

NIEDERDEUTSCHE STUDIEN
HERAUSGEGEBEN VON WILLIAM FOERSTE

BAND 9

DER HELIAND

THEOLOGISCHER SINN ALS TEKTONISCHE FORM

Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation

VON

JOHANNES RATHOFER

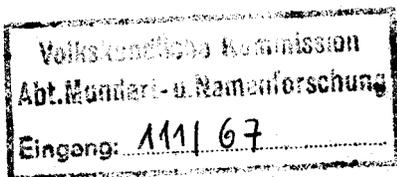


1962

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Alle Rechte vorbehalten
Copyright © 1962 by Böhlau Verlag, Köln
Klischees: Julius Fröbus, Köln
Gesamtherstellung: Boss-Druck und Verlag, Kleve
Printed in Germany



INHALT

Vorwort	XV
-------------------	----

ERSTER TEIL

VORBEREITUNG DER HELIANDINTERPRETATION

Erstes Kapitel

Zum Stand der Heliandforschung Darstellung und Kritik im Hinblick auf die Interpretation

Vorbemerkung	3
1. Zur Heimatfrage	4
2. Zur Quellenfrage	6
a) Zur Frage der Tatianrezension	7
b) Zur Frage der Kommentar-Benutzung	10
3. Zwischenergebnis	16
4. Zur Wortforschung	18
5. Zu neueren Untersuchungen über den Gehalt	24
a) Fehlen theologischer Sachkenntnisse	25
b) Germanisch-heidnischer oder christlicher Grundgehalt?	31
Germanischer Grundgehalt (A. F. C. Vilmar) – Christlicher Grundgehalt (H. Göhler) – Germanisches und Christliches im Widerstreit (E. Grosch) – Versuch einer Synthese (G. Eberhard)	

Zweites Kapitel

Theologische Grundlegung einer Heliand-Interpretation Beitrag zum Germanisierungs-Problem und zur Quellenfrage

Vorbemerkungen	
a) 'Germanisierung' und Akkommodationstendenzen der Kirche	51
b) Ausgangspunkt unserer Fragestellung	55
I. Die Bearbeitung des Markus-Evangeliums durch Lukas und die analoge Arbeitsweise des Helianddichters	56
1. Auslassungen und Auswahl des überlieferten Stoffes	58
a) Dublettenscheu der beiden Verfasser	59

b)	Rücksichtnahme auf das Verständnis der Leser	60
c)	Pädagogisch-apologetische Tendenzen	63
2.	Änderungen am Christus- und Jüngerbild	64
a)	Zum Christusbild	64
EXKURS I:	Die Gethsemani-Szene im Heliand	71
b)	Zum Jüngerbild	75
EXKURS II:	Die Flucht der Jünger im Heliand	80
3.	Weitgehende Tilgung des jüdischen Hintergrundes	82
a)	Ausscheidung von Semitismen	83
EXKURS III:	Die Omission des 'Hosanna' im Heliand	85
b)	Verwischung der besonderen geographischen Gegebenheiten Palästinas	87
c)	Umfärbung des palästinensischen Kolorits der Vorlage	89
EXKURS IV:	Zur schriftstellerischen 'Kunst' des Lukas	100-103
EXKURS V:	Die Tränkung Jesu im Heliand	110
d)	Behandlung jüdischer Personengruppen	114
e)	Rücksichtnahme auf das religiöse Empfinden und zentrale religiöse Ideale der ehemals heidnischen Leser	126
EXKURS VI:	Zum Schicksalsbegriff im Heliand.	129
Zur Problem- und Forschungslage – Der allmächtige Gott und die Wurd – 'Dämonisierung' der Wurd – Methodische Desiderate – Jesu 'Schicksale' als Fügungen seines göttlich-freien Willens / Nach- wirkung der antiadoptionianischen Christologie – Das 'Schicksals- problem' bei Lukas		
4.	Hellenisierung des Evangeliums durch Lukas?	169
II.	Die Bedeutung des Markus-Lukas-Vergleichs für das Germanisierungs- und Quellenproblem im Heliand	170
	Vorbemerkung: Grundhaltung des Dichters gegenüber dem heiligen Text	170
1.	Starke Bindung an die geistliche Vorlage?	173
2.	Freiheit der Gestaltung?	174
3.	Versuch einer Synthese	181
4.	Folgerungen für die Beurteilung der Germanisierungsfrage.	189

Drittes Kapitel

Die künstlerische Gestalt des Heliand als Ausgangspunkt der Interpretation

I.	Interpretation und künstlerische Form	195
----	---	-----

1. Charakterisierung des Heliand nach Inhalt und Form Anforderungen an den Interpreten	195
2. Isolierte Betrachtung der Gehaltselemente Ein unzureichender Interpretationsbegriff	199
3. Isolierte Betrachtung der Formelemente Kein Beitrag zur Bedeutungserschließung	201
4. Die Forderung nach der Synthese Skizzierung von Aufgabe und Weg.	203
II. Der Heliand als Kunstwerk	
Möglichkeiten und Grenzen der Stilforschung als Interpretationshilfe	205
1. Künstlerische Elemente in der Dichtersprache des Heliand R. Bechstein, O. Küntzel, P. Paschaly, M. Neuschaefer	205
2. Liedstil und Epenstil (A. Heusler)	208
3. Der Heliand als Kunstwerk (G. Berron)	211
4. 'Stil' und 'Werk'.	221
III. Der künstlerische Aufbau des Heliand	
Darstellung und Kritik der bisherigen Gliederungsversuche	224
Vorbemerkung	
a) Ablehnung einer planvoll-bewußten Gliederung des Werkes durch den Dichter	226
b) Bejahung einer Gliederung des Heliand Versuche, sie aufzuzeigen	230
1. Dreiteilung	
a) Edmund Behringer	231
b) Heinrich Rückert	234
2. Fünfteilung H. Schneider, F. Genzmer, K. H. Halbach	236
3. Siebenteilung W. Stapel	241
4. Vierteilung	
a) C. A. Weber	251
b) W. Foerste	257
5. Schema: Die bisherigen Gliederungsversuche des Heliand	263

ZWEITER TEIL

GRUNDLEGUNG DER INTERPRETATION
THEOLOGISCHER SINN ALS TEKTONISCHE FORM

Einführung: Die Einordnung des Heliand in die unmittelbar zeitgenössische Theologiegeschichte als Voraussetzung für die Interpretation der Dichtung.	267
--	-----

Erstes Kapitel

Hochziel und Ausdrucksformen karolingischer Theologie

Bildungsreform – Theologie und Dichtung	273
1. Theologie als Hinführung zur ‘vera sapientia’	273
a) Begriff der ‘vera sapientia’	274
b) Lehr- und Lernbarkeit der ‘sapientia’	277
2. Formen theologischen Sagens	280
a) Dichtung als ‘obsequium Dei’	281
b) Dichtung als ‘imitatio’ des ‘exemplum Christi’	282
3. Dichtung im Dienst am Heil der Gläubigen	287
a) Funktion und Bedeutung der Form	288
b) Die ‘figura’ als Zeichen des Heils	290
c) Form – Zahl – Weisheit	295

Zweites Kapitel

Der Heliand und die karolingische Reform

Einführung in das Problem der Zahlenkomposition im Heliand

1. Die altsächsische Bibeldichtung im Dienste der Verkündigung	301
a) Der Heliand und das karolingische Bildungsprogramm	301
b) Bedeutung der Disposition in der Leben-Jesu-Darstellung	306
c) Der ‘ordo temporaneus’ im Heliand	309
d) Der ‘ordo distinctionis’ im Heliand	313
2. Die Eingangsfitte und ihre zahlhafte Struktur	314
a) Zahlensymbolik als Schlüssel zur Disposition	314
b) Die ‘vis perfectionis’ der Vierzahl	318

3. Die 44. Fitte und der Symbolgehalt ihrer Kennziffer 323
 a) Elf als Zahl der Sünde 324
 b) Vier als Zahl der Erlösung 326

Drittes Kapitel

Das tektonische Zentrum des Heliand als äußere und innere Mitte der Dichtung

- I. Formale Einheit der Fittengruppe 32–44 330
 1. Zahlen und ihre Verhältnisse als äußeres Einheitskriterium 330
 2. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen 332
 a) Fingerzahlen 332
 b) Rechenbrett 334
- II. Thematische Einheit der Fittengruppe 32–44
 Die Manifestation der Gottheit Jesu und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung 336
 1. Antithetische Zuordnung der Fitten 32 und 38
 Bestrafter Unglaube und belohnter Glaube 337
 2. Antithetische Zuordnung der Fitten 32 und 44
 Blinder Unglaube und gläubige Blindheit 341
 3. Antithetische Zuordnung der Fitten 38 und 44
 Tabor und das verlorene Paradies 343
- III. Einheit des inneren Ortes
 Von der Extensität zur Intensität der Selbstoffenbarung Christi 348
 1. Die allgemeine Glaubenskrise und ihre vorläufige Überwindung 348
 a) Wachsende Isolation Christi 349
 b) Petri exemplarische Glaubenstat 352
 c) Konsolidierung des Glaubens der Zwölf 354
 2. Hinführung der Zwölf zur Vollgestalt des Glaubens 355
 a) Äußere und innere Konzentration auf die Zwölf 355
 b) Wachsender Glaube und steigende Beanspruchung 357
 c) Leidensverkündigung als Herzstück der Initiation 358
 3. Künstlerische Gestaltung der Offenbarung der 'natura humana' 363

- a) Erste Leidensweissagung und Tod des Täufers (Fitte 37 und 33) 364
Die Fittenzahl 33 und der präfigurative Sinn der Johannes-Erzählung
– Typologische Korrespondenz der Fittenzahlen 33 und 66 – Gemein-
samkeit des besonderen Geschicks – Formale Bedeutung der
Schlüsselzahl 33
- b) Funktion und Beziehungsgefüge der Leidenshinweise 370
Betonung der 'natura humana' und ihrer Gefährdung – Symmetrische
Verteilung der vier Leidenshinweise
- 4. Offenbarung der 'natura divina' als 'Mitte' der Komposition
(38. Fitte) 373
 - a) Symbolgehalt der Zahl 19 nach Hraban 374
 - b) Symbolgehalt der Fittenzahl 38 (= 2 × 19) 376
Jesus ist Gott! – Ohnmacht und Niederwerfung der Ungläubigen
 - c) Übernahme des typologischen Grundschemas Hrabans 382
Galiläer als Prototypen des Judentums (Fitte 32 und 38) – Wahrung
der Kenosis als Strafe für den Unglauben (Fitte 64)
 - d) Die Doppelfunktion der 38. Fitte als Heils- und Unheilszeichen 389

Viertes Kapitel

Das Mysterium des Gott-Menschen als Strukturprinzip des Dichtungszentrums

I. Der christologische Sinn der Zentralkomposition

- Christus: Deus et homo 394
- 1. Christus: 'verus Deus' 394
 - a) Jesu Gottheit – Hauptanliegen des Dichters 395
 - b) 'Irdischer' oder 'dogmatischer' Christus? 398
Trinitarische Formeln – Präexistente Teilnahme an Schöpfung und
Weltregiment – Präexistente Teilnahme am Erlösungsbeschluß /
Nachwirkung des adoptianischen Streites
- 2. Christus: 'verus homo' 411
 - a) Docketische Verkürzung des Dogmas? 411
 - b) 'Christus passibilis' und 'vera humanitas' 413
- 3. Christus: 'perfectus Deus – perfectus homo' 416
 - a) Zahlhafte Gliederungsgestalt als 'figura' der Zwei-Naturen-
Lehre 416
 - b) Eignung der Grundzahlen zur Signifikation der Gottheit und
Menschheit (nach Isidor und Hraban) 419
Die 'heilige' 7 und der 'perfectus Deus' – Der 'perfectus numerus' 6
und der 'perfectus homo' – Der 'perfectus numerus' 28 und der 'per-
fectus homo passibilis' in Hrabans Kreuzgedicht – Die 'ungeschaf-
fene' 7 und die 'geschaffene' 28

c)	Das Verhältnis von 7 und 28 und die christologische Perichorese	431
d)	Die 'forma numerorum' als Garant der Wahrheit des dogmatischen Gehaltes	435
II.	Der soteriologische Sinn der Zentralkomposition	439
1.	Die soteriologische Funktion der Gottheit Jesu im Heliand	441
a)	Die zeitgenössische Erlösungslehre	441
b)	Erlösung als 'illuminatio per doctrinam Christi' im Heliand	444
	Sünde und Erlösung nach der 44. Fitte – Soteriologische Bedeutung des Lehramtes Christi	
c)	Christi Lehre als Erweis seiner Gottheit und als Medium der Erlösung	448
	Die 'Weisheit' Christi – Die 'Weisheit' der Hörer des Wortes	
d)	Die Tektonik des Dichtungszentrums und ihr soteriologischer Sinngehalt	461
	Bindung der Erlösung an das göttliche Magisterium Christi – Tabor als Symbol für den 'Christus illuminans'	
2.	Die soteriologische Funktion der Menschheit Jesu im Heliand . . .	470
a)	Sinndeutung des Leidens in der Fittengruppe 32–44	470
	Formale und verbale Betonung der Heilsfunktion des Sterbens Christi in der 43. Fitte – Erweiterung des vorwiegend illuminativen Aspektes der Erlösung in der 44. Fitte	
b)	Passion und Erlösung ab Fitte 45	477
	Erlösung durch Christi 'ferh', 'lif' und 'likhamo' – Opfercharakter des Leidens – Hingabe des 'blod' – Opfertod als 'Rettung' und 'Satisfaktion' – Kosmische Bedeutung des Erlösertodes	
c)	Der Gottmensch und der doppelte Aspekt der Erlösung	485

Fünftes Kapitel

Der symbolische Sinn der Grundgestalt des 13er-Abschnittes

I.	Die triskaidekadische Grundgestalt	
	Sichtbares und Unsichtbares	490
II.	Das 13er-Schema in Mythos und Kunst	495
1.	Das mythologische Schema des 'Überschüssigen' (12 + 1)	496
a)	Lykische Zwölfgötter-Reliefs und antiker Kaiserkult	497
b)	Keltische Triskaidekaden	499
c)	Christus- und Zwölfaposteldarstellungen	501
	Persönliche Darstellung Christi und der Apostel – Persönliche Darstellung der Apostel, symbolische Christi – Reinsymbolische Darstellung Christi und der Apostel	

d)	Heilige und andere 'ausgezeichnete' Personen im Zwölferkreis . 506 Maria und die zwölf Apostel – Patriarchen und Heilige in der Dodekas – Der Kaiser als 'imago Christi'	
e)	Legendäre 13 er-'Runden'	513
2.	Das 13 er-Schema als 'ästhetisch' bedeutsame Form	515
a)	Symbolsinn der Zahl 13 als solcher	516
b)	Darstellungen des Heilbringers und Erlösers	520
c)	Darstellungen der Majestas Domini	525
III.	Der 'Dreizehnte' im Heliand	529
I.	Endstellung des 'Überschüssigen' (12+1)	529
a)	Die 13 er-Gruppe	530
b)	Die 13. Fitte des Gesamtwerkes	531
c)	Die 13. Fitte des III. Buches	532
d)	Die 13. Fitte des IV. Buches	533
2.	Mittelstellung des 'Überschüssigen' (6-1-6)	534
a)	Die 38. Fitte und das 'Licht' der Zahlen 19 und 13	534
b)	Der 'Dreizehnte' in Hrabans Kreuzgedicht	537

Sechstes Kapitel

Der Gesamtaufbau des Heliand

I. Lineare Strukturen

	Der Heliand als symmetrische Zentralkomposition	541
1.	Erkenntnis der Zahlenform als Grundlage der Interpretation	541
2.	Die 13 er-Gruppe als Schlüssel zur Gesamtgliederung	543
a)	Symmetrie und Ziffernchiasmus als tektonisches Prinzip	543
b)	Fitten- und Verszahl des verlorenen Schlußteils	545
3.	Symbolischer Sinn der Zentralkomposition	546

II. Statische Strukturen

	Die Bucheinteilung des Heliand.	549
1.	Bucheinteilung und Zentralkomposition	549
2.	Arithmetischer Stellenwert und typologische Bezugsordnung	554
3.	Rhythmische Einheit von Langzeile und Buchgliederung	557
4.	'Mysterium' der tektonischen Grundzahl 4.	558
5.	Der Heliand als 'figura crucis'	560

Abkürzungen	565
Textausgaben und Übersetzungen	568
Literatur und Quellen.	569
Autoren- und Personenregister	587
Wort- und Sachregister	594
Stellenregister	612
Bildanhang	
Erläuterungen zu Hrabans 'Kreuzgedicht' (Abb. 1-4)	625
Abbildungen 1-30	

Bildnachweis

Biblioteca Vaticana: 1, 2, 3, 4

Mit Genehmigung der Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, aus: Joseph Wilpert 'Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4.-13. Jahrhundert': 12

Hirmer Verlag München: 8, 9, 16, 17, 23, 24, 25, 27

Istanbul, Museum: 5

Foto Marburg: 10, 11, 13, 15, 19, 20, 22, 26, 28, 29, 30

Germanisches National-Museum Nürnberg: 18, 21

G. Wilpert: 6, 7

MEINER FRAU
MEINEN ELTERN
MEINEN LEHRERN

VORWORT

Die folgende Untersuchung, die in vorliegender Fassung im Sommer 1961 von der Philosophischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen wurde, sollte ursprünglich allein der Interpretation des Heliand gewidmet sein. Da sich indes schon bald zeigte, daß die Ergebnisse der bisherigen Forschung hierzu keine genügend sichere Ausgangsbasis boten, mußte zunächst der Versuch unternommen werden, ein möglichst tragfähiges Fundament für eine verantwortbare Deutung des Werkes zu schaffen. Den Niederschlag dieser Bemühungen bietet der erste Hauptteil des Buches, der nach einer Übersicht über den derzeitigen Forschungsstand das für die Erkenntnis des Gehaltes der Dichtung entscheidende und viel erörterte 'Germanisierungsproblem' und die hiermit eng verbundene Quellenfrage unter neuen Gesichtspunkten betrachtet und mit einer methodischen Besinnung über die künstlerische Gestalt als Ausgangspunkt jeder dichtungswissenschaftlichen Interpretation des Werkes schließt. Wenn dabei im letzten Kapitel ausführlicher auf G. BERRON, *Der Heliand als Kunstwerk*, eingegangen wird, dann nur deshalb, weil diese Untersuchung vom Titel her sich engstens mit unserer eigenen Fragestellung zu berühren scheint und überdies von H. W. EPPELSHEIMER noch in der dritten Auflage seines Handbuches der Weltliteratur (Frankfurt 1960, S. 141) als praktisch einzige Arbeit über den Heliand genannt wird.

Auf dieser 'Vorbereitung der Interpretation' gründet der zweite Hauptteil, der über den Versuch einer Einordnung der Dichtung in die zeitgenössische karolingische Theologie und ihre Ausdrucksformen den Weg zur Erkenntnis der Tektonik des Heliand öffnet. Ohne auf eine einzige Hypothese zurückgreifen zu müssen, kann nunmehr exemplarisch an der in ihrem Textbestande lückenlos überlieferten Fittengruppe 32 bis 44 der rationale Kunstwille des Dichters sichtbar gemacht werden, der sich zur äußeren und inneren Formgebung seines Werkes vor allem des Mediums der Zahl bedient. Das 'lumen numerorum' (Augustinus) enthüllt diese dreizehn Fitten als inhaltliche und formale Mitte der Dichtung, deren Gegenstand das den Dichter tief bewegende Mysterium des Gottmenschen bildet. Ein Ausblick auf die ästhetische und symbolische Bedeutung der Zahl Dreizehn in der bildenden Kunst des christlichen Altertums und Frühmittelalters macht ihre Verwendung als strukturtragendes Element im Heliand begreiflich und erschließt den symbolischen Sinn der triskaidekadischen Grundgestalt des Dichtungszentrums.

Die an der 13er-Gruppe ablesbaren Kompositionsprinzipien und ihre Handhabung bieten den Schlüssel zur Gliederung und Interpretation des gesamten

Werkes, das in allen seinen Teilen unter der Prägekraft des Eidos der Zahl Vier steht und als 'figura crucis' gestaltet ist.

Ein eigenes Kapitel über Zahl und Form bei Augustinus, das die Grundlinien einer frühmittelalterlichen Ästhetik aufzeigen sollte, konnte nicht mehr ausgearbeitet werden. Zentrale Stellen zu diesem Problemkreis sind als Motti den sechs Kapiteln des zweiten Teiles vorangestellt.

Für die unterschiedliche Typographie der Namen der Kirchenväter, die im zweiten Hauptabschnitt eine besondere wichtige Rolle spielen, darf ich ebenso um Nachsicht bitten wie für die nicht völlig konsequente Verwendung der Anführungszeichen bei fremdsprachigen Wörtern und Texten, da der hierfür übliche Kursivsatz nur zur Hervorhebung dient.

Dankenswerterweise überließen Vorlagen für den Bildanhang, der die Verbreitung des Aufbauschemas unserer Dichtung demonstrieren soll, und erlaubten die Wiedergabe: die Biblioteca Vaticana, das Germanische National-Museum in Nürnberg, das Bildarchiv Foto Marburg und die Verlage Herder (Freiburg i. Br.) und Hirmer (München).

Besonderen Dank schulde ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Bewilligung des erforderlichen bedeutenden Druckkostenzuschusses sowie der Stiftung F.V.S. zu Hamburg für eine namhafte Zuwendung, die der Qualität des Abbildungsteils zugute kam. Ebenso sage ich Dank dem Verlag Böhlau und allen seinen Mitarbeitern, die an der Herstellung des Buches beteiligt waren.

Aufrichtig danken möchte ich an dieser Stelle allen meinen verehrten Lehrern, besonders Herrn Prof. Dr. William Foerste, der die vorliegende Arbeit anregte, ihr Werden mit stets wachsendem Interesse begleitete und mir selbst jede Unterstützung zuteil werden ließ. Sodann gilt mein herzlicher Dank für mannigfache Förderung den Herren Professoren DDr. Herbert Doms und Dr. Josef Gewieß von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, die bis zu meinem Übergang an das Seminar für Niederdeutsche und Niederländische Philologie durch Übertragung einer Assistentenstelle allererst die äußeren Voraussetzungen schufen, dieses Buch zu schreiben.

Nicht zuletzt aber habe ich jenen zu danken, die auch die Lasten dieser Arbeit mitgetragen haben: meinen Eltern, die in schwerer Zeit und unter größten persönlichen Opfern mein Studium ermöglichten und bis heute in keiner Notlage ihre Hilfe versagten; meiner Frau, die trotz der Sorge um unsere vier Kinder und trotz eines langwierigen und schmerzhaften Leidens mit Verständnis und großer Geduld jede Mühe mit mir teilte.

Münster, den 15. August 1962

Johannes Rathofer

ERSTER TEIL

VORBEREITUNG DER HELIANDINTERPRETATION

Erstes Kapitel

ZUM STAND DER HELIANDFORSCHUNG

Darstellung und Kritik im Hinblick auf die Interpretation

Vorbemerkung

Seit der Erstausgabe des 'Heliand' im Jahre 1830 durch J. A. SCHMELLER¹ hat die altsächsische Bibeldichtung als das älteste große deutsche Sprachdenkmal immer im Blickfeld der Forschung gestanden. Aus der umfangreichen Bibliographie des Heliand² ließe sich unschwer der Wandel jener Problembereiche innerhalb der deutschen Literaturwissenschaft³ ablesen, die im Verlauf der letzten hundertzwanzig Jahre jeweils in den Vordergrund getreten sind. Die wachsende Vielfalt und Differenzierung der Methoden, die je neu und anders gestellte und beantwortete Frage, was an der Literatur zu erforschen sei, haben auch zumeist Richtung und Intensität der fortwährenden wissenschaftlichen Bemühungen um den Heliand und seinen unbekanntem Dichter mitbestimmt.

Wer vor der Aufgabe steht, heute ein Resümee der Heliandforschung zu geben, sieht sich deshalb zunächst einer Fülle von Spezialfragen und -problemen gegenüber. W. MITZKA hat versucht, sie in der Bibliographie, die er der 6. Auflage des Behaghelschen Textes voranstellt, etwa 15 verschiedenen Abteilungen

¹ Heliand. Poema Saxonicum seculi noni. Monachii, Stuttgartiae et Tubingae (1830). – Bd. II (1840): Glossarium Saxonicum e poemate Heliand inscripto. SCHMELLER bietet den Text von M (Monacensis). Lücken in M werden aus C (Cottonianus) ergänzt.

Das Treffwort 'Heliand' ist eigene Prägung SCHMELLERS. Die grundlegende wissenschaftliche Ausgabe des Textes erfolgte durch ED. SIEVERS (1878); M und C sind parallel abgedruckt.

² P. PIPER, Die altsächsische Bibeldichtung (Heliand und Genesis) I. Teil (Text) Stuttgart (1897) gibt eine chronologische Übersicht mit 316 – für die Fragestellungen des 19. Jhs. sehr instruktiven – Titeln (S. LXXIII – CV). O. BASLER, Art. Heliand, in: Die deutsche Literatur des MA, Verf. Lex., hg. v. W. STAMMLER, Berlin u. Leipzig (1936ff.) Bd. II zählt bis etwa 1932 bereits rund 900 Untersuchungen und Aufsätze (Sp. 388), die inzwischen noch um zahlreiche Titel vermehrt wurden. Hierzu vgl. die ausgezeichnete krit. Bibliographie in: H. und Genesis, hg. v. O. BEHAGHEL (7. Aufl. hg. v. W. MITZKA 1958). Für die Folgezeit vgl. noch die Lit.-Angaben bei W. FOERSTE, Art. Altsächsische Literatur, in: RL, P, S. 44f. Die Arbeiten der letzten Jahre werden im Verlauf unserer Untersuchung – soweit sie unser Thema betreffen – zitiert.

³ Der Terminus 'Literaturwissenschaft' wird von uns nach dem Vorschlag von P. KLUCKHOHN, DVJS 26 (1952) S. 112–118, als Oberbegriff gewählt, der die beiden Wissenschaftszweige der Literaturgeschichte und Dichtungswissenschaft umfaßt.

zu subsumieren. Eine Unmenge Fleiß und Gelehrsamkeit ist aufgeboten worden, um jede einzelne dieser Fragen einer Lösung näherzubringen. Ob und inwieweit das von Fall zu Fall gelungen ist, wollen wir hier nicht prüfen. Uns geht es nur darum, die für eine Interpretation des Heliand grundlegenden und unerläßlichen Forschungszweige nach ihrem gegenwärtigen Stand kurz zu skizzieren. Wir lassen uns dabei von der Frage leiten, ob die bis jetzt erzielten Ergebnisse günstige Voraussetzungen für eine umfassende Deutung unserer Dichtung bieten oder nicht.

Ich glaube, wir dürfen schon an dieser Stelle eine ganz allgemeine Feststellung treffen: die Heliandforschung ist auf fast allen Gebieten in recht lebhafter Bewegung. Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß die bisherigen Resultate durch neue Erkenntnisse auf konstruktive Weise ergänzt und erweitert würden – eine Aufgabe, die sich etwa die jüngsten Arbeiten auf dem Gebiet der Wortforschung gestellt haben⁴ –, sondern auch in einem weniger positiven Sinn. Denn das eigentlich erregende Moment für denjenigen, der sich einen Überblick über die Forschungslage verschaffen will, liegt m. E. in der Tatsache, daß sich heute noch auch und gerade in zentralen Fragen, die unser Werk aufwirft, kaum einmal eine weitgehende Übereinstimmung der Meinungen konstatieren läßt. Angesichts dieser Situation könnte man leicht versucht sein, von einem Dilemma in der Heliandforschung zu sprechen. Und es fehlt nicht an Stimmen, die das offen oder versteckt zugeben. Wir brauchen nur zwei Fragenkomplexe und die jüngsten Stellungnahmen dazu herauszugreifen, um zu sehen, wie sehr hier der Boden noch schwankt, den die Forschung dem Interpreten als Ausgangsbasis für sein Tun anzubieten hat.

1. Zur Heimatfrage

Als geradezu klassisches Beispiel für die Unsicherheit in der Beurteilung bestimmter Probleme, die der Heliand aufgibt, kann man die sog. Heimatfrage anführen, die die Forschung nie hat zur Ruhe kommen lassen und die immer noch heiß umstritten wird. Wir wollen hier weder die 'durch unsere Literaturgeschichten weitergegebenen mitleidigen Listen der Fehllokalisierungen'¹ nochmals mitteilen, noch alle Forscher 'bedauern', die in dieser Frage um Erkenntnis ringen und gerungen haben, während es doch 'keinem geglückt ist, einen sicheren Pfad nach der Heimats- und Wirkungsstätte des Heißgesuchten zu eröffnen'². Es genügt uns, auf das 'Schwanken bis zu den Extremen'³ hinzuweisen

⁴ vgl. besonders die Dissertationen von M. STEIMER (1943) und H. RUPP (1949), auf die wir noch näher eingehen werden.

¹ G. BAESECKE, Fulda und die altsächsischen Bibeleyen, Ndd. Mitt. 4 (1948), S. 30.

² H. SCHNEIDER, Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung, Heidelberg (1943, 2. Aufl.), S. 89.

und damit an die 'ungemein verschiedenen Ergebnisse' zu erinnern⁴, zu denen man im Laufe der Zeiten gelangte. O. BASLER hat im Verfasserlexikon die Kontroverse der früheren Zeit bis in die 30er Jahre hinein eifrig verfolgt⁵. Aber auch die beiden letzten Jahrzehnte haben in diesem Punkte keine allseitig befriedigende Lösung erbracht. Ganz im Gegenteil! Hart und scharf prallen die Meinungen aufeinander: Hie Fulda, hie Werden! Hie Südostfalen oder Südwestfalen, hie Nordseeküste usw.!

Mit allen Mitteln sucht die moderne Wortgeographie in scharfsinnigen Untersuchungen Licht in das Dunkel dieses Problems zu bringen⁶, wozu sich neuerdings auch wieder paläographische Arbeiten gesellen⁷.

Eingehende Betrachtungen der 'theologischen Gesamtaufassung' des Dichters, die H. RUPP am Leitfaden der im Heliand für die Begriffe Leid und Sünde verwendeten Wörter vornimmt, steuern ebenfalls Gesichtspunkte für die Heimatfrage der Dichtung bei. RUPP glaubt feststellen zu können, daß sich die Auffassung des Dichters 'in erster Linie mit der Hrabans deckt'. Ja, seiner Ansicht nach sind 'die Parallelen . . . oft so eindrucksvoll, daß man annehmen möchte, er habe Worte Hrabans direkt in sein Werk aufgenommen'⁸.

Aber gerade die verwirrende Vielfalt der möglichen Ansatzpunkte der Forschung allein in der Heimatfrage, das dabei z. T. leidenschaftliche Hin und Her von These und Antithese mit der ständigen Entwertung aller vom Gegner vorgebrachten Argumente, was immer aufs neue die Gelehrten zur Auseinandersetzung auf den Plan ruft, gerade diese Fülle des Für und Wider verhindert eine Objektivierung der kaum noch zu überblickenden Spezialliteratur. Von einer *communis opinio* kann jedenfalls keine Rede sein. Die Frage scheint so offen wie eh und je. Es ist kein Zweifel, daß sie sehr stark in den Vordergrund der Erörterungen gerückt ist und heute eines der am häufigsten – wo nicht gar das am meisten – diskutierte Problem der Heliandforschung darstellt.

³ G. EHRSMANN, Geschichte der dt. Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, München (1932, 2. Aufl.; Neudruck 1954), Bd. I, S. 164.

⁴ W. MITZKA in der von ihm besorgten 6. Aufl. des Behaghelschen Textes, S. XX, der übrigens dieser Frage in seiner Bibliographie den meisten Raum zur Verfügung stellen muß: S. XX–XXIV.

