

# Der Physiologus und das Neue Testament

## Die neutestamentlichen Wurzeln der frühchristlichen Naturdeutung

**Abstract:** This article examines the hermeneutic method of the Greek *Physiologus*, which Pitra (1855), in his critical edition, already described as allegory or allegoresis, and highlights the New Testament roots of this first Christian allegoresis of nature. *Physiologus* can be thus described because it is not an allegory in the classical sense, but in a genuinely Christian form. Such allegories are known primarily from the works of Clement of Alexandria and Origen, but their foundations were already laid by Paul and John in the New Testament. In *Physiologus*, Christ also serves as a hermeneutic key, but the Old Testament is replaced by nature, which is allegorically interpreted and rewritten: “So let the perfect Christian people also distinguish the words of the Old Testament from the Spirit, so that the letter does not kill you. Because Paul said: ‘The law is spiritual’” (*Physiologus* 12).

## 1 Zur Einführung: Paratextualität

Die *Minuskel GA 537*<sup>1</sup> ist eine relativ unbedeutende neutestamentliche Handschrift aus dem 12. Jh. n. Chr.,<sup>2</sup> in einem Punkt ist sie aber nicht ganz uninteressant: Sie fährt gleich nach dem Johannesevangelium (Joh 21,25) mit einem Fragment des griechischen *Physiologus* fort (fol. 145r).<sup>3</sup> Es sind zwar nur 1,5 Seiten eines schlechten griechischen Textes (fol. 145r–145v),<sup>4</sup> ihre *paratextuelle* Verbindung<sup>5</sup> mit dem letzten Evangelium in einer neutestamentlichen Handschrift illustriert aber in vielerlei Hinsicht sehr schön das im Folgenden besprochene Thema. Denn der griechische *Physiologus* stellt neben der Bibel das meistübersetzte Buch der antiken christlichen Literatur und „eine der einflussreichsten und folgenreichsten Schriften des Altertums“ dar.<sup>6</sup> Und im Laufe der Geschich-

te wurde er in der Tat fast zu einem fünften Evangelium, zum *Evangelium der Natur*, und zur Quelle der christlichen Naturtheologie. Diese konnte dann vor allem in der Spätantike und im Mittelalter die Lektüre des *Physiologus* im ‚Buch der Schöpfung‘ (*liber creaturae*) fortsetzen.<sup>7</sup>

So steht das Büchlein des *Physiologus* am Beginn der geistlichen Tierinterpretation in Spätantike und Mittelalter. Ebenso ist der *Physiologus* einer der wichtigsten Wegbereiter, jedenfalls aber wohl der früheste Zeuge einer konsequenten „Vorstellung einer Natur sakramentalen Charakters, die geistliche Wahrheiten symbolisierte“,<sup>8</sup> zu einer *consecratio mundi*:<sup>9</sup> „Daß es in den Jahrhunderten von Paulus bis zu den Kirchenvätern erreicht wurde, daß das Universum der geschaffenen Welt, soweit es im Wortschatz der Bibel in Erscheinung tritt, in das Licht seiner spirituellen Bedeutung gehoben wurde, ist die ungeheure Leistung einer schöpferischen, vom Geist der Bibel inspirierten, über Wesen und Wege des Heiles sinnenden Meditation“.<sup>10</sup>

Im Unterschied zur Bibel wurde diese Quelle der christlichen Naturtheologie in der neueren Geschichte allerdings praktisch vergessen. So wird auch das oben erwähnte Fragment des griechischen *Physiologus* in der *Minuskel GA 537* von Scrivener in seinen *Adversaria critica sacra* (1893) lediglich als „foreign matter“ bezeichnet<sup>11</sup> und bei Gregory (1900) heisst es: „enthält einiges aus Chrys[ostomus]“.<sup>12</sup> Erst in den letzten Jahren wurde das Fragment wieder erkannt<sup>13</sup> und auch das Forschungsinteresse am griechischen *Physiologus* (und den antiken Fabelwesen) scheint allgemein zu steigen,<sup>14</sup> sodass man sich zusammen mit Umberto Eco fragen könnte, ob wir uns etwa nicht auch hier auf dem Weg zu einem Neuen Mittelalter befinden.<sup>15</sup>

Doch ungeachtet dessen, wie intensiv der *Physiologus* gelesen oder erforscht wird, bleibt er die Urquelle der

1 University of Michigan Ms. 19.

2 Vgl. die Webseite des *Instituts für Neutestamentliche Textforschung* in Münster: <http://ntvmr.uni-muenster.de/liste?docID=30537>.

3 Siehe die digitalisierte Handschrift auf der Webseite des *Center for the Study of the New Testament Manuscripts* in Plano, TX: [http://www.csntm.org/manuscript/View/GA\\_537](http://www.csntm.org/manuscript/View/GA_537) (GA\_537\_0145a.jpg).

4 Zur Beschreibung s. die Webseite des *Institut de recherche et d'histoire des textes*, Pinakes | Πίνακες; Textes et manuscrits grecs, in Paris: <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/875/>.

5 Zum Begriff s. Genette (1993, 11–13).

6 Alpers (1984, 46).

7 Vgl. den Beitrag von Katharina Heyden in diesem Band.

8 Crombie (1977, 5).

9 Ohly (1966, 20).

10 Alpers (1984, 46).

11 Scrivener (1893, xlv).

12 Gregory (1900, 200).

13 Vgl. *Institut de recherche et d'histoire des textes*, Pinakes | Πίνακες; Textes et manuscrits grecs, <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/875/>.

14 Vor kurzem wurde sogar das Bestiarium von *Harry Potter* (Rowling 2001) verfilmt: *Fantastic Beasts and Where to Find Them*, Warner Bros. Pictures 2016.

15 Vgl. Eco (<sup>8</sup>2007, 7–33).

christlichen Naturdeutung. Denn die Wurzeln der christlichen Naturdeutung liegen in einer ‚intertextuellen‘ Verbindung der Natur mit der heiligen Schrift und diese verdanken wir eben diesem kleinen Buch des ägyptischen Christentums – hier wird die Natur zum ersten Mal christologisch ausgelegt und die Bibel hiermit zum ‚Paratext‘ der Schöpfung. Auf den folgenden Seiten werden wir uns diese einzigartige Verbindung von *Kosmos* und *Logos* und die exegetische Methode des *Physiologus* etwas genauer anschauen.

