

MAXIMILIAN HÄBERLEIN

Was macht das Einhorn in der Bibel?

Der μονόκερως in der Septuaginta

Bis in die Neuzeit hinein ist in vielen Bibelübersetzungen von Einhörnern zu lesen. Dies ist auf die von der Septuaginta vorgenommene Übersetzung des hebr. *r'em* („Wildstier“), der unzählbare Wildheit und Kraft symbolisiert, mit griech. μονόκερως („Einhorn“) zurückzuführen. Wie eine Untersuchung der einschlägigen Stellen zeigt, kann vor dem Hintergrund der griechischen Ethnographie das als unjagbar und gefährlich geltende Tier als adäquate Übersetzung im Kontext des griechischsprachigen Judentums aufgefasst werden. – *Lic. theol. Maximilian Häberlein*, geb. 1992, Studium der katholischen Theologie, Latinistik und Erziehungswissenschaften an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg; seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen in Würzburg. Dissertation zu Text, Übersetzungstechnik und literarisch-theologischem Profil der Septuagintafassung des Buches Ijob.

Übersetzungen stellen nicht nur eine sprachliche, sondern oftmals auch eine kulturelle Transferleistung dar. In besonderem Maße gilt das für Tiernamen, die seit jeher eine Herausforderung bei der Übertragung von Texten bieten. Dies ist nicht nur darin begründet, dass bisweilen die Identifikation der jeweils mit einem Begriff bezeichneten Spezies schwerfällt; auch die mit bestimmten Tieren verbundene Symbolik ist in hohem Maße kulturgebunden.¹ Diese Problematik ist bereits in der frühesten Übersetzung der Hebräischen Bibel greifbar, der Septuaginta. Diese spricht wiederholt von einem Einhorn, gegenwärtige Übersetzungen aus dem Hebräischen jedoch nicht. Trotzdem ist nicht einfach von einem Übersetzungsfehler auszugehen, vielmehr wirft diese Wiedergabe ein interessantes Schlaglicht auf die kulturellen Hintergründe der Übersetzer.

1. Vom *r'em* zum μονόκερως – der philologische Befund

In der Hebräischen Bibel wird an insgesamt acht Stellen ein Tier namens רֵמ (*r'em*) erwähnt (Num 23,22; 24,8; Dtn 33,17; Jes 34,7; Ps 22,22; 92,11; Ijob 39,9.10 mit der Schreibung רִימ). Diesem liegt ein gemeinsemitisches Nomen (**ri'm*) zugrunde, das in zahlreichen Sprachen belegt ist. Seit dem frühen 20. Jahrhundert ist bekannt, dass das im Akkadischen belegte Nomen *rīmu(m)* auf den Wildstier zu beziehen ist.² Wildrinder – auch die feminine

¹ Vgl. Anna Angelini, *Biblical Translations and Cross-Cultural Communication. A Focus on the Animal Imagery*, in: *Semítica et Classica* 8 (2015), 33–43, hier 33.

² Vgl. Hans-Peter Müller/Josef Tropper, רֵמ *r'em*, in: *ThWAT* VII, Stuttgart 1993, 267–271, hier 267f.

Form *rīmtu(m)* ist belegt – wurden in Mesopotamien wegen ihres Eindringens in landwirtschaftlich genutzte Flächen und der durch sie verursachten Zerstörungen gejagt, wobei die Jagd besonders bei den mittellassyrischen Königen wichtiger Teil der Selbstinszenierung war.³ Mit der gewaltigen Kraft und Stärke der Tiere lässt sich die metaphorische Verwendung für Aggressivität ebenso erklären wie die Bezeichnung von mächtigen Gottheiten und Heroen.⁴ Die Assoziation des Wildstiers mit Stärke sowie die Darstellung als prestigeträchtiges Jagdobjekt findet sich ebenso in ugaritischen Texten.⁵ Infolge dieser Erkenntnisse setzte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend die Einsicht durch, dass auch das hebräische Wort *rē'em* auf den Wildstier zu beziehen ist.⁶ In der Tat passen die Erwähnungen des Tieres in Num 23,22; 24,8; Dtn 33,17 zu der aus akkadischen und ugaritischen Texten bekannten Symbolik von Kraft und Aggressivität des Wildstiers, und die in Ps 22,22 vorgetragene Bitte, Gott möge den Beter „vor dem Rachen des Löwen und den Hörnern der Wildstiere“ (יְרִמְּנוּ רִמְּנוּ, EÜ: „Bullen“) retten, ist gleichfalls in dieser Linie zu sehen.

Ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. werden die zentralen Schriften Israels sukzessive ins Griechische übersetzt. Dieses Übersetzungsprojekt wird als „Septuaginta“ (LXX) bezeichnet. Bei diesem Begriff handelt es sich um eine Sammelbezeichnung von zu verschiedenen Zeiten (einige Übersetzungen werden ins 1. Jahrhundert n. Chr. datiert) und möglicherweise auch an verschiedenen Orten entstandenen Texten, die auch nicht alle aus dem Hebräischen übersetzt worden sind.⁷ Die übersetzten Bücher unterscheiden sich ferner in Übersetzungstechnik und Verhältnis zu ihrer hebräischen Vorlage stark voneinander.⁸ Von daher ist es durchaus überraschend, dass der hebräische Begriff *rē'em* an sechs der acht Belegstellen einheitlich mit *μονόκερος*

³ Vgl. Michaela Weszeli, Rind. B. In mesopotamischen Quellen des 2. und 1. Jahrtausends, in: RLA 11, Berlin 2006, 388–406, hier 404f.

