

Rainer Hirsch-Luipold

Unicornis captivatur

Das Deutungsverfahren des Physiologus und die Rezeption und theologische Deutung seiner Tiersymbolik in mittelalterlicher Dichtung und zeitgenössischer Musik

Abstract: The Engelberg Codex 314, a medieval manuscript kept in the library of the Benedictine abbey in Engelberg, Switzerland, contains a poetic adaption of the Latin version of the *Physiologus*. The goal of the presentation of the animals, however, has changed: the *Physiologus* intends to present a theological interpretation of nature, whereas the medieval hymn, inspired by the *Physiologus*, arranges the biblical animal symbolism into a narrative of the fall and restoration of humankind as well as the sacrificial death and resurrection of Christ, using the multifaceted animal imagery of the bible. This contribution examines this new perspective, also considering a musical rendition of *Unicornis captivatur* for a-capella choir by the Norwegian composer Ola Gjeilo (written in 2001). It is hoped that the change of perspective afforded by both the hymn and the modern composition will shed additional light on the hermeneutics of nature in the *Physiologus*.

1 Zum Deutungsverfahren des *Physiologus* anhand des „Hirsches“

„Wie den Hirsch nach Wasserquellen dürstet, so dürstet meine Seele nach Dir, o Gott“. Mit dem Zitat aus Ps 42,2 (41,2^{LXX}) beginnt der *Physiologus* sein Kapitel zum Hirschen, den er – als Feind der Schlange, des Ursymbols des Bösen – durchaus zu loben weiß. Der Hirsch spült die Schlange (δράκων) mit Wasser, das er aus seinem Mund strömen lässt, aus ihrem Versteck, um sie zu töten. So ist er Urbild Christi der durch sein Opfer alles Böse und zuletzt den Tod zertritt. Zugleich ist der Hirsch das Bild der Jesus nachfolgenden Asketen: Wie der Hirsch aus Ps 41,2^{LXX} dürstend zur Quelle eilt, so eilen sie mit ihrem entbehrungsvollen Leben – wie von Durst gequält – zu den Quellen der rettenden Reue.

Gerne hätte ich es wie Jürgen W. *Einhorn* gemacht – der eine große Monographie zum *Einhorn* geschrieben

hat¹ – und meine Darstellung dem Hirsch gewidmet. Aber leider wird gerade der Hirsch in dem auf dem *Physiologus* basierenden mittelalterlichen Hymnus über das „Einhorn“ (*Unicornis captivatur*), dem dieser Beitrag vor allem gelten soll, nicht aufgegriffen. Immerhin einleitend lohnt es sich dennoch, auf den Hirsch einzugehen. Denn an der Deutung des Hirsches lässt sich der Zugriff des *Physiologus* auf den Text der Bibel ebenso deutlich machen wie das angewendete Deutungsverfahren.² Nach diesem ersten Teil werden wir in einem zweiten Schritt vergleichend einen Blick auf den auf dem *Physiologus* aufbauenden mittelalterlichen Hymnus und dessen Verfahren in der Deutung der Tiere werfen, um so im Spiegel der Rezeption die jeweiligen Besonderheiten besonders deutlich hervortreten zu lassen. Dabei nehmen wir auch Ola Gjeilos moderne musikalische Umsetzung des Hymnus in einer zeitgenössischen Komposition für achtstimmigen Chor a-capella mit in den Blick, wodurch wir gewissermassen ein dreidimensionales Bild im Spiegel der Rezeption erhalten.

Ziel des *Physiologus* ist eine christologische Gesamtdeutung der Natur. Im Hintergrund steht die Überzeugung, so wäre meine These, dass der göttliche Schöpfungslogos, der nach dem Johannesprolog Joh 1,1–18 in die Welt eingegangen ist und sie so ins Sein gerufen hat, aus dieser Welt erkennbar ist. Dieser Schöpfungslogos aber ist Christus, wie dem Prolog ebenfalls zu entnehmen ist (1,17). Um diesen Logos innerhalb der Welt zu entdecken und aufzudecken, gehen die einzelnen Abschnitte oft von biblischen, vielfach den Psalmen entnommenen Zitaten aus, in denen

1 Die Arbeit trägt den Titel „Spiritalis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters“ (Einhorn [1998]).

2 T. Kraus diskutiert am Beispiel des Einhorns den typischen Aufbau eines *Physiologus*-Abschnitts (im vorliegenden Band S. 68): 1. Septuaginta-Stelle; 2. Formelhafte Überleitung zum *Physiologus*, 3. Explikation/Charakterisierung durch den *Physiologus*, 4. Auslegung/Allegorese; 5. Abschlussformel. Auch wenn mich die Unterscheidung von 3 und 4 nicht wirklich überzeugt, weil bereits die Charakterisierung durch den *Physiologus* verschiedentlich von der Deutungsebene her gearbeitet und nur von dort her verständlich ist, wie es für eine Allegorie kennzeichnend ist, so ist der Ansatz m.E. wichtig und richtig, dass wir mehr über die Deutungstechnik des *Physiologus* erfahren müssen, die von Tier zu Tier durchaus signifikant variiert, wobei sich bestimmte Deutungsmuster herausarbeiten lassen.

Tiere erscheinen,³ und verbinden diese mit naturkundlichem Handbuchwissen oder Details aus *Mirabilia-* oder *Paradoxa-Sammlungen*.⁴ So ist in Blick auf den Hirsch in mehreren naturkundlichen Texten⁵ tatsächlich zu lesen, dass er die Schlange mit seinem Atem (nicht freilich mit Wasser) aus einem Versteck herauszieht. Es ist eine scheinbar kleine Änderung, die der *Physiologus* vornimmt – Wasser statt Atem. Sie zeigt indes, wie die naturkundlichen Darlegungen des *Physiologus* bisweilen bereits von der Deutungsebene, also der Christologie, her konstruiert sind⁶: nicht mit seinem Atem besiegt nämlich Christus die Schlange, den Tod, sondern mit Blut und Wasser, das aus seinem Leib fließt (Joh 19,34). So gelingt es, die für das Evangelium zentrale Wassermetaphorik (Christus als Geber lebensstiftenden Wassers; Joh 4,10.13–15; vgl. 7,38) in das Bild aufzunehmen. Manches Mal bestimmt die christologische Aussageabsicht die Darstellung wie die Deutung in einer solchen Weise, dass man sich durchaus fragen mag, ob überhaupt ein Interesse an dem vorgegebenen biblischen Text bzw. den tatsächlichen Naturzusammenhängen besteht oder diese lediglich als „Sprungbrett“ für die entsprechenden Deutungen fungieren.⁷

Am Beispiel des Hirschs lässt sich ein Deutungsverfahren im Dreischritt sichtbar machen, das auch eine Reihe anderer Kapitel prägt.

1.1 Analyse/Dekonstruktion

Zunächst einmal wird der vorangestellte Bibelvers („Wie den Hirsch nach Wasserquellen dürstet, so dürstet meine Seele nach Dir, o Gott“; Ps 41,2^{LXX}) im *Physiologus* in seine

³ Fast in der Hälfte der Fälle steht ein Bibelvers am Anfang, der allegorisiert gedeutet wird, oftmals – wie hier – aus den Psalmen.

⁴ Die Grenze zwischen naturwissenschaftlichem Handbuch und *Mirabilienliteratur* ist hier vielfach fließend – es kann im Folgenden nicht darum gehen, die Deutungen des *Physiologus* zu bewerten und auf ihre wissenschaftliche Exaktheit im modernen Sinne hin zu befragen, sondern zunächst einmal darum, die Hermeneutik und Auslegungstechnik des *Physiologus* zu verstehen.

⁵ Plinius, *Naturalis historia* 8.118; Aelian, *De natura animalium* 2.9; Oppian, *Kynegetika* 2.236–240; vgl. Schönberger (2001, 120).

⁶ Dass etwa der Löwe mit dem Schwanz seine Spuren verwischt, wird sich wohl kaum durch Naturbeobachtung untermauern lassen, obwohl sich Ähnliches durchaus in antiker naturkundlicher Literatur findet (vgl. dazu den Beitrag von S. Vollenweider im vorliegenden Band). Es versteht sich nur von einer christologischen Gesamtdeutung her.

⁷ Die Formulierung „Sprungbrettargument“ hat Heinz Gerd Ingenkamp in einem 2001 in Leuven unter dem Titel: „οὐκ ἀηδῶς δεῦρο μετενεγκεῖν. Sprungbrettargumente bei Plutarch“ gehaltenen, bislang aber unveröffentlichten Vortrag zu Plutarch geprägt.

einzelnen Bilder aufgelöst und die einzelnen Bildfelder je für sich betrachtet (Hirsch/Schlange/Wasser) und christologisch ausgedeutet.