## 2 Die Methode des *Physiologus*

### 2.1 Allegorie/Allegorese

Das seit Aristoteles bezeugte Wort „ὁ φυσιολόγος“ bezeichnet in erster Linie eine Person – einen *Naturkundigen*, der die Natur und ihre Phänomene zu deuten versteht:

φυσιολόγος (parox.), ὁ, *one who inquires into natural causes and phenomena*, esp. of the pre-Socratic philosophers, Arist. *Metaph.* 986<sup>b</sup>14, 990<sup>a</sup>3, *de An.* 426<sup>a</sup>20, PA641<sup>a</sup>7, al.; φ. μᾶλλον ἢ ποιητήν, of Empedocles, Id. *Po.* 1447<sup>b</sup>19; ὁ φ., title of play by Sopater, Ath. 3.101a; οἱ ἀρχαῖοι φ., title of work by Chrysippus, D.L. 7.187; as Adj., παρρησία φ. c. j. in Epicur. *Sent. Vat.* 29: Sup., ἀνήρ -ὠτάτος τῶν παλαιῶν Phld. *Mus.* p. 108 K. Adv. -γως M. Ant. 10.31.<sup>16</sup>

In unserem Fall muss man allerdings ergänzen: er versteht sie *theologisch* zu deuten – der *Physiologus* ist ein Theologe und ein Exeget der Natur. Die Interpretationsmethode, die er dabei anwendet und die hier genauer untersucht werden soll, wird in der Sekundärliteratur in der Regel als *Allegorie* bezeichnet.<sup>17</sup> So spricht bereits Pitra (1855) in seiner kritischen Edition des griechischen *Physiologus* von „*Physiologum allegoricæ interpretationes*“<sup>18</sup> und auch in der neueren Literatur hält man an dem Begriff der Allegorie oft fest.<sup>19</sup> Eine Ausnahme scheint hier der Hamburger Altphilologe Klaus Alpers zu bilden. In seinem bedeutenden Artikel zum griechischen *Physiologus* aus dem Jahre 1984 bezeichnet er die Methode des *Physiologus* als „Typologie“ und will sie streng von der „Allegorie“ unterscheiden:

<sup>16</sup> LSJ (1996).

<sup>17</sup> Zur Begriffsgeschichte der „Allegorie“ siehe EBR 1:780–815, insb. 793–806.

<sup>18</sup> Pitra (1855, 338).

<sup>19</sup> Dies betrifft sowohl die Literatur zum *Physiologus* (Seel 1960, Henkel 1976, Curley 1979, Treu 1981, Schönberger 2001) als auch die literaturwissenschaftliche Literatur (Kurz 1982, Eco 1993, oder Menke 2016) und die Lexika (GGG<sup>4</sup>, LThK<sup>8</sup>, EBR 1:763–767 und 1:793–806).

Ihrer Herkunft und ihrem Wesen nach ist Typologie völlig verschieden von Allegorie; erst sekundär haben sich Berührungen und Überschneidungen dieser beiden Denkformen ergeben. Es ist daher erforderlich, die beiden Begriffe tunlichst scharf zu trennen. Allegorie hebt den Literalsinn auf, Typologie bewahrt ihn [...].<sup>20</sup>

Doch alles, was Alpers hier und anderswo über die „Typologie“ schreibt,<sup>21</sup> trifft m. E. genau auf den Begriff der „Allegorie“ zu. Zudem ist die „Typologie“ im Vergleich zur Allegorie ein relativ neuer Begriff<sup>22</sup> und auch systematisch ist sie bestenfalls eine „Sonderform der Allegorese“.<sup>23</sup> Aus diesem Grund werde ich in diesem Beitrag bei dem Begriff der *Allegorie/Allegorese* bleiben, diesen allerdings näher beschreiben und definieren.

**Exkurs:** Um besser zu verstehen, warum man heutzutage in der Exegese den Begriff der „Allegorie“ lieber meidet, ist es nötig, die Forschungsgeschichte zu kennen: Die allegorische Exegese, die im Westen mehr als 1500 Jahre die üblichste Methode der Bibelauslegung war, wurde mit dem Aufstieg der modernen Bibelwissenschaft im 18. und 19. Jh. als Interpretationsmethode aus dem Methodenkanon der (evangelischen) Exegese ausgeschlossen.<sup>24</sup> Infolgedessen wurde später auch der Begriff der „Allegorie“ an sich problematisiert und zum Teil sogar tabuisiert.<sup>25</sup> Seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts sind in der Theologie zwar vereinzelte Stimmen zu hören, die nach einer Rehabilitierung der Allegorie als Interpretationsmethode rufen,<sup>26</sup> die moderne Bibelwissenschaft ist aber auf die „Allegorie“ immer noch schlecht zu sprechen<sup>27</sup> – als ob es das Phänomen in der Bibel nicht gebe bzw. nicht geben dürfte – und so gilt die „Allegorie“ vielen Exegeten heute immer noch „als eine – glücklich überwundene – Form von willkürlicher Exegese, bei der die Intention der Texte und ihrer Autoren grob mißachtet wird; eine Art Interpretation, bei der Assoziation und Phantasie freies Spiel haben und den Text nur als Spielball benützen“.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Alpers (1984, 42).

<sup>21</sup> Vgl. die Artikel von Alpers zum *Physiologus* in *TRE* und *DNP*.

<sup>22</sup> Hier wirken immer noch die Arbeiten von Goppelt (1939) und Daniélou (1946) nach und zwar ungeachtet der Kritik von de Lubac (1947), der meines Erachtens überzeugend gezeigt hat, dass sich die moderne Unterscheidung von „Typologie“ und „Allegorie“ für die (früh-)christliche Exegese nicht aufrechterhalten lässt. Von der neueren Literatur vgl. z. B. Martens (2008).

<sup>23</sup> Reiser (2007, 104). Dies illustriert sehr schön schon die bloße Tatsache, dass die in der exegetischen Literatur oft genannte Hagar-Sara-„Typologie“ (Gal 4,21–5,1) im Neuen Testament selbst als Allegorie bezeichnet wird: „ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα“ (V. 24).

<sup>24</sup> In der römisch-katholischen Kirche handelt es sich immer noch um eine legitime Methode der Schriftauslegung, vgl. KKK (2005), III.109–119.

<sup>25</sup> Ausführlich dargestellt bei Reiser (2007) oder Kugel (1998, 2007).

<sup>26</sup> Programmatisch z. B. Wilken in seinen Artikeln „In Defense of Allegory“ (1998) und „The Inevitability of Allegory“ (2005).

<sup>27</sup> Auch hier gibt es natürlich Ausnahmen, vgl. z. B. Klauck (1986), Kugel (1998, 2007), Reiser (2007), oder Garský (2012).

<sup>28</sup> Reiser (2007, 99).

Für die Art der *Allegorie/Allegorese*, die der Autor des *Physiologus* verwendet,<sup>29</sup> ist jedenfalls zutreffend, dass sie „eine universale christliche Denkform“ darstellt.<sup>30</sup> Denn sie entspringt der *poetischen Struktur* und der *Intertextualität* der Heiligen Schrift:

Die (christliche) Allegorie ist eine symbolische Verfahrensweise, die in der *poetischen Struktur* und/oder der *Intertextualität* (der Heiligen Schrift) verankert ist und dem Text eine zweite Bedeutung verleiht.<sup>31</sup>

Die Allegorie als eine Art der Doppelkodierung<sup>32</sup> ist natürlich älter als das Christentum (und auch als die griechische Literatur),<sup>33</sup> im Christentum wird sie aber von der Intertextualität der Schrift(en) katalysiert (und kontrolliert). Sie ergibt sich aus einem intertextuellen Zusammenspiel zwischen dem ‚Alten‘ und ‚Neuen Testament‘ bzw. aus der Tatsache, dass das ‚Alte Testament‘ nach dem Tod (und der Auferstehung) des Jesus von Nazareth neu – *christologisch* – interpretiert werden muss, wobei hier eine zweite (geistige)<sup>34</sup> Bedeutungsebene etabliert wird. Eben von dieser hermeneutischen Methode macht auch der Autor des griechischen *Physiologus* Gebrauch.