⁴ Vgl. Weszeli, Rind. B (s. Anm. 3), 405.

⁵ Vgl. Müller/Tropper, *רִמְּנוּ* (s. Anm. 2), 268.

⁶ Vgl. Müller/Tropper, *רִמְּנוּ* (s. Anm. 2), 268f. Die ältere Forschung hatte teilweise mit Bezug auf den arabischen Begriff *ri'mun/rimun* die Bedeutung „(Oryx-)Antilope“ favorisiert.

⁷ Bei den Büchern 2–4 Makkabäer oder Weisheit dürfte die Abfassung bereits in griechischer Sprache erfolgt sein. Ähnliches könnte auch für das Buch Judith gelten, für das gleichfalls keine antike hebräische Fassung überliefert ist. Vom Buch Tobit wurden in Qumran aramäische Texte gefunden, was auf eine Abfassung in dieser Sprache hindeuten könnte. Zusätzlich sind Übersetzungen vom Hebräischen oder Aramäischen ins Griechische belegt, die nicht zu dem anhand wichtiger spätantiker Kodizes entwickelten Konzept eines Septuagintakanons gezählt werden (etwa vom 1. Henochbuch oder dem Buch der Jubiläen).

⁸ Der Begriff der Übersetzungstechnik (oder -weise) bezeichnet die beschreibbaren, vorwiegend sprachlichen Strategien, die ein bestimmter Übersetzer üblicherweise nutzt, um seine Vorlage in eine andere Sprache zu übertragen: vgl. Anneli Aejmelaeus, What We Talk about When We Talk about Translation Technique, in: dies. (Hg.), On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays (CBET 50), Leuven 2007, 205–222, hier 205f.

übersetzt wird.⁹ Hinzu kommt Ps 77 (MT:78),⁶⁹ wo רָמִים – nach masoretischem Text (MT) das Partizip qal von רָמַם („hoch ragen“) – von den Übersetzern als רָמִים („Wildtiere“) vokalisiert und infolgedessen mit μονοκερώτων („der Einhörner“) übersetzt wird.¹⁰ Der Begriff μονόκερος – wörtlich „der Einziggehörnte“ – wird vor der LXX vorwiegend in ethnographischen und zoologischen Texten gebraucht, insbesondere bei Aristoteles, der sich auf Ktesias' Bericht des einhörigen indischen Wildesels bezieht, sowie Megasthenes.¹¹

Da die zuerst angefertigte Übersetzung des Pentateuchs wohl einen gewissen Modellcharakter für die späteren Übersetzungen hatte und die Benutzung des LXX-Pentateuchs durch die Übersetzer von Psalmen und Ijob nachweisbar ist,¹² erscheint es sinnvoll, zunächst die Belegstellen in Numeri und Deuteronomium in den Blick zu nehmen. Hierbei werden nicht alle Differenzen zwischen LXX und MT besprochen, vielmehr wird der LXX-Text für sich in den Blick genommen, ohne den Charakter als Übersetzung aus den Augen zu verlieren.

2. Das Einhorn im Pentateuch: Belege und Hintergründe der Übersetzungsentscheidung

Weitgehender Konsens in der Septuagintaforschung ist, dass die Übersetzung des Pentateuchs den übrigen Schriften zeitlich vorangeht. Sie wird zumeist ins 3. Jahrhundert v. Chr. datiert. Diskutiert wird, inwieweit die einzelnen Bücher von verschiedenen Übersetzern (klassisches Modell: ein Übersetzer pro Buch) bearbeitet wurden. Nach einem neueren Vorschlag von John A. L. Lee ist damit zu rechnen, dass zwar unterschiedliche Über-

⁹ Als Ausnahme ist Jes 34,7 festzuhalten (οἱ ἄδποι „die Mächtigen“). In Ijob 39,10^{LXX} wird der Begriff nicht, wie im Hebräischen, wiederholt, aber das Einhorn bleibt Subjekt der Passage.

¹⁰ Vgl. Joachim Schaper, *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*, in: JTS 45 (1994), 117–136, hier 122.

¹¹ Vgl. hierzu Hugo Brandenburg, *Einhorn*, in: RAC 4, Stuttgart 1959, 840–862, hier 840–843. Die bisweilen in Wörterbüchern zu findende Bedeutung „Wildstier“, die dem Hebräischen genau entsprechen würde, überträgt die Bedeutung des Hebräischen in unzulässiger Weise auf den griechischen Begriff, etwa LSJ s. v. μονόκερος. Thomas J. Kraus, *Von Einhorn, Hirsch, Pelikan und anderem Getier. Septuaginta, Physiologus und darüber hinaus*, in: Zbyněk Kindschi Garský/Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), *Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus (SBR 11)*, Berlin u. a. 2020, 63–79, hier 69, verweist zu Recht darauf, dass in Dtn 33,17^{LXX} Einhorn und Stier (ταύρος) nebeneinander stehen. Vgl. auch Bryan Beeckman, *Animalia in Libro Job. The Greek Rendering of Hebrew Animal Names in LXX-Job*, in: Gideon Kotzé/Michaël van der Meer/Martin Rösel (Hg.), *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Aberdeen 2019 (SCSt 76), Atlanta 2022*, 255–284, hier 273.

