

Oliver Ramonat

Lesarten der Schöpfung

Moses als Autor der Genesis im Mittelalter

WISSENSKULTUR UND GESELLSCHAFTLICHER WANDEL

Herausgegeben vom Forschungskolleg 435
der Deutschen Forschungsgemeinschaft
»Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel«

Band 36

Oliver Ramonat

Lesarten der Schöpfung

Moses als Autor der Genesis im Mittelalter



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und des Landes Hessen.

Abbildung auf dem Einband: Joseph Mallord William Turner, *Light and Colour (Goethe's Theory) – the Morning after the Deluge, Moses Writing the Book of Genesis* (1843), (Ausschnitt), Tate Britain, Turner Collection, London

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004692-1

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Oliver Ramonat, Frankfurt/M.

Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza

Einbandgestaltung: Dorén + Köster, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Dank	9
1. Einleitung	11
1.1 Fragen	11
1.2 Quellen	17
1.3 Literatur	31
1.4 Moses als Autor – Moses als Kommentator	38
2. Die Grundlagen	46
3. Der Anfang	82
4. Eine nähere Beschreibung	129
5. Das Licht	161
6. Der Himmel	179
7. Die Erde	199
8. Schluß. Lesarten des Textes	217
Anhang	225
Abkürzungen	225
Quellen	226
Literatur	229
Personenregister	256

Den wahren Gott kann er den Hebräern
nicht verkündigen, weil sie unfähig sind
ihn zu fassen; Einen fabelhaften will er ihnen
nicht verkündigen, weil er diese widrige Rolle
verachtet. Es bleibt ihm also nichts übrig, als
ihnen *seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art*
zu verkündigen.

FRIEDRICH SCHILLER

Und alles, was am mosaischen Gott verehrungswürdig
war, entzog sich überhaupt dem Verständnis
der primitiven Masse.

SIGMUND FREUD

Dank

Neben den vielen Menschen, die mir direkt und indirekt geholfen haben, habe ich besonders der Universität als Institution zu danken, die ein breit angelegtes Studium mit Nebenfächern ermöglicht und begünstigt hat. Man konnte die eigenen Interessen in Ruhe weiterentwickeln und sich zugleich mannigfach anregen und begeistern lassen. So haben mich neben der Geschichte des Mittelalters im engeren Sinne lange zwei übergreifende Fragen beschäftigt, die auch diese Untersuchung motiviert haben.

Zum einen die Frage nach den Denkstilen, individuellen und kollektiven, denen einer Gruppe oder sozialen Schicht und denen einer ganzen Epoche. Die wegweisenden Arbeiten von Alistair Crombie zur Wissenschaftsgeschichte und von Ian Hacking, der in „Style for historians“ und in „Reconstructing the Soul“ gezeigt hat, wie viel von ‚der Wirklichkeit‘ von unseren individuellen Konzepten, Erfahrungen und Voreinstellungen abhängt, ohne zugleich blind – und wiederum denkfaul – die konstruktivistische Karte zu spielen, waren mir hier fernes Ideal und dauernder Ansporn.

Zum anderen ist die eng mit den Denkstilen zusammenhängende Frage nach einem mittelalterlichen Paradigma zu nennen. Die Frage ist bei allen Formen der Geschichtsschreibung virulent und umstritten, mich interessierte die Frage besonders in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht. Mit den Kommentaren zur Schöpfungsgeschichte, über die ich mit meinem akademischen Lehrer Johannes Fried lange im Gespräch war, hatte sich eine bislang kaum bearbeitete Quellengruppe gefunden, an der es sich lohnen mußte, der Frage nach dem Ob und Wie eines Paradigmas empirisch nachzugehen. Wenn überhaupt, dann müßte es doch in den Schriften über die heiligen Schriften zu finden sein, hier würde es sich als lebendige Praxis und als zeitgenössisch nicht transzendierbarer Rahmen zeigen.

Wie fällt nun die Antwort auf diese Fragen aus? Nun, ich fürchte, die vorgelegte Abhandlung wird, obgleich sie eine Menge von allen Autoren gemeinsamen Auffassungen, ja völlig unhinterfragt geltender Überzeugungen aufführt, die Kritiker des Paradigmamodells nicht überzeugen. Umgekehrt werden die Anhänger einer Paradigmatheorie nicht noch überzeugter sein, denn sie verstehen den Begriff als logische und analytische Kategorie und sind meist der Überzeugung, daß es in jedem Falle ein Paradigma gab, das für jede Zeit aber empirisch ermittelt werden muß. Für einen Aspekt der mittelalterlichen Wissenschaft ist es hier gelungen. Jedenfalls zeigt die nun vorgelegte Analyse, wie ungeheuer lebendig die mittelalterliche Wissenschaft in Bezug auf die Kommentare zur Schöpfungsgeschichte zu Werke gegangen ist, wie dehnbar selbst ein Konzept der Schöpfung ‚in einem Augenblick‘ und ‚an genau sechs Tagen‘ war. Mit der langen Dauer dieses – Paradigmas ist Kuhns Überlegung bestätigt, daß es eines grundstürzenden Wandels, einer „Revolution“ bedarf, um ein Paradigma abzulösen. Man kann ergänzen: eine rein wissenschaftsimmanente Entwicklung, wenn es sie denn überhaupt jemals gab, ist nicht zu beobachten. In der hier untersuchten Epoche deutet sich ein Auslaufen der geteilten Überzeugungen jedenfalls nirgends an. Es kam ein Wandel der gesamten Lebenswelt dazu, um das Paradigma des kumulativen Kommentars –

durch die ‚neue‘ aristotelische Wissenschaft angereichert, wie in der Scholastik, oder nicht – endgültig abzulösen, es obsolet werden zu lassen. Anders gesagt, hätte man wohl noch Jahrhunderte lang die Summen und Glossen wieder und wieder vortragen und kommentierend ergänzen können, ohne den Eindruck zu haben, etwas gänzlich anderes, etwas ganz und gar Neues machen zu müssen. Und es dauerte noch einmal drei Jahrhunderte, bis sich die kritische Bibelwissenschaft – bis heute nicht ganz – durchsetzte. Nicht bestätigen kann man dagegen Kuhns Tendenz, den Übergang zur modernen Fachwissenschaft als Weg zur Wissenschaft schlechthin, als den „Weg zur normalen Wissenschaft“, wie er es ausdrückt, anzusehen. Das ist zwar beschreibend gemeint, hat aber durchaus normative Implikationen. Die intellektuelle Arbeit der hier untersuchten Autoren läßt sich aber sehr wohl als Wissenschaft mit eigenen Überzeugungen und Routinen beschreiben. Kurz: die Überlegung zum Paradigma ist insofern durch eine historische Idee und Analyse der „Styles of Scientific Thinking“ (Crombie) anzureichern.

Daß mein Interesse an der Mediävistik eine geistesgeschichtliche Wendung nahm, verdanke ich Johannes Fried. In seinen Seminaren und Vorlesungen, später als Hilfskraft und Mitarbeiter, forderte er immer wieder, grundlegende Fragen zu stellen und sich nicht so schnell zufrieden zu geben. Sehr in Erinnerung sind mir auch die mediävistischen Oberseminare in Frankfurt am Main, in denen ‚theoretische‘ und methodische Fragen und Diskussionen nicht nur willkommen waren, sondern regelrecht ermutigt und herausgefordert wurden. Allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Oberseminare und allen ehemaligen Kollegen und Mitarbeitern am Lehrstuhl Fried gilt mein Dank für zahllose Gespräche, Hilfen und viele, viele Anregungen. Einiges verdanke ich auch – leider viel zu kurzen – Begegnungen und Gesprächen mit Felice Lifshitz und Philippe Buc. Dem Projekt zum mittelalterlichen Königshof und allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“ verdanke ich, vor allem durch die Plenarsitzungen, zahlreiche Anregungen. Es ist alles andere als ein Zufall, daß das Proömium zu den Konstitutionen von Melfi, am Hof Friedrichs II. entstanden, in dieser Arbeit eine wichtige Rolle spielt.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2000 vom Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie überarbeitet, nicht zuletzt aufgrund der Gutachten von Johannes Fried, Heribert Müller und Matthias Lutz-Bachmann, denen hiermit sehr gedankt sei. Die Literatur ist, soweit möglich und angesichts der großen Schnittmenge an Themen sinnvoll, auf dem Stand von August 2009.

Für die Druckfassung haben Barbara Schlieben und Dagmar Stegmüller wesentliche Teile gelesen und nicht minder wesentlich verbessert – dafür ist gar nicht genug zu danken. Schließlich möchte ich an die Person erinnern, die ganz am Anfang meiner Faszination für das Mittelalter stand und der ich leider nicht persönlich danken kann: Elsbet Orth.