⁵ aaO., Sp. 379–380.

⁶ vgl. die Literatur bei W. FOERSTE, aaO., S. 44. DERS., Untersuchungen zur westfälischen Sprache des 9. Jahrhunderts (1950); dazu: W. KROGMANN, Studien zum Altwestfälischen, NddJb. 77 (1954), S. 7–15.

⁷ R. DRÖGEREIT, Werden und der Heliand (1951). Rez.: Bernh. BISCHOFF, AnzfdA. 66 (1952), S. 7–12 und W. FOERSTE, NddJb. 75 (1952), S. 142–145. – Siehe auch G. BAESECKE, NddMitt. 4 (1948) S. 30ff. Er betont den 'Unterschied der zweierlei Heimaten' und hält an seiner früher ausgesprochenen Meinung fest, 'daß der Heliand im Hrabanischen Fulda entstanden sei' (vgl. RL, I (1925) Sp. 45), während er – hauptsächlich wegen V. 1817ff. – als 'Stätte der leiblichen Geburt des Dichters' die Nordseeküste postuliert. Temperamentvoller Gegner: W. KROGMANN, NddMitt. 6 (1950), S. 103–111.

⁸ Leid und Sünde im Heliand und in Otrfrids Evangelienbuch. Diss. (Masch.) Freiburg 1949. Jetzt PBB 78 (1956), S. 466.

Ob dieser Tatbestand allein aus dem sachlichen Gewicht der Frage resultiert und damit einer wirklich vordringlichen Aufgabe entspricht, ist allerdings ein anderes Problem, das hier nicht entschieden werden soll.

Der Interpret indes, dem eine Klärung der Heimatfrage zweifellos wertvolle Hilfen bei der Deutung des Werkes an die Hand geben würde, kann sich unmöglich darauf einlassen, den verschlungenen Pfaden der jeweiligen Beweisführungen nachzugehen. Er käme niemals an seine eigentliche Aufgabe heran. Was ihm im Gestrüpp der bedrängten Hypothesen übrigbleibt, ist allein der Blick auf das Werk. Gerade angesichts der völligen Offenheit und Ungewißheit in der Forschungslage wird seine Interpretation immer den Charakter des Wagnisses an sich tragen müssen. Er kann nur hoffen, daß er retrospektiv Wahrscheinlichkeitsgründe für die eine oder andere Version beizubringen vermag.

2. Zur Quellenfrage

Eng mit der Heimatfrage – wenigstens soweit sie die Heimat der Dichtung betrifft – hängt auch in gewissem Betracht die Quellenfrage zusammen. Hat es in jener wohl kaum irgendwann eine allgemein anerkannte gültige Meinung gegeben, so durfte man in dieser seit den Untersuchungen von E. WINDISCH¹ mit einigem Recht von einer *communis opinio* sprechen, besonders, nachdem C. A. WEBER in seinem Aufsatz 'Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen'² die Ergebnisse WINDISCHS im wesentlichen und z. T. überzeugend – wie es schien – bestätigt hatte.

Der Interpret hätte sich glücklich schätzen dürfen, wenn ihm wenigstens hier eine sichere Ausgangsbasis für seine Bemühungen geboten und geblieben wäre. Aber gerade in letzter Zeit ist auch in diesem Punkte auf neu aufgetauchte Unsicherheitsfaktoren hingewiesen und aufmerksam gemacht worden. Wenn wir von Ergänzungen und leichteren Korrekturen absehen, wie sie F. P. PICKERING³ und G. BAESECKE⁴ geben, die sich noch verhältnismäßig bruchlos in die Tradition der Quellenforschung einreihen lassen, so zeichnen sich doch zwei Stoßrichtungen innerhalb der jüngsten Diskussion um die Vorlagen des Dichters ab, die auf wesentliche Umgruppierungen, Änderungen und Verschiebungen

¹ Der Heliand und seine Quellen. Leipzig (1868).

² ZfdA. 64 (1927), S. 1–77.

³ ZfdA. 85 (1955), S. 262–291. Hinweise auf Benutzung des Pseudo-Matthäus, des apokryphen Nikodemusevangeliums und 'anderer legendärer Zutaten': S. 274; 276; 285.

⁴ NddMitt. 4 (1948), S. 26f., wo er die Heranziehung des irisch-fränkischen Geographen Dicuil für V. 758f. für ebenso überflüssig hält wie die Berufung auf Dositheos für das lithostrotos = lapide stratum (gegen WEBER). Statt dessen Hinweis auf die Orosiusglossierungen bzw. die Hermeneumata im Voc. Sti. Galli. Für Orosius jetzt auch W. KROGMANN, NddJb. 79, S. 9ff.

im bislang gültigen Bild von der Quellensituation zielen. Dabei geht es im einen Fall um die Frage nach der unmittelbaren Vorlage, also um die Fassung des Tatiantextes, die dem Dichter tatsächlich vorgelegen hat, und im andern Fall um das Problem der Benutzung oder Nichtbenutzung von Hrabans Matthäuskommentar.

a) Zur Frage der Tatianrezension

Man hat bisher meist angenommen, daß den biblischen Stoff unserm Dichter die pseudotatianische Evangelienharmonie geliefert habe, 'deren codex archetypus noch jetzt in Fulda aufbewahrt wird'⁵; seine Vorlage sei also der bekannte Codex Fuldensis⁶ oder eine direkte Abschrift davon gewesen.

Schon 1869 meldete C. W. M. GREIN in seinen 'Heliandstudien I' hier einige Bedenken an, indem er darauf hinwies, daß der Heliand an einzelnen Stellen (V. 5929b und 5931b) Lesarten voraussetzt, die nicht im Fuldensis, wohl aber im Casseler Tatiancodex belegt sind⁷.

Nachdem E. SIEVERS in der Einleitung zu seiner Text-Ausgabe des Heliand gegenüber der Argumentation GREINS sich recht skeptisch verhalten hatte⁸, versuchte C. A. WEBER deren Bedeutung vollends abzuschwächen mit dem Hinweis auf Alkuins Ausführungen zu Joh 20, 16, die nach seiner Meinung für V. 5931 einen Blick auf die (im Fuldensis nicht enthaltene) Bibelstelle 'et occurrit, ut tangeret eum' überflüssig machen, so daß auch 'Greins schlußfolgerungen . . . auf die recension des cod. Cass. des Tatian hinfällig werden'⁹.

In seinen Untersuchungen über 'Otfrids literarisches Verhältnis zum Heliand' hat jüngst jedoch W. FOERSTE die Andeutungen GREINS wieder aufgegriffen und mit weiteren Belegen deren grundsätzliche Berechtigung dargetan und erheblich bekräftigt¹⁰. Wenn er damit auch den Cassellanus nicht zur eigentlichen Quelle erhebt, so läßt er doch keinen Zweifel daran, daß die Vorlage des Dichters auf jeden Fall 'ein Tatiantext war, der nicht unmittelbar aus dem alten Victorcodex geflossen ist', wobei vorerst noch die Frage offen bleiben muß, welcher der zahlreichen Rezensionen des Diatessaron der Helianddichter nun tatsächlich folgte.

Etwa zur gleichen Zeit regte G. BAESECKE an, in die Quellenforschung auch den ahd. Tatian einzubeziehen, da 'in Wahrheit . . . doch der verdeutschte Tatian der inhaltlich, örtlich und zeitlich nächstliegende Kommentar' für den

⁵ E. SIEVERS, Heliand (1878; Germanist. Handbibl. IV.), Einleitung S. XL.

⁶ Hg. v. F. RANKE, Codex Fuldensis. Marburg u. Leipzig (1868).

⁷ Cassel (1869), S. 49 u. 61. Ebenda ist auch die Casseler Hs. ediert, S. 125ff.

⁸ aaO., S. XL u. XLI. ⁹ ZfdA. 64 (1927), S. 60.

¹⁰ NddJb. 71/73 (1950), S. 40ff. Über GREIN hinaus Hinweise auf Abweichungen vom Fuldensis und Übereinstimmung mit Clm 23 977 für die Verse 184–190a; 1342; 1342b; 1538; 1644b; 4452 (= die Überschrift: Passio [Domini]).

Dichter gewesen sei, besonders wenn es galt, eine schwierige Stelle oder eine abgelegene Vokabel zu übersetzen¹¹. Erstaunlich genug ist ja die Tatsache, daß einige Wörter – z. T. an der gleichen Stelle – nur in diesen beiden Denkmälern begegnen, wie z. B. *biril*, *melm*; *thuruhfremit*, *forlost*.

Gewiß sind diese Übereinstimmungen in nirgendwo sonst belegten Wörtern nur 'schwache Spuren'¹², die die Annahme einer Benutzung des ahd. Tatian durch den altsächsischen Dichter nicht unbedingt zwingend erscheinen zu lassen brauchen. Dennoch eröffnet der Hinweis auf die Nähe zum ahd. Tatian insofern eine in unsere Überlegungen hineingreifende Perspektive, als damit sogleich – wenigstens implizit – die Frage nach dessen lateinischer Vorlage (die man zu meist mit der des Heliand identifizierte) angeschnitten ist.

Nun zeigt aber gerade die neuere Forschung immer deutlicher, daß die schon von E. SIEVERS vertretene Anschauung, die lateinische Quelle der ahd. Übersetzung sei 'die bekannte von dem Bischof Victor von Capua im 6. Jahrhundert aufgefundene, revidierte und vermutungsweise dem Syrer Tatian . . . zugeschriebene Evangelienharmonie, deren Originalhandschrift (F) noch jetzt in Fulda' liege¹³, nicht länger haltbar ist¹⁴. Während E. SIEVERS aber noch zwischen der (angeblichen) 'Stammhandschrift aller lateinischen Tatiancodices', dem Codex Fuldensis, und dem – wie er meinte – davon abhängigen lateinischen Text unterschied, der in der Handschrift von St. Gallen den ahd. Tatian begleitet und aus dem dann direkt die ahd. Übersetzung geflossen sein soll¹⁵, läßt G. EHRSIMANN über fünfzig Jahre später in der Zusammenfassung des Forschungsstandes unvorsichtigerweise aus dem Fuldensis 'auch unsere deutsche Übersetzung unmittelbar' hervorgehen¹⁶. Damit ist für ihn die Quelle des ahd. Tatian 'die gleiche wie die des Heliand'¹⁷.

Alle diese Meinungen müssen heute jedoch zurückgewiesen werden. Denn 'tatsächlich besitzt der Heliand, wie der ahd. Tatian gegenüber seiner lateinischen Kolumne und diese selbst, eine vom Victor-Codex unabhängige Quellen-tradition', wie W. HENSS es in seinem Beitrag 'Zur Quellenfrage im Heliand und ahd. Tatian' in aller Kürze und treffend formuliert hat¹⁸.

¹¹ NddMitt. 4, S. 28. ¹² G. BAESECKE, ebd., S. 27.

¹³ Tatian. Lateinisch und altdeutsch. (Bibl. d. ält. dt. Lit. Denkm. V) Paderborn (1892), S. XVIII.

¹⁴ vgl. bes. ein noch unveröffentlichtes Manuskript von A. BAUMSTARK zu dieser Frage, das mir durch das frdl. Entgegenkommen meines Lehrers W. FOERSTE zugänglich gemacht worden ist. – Jetzt auch: G. BAESECKE, Die Überlieferung des ahd. Tatian. Halle (1948), und: W. WISSMANN, Zum althochdeutschen Tatian, in: Indogermanica (Festschr. f. W. KRAUSE) Heidelberg (1960) 249–267, der BAUMSTARKS Manuskript nicht kennt (ebd. S. 253f.), das ich in Kürze herausgeben werde.

¹⁵ aaO., S. XVIIIff. Die 'wenigen Abweichungen' des G von F sind nach SIEVERS nur 'geringfügig und fast bedeutungslos' – was aber eine völlige Verkennung der Sachlage ist.

¹⁶ Lit. G. I, S. 288 (Hervorhebung v. mir).

¹⁷ Ebd., S. 287. ¹⁸ NddJb. 77 (1954), S. 2.

BAESECKES Hinweis auf den ahd. Tatian als einer möglichen 'neuen Quelle' für den Heliand führt uns damit – wenn auch indirekt – notwendig auf die grundsätzlichere Frage nach der Beschaffenheit der Diatessaron-Rezension, die unsern beiden Denkmälern wirklich vorgelegen hat. Und dies besonders darum, weil wir uns die evtl. Benutzung der ahd. Übersetzung nicht anders vorstellen können, als daß der Dichter den parallel geschriebenen lateinischen Text der St. Galler Handschrift zu Hilfe nahm, um überhaupt die gesuchten Stellen ausfindig zu machen. BAESECKE selbst sagt deutlich, wie er sich das Nachschlagen denkt: 'Man muß den St. Galler cod. 56 als fuldische Reinschrift ansehen . . . Sie enthält in zwei Säulen links das Latein mit den Konkordanzen, rechts das Deutsche, und zwar in den allermeisten Fällen so, daß sich Worte und Inhalte zeilenweise entsprechen. Das heißt der Dichter konnte beim Benutzen des lateinischen Textes jeden Augenblick zu dem Deutschen hinüberschweifen . . .'¹⁹.

Soll das indes bedeuten, der Helianddichter habe den gleichen Text vor sich gehabt wie der (die) Übersetzer ins Althochdeutsche? Auf keinen Fall, wenn man dabei auf den lateinischen Sangallensis rekurriert! Denn gerade BAESECKE weiß, daß dieser nicht die Quelle des ahd. Tatian war²⁰ und wohl noch weniger die des Heliand. Wäre dann eine andere Rezension als gemeinsame Vorlage denkbar? Die Frage scheint wenig diskutiert. Neben zahlreichen Abweichungen hinsichtlich der zu postulierenden Lesarten lassen sich – gerade was die 'Tatianismen' anbetrifft – auch viele Übereinstimmungen zwischen unsern Denkmälern konstatieren²¹. Wir können im Augenblick jedoch nur mit einer völlig offenen Bilanz in der Frage der tatsächlich vom Dichter bearbeiteten Tatianrezension schließen²².

Daran ändern auch nichts jene Belege für 'tiefgründige Lesarten in der Tatian-Überlieferung', die W. HENSS neustens in seinem schon genannten Aufsatz beigebracht hat. Gewiß werfen sie in überraschender Weise Licht auf einige Stellen, die man bislang dadurch zu erklären suchte, daß man dem Dichter leichtfertige Fehler oder gar wohlwogene Änderungen und dergleichen unterstellte. Aber die von HENSS aus den verschiedensten Handschriften entnommenen Lesarten lassen keinerlei Rückschluß auf irgendeine bestimmte Rezension zu. Das Ergebnis ist auch hier im Grunde nur negativ formulierbar: Der Heliand ist nicht, wie man zumeist annahm, vom Codex Fuldensis abhängig; seine Vorlage muß in einem anderen Überlieferungsstrang gesucht werden.

Die Tragweite dieser heute nicht mehr zu umgehenden und zu übersehenden Erkenntnis ist für den Interpreten allerdings groß genug. Ist er damit doch zu

¹⁹ NddMitt. 4 (1948), S. 28.

²⁰ vgl. oben S. 8 Anm. 14. – Zuletzt noch: DERS., Art. Althochdeutsche Literatur, in: RL, I², S. 34.

²¹ Wir werden auf diese Frage in anderem Zusammenhang weiter unten noch näher eingehen.

²² vgl. auch D. HAACKE, Art. Evangelienharmonie, in: RL, I², S. 412.

stärkster Zurückhaltung gegenüber dem 'Eigengut' des Heliand aufgerufen, sofern man unter diesem Abweichungen etwa gegenüber Wortlaut und Versfolge des Victorcodex versteht. So rückt 'die seit je wechselvolle Beurteilung des Helianddichters', seiner Arbeitsweise, seines persönlichen Anteils an der Textgestaltung und also das Verhältnis von Freiheit und Gebundenheit gegenüber der Quelle, 'erneut in den Lichtkegel ernsten Fragens'²³. Wenn aber der Dichter 'noch mehr, als man bisher einzuräumen geneigt war, sich an seine geistliche Vorlage gehalten hat'²⁴, wie die von GREIN, FOERSTE und HENSS beigeordneten Belege wohl beweisen, dann muß der Interpret – solange diese Hauptvorlage unbekannt ist – mit Fehlerquellen bei seiner Deutung rechnen, die erneut – und zwar von den Grundlagen her – eine Interpretation als Wagnis erscheinen lassen.

b) Zur Frage der Kommentar-Benutzung

Neben der – wie gesagt: jetzt als unbekannt erwiesenen – Tatianrezension, von der der Dichter seinen Stoff übernahm, benutzte dieser noch anderes theologisches Schrifttum seiner Zeit. Nach der sorgfältigen und kenntnisreichen Studie von C. A. WEBER, in der im wesentlichen die Ergebnisse von E. WINDISCH und E. SIEVERS – wenn auch mit geringfügigen Einschränkungen²⁵ resp. Erweiterungen²⁶ – bestätigt wurden, gilt wohl allgemein die Anschauung, der Dichter habe in der Hauptsache bei seiner Arbeit die Erläuterungen Hrabans zu Matthäus und daneben den Kommentar Bedas zu Lukas und den des Alkuin zu Johannes herangezogen. Dabei nimmt in dieser Trias der Kommentar Hrabans eine bevorzugte Stellung ein. Gegenüber allen Versuchen, dessen Bedeutung für unser Werk durch Hinweise auf den Matthäus-Kommentar des Claudius von Turin²⁷ oder auch des Paschasius Radbertus²⁸ abzuschwächen, 'bewährt sich (nach WEBER) Hraban als unersetzlich'²⁹. Er ist 'die theologische Hauptquelle des Dichters', wie auch in den letzten Jahren immer wieder betont wurde³⁰. Der 'enge Anschluß an Hrabans Kommentar' läßt sich – nach der Auffassung der in der Wortforschung zum Heliand z. Z. führenden Autoren–

²³ W. HENSS, aaO., S. 2. ²⁴ DERS., ebd., S. 3.

²⁵ Abgelehnt wird die Benutzung von Bedas Markus-Kommentar, die Berufung auf Gregor, Juvencus und Haymo von Halberstadt (aaO., S. 62ff.).

²⁶ Hinweise auf Dicuil und die Pilgerschrift des Adamnan (ebd., S. 65f.). Anders jetzt W. KROGMANN, NddJb. 80, 25ff.

²⁷ vgl. JELLINEK, ZfdA. 36, S. 183; dagegen: SCHÖNBACH, WSB, 146, 4 S. 1f. und 91 ff.

²⁸ F. KAUFFMANN, ZfdPh. 32, S. 512–517.

²⁹ aaO., S. 63; Sperrung von WEBER.

³⁰ H. DE BOOR, G. d. dt. Lit., I (1955, 2. Aufl.) S. 60; D. HAACKE, aaO., S. 412 r. o.; W. FOERSTE, RL, I², S. 42/43; G. CORDES, u. a.

denn auch bis in die entsprechende Wortwahl und die Bedeutungsnuancen der verwendeten Termini hinein verfolgen³¹.

Es scheint also, als sei wenigstens in dieser Frage, deren Beantwortung für das Erfassen des theologischen Gehaltes unserer Dichtung von großer Bedeutung ist, eine *communis opinio* vorhanden. Kann über die sachlich-stoffliche Hauptquelle, über die Tatianrezension, nichts Sicheres ausgemacht werden, so bietet sich immerhin im Hinblick auf die theologisch-gehaltliche Hauptquelle, den Matthäus-Kommentar Hrabans, dem Interpreten eine feste Ausgangsbasis an.

Gegen diese bisher ziemlich unangefochten gebliebene Bastion in der Quellenforschung trägt aber neuerdings W. KROGMANN einen recht massiven Angriff vor. Und wenn wir ihm glauben dürften (und wollten), so wäre auch dieser Stützpunkt nunmehr 'endgültig' gefallen. In seinen 'Beiträge(n) zur altsächsischen Sprache und Dichtung'³² versucht er den absolut zwingenden Nachweis zu führen, daß der Helianddichter den Matthäuskommentar des 'praeceptor Germaniae' niemals gekannt und demnach auch nicht benutzt haben könne. Damit aber würde gleichfalls die Folgerung hinfällig, die M. HEYNE³³ ein Jahr nach der Veröffentlichung der Quellenstudien von E. WINDISCH aus dessen Ergebnissen zog, daß nämlich der Dichter sein Werk im Kloster Fulda geschrieben habe.

Die *communis opinio*, die an der zwiefachen Beziehung zwischen dem Helianddichter und Hrabanus Maurus festhält – KROGMANN zitiert in diesem Zusammenhang ausführlich die jüngsten Äußerungen von H. DE BOOR³⁴ und G. CORDES³⁵ – täusche sich über den wahren Sachverhalt. Sie sei lediglich – besonders was die Entstehung des Heliand in Fulda anbetrifft – aus 'allgemeinen Erwägungen' erwachsen und stehe darum auf recht 'schwankendem Boden', was zu zeigen nicht schwerfalle. Ebenso habe man die Frage einer Benutzung von Hrabans Kommentar 'im allgemeinen viel zu leichtfertig in bejahendem Sinne beantwortet'³⁶.

Diesen letzten Vorwurf richtet KROGMANN vor allem gegen die Untersuchungen von C. A. WEBER. Wenn dieser die Ergebnisse von WINDISCH und SIEVERS beinahe 60 Jahre später noch einmal bekräftigt habe und die Benutzung der Erläuterungen Hrabans zu Matthäus 'über directe entlehnung bis zu methodischen anregungen hin' verfolgen zu können meinte³⁷ – ein Verfahren, dessen Aufweis WEBER an zwei Stellen sogar die exakte Beweisführung hart zu streifen

³¹ vgl. M. OHLY-STEIMER, huldî im Heliand, ZfdA. 86 (1955) 111 f.; H. RUPP (s. oben, S. 5 u. Anm. 8 ebd.).

³² NddJb. 79 (1956), S. 1–9 ('2. Der Helianddichter und Hrabanus Maurus').

³³ ZfdPh. 1 (1869) S. 288.

³⁴ aaO., S. 60 (K. zitiert die unverändert übernommenen Ausführungen der 1. Aufl.).

³⁵ Alt- und mittelniederdeutsche Literatur, in: DPhiA, II¹, Sp. 378 (jetzt in der 2. Auflage, Bd. II, Sp. 2476).

³⁶ KROGMANN, aaO., S. 3 u. 2.

³⁷ WEBER, aaO., S. 61.

scheint³⁸ –, dann ist dies für KROGMANN nichts weiter als ein erheblicher und unberechtigter ‘Rückschritt’ gegenüber M. H. JELLINEK.

JELLINEK hatte bereits 1892 in seinem Aufsatz ‘Zur Frage nach den Quellen des Heliand’³⁹ gegen SIEVERS⁴⁰ und WINDISCH eingewendet, daß der Helianddichter nicht nur mitunter über Hraban hinausgeht, was man allenfalls mit der Benutzungshypothese noch in Einklang bringen könnte, sondern diesem oftmals geradezu widerspricht.

KROGMANN mißt den nachweisbaren Abweichungen des Dichters von der Auffassung seines angeblichen Lehrers Hraban für die Frage nach dessen Beziehung zu jenem ‘entscheidende Bedeutung’ bei. Er macht sich die Einwände JELLINEKS zu eigen und schreibt: ‘Hätte der Helianddichter wirklich Hrabans Matthäuskommentar benutzt, ja, wäre er darüber hinaus in der Klosterschule zu Fulda sein Schüler gewesen, so dürften wir wohl Ergänzungen, nicht aber . . . wesentliche Abweichungen von seinem Lehrer erwarten’ (S. 3).

Zu diesen wesentlichen Abweichungen rechnet KROGMANN einen bisher unbeachtet gebliebenen Unterschied zwischen dem Heliand und Hrabans Schrift, von dessen Tragweite er so überzeugt ist, daß er glaubt, er ‘zwingt’ uns, ‘endgültig von jedem Einfluß des Fuldaer Lehrers und seines Werkes auf das as. Epos abzusehen’ (S. 4; Hervorhebung von mir).

Es handelt sich hier um die Wiedergabe von Matth. 16, 17: ‘. . . Beatus es, Simon Bar Iona’, das der Dichter des Heliand durch ‘Simon sunu Iohanneses’ (M) bzw. ‘Ionases’ (C) übersetzt, während Hraban es folgendermaßen erläutert: ‘Bariona Syriace, Latine dicitur *filius columbae*’. Durch diese unterschiedliche Übertragung des Namens Petri treten nach KROGMANN beide in einen ‘scharfen Gegensatz’ zueinander, da sie hiermit zu erkennen geben, daß sie ‘zwei grundverschiedene Auffassungen’ vertreten (S. 5), von denen jede eine lange Tradition hat, die KROGMANN mit ausführlichen Zitaten belegt. Er folgert daraus, daß der Helianddichter, hätte er Hrabans Matthäuskommentar benutzt oder wäre er gar von ihm unterrichtet und ausgebildet worden, ‘Simon Bar Iona niemals durch Simon sunu Iohanneses bzw. Ionases übersetzt haben’ würde (S. 7). Beweis: zwei Übersetzer, die ‘sicher unter Hrabans Einfluß standen’, richten sich ganz nach ihrem Lehrer. Im ahd. Tatian 90,2 (= Mt 16, 17: Barjona) heißt es: ‘salig bist Simon tubun sun’; und ebenso schreibt Otfrid II, 7, 36 (= Joh 1, 42: filius Iona bzw. Iohanna):

Symon bistu muates lind joh bistu ouh dubun kind.

Der Fuldaer Kreis hat also eine eindeutige, in der Linie Beda (zu Joh.), Alkuin (zu Joh.), Hraban (zu Matth.) und Walahfrid Strabo (zu Matth.) stehende Überlieferung.

³⁸ DERS., ebd., S. 71/72.

³⁹ ZfdA. 36 (1892), S. 162ff.

⁴⁰ ZfdA. 19 (1876), S. 1ff. (‘Zur Quellenfrage des Heliand’).

Die zweite Möglichkeit, Bar Iona (= Matth.) oder filius Iona bzw. Ioannis (= Joh 1, 42) mit 'Sohn des Jona' bzw. 'Johannes' wiederzugeben, wird neben der eben skizzierten nur von den altenglischen Evangelienübersetzungen realisiert, wobei die nordhumbrischen Texte auf die eine, die westsächsischen auf die andere Seite treten.

Da das Rushworth Manuscript für Mt 16, 17 'simon sunu iona' bietet, steht es für KROGMANN fest, daß sich der Helianddichter bei seiner Übersetzung von Simon Bar Iona mit nordhumbrischen Interlinearversionen der Evangelien berührt, die auch Joh 1, 42 mit 'sunu iohannes' wiedergeben, also einem einheitlichen Überlieferungszweig angehören.

Die westsächsischen Matthäus-Texte bieten dagegen die andere Version: 'simon culfran bearn'. Allerdings weisen überraschenderweise die westsächsischen Johannes-Texte gleichmäßig 'sunu iohannes' bzw. 'ionan sunu' auf, stimmen also in diesem Fall mit den nordhumbrischen Übertragungen überein. Diese bemerkenswerte Verschiedenheit innerhalb der westsächsischen Texte, die einmal die 'filius-columbae-' und zum andern die 'filius-Ioannis-' Version vertreten, erklärt sich nach KROGMANN daraus, 'daß das Matthäusevangelium und das Johannesevangelium von verschiedenen Übersetzern übertragen worden sind' (S. 7). Die Einheitlichkeit der sich gegenseitig ausschließenden Traditionsstränge wird von dieser Unstimmigkeit also nicht berührt. Wer sich einmal dafür entschieden hat, Bar Iona mit *filius columbae* wiederzugeben, kann auch die 'Matth. 16, 17 genau entsprechende Stelle Joh. 1, 42' (S. 5) nicht anders übersetzen.

Bei diesem Befund scheint dem Interpreten nichts anderes übrig zu bleiben, als zu kapitulieren. Die langen Zitate aus den Kirchenvätern – beginnend bei Augustinus und Eusebius Hieronymus –, die Hinweise auf fünf altenglische Evangelienübersetzungen und zwei Glossensammlungen sowie vor allem auf den ahd. Tatian und Otfrid, die KROGMANN für seine Beweisführung heranzieht, sind wohl massiv genug, die bislang geltende *communis opinio* in der Frage der Hraban-Benutzung zu Fall zu bringen. Auch dieser Zweig der Quellenforschung nimmt also teil an dem allgemeinen Dilemma, in dem der Interpret vergeblich nach sicheren Punkten ausschaut, auf die er sein Gebäude gründen könnte. Damit wird der Wagnischarakter jeder Heliandinterpretation erneut sichtbar.

Aber vom blinden Wagnis allein kann auch eine Interpretation nicht leben. Darum sei es an dieser Stelle gestattet, vom bloßen Bericht über die Forschungslage abzuweichen und – wenigstens im Ansatz – eine Kritik an KROGMANN anzumelden.

Zunächst wird man die Kontroverse in der Frage nach der Bedeutung von Bar Iona unumwunden anerkennen und mit Dank den Fleiß vermerken müssen, mit dem KROGMANN zum erstenmal diesem Problem nachgegangen ist. Er hat aber zweierlei übersehen oder zu wenig beachtet:

Erstens berücksichtigt er nicht genügend den Unsicherheitsfaktor, der aus der Tatsache resultiert, daß wir nicht wissen, welche Lesart dem Dichter die von ihm benutzte Evangelienharmonie an die Hand gab. Fand er bereits statt 'Simon Bar Iona' in seiner Vorlage 'Simon filius Ioannis (Ioanna)' – was auch nach KROGMANN keineswegs ausgeschlossen ist⁴¹ –, so wäre für diese Stelle ein Nachschlagen bei Hraban unnötig gewesen. Hatte er aber Hrabans Deutung im Ohr, so mußte eine derartige Lesart dem Dichter bei seinem durchgängigen Bestreben entgegenkommen, sein Werk möglichst freizuhalten von Deutungen, die ins Allegorische hineinspielen. Ihm ging es zunächst wohl darum, seinen Hörern das 'Geschehene' darzustellen, gemäß dem ersten Teil jenes spätmittelalterlichen Distichons, das die Lehre vom Schriftsinn beinhaltet und also beginnt: *Littera gesta docet: der Buchstabe lehrt das Geschehene*⁴².

Zudem entspricht das Petrus-Bild, das der Helianddichter entwirft, wenig dem des 'filius columbae' und der 'simplicitas', für die columba als das 'multum simplex animal' nach Hraban stellvertretend steht.

Eine zweite Beobachtung scheint mir indes viel bedeutsamer zu sein. KROGMANN will in seinem Beitrag offenbar zeigen, daß die beiden unterschiedlichen Übersetzungen einander in dem Sinne kontradiktorisch entgegengesetzt sind, daß sie zwei kontroverse Überlieferungsstränge repräsentieren, in denen sie niemals promiscue gebraucht werden können. Ein Übersetzer kann sich immer nur für die eine oder andere der beiden Möglichkeiten entscheiden, nie für beide zugleich. Wer deshalb gezwungen ist, sowohl Mt 16, 17 als auch Joh 1, 42 zu übertragen, muß in jedem Fall zu der einmal übernommenen Version stehen. Ergibt sich dennoch eine Unstimmigkeit wie in den westsächsischen Texten, wo wir im Corpus-, Hatton- und Royal-Manuscript für das Matthäusevangelium 'simon culfran bearn' finden, während die Johannes-Stelle in allen drei Manuskripten mit 'iohannes sunu' bzw. 'ionan sunu' wiedergegeben wird, so weist dies eben mit Notwendigkeit auf verschiedene Übersetzer der beiden Evangelien hin, die sich jeweils der anderen Tradition verpflichtet wußten. Wer dagegen 'sicher unter Hrabans' Einfluß gestanden hat, muß sich in einem solchen Falle ganz 'eindeutig' verhalten. 'Glücklicherweise' können wir nach KROGMANN diese 'Eindeutigkeit' gleich an zwei Beispielen aus der Schule Hrabans ablesen: am ahd. Tatian für Mt 16, 17 und an Otrfrids Evangelienbuch für Joh 1, 42 (vgl. oben, S. 12).