¹² Für Ijob vgl. Homer Heater, *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job (CBQ.MS 11)*, Washington, DC 1982, 125–128 u. ö.

setzer an je einem Buch gearbeitet, diese aber sich untereinander ausgetauscht hätten.¹³ Dieser Austausch könnte etwa über den Rückgriff auf gemeinsame Glossare, also hebräisch-griechische Wortlisten, erfolgt sein.¹⁴ Damit kann die teilweise bemerkenswerte Konsistenz bei der Wiedergabe hebräischer Begriffe mit den stets selben griechischen Äquivalenten, etwa die einheitliche Verwendung des Begriffspaares *r'em* ~ μονόκερως bei den Übersetzern von Numeri und Deuteronomium, erklärt werden.¹⁵ Doch worin ist die spezifische Wortwahl begründet?

Im Numeribuch sind beide Belege von *r'em* ~ μονόκερως innerhalb der Bileam-erzählung (Num 22–24) verortet. Der Seher Bileam aus Petor erhält vom moabitischen König Balak den Auftrag, die durchziehenden Israeliten zu verfluchen. Doch das Eingreifen eines Boten Gottes, den zunächst nur Bileams Eselin sehen kann (Num 22,21–35), führt dazu, dass Bileam genau das Gegenteil tut: Er spricht, sehr zum Verdruss seines Auftraggebers, insgesamt vier Segensaussagen über Israel aus:

21 Nicht wird Mühsal sein in Jakob und nicht wird Plage gesehen werden in Israel.

Der Herr, sein Gott, ist mit ihm, die Ehrbezeugungen von Herrschern sind auf ihm.

22 Gott führt sie aus Ägypten heraus, wie Herrlichkeit eines Einhorns ist (er) ihm (ὡς δόξα μονόκερωτος αὐτῷ).

23 Denn nicht ist Vogelschau in Jakob und nicht Wahrsagerei in Israel.

Beizeiten wird geredet werden zu Jakob und zu Israel, was Gott vollbringen wird.

Die Aussage in Num 23,22 ist zum einen eine Aussage des Beistands Gottes für sein Volk und erinnert an das Exodusereignis, zum anderen wird im zweiten Kolon durch ὡς / *ḥ* („wie“) ein Vergleich angezeigt. Gott ist für Israel/Jakob im MT wie *to'afot r'em* (תְּאוֹפֹת רֵעַם). Die Bedeutung des ersten Wortes ist unklar; möglicherweise ist es mit einer Wurzel יָעַח („hochragen“) zu verbinden und könnte sich daher auf die Hörner, hier also „Hörner des Wildstiers“, beziehen.¹⁶ Dies ist jedoch äußerst unsicher.¹⁷ Das von den LXX-Übersetzern gewählte δόξα („Ehre, Herrlichkeit“) ist im Pentateuch und darüber hinaus die Standardwiedergabe von כְּבוֹד („Herrlichkeit“), wird jedoch gelegentlich auch für andere hebräische Begriffe verwendet.¹⁸ Da כְּבוֹד fast ausschließlich auf Gott bezogen ist (Num 14,10.21.22; 16,19; 17,7; 20,6), dürfte der Kontext hier bestimmend gewesen sein. MT wie LXX stellen

¹³ Vgl. John A. L. Lee, *The Greek of the Pentateuch*. Grinfield Lectures on the Septuagint 2011–2012, Oxford 2018, 173–209.

¹⁴ Vgl. Lee, *Pentateuch* (s. Anm. 13), 203–207.

¹⁵ Vgl. die Beispiele bei Lee, *Pentateuch* (s. Anm. 13), 206f.

¹⁶ So Ludwig Koehler/Walter Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Neu bearbeitet von Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm und Benedikt Hartmann, Leiden ³2004, 1571.

¹⁷ Vgl. pointiert John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SCSt 46), Atlanta 1998, 396: „Modern translators have simply guessed at its meaning.“

¹⁸ Vgl. Num 12,8 תְּמַנְתָּ („Gestalt“); Num 27,20 הִדָּה („Hoheit, Würde“).

Gott in den Zusammenhang mit Israel, indem seine Macht dem Volk zugutekommt (vgl. V. 23). Wie schon angedeutet, ist als Vergleichspunkt beim Wildtier wohl an seine Stärke und Wildheit zu denken. Während dieser Zusammenhang in Num 23,22 nur angedeutet ist, kommt er im dritten Orakel Bileams deutlicher zur Sprache (Num 24,8):

- 7a Hervorkommen wird ein Mensch (ἄνθρωπος) aus seinem Samen,
 7b und er wird viele Völker beherrschen (κυριεύσει),
 7c und höher werden als Gog wird seine Königsherrschaft,
 7d und seine Königsherrschaft wird vermehrt werden.
 8a Gott führte ihn aus Ägypten (θεὸς ὠδήγησεν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου),
 8b wie Herrlichkeit eines Einhorns ist (er) ihm (ὡς δόξα μονοκέρωτος αὐτῷ),
 8c er wird die Völker seiner Feinde verzehren,
 8d und er wird ihr dickes Mark ausschlürfen,
 8e und mit seinen Geschossen wird er den Feind niederschließen.
 9a Liegend ruhte er wie ein Löwe oder ein Junges:
 9b Wer wird ihn aufrichten?
 9c Die dich segnen, sind gesegnet worden,
 9d und die dich verfluchen, sind verflucht worden.