1.1.1 Einbeziehen weiterer Bibelstellen zum jeweiligen Motivfeld

Dieses dekonstruktive Verfahren macht es möglich, das Bildmaterial des jeweiligen Bibelverses mit anderen biblischen Verwendungen der enthaltenen Einzelmotive kurz-zuschließen. Bestimmte Schriften treten dabei favorisiert auf, so in den christologischen Deutungen das Johannes-evangelium und in den ethischen Deutungen das Matthäusevangelium. In unserem Beispiel können, nachdem Hirsch und Wasser zu zwei Einzelbausteinen auseinandergenommen worden sind, alle Stellen hinzugenommen werden, in denen eines der Motive vorkommt. Die Dekonstruktion des Bibelverses und die christologische Deutung der Einzelmotive erlaubt es, das Verhältnis von Hirsch und Wasser in doppelter Weise neu zu bestimmen. Nicht nur dürstet den Hirsch nach Wasser wie im Psalmvers. Im *Physiologus* lässt der Hirsch umgekehrt Wasser aus sich herausprudeln, wird also zur Quelle des lebenspendenden Wassers. Damit wird eine Verbindung von Ps 42 mit der Wassermetaphorik des Johannesevangeliums hergestellt. Der Hirsch wird so zum Bild des johanneischen Christus als des Gebers von lebendigem Wasser (Joh 7,38; 19,34).

1.2 Synthese

In einer allegorisierenden Deutung wird das atomisierte Bildmaterial des Bibelverses mit anderen christologischen, anthropologisch-ethischen oder auch auf Tod und Teufel bezogenen Verwendungen desselben Motivs kurzgeschlossen und auf diese Weise schließlich in einer synchron-kanonischen Betrachtung zu einem christologisch-soteriologischen Mosaik neu zusammengesetzt.⁸ Dass der Hirsch Wasser aus sich strömen lässt, um die Schlange hervorzuholen, dreht zwar das Psalmbild um und ist in dieser Form in antiker Tierliteratur singulär (dort ist eben vom Atem die Rede). Von der zentralen Be-

⁸ Der Begriff des Bildes scheint gegenüber dem der Allegorie deshalb geeigneter, weil es sich bei der Hermeneutik des *Physiologus* nicht um ein rein sprachlich-literarisches Verfahren handelt. Vielmehr ist die sprachliche Operation nur durch eine tatsächliche Beziehung in der gegenständlichen Welt gedeckt, die wiederum, wie bereits gesagt wurde, durch das Eingehen des göttlichen Schöpfungslogos in diese Welt zustandegekommen ist.

deutung des Wassermotivs im Johannesevangelium her ist es indes – vor dem Hintergrund der christologischen Deutung des Hirsches – sofort verständlich: im Johannesevangelium spendet tatsächlich Christus Wasser, und zwar solches Wasser, das den Dürstenden dauerhaft trinkt und ihm so ewiges Leben schenkt (insb. Joh 4,10–15; 7,37–38; 19,34⁹). Das lebenspendende Wasser, das von Christus ausgeht, wird als „aus den himmlischen Wassern“ stammend (ἐκ τῶν οὐρανίων ὑδάτων) gedeutet. Dabei handelt es sich um eine ganz johanneische Formulierung, die aber in dieser Form nicht bei Johannes vorkommt (lediglich als „Brot vom Himmel“ wird Jesus in Joh 6 bezeichnet). Zudem: Wer den Erzählfortschritt in Joh 4 im Blick hat, wo es Jesus zunächst dürstet und er deshalb die Frau am Brunnen um Wasser bittet (4,7), nur um ihr wenig später zu sagen, sie hätte eigentlich ihn um Wasser bitten sollen (4,10), den wird diese Umkehrung des Bildes schwerlich verwundern. Nach dem *Physiologus* erfolgt die Lebensgabe aber dadurch, dass Christus mit dem Wasser die Schlange (sc. den Teufel) tötet. Diese Deutung verbindet die johanneisch-christologische Vorstellung von Christus als dem Spender des Lebens in typischer Weise mit der matthäisch-ethischen Sicht der Überwindung des Todes durch die Überwindung von Sünden und Lastern.

Das führt auf eine doppelte Deutung: eine im Kern unjohanneisch-ethische, die aber mit der johanneischen Vorstellung von Jesus als dem göttlichen Wort kurzgeschlossen ist und der asketisch-ethischen Auslegungstendenz des *Physiologus* entspricht: das Wasser sind die göttliche Worte, die zehn Gebote nämlich, die nach Mt 19,18–19 den Weg zum Leben führen. Dieser Deutung entsprechend wird der Hirsch im Verlauf des Textes auf den Asketen gedeutet: mit seinem enthaltsamen Leben macht er sich gleichsam dürstend „zu den Quellen der rettenden Reue“ auf, löscht die „feurigen Geschosse des Bösen“ (Eph 6,16) aus und tötet so die Schlange in seinem Herzen.¹⁰

Ganz johanneisch indes ist die zweite christologisch-soteriologische Deutung, die der johanneischen Passionsgeschichte folgt: aus der von einem römischen Soldaten am Kreuz geöffneten Seite Jesu fließt – gemischt mit Blut – heilsames Wasser heraus (Joh 19,34), das im *Physiologus*

als „Bad der Wiedergeburt“ gedeutet wird.¹¹ Durchaus typisch für solchermaßen bildhaft strukturierte Literatur bekommen wir im Anschluss sogleich noch eine Etymologie geliefert: der Hirsch (ἔλαφος), wird gedeutet ἐκ τοῦ ἀνελεῖν τοὺς ὄφεις („daher, dass er die Schlangen tötet“). Und die Schlange (ὄφις) wird gedeutet als ὁ φῆς („Sprecher“), weil sie damals die Eva angesprochen und in Versuchung geführt hat und so zu Urheberin und Inbegriff der Spende geworden ist.

2 Der mittelalterliche Hymnus *unicornis captivatur* und seine musikalische Umsetzung durch Ola Gjeilo

Im Folgenden möchte ich – als ein exemplarisches Beispiel der vielfältigen Rezeption des *Physiologus* – den mittelalterlichen Hymnus *Unicornis captivatur* herausgreifen und dessen musikalische Umsetzung in einem zeitgenössischen Chorstück von Ola Gjeilo vergleichend mitbetrachten. Beim *Unicornis captivatur* handelt es sich um eine mittelalterliche lateinische Nachdichtung des *Physiologus*, die sich im Engelberger Kodex 314 findet, einer im Benediktiner-Stift Engelberg entstandenen liturgischen Handschrift, die auch bereits eine musikalische Notierung enthält. Es ist davon auszugehen, dass die Nachdichtung eine frühere lateinische Version voraussetzt, vielleicht den (nicht erhaltenen) lateinischen *Physiologus*, der in einem von Abt Frowin Mitte des 12. Jhs. (1131–1178) ebenfalls in Engelberg angefertigten Bücherverzeichnis genannt wird.¹²

Im nun folgenden Vergleich gilt es insbesondere herauszuarbeiten, wie dieser Hymnus – wiewohl auf der Tradition des *Physiologus* beruhend – einem anderen Zugriff und Aufbau sowie einer anderen hermeneutischen Grundidee folgt, sodass durch den Blick auf den mittelalterlichen Hymnus im Kontrast ein Schlaglicht auf die ganz anders gelagerte Hermeneutik der Natur im *Physiologus* fällt.

⁹ Vgl. dazu Ng (2001); Jones (1997). Vgl. auch Sir 15,3: Die Weisheit speist den Gottesfürchtigen mit Verständnis und trinkt ihn mit dem Wasser der Weisheit (ψωμιεῖ αὐτὸν ἄρτον συνέσεως καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν).

¹⁰ Wenn der künftige Bewohner des Reiches Gottes (πολιτευτής) aufgefordert wird, sein Innerstes (τὰ ἀγγεῖα) mit Wasser aufzufüllen (ἐμπίπλημι), dann werden dabei wörtlich die am Anfang des Kapitels mit Blick auf den Hirsch verwendeten Formulierungen aufgenommen (πορεύεται ἡ ἔλαφος καὶ ἐμπίπλη τὰ ἀγγεῖα αὐτῆς πηγαίου ὕδατος).

¹¹ Vgl. die mit der Taufe verbundene *abrenuntiatio diaboli*.

¹² Vgl. Henkel (1976, 56). Den Hinweis verdanke ich Zbyněk Kindschi Garský; gedankt sei auch unserem Berner Handschriften- und Philologieexperten Kurt Keller für vielfachen Rat in diesem Teil.

A. Unicornis captivatur,
Aule regum presentatur
Venatorum laqueo.

Palo **serpens** est levatus,
Medicatur sauciatus
Veneno vipereo.

*Alleluia canite **agno** morienti,
Alleluia pangite,
Alleluia promite **leoni** vincenti.*

B. Pellicano vulnerato
Vita redit pro peccato,
Nece stratis misera.

Phos **fenicis** est exusta,
Concremanturque vetusta
Macrocosmi scelera.

Alleluia...

C. Idrus intrat **crocodillum**,
Extis privat, necat illum
Vivus inde rediens.

Tris diebus dormitavit
Leo, quem resuscitavit
Basileus rugiens.

Alleluia...

Das **Einhorn** wird gefangen,
Dem Königshofe wird es vorgeführt
In der Schlinge der Jäger.

Vom Stamm wurde die **Schlange** emporgehoben,
Verwundet wird sie geheilt
Durch das Schlangengift.

*Singt Halleluja dem sterbenden **Lamm**,
Spielt Halleluja,
Ruft Halleluja dem siegreichen **Löwen**.*

Durch den **Pelikan** – verwundet
Um der Sünde willen – kehrt das Leben zurück,
Durch seinen elenden Tod für die Hingestreckten.