Die Prämisse ist richtig, weil die Konklusion es beweist!

Indes ist diese Auffassung KROGMANNs im wahren Sinne des Wortes häretisch. Übersieht er doch auffallenderweise eine wichtige Stelle, die seinem

⁴¹ vgl. aaO., S. 5, bes. Anm. 15 mit dem Hinweis auf das apokryphe Hebräerevangelium, das diese Lesung tatsächlich hat.

⁴² Zu diesem Distichon:

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

vgl. H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift*. Einsiedeln (1952), S. 13.

Schema widerspricht. Der ahd. Tatian übersetzt nämlich nicht nur den Vers Mt 16, 17, für den KROGMANNS Angaben in vollem Umfang zutreffen, sondern auch Joh 1, 42, jene Stelle also, die Otfrid mit 'Symon . . . bistu ouh dubunkind' wiedergibt. Der das Althochdeutsche begleitende Sangallensis liest hier: 'tu es Simon filius *Iohanna*' – hat also mit 'Iohanna' eine Lesart, für die nicht erst der weit entfernte lateinische Text 'der nordhumbrischen Interlinearversion von Lindisfarne' bemüht zu werden braucht, wie es KROGMANN für erforderlich hält (S. 5). Nach dessen Prämisse, auf der sein ganzer Beweisgang letztlich gründet, wäre nun mit Notwendigkeit als Übersetzung ein 'bist Simon *tubun sun*' zu erwarten, da ja mit Sicherheit sich im ahd. Tatian der zwingende Einfluß Hrabans geltend macht.

Dennoch lesen wir gerade in diesem ahd. Tatian 16, 4: 'thu bist Simon *sun Iohanna*'.

Ich glaube, dieser Nachweis genügt, KROGMANNS wort- und belegreiche Beweisführung aufs schwerste zu erschüttern, ja völlig hinfällig und abwegig erscheinen zu lassen. Der mit so großer Beharrlichkeit auch sonst von ihm verfolgte Weg, den Helianddichter zu einem Angelsachsen zu machen, wozu der Rückgriff auf die altenglischen Evangelienübersetzungen implizite gewiß beitragen sollte, ist wenigstens an diesem Punkte in eine Sackgasse geraten.

Was dem (den) Übersetzer(n) des ahd. Tatian 'unter leitender Mitarbeit Hrabans'⁴³ recht war, konnte auch dem Helianddichter nur billig sein. Offenbar sind die beiden Traditionen, die sich für die Wiedergabe des Simon Bar Iona bzw. Simon filius Ioannis herausgebildet hatten, doch nicht so streng voneinander geschieden, wie es KROGMANN gerne glauben machen möchte. Denn wenn gar Hraban selbst in dem von ihm redigierten ahd. Tatian (er war wahrscheinlich der sechste Schreiber) beide Versionen 'tubun sun' und 'sun Iohanna' gelten läßt, dann kann man schlechterdings nicht mehr behaupten, der Helianddichter würde 'Simon Bar Iona niemals durch Simon sunu Iohanneses bzw. Ionases übersetzt haben', falls er Hrabans Matthäuskommentar benutzt hätte oder gar sein Schüler gewesen wäre⁴⁴.

Der Vorwurf, man habe 'im allgemeinen viel zu leichtfertig' die Benutzung Hrabans durch den Dichter bejaht, muß an KROGMANN zurückgegeben werden. Etwas zu apodiktisch will er uns mit einem (konstruierten) 'wesentlichen Unterschied' zwischen beiden zwingen, 'endgültig von jedem Einfluß des Fuldaer Lehrers und seines Werkes auf das as. Epos abzusehen'⁴⁵. Indes hat bereits unsere kurze Nachprüfung gezeigt, daß der Standort, von dem aus er die bisherigen Ergebnisse der Quellenforschung hinsichtlich dieser Frage aus den Angeln zu heben gedenkt, keineswegs der berühmte Punkt ist, den sich Archimedes für seine Zwecke wünschte.

⁴³ G. BAESECKE, Althochdeutsche Literatur, in: RL, I², S. 34.

⁴⁴ W. KROGMANN, aaO., S. 7. ⁴⁵ DERS., ebd., S. 4.

Wir werden deshalb auch den Ergebnissen, die KROGMANN im ersten Teil dieser 'Beiträge' vorlegt, nicht leicht hin zustimmen. Unter der Überschrift: 'Eine fremde Fitte im Heliand'⁴⁶ postuliert er trotz (oder wegen?) der bisher niemals angezweifelte Einheitlichkeit der Dichtung für die 44. Lektion einen eigenen Verfasser.

Für die eigentliche Quellenfrage ist diese Untersuchung insofern relevant, als KROGMANN hier der Ansicht W. BRUCKNERS⁴⁷ zustimmt, die unmittelbare Vorlage (des nachgeborenen Dichters) der 44. Fitte sei die 23. Homilie der Homiliae de tempore des Haymo von Halberstadt gewesen. Wir können hier auf Einzelheiten nicht eingehen, sondern wollen nur hervorheben, daß KROGMANN auch in dieser Arbeit abschließend – und zwar wieder sehr bestimmt! – eine weitreichende Feststellung trifft. Die 'große Bedeutung' seiner Erkenntnis für die altsächsische Literaturgeschichte sieht er darin, daß 'in einer künftigen Ausgabe des Heliand . . . die Fitte von den Blinden bei Jericho zwar keinen Platz mehr' habe, doch werde 'die geringe Zahl der kleineren as. Sprachdenkmäler durch sie bedeutsam vermehrt'⁴⁸.

So vorsichtig wir auch gegenüber KROGMANN geworden sind: solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, steht der Interpret wieder einmal mehr auf unsicherem oder unsicher gemachtem Boden. Er kann sich ja einfach nicht immer mit den widersprechendsten Thesen auseinandersetzen und sich für jedes Detailproblem eine gut fundierte eigene Meinung bilden, so wie wir es in der Frage der Benutzung von Hrabans Matthäuskommentar durch den Helianddichter soeben versucht haben. Denn das ist – jedenfalls in dem bei einem solchen Dilemma erforderlichen Umfange – nicht seine Aufgabe und würde zudem alle seine Kräfte aufzehren. Dennoch werden wir auf gewisse Sicherungen für die Interpretation nicht verzichten können, auch wenn wir sie uns selbst erst schaffen müssen.

3. Zwischenergebnis

Unser Blick auf den neuesten Stand der Forschung in der Heimat- und Quellenfrage des Heliand sollte etwas von der lebhaften Bewegung sichtbar werden lassen, in der sich die wissenschaftliche Diskussion über unsere Dichtung auch nach 130 Jahren immer noch befindet. Dabei zeigte sich, daß der Widerspruch der Meinungen selbst in zentralen Problemen oftmals so groß ist, daß die Vorbedingungen für eine Interpretation z. Z. noch äußerst ungünstig erscheinen müssen. Denn so wertvoll, ja notwendig das ständige Infragestellen früherer Ergebnisse – auch wenn sie einmal den Rang einer *communis opinio* erlangt haben

⁴⁶ NddJb. 78 (1955), S. 1–27.

⁴⁷ Der Helianddichter ein Laie. Programm des Gymnasiums in Basel (1904), S. 33/34.

⁴⁸ aaO., S. 27.

sollten – für den Fortgang der Heliandforschung sein mag: der hier lauern den Gefahr einer dauernden Relativierung der jeweils gewonnenen Erkenntnisse scheint man in unserm Falle nicht immer mit der notwendigen Einsicht und Bestimmtheit entgegengetreten zu sein.

Nur zu oft 'wiederholte sich das unholde Spiel gegenseitiger Entwertung aller ... vorgebrachten Beweise' für die Beantwortung einer speziellen Frage¹; ein Vorgang, der leicht die Tendenz gewinnen kann, sich ad infinitum fortzusetzen und damit zu einer völlig unfruchtbaren Frontstellung innerhalb der Forschung zu führen. Denn wer immer nur mit Basiliskensblick auf den Gegner schaut, wird schwerlich diesen Teufelskreis durchbrechen können, um sich für einen Rund-um-Blick auf das dichterische Werk als Ganzes freizumachen und damit eine Interpretation allererst zu ermöglichen.

Bedenkt man fernerhin, daß das Augenmerk bei der wissenschaftlichen Erschließung des Heliand (gemäß der bisher hauptsächlich angewandten philologisch-historischen Betrachtungsweise) im wesentlichen auf eine Anzahl isolierter Elemente unseres Denkmals beschränkt blieb, die angesichts der ständig wachsenden Spezialliteratur ein gut Teil der Kraft und Aufmerksamkeitsrichtung der Forscher absorbierten, dann wird verständlich, daß für eine Betrachtung und Würdigung des Gesamtwerkes sowohl von der Methode her als auch wegen des zumindest 'schwankenden' Bodens, der im günstigsten Falle allen Thesen-Gebäuden als Grundlage zuerkannt oder doch wenigstens suggeriert wurde, bis heute keine günstige oder gar sichere Ausgangsbasis gegeben war und ist².

So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß bis jetzt immer noch eine eigentliche Interpretation der altsächsischen Evangeliendichtung fehlt; ein Mangel, den zuletzt noch H. RUPP beklagt³. Dieser Mangel fällt um so mehr ins Gewicht, als man sich in der Überzeugung einig sein dürfte, daß gerade die Interpretation, wie es B. VON WIESE einmal jüngst formuliert hat, 'die Herzzone heutiger Dichtungswissenschaft' ist⁴. Bekennt man sich zu dieser Auffassung, dann wird man – zumindest angesichts der Tatsache, daß wir heute noch keine Interpretation unserer Dichtung besitzen – der Bemerkung H. SCHNEIDERS zustimmen dürfen, daß 'von der so stark gesteigerten allgemeinen Anteilnahme ... der Heliand wissenschaftlich noch nicht allzu viel Gewinn davongetragen hat'⁵.

¹ G. BAESECKE, NddMitt. 4 (Lund 1948), S. 30 (mit Bezug auf die Kontroverse über die Heimat des Helianddichters und seines Werkes).

² Sollte dieses Dilemma der Grund dafür sein, daß H. W. EPPELSHEIMER in seinem Handbuch der Weltliteratur (Bd. I, 2. Aufl. 1947) in völliger Verkennung der Forschungslage jeden Maßstab für die Einschätzung und Bewertung der Literatur über den Heliand verloren zu haben scheint? 'Die wichtigsten über Verfasser und Werk(e) erschienen Betrachtungen' (Vorw.) findet man bei seinen Angaben zum Heliand ganz sicher nicht! (vgl. S. 139).

³ Der Heliand. DU 8 (1956) Heft 1, S. 28.

⁴ Über die Interpretation lyrischer Dichtung, in: Die deutsche Lyrik (1956), Bd. I, S. 21 (Hervorhebung von mir).

⁵ Heldendichtung... (1943), S. 548.

Mindestens anderthalb Jahrzehnte lang ist eine umfassende Deutung des Heliand das immer dringlicher erscheinende Desiderat unserer Forschung. Jedoch dürfte allein schon unser kurzer Überblick über den Stand der Quellenforschung gezeigt haben, welche Schwierigkeiten einem solchen Unternehmen noch begegnen. Wenn es auch 'schließlich keine Schande (ist), im Kampf um den Heliand zu fallen', wie G. BAESECKE einmal gesagt hat⁶, so wird sich doch niemand, der an diesem 'Feldzug' teilnimmt, von vornherein des z. Z. nicht unbegründeten Verdachtes der Donquichotterie aussetzen wollen, indem er sich an eine Interpretation wagt. Wer in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um den Heliand schon fällt oder doch damit rechnen muß, daß er fällt, möchte zumindest nicht das Odium des 'Ritters von der traurigen Gestalt' auf sich geladen haben. Da beim gegenwärtigen Stand der Grundlagenforschung zum Heliand der Interpret sich nirgendwo auf zuverlässige Hilfstruppen scheint stützen zu können, versteht man nur zu gut, daß er sich bisher nicht zu Wort meldete.

4. Zur Wortforschung

Die Schwierigkeiten, denen sich der Interpret des Heliand gegenüber sieht, vermehren sich noch beträchtlich, wenn wir die Lage in weiteren Forschungszweigen berücksichtigen, deren Vorarbeiten für eine umfassende Deutung der Dichtung unentbehrlich sind. Denn ein Werk, das zeitlich so weit zurückliegt wie der Heliand, wirft – neben den Quellenfragen – eine derartige Fülle von geschichtlichen, theologischen, literarischen und nicht zuletzt sprachlichen Problemen auf, daß jede Interpretation unweigerlich zu Fehldeutungen gelangen muß, solange sich der Interpret nicht einer Anzahl gut fundierter Untersuchungen wenigstens über die wichtigsten dieser Fragen bedienen kann. Er selbst kann sich ohne solche Hilfen keine genaue Kenntnis der Probleme verschaffen. Vielmehr bedarf es dazu der gründlichen Vorarbeiten einer Reihe von jeweils Sachkundigen, da ein Einzelner diese Unsumme von Kärnerarbeit einfach nicht zu leisten vermöchte.

An solchen Vorarbeiten jedoch herrschte und herrscht z. T. heute noch auf den verschiedensten Gebieten ein empfindlicher und spürbarer Mangel. So fehlen denn, um zunächst nur einen wichtigen Sektor herauszugreifen, z. B. genügend Untersuchungen von seiten der Wortforschung, in denen der gesamte Wortschatz, mindestens aber die zentralen Begriffe des Heliand einer sorgfältigen Prüfung unterzogen würden. Erst wenn wir wissen, ob und in welchem Maße das aus der germanischen Dichtung stammende Wort- und Bildgut die ursprünglich mit ihm verbundenen Vorstellungen und Bedeutungen aufgegeben und einen inhaltlichen Wandel in Richtung auf die ganz neuen christlich religiösen

⁶ vgl. G. BAESECKE, NddJb. 60/61 (1934/35), S. 200.

Sinnzusammenhänge durchgemacht hat, die diese alten Wörter nunmehr ausdrücken sollten, und aus denen heraus sie dann mit ihrem neuen Gehalt zu verstehen waren und auch verstanden werden konnten, – erst dann werden wir bei einer gehaltlichen Interpretation des Heliand nicht in die Irre gehen.

Dennoch gibt gerade die Wortforschung, so sehr sie noch in den Anfängen steckt, dem Interpreten heute schon wertvolle Hilfen an die Hand. Wenn wir trotzdem noch Desiderata anmelden, dann nur deshalb, weil die uns vorliegenden wichtigen Arbeiten von M. OHLY-STEIMER und H. RUPP bereits mit aller Deutlichkeit erkennen lassen, welch wertvolle Ergebnisse hier weiterhin im einzelnen noch zu erwarten sind¹.

So scheint sich denn wenigstens hier der Boden etwas zu festigen, den der Interpret betritt. So schmal indes im Augenblick die Basis auch sein mag: sie birgt genug Elemente, die den Wagnischarakter einer Interpretation zwar nicht aufheben, ihn aber nicht unwesentlich zu verringern vermögen.

Es ist das unbestreitbare Verdienst der neueren Wortforschung, mit ihren Untersuchungen an einigen zentralen Punkten immer mehr Klarheit in den Prozeß des Bedeutungswandels gebracht zu haben, den die aus ursprünglich germanisch-weltlicher Dichtung übernommenen Wörter im Heliand durchzumachen hatten. Wenn man dabei methodisch weiter greift, als es die Feldbetrachtung in ihren Anfängen² tat, so ist die Fruchtbarkeit dieser Weiterführung nicht zu verkennen. Während der Feldlehre 'die Vorstellung eines rationalen Miteinanders begrifflich festgelegter Wörter zugrunde liegt, die sich in ihren Bedeutungen gegenseitig abgrenzen und ausschließen'³, kennzeichnet die neueren wortgeschichtlichen Arbeiten das Bemühen, mehr der eigentümlichen Situation des dichterischen Wortes gerecht zu werden. Dabei geht man von der Erkenntnis aus, daß 'das dichterische, oft formal bedingte Wort nicht auf eine begriffliche Bedeutung festgelegt werden' und also nicht 'zum eindeutigen Terminus' fixiert werden kann. Vielmehr gehöre 'zum dichterischen Wort . . . die Fülle der Bedeutungsmöglichkeiten und -schattierungen, die es in ständig wechselnde Beziehung zu anderen Wörtern treten lassen'³.

¹ M. STEIMER, Die Wörter *huldi*, *helpa*, *anst*, *mildi* und andere Synonyme im Heliand. Diss. Berlin 1943. M. OHLY-STEIMER, *huldi* im Heliand. ZfdA. 86 (1955) S. 81ff. H. RUPP, *Leid und Sünde* im Heliand und in Otrfrids Evangelienbuch. Diss. (Masch.) Freiburg i. Br. 1949. Jetzt in: PBB 78 (1956), S. 421ff.

² J. TRIER, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*. Heidelberg 1931. L. WEISGERBER, *Vom Weltbild der deutschen Sprache* (2. Aufl. 1953f.).

DESS., *Sprachwissenschaftliche Methodenlehre*, DPhiA, I², bes. Sp. 11–22. P. WAHMANN'S Arbeit, *Gnade*. Der ahd. Wortschatz im Bereich der Gnade, *Gunst* und *Liebe*. Berlin (1937), hat durch die unter ¹ genannten Untersuchungen – was den Sprachzustand des Heliand angeht – wesentliche Korrekturen erfahren.

³ OHLY-STEIMER, ZfdA. 86, S. 81; sie übersieht, daß TRIER später gerade in der inhaltlichen 'Überlappungsstelle' von Wörtern das liegen läßt, was für die künftige Geschichte eines 'sprachlichen Feldes das wichtigste ist', also nicht von der Vorstellung der Ausschließung, sondern der Einstrahlung ausgeht, wobei die gegenseitige Zuweisung der (Bedeutungs-)Kerne bestehen bleibt (vgl. Über die Erforschung . . . , S. 96f.).

Die mannigfaltigen Bezüge inhaltlicher und formaler Art, in denen das dichterische Wort steht, lassen demnach für die Eruiierung der Beziehung sinnverwandter Wörter untereinander 'nicht die Vorstellung der scharfen Abgrenzung, sondern vielmehr die der Überschneidung' als maßgebend erscheinen. 'Die Bedeutung der Wörter ergibt sich nicht aus dem reinlich geschiedenen Nebeneinander der Synonyme und aus einem überindividuellen, für den einzelnen Sprecher durchaus verpflichtenden objektiven Sprachzustand, sondern vorwiegend aus dem Zusammenhang, in den lebendiges Sprechen sie hineinstellt, d. h. aus dem dichterischen Werkzeugen'⁴.

Damit aber wird auf sehr eindringliche Weise der unlösbare Zusammenhang von Wort und Wortkunstwerk, von Sprach- und literarischer Forschung wieder deutlich, den allerdings – was OHLY-STEIMER nicht genügend würdigt – gerade die TRIERSche Feldlehre sichtbar machen half, auf deren Fundament die neuere Wortforschung nolens volens steht, selbst dann, wenn sie sich als Reaktion begreifen möchte. Was sie indes wohl nachdrücklicher betont, ist jenes Faktum, 'daß in Dichtwerken Wörter unbewußt oder bewußt mehrdeutig gebraucht werden', was jedoch den 'besonderen Reiz, ja einen Wesenszug der Dichtersprache ausmacht'⁵, die Bedeutungsfestlegung des dichterischen Wortes aber erschwert.

Wer den Sprachzustand des Heliand sachlich richtig erfassen will, darf also nicht nur punktuell vorgehen, d. h. sich auf Belegstellen beschränken, zu deren Deutung allenfalls noch die Einzelsätze herangezogen werden, in denen sie sich finden; ein Vorgehen, das etwa auch die Arbeit von P. WAHMANN kennzeichnet. Demgegenüber betonen die neueren Forscher, daß nur eine umfassende Interpretation uns zu dem zurückführen kann, 'was für den Dichter und den zeitgenössischen Hörer, gar nicht immer ausgesprochen und aus jedem Einzelbeleg ersichtlich, in den Wörtern mit anklingt'⁶. Eine solchermaßen ausgerichtete 'Interpretation' kann aber nur gelingen, wenn sowohl die Tradition der ags. Buchepik, welche die äußere Form des Heliand bestimmt, als auch die für den inhaltlichen und gehaltlichen Bestand entscheidende Nähe unserer Dichtung zur Theologie der Zeit und ihren Bibelkommentaren berücksichtigt werden.

Unter diesen Voraussetzungen besteht kein Zweifel darüber, daß eine derart fundierte und sich so verstehende Wortforschung dem Interpreten über weite Strecken hin entgegenkommt. Gemeinsamkeiten in der Methode lassen den Wortforscher und den Interpreten in besonderem Maße aufeinander angewiesen sein. Und das um so mehr, als gegenüber der anfangs vorwaltenden Tendenz in Wortfelduntersuchungen, die Bedeutung des Einzelwortes durch die Bedeutungen seiner begrifflichen Nachbarn, durch das 'System des objektiven in der

⁴ M. OHLY-STEIMER, ZfdA. 86, S. 82; vgl. jedoch unsere korrigierende Anm. 3!

⁵ Auf diese Schwierigkeit, das dichterische Wort präzise zu fassen, macht eindringlich H. MOSER, Deutsche Sprachgeschichte der älteren Zeit, in: DPhA I², Sp. 735 aufmerksam. Dort das Zitat.

⁶ M. OHLY-STEIMER, ZfdA. 86, S. 82.

Sprache überlieferten . . . Ganzen des Begriffsfeldes' bestimmt sein zu lassen (J. TRIER, aaO., S. 3 f.), nunmehr vor allem – was die Feldlehre selbstverständlich auch sah – die bedeutungsprägende Kraft des Dichters am dichterischen Wort betont wird. Es geht also nicht um Eliminierung des Feldzusammenhangs, sondern um den zusätzlichen Einbezug der Bedeutungsschwankungen und –schattierungen des einzelnen Wortes durch bestimmte Konnotationen und spezifische Sinnzusammenhänge, in die es vom Dichter gestellt wird. Diese neuere methodische Einstellung läßt den Forschern stärker bewußt werden, daß der Gebrauch germanischer Wörter zur Wiedergabe christlicher Begriffe ein differenzierteres Problem ist, als es der älteren Forschung zuweilen erschien. Gezwungen, mit dem überlieferten Sprachmaterial zu arbeiten, verwendet es der Dichter so, daß es sich unter seiner Hand durchgehends mit christlichem Gehalt füllt⁷.

Es scheint überhaupt, als sei das für den Interpreten wichtigste Ergebnis dieser Untersuchungen – wenn wir es einmal ganz pauschal ausdrücken dürfen – eine Klärung des sog. Germanisierungsproblems. Denn soviel dürften die genannten Darlegungen auch heute schon mit Sicherheit ergeben haben: Die von VILMAR, LAGENPUSCH, MULOT und anderen, darunter auch P. WAHMANN noch, immer wieder vertretene Auffassung, der Helianddichter habe die biblische Geschichte ganz bewußt germanisiert⁸, entspricht einfach nicht den objektiven Gegebenheiten. Bereits der sprachliche Befund läßt mit aller nur wünschenswerten Klarheit erkennen, daß es sich bei der Frage der 'Germanisierung' im Grunde um das alte Übersetzungsproblem von einer Sprache in die andere, von einem Kulturkreis in den andern handelt: 'Man hat sich oft verführen lassen, Heidnisches zu sehen, wo Christliches gemeint ist, weil man nicht beachtete, daß noch keine christliche Terminologie in as. Sprache bestand, so daß der Dichter genötigt war, Kernwörter wie *drohtin*, *mildi*, *treuwa*, *huldi*, in vorchristlichem und christlichem Sinne zu verwenden'⁹.

Dabei ist es jedoch der bedeutungsprägenden Kraft des Helianddichters – und das wird mit besonderem Nachdruck in den letzten Arbeiten zur Wortforschung betont – 'besser und gründlicher, als zu erwarten war', gelungen, 'die Wörter seiner Sprache mit christlichem Gehalt zu füllen'. Er benutzt alle Möglichkeiten, die sich ihm bieten, gerade die Kernwörter, zu denen sicher auch 'led' und 'sundea' zu zählen sind, und in ihrem Gefolge das jeweilige Wortfeld so stark unter einen theologischen Aspekt zu zwingen, 'daß wir wohl annehmen dürfen' – wie H. RUPP schreibt –, 'daß ein rein weltlicher Verwendungsbereich – zumindest nach der Absicht des Dichters – nicht mehr übrig blieb'¹⁰.

⁷ H. RUPP, PBB 78, S. 468 u. 469.

⁸ Literaturangaben zu dieser Frage bei W. FOERSTE, *Altsächsische Literatur*, in: RL, I², S. 45 lk. Sp.

⁹ W. FOERSTE, *Altsächsische Literatur*, RL, I², S. 44.

¹⁰ H. RUPP, *Leid und Sünde im Heliand . . .*, PBB 78, 469.

Auch M. OHLY-STEIMER kommt in ihrer klugen und sorgfältigen Studie über 'huldi im Heliand' zu ganz ähnlichen Ergebnissen. Dabei geht sie noch intensiver als RUPP der Frage nach, auf welche Weise eine solch gültige Umprägung der mit heidnischen oder wenigstens rein immanenten Vorstellungen (z. B. Gefolgschaftsethos) eng verbundenen Wörter ins Christliche möglich war.

Immer wieder macht sie überzeugend darauf aufmerksam, wie die ursprüngliche Sphäre, der ein Wort angehört und die es eigentlich heraufbeschwören müßte, vom Inhalte her und unter Zuhilfenahme formaler Mittel vom Dichter entscheidend modifiziert wird. So etwa, wenn im Bericht von der Fußwaschung (4516ff.) die Huld des Herrn dem unbedingten Gehorsam des Mannes entspricht, wie er dem germanischen Gefolgschaftswesen fremd ist (vgl. S. 92); oder wenn huldi – im Gegensatz zu hyldo, hold in der ags. Epik – im Heliand nicht nur immer im Stab steht, sondern auch eine feste stereotype Stabbindung mit herro, hebecuning, hebenrike und helag eingeht, die stets durch den Sinnzusammenhang bedingt und daher geeignet ist, 'Bezüge zwischen huldi und einer transzendenten Gottes- und Jenseitsvorstellung zu verdeutlichen und zu festigen'¹¹.

Mit großer Umsicht wird dabei einer profanisierenden Wirkung der Stabbindung z. B. von huldi an hebecuning und helag drohtin vorgebeugt. Zu diesem Zweck verzichtet der Helianddichter um der größeren Klarheit der von ihm intendierten neuen Bedeutung dieses Wortes willen – wieder im Gegensatz zu den ags. Belegen – sogar auf eines seiner vorzüglichsten Stilmittel, nämlich auf die Variation von huldi. Er stellt es auch nie in die Zwillingsformel, wiederholt es nicht und bildet keine Komposita. So löst er huldi aus seinen ursprünglichen Bindungen an die Gefolgschaftssphäre, 'um es zu einem selbständigeren und freieren Träger neuer Bedeutungen zu machen. Er opfert in diesem einen Fall eine überlieferte Kunstform zugunsten einer reineren Aussage neuer Inhalte'¹².

Wenn er sich dabei auch fester an das überlieferte poetische Wortmaterial bindet als Cynewulf und die Dichter des Guþlac und Andreas, die hyldo nur im weltlichen Bereich, innerhalb der geistlichen Sphäre aber gifu gebrauchen, so vertraut er eben mehr als jene der Prägestkraft des eigenen dichterischen Sprechens und der Wirkung der kunstvoll benutzten formalen Mittel. Solche setzt er ganz bewußt ein, wenn er den christlichen Gnadenbegriff nur an exponierter, von besonderem Pathos getragener Stelle am Anfang (1588) oder am Ende (1112, 1120 u. ö.) eines Abschnittes mit huldi bezeichnet und das Wort durch fünf- oder sechssilbigen Auftakt herauswölbt (1588, 4117) oder es in knapper Verbildung besonders betont (2620, 3925). 'Im Zusammenhang mit der festen Stabbindung und dem Verzicht auf die Variation stützen diese formalen Mittel die vom Sinnzusammenhang geforderte neue Bedeutung, wenn sie sie nicht erst ermöglichen'¹³.

¹¹ OHLY-STEIMER, aaO., S. 105. ¹² DIES., ebd., S. 107. ¹³ DIES., ebd., S. 107/108.

So gelingt eine Umdeutung des vom Gefolgschaftsethos bestimmten germanischen Wortes *huldi*, die es zur Bezeichnung des christlichen Gnadenbegriffes fähig macht.

OHLY-STEIMER übersieht dabei nicht, daß die gemeinten theologischen Vorstellungen durch die Verwendung eines deutschen Wortes leicht verändert werden, obwohl diese neue Bedeutung von *huldi* sowohl vom Inhalt wie auch von der Form her gesichert ist. 'Kaum spürbar und begrifflich nicht faßbar, unterscheidet sich diese Veränderung von der, die der gleiche Begriff durch die Wiedergabe mit etwa ahd. *ginada* oder auch nhd. *Gnade* erfährt, nicht grundsätzlich, sondern höchstens graduell, da sie mit jeder Übertragung in eine fremde Sprache gegeben ist und im Wesen der verschiedenen Sprachen, nicht aber in der Auffassung des Gegenstandes beruht'¹⁴.

Am Ende ihrer gründlichen Untersuchung kann darum die Verfasserin wohl mit Recht feststellen, daß 'die Dichtung als Ganzes . . . bis in die Sinngebung des Einzelwortes hinein Ausdruck eines christlich religiösen, von gelehrt theologischen Vorstellungen geformten Erlebnisses (ist), aus dem heraus sie bei der Umdeutung ihres aus germanischer Dichtung stammenden Wort- und Bildgutes da, wo sie ursprüngliche Vorstellungen und Bedeutungen mitschwingen läßt, das Vorherrschen der christlichen Sphäre kennzeichnet'¹⁵.

Wenn der Interpret auch gerade angesichts dieser wichtigen Arbeiten der Schüler von F. MAURER und J. SCHWIETERING den Mangel an weiteren ähnlichen Untersuchungen von seiten der Wortforschung nur um so stärker empfindet, so wird er doch dankbar die ihm hier bereits gebotenen Hilfen annehmen. Ermöglichen sie ihm doch – wenigstens in bestimmten Fällen – ein genaueres Erfassen des Wortsinns zentraler Begriffe des Heliand, ohne welches ein sachentsprechendes und tieferes Verständnis der geistigen Zusammenhänge unserer Dichtung unmöglich wäre¹⁶.

Was diese Zusammenhänge angeht, so kann man wohl ganz allgemein – wenn auch mit der gebotenen Vorsicht wegen der zahlenmäßig noch geringen Untersuchungen – sagen, daß in der heiß umstrittenen Frage nach dem Grundgehalt des Heliand die Wortforschung der letzten Jahre immer deutlicher zu der Auffassung gelangt, daß hier weder ein 'wesensbewußter' noch ein 'verkappter Heide' am Werk war. Vielmehr ist ein tiefgläubiger Mensch bemüht, mit seiner ganzen Kraft und aus einem tiefen inneren Anliegen heraus, 'mit dem spröden Stoff seiner Sprache seinen Sachsen eine Erzählung von Christi Leben und

¹⁴ OHLY-STEIMER, aaO., S. 116 (Hervorhebung von mir).

¹⁵ DIES., ebd., S. 119 (Hervorhebung von mir).

¹⁶ vgl. L. WOLFF, Rez. v. Fr. MAURER, Leid, in: *Wirk. Wort* 3 (1952/53) S. 58ff., wo er die Bedeutung der 'sicheren sprachlichen Durchdringung' für eine richtige Interpretation betont: 'Die Wortuntersuchung bildet mit der Problemgeschichte und der Deutung der großen (mittelalterlichen) Dichtungen eine untrennbare Einheit'.