Frankfurt am Main, im Oktober 2009

Oliver Ramonat

1. Einleitung

1.1 Fragen

„Lesarten der Schöpfung“ analysiert die mittelalterliche Kommentierung des biblischen Schöpfungsberichtes, von der Karolingerzeit bis etwa in das Jahr 1250. Die Arbeit ist wissenschaftshistorisch angelegt, sie fragt, vermittelt vor allem über eine Betrachtung des hier zum ersten Male eingehend untersuchten Moses-Bildes, nach den Denkstilen des untersuchten Zeitraumes und ihrem Wandel. Dabei bewegt sie sich in einem Grenzbereich mehrerer Disziplinen. Auf der Suche nach den Denkstilen ist sie in den Kommentaren auf durchgehende Topoi gestoßen, mit denen die Zeitgenossen jedoch höchst unterschiedlich, je nach Erkenntnisinteresse und Problemhorizont, verfahren, deren verschiedene Elemente sie zu verschiedenen Zwecken in den Vordergrund stellen. Durch diese Unterschiede kann sie die Ziele und Absichten der Autoren, und – wiederum vermittelt durch ihre individuelle Sicht auf den Autor Moses – ihr jeweiliges Selbstbild als Kommentator rekonstruieren. Durch eine sorgfältige Analyse der Texte beantwortet sie mithin auch grundlegende Fragen, wie die nach dem Warum von Kommentaren der Heiligen Schrift oder dem Verhältnis von Autorität, Offenbarung und dem ständigen Wandel der Anschauungen und Meinungen über die Urgeschichte.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht also eine Textsorte, die Schöpfungskommentare, die auf eine neue Weise befragt und unter diesen Fragestellungen zum ersten Mal im Zusammenhang untersucht werden. Viele allgemeine Informationen mußten dabei – vor allem auch angesichts des langen Zeitraums – vorausgesetzt werden. Auch mußten alle Themengebiete ausgelassen werden, die bereits an anderer Stelle wiederholt behandelt worden sind. Selbstverständlich spielt der sogenannte vierfache Schriftsinn, um dieses Beispiel zu nennen, in den Kommentaren eine große Rolle; er wurde aber hier nicht als solcher zum Gegenstand einer selbständigen Untersuchung oder Erörterung. Unsere Frage nach Sinn und Zweck eines Bibelkommentars ist grundlegender als die hermeneutische Technik des vierfachen Sinnes. Diese Technik hat aber durchaus ein bestimmtes Verhältnis zu Moses als Autor der Genesis, und in dieser Hinsicht kommt sie vor. Auch die Debatte um Realismus und Nominalismus fände hier reichen Stoff, ohne daß man jedoch sagen könnte, die mittelalterlichen Autoren hätten gerade darauf ein besonderes Gewicht gelegt.

Ein vorrangiges Ziel dieser Arbeit war es hingegen, die Wissenschaftlichkeit selbst, die Maßstäbe mithin, nach denen die erste Genesis Erzählung kommentiert wurde, als historisches Phänomen zu behandeln, sie als Gegenstand der Geschichte einzuführen. Dieses Ziel setzt sich bewußt von einem systematischen Zugriff auf die Inhalte der vorliegenden Kommentare ab, einer Methode, die zumeist und in erster Linie nach den Beiträgen der Vergangenheit für unseren gegenwärtigen Kenntnisstand fragt und die Vergangenheit zu einem bloßen Sammelbecken unseres eigenen Weltbildes macht. Doch nicht der unmittelbare Beitrag zum gegenwärtigen Wissen leitet die historische Frage,

sondern die Überzeugung, allen wissenschaftlichen Bemühungen ein hohes Maß an *Autonomie* zuerkennen zu können. Zugespißt gesagt: die Vergangenheit hatte mitnichten die Aufgabe, das moderne Weltbild, oder was wir jeweils dafür halten, zu schaffen; die Aufgabe, die sich Autoren der Vergangenheit und zumal des Mittelalters stellten, ist allererst zu ermitteln. Die internen Problemlagen, die aufeinander sich beziehenden Diskussionen bewegen sich um ein eigenes Zentrum, das sich weder von äußeren Einflüssen noch von einem irgendwie gearteten Fortschrittsdenken vollkommen oder auch nur teilweise bestimmen läßt. Auch im Mittelalter war der wissenschaftliche Diskurs insoweit autonom, als er Problemlagen nach transparenten, wiederholbaren Maßstäben diskutieren und Konflikte und Widersprüche theoretisierbar zu formulieren und nach gegebenen Prämissen zu lösen suchte. Anders gewendet: auch die mittelalterliche Theologie, Philosophie und – wenn man so will – Historiographie war, nach Maßgabe der hier untersuchten Zeugnisse, eine Wissenschaft auf einer gemeinsamen, mit jedem neuen Text aktualisierten Grundlage. Die gelegentlich immer noch modernistische Forschungslage, die das gesamte diskursive Feld in ‚Noch nicht‘ und ‚Schon‘ zu trennen neigt, rechtfertigt zusätzlich eine integrierende Sicht, die sich auf die ganzen Texte einläßt. Sie soll hier versucht werden.

Der konkrete Befund an den Texten bestätigt schließlich zusätzlich diese allgemeinen Überlegungen: Die Autoren teilen in einem hohen Maße die Voraussetzung, daß der historische Abstand für eine Diskussion mit Autoren der Vergangenheit vernachlässigbar ist. Platon und Aristoteles auf der einen, Augustinus, Beda und der jeweilige Verfasser des Kommentars auf der anderen Seite – sie reden auf der gleichen Grundlage miteinander, sie leben in einer identischen Welt – alle sind wiederum mit Moses im Gespräch; nicht moralisch, aber *historisch* gleichwertig, *historisch* auf einer Ebene.

Die hier untersuchten Autoren, das sei vorweggenommen, verstehen in ihren Texten (d. h. vor allem: nicht in ausdrücklichen Begriffsbestimmungen und theoretisierenden Passagen, sondern in ihrer praktischen Arbeit) unter Natur neben dem Wesen der Dinge vor allem und schlicht aber präzise die *sichtbare Welt*, insofern ihre Wirkungen und Veränderungen durch bestimmte unsichtbare Kräfte oder Eigenschaften erklärbar sind. Es galt, diese Kräfte und Eigenschaften und die mit ihnen verbundenen Theorien sehr genau zu analysieren, um zu eruieren, welche Art von Erklärungen ‚natürlich‘ genannt wurden. Erklärungskraft für die sichtbare Welt maß man beispielsweise nur einigen ausgewählten Dingen und Kräften zu, vor allem den vier Elementen und ihren Eigenschaften. Die ganze Fülle der Phänomene konnte nach dieser Auffassung nicht ‚natürlich‘ erklärt werden, die ‚natürliche‘ Erklärung eignete sich vielmehr nur für bestimmte, begrenzte Fragestellungen – das ist vielleicht der hauptsächlichste Unterschied zu Denken und Auffassung der Moderne. Sie beschränkte sich überdies darauf, den Einzelfall als Kombination der je wirksamen Elementeneigenschaften darzustellen. Diese Art der Erklärung ist – aus heutiger Sicht – kein Modell, sie ist nicht Teil einer Theorie, sondern schlicht eine Ersetzungshypothese. Aus der Darstellung eines materiellen Substrats folgte eine gewisse Regularität („Wärme ist ein Übermaß des Feuers“): Gesetze oder Ursachen („weil“) in einem heutigen Sinne ließen sich dagegen nur unter Rückgriff auf den göttlichen Willen beibringen. Deshalb ist es ein modernistisches Mißverständnis,

die hochmittelalterliche Rede von natürlichen *Erklärungen* so zu behandeln wie eine moderne (natur)wissenschaftliche Theorie. Es zeigt sich einmal mehr: der autonome Bereich der Natur, der ganze Begriff ‚der‘ Natur versteht sich nicht von selbst, ist nicht trivial, sondern nur historisch zu ermitteln.

Unter diesen Bedingungen ist der historische Umgang mit den hier verwendeten Texten noch immer eine Herausforderung. Noch immer gilt es, die Voraussetzungen und Theorien der Autoren zu klären, ihre für sie selbstverständlichen Grundannahmen, die sie nur implizit ausdrücken konnten, die ihnen als solche nicht einmal bewußt gewesen sein müssen, ans Licht zu bringen. Es sollen also die Erkenntnisinteressen der Autoren selbst analysiert werden, um sie soll es im Kern gehen. Wir fragen nicht nach den impliziten oder expliziten materiellen Inhalten, nicht nach ‚kosmologisch‘ verwertbaren Antworten, sondern in Bezug auf die Begriffe von Natur und natürlichen Verhältnissen (1.) nach den Fragen der Autoren selbst, (2.) nach den Modi ihrer Antwortsuche („Methode“), (3.) soweit möglich nach dem Verhältnis zwischen beidem sowie (4.) ihren Folgerungen für die eigene Arbeit und ihren Selbstbildern als Autoren. Die Autoren wollten in ihren „Hexaemera“ in erster Linie die Heilige Schrift kommentieren. Zunächst also hatten sie einen Text *über* die *Schöpfung* vor Augen, nicht den Kosmos schlechthin. Denn nur der Zusammenhang von Hypothese, Theorie und argumentativer Verbindung zwischen beiden kann den wissenschaftlichen Stil einer Zeit analysierend verdeutlichen. Die Selbstbilder der Autoren sind die Fundamente dieser theoretischen Bestimmungen. Auf dem Weg über die eben genannten Aspekte und ihren Zusammenhang wird in dieser Studie versucht, eine komplexe wissenschaftliche Praxis des Mittelalters so angemessen wie möglich zu beschreiben.

Die Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese ist ein immer noch nahezu unbearbeitetes Gebiet.¹ So mag es auch unter diesem Aspekt gerechtfertigt sein, das erste Buch des Pentateuch und dessen erste Erzählung zum Gegenstand einer historischen Untersuchung zu machen. Indem wir hier also zunächst die Frage stellen, warum ein Werk wie die Heilige Schrift überhaupt kommentiert werden muß, erhalten wir Aufschluß über die intellektuellen Praktiken des frühen und hohen Mittelalters.