Das Licht des **Phoenix** ist ausgebrannt,
Und mit verbrennen die uralten
Vergehen der ganzen Welt.

Singt Halleluja ...

Die **Hydra** tritt in das **Krokodil** ein,
Beraubt es seiner Eingeweide, tötet es
Und kehrt lebendig von dort zurück.

Drei Tage schlief
Der **Löwe**, bis ihn wieder aufweckte
Der König mit Gebrüll.

Singt Halleluja ...

Tab. 1: Der mittelalterliche Hymnus *Unicornis captivatur* – Text und Übersetzung

fime h — de. **V**eneranda hac miranda
 hec exstat natu — ritas. **Q**ua in unam fir
 personā affa caro de — ritas.
In paschali tempore Conductus.
Unicornis captivatur aule regū presentatur
 uenatorū laqueo. **S**alo serpens est lenatus me

Morel
 pag 43
 No 71.

Abb. 1: Anfang des Hymnus *Unicornis captivatur* mit Überschrift in der Stiftsbibliothek Engelberg, cod. 314, Blatt 150.

Ein Beispiel vorab: Im *Physiologus* stellt sich ein pädagogischer Effekt dadurch ein, dass die Bibelstellen vielfach erläuternd beigegeben und die entsprechenden bildhaften Deutungen expliziert werden. Dieser pädagogische Aspekt fehlt im Hymnus, freilich auch aufgrund der Gattung, völlig. Nicht einmal die Identifikation mit Christus wird hier explizit vorgenommen, sie wird vielmehr angesichts der vorausliegenden Geschichte der Hermeneutik des *Physiologus* bereits vorausgesetzt. Am Beginn der Geschichte aber, im *Physiologus*, müssen selbst dem mit der biblischen Bildwelt Vertrauten die komplexen christologischen Bilder des Textes irgendwann begleitend erläutert werden.

Anhand der Auslegung des biblischen Textes im *Physiologus*, dessen Deutung und Fortschreibung im mittelalterlichen Hymnus und schließlich der musikalischen Umsetzung dieser mittelalterlichen Deutung in einem zeitgenössischen Musikstück für Chor *a capella* lässt sich ein kleines Stück Auslegungsgeschichte vorführen.¹³

2.1 Gliederung des Hymnus

Der Hymnus (s. Tab. 1 und Abb. 1) besteht aus drei Strophen (Schweifreimen), die jeweils aus zwei dreizeiligen Teilen nach dem Reimschema aab/cbb zusammengesetzt sind. Jede Dreiergruppe ist jeweils einem Tier gewidmet, in jeder Strophe sind damit jeweils zwei Tiere zusammengegruppert: Einhorn und Schlange, Pelikan und Phönix, Fischotter und Löwe.

Im Refrain kommt das aus der Johannesoffenbarung bestens vertraute Paar Lamm und Löwe hinzu. Auf den ersten Blick auffällig bei diesem Aufbau: der Löwe erscheint zweimal.

Der Hymnus beruht mit seiner Tiersymbolik auf der Tradition des *Physiologus*, verdichtet aber diese Symbolik aufs Äußerste. Bereits daran lässt sich ein verändertes Interesse ablesen. Hier geht es nicht, wie im *Physiologus*, um eine umfassende theologische Deutung der Natur. Vielmehr sind die Tiere, von der Bildsprache des *Physiologus* ausgehend, in ein am zweiten Artikel des Credo orientier-

¹³ Dass wir dabei auch die Übersetzung korrigieren müssen, die der Komponist seinem Werk zugrundelegt, zeigt, wie überaus komplex und verdichtet die Bildsprache des Hymnus (und entsprechend auch ihre theologische Deutung) ist. Daraus ergibt sich eine interessante hermeneutische Frage, auf die ich allerdings nicht eingehen werde: Wie sind eigentlich theologische Fehldeutungen innerhalb von musikalischen Interpretationen zu behandeln, oder solche Deutungen, die wie in Gjeilos Musik zwar das *Unicornis captivatur* zu interpretieren suchen, dabei aber auf einer falschen Übersetzung und Interpretation des lateinischen Originals aufbauen?

tes christologisches Gesamtkonzept eingeordnet, das die Geschichte Christi als Heilsgeschichte von der Fleischwerdung über Passion, Tod und Höllenfahrt bis hin zur Auferweckung beschreibt. Der Hymnus orientiert sich dabei wesentlich unmittelbarer und systematischer an den christologisch zentrierten Tiersymbolen des Neuen Testaments. Ethische und anthropologische Zuspitzungen finden sich im *Unicornis captivatur* nicht.

Diesen Hymnus hat der 1978 geborene norwegische Komponist Ola Gjeilo im Jahr 2001 in ein Stück für achtstimmigen a-cappella-Chor umgesetzt. Gjeilo, der bereits eine Reihe geistlicher Chorwerke für unterschiedliche Besetzungen komponiert hat, verbindet hier eine gregorianische Tonsprache mit ostliturgisch-spätromantischen Klängen.¹⁴ Wir werden seine musikalische Interpretation des Hymnus vergleichend heranziehen.

3 Von der theologisch-ethischen Naturdeutung zum christologischen Hymnus

3.1 Die Anfänge im Vergleich

Die unterschiedliche Grundkonzeption lässt sich bereits an den Anfängen deutlich machen. Während der *Physiologus* mit dem Löwen beginnt, stellt der mittelalterliche Hymnus das Einhorn an den Anfang.

3.1.1 Der Löwe – König der Tiere und messianischer König (*Physiologus*)

Der griechische *Physiologus* widmet – wenig überraschend – gleich das erste Kapitel dem Löwen und folgt damit gewissermaßen der Ordnung der Natur, indem er den König der Tiere an den Anfang stellt.¹⁵

Der Löwe spielt zugleich in den messianischen Ankündigungen der Schrift eine zentrale Rolle, und zwar ebenfalls im Sinne königlicher Symbolik.¹⁶ In Gen 49,9–10 repräsentiert der Löwe den messianischen König, was im NT in Offb 5,5 aufgenommen wird:

¹⁴ Nicht uninteressant für die Deutung ist die Überschrift: *in paschali tempore conductus*.

¹⁵ Vgl. S. Vollenweider, im vorliegenden Band, S. 94.

¹⁶ Vgl. S. Schroer, im vorliegenden Band, S. 56.

καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε, ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαβὶδ, ἀνοίξει τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ.¹⁷

Und einer von den Ältesten spricht zu mir: Weine nicht! Siehe, es hat überwunden der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids, aufzutun das Buch und seine sieben Siegel.

Die aus der Naturbetrachtung sich ergebende Ordnung kann der Physiologus also durchaus mit einer biblischen Logik verbinden. Wie wir bereits gesagt hatten, kann man hinter dieser Verbindung eine von Joh 1,14 inspirierte theologische Hermeneutik der Natur erkennen: weil alles durch den fleischgewordenen göttlichen Logos geschaffen ist, lässt sich die Struktur des göttlichen Logos in allen Teilen der Schöpfung wiedererkennen.¹⁸

Drei Dinge über den Löwen sind für den *Physiologus* wichtig, weil sie sich direkt mit einer christologischen Deutung versehen lassen:

- a. Der Löwe verwischt seine Spuren mit dem Schwanz, um nicht vom Jäger gefangen zu werden.¹⁹ So verbarg Christus seine göttlichen Wurzeln, als er Mensch wurde (Joh 1,14).²⁰
- b. Der Löwe schläft mit offenen Augen. Selbst am Kreuz, so die Deutung, die sich unmittelbar anschließt, bleibt die göttliche Natur Christi wach.²¹
- c. Die «dritte Eigenheit» des Löwen ist für den *Physiologus* wohl die entscheidende: Löwenbabys werden, so sagt er, tot zur Welt gebracht und erst am 3. Tag zum Leben erweckt, indem ihnen der Vater ins Gesicht bläst. «Wenn die Löwin ihr Junges gebiert, bringt sie es tot zur Welt und umsorgt das Junge, bis der Vater am dritten Tag herbeikommt, ihm ins Gesicht bläst und es so zum Leben erweckt. So hat auch unser Gott, der Allherrscher und Vater der Welt, am dritten Tage seinen vor aller Schöpfung erstgeborenen Sohn²²,

unseren Herrn Jesus Christus, von den Toten erweckt, auf dass er das verirrte Geschlecht der Menschen erlöse».²³ Der *Physiologus* verspricht das Ereignis der Auferweckung Christi als des Erstgeborenen von den Toten mit der uranfänglichen Schöpfung des Menschen, dem Gott in Gen 2,7 den Atem einbläst. Die Auferweckung des Löwen Jesus ist hier also als Akt der Neuschöpfung begriffen, der mit der Erweckung des Sohnes als „Erstfrucht der Entschlafenen“ (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων; 1Kor 15,20) beginnt.