Sterben, und damit auch ein Vorbild für ihr eigenes, nun diesem Christus zugeordnetes Leben zu schenken¹⁷.

Mit solchen Aussagen führt die Wortforschung ganz von selbst an einen Problemkreis heran, dem alle jene Untersuchungen gewidmet sind, die sich expresse um die Erhellung des Gehaltes der Dichtung bemühen. Sie sind für den Interpreten besonders wichtig, zumal sie sich selbst – allerdings, wie wir noch darlegen werden, unberechtigterweise – als Interpretationen verstanden haben.

5. Zu neueren Untersuchungen über den Gehalt

In noch stärkerem Maße, als es bei der Quellen- und (zumindest älteren) Wortforschung der Fall ist oder zu sein braucht, müssen sich die Untersuchungen über den Gehalt des Heliand mit der Tatsache auseinandersetzen und ihr gerecht zu werden versuchen, daß unser Denkmal keine bloße Übersetzung eines kirchlichen lateinischen Textes ist, wie etwa der ahd. Tatian, sondern eine umfassende Bearbeitung einer Rezension der Evangelienharmonie des Syrsers in der Form einer religiös theologischen Dichtung.

Eine von gelehrt theologischen Vorstellungen ganz wesentlich mitbestimmte Dichtung aber stellt besondere Anforderungen an den, der ihren Gehalt eruieren möchte. Ohne theologisches Rüstzeug kann man deshalb wohl keinen oder doch nur einen recht ungenügenden Zugang zum Heliand gewinnen. In diesem Sinne wird man geradezu sagen müssen, das Werk selbst fordere – schon von seiner Genealogie her – den historisch, exegetisch und systematisch geschulten Theologen zum Interpretieren. Damit ist eine weitere und nicht geringe Schwierigkeit genannt, der jede Interpretation des Heliand begegnet.

Kann sich die literaturwissenschaftliche Interpretation auch nicht – wie es Theologie und Philosophie tun – mit einer nur auf den Inhalt hin zielenden exakten Deutung eines Werkes begnügen, da sie nach ihrem Eigenverständnis in gleicher Weise auch die Form in ihre Betrachtung einbeziehen muß, so ist sie doch in unserem Fall auf derartige gehaltliche Untersuchungen notwendig angewiesen. Ja, sie gehören einfach zu den unumgänglichen Präliminarien einer ernsthaften Auseinandersetzung um das genuine Verständnis der altsächsischen Bibeldichtung wie überdies jeder mittelalterlichen Dichtung überhaupt.

Ein Forscher, der die Theologie des 9. Jahrhunderts wenigstens in ihren Grundzügen nicht kennt oder gar die einfachsten Tatsachen der christlichen Offenbarung nicht überschaut, kann darum in wichtigen Fragen der Heliandforschung nichts Gültiges sagen. Hier gilt ohne Abstriche, was G. WEBER¹ jüngst im Hinblick auf die Tristan-Frage in allgemeiner Form schreibt, daß nämlich 'eine

¹⁷ H. RUPP, aaO., S. 469.

¹ Gottfrieds von Straßburg Tristan und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200. Stuttgart (1953) 2 Bde.

mittelalterliche Literaturwissenschaft ohne gründliche Einbeziehung der jeweiligen philosophisch-theologischen Situation heute schlechterdings nicht mehr denkbar ist². Ist doch eine mittelalterliche Dichtung 'kein von der . . . geistesgeschichtlichen Entwicklung abgespaltenes Gebilde (und) der Raum des Ästhetischen durchaus nicht unabhängig vom Raum des Theologisch-Philosophischen'³.

Mangelnde theologische Sachkenntnis muß darum auch und gerade bei dem Bemühen, zu einer inneren Gesamtsicht der as. Dichtung zu gelangen, zu erheblichen Fehlurteilen führen. Die unterschiedlichen Auffassungen über den Gehalt des Heliand erklären sich m. E. vielfach entweder aus der grundsätzlichen Einbeziehung bzw. Nichteinbeziehung der zeitgenössischen Theologie in die Untersuchungen oder auch aus dem jeweils größeren bzw. geringeren Maß der Vertrautheit ihrer Verfasser mit den theologischen Problemen und Fragestellungen.

a) Fehlen theologischer Sachkenntnisse

Bevor wir die wichtigsten neueren Arbeiten zum Gehalt des Heliand kurz skizzieren, wollen wir an einem besonders eklatanten Beispiel aus der Heliandforschung der jüngsten Zeit auf Tatsache und Folgen der Unkenntnis in theologischer Hinsicht hinweisen. Wenn dieser Fall auch nicht verallgemeinert werden kann, so soll doch die geradezu fahrlässige Leichtfertigkeit, mit der hier auf beinahe jedes theologische Wissen verzichtet wird, zeigen, wie dringlich unsere Forderung nach Behebung solch fundamentalen Mangels ist, bevor sich ein Forscher zu Heliandfragen äußert. Was hier in krasser Form überdeutlich wird, ist zwar in anderen Arbeiten weniger auf den ersten Blick greifbar, aber doch latent vorhanden.

In seiner Dissertation 'Über die Entfernung vom Heliand zu Otrfrids Evangelienbuch' läßt F. BECHERT⁴ nicht nur ein Vertrautsein mit speziellen dogmatischen Fragen, sondern sogar die Übersicht über den Inhalt der biblischen Offenbarung vermissen. So schreibt er etwa bei der Behandlung der 44. Fitte (= allegorische Ausdeutung der Blindenheilung): 'Mit den Blinden war (nach der Auffassung des Dichters; Verf.) das Menschengeschlecht gemeint, das durch Adam und Eva erschaffen war'⁵. Und gleich zwei Seiten später stellt er zum Bericht des Helianddichters über den Einzug Jesu in 'Jierusalem'⁶ fest: 'Er (sc. der

² G. WEBER, aaO., Bd. I, S. 5.

³ DERS., ebd., S. 27. – Vgl. bes. noch Bd. I, S. 24 gegen DE BOORS 'Grundauffassung von Gottfrieds Tristan' (DVJS. 18 [1940] 262–306) und Bd. II, S. 46 (Schlußsatz der Kritik an F. MAURER, Leid [1951]).

Der gleichen Warnung begegnet man immer wieder bei E. R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1948).

⁴ Diss. (Masch.) Tübingen (1947).

⁵ aaO., S. 62 (Alle Hervorhebungen von mir).

⁶ Diese Schreibweise findet sich immer; wie es auch stets 'Mathäus' heißt.

Dichter) umgeht die Tatsache, daß Christus . . . auf einer Eselin ritt und eine Geißel in der Hand hielt. Das (schien?) ihm für einen König, der Gott selbst war, eine gar zu unwürdige Aufmachung.'

Die Kombination von Eselsritt und geißelschwingendem Herrn ist aber nun wirklich nur bei BECHERT eine 'Tatsache'. Indes muß zu dieser Verbindung wohl ein bestimmter Anlaß vorgelegen haben. Die Spur zur Lösung dieser rätselhaften Auffassung scheint mir mit dem in Anmerkung beigefügten Hinweis auf C. A. WEBER gegeben. Wenn meine Vermutung richtig ist, dann entpuppt sich das Resümee BECHERTS über den Einzug in Jerusalem als ein Musterbeispiel für die oberflächliche Benutzung von Sekundärliteratur bei eigener Unkenntnis der biblischen Überlieferung. WEBER schreibt nämlich zur 45. Fitte auf S. 39⁸: 'Wie bei Tatian folgt Christi einzug in Jerusalem.' Und vier Sätze später: 'das reiten auf der eselin fehlt...' Unmittelbar anschließend zitiert er einige Stellen aus Hrabanus Maurus. Sie sollen auch in den Erläuterungen des 'ehrwürdigen kirchenvaters' zur Stelle die Sympathie zeigen, 'mit der das stolze kampfesfrohe pferd . . . geschildert ist', während das animal stultum auch bei Hraban so schlecht und gering eingeschätzt wird, daß in seiner Verwendung durch Christus beim Einzug in Jerusalem nur noch ein sensus mysticus zu erblicken ist: die asina soll die Synagoge symbolisieren. WEBER will darauf hinweisen, daß Hraban, hätte er vor der Aufgabe des Helianddichters gestanden, sich sicher auch die Szene mit dem Eselsritt erspart haben würde.

Die Zitation der Belege setzt sich auf Seite 40 fort. In der Mitte dieser Seite endet WEBERS Abschnitt 'Lehrtätigkeit II'. Der letzte Satz dieses Abschnittes lautet nun: 'die geisel in der hand des Heilands schien dem dichter unpassend...'

Offenbar hat BECHERT die von uns wiedergegebenen Sätze WEBERS miteinander verknüpft, die Belege aus Hraban also flüchtig übergangen und dabei übersehen, daß sich der letzte Satz WEBERS gar nicht mehr auf den Einzug in Jerusalem, sondern auf einen ganz neuen und anderen Sachverhalt bezieht. Zwei Zeilen vorher heißt es bei WEBER nämlich: 'in der anschließenden tempelreinigung (Tat. 117, 2-3) . . .' usw., worauf dann der Satz von der 'geisel in der hand des Heilands' folgt.

Die 'gar zu unwürdige Aufmachung' des Gott-Königs bei seinem Einzug in die jüdische Hauptstadt ist – was die Ausrüstung Jesu mit dem in der Tat hier seltsam anmutenden Requisit der Geißel angeht – aber, Gott sei Dank, nur eine 'gar unwürdige' Erfindung BECHERTS. In diesem Punkte dürfte der Helianddichter besser unterrichtet gewesen sein.

Bei einem so gröblichen Mangel an Kenntnis der biblischen Geschichte wun-

⁷ Das Prädikat fehlt im Text S. 64; unsere Konjektur stützt sich auf die Ausdrucksweise C. A. WEBERS (ZfdA. 64, S. 40), an die sich BECHERT anzulehnen scheint, wie wir noch deutlich machen werden.

⁸ ZfdA. 64.

dert man sich nicht, wenn auch über den Inhalt des Heliand unverzeihliche Irrtümer unterlaufen. So heißt es etwa bei der Charakterisierung des Christusbildes der beiden Dichtungen, also an einer entscheidenden Stelle: 'Fremd ist beiden Dichtern (sc. des Heliand und des Evangelienbuches) der leidende Christus. Die Ölbergzene wird übergangen. So entspricht es dem Christusbild der Zeit, das ebenso wenig wie die altchristliche Kirche Christus als das ›Haupt voll Blut und Wunden‹ kannte'⁹.

Demgegenüber ist mit Nachdruck zu betonen – wir beschränken unsere Kritik ausschließlich auf die falsche Sicht der as. Messiade –, daß der Helianddichter 'auch im Christusbild . . . das duldende Leiden besonders stark herausgearbeitet' hat¹⁰. Die angeblich 'übergangene' Ölbergzene beansprucht im Heliand (allerdings im Gegensatz zu Otfrid, in dessen Evangelienbuch sie tatsächlich fehlt) die ganze 57. Fitte (4702–4810). Ausdrücklich heißt es hier auch:

fellun imo trahni,
drop is diurlic suet al so dror kumid
uuallan fan uundun . . . (4750b–52a).

Daß der angebliche Verzicht auf die Ölbergzene dem 'Christusbild der Zeit' entspreche, trifft ebenfalls nicht zu. Gerade die dogmatisch auffällige Gleichsetzung des Ringens von Fleisch und Geist im Garten von Gethsemani mit dem Widerstreit zwischen der Menschheit und Gottheit Jesu entnahm der Helianddichter 'den Kommentaren seiner Zeit'. Diese Deutung 'fand sich bei Hraban zu Mt 26, 41 und bei Beda zu Mk 14, 34' – so wenigstens hätte BECHERT bei H. GÖHLER¹¹ lesen können, auf die er sich sonst gerne beruft.

Der leichthin übernommenen Behauptung von H. BOEHMER¹², 'das Haupt voll Blut und Wunden war . . . für die Germanen noch nicht vorhanden', steht die Dornenkrönung (5499ff.) genau so entgegen wie die ausführliche Beschreibung der Annagelung Jesu an das Kreuz (5532ff.) mit dem abschließenden

is blod ran an ertha,
dror fan uson drohtine (5538bf.),

einem 'Vers von erschütterndem Klang'¹³.

⁹ aaO., S. 73; (Hervorhebung von mir).

¹⁰ vgl. W. FOERSTE, RL I², S. 43 mit zahlreichen Stellenangaben.

¹¹ Das Christusbild in Otfrids Evangelienbuch und im Heliand. ZfdPh. 59 (1934), S. 27.

¹² Germanisches Christentum, in: Theologische Studien und Kritiken 86 (1913), S. 213.

¹³ W. STAPEL, Der Heliand (1953), S. 151 Anm. 2.

vgl. das Zitat aus L. KELBER bei H. WICKE, Das wunderbare Tun des heiligen Krist. . . Göttingen (1935), S. 100: 'Er (der Christus des 'Heliand') ist kein starres Gottesbild von byzantinischem Typus, sondern ein echter Dürer . . .' Der Helianddichter stellt 'mit Nachdruck den crucifixus' vor seine Hörer (so WICKE selbst, S. 97).

Gerade im Hinblick auf die letzten Stationen der Leidensgeschichte wird man der Feststellung Fr. WULFS¹⁴ beipflichten dürfen, der sich 'des Eindrucks nicht erwehren' kann, 'daß hier im Heliand zum ersten Mal ein anderes genus religiöser Literatur aufkommt, das fromme Erbauungsbuch, das sich an den Einzelnen und seine persönliche Andacht wendet', wobei sich (was H. GÖHLER noch völlig übersieht) 'die menschliche Gestalt Christi deutlich von seiner göttlichen' löst und zur 'Mitte einer neuen Frömmigkeit' zu werden beginnt, 'der Jesusfrömmigkeit des Mittelalters'¹⁵.

Angesichts dieser sachlichen Fehler, vor allem des Irrtums über die Ölberg-szene im Heliand, wirkt die stete Bezeichnung jeder biblischen Perikope mit 'Episode' verhältnismäßig harmlos, wenn nicht auch aus diesem Sprachgebrauch immer wieder Rückschlüsse auf mangelndes theologisches Verständnis gezogen werden müßten. Besteht doch nach BECHERT sogar die Bergpredigt aus lauter 'von Hause aus etwas zusammenhanglosen Episoden'¹⁶. Nach KLUGE-GÖTZE bedeutet Episode 'Nebenhandlung, Einschubsel'¹⁷ – ist also sicher kein besonders geeigneter Terminus, um die Redestücke zu benennen, aus denen sich die Bergpredigt zusammensetzt, die zudem im Heliand eine geradezu zentrale Stellung einnimmt.

Ein solches Versagen bereits bei der Wiedergabe biblischer Tatbestände oder auch des Inhaltes unserer Dichtung läßt für die Auseinandersetzung mit schwierigeren dogmatischen Fragen Schlimmes befürchten. Man würde sich nicht wundern, wenn selbst bei Anlehnung an berufene Gewährsleute hierbei – analog der Schilderung des Einzugs in Jerusalem – die peinlichsten Fehler unterliefen; muß sich doch gerade bei der Behandlung spekulativer Probleme ein derart fundamentaler Mangel an theologischem Allgemeinwissen besonders kraß auswirken. Wenn er für die Untersuchung der 'Entfernung vom Heliand zu Otrfrids Evangelienbuch' – insoweit sie nur 'das gesamte vergleichbare Textmaterial interpretierend abtragen' will¹⁸ – auch nicht allzu schwer ins Gewicht fällt, so wird er doch erhebliche Folgen zeitigen, sobald gehaltliche Fragen einmal angeschnitten werden müssen.

Solche ergeben sich notwendig bei einem Resümee über das Christusbild der beiden Dichtungen, an dem auch BECHERT nicht vorbeigehen kann. Was er indes hier zur Bestimmung des Inhaltes des Gottmensch-Dogmas etwa zu sagen hat, zu dem also, was die Theologen mit dem Terminus hypostatische Union umschreiben, mutet geradezu grotesk an. Und das um so mehr, als sich unser Autor dabei auf die in diesen Fragen keineswegs unversierte H. GÖHLER

¹⁴ Die Frömmigkeit des as. Heliand, in: Geist und Leben 22 (1948/49), S. 284 u. 285.

¹⁵ Ähnlich äußert sich in dieser Richtung F. P. PICKERING, Christlicher Erzählstoff bei Otrfrid und im Heliand. ZfdA. 85 (1955), S. 262–291, bes. ab S. 285.

¹⁶ aaO., S. 55.

¹⁷ Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (1953, 16. Aufl.), S. 174.

¹⁸ F. BECHERT, aaO., S. 2.

als Kronzeugin zu stützen meint. So heißt es denn bei ihm: 'Für beide Dichter (sc. Otfrid und den Dichter des Heliand) ist Christus Gottmensch, d. h. er ist wahrer Gott, da er Gottes Sohn ist, und er ist der vollkommenste Mensch, da er auch Gott ist. Beide Dichter haben das Bewußtsein von der scheinbaren Paradoxie dieses Gottmensch-Dogmas. Christus, der als Gott schon an der Schöpfung mitbeteiligt war, (er ist auch der Logos, der am Anfang war) befindet sich durch seine Menschwerdung manchmal in durchaus ungöttlichen Situationen . . .'¹⁹.

Rein formal betrachtet zeigt der erste Satz unseres Zitates, wie sehr der Autor das Gefühl für mittelaltergemäße Ausdrucksweise – in unserm Fall für Formulierungen im Parallelismus – vermissen läßt. Einmal kann nach mittelalterlichem Sprachempfinden schon terminologisch dem 'wahrer Gott' immer nur ein 'wahrer Mensch' entsprechen. Und umgekehrt müßte einem 'perfectus homo' im Schlußteil des Satzes ein 'perfectus deus' im ersten Teil korrespondieren. Zum ändern – und hier ist die Unterlassung weitaus folgenreicher – muß die jeweilige Begründung der zu Beginn der beiden Satzteile vorangestellten Aussagen auf der gleichen Ebene mit diesen, d. h. also parallel formuliert werden. Anders läßt sich ein Paradoxon wohl nicht aussprechen.

Dieser Formfehler, der BECHERT im letzten Teil seiner Erläuterung zum Gottmensch-Dogma unterläuft, muß notwendig zu inhaltlichen Ungereimtheiten führen. Wenn die 'vollkommene' Menschheit Jesu sich aus seinem Gott-Sein herleitet, wie BECHERT annimmt und den beiden Dichtern als ihre Auffassung unterstellt, dann muß man dem Verfasser gewiß unumwunden zugestehen, daß das Dogma vom Gottmenschen Christus tatsächlich nur ein 'scheinbares' Paradox ist und keineswegs das *mysterium stricte dictum*, als welches es in der christlichen Theologie galt und gilt und weshalb es überhaupt erst dogmatisiert wurde. Jedenfalls spricht Augustinus im Hinblick auf die Annahme der menschlichen Natur durch den Gottessohn von einer 'susceptio singulariter mirabilis vel mirabiliter singularis'²⁰, und Paulus nennt die Inkarnation gar ein 'sacramentum absconditum a saeculis in deo' (Eph 3, 9). Für diese beiden großen Theologen ist das Paradox 'Gottmensch' ein wirkliches Paradox, wenn es auch Tertullian vorbehalten blieb, das starke Bewußtsein von dieser Wirklichkeit mit seinem berühmten 'credo, quia absurdum est' wiederzugeben.

Allerdings verstehen diese Theologen unter der 'wahren' oder 'vollkommenen' Menschheit Christi etwas durchaus anderes als jener neuzeitliche Germanist. BECHERT sieht offenbar gar nicht, daß 'vollkommen' hier – der Superlativ bei ihm ist ungemein aufschlußreich! – kein ethisch-moralisches, sondern ein ontisches Prädikat ist; ein Vorwurf übrigens, den man auch H. GÖHLER nicht ganz ersparen kann²¹.

¹⁹ aaO., S. 73 (Hervorhebung von mir).

²⁰ De corrept. et gratia II, 30.

²¹ ZfdPh. 59. In ihrer sonst sehr kenntnisreichen Studie formuliert H. GÖHLER diesen Sachverhalt nicht immer präzise genug. Wenn sie z. B. (aaO., S. 35) schreibt: 'Daß

Nun hätte aber doch ein einziger Blick z. B. in das Symbolum 'Quicumque' genügt, den Inhalt des Dogmas auf präzise Weise wiederzugeben: Dort heißt es hierzu: '... Dominus noster Iesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus homo'. Christus ist 'perfectus homo' nicht 'da er auch Gott ist' (BECHERT), sondern eben weil er ist 'ex anima rationali et humana carne subsistens'²². (Man beachte nur die exakte Parallelität der Formulierung des entscheidenden Satzes: Deus est ... usw., in dem der zweite Teil dem ersten Wort für Wort homolog ist, wodurch in klassischer Form das den 'deus' vom 'homo' Unterscheidende herausgestellt ist.)

Was das Symbolum sagt, dürfte aber gerade das Gegenteil von dem sein, was sich BECHERT unter der Menschheit Jesu vorstellt, die er übrigens gern und sehr ungenau mit dem 'Menschlichen' oder dem 'menschlichen Bezirk' umschreibt²³. Diese Unklarheit in der Diktion scheint denn auch allererst einen Satz wie diesen zu ermöglichen, daß der als Logos präexistente Christus 'sich durch seine Menschwerdung manchmal in durchaus ungöttlichen Situationen' befindet; ein Satz, der wohl mehr an den Jupiter in Kleists 'Amphitryon' als an den biblischen Christus erinnert, aber eben deshalb auf seine Weise zeigt, wie hilflos im Grunde BECHERT dem Geheimnis der Inkarnation gegenübersteht.

Mehr als jede rein theoretisch begründete Erörterung es vermocht hätte, sollte ein konkreter Fall zeigen, zu welchen Ungereimtheiten die Vernachlässigung der Theologie selbst bei dem Heliandforscher führt, der sich nicht vorwiegend mit gehaltlichen Fragen befaßt. Eindringlicher konnte wohl kaum auf die Notwendigkeit gründlicher theologischer Schulung als eine der wichtigsten Voraussetzungen für jede Beschäftigung mit der as. Dichtung hingewiesen werden. Mit derart unzureichenden und oberflächlichen biblischen und theologischen Kenntnissen, wie sie die Ausführungen BECHERTS verraten, könnte sich ein Interpret jedenfalls nicht an seine Aufgabe wagen. Alle seine Bemühungen wären subjektiver Willkür ausgeliefert und damit sinnlos.

Sicherlich liegt es zu einem nicht geringen Teil am Ausmaß des Vertrautseins mit theologischen Sachverhalten, wenn nun auch in der Frage nach dem Grundgehalt des Heliand die unterschiedlichsten Meinungen vertreten werden. Wir wollen jetzt die wichtigsten Arbeiten zum Thema kurz skizzieren.

Christus der vollkommene Mensch ist, zeigt ein Teil der soeben angeführten Benennungen, that helaga barn, allaro barno (gumono) betst, leobost etc.', dann scheint der Akzent doch wohl auf helaga, betst und leobost zu liegen und damit einem ethischen Verständnis des 'perfectus homo' Vorschub zu leisten, was durchaus falsch ist, wie unser Blick auf das 'Quicumque' evident macht.

²² Zitiert nach DENZINGER, Enchiridion symbolorum, Nr. 40; vgl. etwa noch 54, 86, 148 (Chalcedonense, das BECHERT S. 66 erwähnt. Des Griechischen nicht mächtig, gibt er die Formel 'ohne Sünde' falsch wieder, vgl. Anm. 1 ebd.).

²³ aaO., S. 45 und 46.

b) Germanisch-heidnischer oder christlicher Grundgehalt?

Germanischer Grundgehalt (A. F. C. VILMAR)

So unglaublich es heute klingen mag: Es war ein Theologe vom Fach, der als einer der ersten versuchte, eine 'darstellung von der eigentümlichen auffassung des evangeliums zu geben, welche dem altsächsischen Heliand zugrunde liegt', ohne sich dabei in irgendeiner Form auf die Theologie des 9. Jahrhunderts, ja überhaupt auf die Orthodoxie zu beziehen. Und dennoch hat kaum ein Werk das Heliandbild der letzten hundert Jahre so nachhaltig beeinflußt, wie VILMARS 'Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte'²⁴. Über Generationen hin ist die hier ausgesprochene Auffassung vom Gehalt und vom Zweck des as. Messiede tonangebend und richtungweisend geblieben. 'Die heilige Geschichte ist germanisiert', so formulierte das Ergebnis A. HAUCK in seiner 'Kirchengeschichte Deutschlands'²⁵. Das Stichwort von der Germanisierung des Christentums durch den Helianddichter nahm in immer neuen Variationen seinen Weg durch zahlreiche Literaturgeschichten²⁶; schlug sich in kultur-, geistes- und kirchengeschichtlichen Arbeiten nieder und wurde im Deutschunterricht der höheren Schulen unbesehen tradiert. In Zeiten nationalen Hochgefühls oder auch eines forcierten Rassenbewußtseins wurde der Heliand unter diesem Gesichtspunkt als ein glänzendes Zeugnis 'von deutscher Art in Sprache und Dichtung' zuweilen hymnisch gefeiert²⁷. Und auch heute noch begegnet man der gleichen Auffassung, wobei schon die Terminologie bis in die Einzelwendung hinein – kaum abgeschwächt oder verändert durch das fortwährende Abschreiben voneinander – dem Kundigen ihre Herkunft verrät. 'Christus' – um sein Bild geht es dabei vor allem – 'erscheint als starker und milder Volkskönig, der mit seinen Recken, den Aposteln, durch die Lande zieht, um sein Volk zu erlösen'. So könnte es beinahe wörtlich bei VILMAR stehen, und so steht es über hundert Jahre nach ihm in der jüngsten Auflage einer kleinen Literaturgeschichte²⁸.

Die christliche Wahrheit vom himmlischen Königtum Jesu ist nach VILMAR mit dem 'glücklichen Griff' des echten Epikers 'in eine analoge menschliche, volksmäßige und eben darum dichterische Wahrheit transfiguriert worden',

²⁴ Marburg (1845; 2. unveränderte Aufl. 1862); das obige Zitat findet sich auf S. 1.

²⁵ 2. Aufl. Bd. II, S. 603, Anm. 3. Abgeschwächt in der 8. Aufl. (Berlin 1954), S. 795: 'sicher nicht absichtlich, sondern unwillkürlich (wird) die heilige Geschichte germanisiert'.

²⁶ G. EHRSIMANN, Lit. G. I, S. 164 übernimmt A. HAUCK wörtlich.

²⁷ E. LAGENPUSCH, Walhallklänge im Heliand (1896); H. NAUMANN, Wandlung und Erfüllung, Stuttgart (1933); A. MULO, Frühdeutsches Christentum. Stuttgart (1935); und andere.

²⁸ G. RIED, Wesen und Werden der deutschen Dichtung von den Anfängen bis zur Gegenwart. München (1956, 10. Aufl.), S. 16; vgl. VILMAR, aaO., S. 73 und 72.

wobei im Heliand sowohl die 'Niedrigkeit der zeitlichen Erscheinung Christi' als auch 'seine Gottheit' in gleicher Weise zugunsten des 'herrlichen Königs' und 'Heerführers' in den Hintergrund treten, der 'im höchsten Glanze eines irdischen Königtums' begleitet von seinen Völkerscharen in den Kampf wider die Feinde zieht²⁹.

Der Dichter ist nach VILMAR noch ganz der 'alten volksmäßigen Mythologie' verpflichtet, deren Vorstellungen höchst lebendig sein Gedicht durchwirken. Die altepischen Formeln sagen in ungebrochener Kraft die ursprünglichen Bedeutungsgehalte aus, so daß ausgesprochen 'heidnische Darstellungen' biblischer Ereignisse entstehen³⁰. – VILMARS Auffassungen dürften so bekannt sein, daß wir hier auf Einzelheiten nicht näher einzugehen brauchen.

Christlicher Grundgehalt (H. GÖHLER)

VILMARS Auffassungen sind indes nicht unwidersprochen geblieben. Gegen die einseitige Berücksichtigung des alten Wortbestandes und der epischen Formeln bei liebevoller Eruierung ihres heidnischen Sinnes und radikaler Vernachlässigung einer Konfrontierung der dichterischen Aussagen mit der zeitgenössischen Theologie – wohl eine Folge auch der Auffassung, der Dichter des Heliand sei ein Volkssänger gewesen –, sind immer wieder Bedenken vorgetragen worden (z. B. von SCHERER, HEUSLER, EHRISMANN).

Der schärfste Gegner erwuchs VILMAR allerdings erst 1934 in Hulda GÖHLER. Ihre Arbeit 'Das Christusbild in Otrfrids Evangelienbuch und im Heliand'³¹ darf ohne Bedenken als der eigentliche Wendepunkt in der Beurteilung des Gehaltes des Heliand angesehen werden. Wenn auch im folgenden Jahre – offenbar unabhängig voneinander – zwei weitere wertvolle Untersuchungen erschienen, die sich ebenfalls bewußt gegen die Konzeption VILMARS und seiner Nachfolger stellten³², so hat doch keine von ihnen in der wissenschaftlichen Diskussion soviel Widerhall gefunden wie die Studie GÖHLERS.

²⁹ VILMAR, aaO., S. 73 u. 76 (Sperrung von mir).

³⁰ DERS., ebd., S. 77.

³¹ ZfdPh. 59 (1934), S. 1–52.

³² Wir meinen L. WOLFF, Germanisches Frühchristentum im Heliand. ZfDtK. 49 (1935), S. 37–54 und:

H. WICKE, Das wunderbare Tun des heiligen Krist nach der altsächsischen Evangelienharmonie. Göttingen (1935).

WOLFF weist mit Nachdruck darauf hin, daß man früher vielfach 'im Inhalt und Gehalt das Neue nicht genug gewürdigt (habe), so wie man es im künstlerischen Wollen übersah'. W. läßt vor allem keinen Zweifel daran, daß der 'Helianddichter sich zu der neuen Lehre rückhaltlos bekannt hat, ohne wissentliche Zugeständnisse an vorchristliche Lebensart' (S. 38). Vielmehr werde die christliche Ethik, die 'eine das Wesen verwandelnde Verlagerung des Antriebs' zu jedem sittlichen Handeln im Gefolge hat (vgl. S. 41) und als solche oftmals 'germanischer Sittenlehre geradenwegs' zuwiderläuft, in ihrem 'ganzen Umfang übernommen und mit der Eindringlichkeit des Predigers als unbedingt verpflichtend hingestellt'.

Beide Momente, die radikale Kritik an VILMAR ebenso wie auch das große Echo, das dieser Arbeit beschieden war, resultieren m. E. in erster Linie aus dem umfassenden Einbezug der zeitgenössischen Theologie in die Betrachtung über das Christusbild des Heliand. H. GÖHLER tut dies mit solcher Umsicht und Gründlichkeit, daß sie auch heute noch in vielen Fragen hinsichtlich der theologischen Zusammenhänge, in denen zentrale Stellen der Dichtung stehen und aus denen heraus sie erst verstanden werden können, als Autorität gilt.

Es gelingt der Verfasserin aufzuzeigen, daß das Christusbild des Heliand in seinem Wesensbestand nicht – wie VILMAR meinte – ‘den ältesten volksmäßigen Anschauungen’ von dem ‘herrlichen König und Heerführer’, sondern dem Hauptanliegen der gesamten Orthodoxie und insbesondere der Christologie der karolingischen Zeit verpflichtet ist: Christus ist der Gottmensch; ‘*verus deus, verus homo*’. Erst auf dieser Grundlage – ‘hier (schlug) das Herz dieser Dichter und Theologen’³³ – lassen sich die einzelnen Züge des vom Helianddichter gestalteten Christusbildes sachentsprechend nachzeichnen und beurteilen. Bereits die zahlreichen Benennungen Christi im Heliand, die durch das Stilmittel der Variation bedingt sind, bleiben nach GÖHLER ohne das Dogma von der Gottmenschheit unverständlich. Sie lassen sich klar in solche scheiden, die auf die Gottheit Christi verweisen und andere, die ebenso eindeutig auf seine Menschheit zielen.