Dass er die geistige Schriftauslegung und das Zusammenspiel beider Testamente kennt, bezeugt er an mehreren Stellen, von denen ich hier nur zwei zitiere. Im 12. Kapitel „Von der Ameise“ heisst es:<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Zur christlichen Allegorie s. *EBR* 1:763–767 und 1:793–806.

<sup>30</sup> So Alpers (1984, 42), allerdings über „Typologie“.

<sup>31</sup> Garský (2012, 25). Diese Definition ist breiter als das im Jahr 1977 verwendete Kriterium von Hans-Josef Klauck (Klauck 1986, 354–361) und erweitert Paul Ricœurs Begriff der intentionalen Textur (hier der poetischen Struktur) um das Konzept der Intertextualität. Sie beruht nur auf der poetischen Struktur und der *intentio intertextualitatis* des Textes. Daraus resultiert eine abweichende Differenzierung von Allegorie, Allegorese und Allegorisierung: die Allegorie ist hier definiert, der Begriff Allegorese bleibt der Auslegung der Allegorie (der allegorischen Exegese) vorbehalten und mit Allegorisierung bezeichne ich eine nachträgliche ‚Allegorisierung‘ eines nichtallegorischen Textes.

<sup>32</sup> Vgl. Eco (2003, 213–214) und Kurz (1982, 33).

<sup>33</sup> Vgl. Selden (2016, 10): „The recent re-edition of *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (2012) would have provided an occasion for rethinking the history of allegory. Instead, however, the handbook continues to pander the received idea that ‚allegorical literature began as far back as the sixth century BCE, when the poems of Homer began to be interpreted as if they concealed moral, scientific, philosophical, and even spiritual truths‘. The earlier florescence of allegory in Egypt, however, pushes the date for the recourse to *metaphora continua* back by some 2500 years, not only to the Fourth Dynasty, but to the Predynastic period (5500–3100 BCE) itself, whose artistic achievements culminated in the Narmer Palette (c. 3100 BCE)“.

<sup>34</sup> Vgl. Joh 2,21 und 12,26. Es ist die Funktion des Geistes, die Jünger in die ganze Wahrheit zu führen (Joh 16,13).

<sup>35</sup> Deutsche Übersetzung nach Schönberger (2001).

So sollen auch die vollkommenen Asketen die Worte des Alten Testaments vom Geist unterscheiden, damit dich nicht etwa der Buchstabe töte. Denn Paulus hat gesagt: „Das Gesetz ist geistlich“.<sup>36</sup>

In Kapitel 44 „Vom Achat und von der Perle“ kommt der Heilige Geist und der christologische Brennpunkt der beiden Testamente hinzu:

Die beiden Muschelschalen aber bedeuten das Alte und Neue Testament. In gleicher Weise bedeuten die Sonne, der Mond, die Sterne und der Tau den Heiligen Geist, der in die beiden Testamente Eingang fand; die Perle deutet auf unseren Erlöser Jesus Christus; er nämlich ist die kostbare Perle, die der Mensch gewinnen soll [...].<sup>37</sup>

Die Perle (Christus) befindet sich also nicht einfach im Alten oder im Neuen Testament, sondern ‚zwischen ihnen‘. Die christologische Deutung resultiert demnach aus der Intertextualität beider Testamente. Doch im Unterschied zu anderen frühchristlichen Schriften wird im *Physiologus* nicht die *Schrift* allegorisch gedeutet, sondern die *Natur*. Und wie Alpers richtig feststellt:

[I]m *Physiologus* [hat] der naturkundliche Bericht die Stelle des (historischen) Bibelberichtes eingenommen. Dadurch ist die Natur gewissermaßen in der Typologie an den Ort getreten, den sonst das Buch des AT einnahm. So wird also implicite die Natur zu einer Art Buch, in dem der Christ von Gott ‚lesen‘ kann, denn *omnis natura Deum loquitur*.<sup>38</sup> Wie sonst der eine Pol der Typologie im AT, der andere im NT liegt, verlegt der *Physiologus* den einen in die Natur, den anderen in die Bibel. Zwar benutzt er den Ausdruck ‚Buch der Natur‘ noch nicht, aber er verwendet die Natur schon ganz im Sinne dieses Bildes, das wohl zuerst von Augustin geprägt worden ist [...].<sup>39</sup>

Das ist ein fundamentaler Unterschied zum Beispiel zum *Barnabasbrief*, der in der Forschungsliteratur gerne als eine naheliegende Parallele zum *Physiologus* eingeführt wird.<sup>40</sup> Im *Barnabasbrief* werden Tiere im biblischen *Text* mit Hilfe von naturwissenschaftlichen Kenntnissen allego-

<sup>36</sup> *Physiologus* 12, vgl. Röm 7,14 und 2 Kor 3,6.

<sup>37</sup> *Physiologus* 44, vgl. Mt 13,46.

<sup>38</sup> Hugo von St. Victor, *Eruditio didascalica* 6.5.

<sup>39</sup> Alpers (1984, 46), vgl. auch den Beitrag von Katharina Heyden in diesem Band.

<sup>40</sup> Aus der neueren Literatur vgl. z. B. Nicklas (2013, 228): „Die Wurzeln einer solchen Interpretation von Traditionen und Texten über Tiere lassen sich bis auf Philo von Alexandrien zurückverfolgen; einzelne Beispiele solcher allegorischer Interpretation von Tieren – dann auf Aspekte des christlichen Glaubens hin – finden sich bereits im *Barnabasbrief*, dem 1. Clemensbrief, Justins Dialog mit Trypho und anderen“. Zum Verhältnis des *Barnabasbriefes* zum *Physiologus* s. Prostmeier (1999, 382–383) und hier im Beitrag von Herwig Görge-manns das Kapitel 6.3.

risch bzw. moralisch interpretiert,<sup>41</sup> im *Physiologus* sind es dagegen Tiere in der *Natur*, die mit Hilfe der biblischen Texte interpretiert werden, wobei viele von ihnen in der Bibel nicht einmal vorkommen.<sup>42</sup> Im *Barnabasbrief* ist die Natur das *Paradigma* der Deutung, beim *Physiologus* ist sie dagegen das *Syntagma*.<sup>43</sup> Das gilt auch für die biblische Tiersymbolik: Ist im Neuen Testament<sup>44</sup> Christus ein „Löwe“ (Offb 5,5), entdeckt *Physiologus* im Löwen den „Christus“.

Dieser Tatsache muss auch die Definition der Allegorie bzw. der Naturallegorie in Bezug auf den *Physiologus* Rechnung tragen:

Die christliche *Naturallegorie* ist eine symbolische Verfahrensweise, die in der *poetischen Struktur* und/oder der *Intertextualität* der *Natur* mit der Heiligen *Schrift* verankert ist und der *Natur* eine zweite Bedeutung verleiht.

Da diese Definition zuerst etwas befremdlich klingen mag, versuche ich hier die wichtigsten Aspekte dieser Deutungsweise etwas zu beleuchten:

1. Das Konzept des ‚Buches der Natur‘<sup>45</sup> ist für diese Deutungsweise absolut grundlegend, denn nur in diesem Fall kann man überhaupt von
2. der *poetischen Struktur* der Natur sprechen und
3. mit einem Modell der *Intertextualität* der Natur mit der Schrift arbeiten.