Wen diese Verhaltensweisen von Löwen überrascht, der wird sich noch mehr wundern, dass man manches davon tatsächlich in antiker naturkundlicher Literatur finden kann (nicht freilich die Totgeburt der Jungen).²⁴ Aristoteles berichtet, der Löwe lasse seinen Schwanz beim Fliehen hängen (*Historia animalium* 9,44), und Aelian schreibt explizit: „Der Löwe verwischt durch Hin- und Herlaufen seine Spur“ (*De natura animalium* 9,30). Der *Physiologus* gründet seine Aussagen also durchaus nicht allein auf biblische Aussagen und christologische Allegorisierungen, sondern auch auf naturkundliche Überlieferung, die er dann freilich von theologischen Überlegungen her allegorisch gestaltet.²⁵

3.1.2 Das Einhorn: Inkarnation und Passion als Rahmen (Hymnus)

Im *Unicornis captivatur* spielt der Löwe zwar eine zentrale Rolle. Am Beginn aber steht, wie schon der Titel verrät, ein anderes Tier, nämlich das *Einhorn*.²⁶ Biologisch gesehen eher ein Randphänomen, ein äußerst merkwürdiges Tier, das in der mittelalterlichen Symbolik eine wesentliche Rolle spielt und von dort aus eine große Karriere macht. Nach seinen biblischen Wurzeln muss man erst suchen, ähnlich

¹⁷ Vgl. Jes 11,1.

¹⁸ Man könnte hierin einen stoisch-pantheistischen Zug erkennen, dieser tritt aber in der frühen Kaiserzeit ins Gespräch mit der platonischen, von der Schöpfungstheologie inspirierten Logos-Theologie ein.

¹⁹ Unter Aufnahme eines Wortes aus Hld 4,8: „Komm mit mir, meine Braut, vom Libanon, komm mit mir vom Libanon, steig herab von der Höhe des Aman, von der Höhe des Senir und Hermon, von den Wohnungen der Löwen, von den Bergen der Leoparden!“

²⁰ Vgl. S. Vollenweider im vorliegenden Band.

²¹ Auf Hld 5,2 gedeutet und – von Mk 16,19 auf Christus am Kreuz, der während des Todesschlafs seines Körpers bei Gott sitzt; der Beleg aus Ps 121,4 zeigt die Theologie dahinter, die von einer göttlichen Natur in Christus ausgeht. Vgl. S. Vollenweider zur Zweinaturenlehre im vorliegenden Band S. 120.

²² Vgl. Kol 1,15.

²³ Üs. Schönberger.

²⁴ Anders Alpers (1984, 35).

²⁵ Deshalb betont Alpers völlig zu Recht, dass in vielen Fällen die naturkundliche Tradition im Blick auf die Deutungsebene ausgewählt und gestaltet ist. „Ebenfalls hat man längst gesehen, dass in manchen anderen Fällen die Auslegung nicht eine vorgegebene Eigenschaft deutet, sondern gerade umgekehrt die Eigenschaft des jeweiligen Tieres überhaupt erst von der Auslegung her gestaltet oder auch nur umgestaltet ist, diese also nicht das Sekundäre, sondern das Primäre darstellt“ (1984, 35).

²⁶ Zum Einhorn vgl. Bloch (1997) sowie T. Kraus im vorliegenden Band auf S. 68–70.

wie nach denen des Phönix, des Idrus und des Krokodils, während die anderen Tiere – Schlange, Lamm und Löwe – im Zusammenhang von Schöpfung und messianischer Erwartung eine zentrale Rolle spielen.

„Das Einhorn wird gefangen, dem Königshofe wird es vorgeführt in der Schlinge der Jäger“, so beginnt der Hymnus. Drei Fragen stellen sich:

1. Wie kommt das Einhorn in einen auf biblischen Tierbildern basierenden Christushymnus?
2. Was ist ein Einhorn überhaupt?
3. Wieso läuft es dem Löwen am Anfang den Rang ab? Und natürlich, hinter diesen drei Fragen: Was sollen diese Zeilen überhaupt bedeuten?

Ad 1: Für das Einhorn kann sich der *Physiologus* durchaus auf biblische Grundlagen berufen. Es kommt zwar nicht im hebräischen Alten Testament vor, wohl aber erscheint *μονόκερω*s (wörtlich: „Einhorn“) siebenmal in der Septuaginta – jeweils als Übersetzung für hebräisch *בַּיִשׁׁף* („Büffel“ / „Wildstier“). In der Vulgata wird es kongruent mit *unicornis* wiedergegeben. Das führt bereits auf die zweite Frage:

Ad 2: Was muss man sich unter einem *μονόκερω*s / *unicornis* am ehesten vorstellen? Im *Physiologus* wird das Einhorn als ein kleines, wenn auch starkes Tier beschrieben, einem Böcklein oder einem scheuen Reh ähnlich, mit einem Horn auf dem Kopf.

Das Einhorn wird am Beginn von Gjeilos Chorstück wunderbar melodisch – nur von Frauenstimmen und anfangs sogar unisono – als ein zartes, scheues Tier vorgestellt (Takte 1–9 unisono, 10–21 im Frauenchor); in dieser Zartheit wird das Tier sogleich mit dem Löwen kontrastiert, der im vierstimmigen Satz zunächst im Alleluia triumphalisch-majestätisch (Takte 29–30 und nochmals 50–51) und später als Sieger über den Tod im fortissimo geradezu brachial (als brüllender Löwe in den Takten 104–106 und 121–124) erscheint. Wiederholte Taktwechsel am Anfang vermitteln dabei etwas Hüpfendes, das durchaus an ein springendes Böcklein erinnern mag (Takte 5–21, ab 14 noch durch Akzente unterstrichen).

Das *μονόκερω*s²⁷ der Septuaginta will nicht recht zu dem scheuen Fabeltier passen²⁸: Dieses Tier zeichnet sich durch Stärke und Macht aus, in Ps 21,22^{LXX} auch durch Bedrohlichkeit, wenn es dort nämlich neben den Löwen gestellt wird: „Rette mich aus dem Rachen des Löwen, und vor den Hörnern der Einhörner meine Niedrigkeit.“²⁹ Löwe und *μονόκερω*s repräsentieren hier die Todesmacht, der gegenüber die Hilfe und der Schutz Gottes erfleht wird. Man hat deshalb immer neben dem Wildochsen auch das Nashorn ins Gespräch gebracht. Mir geht es aber weniger um die (umstrittene) genaue Identifizierung des Tieres³⁰

27 Bloch (1997); Schrader (1892, 573–581). Nach Aristoteles gibt es verschiedene Arten von *μονοκέρατα*, die er in der *Historia animalium* 2.1.499b20 den wesentlich häufigeren doppelt gehörnten Tieren gegenüberstellt. Zu den *μονοκέρατα* zählt er u.a. den Wildesel und den « indischen Esel » (vgl. Aristoteles, *De partibus animalium* 3.2.663a22: "Ἔστι δὲ τὰ πλεῖστα τῶν κερατοφόρων διχαλά, λέγεται δὲ καὶ μώνυχον, ὃν καλοῦσιν Ἰνδικὸν ὄνον. Τὰ μὲν οὖν πλεῖστα, καθάπερ καὶ τὸ σῶμα διήρηται τῶν ζώων οἷς ποιεῖται τὴν κίνησιν, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, καὶ κέρατα δύο πέφυκεν ἔχειν διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην· ἔστι δὲ καὶ μονοκέρατα, οἷον ὁ τε ὄρυξ καὶ ὁ Ἰνδικὸς καλούμενος ὄνος. Ἔστι δ' ὁ μὲν ὄρυξ διχαλόν, ὁ δ' ὄνος μώνυχον. Ἔχει δὲ τὰ μονοκέρατα τὸ κέρας ἐν τῷ μέσῳ τῆς κεφαλῆς· οὕτω γὰρ ἐκότερον τῶν μερῶν μάλιστα ἂν ἔχοι κέρας ἔν (cf. Aelian, *De natura animalium* 3.41, 16.20; Plinius, *Naturalis historia* 8.76, 11.255). Schrader sucht nach persischem Einfluss, weil dort Darstellungen von Tieren mit Hörnern erhalten sind (auch Löwen finden sich auf den entsprechenden Darstellungen). Schraders Fazit lautet, es müsse sich um eine "Antilopenart" (580; ὄρυξ) oder um einen Wildochsen/Wisent gehandelt haben. Er notiert als Kuriosität, dass alle Übersetzungen der Septuaginta (äthiopisch, arabisch, assyrisch) mit "Nashorn" wiedergeben, was s.E. sich nur als (unpassende) etymologische Deutung von *μονόκερω*s versteht. Gleichwohl ist das Nashorn in der römischen Welt durchaus bekannt, wie wir etwa Mosaikdarstellungen entnehmen können (z. B. in der Villa Romana del Casale bei Piazza Armerina, Sizilien, 3. Jh. n. Chr., auf dem Mosaik der „grossen Jagd“. Literarische Nachrichten über Nashörner in der Arena sind reichlich, z. B. Plinius, *Naturalis historia* 8.71 bei den Spielen des Pompeius; s. Toynbee 1973, 112). Und dem *Physiologus* ist eben nicht nur an akkurater biologischer Zuordnung gelegen, sondern an (durchaus auch etymologischer) Deutung, die sich christologisch auswerten lässt. Ganz verfehlt scheint mir Schönbergers These (2001, 117): „Das Einhorn war ein weit verbreitetes Fabelwesen, das durch eine unzutreffende Übersetzung von 4. Mose 23,22 ins Christentum Eingang fand“. Schönberger liefert keinen Hinweis, wo wir dieses Fabelwesen vor dem *Physiologus* belegt haben. Der *Physiologus* nimmt nicht ein verbreitetes Sagenwesen auf, sondern erschafft selbst den Übergang zu einem Fabelwesen, indem er die Naturbetrachtung in der Tradition des Aristoteles verbindet mit einer christologischen Deutung, wodurch das wilde Einhorn aus Ps 21^{LXX} gleichsam gezähmt wird.