V. 8 geht eine Reinterpretation des Textes durch die LXX voran, die in V. 7 eine der (wenigen) Stellen bietet, an der die LXX gegenüber dem hebräischen Text intensiviert von einer als zukünftig gedachten heilbringenden Figur spricht.¹⁹ Im Folgenden ist allerdings nicht klar, ob die singularischen Pronomina und Verbformen sich auf diesen „Menschen“ oder doch auf Israel beziehen (V. 5). Möglicherweise müssen die individuelle („Mensch“) und kollektive Deutung (Israel) jedoch nicht zu strikt unterschieden werden, da in jedem Fall der *aus* Israel hervorgehende Mensch *für* Israel handelt.²⁰ Wie in Num 23,22b ist die Frage, worauf sich die Aussage von der „Ehre des Einhorns“ (δόξα μονοκέρωτος) bezieht. Sie kann einerseits als Aussage über Gott verstanden werden – *er* ist wie die Ehre des Einhorns für „ihn“, den „Menschen“ oder Israel – oder eben auf den kommenden „Menschen“ oder Israel selbst bezogen werden („ihm ist = er hat die Herrlichkeit eines Einhorns“). In Num 24,8 ist die Ambiguität der Aussage (die auch schon dem

¹⁹ Num 24,7 (EÜ): „Von seinen Schöpfeimern rinnt das Wasser, / reichlich Wasser hat seine Saat. / Sein König möge Agag überlegen sein / und seine Königsherrschaft sich erheben.“ Sowohl Wevers, Numbers (s. Anm. 17), 406, der von „a complete reinterpretation“ spricht, als auch Martin Rösel, Jakob, Bileam und der Messias, in: Michael Knibb (Hg.), The Septuagint and Messianism (BETHL 145), Leuven 2006, 151–175, hier 172, gehen nicht davon aus, dass hier eine vom MT abweichende Textgrundlage vorlag.

²⁰ Johann Lust, The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles. The ἄνθρωπος in Num 24:7 and 17. Messianism and Lexicography, in: Leonard Greenspoon/Olivier Munich (Hg.), VIII Congress of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies. Paris 1992 (SCSt 41), Atlanta 1995, 233–257, hier 247–252, spricht sich gegen eine Deutung des „Menschen“ als messianische Figur aus.

Hebräischen innewohnt)²¹ aber durch den Singular im ersten Kolon noch einmal verstärkt.²² Ab V. 8b ist das Subjekt wohl auf den Menschen zu beziehen, sodass die Bilder extremer Gewalt – insbesondere das Verzehren der Feinde, das mit dem Ausschlürfen von Knochenmark (καὶ τὰ πάχη αὐτῶν ἐκμυελεῖ, LXX) bzw. dem Brechen (*garam*) der Knochen (MT) einhergeht²³ – mit der „Herrlichkeit des Einhorns“ in Verbindung stehen.

Wenn auch für moderne Leser:innen überraschend, ist dieses Bild des Einhorns als ausgesprochen wildes und gewalttätiges Tier durchaus im Einklang mit den frühen Zeugnissen. Der erste Autor aus dem Mittelmeerraum, der von einem einhörigen Tier berichtet, ist Ktesias von Knidos (ca. 440 – Anfang 4. Jh. v. Chr.), der einige Zeit als Leibarzt des Perserkönigs Artaxerxes II. am Hof des Großkönigs verbrachte. In einem ethnographischen Werk über Indien, den nur in Auszügen erhaltenen *Indika*, berichtet Ktesias von einer Art Wildesel mit einem einzelnen Horn. Von diesem sei ihm am Hof erzählt sowie unter anderem ein Sprungbein gezeigt worden (frg. 45 FGH). Ktesias bezeichnet das Tier als „überaus stark“ (ἄλκιμώτατον) und „nicht zu jagen“ (ἀθήρατόν):

„Vielmehr kämpfen sie mit ihrem Horn, mit Tritten und Bissen. Und vielen Pferden und Männern bringen sie Verderben, sie werden aber niedergemacht mit Pfeilen und Wurfspießen – lebend sind sie nicht zu fangen (Ktesias frg. 45 FGH).“

Ktesias' Bericht wird von Aristoteles rezipiert, der das Tier knapp als indische Eselart mit ungespaltenen Hufen und einem einzigen Horn nennt (Aristot., *Hist. an.* 499b; *part. anim.* 663a). Auch der Geograph und Ethnograph Megasthenes, Verfasser einer *Indika* und als Gesandter des Seleukos wohl um die Wende vom 4. zum 3. Jahrhundert v. Chr. selbst in Indien,²⁴ beschreibt ein einhöriges indisches Tier namens Kartazon (vgl. Aelian, *De natura animalium* 16,20). Das Einhorn bzw. einhörige Tiere werden von diesen Autoren zwar als exotisch angesehen, jedoch wird ihre Existenz allgemein für gegeben erachtet, weswegen eine Zuschreibung des Einhorns in den Bereich der Mythologie für den Zeitraum vor der Spätantike inadäquat ist.²⁵ Auch andere, aus heutiger Sicht phantastische Tiere finden sich in der LXX wie bei griechisch-römischen Autoren, so der μυρμηκολέων („Ameisenlöwe“) in Ijob

²¹ Vgl. Horst Seebass, Numeri. 3. Teilband Numeri 22,2–36,13 (BKAT IV/3), Neukirchen-Vluyn 2007, 24.