Was den Begriff der *poetischen Struktur* betrifft, verwende ich hier die Definition der poetischen Funktion des Prager

<sup>41</sup> Vgl. z. B. *Barnabasbrief* 10, hier 10.1–3: „<sup>1</sup>Warum aber sagte Mose: ‚Ihr sollt kein Schwein essen, noch Adler, noch Habicht, noch Raben, noch irgendeinen Fisch, der keine Schuppen hat?‘ Im (richtigen) Verständnis erhielt er (damit) drei Weisungen. <sup>2</sup>Schließlich sagt er ja im Deuteronomium zu ihnen: ‚Und ich werde meine Rechtsforderungen an dieses Volk aufstellen.‘ Also geht das Gebot Gottes nicht dahin, nicht zu essen: vielmehr hat Mose geistlich gesprochen. <sup>3</sup>Das Schwein hat er nun zu folgendem Zweck genannt: Du sollst dich nicht solchen anschließen, sagt er, die den Schweinen gleich sind, das heißt (solchen, die) solange sie im Überfluß leben, den Herrn vergessen, wenn sie aber Mangel haben, den Herrn (sehr wohl) kennen, wie das Schwein: Solange es frisst, kennt es den Herrn nicht, wenn es aber Hunger hat, schreit es, und, nachdem es (Nahrung) bekommen hat, ist es wieder still.“ Deutsche Übersetzung nach Lindemann und Paulsen (1992, 49–51).

<sup>42</sup> Vgl. den Beitrag von Thomas Kraus in diesem Band auf S. 66.

<sup>43</sup> Zu den Begriffen *Paradigma* und *Syntagma* s. u. bei Anm. 57.

<sup>44</sup> Zum Alten Testament vgl. den Beitrag von Silvia Schroer in diesem Band.

<sup>45</sup> Der *Physiologus* benutzt diesen Begriff zwar noch nicht, aber, wie oben schon gesagt wurde, „er verwendet die Natur schon ganz im Sinne dieses Bildes“ (Alpers 1984, 46). Vgl. das Kapitel 3 auf S. 90 zu den *onto-theologischen* Grundlagen dieses Konzeptes.

Strukturalisten Roman Jakobson.<sup>46</sup> In der Natur kommt die poetische Funktion z. B. dann zur Geltung, wenn wir sie wegen ihrer ‚Schönheit‘ betrachten. Diese ‚Schönheit‘ lässt sich wiederum mathematisch begründen<sup>47</sup> und das „ästhetische Mass“ liesse sich mit Rückgriff auf die bekannte Formel des Harvarders Mathematikers George D. Birkhoff auch berechnen,<sup>48</sup> zumal auch dieser ‚Schönheit‘ eine Symmetrie zugrunde liegt (s. Abb. 1).<sup>49</sup>



**Abb. 1:** Die Geometrie der Natur: Romanesco (© 2019 Bettina Kindschi).

Die Schönheit der Natur wurde natürlich schon immer wahrgenommen und auch theologisch interpretiert – die biblische Tradition stellt hier keine Ausnahme dar.<sup>50</sup> Im Buch der Weisheit, das sehr wahrscheinlich auch in Ägypten verfasst wurde, allerdings schon irgendwann im 1. Jh. v. Chr., kann man beispielsweise folgende Zeilen lesen (Weish 13,1–5):

<sup>1</sup>Ohne Verstand waren von Natur aus alle Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlte. / Aus den sichtbaren Gütern vermochten sie nicht den Seienden zu erkennen. / Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht, <sup>2</sup>sondern hielten das Feuer, den Wind, die flüchtige Luft, den Kreis der Gestirne, die gewaltige Flut / oder die Welt beherrschenden Himmelsleuchten

<sup>46</sup> Vgl. Jakobson (<sup>4</sup>2005, 92): „Die *Einstellung* auf die BOTSCHAFT als solche, die Ausrichtung um ihrer selbst willen, stellt die POETISCHE Funktion der Sprache dar“.

<sup>47</sup> Siehe z. B. Barnsley (1988).

<sup>48</sup> Vgl. Birkhoff (1933, 4): „Within each class of aesthetic objects, to define the order  $O$  and the complexity  $C$  so that their ratio  $M = O/C$  yields the aesthetic measure of any object of the class“.

<sup>49</sup> Sehr schön dargestellt im Video *Nature by Numbers* von Cristóbal Vila auf der Webseite [https://www.eteraestudios.com/docs\\_html/nbyn\\_htm/intro.htm](https://www.eteraestudios.com/docs_html/nbyn_htm/intro.htm).

<sup>50</sup> Zu den bekanntesten Texten gehören z. B. Ps 19,2; Ijob 12,7–9; oder Röm 1,20a.

für Götter.<sup>3</sup> Wenn sie diese, entzückt über ihre Schönheit, schon für Götter hielten, / dann hätten sie auch erkennen sollen, wie viel besser ihr Gebieter ist, / denn der Urheber der Schönheit hat sie erschaffen.<sup>4</sup> Und wenn sie über ihre Macht und Wirkkraft in Staunen gerieten, / dann hätten sie auch erkennen sollen, wie viel mächtiger jener ist, der sie geschaffen hat; <sup>5</sup>denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe / wird in Entsprechung ihr Schöpfer erschaut.

Der *Physiologus* steht also in einem Strom der Tradition von Exegeten, die ‚aus der Schönheit der Geschöpfe in Entsprechung ihren Schöpfer erschauen können‘ (Weish 13,5). Was ihn von den anderen Exegeten unterscheidet, ist die exegetische Methode, mit der er diese *Allegorese der Natur* systematisch betreibt, denn er setzt Weish 13,5 methodisch um. Diese exegetische Methode schauen wir uns nun genauer an.

## 2.2 Intertextualität

Ein typisches Kapitel des *Physiologus*<sup>51</sup> beginnt meistens mit einem *Schriftzitat* (A.) aus dem Alten Testament.<sup>52</sup> Es folgt eine *Naturbeobachtung* (B.), eingeleitet mit „ὁ φυσιολόγος“. Danach folgt der mittlere und wichtigste Teil mit der *allegorischen Naturdeutung* (C.), oft auch *Hermeneia* genannt. Diese ist meistens christologisch und es wird hier verständlicherweise eher das Neue Testament herangezogen. *Das Ende des Kapitels* (D.) fasst für den Leser ab und zu die Pointe zusammen. Das Kapitel wird mit der Phrase abgeschlossen: „Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ ... [Schön also hat der Physiologus gesprochen von ...]“.

Als ein Beispiel kann hier das relativ kurze 5. Kapitel „Vom Käuzchen“ (περὶ νυκτικόρακος) dienen.<sup>53</sup>

- A. Der Psalmist sagt: „Ich wurde wie das Käuzchen in der Ruinenstätte“ (Ps 101,7<sup>LXX</sup>).
- B. Der Physiologus hat vom Käuzchen gesagt, dieser Vogel liebt die Nacht mehr als den Tag.
- C1. So hat auch unser Herr Jesus Christus uns geliebt, die wir in Finsternis und Schatten des Todes saßen (Jes 9,1 / Mt 4,16), uns, das Heidenvolk, mehr als das Volk der Juden, die doch sogar die Sohnschaft und die Verheißung der Väter erlöst hatten (Röm 9,4). Deshalb sagte auch der Erlöser: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es gefiel dem Vater, euch das Reich zu geben“ (Lk 12,32), und was folgt.
- C2. Doch wirst du mir entgegenen, dass das Käuzchen unrein ist nach dem Gesetz (Lev 11,17), und wie kann man es dann als

Sinnbild des Erlösers verstehen? Schön spricht der Apostel: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht“ (2 Kor 5,21). Er hat sich selbst erniedrigt, um alle zu erlösen und uns zu erhöhen.