Besonders hervorgehoben wird die Doppelnatur Jesu in der Gestaltung der Versuchungsgeschichte und der Ölbergzene, wie auch bei der Geburt das Paradox ‘allmächtiger Gott – kleines Kind in der Krippe’ klar empfunden wird. Ebenso zeigen alle Stellen, an denen von der Verborgenheit der Gottheit Jesu vor den Menschen seiner Umgebung die Rede ist, zugleich das Wissen um die Menschheit des Herrn³⁴.

Im ganzen gesehen ist jedoch die Betonung der Gottheit – ein wesentliches Kriterium der damaligen Epoche³⁵ – für den Dichter das wohl ‘stärkste An-

WICKE – Theologe wie VILMAR – unternimmt zum erstenmal den Versuch, eine systematische Gesamtschau der theologischen Konzeption des Heliand zu geben und diese in die Tradition der kirchlichen Volksunterweisung [AUGUSTINUS: *De catechizandis rudibus*, Kap. 6ff.; MARTIN von BRACARA (6. Jh.): *De correctione rusticorum* und PIRMIN (8. Jh.): *Dicta abbatis Pirminii*] einzuordnen. Es ist sehr zu bedauern, daß WICKES Schrift von der Heliandforschung nicht stärker beachtet wurde. Zahlreiche treffliche Beobachtungen, wie sie nur einem Theologen gelingen konnten, blieben auf diese Weise unfruchtbar; – vielleicht nur deshalb, weil wenige Forscher mit der Theologie vertraut genug waren, um auf der gleichen Ebene das wissenschaftliche Gespräch fortzusetzen. Bei aller gebotenen Zurückhaltung gegenüber einer allzu starken Systematisierung der Gedanken des Heliand, wie sie WICKE durchführt, wäre ihm doch ein größeres Echo zu wünschen gewesen.

³³ H. GÖHLER, aaO., S. 2.

³⁴ DIES., ebd., S. 27 u. 28.

³⁵ GÖHLER, aaO., S. 2. Gegen BOEHMER und HAUCK, die die starke Betonung der Gottheit Christi als spezifisch germanisch deuten, weist GÖHLER ausführlich auf das Carmen paschale des SEDULIUS (5. Jh.) hin; vgl. ebd. S. 48–50.

liegen', wie eine Durchsicht des Quellenmaterials ergibt (S. 28ff.). Christus ist vor allem der Sohn Gottes und damit wahrer Gott. Seine Gottheit erweist sich in den göttlichen Eigenschaften seiner Allwissenheit, Freiheit und Allmacht, die sich in Wort und Werk Christi offenbaren und im Heliand ganz besonders hervortreten (S. 30ff.).

Damit wird der Behauptung VILMARS entschieden widersprochen, nach dem gerade die 'deitas' in den Hintergrund tritt, da der Dichter 'ungeirret' von 'christlichen Mythologien' (!) und von der "Theologie auf dem klaren Boden (bleibt), den er übersehen und poetisch bewältigen kann"³⁶. Nach GÖHLER ist also gerade das Gegenteil der Fall.

Auch die Beteuerung VILMARS, daß vor dem 'glorreichen Zug' 'des herrlichen Königs und Führers seines Volkes' im Heliand die 'Niedrigkeit der zeitlichen Erscheinung Christi' ganz zurücktrete³⁶, trifft in diesem Maße nicht zu. Vielmehr betont der Dichter auch die Menschheit Jesu. GÖHLER weist darauf hin, daß er die Inkarnation als eine Erniedrigung (Kenosis) des Gottessohnes versteht, indem er etwa die Demut hervorhebt, die Christus mit seiner Menschwerdung bezeugt und weiter durch den Gehorsam seinen irdischen Eltern gegenüber beweist. Wenn der Helianddichter dabei auf die Herkunft Christi aus adeligem Geschlecht Gewicht legt, dann dient dies nicht zum Erweise der Gottheit, stempelt ihn also nicht zum 'allmächtigen Herrgott in eigener Person' (BOEHMER), sondern ist im Gegenteil eine nachdrückliche Bestätigung der wahren Menschheit Jesu – ganz im Sinne der Bibel und der abendländischen Theologie³⁷.

Zahlreiche Christusbenennungen unterstreichen weiterhin das Wissen des Dichters vom 'perfectus homo'³⁸. Christus ist der Mensch, wie Gott ihn haben will und der Adam hätte werden können, wenn er nicht gesündigt hätte. So ist denn auch dem Helianddichter Christus der zweite Adam, der Adam allerdings, der nicht sündigt, sondern das feste Herz hat, das dem ersten Menschen fehlte und ihn in der Versuchung straucheln ließ.

Als dieser zweite Adam, als wahrer Mensch also, ist Christus auch fähig zu leiden. Die Geduld und Demut, mit der er die Passion durchsteht, wird besonders stark herausgearbeitet. Damit aber sind zwei Eigenschaften hervorgehoben, die zum germanischen Bild des 'Volkskönigs und Heerführers' in schärfstem Gegensatz stehen.

Nach den Aussagen des Heliand über die Person Christi untersucht H. GÖHLER sodann die Vorstellungen von Christi Werk.

³⁶ aaO., S. 73.

³⁷ GÖHLER, aaO., S. 34 u. 11 (Hinweis auf Sedulius und Paulus Diaconus).

³⁸ GÖHLER benutzt bei ihrer Aufzählung den Terminus 'vollkommener Mensch' (S. 35) mindestens in mißverständlicher Weise (siehe oben S. 29 Anm. 21). Entscheidend ist nicht, daß Christus allaro barno betst (leobost) ist, sondern iro (= Mariae) kind oder sunu!

Das gesamte Werk Christi ist im Heliand als das machtvolle Wirken eines Königs dargestellt. Christus ist König; seine Herrschaft ist Königsherrschaft.

Die entscheidende Frage lautet: Ist er der himmlische König, der lediglich unter dem Bild eines irdischen Königs vorgestellt wird, oder ist er wirklich als irdischer König gedacht? GÖHLER entscheidet sich gegen VILMAR und KEINTZEL³⁹ für das erste Glied dieser Alternative. Denn die von den beiden andern Autoren für ihre These angeführten Stellen halten einer genaueren Nachprüfung nicht stand. Wenn vom Königtum Christi die Rede ist, ist immer ein geistliches ('himmlisches') Königtum gemeint. Dies zeigt besonders durchschlagend die scharfe Ablehnung irdischer Herrschaft in dem Augenblick, da das Volk Jesus nach der Brotvermehrung zum König machen will. Für den Herrn über Himmel und Erde ist jedes nur irdische Königtum viel zu gering (vgl. S. 36f.).

Allerdings wird nun dieser Himmelskönig wie ein germanischer König vorgestellt, analog etwa jenem Vorgang, nach dem in der alten Kirche Christus unter dem Bilde des römischen Imperators gesehen wurde (S. 15 u. 38). Dabei entnimmt der Helianddichter in bezug auf das Königtum Christi jedoch alle Gedanken der orthodoxen Theologie; er veranschaulicht sie nur 'sozusagen germanisch' (S. 35). In der Darstellung des Verhältnisses Christi zu seinen Jüngern kommt er germanischen Anschauungen besonders weit entgegen. Christus ist der Gefolgsherr, der gewählte König, zu dem seine Jünger in einem persönlichen Treueverhältnis stehen, für das sie einen Lohn erhalten (S. 39). Diese Umfärbung altchristlicher Vorstellungen [König – Jünger (milites) – Lohn] ist aber bereits durch die Übersetzung des lat. dominus durch as. drohtin bestimmt, die der Helianddichter indes schon in der ags. Dichtungstradition, der er verpflichtet ist, vorfand⁴⁰. Da er dieses Wort ausschließlich für Gott und Christus verwendet, 'sind wir wohl berechtigt, es auf die Seite des Himmelskönigs zu stellen' (S. 40; vgl. auch Anm. 118 ebd.).

Wenn GÖHLER auch die Auffassung des Erlösungswerkes noch sehr von germanischem Denken her beeinflußt sieht, so weist sie doch immer wieder darauf hin, wie 'stark die germanischen Formen mit christlichem Gehalt gefüllt sind'. So ist z. B. der Schutz, den Christus den Seinen verheißt 'ein geistlicher Schutz' und die Huld, die er ihnen zuwendet, 'ist seine Gnade' (S. 44).

Und so gilt grundsätzlich, daß für den Helianddichter bei allen germanisch dargestellten Vorgängen 'das Treibende ... das religiöse Moment, nicht das

³⁹ G. KEINTZEL, Der Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen. Programm des Gymnasiums zu Sächsisch-Regen (1882).

⁴⁰ GÖHLER beruft sich auf A. HEUSLER, Die altgermanische Dichtung (S. 122), der für die erstmalige Übersetzung von dominus mit ags. dryhten auf Caedmon hinweist. Der Helianddichter steht nicht nur in bezug auf die äußere Form, sondern auch in der Prägung der Christusvorstellung (Gefolgsherr) in der Tradition der ags. Dichtung (S. 38f. u. 35). – Für die ags. dryhten-Vorstellung vgl. jetzt: G. KELLERMANN, Studien zu den Gottesbezeichnungen der ags. Dichtung. (Diss.) Münster (1954), bes. S. 27–43 u. 54ff.

Germanische' ist (S. 41). Nirgendwo ist deshalb auch eine 'Verweltlichung des himmlischen Königtums' Christi festzustellen (S. 46). Von einer 'Germanisierung' des christlichen Gehaltes der evangelischen Geschichte durch den Helianddichter kann deshalb nach H. GÖHLER keine Rede sein. Das Christusbild ist nicht von heidnischen Vorstellungen, sondern 'vom Dogma der Gottmenschheit', also von der christlichen Offenbarung her bestimmt (ebd.). Die starke Betonung der Gottheit Jesu und die damit notwendig verbundene 'Bevorzugung des königlichen Amtes Christi' ist keine Eigenart des as. Dichters, sondern steht in Übereinstimmung mit den Grundzügen des orthodoxen Christusbildes der Karolingerzeit, das seinerseits in altchristlicher Tradition wurzelt (Tertullian, Commodian, Lactantius, Cyprian, Augustinus, Sedulius; vgl. ebd. S. 15, 46, 48ff.).

Hart stoßen also auch in der Frage nach dem inneren Gehalt der Dichtung die Meinungen aufeinander. Der Einbezug der theologischen Lehrtradition auf der einen und ihre Elimination auf der anderen Seite führt zu einer völlig gegensätzlichen Auffassung über eines der wesentlichsten Probleme der Heliandforschung.

Selbst wer sich mit H. GÖHLERS Ergebnissen nicht rückhaltlos einverstanden erklären kann, muß zugestehen, daß es in Zukunft nicht mehr möglich ist, den Zusammenhang der Christusauffassung des Heliand mit der christlich-antiken Überlieferung und der zeitgenössischen Theologie zu übersehen⁴¹. Seit GÖHLER kann man nicht mehr naiv deutschgläubig davon reden, die Schilderung der Wirksamkeit Christi im Heliand sei eine 'verklärende Wiedergabe des altgermanischen Mythos vom Heilbringer'⁴² oder auch nur das 'Heldenepos eines geschlagenen und gekreuzigten Gottes'⁴³.

Und es ist nicht verwunderlich, daß bereits zwei Jahre später – auf GÖHLER fußend – W. KÖHLER⁴⁴ gegen die Formel von der 'Germanisierung der heiligen Geschichte'⁴⁵ die ebenso zugespitzte Formel von der 'Christianisierung des Germanentums' durch den altsächsischen Dichter stellte. Das Germanische wird lediglich als 'Formgestalt' gewertet, die 'an keinem Punkte' 'in die Substanz des Christentums' eingreift.

Damit wurde für die Folgezeit die Alternative 'germanischer oder christlicher Grundgehalt' für die Forschung bestimmend.

⁴¹ So etwa H. LOTHER, Die Christusauffassung der Germanen. Gütersloh (1937), wenn er auch davor warnt, die germanische 'Form und Farbe' allzu leicht zu nehmen (S. 14).

⁴² H. v. SCHUBERT, Die Geschichte des deutschen Glaubens. (1925) bes. S. 39–41.

⁴³ C. A. WEBER, ZfdA. 64, S. 76.

⁴⁴ Das Christusbild im Heliand. ArchfKultg. 26 (1936), S. 282.

⁴⁵ A. HAUCK, vgl. oben S. 31 Anm. 25.

Germanisches und Christliches im Widerstreit (E. GROSCH)

Gleich nach dem zweiten Weltkrieg nahm Elisabeth GROSCH die Diskussion über die Ergebnisse GÖHLERS wieder auf ⁴⁶. Sie bestätigt die Notwendigkeit einer Konfrontierung des Heliand mit der orthodoxen Theologie, will aber zugleich diese Methode nicht nur auf die Darstellung des Christusbildes beschränkt wissen. Denn wenn Christus auch die zentrale Mitte der Dichtung sei, so müsse man doch, um das religiöse Erlebnis des Helianddichters ganz zu verstehen, sowohl sein Bild vom Menschen als auch jene eigentümlich germanischen Züge der Dichtung in die Betrachtung mit einbeziehen, die GÖHLER nicht mehr berücksichtigt hat. Denn letztlich gehe es darum zu erkennen, inwieweit und in welcher Form die Auseinandersetzung germanischen Lebensgefühls mit dem Christentum sich vollzogen habe, die sicher 'ein schweres Ringen' gewesen sei.

In einzelnen Teilen drängt GROSCH dabei das Germanische noch stärker in den Hintergrund. Mit W. BAETKE⁴⁷ korrigiert sie zunächst die Auffassung GÖHLERS, Jesu Lehramt sei als das eines Gesetzgebers aufgefaßt und leite sich aus seinem Königtum her. Christus ist vielmehr 'vor allem der Lehrer, der einer zuhörenden aufnehmenden Jüngerschaft bedarf' (S. 97). Mit der Lehrtätigkeit ist die wichtigste Seite der irdischen Wirksamkeit Christi bezeichnet. Das 'lebendige Verhältnis zwischen Lehrer und Hörern, Verkündigung und Aufnahme' darzustellen, ist das Hauptanliegen des Helianddichters. Das aber zeigt – vor allem in Verbindung mit der anderen Seite der Mission Christi auf Erden, seiner Hingabe des Lebens für die Menschen –, daß Christi Beziehung zu seinen Jüngern und darüber hinaus zu den Menschen nicht ausschließlich als Gefolgschaftsverhältnis aufgefaßt wird. So ist insbesondere Christi Tod etwas ganz anderes als die Erfüllung einer Treupflicht den Seinen gegenüber, was der Dichter 'sehr wohl empfindet'. Sprengen Jesu Liebe und Barmherzigkeit, die sich als Opferbereitschaft bis zur Hingabe des Lebens bzw. als Geneigtheit dem Kranken, Schwachen, Geringen gegenüber offenbaren, bereits den engeren Kreis des Gefolgschaftsdenkens, so wird mit der vor allem in der Passion bezeugten Demut Jesu gar eine Eigenschaft des Herrn hervorgehoben, die 'innerhalb des Gefolgschaftswesens gar nicht denkbar scheint' (S. 100).

Der Dichter stellt Christus also nicht nur als den machtvollen König und Gefolgsherrn, 'sondern ebenso auch als den klugen Lehrer und herzensstarken Dulder' dar (S. 101).

'Rückhaltlos – ohne Versuch zu vermitteln – bekennt sich der Helianddichter' auch zu den religiös-sittlichen Forderungen der Bergpredigt, die germanischem Ethos meist direkt widersprechen (S. 110). Hier vor allem werden keinerlei

⁴⁶ Das Gottes- und Menschenbild im Heliand. Diss. (Masch.) Leipzig (1947); jetzt: PBB 72 (1950), S. 90–120. Wir zitieren nach PBB.

⁴⁷ Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen; in: Vom Geist und Erbe Thules. Göttingen (1944), S. 103/104.

Zugeständnisse gemacht. Höchste Werte des Germanentums (Sippenbindung, Ehre, Selbstbewußtsein, Kampf) werden radikal verworfen⁴⁸. Die christliche Ethik wird vollständig übernommen. Nicht einmal Ansätze zu einem Kompromiß sind erkennbar.

Andererseits sieht GROSCH jedoch in manchen Punkten den Dichter noch stark von germanischem Lebensgefühl durchdrungen; so stark, daß ihm bestimmte Spannungen zwischen Christentum und Germanentum überhaupt nicht zu Bewußtsein kommen oder – wo es doch der Fall ist – ihn in einen tiefen Zwiespalt stürzen.

So 'erlebt' der Dichter nach E. GROSCH außer dem allmächtigen christlichen Gott 'noch das Walten einer unpersönlichen Macht – des Schicksals'. Sie spricht geradezu von der 'Unbefangenheit', mit der er das Schicksal in seine Dichtung aufnimmt, will aber dennoch 'deutliche Spuren einer Auseinandersetzung' mit dem Gottesglauben erkennen (S. 102ff.). Die Gesamtheit der Belege zeige, 'daß im Dichter Schicksalsvorstellungen noch lebendig sind'⁴⁹.

Am stärksten jedoch wirkt sich das germanische Lebensgefühl nach GROSCH in der Sicht des Dichters vom Menschen aus. Ja, hier wird deutlich, daß bei noch so korrekter Übernahme des Christusbildes und der neuen Ethik dem Helianddichter 'ein wirkliches Verständnis der christlichen Botschaft' im Grunde fehlt. Denn ein solches kann 'nur dem möglich sein, der die Fragwürdigkeit und Schwäche des eigenen Daseins erlebt hat', d. h. bei dem die christliche Lehre wirklich 'auf ein Erlösungsbedürfnis' traf (S. 105).

Ein Erlösungsbedürfnis in diesem Sinne aber hat den Helianddichter nach der Auffassung GROSCHS nicht bewegt⁵⁰. In ihm ist offenbar das 'Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit' noch nicht erwacht, wie er auch nicht einsieht, 'daß er sich nicht selbst von Sünde und Schuld zu befreien vermag' (S. 106). Gewiß: 'er kennt wohl die Sünde, aber' – so fragt GROSCH weiter – 'was bedeutet sie ihm?' Sünde ist die einzelne Tat, die gegen Gottes Gebot verstößt, die der Mensch aber selbst durch gute Werke wieder auslöschen kann. Hingegen weiß er nichts von 'der Sünde als Wesensmerkmal, als Sein, d. h. es fehlt der Gedanke der Erbsünde' und dementsprechend 'der Begriff der Gnade' (S. 114). 'Die Gnade als Gegenbegriff zur Sünde hat im Leben des einzelnen Menschen keinerlei Bedeutung' Und also bleibt dem Dichter 'doch das wirkliche Verständnis von Sünde und Gnade verschlossen' und 'infolgedessen auch der tiefste Sinn des Erlösungsgeschehens' (S. 115).

⁴⁸ vgl. L. WOLFF, Germanisches Frühchristentum im Heliand. ZfDtK. 49 (1935), bes. S. 38–42.

⁴⁹ aaO., S. 103. Sehr viel vorsichtiger äußert sich hierzu jedoch L. WOLFF, aaO., S. 44 u. 45.

⁵⁰ vgl. wieder L. WOLFF, ebd., S. 49, der auch anderwärts seinen Einfluß deutlich geltend macht.

Dieser Sachverhalt wird nun nach GROSCH ganz besonders in der Passionsgeschichte deutlich, wo der Dichter die Flucht der Jünger, Petri Verleugnung und Christi schmachvolles Dulden gedanklich nicht mehr zu bewältigen vermag. Er gerät in immer tiefere Widersprüche hinein. So muß er die Jünger in ihrem Versagen mit 'langen Erklärungen' entschuldigen, muß ihnen alle Verantwortung für ihr Handeln nehmen, weil er nicht wahrhaben will, wie sie wirklich waren, sondern sie vom unchristlichen Standpunkt des 'hochgespannten germanischen Heldenideals' aus sieht, dessen Wesenszüge in seinem Menschenbild also 'noch sehr lebendig' sind (S. 117).

Ebenso sucht der Dichter bei der Darstellung des Leidens Christi immer wieder 'nach einer Rechtfertigung der Schmach'. Immer brennender wird die Frage, warum denn Christus seine Macht nicht offenbare und seine angegriffene Ehre wiederherstelle. Die Antwort, zu der er seine Zuflucht nimmt, lautet: Christus darf sich nicht offenbaren um des Erlösungswerkes willen. Alles Geschehen wird unter den Gedanken der Notwendigkeit, des unausweichlichen 'Muß' gestellt. Die Juden müssen Christus töten, weil sich anders der Heilsplan (dessen Sinn auf diese Weise völlig 'verkehrt' wird) nicht verwirklichen läßt⁵¹. Jede Tat, die Christi Verurteilung zum Tode entgegenwirken könnte, muß als Unterstützung des Teufels angesehen werden, der in diesem Augenblick Christus erkannt hat und mit seinem Kreuzestod das Ende seiner Macht über die Welt gekommen weiß. 'Das aber bedeutet eine völlige Umwertung – Handlungen, die nach christlicher Ethik böse sind, müssen gerade im Hinblick auf das Erlösungswerk gebilligt werden, während gute Taten (gemeint ist besonders der Einspruch der Frau des Pilatus) zu verdammen sind' (S. 119).

Ein wirkliches Verständnis der Erlösungstat Christi könne indes nur da erwachsen, wo eigene schmerzliche Erfahrung menschlicher Schwäche den Boden bereitet hat; nicht aber wo alle anstößigen Tatsachen der Passion unter den Gedanken der Notwendigkeit gestellt werden. Der Heliand bezeuge damit, daß seinem Dichter die tiefere Einsicht in Wesen und Werk Christi noch verschlossen geblieben ist (S. 120).

Soweit E. GROSCH. Das Ergebnis ihrer Untersuchung könnte man vielleicht so formulieren: Das Gottes- und Christusbild ist im Heliand formal und inhaltlich richtig wiedergegeben und steht mit der zeitgenössischen Theologie in Einklang. Die Terminologie entstammt zum großen Teil wohl der Gefolgschaftsphäre, wird aber inhaltlich so erweitert, daß der enge Rahmen des Gefolgschaftswesens grundsätzlich gesprengt wird und zwar in noch stärkerem Maße, als es H. GÖHLER annimmt, die das gesamte Werk Christi (auch Lehre

⁵¹ GROSCH übersieht völlig 1 Kor 2, 7–9: 'Vielmehr verkünden wir Gottes geheimnisvolle, verborgene Weisheit, die Gott schon vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt hat. Keiner der Fürsten dieser Welt hatte sie erkannt. Denn hätten sie sie erkannt, dann hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht ans Kreuz geschlagen . . .'

und Leiden) auf die Seite des königlichen Amtes Christi stellt, das ganz mit den Zügen eines germanischen Königtums ausgestattet und also durch den Gefolgschaftsgedanken bestimmt ist. Am stärksten widerspricht die neue Lehre Christi, die unverkürzt in der Bergpredigt enthalten ist, germanischem Denken.

In seinem Welt- und Menschenbild indes zeigt der Dichter, wie wenig ihm eine echte Integration des spezifisch Christlichen gelungen ist. Hier spricht sich das positive germanische Lebensgefühl noch voll aus. Der Sünden- und Gnadenbegriff ist sozusagen unterentwickelt und hat für das Leben des einzelnen Menschen überhaupt keine Bedeutung. Das Jenseits beschäftigt den Helianddichter nicht sehr lebhaft, 'da er nicht das Bedürfnis fühlt, sich in eine bessere Welt hinüberzuretten' (S. 112). Dementsprechend bleibt ihm auch der tiefste und eigentliche Sinn des Erlösungsgeschehens verborgen.

Es scheint also, als sei in wesentlichen Punkten eine Verbindung von Germanentum und Christentum im Heliand nicht gelungen. Vielmehr ist deutlich ein 'Zwiespalt im Herzen des Dichters' festzustellen (S. 116). Der Gehalt des Heliand bildet demnach wohl kaum eine Einheit. Das 'schwere Ringen' zwischen germanischem und christlichem Lebensgefühl ist noch nicht zum Abschluß gelangt. Die Alternative 'germanischer oder christlicher Grundgehalt' dürfte also falsch gestellt sein.

Wir können es uns an dieser Stelle nicht versagen, darauf hinzuweisen, daß GROSCHS Ausführungen über das Menschenbild des Heliand in vielen Punkten unzutreffend sind. Vor allem ist das, was sie über den Sünden- und Gnadenbegriff sagt, in dieser Form nicht haltbar. Manches ist hier bereits durch die Spezialuntersuchungen von OHLY-STEIMER und RUPP erheblich modifiziert und korrigiert worden. Der tiefere Grund für derartige Fehldeutungen liegt m. E. wohl zum größten Teil in der Tatsache mangelnder Kenntnis der zeitgenössischen, besonders auch der Hrabanischen Theologie. Erst dieser Mangel macht verständlich, warum GROSCH – ohne daß sie es merkt – grundsätzlich anachronistisch verfährt. Es ist aber gewiß methodisch falsch, vom Standort unserer Erbsünden-, Gnaden- und Erlösungslehre aus den Heliand beurteilen zu wollen. Hier gilt vielmehr für den Heliandforscher *mutatis mutandis* das, was ein so ausgezeichnete Kenner der Dogmengeschichte wie A. M. LANDGRAF dem Theologen ans Herz legt: 'Wer theologische Fragen der Frühscholastik untersucht, hat sich zu hüten, ohne weiteres mit den Maßstäben, aber auch mit der Terminologie unserer heutigen Theologie an sie heranzutreten. Man hat sie in der ihr eigenen Sprache und in dem ihr eigenen Ideenschatz zu verstehen. Nur so wird ein zuverlässiges Urteil sich ermöglichen lassen'⁵².

Man kann von einem Dichter nicht fordern, daß er ausgeprägtere Vorstellungen und Begriffe in theologica hat als die Theologen seiner Zeit. Erst recht

⁵² A. M. LANDGRAF, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. Regensburg (1948), 33.

kann man nicht erwarten, daß er seine Ausführungen von Vorstellungen bestimmt sein läßt, wie sie erst die reformatorische Theologie ausgebildet hat. Wenn GROSCH z. B. die Erbsünde als 'Wesensmerkmal, als Sein' definiert, um dann hieran die Auffassung des Helianddichters von der Erbsünde zu messen (S. 114), dann übernimmt sie eine Formulierung, für die dem Dichter wirklich jedes Verständnis abgehen mußte, da sie erst mit Luther aufkam. Erst den Reformatoren ist die Erbsünde 'de essentia hominis', etwas, was zur Natur des (gefallenen) Menschen gehört, die Menschennatur ihrer ganzen Substanz nach böse macht; eine Auffassung, die bei Flacius Illyricus in unverhüllter Weise zu einer Restauration des Manichäismus führt⁵³. Die vorreformatorische Theologie bestimmt dagegen – wie die katholische Theologie heute noch – das Wesen der Erbsünde als den schuldhaften Mangel der urständlichen Gerechtigkeit, als *privatio iustitiae originalis*⁵⁴.

Aber auch der katholische Theologe ist zur Vorsicht aufgerufen. Hören wir noch einmal A. M. LANDGRAF zum Thema der heiligmachenden Gnade als Gegenbegriff zur Erbsünde: 'Das seinshaft Übernatürliche war damals noch nicht bekannt . . . Man wußte nicht recht . . . zwischen eingegossener Tugend und heiligmachender Gnade zu unterscheiden, ja man sah die Gnade *κατ' ἐξοχήν* allein in den eingegossenen Tugenden. So kam es zu einer rein psychologischen Gnadenlehre . . . ; unsere heutige Frage nach der Eingießung der heiligmachenden Gnade, genommen im gegenwärtig gebräuchlichen Sinn, konnte damals noch gar nicht gestellt werden'. Und weiter: 'Rudimentär waren damals vor allem die Erkenntnisse über die Gnadenlehre . . . Die Darstellung der rechtfertigenden Gnade wurde zu einem guten Teil auch von der Sündenlehre her diktiert, da die Sünde damals in erster Linie unter dem physischen Gesichtspunkt als Störung des Verstandes und Willens betrachtet wurde, und so eine Rechtfertigung die Wiederherstellung des rechten Zustandes von Verstand und Wille eben durch die Tugenden des Glaubens und der Liebe bedeutete'⁵⁵.

Vielleicht machen diese ganz allgemein gehaltenen Bemerkungen bereits offenbar, weshalb der Helianddichter so sehr die 'Klugheit' der Menschen betont, die Christus hören; weshalb er sie als *wis, glau und spahi* charakterisiert, und weshalb 'die Erkenntnis auf dem Heilsweg der Menschen eine gewaltige Rolle spielte'⁵⁶ und immer wieder vom Dichter 'Glaube' und 'guter Wille' gefordert werden.

Vielleicht wird auch verständlich, warum Christus, der 'Sündenlose', besonders durch die 'Tugend der Klugheit' ausgezeichnet ist und man 'auf eine große Vielfalt und Häufigkeit der Begriffe stößt, die in diesen Bereich gehören'⁵⁷.

⁵³ vgl. Fr. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*. Münster (1952, 10. Aufl.) Bd. II, S. 162 u. 139.

⁵⁴ DERS., ebd., S. 163.

⁵⁵ aaO., S. 32.

⁵ E. GROSCH, aaO., S. 107.

⁵⁷ DIES., ebd., S. 97.

Er ist es auch, der dem Teufel in der Versuchung widerstehen kann, weil

	habda he is hugi fasto
uuid thana uuamscadon	uualdandes barn
herte so giherdid . . .	(1049b–51a).

Auch wer von den Menschen glaubend den guten und festen Willen hat, Gottes Gebote zu erfüllen, ist 'sundeono los' – aber nicht, weil er sich selbst von der Sünde befreit hat, wie GROSCH meint (vgl. S. 114), sondern weil die *rectitudo* des Willens eine Folge des Glaubens an Christus ist. Dieser Glaube ist rechtfertigender Glaube, der sich in der Liebe betätigt (V. 1964, 5405).

So einfach, wie GROSCH glaubt, liegen die Dinge beim Helianddichter also durchaus nicht. Sie schreibt: 'Wenn nur der gute Wille in ihm (sc. dem Menschen) vorhanden ist, wird er unfehlbar sein Ziel erreichen . . . Wollen und Vollbringen gehören für ihn (sc. den Dichter) unlösbar zusammen, das Problem *spiritus promptus – caro infirma* ist von ihm noch nicht voll erlebt worden' (S. 113f.).

Das ist aber nur z. T. richtig. GROSCH übersieht, daß für den Dichter an zahlreichen Stellen der gute Wille auf dem rechtfertigenden Glauben beruht und das Vollbringen der Werke etwas ganz anderes ist als der Ausfluß der natürlichen 'sittlichen Kraft im Menschen' (S. 114). Wer 'aleskid thene gilobon', verfällt wieder der *inordinatio* des Willens (vgl. 2504a–05). Gottes Gnade ist immer Geschenk an den Gläubigen (4114ff.). Ohne die Gnade dagegen vermag der Mensch nichts (1767ff.).