28 Auch wenn im *Physiologus* durchaus gesagt wird, ein Jäger könne sich dem Tier aufgrund von dessen Stärke nicht nähern.

29 Üs. Septuaginta deutsch (2009). Vgl. aber Ps 28,6^{LXX}: „Er lässt hüpfen wie ein Kalb den Libanon, den Sirjon wie einen jungen Wildstier.“

30 Vgl. hierzu die Hinweise bei Kraus, im vorliegenden Band S. 68.

als vielmehr um die Frage, wie es sich vom gewaltigen Wildstier, der alles zermalmt, zum niedlichen Böcklein oder Pferdchen der mittelalterlichen Mythologie wandeln konnte, das es zuletzt bis nach Hollywood geschafft hat.³¹

Das führt auf die dritte Frage:

Ad 3: Wieso bildet das Einhorn hier anstelle des Löwen den Anfang? Dies gibt Aufschluss über den anderen hermeneutischen Zugriff des mittelalterlichen Hymnus. Der Grund ist, wie ich im Folgenden darzulegen versuche, dass das *Unicornis captivatur* nicht, wie der *Physiologus*, eine Deutung der Natur bieten will. Vielmehr will der Hymnus – aufbauend auf der Symbolik des *Physiologus* – die Geschichte von Inkarnation, Kreuz, Auferstehung und Erlösung erzählen. Dabei folgt sein Aufbau – ähnlich wie der des zweiten, christologischen Artikels des Credo – einer Logik der Heilserzählung in Christus, beginnend eben mit der Inkarnation, dessen Symbol das Einhorn ist.³²

3.2 Die Symbolik des *Physiologus* im Rahmen der christologischen Heilserzählung des Hymnus *Unicornis captivatur*

Wenn wir im Folgenden auf die einzelnen Abschnitte des Hymnus eingehen und dabei die gestellten Fragen weiterverfolgen, so wird sich zeigen, wie jeweils die Symbolik des *Physiologus* aufgenommen und in einer ganz eigenen Weise verarbeitet wird.

3.2.1 Der göttliche Logos gefangen im Schoß einer Jungfrau – das Einhorn

Um die Geschichte von der Geburt bis zur Passion zu erzählen, genügen dem Hymnus zwei Worte: *Unicornis captivatur*. Dass sich hinter dem Wort *captivatur* indes der Gedanke der Inkarnation verbirgt und das Einhorn mit Christus zu identifizieren ist, kann lediglich derjenige verstehen, der den *Physiologus* als Interpretationsschlüssel voraussetzt. Das Einhorn wird dort mit dem göttlichen Logos identifiziert. Fangen lässt es sich, wie es dort heißt,

³¹ Mit einer positiven Deutung des Einhorns liebäugeln aufgrund von Ps 28,6^{LXX} Dorival und Schaper, welcher letztere es durchgehend als messianisch verstehen will. Skeptisch Brucker, Septuaginta deutsch Komm. *ad loc*.

³² Filium eius unicum, Dominum nostrum: / qui conceptus est de Spiritu Sancto, / natus ex Maria Virgine, / passus sub Pontio Pilato, / crucifixus, mortuus, et sepultus, / descendit ad inferos: / tertia die resurrexit a mortuis.

allein im Schoß der Maria, der Jungfrau: «Eine reine, schön gekleidete Jungfrau setzen sie vor ihm nieder, und es springt ihr auf den Schoß, und die Jungfrau nährt das Tier und bringt es dem König in den Palast» (Kap. 22).³³ Es folgt im *Physiologus* ein erläuterndes Zitat aus Joh 1,14: er «nahm Wohnung im Leib der wahrhaft reinen Jungfrau Maria, «und das Wort ist Fleisch geworden, und es wohnte unter uns». Dabei klingt zugleich die Geburtsgeschichte des Lukas an, die Gelegenheit bietet, die alttestamentliche Heils-Metaphorik des Horns (die es durchaus auch gibt: Gott verleiht den Menschen Macht³⁴) mit der Geburt Jesu zu verbinden (Lk 1,69: „Und Gott richtete uns ein Horn des Heils auf im Haus Davids“³⁵; καὶ ἤγειρεν κέρασ σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ). Mit dieser Identifikation des Kindes in der Krippe mit dem gewaltigen Horn des Heils wird die Verwandlung des Einhorns verständlicher. Der Gedanke, dass sich der Herrscher der Welt im Schoß einer Jungfrau inkarniert, erklärt m.E. die Verwandlung des Einhorns von dem gefährlichen Koloss in der Septuaginta in ein von einer Jungfrau bezähmbares Tier.

Kehren wir zum Hymnus zurück. Bereits das zweite Wort (*captivatur*) schlägt hier den Bogen zur Gefangenschaft Jesu im Prätorium vor Pilatus, wie die folgende Zeile zeigt: *aule regum presentatur*.³⁶ Hier ist, ganz im Sinne der johanneischen Christologie, aufs äußerste verdichtet, dass der Eintritt Gottes in die körperliche Welt von Werden und Vergehen ein Eintritt in letzter Konsequenz ist, der von Anfang an den Gedanken von Leiden und Tod mit impliziert. Damit ist der Rahmen abgesteckt – den gesamten Zusammenhang müssen der Leser oder die Hörerin freilich aus der Tradition ergänzen.

Festhalten können wir im Blick auf die Rezeption des *Physiologus* schon einmal den antitypischen Apell der Bildsprache des Hymnus: Ein ursprünglich todbringendes Tier (wie der Löwe) wird hier zum Bringer des Lebens.³⁷

³³ Üs. Schönberger.

³⁴ Ps 91,11^{LXX}: καὶ ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρασ μου („Und mein Horn wird erhöht werden wie das des Einhorns“), vgl. Num 23,22; 24,8; 33,17 u.ö.

³⁵ Mit dem Zitat aus Ps 91,11^{LXX}, der am Anfang des Abschnittes über das Einhorn steht; bei Lukas allerdings fehlt das Einhorn gerade!

³⁶ Eine Pointe besteht in der Formulierung *regum*, insofern Pilatus freilich kein König ist, Christus aber, wie die Kreuzesinschrift zeigen wird, durchaus.

³⁷ Vgl. insbesondere die Identifikation des Löwen mit einem geschlachteten Löwen in der Johannesoffenbarung (Offb 5,5–13).

3.2.2 Tod und Heilmittel vom Tod – Die Schlange

Die antitypische Bildsprache wird in der zweiten Strophe mit Schlange und Pfahl weitergeführt,³⁸ um das Heilsergebnis in Christus als Überwindung des Todes durch den Tod zu verdichten.

Palo serpens est levatus,
Medicatur sauciatus
Veneno vipereo.

Vom Stamm wurde die Schlange emporgehoben,
Verwundet wird sie geheilt
Durch das Schlangengift.

Über Schlange und Stamm/Pfahl mischen sich hier Paradies- und Sündenfalltypologie mit Erlösungstypologie. Die drei Zeilen oder 8 Worte stecken voller Anspielungen und schillernder Intertextualität, denn mit dem Emporheben am *palus* spielt der Text auf das johanneische Motiv der Kreuzigung als Erhöhung an. Genau dies wird in Joh 3,14–15 in Aufnahme von Num 21,6–8 mit der Schlange in Verbindung gebracht: „Wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben“ (καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον).³⁹

Die dichte Bildsprache macht im Hymnus bereits die Übersetzung zum Abenteuer. Gjeilo gibt seiner Komposition folgende englische Übersetzung bei:

creeping, it (sc. das Einhorn) freed itself from the pole,
because it is wounded, it heals itself with the viper's venom.

Da hier *serpens* („kriechend“) als auf *unicornis* bezogenes Partizip verstanden wird – wohl aus sachlichen Erwägungen und weil das Substantiv eher als Femininum geläufig ist, gibt es dieser Übersetzung zufolge in diesem Vers keine Schlange, sondern nur Schlangengift, und entsprechend gibt es auch kein antitypisches Bild.

Diese englische Übersetzung erscheint indes aus verschiedenen Gründen problematisch:

³⁸ Vgl. Frey (2013).

³⁹ Num. 21,6–8: καὶ ἀπέστειλεν Κύριος εἰς τὸν λαὸν τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας, καὶ ἔδακνον τὸν λαόν· καὶ ἀπέθανεν λαὸς πολὺς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. καὶ παραγενόμενος ὁ λαὸς πρὸς Μωϋσῆν ἔλεγον ὅτι Ἠμάρτομεν ὅτι κατελάλησαμεν κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ σοῦ· εὗξαι οὖν πρὸς Κύριον, καὶ ἀφέλετω ἀφ' ἡμῶν τὸν ὄφιν. καὶ ηὔξατο Μωϋσῆς πρὸς Κύριον περὶ τοῦ λαοῦ. καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωϋσῆν Ποίησον σεαυτῷ ὄφιν, καὶ θές αὐτὸν ἐπὶ σημείου· καὶ ἔσται ἐὰν δάκη ὄφεις ἀνθρώπων, πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται.