D. Schön also hat der Physiologus vom Käuzchen gesprochen.

Das 5. Kapitel beginnt mit einem Zitat aus dem Alten Testament (A.) und zwar aus dem Psalm 102,7b in der Version der Septuaginta (Ps 101,7<sup>LXX</sup>):

- a. Ich bin gleich geworden einem Wüstenpelikan
- b. ich wurde wie eine Nachtteule (νυκτικόραξ) in den Trümmern eines Hauses

Danach folgt die Naturbeobachtung (B.) des Physiologus: Das „Käuzchen“ bzw. der „Nachtrabe“ (νυκτικόραξ) ist ein Nachtvogel → er liebt die Nacht mehr als den Tag. Aus der Verbindung „lieben“ und „Nacht“ schöpft dann die nachfolgende allegorische Deutung (C1.): „Christus“ wird mit dem „Käuzchen“ identifiziert und „wir“ bzw. das „Volk das in Finsternis sass“ mit der „Nacht“. Hier hilft dem Exegeten das Zitat aus Jesaja 9,1 (par. Mt 4,16):

Das Volk, das in der Finsternis ging, / sah ein helles Licht; über denen, die im Land des Todesschattens wohnten, / strahlte ein Licht auf.

Hiermit wäre das Fundament der allegorischen Deutung gelegt: das Käuzchen/Christus liebt die Nacht/uns. In unserem Kapitel werden aber noch zwei Zitate aus dem Neuen Testament herangezogen, die das eigentliche *Paradigma* der Deutung bilden, nämlich die „Liebe Christi“:

Sie sind Israeliten; ihnen gehören die Sohnschaft, die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse; ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen. (Röm 9,4)

Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben. (Lk 12,32)

Die „Liebe Christi“ zum „Heidenvolk“ (Nacht) ist grösser als zum „Volk der Juden“ (Tag). In einem zweiten Teil der Naturdeutung (C2.) wird der Einwand widerlegt, dass das Käuzchen unrein sei (vgl. Lev 11,17), und die Deutung mit Hilfe eines Zitates aus 2 Kor 5,21 weiter vertieft:

Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.

Das Käuzchen wurde also nicht nur zum Nachtvogel, sondern es wurde für uns zudem unrein gemacht. Danach schliesst das Kapitel mit dem typischen Gliederungselement (D.) „Schön also hat der Physiologus ... gesprochen“ ab.

<sup>51</sup> Zum formalen Aufbau der Kapitel vgl. auch den Beitrag von Horst Schneider in diesem Band auf S. 8.

<sup>52</sup> Siehe auch die Statistik unten bei Anm. 59.

<sup>53</sup> Deutsche Übersetzung nach Schönberger (2001).

Diese Struktur variiert zwar etwas in den einzelnen Kapiteln,<sup>54</sup> die zwei wichtigsten Elemente der Naturdeutung lassen sich aber fast immer finden:

1. die *intertextuelle Verbindung* der Naturbeobachtung (A) mit einem Schriftzitat (B)
2. und die daraus resultierende *Naturallegorese* (C).

Schematisch kann man also schreiben  $A \cap B \rightarrow C$ : Der *Intertext*,<sup>55</sup> der hier interpretiert wird, ist in diesem Fall eine Schnittmenge<sup>56</sup> aus verschiedenen Elementen und Strukturen der Schrift und des ‚Buches der Natur‘. Was das Deutungsverfahren betrifft, gehören (in den meisten Fällen) die Elemente und Strukturen A und B zum *Syntagma* und die Elemente und Strukturen C zum *Paradigma* der Deutung.<sup>57</sup> In unserem Beispielkapitel bilden also das |Käuzchen| aus dem Psalm 101<sup>LXX</sup> (A) und das |Käuzchen| aus der Natur (B) das Syntagma der Deutung, zu dem auch die Elemente |lieben|, |Nacht| und |Tag| gehören. Das Paradigma der Deutung (C) bildet dann die ‚Liebe Christi‘, zusammen mit den Elementen ‚Heidenvolk‘ und ‚Volk der Juden‘ und der Tatsache, dass ‚Christus‘ zur ‚Sünde‘ gemacht wurde. Hierzu gehören ferner alle Zitate, die zur Entfaltung des Paradigmas und zur Deutung gebraucht werden:

- Jes 9,1 / Mt 4,16 → |Nacht| ≡ ‚Heidenvolk‘  
 Röm 9,4 → |Tag| ≡ ‚Volk der Juden‘  
 Lk 12,32 → ‚Liebe Christi‘  
 2 Kor 5,21 → ‚Christus‘ ≡ ‚Sünde‘

Die Anspielung auf das Gesetz (Lev 11,17 → |Käuzchen| ≡ |unrein|) ist hingegen zum Syntagma zu rechnen, obwohl sie sich in dem Abschnitt mit der Deutung befindet (C2.).

Wir sehen hier also die für die Allegorie typische „punktuelle Übertragbarkeit“,<sup>58</sup> die aus der primären Identifikation des Käuzchens mit Christus resultiert:

- |Käuzchen| ≡ ‚Christus‘  
 |Nacht| ≡ ‚Heidenvolk‘  
 |Tag| ≡ ‚Volk der Juden‘  
 |unrein| ≡ ‚Sünde‘

Das zeigt, dass die Intertextualität bei der allegorischen Deutung des *Physiologus* eine zentrale Rolle spielt. Die Anhäufung von biblischen Zitaten und Anspielungen in allen Kapiteln des *Physiologus* ist in der Tat bemerkenswert.<sup>59</sup> In dem kleinen Büchlein befinden sich mehr als 200 Zitate und Anspielungen aus verschiedenen biblischen Büchern. Im Alten Testament wird am meisten das Buch der Psalmen (Ps) und das Buch des Propheten Jesaja (Jes) verwendet,<sup>60</sup> im Neuen Testament sind es die Evangelien nach Matthäus (Mt) und Johannes (Joh),<sup>61</sup> wobei man berücksichtigen muss, dass das Matthäusevangelium an vielen Stellen mit den übrigen zwei Synoptikern (Mk, Lk) übereinstimmt.

Interessant ist auch die Verteilung der Zitate und Anspielungen auf den verschiedenen Ebenen der Deutung: Das Alte Testament wird vor allem auf der syntagmatischen Ebene der Deutung gebraucht (ca. 90% aller Zitate und Anspielungen auf dieser Ebene), das Neue Testament hingegen auf der paradigmatischen Ebene der Deutung (ca. 71% aller Zitate und Anspielungen auf dieser Ebene). Das macht natürlich Sinn, zumal viele Deutungen christologisch sind und das Neue Testament in der allegorischen Exegese allgemein als Deutungsschlüssel zum Alten Testament verwendet wird. In dieser Hinsicht ist auch nicht überraschend, dass die Schrift deutlich öfter auf der paradigmatischen Ebene der Deutung gebraucht wird (ca. 70% von allen Zitaten und Anspielungen), denn sie ist beim *Physiologus* der Deutungsschlüssel zum ‚Buch der Natur‘.

