasianum‘: nota in margine all'autorità della Chiesa di Roma alla fine del sec. V.“ *Augustinianum* 41:231–355.
- Hafner, German. 2002. *Cassiodor: Ein Leben für kommende Zeiten*. Stuttgart: F. Steiner.
- Henke, Rainer. 2000. *Basilios und Ambrosius über das Sechstageswerk: Eine vergleichende Studie*. Chrêsis VII. Basel: Schwabe Verlag.
- Horn, Christoph, Hg. 1997. *Augustinus: De civitate dei*. Klassiker Auslegen 11. Berlin: Akademie Verlag.
- Houwen, Luuk A.J.R., Hg. 1997. *Animals and the symbolic in mediaeval art and literature*. Mediaevalia Groningana 20. Groningen: Egbert Forsten.
- Hübner, Wolfgang. 2008. „Liber (libellus)“. *Augustinus-Lexikon* 3,5–6:954–960.
- Kessler, Stephan Ch. 2000. „Gregor der Große und seine Theorie der Exegese: Die Epistula ad Leandrum“. In *L'esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno: XXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6–8 maggio 1999*. Studia Ephemeridis Augustinianum 68, 691–700. Rom: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Köckert, Charlotte. 2009. *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilios und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*. STAC 56. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Lauchert, Friedrich, Hg. 1889 [1974]. *Geschichte des Physiologus*. Strassburg: Karl J. Trübner [Genève: Slatkine].
- Malamud, Martha A. 2011. „An Interpretative Essay“. In *Prudentius: The Origin of Sin; An English Translation of the Hamartigenia*. Cornell Studies in Classical Philology 61, hrsg. v. Martha A. Malamud, 51–212. Ithaca: Cornell University Press.
- Mayer, Matthias. 2014. „Augustinus' De Civitate Dei: Philosophie der Geschichte oder Geschichte der Philosophie?“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 61,2:412–429.
- Mayhoff, Karl, Hg. 1892–1909. *C. Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII*. 6 Bde. Leipzig: Teubner.
- Meade, David G. 1986. *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*. WUNT 39. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Moorhead, John. 2005. *Gregory the Great: The Early Church Fathers*. London: Routledge.
- Neuschäfer, Bernhard. 1987. *Origenes als Philologe*. Basel: Friedrich Reinhardt.
- O'Daly, Gerard. 1999. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press.
- Palla, Roberto, Hg. 1981. *Prudenzio: Hamartigenia*. Biblioteca di studi antichi 26. Pisa: Giardini.
- Pollmann, Karla. 1996. *Doctrina Christiana: Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus „De doctrina christiana“*. Paradosis 41. Fribourg: Universitätsverlag.
- Pollmann, Karla. 2002. *Augustinus: Die christliche Bildung (De doctrina Christiana)*. Stuttgart: Reclam.
- Pollmann, Karla. 2016. „Alte Kirche: Einführung.“ In *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Oda Wischmeyer, 9–12. Berlin: De Gruyter.
- Recchia, Vincenzo. 1996. „Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei Moralia in Iob (II, 1; 2; 4, 1–47)“. In *Gregorio Magno Papa ed esegeta biblico*. Quaderni di *Invigilata Ivcernis* 4, hrsg. v. Vincenzo Recchia, 355–404. Bari: Istituto di studi classici e cristiani. Università di Bari.
- Rottenwöhler, Gerhard. 1986. *Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern*. Bad Honnef: Bock und Herchen.
- Sbordone, Francesco, Hg. 1936a [1976, ²1991]. *Physiologus*. Rom: Società Anonima Editrice „Dante Alighieri“ [Hildesheim: Olms].
- Schäfer, Christian. 2002. *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schenkl, Karl, Hg. 1897. *Ambrosius: De Tobia*. CSEL 32,2. Prag: F. Tempsky.
- Schneemelcher, Wilhelm, Hg. ⁶1990. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 1, *Evangelien*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schneider, Horst. 2016. „Physiologus.“ *RAC* 27:722–743.
- Schultheiß, Jochen. 2016. „Augustinus: De doctrina christiana.“ In *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Oda Wischmeyer, 47–61. Berlin: De Gruyter.
- Simonetti, Manlio, Hg. 1961. *Tyrannius Rufinus: Opera*. CCSL 20. Turnhout: Brepols.
- Sordi, Marta. 1990. „La tradizione dell'inventio crucis in Ambrogio e in Rufino“. *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 44:1–9.
- Stählin, Otto, Hg. (1906) ²1939. *Clemens Alexandrinus*. Bd. 2, *Stromata I–VI*. GCS 15. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Tábet, Michelangelo. 2000. „L'esegesi greca nei commenti dei primi scrittori di lingua latina alla Benedizione di Giacobbe a Giuda (Gen. 49,8–12)“. In *L'esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno: XXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6–8 maggio 1999*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 68, 57–75. Rom: Institutum Patisticum Augustinianum.
- Thierfelder, Andreas, Hg. 1972. *Terenz: Andria*. Heidelberg: F. H. Kerle.
- Tori, Luca, und Aline Steinbrecher, Hgg. 2012. *Animali: Tiere und Fabelwesen von der Antike bis zur Neuzeit*. Zürich: Schweizerisches Nationalmuseum / Mailand: Skira.
- Troncarelli, Fabio. 1989. „L'ordo generis Cassiodorum e il programma pedagogico delle Institutiones“. *Revue des Recherches Augustiniennes* 35:129–134.
- Vermeille, Alexandre. 2006. *Physiologus: De l'Orient à l'Occident; Un patchwork multiculturel au service de l'Écriture Mémoiree*. Univ. Neuchâtel: Université de Neuchâtel, <http://data.rero.ch/01-R007269519>.
- Vinzenz von Beauvais. 1624 [1964]. *Speculum quadruplex sive speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale*. Douai: Balthasar Bellerus [Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt].
- Wetzel, James, Hg. 2012. *Augustine's City of God: A Critical guide*. New York: Cambridge University Press.
- Zycha, Joseph, Hg. 1891. *Augustinus: Contra Faustum*. CSEL 25,1. Prag: F. Tempsky.