GROSCH sieht vor allem nicht, daß der Helianddichter in seiner Sünden- und Gnadenauffassung Hraban folgt. Dieser erkennt dem Glauben und der Liebe die gleichen Wirkungen zu, die wir heute der heiligmachenden Gnade vorbehalten. Man kann sagen, daß auch Hrabans Gnadenlehre 'in gewissem Sinne eher eine Tugendlehre' ist, und er also das 'Wesen der Erbsünde', wie wir es heute fassen, als solches wohl kaum erkannt hat⁵⁸. Nach ihm wurde durch die Sünde der Mensch in seinen geistigen Fähigkeiten verwundet, sein Verstand verdunkelt und die Willenskraft gebrochen. Die Gnade ist demgemäß eine 'zuerst physisch den Willen heilende Beschaffenheit' und eine Erleuchtung des Verstandes, weshalb auch 'das neue Leben (sc. der Gotteskinder) eher in einer sittlichen Wiedergeburt, d. h. in einer besseren Lebensführung, als in einem seinshaft höheren Leben' besteht. Nicht die '*gratia elevans*', sondern die '*gratia sanans*' steht somit im Mittelpunkt der hrabanischen Theologie⁵⁹. Das gleiche gilt auch für die Auffassung des Helianddichters.

Andererseits betont auch Hraban wie der Helianddichter den hohen Wert der menschlichen Anstrengungen, ohne damit die Gratuität und Notwendigkeit

⁵⁸ Wir stützen uns hier auf die Arbeit von H. KARLEN, Die Gnadenlehre des Rhabanus Maurus. Inauguraldiss. der Gregoriana. Rom (1950); Zitat: S. 4.

⁵⁹ DERS., ebd., S. 6.

der göttlichen Gnade herabzumindern. 'Der Mensch muß sich disponieren, er muß glauben und seinen guten Willen zeigen, bevor ihm Gott die Kraft zum guten Handeln gibt'⁶⁰. Die Frage der logischen oder auch zeitlichen Priorität der zuvorkommenden Gnade Gottes wird nicht als Problem gesehen. Hrabans 'nostrum enim est credere et velle'⁶¹ könnte wie das Leitwort zum ganzen Heliand klingen – wenn man dabei immer nur beachtet, daß damit keineswegs einem Semipelagianismus das Wort geredet wird (vgl. V. 1767; 5039–49).

Wir wollen hier Hrabans Gnadenlehre nicht ausführlich darlegen, so sehr sie dazu angetan wäre, die Auffassung des Helianddichters über Sünde und Gnade ins rechte Licht zu rücken. Das mag in späteren Zusammenhängen geschehen. Nur einen Gedanken Hrabans möchte ich noch erwähnen: Als Bedingung für alle verdienstvollen Werke ist nach ihm die Weisheit gefordert. 'Der Weise (homo sapiens) wird dem Ungläubigen (infidelis) und Irdischen (terrenus) gegenübergestellt. Somit wird unter »sapiens« wohl einfachhin der begnadete Mensch zu verstehen sein, der aus einer übernatürlichen Einstellung heraus handelt', wie H. KARLEN kommentiert⁶¹.

Ob von dieser Auffassung Hrabans aus nicht wieder ein Licht auf die bemerkenswerte Tendenz des Helianddichters fällt, die gläubigen Menschen als Menschen von großer Einsicht, Verstandeskraft und Weisheit darzustellen? Ist es wirklich nur die alte germanische Tradition, Menschen, die bedeutsame Aufgaben auszuführen haben, als klug zu schildern, wenn der Dichter die Jünger spahi nennt und Maria giuuit zuerkennt? Gerade in dem Engelsgruß wird deutlich, wie sehr hier die 'Weisheit' der Begnadung synonym ist. Weil Maria 'giuuit' hat als die 'idis enstio fol', ist sie ihrem Herrn 'liof endi uuirdig' (vgl. 259–61 a). Maria ist die Gläubige *κατ'ἐξοχήν* – was der Dichter durch die höchst wirkungsvolle Antithese zum Unglauben des Zacharias besonders stark betonen will –, sie ist 'gratia plena' und zugleich – wie es spätere Zeiten ausdrücken werden – 'sedes sapientiae'⁶². erinnert dies nicht an Hrabans Definition des Gläubigen als 'homo sapiens', dessen 'Weisheit' allererst die Bedingung verdienstvollen Wirkens ist? Oder äußert sich hier lediglich die besondere Hochschätzung der Verstandesklugheit bei den Germanen? Wir fragen nur.

Ich glaube, wir dürfen abschließend feststellen, daß sich vom Boden der Sünden- und Gnadenlehre Hrabans aus die Ausführungen E. GROSCHS über das Menschenbild im Heliand nicht aufrechterhalten lassen. Die Vernachlässigung der zeitgenössischen Theologie bei der Untersuchung so wesentlicher gehaltlicher Fragen muß notwendig zu unvollständigen und deshalb unsachgemäßen

⁶⁰ H. KARLEN, aaO., S. 14.

⁶¹ aaO., S. 57; vgl. Hraban PL III, 1309 A.

⁶² Eine der Anrufungen aus der sog. Lauretanischen Litanei, die 1587 von Sixtus V. approbiert wurde, aber sehr alte Elemente enthält (vgl. L. EISENHOFER, Grundriß, S. 48.)

Urteilen und Ergebnissen führen. Was nach GROSCHE ein 'schweres Ringen' zwischen germanischem und christlichem Lebensgefühl ist und einen Zwiespalt im Herzen des Dichters offenbart, scheint über weite Strecken nichts anderes zu sein als der 'Zwiespalt' zwischen moderner und frühmittelalterlicher theologischer Terminologie und Fragestellung.

Versuch einer Synthese (G. EBERHARD)

Unabhängig von E. GROSCHE hat sich zuletzt Gertrud EBERHARD noch einmal ausführlicher mit dem Problem des Germanischen im Heliand befaßt⁶³.

Sie stellt sich die Aufgabe, zwischen VILMAR und GÖHLER zu vermitteln und nach 'einer Verbindung, Verknüpfung und gegenseitigen Durchdringung der beiden Elemente (sc. des Germanischen und des Christlichen) zu fragen' (S. 2). 'Liegt wirklich nur, wie H. GÖHLER meint, ein äußerlich heimischem Lebensgefüge angeählter Handlungsablauf vor, und kann als innerste Substanz der Dichtung eine rein christliche Ideenwelt angesprochen werden? Oder stellen die germanischen Elemente noch lebendige Gehalte einer heimischen Lebensanschauung, . . . heimische Lebenswerte, dar?' (ebd.).

Wieder stehen wir vor einer Alternative, die aber schon erkennen läßt, daß EBERHARD in der Dichtung den Versuch sieht, die beiden verschiedenen geistigen Welten zusammenzuschließen.

Die Autorin kommt zu folgenden Ergebnissen:

(1) Der christliche monotheistische Gottes- und der ihm korrespondierende universale Menschheitsbegriff sind dem Germanen fremd, werden vom Helianddichter aber problemlos übernommen. Die germanische Standesethik ist bis auf einen formelhaften Rest durch die neue allgemein gültige christliche Ethik abgelöst. Das neue Denken der Bergpredigt wird 'in aller Schärfe' (S. 10) verkündet. 'Nirgends findet sich im Heliand ein prägnanter Terminus für den Ehrgedanken' (S. 11), der doch den höchsten Wert der germanischen Sittenlehre darstellte (vgl. S. 7).

Die Gottheit Christi steht auf Grund seiner Wesenseinheit mit dem Vater fest. GÖHLERS diesbezüglichen Ergebnisse werden von EBERHARD übernommen.

(2) Über GÖHLER hinaus will sie jedoch das Christusbild um die Wesenszüge erweitern, 'die nicht zu den spezifischen Prädikaten der Gottheit (sc. wie Allmacht, Allwissenheit, Freiheit und Ewigkeit) zählen und nicht ausschließlich auf die Gottheit beschränkt sind, zu denen jedoch die Göttlichkeit nirgends in Widerspruch steht' (S. 13).

Solche Wesenszüge gewinnt das Christusbild im Heliand durch eine Eigentümlichkeit des germanischen Dichtungsstils. Variation, Alliteration und das

⁶³ Germanische und christliche Elemente im Heliand, dargestellt an der dichterischen Gestaltung des Christusbildes. Diss. (Masch.) Freiburg i. Br. (1948) II, 65 S.

perpetuelle Epitheton bewirken, daß bestimmte Ausdrücke, die Christus als Prädikate einmal erhalten hat, immer wieder aufgenommen werden und so eine 'typologische Begrifflichkeit' entsteht, die als traditionelles Formelgut mit heimischen Vorstellungen noch gefüllt ist und darum die Christusgestalt zu einem Typus germanischer Prägung umformt. Die aus dem Evangelium und der kirchlichen Überlieferung vom Dichter übernommenen Züge des Christusbildes verschmelzen mit der bei ihm noch sehr lebendigen Vorstellung von dem germanischen Herrenideal. Aus dem Ineinander aller drei Vorstellungskreise formt sich 'der markante Typus des germanischen Herrenstandes: Der Mächtige, Weise, Ruhmreiche, der Ratgeber, der Schutzherr' (S. 62).

EBERHARD ist sich durchaus bewußt, daß der Dichter hier nicht selbstschöpferisch verfährt, sondern der angelsächsischen Dichtungstradition verpflichtet ist. Ihr geht es nur darum zu zeigen, 'daß der Helianddichter mit den traditionellen Begriffen noch durchaus lebendige Vorstellungen verbindet und daß er sie stets für analoge Sachverhalte der Quelle einsetzt' (S. 62). Die Typologie des germanischen Herrenideals ist für ihn aber mehr als nur ein 'Mittel zur Veranschaulichung der Gehalte christlicher Religiosität', wie GÖHLER gemeint habe. Vielmehr hat der Dichter 'aus Christus eine Herrngestalt nach heimischem Ideal geschaffen, nicht nur um dem Hörer einen Zugang zu dem neuen Gott zu ermöglichen, sondern weil er selbst Christus so sieht, weil sich in der subjektiven dichterischen Anschauung das biblische und kirchliche Christusbild in der Form eines heimischen Hochbildes spiegelt' (ebd.).

Ebenso kann er sich eine Bindung an diesen Herrn nur in der im germanischen Leben üblichen Bindungsform, nämlich der des Gefolgschaftsverhältnisses denken. 'Auch sie ist kein Gleichnis – sondern eine Realität' (S. 62).

EBERHARD unterscheidet eine mehr subjektive Frömmigkeit des Dichters, die sich in der Bereitschaft zu persönlichem Dienst für den Christus offenbart, soweit dieser den heimischen Werten und Idealen entgegenkommt, und eine mehr objektive (EBERHARD sagt 'christliche') Frömmigkeit, die sich in Glaube und Liebe dem biblischen und kirchlichen Christus zuwendet, dessen Wesen Liebe, Erbarmen, Heilswille, Demut ausmachen, germanischem Verständnis also zuwiderläuft. Und dennoch ist 'das christlich-religiöse Erlebnis bei dem Helianddichter das vorherrschende. Heimische Lebenswerte werden nur bewahrt, soweit sie sich mit christlichen Anschauungen decken oder ihnen nicht widersprechen' (S. 63).

Es handelt sich hier also nicht um einen Gegensatz. Vielmehr liegt gerade in den einander adäquaten Anschauungsformen aus der christlichen Ideenwelt und aus dem germanischen Leben nach EBERHARD das verbindende Moment; sie sind das Einfallstor für die christliche Verkündigung. 'Trägt dieser Gott einmal Züge, die ihn wegen ihres Anklingens an heimisches Ideal dem Germanen wert machen, so ist der Germane bereit, dafür auch fremde Vorstellungen, Normen und Werte anzunehmen' (ebd.).

Am Beispiel der Gestaltung der Bergpredigt durch den Dichter will EBERHARD diesen Satz verifizieren. Sie zeigt, wie der Dichter bemüht ist, gerade die germanischem Lebensgefühl entgegengesetzten Gebote Christi seinen Hörern dadurch faßlich zu machen, daß er ihre Erfüllung 'als Dienstleistung für den geliebten Herrn' ansieht (S. 64). Die gefühlsmäßige Bindung an den persönlichen, 'mit den idealen Zügen eines Gefolgsherrn ausgestatteten Herrn Christus (wird so) ein Weg zum sittlichen Gehorsam gegenüber dem Christengott' (ebd.).

EBERHARD sagt selbst, daß dem germanischen Herrscherideal 'nur Anschauungen entnommen sind, die christlich-ethischem Denken nicht zuwiderlaufen', während andererseits die Wesenszüge der Demut und Barmherzigkeit etwa, die die Christusgestalt im Heliand ebenso prägnant kennzeichnen, 'germanischem Ethos entgegengesetzte, wesensfremde, spezifisch christliche Tugenden' sind (S. 40). Sie sieht auch, wie die Terminologie in der Dichtung selbst schon im Übergang 'vom germanischen Profanbereich zum christlichen Sakralbereich' steht (S. 60), zumal das 'stets gegenwärtige Bewußtsein, daß Christus Gottes Sohn und selbst wahrer Gott ist' (S. 63), alle die anderen heimischen Züge des Christusbildes überformt.

Welchen Grad an 'Realität' aber soll man dann den 'heimischen Lebenswerten' noch beimessen, die in der dichterischen Gestaltung des Christusbildes im Heliand ihren Niederschlag gefunden haben? Verändern sie die 'rein christliche Ideenwelt'⁶⁴, die H. GÖHLER nach EBERHARD als 'innerste Substanz der Dichtung' gewahrt wissen wollte (vgl. S. 2)? Oder sind sie nicht doch nur – wenn auch recht lebendige! – Anschauungsformen, die dazu dienen, das unerhört Neue des Christlichen dem Germanen, Dichter wie Hörer, faßlich zu machen?

EBERHARDS Ergebnisse scheinen die Bejahung unserer letzten Frage zu erlauben.

⁶⁴ Dieser Terminus ist sehr unglücklich gewählt. Eine 'rein christliche Ideenwelt' forderte als Korrelat eine 'reine Idee' von der Christusgestalt. Ist diese in der Dichtung nicht gewahrt, dann kann – so scheint der Gedankengang EBERHARDS zu sein – jene nicht die innerste Substanz des Heliand ausmachen. Nun gibt es aber weder das eine noch das andere. Das Christentum hat vorwiegend historischen Charakter, wie Christus auch eine geschichtliche Gestalt ist. Ein Absehen von dieser Grundlage, die im Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christus ihren Bestand hat, würde eine Ausbreitung des Christentums auf die verschiedensten Kulturen unmöglich machen. Annahme des Christentums wäre dann gleichbedeutend mit Zerstörung aller individuellen Eigenarten und Anschauungsformen der Völker zugunsten einer 'reinen Idee'. Christus könnte auf diese Weise niemals 'allen alles' werden. Weil er aber durch die Inkarnation einer von uns wurde (vgl. Hebr 4,15), ist von zahlreichen historisch-kulturell bedingten Anschauungen her der Zugang zu ihm offen, ohne daß die jeweilige Eigenart der Vorstellung über seine Gestalt den überzeitlichen Gehalt seiner Botschaft verändern müßte. Gerade die Menschwerdung legitimiert die Polymorphie der Christusbilder im Wandel der Zeiten und Kulturen.

Vgl. J. FINE, Die Anfänge der Christusbildung, in: ThRv. 51 (1955) 241–252, der auf das 'Porträthafte' des Christusbildes in der frühchristlichen Ikonographie hinweist. Christus erhält die Gesichtszüge ganz bestimmter römischer Kaiser, also wohl des damaligen 'Herrenideals'.

Auch H. VOGEL, Christologie, München (1949) I. Bd. 418–426, der die Möglichkeit einer christlichen Kunst aus der Menschwerdung ableitet!

Das hieße indes, daß in der Formulierung ihres Themas die Gewichte nicht richtig verteilt wären. Man wird wohl genauer und präziser – auch im Sinne EBERHARDS – statt von ‘germanischen und christlichen Elementen im Heliand’ nur von germanischen Elementen sprechen können, die in den christlichen Grundgehalt der Dichtung eingeschmolzen worden und mit ihm zu einer Einheit zusammengewachsen sind, die ihrer Substanz nach eindeutig christlich ist.

Die Arbeit der Verfasserin zeigt m. E. klar, daß von einer ‘Germanisierung’ im Heliand – jedenfalls im landläufigen Sinn – nicht die Rede sein kann. Sie ist vielmehr – wenn man den Einbau lebendiger germanischer Elemente in die Dichtung mit diesem Terminus benennen will – eine sekundäre Angelegenheit, die die Hauptprobleme des Werkes kaum berührt.

Bei ihrem Versuch, die neun Wesenszüge der Christusgestalt im Heliand⁶⁵ herauszuarbeiten, weiß die Autorin im allgemeinen klug auch die analogen Vorstellungen aus der biblischen und kirchlichen Überlieferung beizuziehen und die jedem Vorstellungskreis spezifischen Züge voneinander abzuheben. Wenn wir hier trotzdem einige Anmerkungen machen möchten, so seien diese nicht so sehr als Kritik denn als Ergänzungen verstanden⁶⁶. Sie sollen allerdings auch zeigen, wie notwendig und fruchtbar eine möglichst breite theologische Basis für die Beurteilung bestimmter Sachverhalte im Heliand ist.

EBERHARD vertritt die Ansicht, daß ‘auf die Auffassung von Christus als dem Ratgeber . . . kirchliches Dogma nicht von Einfluß’ gewesen sei. Sie ist vielmehr ‘ein Zug, der dem Christus des Heliand in Anlehnung an den germanischen Herrrentypus beigelegt wurde’ (S. 33).

Soweit es sich dabei um das Dogma im strengen Sinne handelt, ist EBERHARD beizustimmen. Das Dogma allein macht aber nicht den Reichtum kirchlichen Glaubensbewußtseins aus⁶⁷. Vielmehr hat das Glaubensleben einen unerschöpflichen Bronnen in den hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments und in der Liturgie der Kirche. Aus diesen Quellen sind mit Sicherheit manche ‘Auffassungen’ des Helianddichters herzuleiten, für die man in seinen direkten Vorlagen keine Anhaltspunkte findet⁶⁸.

⁶⁵ Der König; die Macht; der Ruhm; die Weisheit; der Herr; der Schutzherr; der Ratgeber; die Freigebigkeit-Barmherzigkeit; die Demut.

⁶⁶ Einige Ergebnisse des 2. Teils der Untersuchung E’s sind von der neueren Wortforschung inzwischen korrigiert worden. So etwa die Auffassung, daß ‘keinerlei Anlaß’ bestehe, bei dem Worte ‘huldi’ eine Umprägung seines Gehaltes ‘in Richtung auf die christliche Gnade anzunehmen’ (S. 43). E. folgt hier noch ganz P. WAHMANN, Gnade, S. 104. Vgl. dagegen jetzt: M. OHLY-STEIMER, aaO., S. 104–108 und 115f.

⁶⁷ Dogmatisiert werden in der Regel nur solche Glaubenswahrheiten, die durch Häresien bedroht sind.

⁶⁸ vgl. A. SCHÖNBACH, *Cosmopolis I* (1896), S. 617; weist auf die Bedeutung der liturgischen Formeln und der Psalmen für den Helianddichter hin.

Dies gilt m. E. auch für die Bezeichnung Christi als 'Ratgeber'. So nennt ihn der Dichter einmal und zwar an einer Stelle, die sich ausdrücklich auf die 'uuarsagon' (Propheten des ATs) beruft. EBERHARD hält diese Prophezeiung, soweit sie auf Christus als einen 'riki radgebo' geht, wohl für eine eigenmächtige, aus germanischer Wertschätzung des Ratgebers und des Rates⁶⁹ zu erklärende Zutat des Dichters.

Dagegen möchte ich auf folgende Zusammenhänge aufmerksam machen. Die Verse 625–629 sind die Antwort der Schriftgelehrten auf die Frage des Herodes, wo der neue König geboren werden solle, den die drei Magier suchen. Danach haben 'filuuuise man' gesagt,

that scoldi fon Bethleem burgo hirdi,
 liof landes uuard an thit liocht cuman,
 riki radgebo, the rihtien scal
 Iudeono gumskepi endi uesan is geba mildi
 obar middilgard managun thiodun.

Die unmittelbare Vorlage bildet Matth 2, 5 u. 6 (= Tat. 8, 3), wo die Weissagung Michäas 5, 1.3 aufgenommen ist: 'In Bethlehem Iudae. Sic enim scriptum est per prophetam: Et tu Bethlehem . . . ex te . . . exiet iudex, qui reget populum meum Israel' – Von einem Ratgeber ist hier nicht die Rede. Wenn der Dichter Christus nun einen Namen beilegen wollte, so konnte er die hierfür klassische messianische Weissagung des Alten Testamentes heranziehen, die durch die Liturgie noch besonders geläufig war, nämlich Is 9, 6:

et vocabitur nomen eius:
 Admirabilis, *Consiliarius*, Deus, Fortis,
 Pater futuri saeculi, Princeps pacis.

Diese Stelle spielte im kirchlichen Gottesdienst von Weihnachten eine hervorragende Rolle. Im Stundengebet der Mönche war sie die 1. Lektion der 1. Nocturn, und von den seit dem 6. Jh. üblichen drei Weihnachtsmessen⁷⁰ nahmen die zweite ('In aurora') und die dritte ('In die') aus Is 9, 6 u. 2 ihren Introitus. Während in der zweiten Messe die übrigen Messiasprädikate (ohne *consiliarius*!) genannt werden, ist die Introitus-Antiphon der dritten Messe ganz auf den einen Namen 'consiliarius' hingeeordnet. Das beweist wohl, daß die Liturgie dem Christus-consiliarius einen hohen Wert und ein besonderes Gewicht beimaß⁷¹. Die Introitus-Antiphon der tertia missa lautet in etwas freier Anlehnung an Isaias:

⁶⁹ Sie bezieht sich auf W. GRÖNBECH, Kultur und Religion der Germanen, Bd. I, S. 122 (jetzt: in 5. Aufl. [1954] Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, S. 156f.)

⁷⁰ vgl. L. EISENHOFER, Grundriß der Liturgik des römischen Ritus. Freiburg (1950, 5. Aufl.), S. 147.

⁷¹ Noch heute heißt es in der Litanei vom hl. Namen Jesu: Jesu, magni consilii angele – miserere nobis! (Ebenso: Jesu admirabilis; Jesu, Deus fortis; Jesu, pater futuri saeculi – also die Prädikate aus Isaias!).

Puer natus est nobis, et filius datus est nobis:
 cuius imperium super humerum eius:
 et vocabitur nomen eius
magni consilii Angelus.

Christus, der Messias, ist also der Ratgeber schlechthin. In der Wendung 'Angelus magni consilii' könnte man sogar noch seine besondere 'Befugnis' (GRÖNBECH), Rat zu erteilen, betont sehen. Denn es ruht auf Christus – wieder nach Isaias – der '*spiritus consilii*' ebenso wie der '*spiritus sapientiae et intellectus*' (II, 2).

Unsere Auffassung, daß der Helianddichter bei der Gestaltung des Gesprächs zwischen Herodes und den Schriftgelehrten an Isaias bzw. die Weihnachtsliturgie gedacht haben könnte, 'riki radgebo' also als messianischen Würdenamen verstand, erhält eine Stütze in V. 619a. Herodes, der 'cuning thero liudio', fragt nach Krist als dem '*fridugumono bezt*'. Ich vermute auch hierin einen messianischen Titel, der ebenso Isaias bzw. der Liturgie entnommen sein mag. Im Introitus der zweiten Weihnachtsmesse wird Christus u. a. der '*princeps pacis*' genannt (vgl. Is 9, 6). Mit seiner Ankunft verbindet sich die Vorstellung vom Friedensreich (et pacis non erit finis: Is 9, 7), das allen Völkern reiche Gaben bringt (vgl. etwa Is 61, 2f.). Möglicherweise spielt hierauf 628 bf. an:

endi uesian is geba mildi
 obar middilgard managun thiodun,

für das Tatian keinen Anhaltspunkt bot. (Vgl. aber Ps 71, 3ff. = Introitus-Psaln von Epiphanie!)

Damit wären zwei Christusbezeichnungen von dem Zusammenhang her, in dem sie zum erstenmal begegnen, möglicherweise als Übernahme der Messiasprädikate des Isaias zu deuten. Leider erwähnt EBERHARD das 'Friedenskind Gottes' als Bezeichnung Christi nicht, obwohl dieser Name über 20mal im Heliand verwendet wird.

Könnten dann nicht aber auch andere Wesenszüge der Christusgestalt, die EBERHARD als markante Züge des germanischen Herrenideals ansieht, für den Dichter dadurch legitimiert, wenn nicht gar ermöglicht worden sein, daß sie messianischen Namen Christi entsprechen? Die Nähe dieser Namen zu heimischen Vorstellungen mochte sie besonders geeignet erscheinen lassen, ein leuchtendes Bild vom Messias-Christus zu formen. Ist es z. B. nur zufällig oder in erster Linie germanisch empfunden, wenn der Helianddichter den 'dominator dominus' (Introitus von Epiphanie), den '*Admirabilis*' und 'Fortis' (Is 9, 6 = Weihnachtintroitus) in der Weihnachtsgeschichte zum erstenmal als '*the mario*' schlechthin ankündigt:

allaro cuningo craftigost: cuman uuard the mario
 mahtig an manno lioht (371 f.)?

Er ist es, der nach dem Psalm des Weihnachtsintrotitus 'mirabilia fecit'. Der Dichter will die 'marida' Christi berichten, die er mit Worten und Werken vollbrachte (vgl. 4f.). Christus ist auch für die Liturgie der Wunderbare, der Mächtige; vielleicht gar der Ruhmreiche, eben weil er 'mirabilia fecit'.

Es wäre sehr reizvoll, einen genauen Vergleich der von EBERHARD herausgearbeiteten Züge mit Is 9, 6 und 11, 2, wie auch mit den liturgischen Prädikationen durchzuführen. Die spezifischen Momente des germanischen Herrentypus decken sich oder berühren sich wenigstens weithin mit den Messiasnamen des Propheten und der Liturgie⁷². Überhaupt ließe sich der Einfluß der Weihnachtsliturgie auf die 5. und 7. Fitte recht deutlich machen⁷³. Uns genügt es hier, auf die Möglichkeit eines solchen Einflusses auf die Wesenszüge der Christusgestalt im Heliand hingewiesen zu haben.

Wenn unsere Anmerkungen auch die Ergebnisse EBERHARDS nur leicht und an einzelnen Punkten modifizieren, so lassen sie doch erkennen, wie komplex die Frage nach der Mächtigkeit des Germanischen im Heliand ist und wie sorgsam man auf dem Wege zu einer Lösung voranschreiten muß. Es ist das Verdienst der Autorin, die scharfe Frontstellung VILMAR-GÖHLER aufgelockert und den Versuch einer Synthese gewagt zu haben. Daß hierbei Nuancierungen möglich sind, liegt eben daran, daß weder die Wortforschung noch die Theologie genügend gesicherte Ergebnisse vorgelegt haben.

EBERHARD hat mit ihrer Arbeit – wenn auch nicht expresse – das wichtige Problem des Ausmaßes der Assimilation oder Akkommodation des Christentums im Heliand angeschnitten. Ein Problem, das sich immer da stellt, wo das Christentum in einen neuen Kulturkreis hineingetragen wird, gleichgültig, ob es sich dabei um einen germanischen, chinesischen oder afrikanischen handelt; ob es vor über tausend Jahren geschah oder heute geschieht. Christliche Mission – und damit stimmen wir dem Grundanliegen EBERHARDS, wie wir es verstehen, zu – ist ohne Akkommodation zum Scheitern verurteilt. Das wußten auch schon die Missionare zur Zeit der Germanenbekehrung. Sie wußten aber ebenso, daß die Substanz der christlichen Offenbarung dabei nicht verfälscht werden durfte. Ich glaube: der Helianddichter war ein solcher Missionar.

⁷² EBERHARD, S. 62: Der Mächtige (vgl. Fortis; spiritus fortitudinis); der Weise (vgl. spiritus sapientiae et intellectus); der Ruhmreiche (vgl. Admirabilis – mirabilia fecit); der Ratgeber (consiliarius; magni consilii Angelus, spiritus consilii).

⁷³ Etwa: Herodes = slidmod cuning (630b); der Hymnus der Epiphanievesper beginnt: Crudelis Herodes.

Zu: biuuand ina mid .. fagaron fratahun (380) vgl. dominus *decorem* indutus est (Ps. der 2. Weihnachtsmesse).

Zweites Kapitel

THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG EINER HELIAND-INTERPRETATION

Beitrag zum Germanisierungs-Problem und zur Quellenfrage

Vorbemerkungen

a) 'Germanisierung' und Akkommodationstendenzen der Kirche

Unser kritischer Überblick über den augenblicklichen Stand jener Zweige der Heliandforschung, die für die Interpretation besonders relevant sind, dürfte vor allem zweierlei sichtbar gemacht haben: Einmal, wie unsicher z. Z. noch der Boden für eine umfassende Deutung des Werkes ist und zum andern, wie sehr eine genauere Erfassung des Gehaltes der Dichtung gründliche Kenntnisse in der zeitgenössischen Theologie und deren Einbezug in die Untersuchung voraussetzt.

Wenn wir hierbei vornehmlich auf den letzten Punkt hinwiesen, dann deshalb, weil wir glauben, nur bei weitgehender Erfüllung dieses Desiderates überhaupt dem Anliegen des Dichters gerecht werden und damit einen Zugang zu seinem Werk finden zu können. Nur von einer möglichst breiten theologischen Basis aus scheint es uns möglich, das schwierige und immer noch zu wenig oder doch unzureichend durchdachte Problem der sog. 'Germanisierung' einer Lösung näherzubringen. Man kann hierzu fruchtbar nur Stellung nehmen, wenn man den ganzen Reichtum der kirchlichen Lehre und die Stufe der Entwicklung kennt, auf die sie zu Beginn des neunten Jahrhunderts gelangt war. Andernfalls erliegt man sehr leicht der Gefahr, bestimmte Vorstellungen, die im Heliand begegnen, als Eigentum des Dichters und somit als Auswirkungen germanisch-heidnischer Denkungsart zu interpretieren, während sie in Wirklichkeit vielfach und nachweisbar durch die orthodoxe Theologie längst vorgegeben waren und sich dem Dichter kraft ihrer Affinität zu heimischen Ideen oder Idealen nahelegten.

Bei einem Werk, das sich so eng an biblische und kirchliche Quellen anschließt wie der Heliand, scheint es mir bereits methodisch richtiger, von den Quellen (im weitesten Sinne des Wortes) auszugehen und erst von hier aus das Maß der Anpassung an heimische Denk- und Darstellungsformen, soweit sie sich mit Sicherheit feststellen lassen, zu erörtern. Wer lediglich die Relation zwischen der Dichtung und der germanischen Glaubens- und Wertewelt sieht,

Wörter und Formeln des Heliand auf ihren ursprünglich heidnischen Sinn hin befragt und diesen dann in den Heliand hineinträgt, verfehlt m. E. die Intention des Dichters von Grund auf. Geht es diesem doch in erster Linie und zunächst darum, den neubekehrten Sachsen das Evangelium, das Wort Gottes, zu verkündigen.

Diese missionarische Absicht ist als der eigentliche Impetus seines Bemühens anzusehen. Das gilt vor allem dort, wo sich der Dichter vor seine Hauptschwierigkeit gestellt sah, den inhaltlich festgeprägten kirchlich-lateinischen Wortschatz mit Wörtern der altsächsischen Sprache erschöpfend wiederzugeben. Dabei stand er von Anfang an unter dem Zwang der Wortwahl. Einerseits war er unbedingt auf den vorhandenen Wortschatz angewiesen; andererseits mußte er es tunlichst vermeiden, Wörter zu benutzen, die Kernvorstellungen heidnischen Glaubens wachriefen. So kann denn auch nirgendwo von einer spontanen Übernahme heidnischer Begriffe die Rede sein. Vielmehr spürt man überall das lebhafteste Bestreben, sorgsam auszuwählen und die geläufige Terminologie durch inhaltliche und formale Stützen wenigstens intentional mit dem neuen christlichen Gehalt zu füllen oder ihm zumindest anzunähern. Das im gewählten Ausdruck eigentlich Gemeinte ist darum nicht in erster Linie von heimischen Vorstellungskomplexen her zu eruieren (wenn solche auch notwendig bald schwächer, bald stärker mitschwingen), sondern von dem kirchlich-theologischen Gedankengut aus zu beurteilen, das auf diese Weise 'übertragen' und dem Verständnis der Hörer nahegebracht werden mußte.