Daraus ergibt sich eine Reihe weiterer Bestimmungen für diese Arbeit. Um nicht nur längst etablierte Muster von ‚fortschrittlichen‘ und ‚traditionellen‘ Autoren mit weiteren Details noch bunter auszumalen, war gleich eingangs ein anderer Akzent notwendig. Bevor man zu viel als selbstverständlich hinnimmt und gar nicht mehr nach den Voraussetzungen fragt, galt es, die ansonsten implizit bleibenden methodischen und intellektuellen Grundlagen mittelalterlicher Bibelexegese zu ermitteln. Übergeht man die Frage, warum die Heilige Schrift überhaupt zu kommentieren war, warum sie selbst gleichsam nicht genügte, versteht man die Produkte, die auf diesen Grundlagen entstan-

¹ Was Robert E. Lerner in der Einleitung zu seinem Sammelband „Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese“ nur feststellen, diesem Zustand aber nicht wirklich abhelfen konnte (Lerner, ebd., Zur Einführung, IX). – Astell, *Song of Songs*, und die magistrale Studie von Buc, *L’ambiguïté du livre*, konzentrieren sich auch deswegen auf einen thematischen Aspekt oder auf ausgewählte Fragen eines einzelnen Textes. – Zum Begriff des wissenschaftlichen Stils vgl. v. a. Hacking, „Style“ for Historians and Philosophers; Crombie, *Styles of Scientific Thinking*.

den, nur teilweise. Was sagen die Autoren selbst? War nicht dem inspirierten Moses ein richtiger, zeitlos gültiger Text gelungen? In welcher Hinsicht gingen die Kommentare über ihn hinaus, wie gingen die Kommentatoren mit ihm um? Alles ließe sich auf die eine, möglicherweise auch theologisch relevante Frage zuspitzen: Was konnten ‚jetzt‘ lebende, sündige Menschen dem ersten Propheten Moses hinzufügen?

Wir stoßen bei der Suche nach einer Antwort auf diese nur scheinbar einfache Frage auf viele verschiedene Deutungen des Autors *Moses*, seiner *Absicht* und seiner *Aufgabe*.² In welcher Form auch immer die Figur des Moses auftauchte, funktionierte der Hinweis auf ihn doch stets in der nämlichen Weise: Er gab Auskunft über den – modern gesprochen – epistemischen und historischen Status des Mosaischen Berichts, legitimierte eine Deutung und rechtfertigte die verschiedensten Lesarten dieses an sich unangreifbaren Textes. Gleichzeitig machte der Hinweis auf Moses deutlich, wie gerade aus der Unangreifbarkeit der Heiligen Schrift die Notwendigkeit erwuchs, in einem produktiven Prozeß zwischen Autor und Leser bzw. Autor und Kommentator ermittelte *Lesarten* zu ihrem Verständnis vorzuschlagen. Der mit dem Stichwort ‚Moses als Autor der Genesis‘ angesprochene Komplex verweist auf die Frage nach der Deutungsnotwendigkeit der heiligen Schriften überhaupt. Im Hinweis auf Moses verraten die Autoren, daß der Heilige Text immer schon gemäß den besonderen Umständen formuliert und – zum Beispiel von Moses – zweckmäßig eingerichtet war, daß er dem vielfachen Verständnis darüber hinaus unbedingt offen sein sollte. So läßt sich auch die Auffassung der jüdischen Rabbiner verstehen, die Moses zugleich für einen Mittler zwischen Gott und den Menschen und dezidiert und ausdrücklich als – bloßen – Menschen ansahen. Gott hatte Moses alle möglichen Lesarten offenbart, aber dem Menschen Moses waren sie gleichsam nur indirekt bewußt; sie waren nicht explizit im Text zu finden. Diese in den Mosaischen Text eingeschriebene doppelte Spannung – Moses ein Mittler, Moses ein Mensch und die indirekte Wiedergabe der Offenbarung – hatten die christlichen mittelalterlichen Autoren sich zu eigen und in gewisser Hinsicht auch zunutze gemacht. Es war ihnen nun unschwer möglich, die je eigenen Interessen, Schwerpunkte

² Die Tradition des Moses als *Autor* (und eben nicht als Gesetzgeber, Gelehrter, Anführer, Heiliger oder Magier) ist in dieser zugespitzten Form ganz offenbar eine Erfindung, ein Eigentum des Mittelalters; vgl. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*, insbes. 1-15; Silver, *Images of Moses*, bes. 91-118; Coats, *Moses. Heroic Man, Man of God*, 10f., 34; Inowlocki, *Eusebius' appropriation of Moses*, 243; und neuerdings Rapp, *Holy Bishops*, 125-136; „Moses“ (Artikel), in: *Encyclopedia Judaica*, 2nd edition, Bd. 14, S. 531-537, 533f. und bes. 535 („Not only were the Bible, Mishna, Talmud and *aggadah* taught to Moses, but all interpretations that were destined to be propounded by future students were also revealed to him [Ex. R. 47:1]“), zu der im folgenden erörterten Sicht der Rabbiner und 534 zur indirekten Offenbarung („implied teachings“). Flavius Josephus nennt Moses an der entscheidenden Stelle in *Contra Apionem* vor allem einen Gesetzgeber (2.154ff.). Vgl. auch die neuere Studie von van Kooten über Moses bei den griechischen Autoren, in der Moses vor allem als Gesetzgeber und Philosoph auftaucht; Moses als Autor spielt bei den herangezogenen Autoren keine Rolle: van Kooten, *Moses/Musaeus/Mochos*, bes. 108-121. – Auch Augustin verfolgt, wie noch zu zeigen ist, einen anderen Akzent. Schließlich hatten die Christen mit dem Neuen Testament einen Text vor Augen, der an vielen Stellen als Kommentar des Alten Testaments zu lesen war; vgl. Kugel, *Bible as it was*, 35f.; Fishbane, *Inner-Biblical Exegesis*; Jones, *Figure of Moses*. – Die Spätantike deutete das Motiv der Wüste ganz anders als das Mittelalter (dazu ausführlich im folgenden): Moses war demnach so weise, seine Gesetze in der Wüste zu verkünden, und nicht in den – verderbten – Städten (Philo von Alexandrien, *De Decalogo* 2-17; vgl. Silver, *Images of Moses*, 99-111).

und Zeitfragen auf den seinerseits bewußt und gleichsam auswählend formulierenden Autor Moses zu projizieren. Der Exeget konnte so nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch an ‚seinen‘ spezifischen Moses anschließen.

Auch die traditionellen Themen des „Accessus“, der zu einem Werk hinführenden Bemerkungen, waren in Bezug auf Moses zu klären. Woher hatte der Prophet sein Wissen über den Anfang der Welt, mithin über einen Zeitpunkt, zu dem noch kein Mensch auf Erden weilte? Wann schrieb er seinen Bericht nieder, und: welchen Bedingungen paßte er ihn daher an? Wirkte sich das alles auf die konkrete, nunmehr vorliegende Gestalt des Berichtes aus? Warum berichtete Moses beispielsweise nichts über die Erschaffung der Engel? Oder muß man seinen Bericht nur genau genug lesen, um dieses Detail zu bemerken?

Auch Moses' Verhältnis zu den anderen Quellen des Wissens über die Ursprünge war zu klären. Die Lehre von den vier Elementen etwa galt in der einen oder anderen Form unbestritten.³ Man mußte nur in der Welt Ausschau halten, um sie zu entdecken. Waren die behaupteten unsichtbaren Kräfte und Eigenschaften dann noch sinnvoll zu leugnen? Bestätigte Moses diese verbreitete Sicht auf die Welt? Wenn Moses diese Theorien selber zu kennen schien, gar als ihre Quelle anzusehen war⁴, stellte sich die Herausforderung durch antike naturwissenschaftliche Überlegungen ganz anders dar, als wenn hier eine Entscheidung ohne vermittelnde Alternative – also Bibel gegen die Philosophen – anstand. Wenn Moses diese Theorien selber kannte und berücksichtigte, werden darüber hinaus naturphilosophische Anklänge in den Genesiskommentaren leichter erklärbar als vor dem Hintergrund einer angenommenen Agonalität zwischen Offenbarung und Naturphilosophie. Gelang es den Autoren, die jüdisch-christliche Grundidee des schöpferischen, mächtigen Gottes – denn das ist der den mittelalterlichen Autoren sichtbare Kerngehalt der Mosaischen Genesis – nicht zum Hindernis für eine Integration der antiken Naturphilosophie werden zu lassen, konnten beinahe alle Hypothesen und Theoreme einander angeglichen werden. Nur einen Punkt gab es dann noch, bei dem die Philosophen heillos irrten, aus Unverstand oder aus mangelnder Kenntnis des von Moses beigebrachten Wissens. Die Pluralität der am Anfang wirksamen Prinzipien der Naturphilosophen – Petrus Comestor nennt sie Idee, Materie, Demiurg⁵ – und die ‚wahre‘ Ansicht des Moses, der nur einen Anfang der Welt in Gott, mithin nur ein ‚Prinzip‘ der Welt lehrte – „In principio *Deus* creavit“ –, war die bleibende Differenz der beiden Lehrgebäude. Die Beweislast für die eigene Richtigkeit lag bei der ‚heidnischen‘ Philosophie, nicht etwa beim Mosaischen Text. Denn die Offenbarung galt uningeschränkt als zutreffend, es kam für die Autoren aber und um so mehr darauf an,

3 Einen Überblick bietet Pabst, Atomtheorien.

4 Vgl. Clifford, Moses as Philosopher-Sage in Philo, bes. 152f.

5 *Historia scholastica*, col. 1055B: „Cum vero dixit Moyses, creavit trium errores elidit, Platonis, Aristotelis et Epicuri. Plato dixit tria fuisse ab aeterno, scilicet Deum ideas, ile, et in principio temporis, de ile mundum factum fuisse. Aristoteles duo, mundum et opificem, qui de duobus principiis, scilicet materia et forma, operatus est sine principio, et operatur sine fine. Epicurus duo, inane et atomos: et in principio natura quosdam atomos solidavit in terram, alios in aquam, alios in aera, alios in ignem. Moyses vero solum Deum aeternum prophetavit, et sine praejacenti materia mundum creatum.“

den genauen Sinn der Mosaischen Worte zu erfassen. Denn schon Moses integrierte, so zeigte sich, verschiedene Lesarten der Schöpfung in seinen Text der Genesis.