- Zwar wird sachlich die Erzählung von dem fleischgewordenen Wort durchaus fortgesetzt, auf der Bildebene aber ist ein windend sich vom Pfahl befreiendes Einhorn schwer verständlich.
- Schaut man zudem auf die Gliederung des Hymnus insgesamt, so zeigt sich, dass jeweils nach einem Dreizeiler ein neues Tier eingeführt wird.
- Das Problem, das sich den Übersetzern offenbar gestellt hat, dass nämlich die Schlange durchs Schlangengift geheilt wird, weist zugleich den Weg zu seiner Lösung. Sie liegt m.E. in der antitypischen Motivik, die uns bereits im erstem Vers begegnet war.

Die Schlange wird also, so behaupte ich, tatsächlich durch Viperngift geheilt. Was soll das heißen?

Zunächst: Die Schlange ist bereits im *Physiologus* ambivalent. Dort gibt es aufeinanderfolgend zwei Schlangenkapiel: Kap. 10 ist der schlechten, Kap. 11 der guten Schlange gewidmet (dazu erzählt das oben bereits angesprochene Kapitel 30 vom Hirsch und der – hier wiederum schlechten – Schlange). Insgesamt erscheinen vier verschiedene griechische Begriffe, die sich mit „Schlange“ übersetzen lassen, und es ist nicht immer ganz klar, schon gar nicht biologisch, wie sie jeweils zu unterscheiden und einzuordnen sind:

- ὄφεις «Schlange» erscheint am Anfang von Kap. 11. In Gen 3,1^{LXX} wird sie als das klügste der Tiere bezeichnet und in diesem Sinne in Mt 10,16 („Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben!“) positiv verwendet. Sie steht für die Wiedergeburt – durch Fasten häutet sie sich von ihrer alten Existenz und kann so als Vorbild des asketischen Christen dienen. Zugleich spielt ihre negative Seite in der Paradiesgeschichte in der Folge eine entscheidende Rolle. In Kap. 3 über den Regenpfeifer wird sie am Ende als Beispiel dafür angeführt, dass Tiere unrein und deshalb zu tadeln und gleichzeitig zu loben sind. In der pseudo-basilianischen dritten recensio ist im Kap. 29 von einer δρακοντιαῖος ὄφεις die Rede, um die Schlange näher zu qualifizieren.
- ἔχιδνα („Natter“/„Viper“) erscheint am Anfang von Kapitel 10. Was der *Physiologus* dort allerdings beschreibt, ist ein Mischwesen aus Mensch und Krokodil. Diese Bezeichnung ἔχιδνα schleudert der matthäische Jesus seinen Gegnern entgegen (Mt 3,7; 23,33⁴⁰).
- δράκων („Wasserschlange“/„Wasserdrache“) ist grundsätzlich negativ besetzt und erscheint in Kap. 26 als Todfeind des Ichneumon; nach Kap. 16 hat der Pan-

⁴⁰ Hier gemeinsam mit ὄφεις.

ther, der als Bild Christi Wohlgeruch aus seinem Mund verströmt, allein den δράκων zum Gegner. Am merkwürdigsten ist Kap. 30, wo zunächst ὄφις in der Überschrift steht, dann aber δράκων im Text⁴¹ (so mehrfach in Offb 12–13; 16; 20; ὄφις findet sich ebenfalls in Offb 9,19; 12,14–15; 20,2).

- d. ὄσις (ägyptische Kobra) erscheint ohne besondere Wertung im Kapitel 21 über das Wiesel.

Durch die Schlange (ὄφις), das Symbol des Versuchers, kommt im Paradies der Tod in die Welt (Gen 3). Im Hymnus bringt die Schlange, die nun antitypisch mit Christus und seinem Tod identifiziert wird, selbst tödlich verwundet, die Restitution und Überwindung des Todes – zunächst für sich selbst (*verwundet wird sie geheilt*), und im zweiten Schritt für alle Menschen, die von der Vernichtung des Todes profitieren. Um zu dieser Deutung zu kommen, spielt der Text mit dem Emporheben am *palus (est levatus)* auf die Erzählung von der ehernen Schlange in Num 21,6–8 an, die in Joh 3,14–15 aufgenommen und mit dem Motiv der Kreuzigung in Verbindung gebracht wird.⁴² Als die Israeliten aufgrund ihres Ungehorsams von einer Schlangenplage dahingerafft werden, so erzählt Num 21, da reckt Moses auf Geheiss Gottes eine eherne Schlange auf einem Stab in die Höhe. Alle, die auf die Schlange schauen, werden durch sie geheilt. Bei Johannes ist der Gedanke universalisiert: Alle, die von der Schlange gebissen und so dem Tod geweiht sind (und das sind alle sterblichen Menschen), werden aus dem Tod gerettet und erhalten ewiges Leben, wenn sie auf diese erhöhte Schlange (den am Kreuz erhöhten Christus) schauen. Der Kreuzesstamm erscheint als Umkehrung des durch den Baum der Weisheit symbolisierten Sündenfalls.

Dieses neue Schlangenzeichen am Pfahl überwindet nicht nur temporäre Vergänglichkeit, sondern bringt das ewige Leben. Es scheint mir diese Bildsprache zu sein, die im *Unicornis captivatur* mit der Rede von der durch Schlangengift geheilten Schlange aufgenommen ist.

3.2.3 Der Refrain: Sterbendes Lamm und siegreicher Löwe

Nur im Vorbeigehen möchte ich auf das als Refrain eingefügte Halleluja eingehen.

In der musikalischen Umsetzung von Ola Gjeilo findet sich an dieser Stelle erstmals der volle 8st. Chor zusammen (Takte 22–30). Gjeilo folgt dem mittelalterlichen Hymnus darin, dass er den Lobpreis des Löwen als Refrain dreimal wiederholt:

Alleluia canite **Agno** morienti,
Alleluia pangite,
Alleluia promite **Leoni** vincenti.

Singt Hallelujah dem sterbenden Lamm,
Spielt Hallelujah,
Ruft Hallelujah dem siegreichen Löwen.

Der siegreiche Löwe wird hier gemeinsam mit dem geschlachteten Lamm gepriesen – ganz entsprechend der Bildsprache der Offenbarung,⁴³ aber in signifikantem Unterschied zum *Physiologus*, der die Tiere in der Regel getrennt behandelt, und – wichtiger noch – in dem das Lamm signifikanterweise nahezu keine Rolle spielt.⁴⁴ Hier korrigiert das *Unicornis captivatur* den *Physiologus* mit Blick auf die Bildsprache der Bibel. Das ist aus zwei Gründen ausgesprochen interessant. Zum einen: Der Hymnus greift damit ein weiteres antitypisches Bild auf, das im Neuen Testament in Aufnahme prophetischer Metaphorik bereits vorgegeben ist. Zum anderen: es zeigt sich darin, dass der Hymnus stärker als der *Physiologus* von einem aus der Bibel entnommenen christologischen Gesamtbild ausgeht, bei dem das Lamm nicht fehlen darf, während der *Physiologus* von Tiermetaphern insbesondere aus den Psalmen ausgeht und ihnen eine christologische Deutung beilegt.

Bei Gjeilo wird die antitypische Metaphorik sehr sachgemäß umgesetzt: Die Bilder von Leiden und Herrschaft sind gleichsam ineinander geblendet durch die Dynamik, die vom sterbenden Lamm im Piano innerhalb eines Taktes ins Fortissimo des Halleluja mit dem Preis des Löwen führt – mit gewaltigen Oktavtürmen in e (Takt 23 auf 24). Dieses Überblenden führt vor Augen, dass das geschlachtete Lamm und der siegreiche Löwe sachlich identisch sind, sodass man durchaus auch vom siegreichen Lamm sprechen kann.⁴⁵ So ist es in der Offenbarung nicht der Löwe, der schließlich das Buch öffnet, wie in Offb 5,5 angekündigt, sondern das Lamm (Offb 6,1).

⁴³ Offb 5,5–6,1.

⁴⁴ Außer in Kap. 41 (Gazelle) und Kap. 44 (Achat und Perle).

⁴⁵ Man vergleiche nur die weitverbreitete Ikonographie des Lammes mit der Siegesfahne.

⁴¹ Ist ὄφις also der Oberbegriff? Oder wird es einfach um der Etymologie willen aufgenommen, die auf die Schlange im Paradies hinführt?

⁴² S.o. Anm. 39.

3.2.4 Das Kreuz als Überwindung der Sünden der Welt – Pelikan und Phönix

Nach Schlange, Löwe und Lamm folgen zwei exotische Tiere. Der Pelikan kommt immerhin in Ps 101,7^{LXX} vor, „Phönix“ erscheint lediglich in Apg 27,12 als Name eines Hafens auf Kreta.⁴⁶

Mit diesen beiden Bildern sind wir nun beim Kreuzesgeschehen selbst und seiner todüberwindenden Kraft.

Pellicano vulnerato
Vita redit pro peccato,
Nece stratis misera.
Phos **fenicis** est exusta,
Concremanturque vetusta
Macrocosmi scelera.

Durch den Pelikan – verwundet
Um der Sünde willen – kehrt das Leben zurück,
Durch seinen elenden Tod für die Hingestreckten.
Das Licht des Phoenix ist ausgebrannt
Und mit verbrennen die uralten
Vergehen der ganzen Welt.