Ist der Heliand aus einem missionarischen Anliegen heraus geschrieben – und es besteht kein begründeter Anlaß, daran zu zweifeln – dann kann man bei der Bestimmung seines Grundgehaltes nicht von der Annahme ausgehen, der as. Dichter habe aus 'Artbewußtsein' oder dergleichen Motiven die Botschaft des Evangeliums nach Maßgabe bestimmter von ihm für unabdingbar gehaltenen Leitbildern umgebogen. Das Ausschlaggebende und primär Bewegende bei dem ganzen Vorgang der 'Übertragung' liegt vielmehr in dem eifrigen Bemühen, die voll und ganz bejahte kirchliche Glaubenslehre möglichst korrekt in der heimischen Sprache wiederzugeben.

Soweit dabei an germanisch-altsächsische Vorstellungen und Wertekodizes angeknüpft wird, muß man hierin den Versuch einer Anpassung des Christlichen an die überlieferten Auffassungen erblicken, weil dem Dichter-Missionar anders keine Verdeutlichung der Lehre Christi und kein Einfluß auf die Emotionen seiner Hörerschaft möglich war.

Die Tendenz zur Akkommodation aber – und das festzustellen ist, wie ich glaube, von größter Wichtigkeit – geht von der neuen Religion, vom Christentum selbst aus. Sie gehört wesentlich zum missionarischen Drang der Kirche, ist schlechthin ihre Missionsmethodik, der sich auch unser Dichter verpflichtet weiß. Er steht hier nicht am Anfang einer Entwicklung, sondern in einer langen Tradition. Das Christentum ist auch ihm eine Substanz, die sich akzidentelle

Veränderungen oder Zugeständnisse erlauben kann, ohne in ihrem Wesen verwandelt oder verfälscht zu werden.

Nach der Intention des Dichters kann daher Akkommodation keine ‘Ethnisierung’ oder Germanisierung und erst recht keinen Synkretismus bedeuten. Auf diese Intention des Dichters aber kommt es uns bei der Deutung des Heliand vor allem an, zumal wir über die tatsächliche Wirkung des Werkes auf die sächsischen Hörer und die evtl. Evozierung heidnischer Vorstellungen wegen unserer rudimentären Kenntnisse der germanischen Religion kaum Genaueres ausmachen können. Aus diesem Grunde bietet der Heliand auch eine viel zu schmale Basis, als daß seine Interpretation im Sinne eines ‘Beitrags zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Germanenbekehrung’ ausgemünzt werden könnte, wie es vielfach versucht wurde. W. BAETKE dürfte recht haben, wenn er den Heliand eine ‘Leistung der Seelsorge’ nennt und in ihm nicht den spontanen Ausdruck der Frömmigkeit eines sächsischen Volkssängers sieht. ‘Wir können aus ihm’ darum, so fährt er fort, ‘viel mehr über die Theologie der Zeit, wie sie sich in den Köpfen der Weltgeistlichen ausnahm, als für die Volksfrömmigkeit lernen’¹.

Diese Theologie der Zeit, die kirchliche Glaubenslehre überhaupt, ist darum für das Verständnis der as. Messiade von nicht leicht zu überschätzendem Wert. Dabei muß immer wieder betont werden, daß z. Z. des Helianddichters in der orthodoxen Theologie selbst der Akkommodationsprozeß in Richtung auf das Germanentum schon weit fortgeschritten war und zwar nicht erst seit Hrabanus Maurus². Andererseits darf nicht übersehen werden, daß das Christentum von sich aus schon zahlreiche Vorstellungen mitbrachte, die nur eine gewisse Akzentuierung zu erhalten brauchten, um zu dem zu führen, was man oft so leichtfertig ‘Germanisierung’ genannt hat. So war etwa die Königsgewalt Christi von Anfang an durch den Ausdruck *κύριος* gesichert. ‘So fest wie der Name *ὁ κύριος* hat kein anderer an Christus gehaftet’³. Darum konnten ‘in der patristischen Zeit Origenes und zumal Augustin’ versuchen, ‘das ganze Weltgeschehen unter dem Gesichtspunkt der Königsherrschaft Christi zu betrachten’⁴.

Vor allem in der Liturgie wurde – gestützt letztlich auf den johanneischen Hymnus von der Königsherrschaft Jesu (Apk 19, 16: *Rex regum, et Dominus dominantium*) – Christus als der ‘*rex gloriae*’⁵, der ‘*verus rex*’⁶, der ‘*dux vir-*

¹ Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen, S. 98.

² Zu dessen Terminologie (*Christus rex, arx superna, exercitus sanctorum* etc) vgl. A. HAUCK, KGD II, S. 657f. Siehe auch Migne, PL Indices III, 214ff. ‘*De coelo*’.

³ A. HARNACK, Dogmengeschichte I (Tübingen 1910, 4. Aufl.), S. 203.

⁴ K. ADAM, Der Christus unseres Glaubens. (1954), S. 362.

⁵ Im ‘*Te deum laudamus*’, das zu den ‘ältesten kirchlichen Hymnen’ gehört (vgl. L. EISENHOFER, aaO., S. 322), heißt es: *Tu rex gloriae, Christe! ... Tu ... aperuisti credentibus regna caelorum. – Te Martyrum candidatus laudat exercitus.*

⁶ vgl. das SACRAMENTARIUM FULDENSE (hg. v. G. RICHTER u. A. SCHÖNFELDER), Fulda (1912): Praefation von Epiphanie, S. 16, Nr. 122.

tutum omnium cunctorumque hostium victor'⁷ immer wieder gefeiert. Man bat ihn um die 'arma caelestia'⁸, weil die Christen sich als 'militia Christi'⁹ oder 'vexilla regis'¹⁰ verstanden, die zur 'arx caeli' oder 'arx patris'¹¹ unterwegs waren.

Von größtem Einfluß auf die Weiterentwicklung und Betonung derartiger Vorstellungen sind sicherlich die Psalmen, besonders die sog. Messias- und Königspsalmen gewesen, die als Präfigurationen des Königtums Christi ausgedeutet wurden¹². Es sei in diesem Zusammenhang an die Illustrationen zum Utrecht-Psalter, besonders zu Ps 90; 111; 53 und 59, erinnert, in denen Christus als speertragender König mit seinen Jüngern als Krieger dargestellt ist; also noch viel realistischer und 'irdischer', als es der Helianddichter sich denkt¹³.

Den Einwirkungen der Psalmen und der Liturgie auf die Christusauffassung im Heliand hat man m. E. bisher viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, zumal es sich hier keineswegs um einzelne oder selbst auch eine Vielzahl von Parallelen handelt, die jedoch erst mit großem Spürsinn ausgegraben werden müßten und eben deshalb nichts Entscheidendes für die Herkunft der Vorstellungen des Dichters beitragen¹⁴. Vielmehr trat dem Helianddichter in der Liturgie und im Stundengebet ein sehr ausgeprägtes und beherrschendes Bild vom Christus-König entgegen. Im kirchlichen Gottesdienst ist Christus nicht nur u. a. auch einmal der, 'qui sedet ad dexteram patris, regis caelestis'¹⁵ oder jener, 'cuius regni non erit finis'¹⁶, sondern ganz allgemein und wesentlich ist er der

⁷ Ebd., Oratio super militantes, S. 224, Nr. 1960. Vgl. auch die Anrede an das (sächsische?) Volk vor dem Kommunionempfang in der Messe: 'Fratres, ecce rex noster . . .'. Zitiert bei A. HAUCK, KGD II, 409 Anm. 2.

⁸ Sacr. Fuld., Missa pro regibus, S. 222, Nr. 1942.

⁹ Eingeführt durch Origenes als Bezeichnung für das Mönchs- und Asketenleben (A. HARNACK, Militia Christi. 1905, S. 28). Siehe schon 2 Tim. 3f.: Labora sicut bonus miles Christi Jesu. Nemo militans Deo . . .

¹⁰ vgl. den gleichnamigen Hymnus des VENANTIUS FORTUNATUS († um 600). – Vexilla kann 'die Feldzeichen' (= das Kreuz Christi als tropaeum!) bedeuten, ebenso aber die um das Feldzeichen gescharten Mannschaften.

¹¹ Im Hymnus 'Pange lingua' des VENANTIUS ist Himmel = arx. 'Missus est (sc. Christus) ab arce Patris / Natus, orbis Conditor'.

¹² Vor allem die Pss 2, 1; 5, 7; 20, 1.8; 23, 7ff. (= 5 mal rex gloriae!); 28, 10; 44; 46, 3; 67, 25; 71; 92; 95, 10; 98, 1.4.

¹³ Um 830. Leicht zugängliche Abbildungen bei H. LÜTZELER, Die christliche Kunst Deutschlands. Bonn (1936), Anhang XII–XV.

¹⁴ Diesen Einwand macht H. LOTHER, Die Christusauffassung der Germanen, S. 14, gegen das Beibringen einer 'Unzahl von Parallelen aus Kirchenvätern, altkirchlichen Homilien und Kommentaren', die im Grunde nicht weiterführen würden, da es auf das Gewicht ankomme, das der Dichter einem Gedanken beilege, und auf die Vorstellung, die mit einem Wort und Bild verbunden werde.

¹⁵ vgl. das 'Gloria' der Messe.

¹⁶ So im 'Credo' der Messe. Diese Stelle wurde als Zusatz in das Symbolum durch das Nicaeno Constantinopolitanum eingefügt gegenüber Marcellus von Ancyra, der von origenistischen Voraussetzungen aus die Lehre vertreten hat, Christus werde am Ende der Tage seine Menschennatur wieder ablegen und seine Stellung als Haupt und König der Menschheit dem Vater zurückgeben.

‘dominus noster Jesus Christus, qui tecum (= cum patre) vivit et regnat in unitate spiritus sancti deus: per omnia saecula saeculorum’, wie jeder Orations-schluß lautet.

Mancher Zug des in der Liturgie verherrlichten und angebeteten erhöhten Herrn mag auf diesem Wege in das Bild des Christus der Evangelien, wie es der Dichter zeichnet, eingeflossen sein.

Man kann nicht sachgemäß an das Problem der Akkommodation herantreten, wenn man nicht auf breitester Basis alle diese Momente (die Hl. Schrift, die theologische Lehre, den Kultus), die doch wesentlich zu dem Gesamtkomplex Christentum hinzugehören¹⁷, berücksichtigt und in die Untersuchung einbezieht. Solange aber die Frage der sog. Germanisierung nicht mehr erhellt ist als bisher, scheint eine einigermaßen fundierte Interpretation des Heliand nicht möglich. Hier liegt noch ein weites Arbeitsfeld für die Wortforschung.

b) Ausgangspunkt unserer Fragestellung

Nun ist aber nicht nur im Hinblick auf bestimmte, dem Neuen Testament fremde Vorstellungen, die sich aus der Übertragung der biblischen Geschichte in die altsächsische Sprache und einen geprägten traditionellen germanischen Dichtungsstil ergeben mochten, von der ‘Germanisierung des Christentums durch den Helianddichter’ gesprochen worden.

Zuletzt hat F. P. PICKERING¹⁸ unser Problem von einer anderen und unter diesem Aspekt weniger sorgfältig untersuchten Seite angesprochen. Er stellt fest, ‘daß der Helianddichter in einem Grade nach eigenem Ermessen kürzt, umstellt, vereinfacht und erweitert, der den Prediger der Missionszeit kennzeichnet. Seine Eingriffe machen ihn im vollen Sinne des Wortes zum Bearbeiter¹⁹ seiner Quelle. Ob nun seine Bearbeitung eine weitgehende Germanisierung heißen darf, ist eine Frage, die mit allem Ernst erneut zu stellen wäre’.

PICKERING gibt sich also offenbar nicht zufrieden mit den diesbezüglichen Ergebnissen C. A. WEBERS, der auf die sachlichen Gesichtspunkte hinweist, die vor allem JELLINEK und LAUTERBURG als Gründe für die Bearbeitung der Evangelienharmonie Tatians namhaft gemacht haben, dann seinerseits aber in der Hauptsache künstlerische Erwägungen des Dichters als für die Auswahl entscheidend und richtungsweisend herausstellt²⁰.

¹⁷ vgl. W. BAETKE, aaO., S. 107, der darauf hinweist, daß das Christentum den Germanen keineswegs nur in der Form der Evangeliumsverkündigung entgegentrat, sondern als eine ‘in festen hierarchischen Formen ausgeprägte Institution mit Lehre (Dogma), Kult und Gesetz. Es ist wichtig, sich diese Komplexität des Christentums vor Augen zu halten’. Wichtig sei vor allem auch der Eindruck, den der katholische Gottesdienst auf die Heiden machte.

¹⁸ Christlicher Erzählstoff bei Otfrid und im Heliand. ZfdA. 85 (1955), S. 262–291; unser Zitat: S. 271 (Hervorhebung von mir).

¹⁹ Gesperrt von PICKERING. ²⁰ ZfdA. 64, S. 68.

Da wir eine wenigstens annähernde Klärung des Akkommodationsproblems, wie wir die Frage der Germanisierung in Zukunft u. E. treffender nennen wollen, für die unerläßliche Voraussetzung einer Interpretation des Heliand halten, wollen wir versuchen, die Frage PICKERINGS aufzugreifen. Denn ich glaube, daß der Theologe in der Lage ist, gerade hierzu einen diskutablen Beitrag zu leisten.

Das Verhalten des Helianddichters gegenüber seiner Stoffquelle, also gegenüber (der bis jetzt noch unbekanntem lateinischen Rezension von) Tatians Diatessaron, ist von einer Reihe von Faktoren bestimmt, unter denen nicht zuletzt die Rücksichtnahme auf den sächsischen Hörerkreis eine Rolle spielt. Es dürfte vorwiegend dieser Punkt sein, der PICKERING zu der Frage veranlaßt hat, ob es sich nun bei der Bearbeitung der Evangelienharmonie um eine weitgehende Germanisierung handelt oder nicht.

Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß der Impuls zur Akkommodation vom Christentum selbst ausgeht, und der Dichter hier aufs Ganze gesehen in einem breiten und festen Überlieferungsstrom steht. Es liegt nahe, hinsichtlich der Quellenbearbeitung – wie sie PICKERING versteht – Überlegungen anzustellen, die in die gleiche Richtung zielen. Wir fragen also:

1. Gibt es im theologischen oder kirchlichen Schrifttum gleiche oder wenigstens ähnlich gelagerte Verhältnisse wie die, denen sich der Helianddichter gegenübergestellt sah, als er sein Werk begann?

2. Wenn ja, ist es dann möglich, daß der altsächsische Dichter sich hierauf stützen konnte zumindest in dem Sinne, daß seine Arbeitsweise nicht als etwas absolut Neues angesehen und so von vornherein mit dem Odium der Autoritätslosigkeit und des Unkirchlichen belastet zu werden brauchte?

Wir wollen uns zunächst ausführlicher mit der ersten Frage befassen.

I. DIE BEARBEITUNG DES MARKUS-EVANGELIUMS DURCH LUKAS UND DIE ANALOGE ARBEITSWEISE DES HELIANDDICHTERS

Der Dichter des Heliand hat seinen Stoff in der Hauptsache der Evangelienharmonie Tatians entnommen, die ihm damit als maßgebliche Quelle diente. Wenn wir nun für das 'Wie?' seines Vorgehens nach etwaigen Analogien innerhalb des theologischen oder kirchlichen Schrifttums fragen, dann scheinen sich bereits die kanonischen Evangelien selbst für einen derartigen methodischen Vergleich geradezu anzubieten. Heißt es doch ausdrücklich in dem Prolog, den Lukas seiner Schrift voranstellt und der auch das Vorwort zu Tatians Harmonie bildet, daß der Verfasser des dritten Evangeliums viele Darstellungen des Lebens

Jesu gekannt habe, allem von Anfang an genau nachgegangen sei und es nunmehr der Reihe nach niederschreiben wolle¹. Mit andern Worten: Lukas selbst weist sich als Bearbeiter von (offenbar schriftlichen) Quellen aus. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß der Helianddichter um diesen Sachverhalt gewußt hat, wie wir später noch darlegen werden. Zunächst jedoch mag unser Rückgriff auf das Verhältnis der Evangelien untereinander seine Rechtfertigung erst einmal durch das Material erfahren, das wir als vergleichbar mit der Tatian-Heliand Relation vorzulegen gedenken.

Wir rühren damit an eine bestimmte Seite des sog. synoptischen Problems², von dessen Einbezug in die Untersuchung wir uns einige Aufschlüsse über die Arbeitsweise des Dichters versprechen. Es geht uns hier nicht darum, zu dem für die exegetische Forschung so wichtigen Fragenkreis in irgendeiner Weise einen Beitrag zu leisten oder auch nur Stellung zu nehmen. Wir wollen lediglich vom Standort des Exegeten aus am Verhalten des Lukas gegenüber einer seiner Quellen zeigen, wie vorsichtig man Kürzungen, Umstellungen oder Änderungen des ehrwürdigen Textes der Hl. Schrift durch den Helianddichter oder auch nur die Umfärbung der ursprünglich palästinensischen Szenerie in ein dem Verfasser und seinen Hörern vertrautes Kolorit bei einiger Kenntnis der synoptischen Frage hätte beurteilen müssen. Die Analogie zwischen dem Helianddichter und Lukas erschöpft sich nämlich nicht nur in der Tatsache, daß beide Bearbeiter ihrer Quelle sind. Sie stehen dabei auch vor ganz ähnlichen Aufgaben. Einmal gilt es, aus der Fülle des dargebotenen Stoffes eine Auswahl zu treffen, um das eigene Werk nicht zu umfangreich werden zu lassen. Weiterhin müssen beide Autoren auf einen heidenchristlichen Hörer- bzw. Leserkreis Rücksicht nehmen, und endlich sind weder Lukas noch der Helianddichter geborene Palästinenser. Es ist zu beachten, daß Lukas der einzige Nichtjude unter den neutestamentlichen Schriftstellern ist. Das hat aber unverkennbare Auswirkungen und Konsequenzen. Obwohl auch Markus für Heidenchristen schreibt und deshalb (etwa im Vergleich zu Matthäus) bereits starke Akkommodationstendenzen aufweist, lassen sich seine palästinensische Herkunft und entsprechendes Interesse an jüdischen Gepflogenheiten sehr deutlich wahrnehmen. Der Hellenist Lukas dagegen paßt sich bei der Bearbeitung des Markus-Evangeliums in ungleich größerem Maße den Gegebenheiten und dem Verständnis seiner Landsleute an. Etwaige Parallelen zur Arbeitsweise des Helianddichters

¹ vgl. Lk 1, 1-4 = Tat. Prologus.

² Unter der synoptischen Frage versteht man das Problem, das die einzigartige Mischung von weitgehender Übereinstimmung und starker Abweichung der drei ersten Evangelien der exegetischen Forschung stellt. In der Hauptmasse ihres Stoffes gleichen diese Evangelien einander so, daß man sie zur leichteren Übersicht in drei parallelen Spalten in der Weise drucken kann, daß die gemeinsamen Perikopen nebeneinander zu stehen kommen. Solche Textanordnung nennt man Synopse (Zusammenschau), die Evangelisten selbst Synoptiker. Der Name stammt von J. J. GRIESBACH, der i. J. 1776 die erste Synopse drucken ließ.

erhalten dabei ein um so höheres Gewicht, als für Lukas das Problem der Übersetzung in eine andere Sprache nicht bestand. Seine Quellen dürften griechisch abgefaßt gewesen sein. Für das Markus-Evangelium besteht hieran jedenfalls kein Zweifel³.

Nunmehr können wir mit dem Vergleich Markus-Lukas beginnen. Wir wollen dabei methodisch so vorgehen, daß wir ihn in der Hauptsache auf jene Stellen beschränken, für die die Bearbeitung Tatians durch den Helianddichter Parallelen oder wenigstens analoges Material bietet. Doch werden wir hierbei nicht allzu ausschließlich verfahren, weil zumindest etwas von dem Ausmaß der Änderungen an Markus auch rein in sich betrachtet sichtbar werden soll, um auf diese Weise die Akkommodationstendenzen schon innerhalb der Synoptiker aufzuzeigen und damit deren grundsätzliche Legitimität zu erweisen, von der der Helianddichter dann offenbar Gebrauch gemacht hat. Im Vordergrund unserer Untersuchung steht also das Markus-Lukas-Verhältnis. Vergleichbare Daten innerhalb der Tatian-Heliand-Relation fügen wir am jeweiligen Ort in die Betrachtung ein. In einzelnen Fällen werden wir auch besonders charakteristische Abweichungen des Lukas- vom Matthäustext zur Abrundung des Ganzen heranziehen.

1. Auslassungen und Auswahl des überlieferten Stoffes

Es ist heute so gut wie allgemein anerkannt, daß das Markus-Evangelium zu den von Lukas benutzten schriftlichen Quellen gehört. Er hat über die Hälfte des Markus-Stoffes, nämlich rund 350 von 661 Versen, übernommen. Diese Basis ist breit genug, einen Vergleich in der von uns beabsichtigten Richtung zu gestatten und fruchtbar erscheinen zu lassen. Übrigens hat der Helianddichter auch etwa die Hälfte des Stoffes der Evangelienharmonie weggelassen.

Lukas war im Hinblick auf das große Material, das ihm auch noch aus anderen Quellen zur Verfügung stand, gezwungen, manche ihm weniger wichtig oder für seine Leser weniger geeignet erscheinende Markus-Abschnitte zu übergehen, um den Umfang seines Evangeliums in gewissen Grenzen zu halten. Neben der Rücksichtnahme auf seine Leser wird man hierbei also mit Recht die 'Dublettscheu' des Lukas und das Gesetz der Sparsamkeit oder des Raumzwanges als maßgebend erklären dürfen. Ein Umstand, der in gleicher Weise auch auf das Unternehmen des Helianddichters zutrifft.

³ Was das Matthäus-Evangelium angeht, so hat man wohl schon gemeint, der griechische Mt sei eine bloße Übersetzung der aramäischen Schrift des Apostels Matthäus, was aber trotz aller Versuche, die in dieser Richtung gemacht wurden, nicht nachgewiesen werden konnte. Es ist vielmehr sicher, 'daß der griechische Matthäus in der Hauptsache nach griechischen Quellen geschaffen wurde'. Vgl. J. SCHMID, Das Evangelium nach Matthäus (1956), S. 32. Dazu: A. WIKENHAUSER, Einleitung in das Neue Testament. (1953), S. 142. Und: W. MICHAELIS, Einleitung in das NT (1954, 2. Aufl.), S. 26ff.

a) Dublettenscheu der beiden Verfasser

(1) Lukas sucht nach Möglichkeit Doppelberichte zu vermeiden und läßt deshalb von zwei gleichartigen Stücken oftmals das eine weg. So übergeht er 'Die Speisung der Viertausend' (= Mk 8, 1-10), weil er 'Die Speisung der Fünftausend' (= Mk 6, 32-44) bereits übernommen hatte (vgl. 9, 10b-17).

Der Helianddichter meidet um der Ökonomie des Ganzen willen, wie hinreichend bekannt ist, ebenfalls Wiederholungen. Auch bei ihm fehlt das kleinere Speisungswunder Mk 8, 1-10 (= Mt 15, 32-39 = Tat. 89), während er das größere vor den Fünftausend berichtet (V. 2802-2872 = Mk 6, 32ff. u. Parallelen = Tat. 80).

(2) In der gleichen Weise verfährt Lukas mit Mk 14, 3-9 ('Die Salbung Jesu in Bethanien'), da er ein ähnliches, aber nicht mit dem von Markus berichteten identisches!, Ereignis vorweg erzählt hatte, nämlich 'Jesus und die Sünderin im Hause des Pharisäers' (Lk 7, 36-50).

Im Heliand wird die Salbung in Bethanien (= Tat. 138) gleichfalls übergangen.

(3) Dieselben Gründe werden Lukas bewogen haben, das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (= Mk 4, 26-29) fallen zu lassen; vielleicht deshalb, weil als Bild für das Wachstum des Reiches Gottes, für das jene Parabel steht, dem Lukas das Gleichnis vom Senfkorn, das er 13, 18-19 wiedergibt, zu genügen schien.

Das von Lukas übergangene Gleichnis fehlt auch im Heliand, obwohl es Tatian hat (Tat. 76, 1-2). E. LAUTERBURG rechnet es zu jenen, 'welche rein abstrakte Dinge versinnbildlichen' und deshalb vom Dichter nicht angeführt werden¹. Er berücksichtigt indes nicht, daß der Sachse es der Sache nach ebenfalls als eine Dublette des Senfkornvergleichnisses aufgefaßt haben könnte, das dieser bereits Tat. 73, 2 vorgefunden und in die Dichtung übernommen hatte (V. 2625-28a). Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte jedoch die Annahme für sich beanspruchen, daß die Auslassung von Mk 4, 26ff. durch eine bestimmte theologische Konzeption des Dichters, nämlich sein rein eschatologisches Verständnis des 'Himmelreiches', veranlaßt ist. - Bemerkenswert ist jedenfalls die Übereinstimmung des Helianddichters mit Lukas auch in diesem Fall.

(4) Man darf annehmen, daß sich der dritte Evangelist zu der Omission von Mk 6, 45-52 ('Jesu Seewandel') wiederum durch den Grundsatz, ein gleiches oder doch sehr ähnliches Motiv nicht zu wiederholen, bestimmen ließ, da er in Anlehnung an Mk 4, 35-41 ausführlich die Stillung des Seesturmes berichtet (Lk 8, 22-25).

¹ Heliand und Tatian. Diss. Bern (1896), S. 7.

In diesem Punkte weicht der Helianddichter allerdings von seiner Gepflogenheit ab, nie zweimal etwas Ähnliches zu erzählen. Er behandelt beide Perikopen in der 27. bzw. 35. Fitte.

b) Rücksichtnahme auf das Verständnis der Leser

Wichtiger jedoch als diese Auslassungen, die sich aus der Tendenz herleiten, den überlieferten Stoff zu raffern und straffer zu gliedern, ist für unsere Betrachtung das Verhalten des Lukas seiner Quelle gegenüber dort, wo er Markus-Abschnitte offenbar deshalb übergeht, weil ihr Verständnis seinen Lesern Schwierigkeiten bereiten konnte. In erster Linie sind das Stücke, in denen sich Jesus mit Fragen der jüdischen Religion auseinandersetzt. Wie groß die Rücksichtnahme des Lukas auf seine Adressaten ist, erhellt besonders daraus, daß ja auch Markus für heidenchristliche Leser (in Rom?) schreibt, als geborener Palästinenser aber wohl doch noch ein stärkeres Interesse an Redestücken hat, die sich auf den Konflikt Jesu mit den Juden beziehen, und sie infolgedessen mitteilt. Man sehe nur die fünf galiläischen und fünf jerusalemischen Streitgespräche (2, 1 bis 3, 6; 11, 27 bis 12, 37), was deshalb noch besonders auffällig ist, weil es im ganzen für das Markus-Evangelium charakteristisch ist, 'daß es vorwiegend Taten Jesu, aber verhältnismäßig wenig Worte Jesu enthält'².

Aber auch er erklärt häufig jüdische Sitten und Einrichtungen³, übersetzt regelmäßig aramäische Wörter und Sätze⁴ und gebraucht eine Anzahl lateinischer Wörter und Wendungen, hauptsächlich aus der Sprache des Militär- und Gerichtswesens und des Handels⁵.

(5) Über diese kleineren Zugeständnisse des Markus an seine Leser geht Lukas jedoch weit hinaus. So läßt er z. B. die große Streitrede über Rein und Unrein (Mk 7, 1–23), in der es um die religiöse Geltung und Verpflichtung der 'Überlieferung der Alten' geht⁶, einfach fallen, weil sie seinem Publikum unverständlich bleiben mußte.

Genau so verfährt der Helianddichter, der Tat. 84 (= Mk 7, 1–23 und Mt 15, 1–20) nicht berücksichtigt. W. FOERSTE bemerkt zu diesem Vorgehen ganz

² A. WIKENHAUSER, Einleitung, S. 119.

³ z. B. die Waschungen vor dem Essen und das Abspülen der Gefäße (7, 3 f.); Tag der ungesäuerten Brote = Tag, an dem man das Paschalamme schlachtet (14, 12); Rüsttag = Tag vor dem Sabbat (15, 42).

⁴ vgl. 3, 17 ('Bonanerges, d. h. Donnersöhne'); 5, 41: 'Talitha kumi!, d. h. übersetzt: Mädchen, ich sage dir, steh auf!'; 7, 11: 'Korban, d. h. Opfergabe'; 10, 46: 'Bartimäus = der Sohn des Timäus'; 7, 34; 9, 43; 14, 36; 15, 22.

⁵ Zusammenstellung bei A. WIKENHAUSER, aaO., S. 121 f.

⁶ 'Die Alten' ist Ehrentitel für angesehene Schriftgelehrte. Die große Bedeutung der Reinheitsgesetze, um die es hier geht, erhellt schon daraus, daß die ganze sechste 'Ordnung' der Mischna, die wieder in zwölf Traktate zerfällt, ausschließlich von ihnen handelt. Vgl. J. SCHMID, Markus, S. 134.

allgemein: 'In Rücksicht auf sein sächsisches Publikum übergeht der Dichter die vielen Wortfehden Jesu mit den Schriftgelehrten über speziell jüdische Angelegenheiten . . .'⁷.

(6) Der ständige Blick auf seine Leser veranlaßt Lukas auch, das Gespräch Jesu und der Jünger über die Wiederkunft des Elias im Anschluß an die Tabor-Szene (Mk 9, 11–13) zu streichen. Nur den Juden war die rabbinische Tradition geläufig, nach der – im Anschluß an Mal 3, 23 f. und Sir 48, 11 ff. – Elias als der Vorläufer des Messias erscheinen sollte, um alles wiederherzustellen und das Volk auf dessen Kommen vorzubereiten.

Auch der Helianddichter übergeht die an sich schon schwerverständlichen Verse⁸ bei der Darstellung der Verklärung Jesu⁹, obwohl er die Eliastradition genauer zu kennen scheint, wie aus der Behandlung von Joh 1, 21 (= Tat. 13, 20) hervorgeht. Das 'interrogaverunt (sc. Iudaei) eum (sc. Ioannes Bapt.): – quid ergo, Helias es tu?' verdeutlicht der Dichter folgendermaßen:

bist thu than thoh Helias, the her an erdagum
 uuas undar thesumu uuerode? He is uuiscumo
 eft an thesan middilgard. (920–922a)

Damit weist er auf den 'geschichtlichen' Elias und seine Wiederkunft im Eschaton hin. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, daß der Dichter mit dem 'is uuiscumo' auf den Zusammenhang: Wiederkunft des Elias – Jüngstes Gericht anspielt, bei Kenntnis von Mal 3, 23: 'Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam antequam veniat dies Domini magnus et horribilis'. Gebraucht er doch dieselbe Wendung, um das absolut sichere Hereinbrechen des Jüngsten Tages zu umschreiben: 'iu is uuiscumo / duomdag the mareo' (4352 b–53 a); eine Wendung, die im ganzen Heliand nur noch einmal begegnet (4544)¹⁰.

Gleichzeitig scheint sich aber der Helianddichter auch durchaus der 'typologischen' Bezogenheit des Elias auf den Täufer bewußt zu sein. Im Gegensatz zu Joh 1, 21 b (= et dixit: non sum!) bringt er nicht die negative Antwort des Täufers auf die Frage der Abgesandten der Juden, ob er der Elias sei¹¹. Und die 'Boten' setzen ja den Elias so deutlich von den anderen 'uuisaro uuarsaguno' (924) ab, daß man deren 'ef thu tharo forasagono enhuuicil ni bist' (928 b–29 a) nicht notwendig auch auf die Elias-Frage zu beziehen braucht. Wenn nun Johannes der Täufer auf die u. E. offen gebliebene Frage, ob er denn Elias sei, 'glau anduuardi' gab:

Ic bium forabodo fraon mines . . . (931),

⁷ Altsächsische Literatur, in: R.L I², S. 44. ⁸ Vgl. J. SCHMID, Markus, S. 173.