In der Figur des Moses nämlich, so zeigt sich, pointieren die Autoren ihre eigene Auffassung von der Gestalt der Schöpfungsgeschichte, wie sie ihnen vorlag. Zweitens gaben sie hier Auskunft über ihre eigenen Leistungen als Kommentatoren und, etwas moderner gesprochen, über ihre Erkenntnisinteressen und Darstellungsabsichten. Moses war ihnen eine Quelle der Legitimation ihres eigenen Vorgehens. Ihre eigenen Auffassungen spiegelten sie auf diese Weise im biblischen Autor. Ein besonders eindrückliches Beispiel entstammt der späten Karolingerzeit. Moses war für Angelom von Luxeuil ein Erneuerer der Bildung, der Traditionsstiftung durch Geschichte, und der Schrift. Jedoch – er vermittelte ein besonderes Wissen auf eine besondere, pädagogische und bewußt gestaltende Weise. Die Wunder der Schöpfung erzählt Angeloms Moses vor allem, um die Israeliten in der Wüste von einer Rückkehr zur ägyptischen Vielgötterei abzuhalten. Er schildert die Wunder pädagogisch, auf sein Volk in der Wüste, dessen intellektuelle Kapazitäten und bildhafte Ansprüche zugeschnitten. Denn nicht der exakte Wortlaut der Genesis ist dem Moses offenbart worden, so Angelom, wohl aber das Wissen, das er darin niederlegte.

Angelom – und eigentlich alle Autoren, die hier untersucht wurden – räumen Moses auf diese Weise einen erheblichen *Gestaltungsspielraum* ein, den er für eine der Situation angemessene Textgestalt nutzte. Daraus folgte: Moses wußte mehr als er schrieb und er schrieb es anders, als er es wußte. Es war nunmehr die Aufgabe all jener, die ihm methodisch nacheiferten und ihn kommentierten, die möglichen *Lesarten* seines Textes zusammenzutragen, die sich aus Moses Gestaltungsspielraum ergaben. Je mehr und je verschiedene Lesarten man finden konnte, um so höher stieg Moses' Autorität.

Was konnte man über ihn hinaus überhaupt wissen? Alles Wissen stammte letztlich von Moses, es wurde und wird nur verschieden interpretiert – und wurde auch schon von ihm in eine besondere Form gebracht. Andere forcierten diesen Gedanken weiter und besprachen die Quellen des Wissens überhaupt. Für Andreas von St. Viktor ist die Frage nach Moses die Frage nach dem Ursprung des Wissens schlechthin.

Aber Moses wird bei den einzelnen Autoren nicht nur zu einer Figur, in der sich viele der den Autoren eigenen Interessen und Auffassungen von ihrer Tätigkeit spiegeln; Moses wird mehr und mehr von einer *singulären* Figur zu einem *Gesprächspartner* der antiken Philosophen stilisiert. Der Boden für eine Einordnung der neuen wissenschaftlichen Texte sollte so grundsätzlich bereitet werden. Moses wächst, so kann man sagen, mit den Anforderungen an die Integrationskraft der wissenschaftlichen Diskussion mit, er wächst mit den Interessen und mit der jeweiligen Lebenswelt der Autoren mit. Er bleibt auf diese Weise stets – und das ist für das Mittelalter von fundamentaler Bedeutung – ein *Zeitgenosse*, an den man umstandslos anknüpfen, den man zum Zeugen aufrufen, dessen Text man sich anvertrauen kann.

Mit den Aussagen der Autoren über ihren Vorgänger Moses, den Autor der Genesis, gelingt es hier, einige der Fundamente der früh- und hochmittelalterlichen Wissenschaftsauffassung überhaupt freizulegen. Zugleich ist das Thema ‚Moses als Autor im Mittelalter‘, wenn nicht gar Moses im Mittelalter schlechthin, soweit man sehen kann,

hier zum ersten Mal überhaupt eingehend und empirisch anhand einschlägiger Texte behandelt worden.

Die Vorstellungen der einzelnen Autoren über den Autor Moses erschließen sich nur bei genauer Analyse der Texte. Aber mit dem Moses-Motiv und dem hier so genannten Lesarten-Modell fällt neues Licht auf die für die Geistesgeschichte Europas und speziell des europäischen Mittelalters so wichtigen Begriffe der *Autorität* und der *Tradition*.

Die Unterscheidung einer inhaltlichen und einer methodischen Ebene führt hier weiter und über eine starre Fassung dieser Begriffe hinaus. Man nimmt nichts vorweg, wenn man feststellt: Moses hatte für die mittelalterliche Autoren auch *methodische* Autorität, gerade deshalb muß man ihm nicht immer und nicht unbedingt *wörtlich* folgen. Auch manche Lesarten, die weit über die Textgrundlage hinausführen, können auf diese Weise dennoch zu den von ihm vertretenen *Inhalten* zählen.

Die Autoren feiern die Tradition und die schriftliche Überlieferung als hohen Wert. In ihrer praktischen Arbeit betonen sie jedoch die *methodische Kontinuität* mit dem Autor Moses und bewerten diese deutlich höher als inhaltlichen Gleichklang. Auf diese Weise kann man das Ineinander und die Gleichzeitigkeit von Beharrung und Dynamik, das die mittelalterliche Welt und die mittelalterliche Wissenschaftsauffassung kennzeichnet, besser verstehen.

1.2 Quellen

Grundlage dieser Untersuchung sind also früh- und hochmittelalterliche Kommentare zur Schöpfungsgeschichte. Diese Texte boten sehr zahlreiche Anlässe zu Abhandlungen über die verschiedensten naturwissenschaftlichen Fragen. Darüber hinaus handelt es sich bei den untersuchten Texten um Kommentare zu einem grundlegenden Manifest für das mittelalterliche Denken: die Heilige Schrift. Sie war nicht nur in ihren inhaltlichen Vorgaben, sondern auch in ihrem methodischen Vorgehen vorbildlich und verbindlich. Nicht nur die Schöpfung der Welt durch den einen und einzigen Gott stand durch ihre Autorität fest, sondern auch die generelle Ansicht von Texten als Trägern nicht nur eines einsinnigen Inhaltes, sondern einer Fülle von Bedeutungen. Der Text der Heiligen Schrift war historisch wahr, allegorisch bedeutsam und für das Seelenheil entscheidend. Die Schöpfung als Anfang der Taten Gottes mit und in der Welt, in der man immer noch wohnte, war eine der zentralen Urkunden des mittelalterlichen Weltbildes.⁶ Die wissenschaftlichen Bemühungen gerade an diesem Dokument zu beobachten, zielt somit in eines der Zentren damaligen Denkens. Gleichzeitig unterliegen die Erörterungen der Autoren hier insofern besonderen Bedingungen, als ein autoritativ gültiger Text Richtung und Ziel der Bemühungen vorgab. Daß die Mosaische Urkunde ihrerseits schon als *Kommentar* angesehen wurde, ist einer der Ergebnisse der Untersuchung. Das hatte weitere Konsequenzen.

Die Autoren, die in dieser Studie zu Wort kommen, wurden einerseits nach ihrem inhaltlichen Beitrag zu den leitenden Fragestellungen, andererseits aufgrund ihrer tradi-

⁶ Zum Begriff: Gurjewitsch, Weltbild, 6-27, bes. 12ff.

tionsstiftenden Bedeutung ausgewählt. Ein vollständiger Katalog war nicht beabsichtigt, durchaus aber eine repräsentative Auswahl. Ausgangspunkt konnte nur der Kirchenvater Augustinus sein, dessen Genesiskommentare, vor allem sein sogenannter „wörtlicher Kommentar“, die wirkmächtigsten für die spätere Zeit werden sollten; weit wirkmächtiger, als etwa Tertullian. Einen ersten eigenständigen Schwerpunkt bildet der Kommentar Bedas, gefolgt von einem Konvolut karolingischer Autoren. Gerade sie werden, soweit möglich, eigenständig behandelt, um den oft nur minimalen Verschiebungen in ihrer Deutung der Mosaischen Urkunde gerecht zu werden. Eine nächste Station sind die großen Denker die mit St. Viktor und Chartres in Verbindung gebracht werden. Einen Endpunkt setzt die vorliegende Untersuchung im Hochmittelalter. Abaelard markiert in etwa den Einschnitt, insofern er als avanciertester Denker vor der vollständigen Rezeption der Aristotelischen Schriften gelten darf. Mit ihm erfaßt man in vielen Bereichen, sicher auch auf dem Gebiet der Sechstagerwerkskommentare, den Höhepunkt mittelalterlichen Denkens vor dem Durchbruch der Scholastik. Die „Scholastische Geschichte“ des Petrus Comestor, die noch Gegenstand dieser Untersuchung ist, stellt die Grundlage für alle weiteren enzyklopädischen Schriften vor allem des späten Mittelalters dar, die auch eine Paraphrase der Weltschöpfung enthielten. Ein großer Bereich der spätmittelalterlichen Literatur ist also in seinem unser Thema betreffenden motivischen Kern berücksichtigt.