²² Vgl. Wevers, Numbers (s. Anm. 17), 407, der für die zweite Option votiert.

²³ Wevers, Numbers (s. Anm. 17), 407, weist darauf hin, dass LXX das Resultat (Schlürfen des Marks), der MT den vorangehenden Vorgang (Zertrümmern der Knochen) beschreibt. Übersetzungswissenschaftlich lässt sich mit Theo van der Louw, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies* (CBET 47), Leuven u. a. 2007, 66, von der gut belegten Übersetzungsstrategie der „reversal of cause and effect“ sprechen. Von einer alternierenden Vorlage muss darum an dieser Stelle nicht ausgegangen werden.

²⁴ Vgl. Kai Brodersen, Megasthenes, in: DNP 7, Stuttgart 1999, 1145.

²⁵ Vgl. Angelini, *Biblical Translations* (s. Anm. 1), 37.

4,10^{LXX}, auch erwähnt bei dem Geographen Agatharchides von Knidos (2. Jh. v. Chr.), oder der ὀνοκένταυρος („Eselzentaur“) in Jes 13,22; 34,11.14^{LXX}, den Aelian (2./3. Jh. n. Chr.) in *De natura animalium* 17,9 anführt.²⁶ Die Wildheit und Stärke des Einhorns kann so als charakteristisch für das Tier angesehen werden, weswegen es sich als Übersetzung für das Hebräische *re'em* eignet. Num 23,22; 24,8 sind jeweils grammatikalisch dafür offen, dass die δόξα μονοκέρωτος entweder Gott selbst zugeschrieben oder auf Israel bzw. dessen kommenden König übertragen wird.

Die dritte Erwähnung des Einhorns im Pentateuch findet sich als Teil des Mosesegens über Josef in Dtn 33,17a–c^{LXX}:

(Wie) eines Erstgeborenen eines Stiers ist seine Schönheit!

(Wie) Einhornhörner (κέρατα μονοκέρωτος) sind seine Hörner!

Mit ihnen stößt er die Völker allesamt bis zum Ende der Erde.

Josef werden hier die Schönheit (κάλλος; MT: *hadar* „Hoheit“) der Erstgeburt eines Stiers sowie die Einhornhörner zugeschrieben. In der Zusage von Macht und Schönheit kulminiert der bereits in Dtn 33,13–16 als besonders reich gezeichnete Segen für Josef. Bisweilen ist angemerkt worden, dass der Wildstier zwei Hörner habe und die Pluralformulierung „Hörner des Wildstiers“ (קַרְנֵי הַיָּבֵשֶׁת) des Hebräischen daher ihre Berechtigung habe, während in der LXX-Fassung κέρατα („Hörner“), bezogen auf ein *Einhorn* dubios sei. Daraus wird zum Teil geschlossen, dass ein μονοκέρωτος als zweihörnig vorgestellt worden sei.²⁷ Doch ist auch im Griechischen ein kollektiver Singular belegt, mit dem die Art bezeichnet werden kann.²⁸ Wie bei Ktesias kann hier das Einhorn als paradigmatisch für gefährliche Wildheit aufgefasst werden. Die Äquivalenz קַרְנֵי ~ μονοκέρωτος spiegelt damit ein ‚Update‘ hinsichtlich der kulturellen Enzyklopädie der Übersetzer und ihrer Leserschaft wider.

3. Das Einhorn in späteren Übersetzungen (Psalmen, Ijob)

Wohl in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. werden die Psalmen und das Buch Ijob ins Griechische übertragen. Dabei dient der LXX-Pentateuch in sprachlicher und stilistischer Hinsicht, aber auch bei einzelnen Übersetzungsentscheidungen als Vorbild, wenn auch die Übersetzer insbesondere von Ijob bisweilen von der Struktur des Hebräischen deutlich ab-

²⁶ Vgl. Angelini, *Biblical Translations* (s. Anm. 1), 34–36, sowie zu Letzterem insbesondere James Aitken, *No Stone Unturned. Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary* (CrStHB 5), Winona Lake, IN 2014, 77–79.

²⁷ So John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SCSt 39), Atlanta 1995, 549.

²⁸ Vgl. Raphael Kühner/Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. Zweiter Teil: Satzlehre, Darmstadt 2015, § 347a).

weichen können. Auch außerhalb des Pentateuchs wird das Einhorn in Verbindung mit Zerstörungsbildern verwendet, etwa in Ps 28(29),5–6:

5a Stimme des Herrn, der die Zedern zerbricht,

5b und der Herr wird die Zedern des Libanon zerbrechen,

6a und er wird sie zerreiben wie das Kalb, den Libanon (λεπτυνεῖ αὐτάς ὡς τὸν μόσχον τὸν Λιβανόν),

6b und der Geliebte (wird sein) wie ein Sohn von Einhörnern (ὁ ἠγαπημένος ὡς υἱὸς μονοκεράτων).