Es existieren natürlich auch hier Ausnahmen, die die Regel bestätigen, wie etwa das 45. Kapitel „Vom Wildesel und vom Affen“, wo wir kein einziges Schriftzitat und sehr wahrscheinlich auch keinen konkreten biblischen Prätext finden (A). Hier kommt das *oder* in der Definition zur Geltung<sup>62</sup> – die *poetische Struktur* der Natur (B) steht hier alleine und der biblische Prätext erklingt höchstens als *Echo* in dem Wort „Teufel“ (διάβολος). Die *Intertextualität*, die in der exegetischen Methode des *Physiologus* eine Schlüsselrolle spielt, besteht aber nicht nur aus Zitaten. Es finden sich die unterschiedlichsten Formen der Intertextualität. Neben den mehr oder weniger wörtlichen *Zitaten* finden

<sup>54</sup> Eine Ausnahme bildet beispielsweise das Kapitel 45 „Vom Wildesel und vom Affen“, s. u. bei Anm. 62.

<sup>55</sup> Plett (1991, 5).

<sup>56</sup> Garský (2012, 125).

<sup>57</sup> Zu den Begriffen und der folgenden Notation vgl. die Kapitel zur intertextuellen Poetik und strukturalen Analyse in Garský (2012, 36–80).

<sup>58</sup> Klauck (1998, 305).

<sup>59</sup> Die komplette Statistik befindet sich in den *Intertextual Studies* zum *Physiologus* auf der Webseite <http://www.intertextuality.net/physiologus/>.

<sup>60</sup> Zu den weiteren Büchern gehören (nach Häufigkeit geordnet): Lev, Jer, Gen, Dtn, Hld, Ijob, Spr, Am, Sach, Sir, Bar, Ex, Num, Jos, Ri, Ez, Dan, Hos, Mal.

<sup>61</sup> Zu den weiteren Büchern gehören (nach Häufigkeit geordnet): Lk, Röm, 1 Kor, Eph, 2 Kor, Gal, Mk, Kol, Jak, 1 Petr, Apg, Phil, 1 Joh, 1 Tim, Hebr, Offb.

<sup>62</sup> Siehe oben auf S. 86.

auch *Anspielungen* oder eben *Echos* Verwendung.<sup>63</sup> Diese sind in ihrer Wirkung poetischer<sup>64</sup> und auch der Autor des *Physiologus* macht von ihnen Gebrauch.

Im 43. Kapitel „Vom Elefanten“ beweist der Autor, dass er das intertextuelle Spiel mit der Natur und der Schrift sehr gut beherrscht. Im ersten (eigentlich zweigliedrigen) Teil mit der Naturbeobachtung (A) findet man kein einziges Schriftzitat. Trotzdem ist diese Erzählung aus dem ‚Buch der Natur‘ voll von Intertextualität, denn sie wird auf der Folie des biblischen Buches Genesis (B) geschrieben und dieser Prätext wird auf eine sehr schöne Art und Weise in die Naturbeobachtung eingewoben:<sup>65</sup>

AB1. Es gibt ein Tier im Gebirge, Elefant geheissen (anders: Bergelefant). In diesem Tier wohnt *keine Begierde nach Begattung* [Gen 2,25]. Will es nun Nachwuchs zeugen, wandert es in den *Osten*, in die Nähe des *Paradieses* [Gen 2,8]. Dort aber wächst ein Baum, *Mandragora* genannt [vgl. Gen 30,14–16]. Dorthin begeben sich nun das weibliche und das männliche Tier, und *das weibliche Tier nimmt zuerst eine Frucht von dem Baum und reicht sie auch dem Mann* und tändelt mit ihm, bis auch er davon isst [Gen 3,6]. Und wenn das Männchen davon gegessen hat, *vereinigt es sich mit dem Weibchen und sogleich wird dieses trüchtig* [Gen 4,1]. Wenn nun die Zeit herankommt, dass sie gebären soll, geht sie an einen See und schreitet hinein, bis das Wasser an ihre Zitzen reicht, und nur so bringt sie ihr Kind auf dem Wasser zur Welt, und es kommt zu ihren Schenkeln heran und trinkt an den Zitzen seiner Mutter. Der Elefant aber bewacht sie während der Geburtswehen wegen der Schlange, denn *die Schlange ist die Feindin des Elefanten* [Gen 3,15,] und wenn der Elefant sie findet, zertritt und tötet er sie.

Die Enthaltbarkeit des Elefanten und seine Feindschaft mit der Schlange sind in der antiken naturgeschichtlichen Literatur zwar belegt (s. Abb. 2),<sup>66</sup> die Story ist aber fraglos der Paradieserzählung entnommen und erzählt im Grunde die Geburtsstunde der Menschheit. Jeder, der die biblische Geschichte kennt, wird nicht sehr überrascht sein, dass jetzt die Erzählung über den ‚Fall‘ des Elefanten folgt:

AB2. Die Natur des Elefanten aber ist so beschaffen: *Wenn er umfällt*, kann er nicht mehr aufstehen; er besitzt nämlich keine Gelenke in den Knien wie die übrigen Tiere. Wie aber kommt er zu Fall? Wenn er schlafen will, lehnt er sich an einen Baum und schlummert. Die Jäger nun, die um diese Eigenheit des Elefanten wissen, schleichen hin und sägen den Baum etwas an. Nun kommt der Elefant, um sich anzulehnen, fällt mit dem Baum und fängt jämmerlich zu trom-



Abb. 2: Ein Elefant zertrampelt eine Schlange oder einen Drachen. Silberne Münze, geprägt im Namen des Gaius Julius Caesar, ca. 49–48 v. Chr. (N 1966.34; Ex-Sammlung Kopp © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg CH).

peten an, und *ein anderer Elefant* hört ihn und kommt herbei, um ihm zu helfen, doch kann er ihn nicht aufrichten. Nun rufen aber beide, und es kommen *zwölf weitere Elefanten*, doch selbst diese sind nicht imstande, den Gefallenen aufzurichten. Da nun trompeten sie alle; als Letzter von allen aber kommt *ein kleiner Elefant*, schiebt seinen Rüssel unter den Elefanten und richtet ihn wieder auf. Die Eigenheit des kleinen Elefanten aber ist diese: Wenn man mit seinen Haaren oder Knochen irgendwo räuchert, findet dort weder ein böser Geist noch eine Schlange noch sonst etwas Schlimmes Eingang.

Das Buch der Natur erzählt hier also die Heilsgeschichte: vom ‚Gesetz‘ (≡ dem grossen Elefanten), den ‚Propheten‘ (≡ den zwölf weiteren Elefanten), bis hin zum ‚Christus‘ (≡ dem kleinen Elefanten mit den magischen Kräften). Auch hier finden sich Analogien in der antiken Literatur. So lässt sich über die Jagd von Elefanten durch Ansagen der Bäume lesen<sup>67</sup> und die in der antiken Literatur ebenso belegte<sup>68</sup> gegenseitige Hilfe der Elefanten, die sehr schön auch der *Berner Physiologus* illustriert,<sup>69</sup> kann man tatsächlich in der Natur beobachten.<sup>70</sup>

Wie man sieht, resultiert die allegorische Bedeutung bereits aus dem intertextuellen Spiel des Autors mit der Natur und der Schrift. Der dritte Teil mit der *Hermeneia* formuliert diese nur aus und präzisiert einige Elemente:

- C. Als Sinnbild nun von Adam und Eva werden der Elefant und sein Weibchen gedeutet. Solange sie im Paradies lebten vor dem Sündenfall, da wussten sie nichts von Begat-

<sup>63</sup> Vgl. Garský (2012, 32–36).