Die Autoren treten in den einzelnen Kapiteln nur nach Maßgabe ihrer thematischen Relevanz auf. Nicht jeder Autor wird zu jedem Thema mit gleicher Ausführlichkeit befragt. Vieles wiederholt sich innerhalb der thematischen Schwerpunkte. Es erschien aufgrund der Frage nach den allgemeinen Theorien und Überzeugungen, welche die jeweilige Deutung der Autoren sichern, nicht notwendig, diese Wiederholungen vollständig wiederzugeben. Oft äußerte ein Autor nur zu einem oder wenigen Versen eigene Gedanken, so daß er nur an einigen Stellen auftaucht. Es geht in den Kapiteln stets um Themen und nicht um eine vollständige Erfassung der einzelnen Autoren. Zitate sind grundsätzlich durch Anführungszeichen gekennzeichnet, ausnahmslos alle anderen Passagen sind analysierende, im Sinne der Fragestellung der Arbeit gedeutete Paraphrasen. Der *Sinn*, den die Autoren mit ihrem Text verbanden, wird hier in den Paraphrasen über den nüchternen und sozusagen ‚materiellen‘ Inhalt hinaus expliziert.

Daß die Autoren in der Darstellung nicht chronologisch auftreten, hat über die jeweiligen thematischen Schwerpunkte hinaus, denen ihr Kommentar verpflichtet ist, noch eine weitere systematische Ursache. Denn damit wird die Konsequenz aus dem Befund gezogen, daß es sich hier um zeitlos miteinander verbundene Autoren und Lesarten des einen Urtextes – der Schöpfung selbst – geht. Die Anordnung simuliert die Logik der zeitgenössischen Diskussion, sucht sie zumindest in der Darstellung präsent zu halten. So erklärt sich auch der Titel: *Lesarten* sind es, welche die Autoren präsentieren. Diese Lesarten werden vor dem gemeinsamen Horizont, daß ein Kommentar der Heiligen Texte überhaupt möglich und nötig ist, zu verschiedenen Zwecken, in verschiedenen Varianten angewendet und eingesetzt. Wie mit einem Werkzeugkasten, dessen Instrumente man kennt und immer bei sich führt gehen die Autoren mit den Zitaten und ihren Implikationen um.

Eine chronologisch angeordnete Übersicht ihrer Aussagen, wie sie hier in das Thema einleitend und zur besseren Übersicht geschieht, um die Entwicklungen der rekonstruierten Diskussion um Moses und seinen Text aufzuzeigen, wäre den Autoren selbst höchst befremdlich, ja vermutlich kontraproduktiv erschienen. Die uns so selbstverständliche *historisierende und rekonstruierende* Betrachtungsweise ist eine kulturelle Entwicklung, die man weder in der Vergangenheit noch in anderen rezenten Kulturen schlechthin voraussetzen darf.

Mit Augustinus (354-430), Bischof im afrikanischen Hippo, endete die Spätantike und begann das Mittelalter.⁷ Die umfänglichen Schriften dieses „Vaters der Theologie“ (Arnold Angenendt) stiften die Vorbilder für beinahe alle literarischen Genres. Seine Denkmodelle und das, was er an Fakten und Bezügen gesammelt hat, sind fortan Maßstab und Beispiel gelehrter und frommer Betätigung. In der Tat stand ihm der Fundus der Antike noch zur Verfügung. Aus seinen Schriften ragen einige in ihren Wirkungen besonders hervor. Für Welt- und Geschichtsbild des frühen und hohen Mittelalters und für eine der gültigen Arten und Weisen, wie Geschichte im großen Maßstab betrieben werden sollte, damit man aus ihr klug werde, ist sein „Gottesstaat“ entscheidend geworden. Es handelt sich um einen Versuch über die Weltgeschichte aus heilsgeschichtlicher und eschatologisch-apokalyptischer Perspektive. Die Fakten verwiesen stets nicht nur auf sich selbst, sie signalisierten einen jenseitigen und zukünftigen Sinn. Augustin erforschte diese Zusammenhänge nicht, um etwas Neues über den historischen Verlauf zu zeigen, sondern, um seiner Gegenwart den Spiegel ihrer eigenen Zukunft vorzuhalten, sie zu warnen, zu ermahnen und zu bessern. Er wies der historischen Wahrheit einen höheren Zweck zu, als es jeder Selbstzweck in seiner Sicht sein konnte.

Die dem Untergang geweihte menschliche Welt diene der Erkenntnis ewiger Wahrheiten – das war das Beste, was sie zu bieten hatte. Die Geschichte erhält zwar eine hohe Dignität, diese ist aber von einem Sinn für die Geschichtlichkeit und einer Geschichte als autonomem Feld der Erkenntnis zu unterscheiden. Die Dignität ist der Geschichte von außen geliehen; insofern sie einem höheren Erkenntniszweck dient, ist sie als indirekte Quelle der Wahrheit gerechtfertigt.

⁷ Die Literatur sei hier an dieser Stelle genannt, weil Augustin zu den „Quellen“ der mittelalterlichen Autoren gehört; Seitenzahlen werden nur bei Werken angegeben, in denen nicht ausschließlich von Augustinus die Rede ist oder nicht nur zu unserem Thema gehandelt wird. – Carl Schneider, Die Christen im römischen Weltreich; Marrou, Augustin und das Ende der antiken Bildung; Troeltsch, Augustin; Fischer, Völkerwanderung; Herding, Augustin; Maier, Augustin und das antike Rom; Vecchi, Introduzione; Mommsen, St. Augustine; Markus, Saeculum; Wachtel, Beiträge; Adam, Die geistige Entwicklung; Altaner, Augustins Methode der Quellenbenützung; Andresen, Die geoffenbarte Wahrheit; Arquillière, Augustinisme politique; Brown, Augustine; de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse; Douais, S. Augustin et la Bible; Hadot, Erziehung und Bildung; Lorenz, Wissenschaftslehre Augustins; Schmidt, Zeit und Geschichte; Schulz, Der Einfluß Augustins; Strauss, Schriftgebrauch bei Augustin. – Neuerdings: Stock, Augustine the Reader (dort die umfassendste neuere Literaturübersicht); Stead, Philosophy, 219ff.; Banniard, Viva voce; Flasch, Was ist Zeit?; Schäublin, Augustin: *De utilitate credendi*, über das Verhältnis des Interpreten zum Text; sowie: Angenendt, Das Frühmittelalter, 76ff.; Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, 60ff.; Angehrn, Geschichtsphilosophie, 45ff.

Diesen höheren Zweck, weit jenseits der historischen Einzeltatsachen – im alten Sinne der ‚*historia*‘ – hatte auch die Schöpfungsgeschichte zu erfüllen.⁸ Des Heiligen ausführlichste Beschäftigung mit der Schöpfungsgeschichte liegt in seinem Werk „*De genesi ad litteram*“, dem „wörtlichen Kommentar zur Genesis“ vor.⁹ Für die weitere Entwicklung wichtig, weil viel gelesen und häufig zitiert, sind auch die Passagen zur Schöpfungsgeschichte in den letzten Büchern seiner „*Bekenntnisse*“, in denen Augustin vor allem Sachfragen abhandelt, die ihm aufgrund seiner persönlichen Geschichte wichtig geworden sind. Was heute eher an eine weit ausgreifende Meditation über Zeit, Erinnerung¹⁰ und den Platz des Einzelnen in der gottgewollten Geschichte erinnern mag, wurde von den Lesern Augustins im Zeitalter des Pergaments durchaus als ‚sachliche‘ Auskunft verstanden und weitergegeben.