Während in V. 5 eine sehr genaue Übersetzung des Hebräischen vorliegt – einzig die Futurform συντριψει stellt eine gewisse Interpretation der PK-Form *wajšaber* dar²⁹ –, liest sich die Übersetzung des MT von V. 6 folgendermaßen: „Und er ließ springen wie ein Kalb den Libanon, und den Sirjon wie einen Sohn eines Wildstiers.“ In der LXX-Fassung wird also die Erwartung einer Zerstörung des Libanons ausgedrückt, dessen Zedern Gott zerreiben wird „wie das Kalb“ – womit wohl auf das von Mose zerstoßene goldene Kalb angespielt wird (vgl. Ex 33,20^{LXX}).³⁰ Dieser Behandlung des Libanons wird antithetisch in V. 6b eine positive Vision für Israel entgegengesetzt: Der Begriff ἠγαπημένος („Geliebter“) ist in Dtn 32,15; 33,5,26; Jes 44,2 als Wiedergabe des hebräischen Namens Jeschurun belegt, ein Begriff, der das besondere Verhältnis Gottes zu Israel ausdrückt.³¹ Hier ist von einer anderen Lesung der hebräischen Vorlage auszugehen, die statt שִׁרְיֹן („Sirjon“) שִׁרְיֹן („Jeschurun“) gelesen haben dürfte.³² Fraglich ist nun, wie der Vergleich des „Geliebten“ mit dem „Kind von Einhörnern“ zu verstehen ist. Die enge Verbindung des Einhorns mit den zum Teil messianisch gelesenen Passagen Num 23,22; 24,8 u. a. hat Joachim Schaper zur These veranlasst, dass das Einhorn im hellenistischen Judentum als messianisches Symbol konzeptualisiert worden sei.³³ In der Tat kann etwa in der christlichen Rezeption der entsprechenden LXX-Passagen das Einhorn auf Christus

²⁹ Die hebräische Präformativkonjugation ist temporal offen. Die Übersetzung mit griech. Futur ist nicht ungewöhnlich im Septuagintapsalter und möglicherweise ein Indiz für eine Eschatologisierung; vgl. Holger Gzella, Verheißung. Die Zukunft angesichts Gottes, in: Hans Ausloos/Bénédicte Lemmelijn (Hg.), Die Theologie der Septuaginta. Theology of the Septuagint (LXX.H 5), Gütersloh 2020, 503–554, hier 507–509.

³⁰ Vgl. Holger Gzella, Das Kalb und das Einhorn. Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28), in: Erich Zenger (Hg.), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), Freiburg/Br. u. a. 2001, 257–290, hier 280f.; Albert Pietersma, Messianism and the Greek Psalter. In Search of the Messiah, in: Knibb, Septuagint and Messianism (s. Anm. 19), 49–75, hier 72.

³¹ Vgl. Michael Mulder, יֵשׁוּרָן *ješurân*, in: ThWAT 3, Stuttgart 1982, 1070–1075, hier 1073–1075.

³² Vgl. Schaper, Unicorn (s. Anm. 10), 117; Gzella, Das Kalb und das Einhorn (s. Anm. 30), 283, Anm. 101. Die Buchstaben *waw* und *jod* können in der handschriftlichen Überlieferung häufig verwechselt werden.

³³ Vgl. Schaper, Unicorn (s. Anm. 10), 131–136.

hindeuten.³⁴ Nun ist vorgeschlagen worden, ἡγαπημένος („Geliebter“) als „Bezeichnung für den Messias“³⁵ aufzufassen. Doch wird der Begriff in der LXX häufiger auf Israel bezogen – und zwar sowohl, wenn Jeschurun damit übersetzt wird (Dtn 32,15; 33,5,26; Jes 44,2), als auch etwa in Bar 3,37, wo Israel explizit als ἡγαπημένος bezeichnet wird.³⁶ Die messianische Deutung des „Geliebten“ ist also keinesfalls zwingend, weswegen auch die Interpretation des Einhorns als messianisches Symbol auf unsicherem Boden steht.³⁷ Plausibler ist es, die Passage im Anschluss an Num 23,22; 24,8^{LXX} auf die Israel von Gott verliehene Macht über seine Feinde zu deuten. Im Zusammenwirken mit Gottes Strafhandeln an den Feinden Israels kann Israel selbst als wildes, unzähmbares, gewalttätiges Einhorn wirken.

Auch die anderen Belege für das Einhorn in der LXX können Schapers Konzeption eines „messianic network“³⁸ nicht stützen. So wird das unzählbare Einhorn als griechische Übertragung des gleichfalls unkontrollierbaren Wildstiers in Ps 21(22),22 als Feind des Beters stilisiert:³⁹

21 Befreie (ῥῦσαι) vom Schwert meine Seele und aus der Pfote des Hundes mich Einzigeborenen.

22 Rette (σῶσον) mich aus dem Rachen des Löwen und von den Hörnern der Einhörner weg (ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων) meine Niedrigkeit.

Die Verse sind in der LXX als zwei synonyme Parallelismen aufzufassen. Der Betende soll „vom Schwert“, „aus der Pfote (oder: Macht) des Hundes“ (V. 21) befreit sowie „aus dem Rachen des Löwen“ und „von den Hörnern der Einhörner weg“⁴⁰ gerettet werden. Schwert, Hund, Löwe und Einhorn

³⁴ Vgl. etwa Tert., *adv. Marc.* 3,18,3–4 (zu Dtn 33,17). Zu Ps 28(29),6 stellt Ralph Brucker, Psalm 28 [29], in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das Griechische Alte Testament in Übersetzung. Bd. II: Erläuterungen*, Stuttgart 2011, 1574–1580, hier 1578, jedoch heraus, dass sich bei Theodoret und Athanasius etwa auch die Deutung der Einhörner als Propheten und Patriarchen finde. Dazu vgl. den Beitrag von Daniel Greb in diesem Heft.