<sup>64</sup> Garský (2012, 78).

<sup>65</sup> Deutsche Übersetzung nach Schönberger (2001); die wichtigsten Anspielungen und Echos wurden von mir kursiv hervorgehoben.

<sup>66</sup> Plinius, *Naturalis Historia* 8,12.32.

<sup>67</sup> Caesar, *De bello Gallico* 6.27.

<sup>68</sup> Plinius, *Naturalis Historia* 8.24.

<sup>69</sup> Siehe fol. 19v des *Physiologus Bernensis* am Ende dieses Bandes.

<sup>70</sup> Vgl. z. B. das Video von *Kruger Sightings*: <https://youtu.be/d-GdNAnVweE>.

tung, ja hatten nicht einmal eine Vorstellung davon. Als aber die Frau vom Baume ass, das ist von der Mandragora im Geiste, und als sie davon auch ihrem Mann gab, da erkannte Adam das Weib, und sie gebar den Kain auf den bösen Wassern, wie David sagte [Ps 68,2<sup>LXX</sup>]: „Rette mich, o mein Gott, denn das Wasser reicht mir schon an die Seele.“ Nun aber kam der grosse Elefant, nämlich das Gesetz, und er konnte den Gefallenen nicht aufrichten. Dann kamen die zwölf Elefanten, das ist die Schar der Propheten, und selbst diese vermochten ihn nicht aufzurichten. Als Letzter von allen aber kam der geistliche und heilige Elefant, unser Herr Jesus Christus und richtete den Menschen vom Boden auf. Er, der grösser als alle war, wahrer Christus nämlich und neuer Adam [1 Kor 15,45], wurde der Sklave aller. Er erniedrigte sich nämlich und *nahm Knechtsgestalt an* [Phil 2,6–8] (und wurde allen gleich), um *alle zu erlösen* [1 Tim 2,4].

Das Kapitel wird mit dem typischen Gliederungselement (D.) abgeschlossen:

D. Schön hat der Physiologus vom Elefanten gesprochen.

Nur der kleine Elefant (Christus) konnte den gefallenen Elefanten (die Menschheit) aufrichten, weil er sich eben erniedrigte (Phil 2,6–8).

### 3 Das Neue Testament als Fundament der frühchristlichen Naturdeutung

Im vorherigen Kapitel haben wir die exegetische Methode des *Physiologus* untersucht, die er zu seiner allegorischen Deutung der Natur verwendet. Es hat sich gezeigt, dass die Intertextualität ein zentrales Element dieser Methode darstellt: Der Autor verbindet auf der syntagmatischen Ebene die Schrift (A) mit Hilfe von Zitaten, Anspielungen und Echos mit seiner Naturbeobachtung (B). Aus dieser Verbindung resultiert ein Intertext ( $A \cap B$ ), der die Grundlage seiner Deutung, der Hermeneia (C), bildet. Als Paradigma der Deutung dienen dem *Physiologus* die biblischen Texte, wobei hier von dem Autor als Deutungsschlüssel das Neue Testament eindeutig bevorzugt wird.

Dies ist zwar nicht überraschend, denn viele seiner Deutungen sind christologisch,<sup>71</sup> dennoch stellt sich hier die Frage nach der *onto-theologischen* Grundlage dieser Deutung bzw. der primären Identifikation, wie Pelikan  $\equiv$  Christus. Denn viele Tiere kommen in der Bibel gar nicht

<sup>71</sup> Löwe, Pelikan, Käuzchen, Einhorn u. a.



Abb. 3: Zwei Elefanten auf der Chorfassade des Basler Münsters (© 2015 Bettina Kindschi).

vor,<sup>72</sup> oder sie sind bereits negativ konnotiert (Käuzchen  $\equiv$  unrein). Ausserdem kommen Deutungen von Tieren auf Menschen<sup>73</sup> oder sogar auf den Teufel vor.<sup>74</sup>

Im *Physiologus* wird also nicht nur einfach ‚aus der Grösse und Schönheit der Geschöpfe ihr Schöpfer erschaut‘ (Weish 13,5), sondern die gesamte Natur (Tiere, Pflanzen, Steine u. a.) wird hier einer systematischen allegorischen Relektüre unterzogen.<sup>75</sup>

Die Antwort auf die Frage nach der Grundlage dieser allegorischen Naturdeutung lässt sich im *Neuen Testament*

<sup>72</sup> Phönix, Ichneumon u. a.

<sup>73</sup> Wiesel, Wiedehopf, Ameise, Adler u. a.

<sup>74</sup> Affe, Wildesel, Fuchs u. a.

<sup>75</sup> Diese allegorische Relektüre des *Physiologus* öffnet im christlichen Abendland den Weg zu einer universellen, ‚symbolisch-allegorischen Weltbetrachtung‘ (Eco <sup>7</sup>2007, 79), die im Mittelalter ihren Höhepunkt findet und noch bei Friedrich Schleiermacher nachklingt: „Auch die äussere Welt, mit ihren ewigsten Gesetzen wie mit ihren flüchtigsten Erscheinungen, strahlt in tausend zarten und erhabenen Allegorien, wie ein magischer Spiegel, das Höchste und Innerste unsers Wesens auf uns zurück. [...] Aber Wenige dringen ein in die heilige Allegorie, und verstehen den Sinn dieser Verknüpfung, zu welcher die Natur sie auffordert“ (Schleiermacher 1800, 5–6).



und zwar konkret im Prolog des Johannesevangeliums finden (Joh 1,1–3.14):

<sup>1</sup>Im Anfang war das Wort, der Logos, und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos. <sup>2</sup>Dieser war im Anfang bei Gott. <sup>3</sup>Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht eines geworden, das geworden ist.

<sup>14</sup>Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit.

Das theologische Fundament der christlichen Naturdeutung ist die *Inkarnation* des göttlichen Logos,<sup>76</sup> Die Natur (*Physis*) ist durch Christus (*Logos*) Wirklichkeit geworden und so wohnt eine Art der *Intertextualität* zwischen der *Physis* und dem *Logos* dem ganzen Kosmos inne. Da es im Universum also nichts gibt, was nicht durch Christus geworden wäre, gibt es auch nichts, was sich mit ihm als ‚Schlüssel‘ nicht öffnen liesse. Dank seiner Inkarnation hat der Mensch nun Zugang zu diesem Deutungsschlüssel des Universums.<sup>77</sup>

Deswegen können wir jetzt nicht nur die heiligen Schriften,<sup>78</sup> sondern den ganzen Kosmos entschlüsseln und (christologisch) interpretieren. Die Geschöpfe mögen also von doppelter Art sein, „zu loben und zu tadeln“, wie es im 3. Kapitel des *Physiologus* „Vom Regenpfeifer“ heisst, und sie müssen nicht nur *allegorisch* und in Bezug auf Christus gedeutet werden, sondern können in Bezug auf den Menschen auch eine *moralische* oder *anagogische* Bedeutung haben. Denn nun kann der ganze Kosmos geistig interpretiert werden<sup>79</sup> und dieser geistige Sinn ist vielfältig, wie es später im 13. Jahrhundert Augustin von Dänemark ausformuliert hat:<sup>80</sup>

*Littera gesta docet,  
quid credas allegoria,  
Moralis quid agas,  
quo tendas anagogia.*

Der *Buchstabe* lehrt das Geschehene;  
was du glauben sollst die *Allegorie*;

<sup>76</sup> Vgl. Lobsien (2016, 389): „Die Inkarnation ist gleichsam die Ur-Allegorie; in den Worten des Prologs zum Johannes-Evangelium: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen‘ (Joh 1,14)“.