Die Hauptlast einer systematischen Überlieferung der Gedanken Augustins über die Schöpfung trägt jedoch die erwähnte „*Wörtliche Deutung*“ in 12 Büchern. Zwei kleinere Schriften zur Genesis gingen diesem großen Werk voraus. Etwa 389 verfaßte Augustin seine „*Zwei Bücher über die Genesis gegen die Manichäer*“, in denen er vor allem die dualistische Weltsicht in der Gegenüberstellung von Schöpfer und Materie dieser Gruppierung mit Hilfe einer allegorischen Deutung der Schöpfungsgeschichte zu widerlegen suchte. Um 393 befaßte er sich noch einmal mit dem Mosaischen Text, fühlte sich der Materie aber nicht gewachsen, wie er selber mitteilte, und brach das Werk bei der Schaffung des Menschen ab.¹¹

Die Texte des eher der Spätantike zugehörigen Heiligen dienen in dieser Arbeit als Quellen der untersuchten Autoren. Seine Bemerkungen zur Schöpfungslehre erscheinen den mittelalterlichen Autoren auf einer Ebene mit ihren eigenen Erörterungen, sie werden nur in Ansätzen zeitlich charakterisiert und differenziert; der Streit um die Prädestination und um den Sachsen Gottschalk, der an den Differenzen des frühen und des späteren Augustin verzweifelte, blieb in dieser Hinsicht eine Ausnahme.¹² Für die Autoren des Mittelalters erschienen die Äußerungen Augustins in Hinsicht der Schöpfung in jedem einzelnen Fall untereinander vergleichbar und sich gegenseitig stützend. Zumal sich seine großen Werke, die Genesis in wörtlicher Auslegung und die *Bekenntnisse*, tatsächlich nicht widersprechen. Beide waren auch formal Vorbilder; der Kommentar für weitere Kommentierungen, die *Bekenntnisse* für die Möglichkeiten allegorischer Deutung nicht nur biblischer Erzählungen. Schon ein kurzer Blick etwa auf die um 1250 entstandene *Glossa ordinaria* zum Beginn der Genesis (1,1) zeigt eine vollständige Durchmischung und Parallelisierung aller hier angesprochenen Texte des Augustin, welche die Zeitgenossen nicht im mindesten irritierte.

⁸ Vgl. Christian, *Augustine on the Creation*; Zöckler, *Beziehungen*, Bd. 1; Mayer, „*creatio, creator, creatura*“ (*Augustinus-Lexikon*, Bd. 2); di Giovanni, *Creazione*; Peters, *What was God Doing?*; Rousseau, *La typologie augustiniennne de l'Hexaéméron*; Solignac, *Exégèse et métaphysique*. – Der alte Sinn der ‚*historia*‘/‚*Einzelheit*‘, wie er z. B. in Aristoteles’ „*Historia Animalium*“ aufscheint.

⁹ Zu den Druckorten und Editionen der hier genannten Quellen vgl. das Literaturverzeichnis.

¹⁰ Vgl. v. a. Flasch, *Was ist Zeit?*

¹¹ *De genesi ad litteram imperfectus liber*, ed. Josephus Zycha.

¹² Dazu Flasch, *Logik des Schreckens*.

Der afrikanische Bischof allegorisierte keineswegs jedes Detail der Mosaischen Urkunde, aber er – wenn das Wort erlaubt ist – eschatologisierte sie doch als ganze. Ebenso ging er im „Gottesstaat“ mit der Geschichte um: alle profanen Details konnten stehenbleiben, wenn sie als ganze nur den heiligen Sinn der Weltgeschichte offenbarten. Am auffälligsten wird diese eschatologische Haltung zur Genesis an Augustins Entscheidung, den Sechs Tagen der Schöpfung keinerlei reale zeitliche Bedeutung zuzuweisen. Die Schöpfung erfolgte im Nu, im Augenblick; die Sechs Tage waren Rhetorik zur Belehrung der Menschen.

Analog zu seiner Zweckbestimmung der Geschichte unterschied Augustin zwischen der *Bedeutung*, auf die es ihm einzig ankam, und der geschilderten Wirklichkeit. Diese Unterscheidung zu treffen lag nach seiner Auffassung völlig auf der Linie der von ihm untersuchten Texte. Auch Moses wollte nach Augustins Auffassung nicht primär über die realen Geschehnisse der Schöpfung informieren – sie geschahen aus der göttlichen Willenskraft und Machtvollkommenheit –, er wollte die Menschen auf ein spirituell gutes Leben hinweisen. So kann Augustin behaupten, das Sechstageswerk habe mit ‚sechs Tagen‘ im landläufigen Sinn schlechthin nichts zu tun. Überhaupt werde die Zeit zwar geschaffen, nicht jedoch geschehe die Schöpfung in der Zeit oder im Laufe einer verstreichenden Zeit. Der Aufbau des Mosaischen Berichtes, seine Struktur und das, was sich in ihm auf eine reale Welt beziehen könnte werden auf Rhetorik und didaktische Gestaltung zurückgeführt. Wohlgermerkt soll diese Interpretation in den Augen Augustins die eigentliche, hohe Würde des Berichtes unterstreichen, soll sie ihn richtig und nicht simpel wörtlich verstehen. Augustin lieferte ein einschlägiges Beispiel für ein Verständnis der Details und zugleich der rhetorischen Art des Mosaischen Berichtes. Beides verwies aufeinander und war fortan nicht mehr zu trennen.

Eine eigentümliche Stellung kommt auch dem Angelsachsen Beda (673/674-735) aus dem Kloster Jarrow zu, genannt „der Ehrwürdige“.¹³ Er zählt einerseits zu den großen Autoritäten während des gesamten Mittelalters wie Augustin, ist was die Auslegung der Genesis angeht aber in vielem der strikt gegenteiligen Meinung wie der Bischof von Hippo.

Beda denkt nicht eschatologisch-apokalyptisch – was selbstverständlich nicht heißen soll, daß er die allgemein verbreiteten Überzeugungen über die Endzeit und das jüngste Gericht nicht teilte. Er steht aber nicht wie Augustin unter dem direkten Eindruck beispielsweise des Überfalls der Ostgoten auf Rom 410, einem politischen Ereignis, dem Augustin den Anlaß zu seiner radikal heilsgeschichtlich, didaktisch-belehrenden Sicht der Geschichte schuldete. Beda hatte stärker historische Interessen und er wendete diese unter anderem auch auf die Urgeschichte seines eigenen Volkes an. Die „Kirchengeschichte der Angelsachsen“, so Bedas großes historisches Werk, führt die heilsgeschichtliche Grundorientierung mit der „Kirchengeschichte“ oder besser der „Geschichte der Gläubigen“, schon im Titel, sie gleicht aber wiederum im Unterschied zu Augustin

13 Dazu Lehmann, *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel*. – Die herausgehobene Stellung verdeutlicht die gleichwertige Berücksichtigung Bedas und Augustins in den Sammlungen zur Schöpfungsgeschichte innerhalb der *Glossa ordinaria*. Hier wurde der Nachdruck Turnhout 1992 der sogenannten Standardglosse verwendet.

tin eher einer historischen Untersuchung und Darstellung des Ermittelten als einer systematisch auf die Zukunft der Menschheit hingeorordneten Gesamtschau in Stile des „Gottesstaates“. Augustins eschatologische Lesart der Geschichte wollte die Zukunft bannen und Gottes Pläne mit den Menschen enthüllen, diese Pläne den Zeichen der Gegenwart ablauschen; Zeichen, die sich mit Hilfe der Vergangenheit deuten ließen. Beda hingegen wollte die Geschichte seines Volkes als Teil der Heilsgeschichte erörtern und erzählen. Vielleicht ist die angelsächsische Volksgeschichte des Beda ohne Augustins verbindliches Eintreten für eine intellektuelle Beschäftigung mit der Vergangenheit und ihren Zeugnissen nicht zu denken – das Ergebnis von Bedas Bemühungen sieht aber ganz anders aus. An diese realen chronologischen Interessen – die rundweg „empirisch“ zu nennen man sich nach dem Beispiel des besten Kenners der Materie scheuen sollte¹⁴ – gemahnt auch ein ganzer Zweig der Bedaschen Schriften, die sich der Chronologie und dem Kalender zuwandten. Auf diesen Gebieten hat er, neben der Grammatik und Didaktik, die Wissenschaft und die Kenntnisse seiner Zeit enorm erweitert.¹⁵

Beda bildet damit den zweiten Strang der Genesisdeutung. Er begründete eine Tradition, die den Mosaischen Bericht weniger als allgemeingültige Belehrung über systematische Fragen wie Menschen- und Weltbild auffaßte, sondern vielmehr als die Beschreibung der Schaffung einer realen Welt las. Dabei blieb er selbstverständlich, soweit das an den Werken ablesbar ist, der Überzeugung, daß Überlieferung, Tradition als solche wertvoll ist, und daß jede Gegenwart die Aufgabe habe, das ihr bekannte zu sammeln und weiterzutragen.¹⁶ Wie sehr sich diese Grundüberzeugung mit Suche nach Neuem und der Verbesserung der Überlieferung vertrug, hat Arno Borst an der Benutzung des Plinius erwiesen.¹⁷

Die vordergründige Wirkung von Bedas Lesart der Genesis ist seine reale Auffassung der Sechs Tage. Es waren eben solche sechs Tage, wie sie heute auch noch auf Erden zu beobachten sind. Wenngleich sie nicht von der noch unerschaffenen Sonne herrühren, so dauerten sie doch eben die unsrigen 24 Stunden, so sind des Moses erster, zweiter und dritter „Tag“ schon irdische Standardtage. Wohl nicht nur als Historiker, auch als Komputist und Mathematiker der Zeitrechnung erschien ihm diese Art von Tagen plausibler. Die Zeit löste sich für ihn eben so wenig im Allgemeinen auf, wie die Geschichte, reale Deutung und allegorische (Be-)Deutung konnten nebeneinander bestehen. Der Mensch war auf die Deutung der realen Tage, die ihm ‚alltäglich‘ begegneten angewiesen; er konnte nicht auf Dauer in eschatologischer Hochstimmung verharren. Augustins Deutung der Geschichte des Römischen Reiches blieb unbestritten, aber

14 Diesen Begriff verwirft Borst, *Computus*, 114 (Anm. 57, gegen eine Bemerkung von Crombie). Über Borsts Argument hinaus könnte man einwenden, daß „empirisch“ in diesem Zusammenhang nicht eindeutig ist; denn was beobachtbar ist, hängt neben den technischen Voraussetzungen und den Möglichkeiten, mehr als das einfache menschliche Auge zu sehen (etwa durch Fernrohre und Mikroskope) vor allem von den zugrunde liegenden Theorien bzw. dem Weltbild ab.