³⁵ Gzella, *Das Kalb und das Einhorn* (s. Anm. 30), 283, mit Verweis auf Dan 3,35; Eph 1,6; Offb 20,9.

³⁶ Vgl. Adrian Schenker, *Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28 (29),6*, in: *Bib* 4/75 (1994), 546–555, hier 552f. Vgl. ferner *Test. Iss.* 1,1; *Par. Jer.* 3,8; 4,6 und hierzu Madeleine Wieger/Katharine Perry, ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός, in: Eberhard Bons (Hg.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*, Tübingen 2020, 25–64, hier 32.

³⁷ Vgl. auch Pietersma, *Messianism and the Greek Psalter* (s. Anm. 30), 74f.

³⁸ Schaper, *Unicorn* (s. Anm. 10), 131.

³⁹ Die Übersetzung folgt der von Michaela Bauks, ‚Auf die Hörner der Einhörner hin ...‘. Hinweise auf eine messianische Relecture des Ps 21 (LXX)?, in: Knibb, *Septuagint and Messianism* (s. Anm. 19), 203–215, hier 206.

⁴⁰ Eberhard Bons, Psalm 21 [22], in: Kraus/Karrer, *Septuaginta Deutsch II: Erläuterungen* (s. Anm. 34), 1553–1557, hier 1556, diskutiert die These, dass „mittels der Hörner der Einhörner“ die Rettung erfolge, das Einhorn hier also positiv konnotiert sei. Er schränkt jedoch ein: „Bei den Verben des Rettens leiten die Präp. ἀπό und ἐκ aber meist den Gegenstand oder die Person ein, vor der gerettet werden soll“ (ebd.).

stehen also für die lebensfeindlichen Mächte, die den Beter bedrohen.⁴¹ Ein vom hebräischen Text abweichendes, messianisches Verständnis des Einhorns ist hier also ebenso wenig auszumachen wie in Ps 91(92),11. In diesem Dankpsalm wird die Vernichtung der Feinde Gottes berichtet (V. 10), woran sich der Dank des Beters anschließt, dass Gott ihn auch seine Feinde besiegen wird lassen (V.11-12). Der Beter spricht dabei „und hoch wie das eines Einhorns wird mein Horn gemacht werden (ὕψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρασ μου) und mein Alter mit fettem Öl“, betont somit die Stärkung durch Gott. Einhorn wie Wildstier werden hier also unter dem Aspekt der Kraft in den Blick genommen.

Letzterer Fokus ist auch in Ijob 39,9-12 dominant:

9 Und wird das Einhorn dir zu dienen wünschen, oder sich niederzulegen bei deiner Krippe?

10 Und wirst du binden im Riemen sein Joch, oder wird es ziehen deine Furchen auf der Ebene?

11 Und vertraust du auf es, weil seine Kraft groß ist, und wirst ihm ferner dein Werk überlassen?

12 Und wirst du darauf vertrauen, dass es dir die Saat abgeben wird, und deine Tenne einbringen wird?

Diese Passage ist Teil einer langen Reihe von Fragen, die Gott Ijob stellt, und die insbesondere nach Ijobs Kenntnis der Weltordnung und Macht über dieselbe fragen. Ijob muss diese Fragen allesamt mit „Nein“ beantworten, wodurch Gott als der souveräne Schöpfer und Lenker der Welt bestätigt wird.⁴² Dabei wird in Ijob 38,39-39,30 auf vorwiegend wilde, mit dem Kulturland wenig verbundene oder sogar gefährliche Tiere eingegangen (etwa Löwe, Wildesel oder Straußenhenne), die dem menschlichen Zugriff entzogen sind. Der hebräische Text von Ijob 39,9-12 zielt hier auf die Unzählbarkeit des Wildstiers ab, der eben nicht wie ein Hausrind als Zugtier in der Landwirtschaft eingesetzt werden kann. Damit erweist sich eine Deutung, welche die Äquivalenz *r'em* ~ μονοκέρωσ vor dem Hintergrund der ethnographischen und zoologischen Literatur als vorwiegend auf deren Wildheit abzielend liest, einmal mehr als tragfähig.

⁴¹ Vgl. Michaela Bauks, Conclusion: Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XXe Siècle, in: Gilles Dorival (Hg.), David, Jésus et la reine Esther (CREJ 25), Leuven 2003, 341-392, hier 349f.

⁴² Inwieweit diese Perspektive der ersten Gottesrede auf die Gott zuvor von Ijob gemachten Vorwürfe, dieser sei ungerecht, überhaupt eine Antwort darstellt, ist durchaus umstritten. Vgl. die Übersicht über verschiedene Lektürewesen bei Manfred Oeming, „Kannst du der Löwin ihren Raub zu fressen geben?“ (Hi 38,39). Das Motiv des „Herrn der Tiere“ und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38-42, in: Matthias Augustin/Klaus-Dietrich Schunck (Hg.), „Dort ziehen Schiffe dahin ...“. Collected Communications to the XIV Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992 (BEATAJ 28), Frankfurt/M. 1996, 147-163, hier 150-152.