<sup>77</sup> Vgl. Boyarin (2010, 39): „Christian Logos theology, the notion of Christ as the incarnation of the Word, provided a solution to problems left unsolved by Platonism, precisely in that crucial area of epistemological theory, as well“.

<sup>78</sup> Vgl. Lk 24,45 par.

<sup>79</sup> Zur Entfaltung dieser christlichen Weltdeutung siehe Brinkmann (1980, 74–153).

<sup>80</sup> Augustin de Dacia, *Rotulus pugillaris* 1.256.19.

die *moralische Deutung*, was du tun sollst;  
wohin du streben sollst, die *Anagogie*.<sup>81</sup>

## Bibliographie

- Alpers, Klaus. 1984. „Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden.“ In *All Geschöpf ist Zung’ und Mund: Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie*. Vestigia Bibliae: Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs 6, hrsg. v. Heimo Reinitzer, 13–87. Hamburg: Friedrich Wittig.
- Alpers, Klaus. 1996. „Physiologus.“ *TRE* 36:596–602.
- Alpers, Klaus. 2006. „Physiologus.“ *DNP*. [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e924920](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e924920).
- Barnsley, Michael F. (1988) <sup>2</sup>1993. *Fractals Everywhere*. Cambridge, MA: Academic Press.
- Birkhoff, George D. 1933. *Aesthetic Measure*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boyarin, Daniel. 2010. „Origen as Theorist of allegory: Alexandrian contexts“. In *Cambridge Companion to Allegory*, hrsg. v. Rita Copeland und Peter T. Struck, 39–54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brinkmann, Hennig. 1980. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Crombie, Alistair C. 1977. *Von Augustinus bis Galilei: Die Emanzipation der Naturwissenschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Curley, Michael J. (1979) <sup>2</sup>2009. *Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore*. Chicago: University of Chicago Press.
- Daniélou, Jean. 1946. „Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles“. *RSR* 33:402–430.
- Eco, Umberto. (1987) <sup>8</sup>2007. *Über Gott und die Welt*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Eco, Umberto. (1993) <sup>7</sup>2007. *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Eco, Umberto. (2003) <sup>2</sup>2006. *Die Bücher und das Paradies: Über Literatur*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Garský, Zbyněk. 2012. *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes: Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern*. WUNT 2.325. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Genette, Gérard. 1993. *Palimpseste: Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gregory, Caspar René. 1900. *Textkritik des Neuen Testaments*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Goppelt, Leonhard. 1939. *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2.43. Gütersloh: Bertelsmann.
- Haselstein, Ulla, Hg. 2016. *Allegorie: DFG-Symposium 2014*. Berlin: De Gruyter.
- Henkel, Nikolaus. 1976. *Studien zum Physiologus im Mittelalter*. Hermaea: Neue Folge 38. Tübingen: Max Niemeyer.
- Imorde, Joseph. 2003. „Physiologus.“ *RGG*<sup>4</sup> 6:1330.
- Jakobson, Roman. (1979) <sup>4</sup>2005. *Poetik: Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, hrsg. v. Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert. stw 262. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>81</sup> Deutsche Übersetzung nach Reiser (2007, 139).

- Klauck, Hans-Josef. (1978)<sup>2</sup>1986. *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*. NTA.NF 13. Münster: Aschendorff.
- Klauck, Hans-Josef. 1998. „Allegorie/Allegorese III“. RGG<sup>4</sup> 1:305–306.
- Kugel, James L. 1998. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kugel, James L. 2007. *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*. New York: Free Press.
- Kurz, Gerhard. (1982)<sup>6</sup>2009. *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lindemann, Andreas, und Henning Paulsen, Hgg. 1992. *Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker; mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A.Koch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lobsien Verena O. 2016. „Topopoetik der Herrschaft: Allegorische Ökonomien bei Spenser und Shakespeare“, In *Allegorie: DFG-Symposium 2014*, hrsg. v. Ulla Haselstein, 382–413. Berlin: De Gruyter.
- Lubac, Henri de. 1947. „«Typologie» et «Allegorisme»“. *RSR* 34:180–226.
- Martens, Peter W. 2008. „Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen“. *J ECS* 16.3:283–317.
- Menke, Bettine. 2016. „Allegorie. ‚Ostentation der Faktur‘ und ‚Theorie‘. Einleitung“. In *Allegorie: DFG-Symposium 2014*, hrsg. v. Ulla Haselstein, 113–135. Berlin: De Gruyter.
- Nicklas, Tobias. 2013. „Staunen über Natur und christliche Lebenshaltung: Die Welten des Physiologus“. In *Credible, Incredible: The Miraculous in the ancient Mediterranean*. WUNT 321, hrsg. v. Tobias Nicklas und Janet E. Spittler, 227–250. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ohly, Friedrich. [1966] 1977. „Synagoge und Ecclesia“. In *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, hrsg. v. Friedrich Ohly, 312–337. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pitra, Jean Baptiste, Hg. 1855. „Veterum gnosticorum in Physiologum allegoricae interpretationes.“ In *Spicilegium Solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*. Bd. 3, *In quo praecipui veteres auctores de re symbolica proferuntur et illustrantur*, hrsg. v. Jean Baptiste Pitra, 338–373; 391–394. Paris: Firmin Didot.
- Plett, Heinrich F. 1991. „Intertextualities“. In *Intertextuality. Research in Text Theory / Untersuchungen zur Texttheorie* 15, hrsg. v. Heinrich F. Plett, 3–29. Berlin: De Gruyter.
- Prostmeier, Ferdinand R., Hg. 1999. *Der Barnabasbrief*. Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reiser, Marius. 2007. *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift: Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*. WUNT 217. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rowling, Joanne K. 2001. *Fantastic Beasts and Where to Find Them*. London: Bloomsbury.
- Selden, Daniel. 2016. „The Crossing Out of Egypt: Introductory Essay“. In *Allegorie: DFG-Symposium 2014*, hrsg. v. Ulla Haselstein, 3–30. Berlin: De Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. 1800. *Monologen: Eine Neujahrsgabe*. Berlin: Christian Sigismund Spener.
- Schönberger, Otto. (2001) 2014. *Physiologus: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Scrivener, Frederick H. A. 1893. *Adversaria Critica Sacra*. Cambridge: University Press.
- Seel, Otto. (1960)<sup>3</sup>2005. *Der Physiologus: Tiere und ihre Symbolik*. (Zürich: Artemis & Winkler) Düsseldorf: Patmos.
- Treu, Ursula. (1981)<sup>3</sup>1998. *Physiologus: Naturkunde in frühchristlicher Deutung*. (Berlin: Union) Hanau: Artia.
- Wilken, Robert L. 1998. „In Defense of Allegory“. *Modern Theology* 14.2:197–212.
- Wilken, Robert L. 2005. „The Inevitability of Allegory“. *Gregorianum* 86:742–753.