15 Dazu jetzt: Borst, *Die karolingische Kalenderreform*; ders., *Computus*. – Vgl. allgemein die Aufsätze von Michael Gorman.

16 Nur ein Beispiel: Bedas Markuskommentar übernimmt aus seinem zuvor entstandenen Lukaskommentar etwa ein Drittel des Textes. Es geht ihm nicht um das Neue, sondern um eine adäquate Weitergabe des Bewährten (*traditio*).

17 Borst, *Buch der Naturgeschichte*, 98ff.

die Klippe der das Ende der Welt bald erwartenden Gegenwart war doch zu schmal, als daß man auf ihr längere Zeit hätte campieren können. Die Angelsachsen und die Iren, die ihren christlichen Glauben direkt aus Rom empfangen, waren in Bedas Augen Teil des *fortbestehenden* Römischen Reiches, eines Reiches, das die Katastrophe von 410, die Augustins Sicht der Geschichte geprägt hatte, glanzvoll überwunden hatte.

Der in dieser Arbeit zugrunde gelegte Genesiskommentar „*Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*“¹⁸ ist einer der großen exegetischen Abhandlungen des Mönchs aus Jarrow. Der Text erfüllte die Studienzwecke der mönchischen Gemeinschaft. Beda hat seinen Kommentar zur Schöpfungsgeschichte von den anderen Teilen des Genesiskommentars getrennt, und zwar durch einen den Leser in seinen Erwartungen an den Text lenkenden Satz: „Bis hierhin“, so meint er, „habe ich genug über die Geburt der jungen Welt nach dem Buchstaben der Schrift gesagt.“ Beda setzt dann mit einer kleinen Abhandlung über eine allegorische Auslegung der Sechs Tage der Schöpfung inklusive des siebten Ruhetages ein, die deren Abfolge und das jeweils geschilderte Schöpfungswerk mit sechs Weltaltern parallelisiert.¹⁹ Dann folgt die Kommentierung der Genesis bis zu der in ihrem Titel angegebenen Stelle.

Bedas Vorgehen läßt sich durchaus als weiterer Hinweis auf seine historischen Absichten und seine Auffassung verstehen: Beda kommentierte selbstverständlich auch die Schöpfungsgeschichte, aber eben im Rahmen der geschichtlichen Berichte der Genesis als ganzer. Er stellt Lesarten zusammen und reflektiert über die möglichen Erklärungen der Mosaischen Aussagen, aber die Schöpfung und ihre Symbolik nimmt bei ihm keine Sonderstellung gegenüber anderen biblischen Historien ein. Auch die symbolischen Tage und Weltalter sind ihm vertraut – und als Historiker interessieren sie ihn – aber er ist offenbar nicht bereit, diese Dinge vor der Geschichte des Menschen vom weiteren historischen und konkreten Verlauf der Heilsgeschichte getrennt zu behandeln. Die Schöpfung deutete ihm nicht auf die Ewigkeit, sondern auf die Gegenwart und die irdische Zeit.

Mit den angelsächsischen und irischen Gelehrten erlangte auch deren geistige Kultur am ersten Kaiserhof nach dem Untergang des antiken Römischen Reiches im Westen einen bedeutenden Einfluß. Gelehrte wie Alkuin und andere brachten dem neuen Kaisertum Karls des Großen – das sich selbst freilich als das erneuerte alte ansah – neben der Orientierung an Rom und dem römischen Bischof auch Teile der antiken christlichen Kultur, wie Augustinus und Beda, mit.

Alkuin selbst, der angelsächsische Gelehrte am Hof Karls des Großen, reagierte auf die Anforderungen und Fragen des Kaisers. Er verfaßte eine Sammlung von „Fragen zur Genesis“, widmete ihr aber keine geschlossene Abhandlung. Sieht man auf die Produkte der zweiten Generation karolingischer Gelehrsamkeit, so mag man dafür noch einen weiteren Grund anführen können. Die Kommentierung durch Beda erschien ausreichend, zumal man auch Augustins Riesenwerke kannte, so daß ein weiterer Kom-

¹⁸ Ediert von Jones innerhalb des *Corpus Christianorum* (Turnhout 1967).

¹⁹ Beda, In Gensim, ed. Jones, 35,1094-1095.

mentar der Genesis möglicherweise als nicht so vordringlich erscheinen mußte. Erst Gelehrte wie ein Hrabanus Maurus, Abt des Klosters Fulda, sahen die Notwendigkeit, die mittlerweile gesammelten Stoff- und Textmassen zu ordnen, zu redigieren und der Wichtigkeit nach zu ordnen. Die erste Generation am Hof Karls war dagegen mit der Sammlung und Verbreitung von Texten, mit der Herstellung richtiger, ‚korrekter‘ Texte vollauf beschäftigt.

Zur Physiognomie der zweiten Generation gehört neben diesen Voraussetzungen aus dem Erbe der ersten Generation auch die politische Reaktion auf die Kulturblüte unter Karl dem Großen.²⁰ Dessen Nachfolger, Ludwig der Fromme, führte ein eher kontemplatives und spirituelles Regiment an den Klöstern wieder ein; ein Regiment, das Karl durch ein eher intellektuelles, Literatur und Alphabetisierung betreffendes ersetzen wollte. Fortan sollten die Klöster nicht mehr der Verbreitung von Bildung und Texten dienen, wogegen es auch zuvor Widerstand gegeben hatte, sondern sich wieder ihrer ursprünglichen Aufgabe, dem Gebet, widmen. Die zweite Generation der karolingischen Gelehrten konnte so einerseits eine gewisse Ernte der Bemühungen ihrer Vorgänger einfahren, sie hatten andererseits aber mit der politischen Mißachtung ihrer Arbeit umzugehen. Ihnen mußte die wiedergewonnene Überlieferungsmöglichkeit des Wissens vor Augen stehen, nur, um sie zugleich wieder gefährdet zu sehen.

Angelom von Luxeuil schrieb um 850 unter Kaiser Lothar I. seinen Kommentar zur Genesis nieder. Er gehörte, die Jahreszahl signalisiert es bereits, der zweiten Generation der Gelehrten an, die aus der Bildungsreform Karls des Großen hervorgegangen sind. Das Kloster Luxeuil am Westrand der Vogesen gelegen, von niemand geringeren als dem Iren Columban um 590 gegründet, war eines der Bildungszentren in Burgund.

Das Werk Angeloms entstand auf Weisung seines Abtes, der ein sicheres, von Autoritäten geleitetes Eindringen in die Schwierigkeiten des Alten Testaments wünschte. Angelom schreibt für diesen Zweck und stellt Auszüge aus wichtigen Autoritäten zusammen. Sein Kommentar läßt ihm, mit Ausnahme der Einleitung über die Vorgehensweise des Moses, wenig Raum für eigene Überlegungen. Das ist gut so, sagt er, denn die Materie sei ungewöhnlich schwierig und er selbst – diese Bemerkung gehört seit den rhetorischen Formeln der Antike sozusagen zum guten Ton – sei zu ungebildet. Die zweite Generation der karolingischen Gelehrten, der Angelom angehörte, arbeitete, was den Themenkreis dieser Studie angeht, auf der Grundlage der karolingischen Bildungsanstrengungen und ging mit diesen gesicherten Textbeständen als Grundlage, überwiegend kompilatorisch vor. Dabei sicherte sie das vorhandene Wissen durch Überlieferung und bewahrte sich durch Originalität und Geschick bei der Auswahl der Stellen und Quellen einen hohen Grad an Autonomie und Selbständigkeit. Mit jeder neuen Generation und mit beinahe jedem neuen Autor kamen auch leicht verschobene, erneuerte Fragestellungen hinzu, die einen jeweils eigenständigen literarischen und rhetorischen Ausdruck fanden, der in die veränderte Lebenswelt und zu den mittlerweile vorhandenen Texten paßte.²¹ Angelom sah – soviel sei aus den

²⁰ Dazu: Fried, Weg, 408ff. und Schieffer, Karolinger; ferner: Becht-Jördens, Vita Aegil; Godman, Louis the Pious and his Poets; sowie besonders die Beiträge von Josef Semmler. Vgl. auch die folgende Anm.