Durch den verwundeten Pelikan, so verstehe ich den Text, kehrt das Leben zurück.

Wieder ist das im *Physiologus* zum Pelikan Erzählte vorauszusetzen. Der *Physiologus* stellt nämlich einen Bezug zur Sintflut her⁴⁷: Der Pelikan, so heißt es dort, töte zunächst seine Jungen, weil ihn deren Geschrei ärgere. In der Sintfluterzählung in Gen 6 reagiert Gott auf die übergroße Sünde der Menschen dadurch, dass er sie durch eine Sintflut vernichtet: „Als aber Gott sah, dass der Menschen Bosheit gross war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“ (Gen 6,5). Noch deutlich näher ist das im *Physiologus* Erzählte am *altbabylonischen Atramchasis-Epos*, wo tatsächlich von Geschrei die Rede ist, das die Tötung der Menschen provoziert. Aber Gott bereut die Vernichtung der Menschen. Im Bild: der Pelikan öffnet mit dem Schnabel seine Seite, um die Jungen durch sein eigenes Blut wieder zum Leben zu erwecken – ein deutlicher Bezug auf das Erlösungswerk Gottes im Neuen Testament, das durch das Blut des eigenen Sohnes geschieht. Das Öffnen der eigenen Seite erinnert an den Lan-

⁴⁶ Den Reflex, dies sei doch allenfalls eine äquivoke Verwendung und tue hier nichts zur Sache, sollten wir unterdrücken, solange nicht klar ist, dass nicht genau diese Stelle die Verwendung des Phoenix im *Physiologus* legitimiert.

⁴⁷ Schönberger nimmt diesen Bezug merkwürdigerweise nicht auf, sondern verweist lediglich auf Jes 1,2: „Höret, ihr Himmel, und Erde, nimm zu Ohren, denn der HERR redet: Ich habe Kinder großgezogen und hochgebracht, und sie sind von mir abgefallen!“

zenstich in Joh 19,34, als ein Soldat seine Lanze in die Seite des am Kreuz hängenden Jesus sticht um zu sehen, ob er bereits tot ist.

Diese gesamte Erzählung des in der Sünde der Menschen verlorenen und durch den Tod des Sohnes wiedererwonnenen Heils und Lebens ist im *Unicornis captivatur* auf nur wenige Worte verdichtet.⁴⁸ Nota bene: es heißt im Hymnus nur „verwundet“ (*vulnerato*). Anders als im *Physiologus* ist nicht davon die Rede, dass der Pelikan sich selbst verletzt – mit seiner neutraleren passivischen Formulierung ist der Hymnus erneut näher am Neuen Testament.⁴⁹ Und ein zweiter auffälliger Zug, der uns überraschen mag, aber ganz dem *Physiologus* entspricht: Wenn der Pelikan sich selbst die Seite öffnet, so fallen in der Perspektive des *Unicornis captivatur* der erzürnte Vater der Sintfluterzählung und der am Kreuz durchbohrte Sohn, aus dessen Seite Blut und (in Joh 19,34) Wasser fließen, in dem Pelikan in eins, eine Tendenz, die sich an verschiedenen Stellen innerhalb des Hymnus beobachten lässt.⁵⁰

An den Gedanken des stellvertretenden Todes für die Sünden schließt der Phoenix unmittelbar an: seine Selbstverzehrung im Feuer bedeutet zugleich die Vernichtung aller Sünden. Im Tod Jesu verbrennt wie im Feuer des Phoenix die alte Welt und ihre Sünde vollkommen. Gleichzeitig ist der freilich ein geradezu sprichwörtliches Bild für die Auferstehung.⁵¹

⁴⁸ Vgl. *sauciatu*s von der Schlange und *moriens* vom Lamm.

⁴⁹ Im *Physiologus* heißt es tatsächlich: ἀνοίξας τὴν ἑαυτοῦ πλευράν.

⁵⁰ Die Deutung von *nece stratis misera* würde eine ausführlichere Diskussion erfordern, die hier nicht zu leisten ist. Auch in dieser Formulierung kann man wohl eine antitypische Struktur erkennen: die Hingestreckten werden durch den Tod eines weiteren wiederaufgerichtet und zum Leben erweckt.

⁵¹ Lukian lässt den Peregrinus, einen religiösen Scharlatan, in *De morte Peregrini* 27 ankündigen, er werde nach seiner Selbstverbrennung sich wie Phönix aus der Asche erheben. Da Peregrinus durchaus als Karikatur der Christusfigur gedacht ist, kann man hieraus schließen, dass der Phoenix schon früh auf Christus gedeutet wurde. Im *Physiologus* handelt es sich nicht um eine übertragene Deutung der Natur. Vielmehr bietet der Phoenix, nach dem griechischen *Physiologus* (7) ein „Vogel aus Indien“, einen Vergleich oder besser einen Analogieschluss *a minore ad maius*: Wenn schon ein Tier existiert, das sein Leben dahingeben und danach in neuem Leben erstehen kann, dann muss die Aussage Jesu in Joh 10,17–18 nicht überraschen: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen“. Überraschend ist das Motiv des Wohlgeruchs (Phoenix sammelt ihn auf dem Flug nach Ägypten [!], nach Heliopolis, auf den Bäumen des Libanon), auf das man nicht ohne weiteres kommen würde. Interessant mag man – im Blick auf die Weinmetaphorik in Joh 15 – auch finden, dass der Phönix sich ausgerechnet mit Rebenholz verbrennt.

3.2.5 *descensus ad inferos* – Der Fischotter im Krokodil

Idrus⁵² intrat **crocodillum**,
Extis privat, necat illum,
Vivus inde rediens.

Der Fischotter tritt in das Krokodil ein,
Beraubt es seiner Eingeweide, tötet es
Und kehrt lebendig von dort zurück.

Den Gedanken der Auferstehung nimmt die nächste Strophe auf: *Vivus inde rediens*, „lebendig kehrt er von dort [sc. aus dem Tod] zurück.“ Der Fischotter ist das Bild des Christus. Er steigt, wie es das Apostolische Glaubensbekenntnis formuliert, „in das Reich des Todes“. Im Hymnus heisst es: „Der Fischotter geht in das Krokodil hinein“. Erneut liefert der *Physiologus* die Hintergründe. Der *Idrus*, eine Transkription des griechischen ἔνυδρος, ist der äußerste Feind des Krokodils, so heisst es dort. Halten wir uns nicht mit der Frage auf, ob tatsächlich an einen Fischotter gedacht ist, wie Schönberger (jedenfalls nahe an der Etymologie) übersetzt oder eher um den im anschließenden Kapitel 26 behandelten *Ichneumon*, die Pharaonenratte, die Reptilien frisst und wie der Mungo ein Schlangentöter ist. Entscheidend ist für die Deutung, dass das Tier das Krokodil überwindet, das im Bild den Tod repräsentiert. Der *Physiologus* erklärt, wie die Tötung des Krokodils vor sich geht: Im Schlaf hält es sein Maul (στόμα) aufgesperrt, was man durchaus nachvollziehen kann (auch wenn das Krokodil freilich in Wirklichkeit nicht schläft, wenn es zu schlafen scheint). Was über den Fischotter gesagt wird, ist indes offenkundig von der Deutungsebene, also der Christologie her konstruiert: Der Fischotter „bestreicht seinen ganzen Leib mit Lehm (χρίεται ... πηλῷ), und wenn der Lehm getrocknet ist, springt er dem Krokodil in den Rachen, zerbeißt ihm den ganzen Schlund und frisst seine Eingeweide.“ χρίεσθαι dürfte um seiner christologischen Anklänge willen gewählt sein, die Täuschung geschieht durch Umkleiden mit „Lehm“, also mit Menschlichkeit und Sterblichkeit. Der Christus verkleidet sich also (wie wir das beim Löwen auch schon gehört hatten). Die christologische Deutung folgt denn auch unmittelbar: So nahm Christus „den Lehm des Fleisches an (1Kor 15,47–48), stieg in die Hölle hinab und löste die Schmerzen des Todes, indem er denen, die in Banden lagen, zurief: „Kommet heraus!“, und denen in der Finsternis: „Kommt ans Licht! (Lk 1,79)“.

Der Unterweltskampf, der damit beschrieben ist, wird im frühchristlichen Nikodemusevangelium⁵³ in der sog.

Höllenfahrt Christi erzählerisch ausgestaltet: Christus steigt in den Hades hinab, der auch dort als eine allerdings anthropomorphe Gestalt auftritt. Ihm reisst Jesus förmlich – beginnend mit Lazarus – die Toten aus dem Bauch heraus; Hades hatte Christus verschlungen, nicht wissend, mit wem er es zu tun hat und dass ihm das nicht gut bekommen würde: In der Tat wird das Grollen in seinem Bauch zunehmen und er wird kurz später alle Toten hergeben müssen.⁵⁴

In Gjeilos Chorstück wird der Unterweltskampf durch die rhetorische Reihung *extis privat, necat illum*, die mehrfach hintereinander gefügt und durch eine Rückung rhetorisch unterstrichen ist, schön nachgezeichnet (Takte 52–65). Die Sequenz endet im Schrei *necat illum* und in der siegreichen Rückkehr des Lebendigen aus dem Tod (*vivus inde rediens*). Es erinnert an den Triumphschrei aus Jes 25,8, den Paulus in 1Kor 15,55 aufnimmt: «Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?».