An einer Stelle korrespondiert $\mu\omicron\nu\acute{o}\kappa\epsilon\rho\omega\varsigma$ nicht mit *re'em* im MT, auch wenn die Lesung in Ps 77 (78),⁶⁹ wohl in einer anderen Lesung der Vorlage begründet ist:

und er baute wie das von Einhörnern sein Heiligtum ($\acute{\omega}\varsigma$ $\mu\omicron\nu\omicron\kappa\epsilon\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu$ $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\alpha\sigma\mu\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$), auf die Erde gründete er es (sc. Juda) bis in Ewigkeit.

$\acute{\omega}\varsigma$ $\mu\omicron\nu\omicron\kappa\epsilon\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu$ korrespondiert mit קָמוֹ רָמִים (*ke'mo ramim* „wie Hochragendes“), das aber von den Übersetzern anders vokalisiert wurde.⁴³ Hier ist wohl an eine intertextuelle Verbindung zu Dtn 33,17 zu denken, womit möglicherweise die Uneinnehmbarkeit des Zionsberges durch den Einhornvergleich betont werden soll.⁴⁴

4. Zusammenfassung und Ausblick

Der Durchgang durch die Belege für $\mu\omicron\nu\acute{o}\kappa\epsilon\rho\omega\varsigma$ in der LXX zeichnet folgendes Bild: In den frühesten Übersetzungen, den Büchern des Pentateuchs, wird das Einhorn in Vergleichen wegen seiner – durch die Berichte des Ktesias u. a. auch in nicht-jüdischen griechischen Quellen belegten – vermuteten Wildheit und Stärke als Übersetzungsäquivalent für das hebräische *re'em* gewählt.⁴⁵ Ob die Bedeutung des hebräischen Wortes den Übersetzern bekannt war, kann nur spekuliert werden. Entscheidend ist, dass sie den symbolischen Gehalt dieses Tieres adäquat erfassten und es mit einem Tiernamen übersetzten, der vor dem Hintergrund ethnographischer und zoologischer Berichte der hellenistischen Zeit in einer ähnlichen Weise verstanden wurde. Die Übersetzer der Psalmen und des Ijobbuches konnten dieser Entscheidung folgen, da das wilde Einhorn an den betreffenden Stellen ebenfalls passend erschien – mit der möglichen Ausnahme von Ps 77(78),⁶⁹.

Dass das Ringen um eine angemessene Deutung des wilden, starken, mit mindestens einem Horn versehenen Tieres, das in der Hebräischen Bibel vorkommt, weiterging, zeigen auch die auf die LXX folgenden antiken Übersetzungen: Für Aquila, dem eine Neuübersetzung des hebräischen Textes ins Griechische zugeschrieben wird, ist an mindestens zwei Stellen die Übersetzung $\acute{\rho}\acute{\iota}\nu\acute{o}\kappa\epsilon\rho\omega\varsigma$ („Nashorn“) belegt (Ijob 39,9; Ps 28[29],6), was suggeriert, dass das Bild in der römischen Zeit mit dem durch die Zirkusspiele gut bekannten afrikanischen Nashorn gefüllt werden konnte. Wenn auch bisweilen das Nashorn als reales Vorbild für das Einhorn verstanden wird, sind die beiden Tiere in der antiken Enzyklopädie jedoch als je eigene Spezies verstanden worden.⁴⁶ Hieronymus ist in seinen Übertragungen nicht ganz einheitlich – im Psalter spricht er von *unicornis* („Einhorn“), in

⁴³ Vgl. Schaper, Unicorn (s. Anm. 10), 122: רָמִים (*remim*) statt רָמִים (*ramim*).

⁴⁴ Vgl. Schaper, Unicorn (s. Anm. 10), 122.

⁴⁵ So auch Kraus, Einhorn, Hirsch, Pelikan (s. Anm. 11), 69f.

⁴⁶ Vgl. Angelini, Biblical Translations (s. Anm. 1), 37.

den anderen Büchern von *rhinocerus* („Nashorn“). Demgegenüber verwenden die früheren lateinischen Übersetzungen (Vetus Latina), die nach der LXX übersetzen, vorwiegend den Terminus *unicornis*.⁴⁷ Die Deutung des *re'em* als Einhorn findet sich jedoch auch in frühneuzeitlichen Übersetzungen, so in der Lutherübersetzung, der King James Version und der niederländischen Statenvertaling⁴⁸. In der christologischen Rezeption, die das Einhorn mit dem auf Jesus bezogenen „Horn des Heils“ im Lobgesang des Zacharias (Lk 1,69) in Verbindung bringt, und besonders unter dem Einfluss des Physiologus wird das Einhorn dann von dem wilden, unbezwingbaren Tier, das als räumlich entfernt, aber real gedacht werden kann, immer mehr zu dem mythologischen Wesen, das bis heute die Phantasie nicht loslässt.⁴⁹

⁴⁷ Auch Transkriptionen sind belegt, so etwa in einem Ijobzitat bei Priscillian (*monucerus*): *Priscill. tract. 1,11* (CSEL 18, 11).

⁴⁸ Vgl. Bryan Beeckman, ‚Zal de eenhoorn u willen dienen?‘ (Job 39,9). De eenhoorn in het Oude Testament en zijn doorwerking in middeleeuwse bestiaaria, in: *Ezra 47* (2020), 65–76, hier 66.

⁴⁹ Vgl. Beeckman, *Eenhoorn* (s. Anm. 48), 68–70; Kraus, *Einhorn, Hirsch, Pelikan* (s. Anm. 11), 70.