²¹ Angenendt, Frühmittelalter, 366ff., 401ff.; Fried, Weg, 270ff., 419ff., 963ff.; Borst, Mönche am Bodensee; Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen; Prinz, Frühes Mönchtum; Prinz, Askese und Kultur;

folgenden Analysen vorweggenommen – die Notwendigkeit, den reichhaltig gesammelten Stoff zu ordnen und ihn pragmatisch anzurichten; er sah die Fragilität der menschlichen Überlieferung und ließ sich anmerken, wie unwahrscheinlich die Tradition ihm erschien – und wie sündig eine Menschheit ohne schriftliche Memoria. Er schaffte es so, sein eigenes Amt als gottgefällig und wohlgetan darzustellen. Die Überlieferung als solche war wertvoll, die kulturelle Erinnerung²² ein Wert an sich. Sein Kommentar besteht daher überwiegend aus Exzerpten des Augustin und des Beda, wie eine neuere Untersuchung von Silvia Cantelli gezeigt hat. Dabei ist Angeloms

Schwind, Karolingerzeitliche Klöster als Wirtschaftsorganismen; Semmler, Karl der Große und das fränkische Mönchtum; Liebeschütz, Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus; Schieffer, Ludwig ‚der Fromme‘. – Zu Angelom: Borst, Turmbau, Bd. II/1, 522f.; Hablitzel, Angelom von Luxeuil und Hrabanus Maurus, hält den Genesiskommentar für die originellste Schrift Angeloms (217); Laistner, Some Early Medieval Commentaries on the Old Testament; Buc, L’ambigüité, 44f. (allgemein über den „Pluralismus“). Die gewichtige, zweibändige Studie von Silvia Cantelli, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, ist jetzt zum Autor heranzuziehen. Cantelli sieht ihre Aufgabe vor allem in einer vollständigen Sicherung der von Angelom herangezogenen Quellen (Bd. 2) und einer neuen Typologie der Kompilationen (Bd. 1, 63-78). Die hier diskutierte Vorbemerkung Angeloms behandelt sie nicht, überhaupt werden inhaltliche Fragen von ihr nur am Rande erörtert. – Vgl. auch Contreni, *Carolingian Biblical Studies*, mit hervorragenden allgemeinen Bemerkungen zur Epoche. Contreni, dem wir uns hier anschließen, hebt besonders die hohe Selbständigkeit auch der kompilatorischen Schriftsteller hervor (85-87). Zu Angelom referiert er die Stelle aus dem Widmungsbrief des Hoheliedkommentars an Kaiser Lothar, in dem Hraban die Sammlung von Lesarten mit der medizinischen Vorstellung von einem Gleichgewicht der Säfte analogisiert (88f.; MGH Epp., Bd. 5, 627,26-30). Allerdings sind hier bei Angelom die materiell-quantitativen, die modern gesprochen physikalischen Anteile und ihre physikalische und gerade nicht chemische Mischung (Reaktion) gemeint, wie auch in der Medizin die schiere Menge der Säfte (wie in der Schule von Kos) oder der Wärme und Kälte (wie bei deren Gegnern) ausschlaggebend war. Die ‚compositio‘ meint somit schlicht das Ineinanderfügen der fertig vorgefundenen Textteile. Darauf weist auch der Vergleich mit den Orgelpfeifen hin, die trotz verschiedener Länge eine harmonische Musik ergeben; MGH Epp. Bd. 5, 627,14-18; Contreni, 89, Anm. 65, und 91f. Ein gutes Zeugnis stellt auch Pierre Riché, *divina pagina, ratio et auctoritas dans la Théologie Carolingienne*, der Vernunftgläubigkeit der Epoche aus. Auf Angeloms Selbständigkeit geht er jedoch nicht ein. Die Frage nach dem intellektuellen Stellenwert, wenn man denn so sagen darf, der Kompilation war stets umstritten: vgl. Minnis, *Late-medieval Discussions of compilatio*; Hathaway, *Compilatio: from Plagiarism to Compiling*; Evans, *Exegesis and Authority*. In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, den mittelalterlichen Begriff der Autorität von Texten und Autoren völlig neu zu bestimmen. – Zur Medizin allgemein: Lindberg, *Beginnings*, 125-131; Lloyd, *Greek Science After Aristotle*, 75-90, bes. 80ff.; Detel, *Moral, Macht, Wissen*, 120-150 mit reicher Literatur- und Quelldiskussion, bes. 134ff., 139, zur Schule von Kos und deren Gegnern: 142f. Zu den allgemeinen Theorien der Mediziner: Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, bes. 78ff.; Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturn und Melancholie*, bes. der 1. Teil, 39-199; wichtig auch: Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen*, 33-50, mit seiner feinsinnigen, aber sehr nützlichen Unterscheidung von philosophisch inspirierter Theoretisierung und empirisch systematisierter Praxis. Problemlos gliederte sich die Medizin im Mittelalter in die Debatten um die ‚Wissenschaftlichkeit‘ und ihre Schemata ein: Jordan, *Medicine as Science*. Schipperges, *Melancholia*, trägt eine ganze Reihe von Belegen für die durchgehend materielle Auffassung (wie sie auch von Angelom vertreten wird), „daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind“ etwa, zusammen (passim, bes. z. B. 725[b], 730[b] hier auch das Zitat über Galen; vgl. auch die Bibliographie ebd., 735f.). Eine souveräne Übersicht bietet Crombie, *Styles*, Bd. 1, 183-228, 702-709 (Anmerkungen).

22 Diese Vokabel weist deutlich auf den stets produktiven, gegenwärtigen und erneuernden Status der *Erinnerung* hin; ein Faktum, das durch die zumeist statisch verstandene Rede vom „kulturellen Gedächtnis“ eher verschleiert zu werden droht.

Anfang des Kommentars, sind seine grundsätzlichen Überlegungen jedoch durchaus originell und von großer Wirkung.

Ihm werden einige andere Autoren dieser Zeit zur Seite gestellt, deren Analyse in einzelnen Punkten das zwischen 830 und 880 diskutierte Thementableau verdeutlicht. Claudius, der Bischof von Turin und Lehrer am Hofe Ludwigs des Frommen (gest. 827), legte um 811 einen Genesiskommentar vor, der, wie alle seine Kommentare zur zahlreichen biblischen Büchern, praktisch ausschließlich aus Zitaten der Kirchenväter zusammengesetzt war.²³ Haimo von Auxerre, ein philosophisch gebildeter Benediktiner (gest. ca. 855), stellte seinen auf Kürze bedachten Kommentar um 850 zusammen. Auch er kommentierte praktisch die gesamte Bibel in tradierender Absicht.²⁴

Die folgenden Jahre standen unter dem Zeichen „der sich konzentrierenden Völker“ (Arno Borst), die wenig Raum ließen für Weltchronistik oder gar umfassende Kommentare der Genesis. Das Interesse folgte dem nächsten, der Einzelgruppe, der Familie, dem neuen Königreich und Königtum.²⁵

Ein wichtiger, bislang ungedruckter Genesiskommentar der Zeit stammt von dem Benediktiner und Theologen Albert von Siegburg, der höchst wahrscheinlich im 12. Jahrhundert lebte.²⁶ Ich benutze die Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek 106 und 107. Leipzig 106 ist eine Pergamenthandschrift vom Anfang des 13. Jahrhunderts mit 166 Blättern. Der Ternio Blatt 1-6 ist den 20 Quaternionen 7-166 nachträglich vorangesetzt. Alle Blätter sind, wie im Codex 107 ff. 1-48, zweispaltig beschrieben, was ich durch ‚a‘ und ‚b‘ kennzeichne. Der Codex ist in der heute vorliegenden Form eine recht uneinheitliche Sammlung. Nach Hexametern über Vogelnamen, grammatischen und eschatologischen Schriften findet sich der Text des Albert als mit Abstand längstes Stück auf fol. 7v-69. Ihm folgen exegetische Schriften. Leipzig 107 besteht aus 542 Blättern Papier, gemischt mit Pergament und Pergamentdoppelblättern, und entstammt dem 15. Jahrhundert. Hier finden sich ausschließlich die

23 Zu Claudius v. Turin vgl. den ausführlichen Artikel von Leonardi, in: LexMA, Bd. 2, col. 2132f., sowie: Hablitzel, Hrabanus Maurus: Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese, der jedoch nur den Kommentar zum Buch der Könige behandelt; Douglas, Commentary on the Book of Ruth; Heil, Kompilation oder Konstruktion?, 224ff.; ders., Claudius von Turin; Einzelnes korrigierend zu Bellet: Gorman, The Encyclopedic Commentary Prepared by Wigbod, 192 mit Anm. 79. – Zur allgemeinen geistigen Situation: Fried, Weg, 391ff., 1038ff.

24 Zu Haimo allgemein: Borst, Turmbau, Bd. II/1, 529f., der den Verfasser noch Remigius nennt; zur Neubestimmung und zur Verfasserfrage allgemein: Edwards, In search of the authentic commentary on Genesis by Remigius of Auxerre; ders., Introduction, in: Ed.: Remigii Autissiodorensis Expositio super Genesim, cura et studio Burton Van Name Edwards, ix-lv, bes. xiii-xx; Jeudy, L'oeuvre de Remi d'Auxerre; bes. 374-376. Weitere, gewichtige Studien zu Einzelfragen: Iogna-Prat, L'œuvre de Haymon d'Auxerre. Vgl. zu Auxerre allgemein auch Vezin, Le scriptorium d'Auxerre, und: Holtz, L'école d'Auxerre, bes. 140ff. Zur geistigen Signatur der Zeit: Fried, Weg, 992ff., 1032; Heil, Kompilation oder Konstruktion?, 1-19, 35ff. Auch Gorman, The Encyclopedic Commentary on Genesis Prepared by Wigbod, 201, nennt weitere Literatur. Gorman nennt Henri Barré als ersten, der 1968 auf Remigius – Haimo verwies (in: Dict. de la Spiritualité, Bd. 7, col. 91-97, hier 94; = Art. „Haymon d'Auxerre“).

25 Vgl. Borst, Turmbau, Bd. II/1, 541f.

26 Vgl. Wich-Reif, Das Bibelglossar von Albert von Siegburg.