3.2.6 Aus dem Grab herausgerufen: der Löwensohn

Dieses bei Gjeilo ausgesprochen lyrisch ausgestaltete *vivus inde rediens* (Takte 66–98), das einen großen Teil des übrigen Stückes einnimmt, führt auf das letzte, wohl raffinierteste antitypische Bild des *Unicornis captivatur*, für das der Löwe noch einmal wiederkehrt.

Tris diebus dormitavit
Leo, quem resuscitavit
Basileus rugiens.

Drei Tage schläft der König der Tiere, bevor er aufgeweckt wird, durch ein königliches Brüllen aus dem Grab hervorgehoben. Gjeilo setzt diese Neuschöpfung, die mit dem *vivus inde rediens* schon begonnen hatte, eindrücklich um – durch eine Linie beginnend im pianissimo nur mit dem h der Bässe in Takt 99 bis hin zu einem brüllenden Fortissimo des *Basileus*, des Königs in Takt 106.⁵⁵

⁵⁴ Die Identifikation des Fischotters mit dem Erlöser und des Krokodils mit dem Teufel (nicht mit dem Tod bzw. Hades, wie im Nikodemusevangelium, das die beiden Figuren voneinander abhebt) wird sogleich im Text nachgeliefert. Interessant ist, dass das Krokodil in einer Rezension als ζῴον ἔνυδρον beschrieben und definiert wird. Er ist eine Mischung aus Löwe und Schlange. Man kann auch dies also als ein antitypisches Bild betrachten.

⁵⁵ Gegenüber dem siegreichen Löwen des Refrains (= Christus; vgl. Offb 5,5: «Und einer von den Ältesten sagt zu mir: Weine nicht! Siehe, den Sieg errungen hat der Löwe aus dem Stamm Juda, der Spross Davids; er kann das Buch und seine sieben Siegel öffnen»), ist hier offen-

⁵² Ἐνυδρος – *Physiol.* 25.

⁵³ Vgl. S. Vollenweider, im vorliegenden Band, S. 107.

Wieder spielt diese dritte Strophe, vom Text des Neuen Testaments ausgehend, mit antitypischer Motivik. In 1Petr 5,8 finden wir nämlich eine ganz andere Motivik des Löwen, der dort nicht für den Christus, sondern für den Antichristus steht: „Seid nüchtern und wacht; denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen kann.“⁵⁶ Hier ist der Löwe aufgrund seiner Gefährlichkeit und Wildheit Bild des Todes bzw. des in ihm wirksamen Teufels, der mit seinem Brüllen das Verderben ankündigt und so der Schrecken aller Menschen ist; das ist die vordringliche Bedeutung des Löwen im Alten Testament, nicht nur in Ps 22,14 (Ps 21,14^{Vg}: quasi *leo capiens et rugiens*; Ri 14,5; Jes 5,29 u.ö.). Mag das Brüllen des Todes hier auch nur noch ein fernes Echo sein, im Partizip präsens *rugiens* von *rugire* ist es sogar in der Verbform aufgenommen (die im AT mehrfach⁵⁷, im NT aber nur hier erscheint). Im *Unicornis captivatur* hat der allverschlingende Löwe ausgebrüllt, wie die Schlange ihre tödliche Kraft verloren hat: Tod, wo ist dein Stachel? Das Brüllen ist übergegangen auf den König, der seinen Sohn und in ihm alle Glaubenden zum Leben ruft (das Auferwecken durch einen lauten Ruf mag zudem an Joh 11,43 erinnern, wo Jesus den toten Lazarus mit lauter Stimme aus dem Grab herausruft). Damit ist die Geschichte zu Ende erzählt. Hier hat der König der Tiere zwar nicht das erste Wort, wohl aber das letzte.

sichtlich Gott selbst der Löwe, der die Neuschöpfung ins Werk setzt. Wieder stehen wir vor mehreren Rätseln, die teils mehr theologischer, teils mehr historischer Natur sind. Wer ist der *basileus*? Doch offenbar auch der Löwe, genauer der Löwenvater als der König der Tiere. Aber warum heißt er nicht *rex*, sondern als griech. Lehnwort *basileus*? Ein ähnliches Lehnwort hatten wir bereits mit *phos*. Dort könnte es wegen der Alliteration gewählt sein (*phos phoenicis*), hier vielleicht aus metrischen Gründen? Kurt Keller hat mich auf die ornamentale Verwendung griechischer Begriffe in der lateinischen Literatur des Mittelalters aufmerksam gemacht (vgl. dazu Stotz 2011, der freilich nicht auf unseren Hymnus eingeht, aber auf die besondere Nähe zu ornamentalem Griechisch in der liturgischen Dichtung des hohen Mittelalters hinweist [324]).

56 *sobrii estote vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.*

57 Vgl. S. Schroer im vorl. Band: „hingegen kann Israels Gott JHWH wie ein Löwe brüllen und zum reißenden Löwen für Israel werden (Am 1,2; Hos 5,14)“. Vgl. weiter Am 3,8.

Gjeilo steigert am Ende des Stücks das Halleluja zum Fortissimo und verbindet es mit dem zweimal wiederholten, ebenfalls im Fortissimo gehaltenen Lob des *Basileus rugiens*, (Takte 104–106 und 121–124), der den Löwen vom Tod erweckt hat.

4 Fazit

1. Zum Verständnis der Aussagen des *Unicornis captivatur* braucht man den *Physiologus* bzw. die in ihm enthaltenen Traditionen, als Schlüssel. Das Einhorn, der Fischotter, der Löwe sind sonst nicht verständlich.
2. Dennoch darf man die Aussagen des *Unicornis captivatur* nicht einfach durch den *Physiologus* auflösen und damit das Rätsel als gelöst erachten. Vielmehr nimmt die poetische Nachdichtung über den *Physiologus* hinaus unmittelbar biblische, v.a. neutestamentliche Bildsprache auf, die sich nicht aus der Darstellung des *Physiologus* erheben lässt.
3. Im *Physiologus* werden die Tiere auf unterschiedliche theologische Größen gedeutet: Mensch, Teufel, Christus.⁵⁸ Dabei geht der *Physiologus* von der Vorstellung aus, dass der geschaffenen Welt eine vernünftige Struktur zugrunde liegt, weil sie in der Schöpfung durch den Logos ins Sein gerufen wurde. Im *Unicornis captivatur* dagegen sind die Deutungen in ein christologisches Gesamtkonzept einbezogen. Der Hymnus bringt die spannungsreichen Tierbilder der Bibel dazu in eine narrative Ordnung und erzählt – vom *Physiologus* inspiriert, aber in der Struktur eher dem Credo ähnlich – in antithetischer Typologie die Unheils- und Heilsgeschichte als Geschichte vom Menschwerden, Leiden, der stellvertretenden Lebenshingabe und der Auferweckung Christi nach. Aus der Spannung dieser antitypischen Bilder, die der biblischen Tradition entnommen sind, gewinnt das *Unicornis captivatur* seinen besonderen Reiz.

Bibliographie

- Alpers, Klaus. 1984. „Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden.“ In *All Geschöpf ist Zung' und Mund: Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie*. Vestigia Bibliae: Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs 6, hrsg. v. Heimo Reinitzer, 13–87. Hamburg: Friedrich Wittig.
- Bloch, René. 1997. „Einhorn“. *DNP* 3:916. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e327420.

58 Der Charakter der Deutungen ist manchmal informativ, meist aber ethisch-appellativ.

- Brucker, Ralph. 2011b. „Psalm 28[29].“ In *Septuaginta Deutsch*. Bd. 2, *Erläuterungen und Kommentare*, hrsg. v. Martin Karrer und Wolfgang Kraus, 1574–1580. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Einhorn, Jürgen W. (1976)²1998. *Spiritalis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*. Münsterische Mittelalter-Schriften 13. München: Wilhelm Fink.
- Frey, Jörg. 2013. „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Joh 3,14f.“ In *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den johanneischen Schriften I*. WUNT 307, hrsg. v. Jörg Frey, 89–145. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Henkel, Nikolaus. 1976. *Studien zum Physiologus im Mittelalter*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Jones, Larry Paul. 1997. *The Symbol of Water in the Gospel of John*. JSNTS 145. Sheffield: Academic Press.
- Ng, Wai-Yee. 2001. *Water Symbolism in John: An Eschatological Interpretation*. Studies in Biblical Literature 15. New York: Peter Lang.
- Schönberger, Otto. 2001. *Physiologus: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Schrader, Eb. 1892. „Die Vorstellungen vom Monokeros und ihr Ursprung.“ In *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 573–581. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Stotz, Peter. 2011. „Ornamentales Griechisch im mittelalterlichen Latein.“ In *Influencias léxicas de otras lenguas en le latín medieval / Lexical influences of other languages on medieval Latin*, 319–343, hrsg. v. Maurilio Pérez González und Estrella Pérez Rodríguez. León / Valladolid: Universidad de León / Universidad de Valladolid.
- Toynbee, Jocelyn. 1973. *Tierwelt der Antike*, übersetzt von Maria R.-Alföldi und Detlef Misslbeck. Mainz: Zabern.