⁹ Fitte 38. Es fehlen: Mk 9, 11–13 = Mt 17, 10–13 = Tat. 9I, 4 b–6.

¹⁰ Zum ganzen Vorstellungskomplex vgl. Apk 11,3–12.

¹¹ E. SIEVERS hat sie dennoch irrtümlich unter die Quellenhinweise aufgenommen.

dann könnte gerade in dem ‘glau’ ein Hinweis auf die typologische Entsprechung Elias = Johannes der Täufer vom Helianddichter beabsichtigt sein. Er fand diese Gleichung ja Mt 17, 12f. (= Tat. 91, 5) vor, wo es heißt: ‘Dico autem vobis, quia *Helias* iam venit, et non cognoverunt eum . . . Tunc intellexerunt discipuli, quia de *Ioanne Baptista* dixisset eis’. Noch deutlicher ist Mt 11, 14 (= Tat. 64, 11): ‘. . . si vultis recipere, *ipse* (sc. Ioannes Bapt.) *est Helias*, qui venturus est’. – Übrigens wird auch diese Stelle von Lukas (hinter 9, 28) nicht berücksichtigt.

Die Kenntnis der Typologie scheint auch aus den Versen 932b–935a hervorzugehen:

ic scal thit land recon,
thit uerod aftar is uuillion. Ic hebbiu fon is uorde mid mi
stranga stemna . . .

Es ist kaum anzunehmen, daß hierfür allein das ‘ego vox clamantis in deserto: parate (!) viam domini’ (Joh 1, 23 = Tat. 13, 21) die Vorlage bildete. Man wird wohl auch Mk 1, 2 (= Mal 3, 1) heranziehen müssen: ‘Ecce ego mitto *angelum* meum (vgl. *forabodo*), et praeparabit (!) viam ante faciem meam’. Und wenn der Dichter fortfährt:

thoh sie her ni uuillie forstandan filo
uuerodes an thesaro uuostunni, (934b–35a)

so bot zwar Tatian hierzu keinen Anlaß; war aber die Typologie gesehen, dann entspricht diese Stelle dem Sir 48, 15 vorhergesagten Mißerfolg des Elias: ‘In omnibus istis *non poenituit populus*, et non recesserunt a peccatis suis’.

Mit der Gestalt des Elias ist die Vorstellung des Verkanntseins und des Leidens verbunden. Sah der Dichter die typologische Beziehung zwischen den beiden Propheten, woran ich kaum zweifle, dann ist der mit dem stark adversativen ‘thoh’ eingeleitete Vers 934b–35a (s. o.) nur ein Anfang. Wie Jezebel dem Elias nach dem Leben trachtete, ihn mit dem Schwerte morden wollte (vgl. 3 Kön 19, 1.2), so wird auch dem Täufer in der Herodias seine Jezebel erstehen. Dem Theologen, der die Hl. Schrift kannte, waren diese typologischen Zusammenhänge geläufig. Der Künstler mochte mit dem zuletzt zitierten Vers bereits beim ersten Auftreten des Täufers auf dessen späteres Schicksal mit einem sehr verhaltenen Ton hindeuten.

Jedenfalls weiß der Helianddichter mehr, als er expresse seinen Hörern und Lesern zumutet und seine Interpreten oft wahrhaben wollten.

- (7) Mit Rücksicht auf seine Leser übergeht Lukas auch die Ehescheidungsfrage Mk 10, 2–9, in der Jesus zu einer bestimmten Stellungnahme zu der Streitfrage über den Grund der Scheidung veranlaßt werden sollte, die zwischen den beiden angesehenen Rabbinen Schamai und Hillel bestand. Die ausdrückliche Folgerung Jesu aus diesem Streitgespräch, nämlich das absolute Verbot jeder Ehe-

scheidung und Polygamie, bringt Lukas jedoch wieder, wenn auch in einem anderen Zusammenhang (Lk 16, 18 = Mt 5, 31f.).

Die gleiche Perikope (= Mt 19, 3–12 = Tat. 100) läßt auch der Helianddichter beiseite mitsamt dem Wort über die verschiedenen Arten der Verschnittenen. Daraus aber zu schließen, daß der Dichter das Verbot der Ehescheidung 'wohl für unrealisierbar hielt, zumal er selbst sich die Eingehung der Ehe ziemlich geschäftlich vorgestellt zu haben scheint'¹², ist völlig verfehlt. Man braucht nur V. 1475 b ff. nachzulesen (= Paraphrase von Mt 5, 28), wo dem heftig gedroht wird, der ein fremdes Weib auch nur begehrend ansieht, um zu sehen, daß der Dichter durchaus nicht gewillt ist, in dieser Frage Zugeständnisse zu machen:

Than habed he an imu selbon san *sundea* geuuarhta,
geheftid an is hertan *helluuiti* (1482–83).

Ehebruch ist 'eben nicht nur ein weltliches Vergehen, sondern ein Vergehen gegen Gott, und wer es begeht . . . , ist eben ein Sünder und macht sich damit der ewigen Verdammnis schuldig'¹³.

c) Pädagogisch-apologetische Tendenzen

Eine weitere Gruppe von Auslassungen bei Lukas ist bestimmt durch die Absicht des literarisch gebildeten heiligen Schriftstellers, überall eine gewisse Schicklichkeit zu wahren, um das Empfinden seiner Leser nicht zu verletzen.

(8) Die konkreten, oft drastisch-lebenswahren Züge an der Person und den Taten Jesu, die Markus namentlich in den Wunderberichten mitzuteilen sich nicht scheut, übernimmt Lukas meist nicht. So übergeht der hellenistische Arzt die Heilung des Taubstummen Mk 7, 31–37 ebenso wie die Heilung eines Blinden bei Bethsaida Mk 8, 22–26. In beiden Fällen mochte die Verwendung von Speichel, worin sich Jesus an die bei den Juden übliche Sitte bei der Besprechung von Krankheiten anlehnt¹⁴, dem Lukas anstößig erscheinen. Markus schreibt nämlich sehr derb: 'Jesus spuckte (auf seine Finger) und berührte (damit) seine Zunge' bzw. 'Und er nahm den Blinden . . . , spuckte ihm in die Augen' usw.

Die Perikope von der Taubstummen-Heilung (= Tat. 86) läßt auch der Helianddichter fort. Mit Lukas stimmt er auch darin überein, daß er überhaupt nur eine Blindenheilung berichtet, nämlich die bei Jericho vor dem Einzug Jesu in Jerusalem. Neben Mk 8, 22ff. übergehen beide das von Mt 9, 27 in die

¹² E. LAUTERBURG, aaO., S. 22.

¹³ H. RUPP, *Der Heliand*, DU 8 (1956), S. 38 (vgl. auch 3854ff.).

¹⁴ Zu diesem Brauch vgl. J. SCHMID, *Markus*, S. 144.

frühe Wirksamkeit Jesu gestellte Wunder (= Tat. 61, 1–4) und die dem vierten Evangelium eigene Blindenheilung (= Tat. 132). Die Scheu vor der Dublette mag zu diesen Omissionen beigetragen haben.

(9) Gleichfalls apologetische Gründe werden Lukas veranlaßt haben, die einem Hellenisten wenig zusagende seltsame Gewandung und Nahrung des Täufers in der Wüste seinen Lesern nicht zu schildern (vgl. Lk 3, 3–6 mit Mk 1, 2–6 und Mt 3, 2–6). In die gleiche Richtung weist das Weglassen der Verfluchung des Feigenbaumes Mk 11, 12–14 und der harten Forderung, Hand, Fuß und Auge radikal preiszugeben, wenn sie Anlaß zum Ärger werden (Mk 9, 43–48).

Auch in diesen Punkten verhält sich der altsächsische Dichter genau wie Lukas. Er berichtet weder die Charakteristica des Täufers (Mt 3, 4 = Tat. 13, 11), noch den Fluch über den Baum, das einzige Strafwunder Jesu (Mt 21, 18f. = Tat. 121, 1–2). Ebenso läßt er die Warnung vor dem Ärger aus (Mt 18, 7–9 = Tat. 95, 4–5); wahrscheinlich aber wegen der Ähnlichkeit mit der Stelle aus der Bergpredigt (Mt 5, 29f.), die er in den Versen 1479ff. behandelt hat.

2. Änderungen am Christus- und Jüngerbild

Die sorgfältige Rücksichtnahme auf das Verständnis seiner Leser hat Lukas auch bewogen, Züge und Szenen am Bilde oder aus dem Leben der heiligen Personen, die der Gefahr eines Mißverständnisses ausgesetzt waren oder Ärger erregen konnten, zu beseitigen oder zu mildern. Man hat aus diesem Grunde von einem 'pädagogischen Zug' im Lukas-Evangelium gesprochen, der in diesen Auslassungen und Änderungen sichtbar werde¹.

Auf die gleiche Tendenz des Helianddichters ist immer wieder hingewiesen worden. Wie man sie bei allem Wohlwollen bewertete, mag ein Satz aus LAUTERBURGS 'Heliand und Tatian' veranschaulichen. Er schreibt: 'Um seinen Landsleuten das, was er ihnen beibringen wollte, annehmbarer zu machen, kam der Verfasser des Heliand auch in Versuchung, an den Personen und Lehren seiner Erzählung allfällige Fehler und Schrofheiten zu übergehen oder zu beschönigen'². Unser Vergleich wird zeigen, wie sehr der Sachse in diesem Bemühen von dem Hellenisten Lukas noch übertroffen wird.

a) Zum Christusbild

(10) Der dritte Evangelist übergeht fast alle Markus-Stellen, welche die Würde Jesu zu beeinträchtigen scheinen; so etwa die Notiz Mk 3, 20f., daß man Jesus

¹ J. SCHMID, Das Evangelium nach Lukas, S. 19.

² E. LAUTERBURG, aaO., S. 21 (Hervorhebung von mir).

für 'von Sinnen' erklärte, oder auch Mk 6, 5: 'und er konnte dort (sc. in Nazareth) keine einzige Wundertat vollbringen'.

Für den Heliand hat LAUTERBURG mit Bezug auf solche Omissionen als Maxime die Forderung aufgestellt: 'Vollends an Jesu darf natürlich kein Schatten haften'³. So läßt denn der Dichter zwar die Feststellung des Mt 13, 58 (vgl. Mk 6, 5), daß Jesus in Nazareth keine Wunder wirkte, nicht aus, schwächt sie aber erheblich ab (vgl. Tat. 78, 6):

	Ni he thar ok bilideo filu
thurh iro ungilobon	ogean ni uelde
torhtero tecno,	huand he uuisse iro tui flean hugi,
iro uuredan uuillean.	(2660 b–63 a)

(11) Nicht weniger aufschlußreich für das Verhalten des Lukas ist die Tatsache, daß er die erstaunte und zugleich diffamierende⁴ Frage der Nazaräer: 'Nonne hic est *faber filius Mariae*, frater Iacobi, et Ioseph, et Iudae, et Simonis? Nonne et sorores eius hic vobiscum sunt?' (= Mk 6, 3) zusammenstreicht zu dem kurzen Halbvers: 'Nonne hic est *filius Ioseph*?' (Lk 4, 22), wodurch einmal die ständische Herkunft Jesu unterdrückt und zum andern durch die Austauschung der Namen (Joseph statt Maria!) der Vorwurf einer Geburt aus illegitimer Verbindung zurückgewiesen wird.

Auch im Heliand ist das 'nonne hic est *fabri filius*' (Mt 13, 55 = Tat. 78, 3) übergangen, der Handwerkerstand Jesu also verschwiegen (vgl. 2652 b ff.). LAUTERBURG spricht im Hinblick darauf von der Tendenz des Verfassers, alles zu vermeiden, 'was Jesu äußeres Ansehen kompromittieren könnte'⁵. Maßgeblicher scheint für unsern Dichter aber ein anderes Motiv gewesen zu sein. Das Weglassen des 'fabri filius' ist in der gleichen Weise zu bewerten wie die Raffung der 'Brüder' und 'Schwestern' Jesu in das farblose Abstraktum 'magskepi'. Er will offenbar sowohl die Jungfrauengeburt als auch die Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt Jesu deutlich festhalten und vor möglichen Mißverständnissen schützen. Deshalb betont er schon V. 785 die 'modarmag' und will 'magskepi' (V. 2653) auf die mütterliche Verwandtschaft bezogen wissen⁶.

³ DERS., ebd., S. 21.

⁴ Nach den strengen Gesetzen der jüdischen Namengebung heißt ein Jude nach seinem Vater (z. B. Jochanan ben Sakkai). 'Nach seiner Mutter wird er nur dann genannt, wenn der Vater unbekannt ist ... Ergo wollen die Juden in Mk 6, 3 sagen: Jesus ist der Sohn Marias und nur der Sohn Marias, nicht Josephs. Das ist hier natürlich diffamierend gemeint ... Der abtrünnige Bastard soll in seiner Heimatstadt unmöglich gemacht werden'. So erstmalig und jüngstens E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte*. Bern (1957) = Sammlung Dalp, Bd. 332, S. 23.

⁵ Heliand und Tatian, S. 14.

⁶ vgl. W. FOERSTE, *NddJb.* 71/73 (1948/50), S. 48.

Auch: C. A. WEBER, S. 9, der auf das auffällige Zurücktreten Josephs in der 10. Fitte ('Der zwölfjährige Jesus im Tempel') hinweist.

(12) Das anstößige, aber sicherlich geschichtliche⁷ Logion Jesu, daß er den Tag seiner Parusie nicht kenne (Mk 13, 32), tilgt Lukas ganz; und dies gewiß nicht nur wegen der sachlichen Schwierigkeiten, die sich für dieses Wort aus dem vorangehenden Text ergeben. Scheint es doch im Widerspruch mit der ganzen Parusierede selbst zu stehen⁸. Entscheidend dürfte die Gefährdung der göttlichen Allwissenheit Christi durch dieses Logion gewesen sein.

Der Helianddichter läßt das ‘neque filius’, um das es ja auch Lukas in erster Linie geht, ebenfalls fort. Er spricht lediglich von einem Nichtwissen der Menschen und Engel um den Zeitpunkt des Jüngsten Gerichtes. Es ist möglich, daß er sich dabei auf Hraban (zu Mt 24, 36) stützt, der unter ‘filius’ an dieser Stelle nicht den ‘unigenitus’ sondern den ‘adoptivus, hoc est populus Christianus’ verstanden wissen will. Wenn dadurch des Dichters:

... that uuiten ni mag
enig *mannisc barn* (4298 b–99 a)

mitbestimmt sein könnte, so sollte man aber nicht übersehen, daß hiermit zunächst einmal das ‘nemo scit’ der Quelle wiedergegeben wird. Weiter ist zu beachten, daß ein großer Teil der Textzeugen in dem Mk 13, 32 parallelen Text Mt 24, 36 die Worte ‘neque filius’ – sicher aus dem gleichen Grund wie Lukas – gestrichen hat⁹. Eine andere Lesart als die, welche Tat. Fuld. 146, 6 bietet – er hat ‘(Mt 24, 36) De die autem illo et hora nemo scit, (Mk 13, 32) neque filius neque angeli in caelo, (Mt 24, 36) nisi solus pater’ – könnte also leicht vorgelegen haben. So z. B. nur Mt 24, 36 in der Vulgata-Version, d. h. ohne das ‘neque filius’.

(13) Das gleiche Motiv, die göttliche Allwissenheit Jesu keinem immerhin möglichen Mißverständnis auszusetzen, wird Lukas veranlaßt haben, auch jene Stellen zu übergehen oder abzuändern, an welchen bei Markus gesagt wird, daß Jesus Fragen stellte oder Mitteilungen empfing. Ja, er ist darüber hinaus sichtlich bemüht, gerade die Allwissenheit des Herrn, die ihm kraft seiner Gottheit eignet, immer wieder zu betonen und ausdrücklich hervorzuheben¹⁰.

H. GÖHLER hat gezeigt, welches Gewicht der Helianddichter auf die Allwissenheit Jesu legt, um nachdrücklich seine Gottheit zu unterstreichen¹¹. Mir fällt

⁷ vgl. J. SCHMID, Markus, S. 248.

⁸ vgl. J. SCHMID, Markus, S. 248.

⁹ Belege im kritischen Apparat zur Stelle bei E. NESTLE, *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart (1937, 12. Aufl.). – A. HUCK-H. LIETZMANN, *Synopse der drei ersten Evangelien*. Tübingen (1950, 10. Aufl.), S. 176.

vgl. J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*. Zürich (1951), S. 39.

¹⁰ vgl. Mk 1, 30 mit Lk 4, 38; Mk 3, 3 mit Lk 6, 8 (*Ipse vero sciebat cogitationes eorum*); Mk 5, 30–32 mit Lk 8, 45 f.; Mk 6, 38 mit Lk 9, 13; Mk 9, 33 mit Lk 9, 47. Starke Betonung des Wissens Jesu um die Herzgedanken der Menschen bei Lukas noch 9, 47; 5, 22; 11, 17 u. ö.

¹¹ *ZfdPh.* 59, S. 30.

auf, daß er dabei gern die lukanische Wendung ‘*sciebat cogitationes eorum*’ gebraucht, für die weder Tatian noch die Kommentare *expresse* einen Anlaß boten. Man denke etwa an die eindrucksvollen Verse anläßlich der Einziehung der Tempelsteuer:

Tho geng aftar thi u
Simon Petrus: uuelde it seggian tho
herron sinumu: he uuas is an is hugi iu than
giuuaro uualdand Crist: – imu ni mahte uoord enig
biholen uerden: *he uuisse hugiskefti*
manno gehuilikes (3195 b–3200a);

oder auch an den Bericht über den Beschluß des Kaiphas, Jesus zu töten. Das

Than uuisse uualdand Krist
thero manno so garo *modgithahti*,
hetigrimmon hugi, huand imu ni uuas biholen eouuiht
an thesaru middilgard (4176 b–79 a)

geht doch weit über den Hinweis Alkuins zu Joh 11, 54 hinaus: ‘*sciebat Iesus tempus appropinquasse passionis suae . . .*’

(14) In noch stärkerem Maße aber richtet sich die – cum grano salis sei es gesagt – ‘idealisierende Tendenz’ des hl. Lukas auf das Bild vom Menschen Jesus.

Regelmäßig unterdrückt er Aussagen über die menschlichen Affekte des Herrn (Zorn, Unwillen, Trauer, Niedergeschlagenheit, Liebe), die Markus, der von jeder dogmatischen Reflexion frei ist, ganz offen mitteilt. Die in ungewöhnlich rascher Folge wechselnde Gefühlsäußerung Jesu bei der Heilung eines Aussätzigen etwa – ‘da streckte er erbarmungsvoll (misertus) seine Hand aus . . . und er fuhr ihn an und trieb ihn alsbald fort (et comminatus est ei, statimque eiecit illum)’ = Mk 1, 41 u. 43 – übergeht Lukas geflissentlich (Lk 5, 13)¹².

Ebenso läßt er aber auch Bemerkungen fort, die ausschließlich positive seelische Regungen Christi zum Inhalt haben, welche sich eigentlich gut in das von Lukas gezeichnete Bild des gütigen Sünderheilands einfügen würden. Nach Mk 6, 34 (= Mt 14, 14) wird das Mitleid Jesu mit den Volksmassen, die ihm folgten, eigens erwähnt und in ihm damit gleichzeitig das leitende Motiv für die anschließende wunderbare Speisung der Fünftausend angegeben¹³. Lukas schreibt hingegen nur: ‘Und er nahm sie an und redete zu ihnen vom Reiche Gottes’; betont also stärker den Lehrauftrag Jesu¹⁴.

Auch hier hat sich der Helianddichter ganz an Lukas angeschlossen – und zwar gegen Tat. 79, 14, der nur Mt 14, 14 notiert (Et exiens vidit turbam multam

¹² vgl. noch: Mk 3, 5 (Et circumspiciens eos [sc. Phariseos] cum ira) mit Lk 6, 10 (Et circumspectis omnibus dixit homini . . .); Mk 10, 14 Quos [= discipulos!] cum videret Iesus, indigne tulit, et ait illis: . . .) mit Lk 18, 16 (Jesus autem convocans illos [hier = parvulos!], dixit:).

¹³ Et exiens vidit turbam multam Iesus: et misertus est super eos . . .

¹⁴ Lk 9, 11: Et excepit eos, et loquebatur illis de regno dei.

et misertus est eius et curavit languidos eorum), den lehrenden Christus in diesem Zusammenhang also gar nicht erwähnt. Im Heliand entspricht der Willenshaltung des Volkes nach weisen Worten (2813 b–14a) das bereitwillige Entgegenkommen Christi, es mit seiner Lehre für das Gottesreich zu gewinnen:

imu uuas ok uuilleo so samo
 sunu drohtines, that he sulic gesido folc
 an that liobt godes ladoian mosti,
 uennien mid uuilleon. *Uualdand lerde*
 allan langan dag *liudi managa,*
 elitheodige man . . . (2814b–19a).

Das ‘misertus est’ ist also ganz ausgelassen. Mit dem Hinweis auf die mystische Deutung der Matthäus-Stelle durch Hraban ist m. E. hier wenig gedient, zumal dort nicht von der Lehre Jesu die Rede ist und das ‘visaque turba miseretur’ Hrabans¹⁵ sich auf das ‘et curat languores eorum’ bezieht¹⁶. Dies muß gegen E. WINDISCH¹⁷ und C. A. WEBER¹⁸ festgehalten werden. Die Annahme, daß der Helianddichter hier Lukas benutzt, begegnet geringeren Schwierigkeiten. Es ist durchaus möglich, daß die Tatianrezension, die dem Dichter tatsächlich vorlag, Lk 9, 11 aufgenommen hatte¹⁹.

(15) Auch die Bemerkung des Markus im Zusammenhang mit dem Rangstreit der Jünger, daß Jesus ein Kind nahm, es in ihrer Mitte stellte und ‘umarmte’²⁰, läßt Lukas fort –, wie er auch in der Perikope vom reichen Jüngling den Hinweis übergeht: ‘und er liebte ihn’²¹.

Ganz ähnlich verfährt der Helianddichter. Er läßt das ‘dilexit eum’ (Mk 10, 21 = Tat. 106, 3) wegfallen und schreibt nur:

Tho bigan ina Crist sehan
 an mid is ogun (3280b–81a).

Das ist um so erstaunlicher, als der Dichter den reichen Jüngling sympathisch schildert (thoh he mildean hugi / bari an is breostun = 3261 b–62a) und Jesu Urteil über die Reichen erheblich abschwächt, worin er aber nicht nur mit Hraban übereinstimmt²², sondern auch mit Lukas, zumindest was die Wieder-

¹⁵ Die Stelle hat E. SIEVERS denn auch nicht unter die Quellenhinweise aufgenommen.

¹⁶ HRABAN z. St. ¹⁷ Der Heliand und seine Quellen, S. 61f.

¹⁸ ZfdA. 64, S. 30.

¹⁹ So liest auch der Arabische Tatian, Kap. XVIII, 26 (Übersetzung von E. PREUSCHEN, hg. v. A. POTT, Heidelberg [1926], S. 119).

²⁰ Mk 9, 36 (quem cum complexus esset); dagegen Lk 9, 48.

²¹ Mk 10, 21 gegen Lk 18, 22. (Vgl. auch Mk 10, 16 mit Lk 18, 16).

²² So C. A. WEBER, aaO., S. 36; vgl. W. FOERSTE, RL, I², S. 44.

holung des 'quam difficile est' und das 'discipuli mirabantur valde' angeht. Beides wird weder vom Helianddichter noch von Lukas aufgenommen²³.

(16) Es leuchtet ein, daß Lukas erst recht ausgesprochene Unmutsäußerungen Jesu seinen Lesern vorenthält. Für unsern Zweck mag der Blick auf zwei markante Begebenheiten im Leben des Herrn genügen. Mk 8, 32b–33, wo Petrus nach seinem Messiasbekenntnis bei Caesarea Philippi Jesus vor dem Leidensweg warnt und wegen seiner vollständigen Verständnislosigkeit gegenüber den Gedanken Gottes die bekannte äußerst scharfe Zurückweisung erfährt²⁴, wird von Lukas ganz weggelassen²⁵. Die Tempelreinigung (Lk 19, 45f.) ist gegenüber Mk 11, 15–17 stark gemildert. Es wird nicht erzählt, daß Jesus die Tische der Geldwechsler und die Sitze der Taubenhändler umstieß. Mit Sicherheit kann daher angenommen werden, daß erst recht der Passus des Johannes, Jesus habe sich aus Stricken eine Geißel gemacht (Joh 2, 15), von Lukas übergangen worden wäre, falls eine der ihm vorliegenden Quellen ihn enthalten hätte.

Die Zurechtweisung des Petrus (Mt 16, 22.23 = Tat. 90, 4) wird zwar vom Helianddichter erwähnt, aber erheblich abgeschwächt. Das 'Petrus coepit *inrepare* illum' gibt er wieder:

Tho uuard thegno bezt
suido an sorgun, Simon Petrus,
 uuard imu hugi hriuuig, endi te is herron sprak
 rink an runun: ... (3092b–3095a).

Nur der letzte Halbvers wird von Hraban beeinflusst sein: '... vel separatim ducit ...', der dann aber das 'coepit *inrepare*' bringt²⁶.

Bei der Antwort Jesu betont der Dichter ausdrücklich: 'mari mahtig Crist-*uuas imu an is mode hold* – '(3099). Und er läßt Petrus, obgleich ihn Christus als 'uideruuard' bezeichnet, doch der 'thegno bezto' sein (3101a).

Das radikale Vorgehen bei der Tempelreinigung paßt auch nicht in das Christusbild des Helianddichters, dem dieser das 'Friedekind Gottes' ist. Folgerichtig unterdrückt er nicht nur das 'cum fecisset quasi flagellum de funiculis', sondern auch die Bemerkung des Johannes 'effudit aes'. Statt des anschaulichen 'cathedras ... evertit' (Mt 21, 12) sagt er ganz allgemein:

So rumde he tho endi rekode riki drohtin
 that helaga hus (3749–50a).

²³ vgl. Heliand 3296b–3304 mit Lk 18, 24b–25. Tatian hat durch Kompilation von Mt und Mk gar eine dreimalige Warnung (Tat. 106, 4).

²⁴ (Iesus) *comminatus* est Petro, dicens: vade retro me *satana*.

²⁵ Lk 9, 22.

²⁶ Hraban z. Stelle. – Über einen möglichen Anteil der Rhetorik an diesem Halbvers vergleiche jedoch die Bemerkung F. P. PICKERINGs zu dem ganz ähnlichen V. 5062 (ZfdA. [85] S. 272f.).

Die Nähe zu Lukas wird besonders deutlich, wenn man beachtet, daß die Vorlage des Dichters durch Kompilation von Mt mit Joh noch mehr dramatische Züge aufweist als die Quelle des dritten Evangelisten. Indes ist – und auch das dürfte bemerkenswert sein – keines der Einschübel in den Matthäustext (vgl. Tat. 117, 2.3) vom Dichter verwertet worden (es sind das 5 Stellen aus Joh und 1 aus Mk). Auch von den ‘Käufern’ und ‘Tauben händlern’ ist wie bei Lukas keine Rede, wie auch beide eine Aufzählung der feilgehaltenen Opfertiere vermeiden.

(17) Besonders auffällige Eingriffe gestattet sich Lukas zu Beginn und am Ende der Passion. So hat er vor allem in der Szene ‘Jesus am Ölberg’ die Markus-Vorlage stark verkürzt und vereinfacht und dadurch in erster Linie die Beschreibung des Seelenkampfes wesentlich gemildert. Alle Momente, die man als Zeichen menschlicher Schwäche Jesu deuten könnte, werden entweder ganz getilgt oder doch zumindest beträchtlich zurückgedrängt. Im Mittelpunkt steht nicht der bei seinen Jüngern in seiner Seelennot immer wieder Trost suchende Jesus (vgl. Mk 14, 33.37.40), sondern der ganz in den Willen des Vaters ergebene Sohn, der seinen Leidenskampf alleine durchsteht, ohne des Trostes der Menschen zu bedürfen²⁷. So bleibt in der Schilderung des Verhaltens Jesu die Bemerkung Mk 14, 33 b weg, daß er zu zittern und zu zagen begann, sowie das an die Jünger gerichtete Wort von seiner Betrübnis bis zum Tode (Mk 14, 34). Statt der dreimaligen Bitte an den Vater um Hinwegnahme des Leidenskelches wird nur ein gefaßtes Gebetswort angeführt (V. 42). Auch das Sichniederwerfen auf die Erde (Mk 14, 35a) ist in ein einfaches Niederknien (V. 41) gemildert. Die Verse Mk 14, 39–42, die zeigen, wie der Sturm in seiner Seele Jesus zu den Jüngern zurücktreibt, sind ganz weggelassen.

Hier mutet der Helianddichter seinen Sachsen erheblich mehr zu als Lukas seinen hellenistischen Lesern. Er benutzt die Ölbergsszene, um das Geheimnis der Gottesmenschheit Christi in seiner ganzen Spannweite aufzuzeigen. Der Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Natur, dem menschlichen und göttlichen Willen Jesu wird scharf betont.

Einerseits werden die Todesangst und der Blutschweiß Christi, sein inbrünstiges Beten und Ringen um den Willen des Vaters sowie der dreimalige Gang zu den Jüngern breit und eindrucksvoll geschildert. – Andererseits weist der Dichter über Tatian hinaus, der nur zweimal ein Wort von der Ergebenheit in Gottes Willen mitteilt²⁸, mindestens fünfmal expresse auf die Entschlossenheit des Gottmenschen Jesus hin, diesen Willen zu erfüllen²⁹, bis schließlich sogar

²⁷ vgl. Mk 14, 32–42 (= Mt 26, 36–46) mit Lk 22, 40–46. (Als Vergleichshilfe: J. SCHMID, Synopse der drei ersten Evangelien. Regensburg [1956]).

²⁸ Tat. 181, 2 u. 182, 2. (Wir zählen Kapitel und Verse nach der ahd. Übersetzung, um das Auffinden der Stellen zu erleichtern).

²⁹ vgl. 4764a; 4764b–65a; 4767b–68a; 4784b–85a; 4795b–96a; dazu: 4754–55a; 4780b; 4781–82a; 4766b–67a!

manode mahtigna manno frumana
 suido niutlico neriando Crist (4802–03)³⁰.

(18) Die gleiche Tendenz des Lukas – das Christusbild nicht allzu menschlich zu zeichnen – läßt sich bei seiner Darstellung des Todes Jesu am Kreuz erkennen. Er übergeht das 'Verzweiflungswort' des Herrn vor seinem Sterben³¹ und bringt an Stelle des letzten Schreies Jesu ein Wort der vollen Ergebenheit in den Willen des Vaters³².

Der Helianddichter übernimmt die kanonischen Worte Christi am Kreuz (Deus meus, utquid dereliquisti me? = Mt 27, 46 = Tat. 207, 2) und erweitert sie im Sinne von Psalm 21, dem sie ja entstammen³³. Diese Deutung, die sich auch bei Augustinus findet³⁴, schwächt aber zugleich die Furchtbarkeit der Klage ab. Die Verlassenheit Jesu reicht weniger in metaphysische Tiefen hinab; sie ist mehr bedingt durch das äußere Ausgeliefertsein an die Gewalt der Feinde. Der 'deus' bleibt auch in dieser furchtbaren Situation für den Christus des Heliand noch der 'fader alomahtig', der 'liof drohtin' und 'helag hebancuning'³⁵.

Das letzte Wort Jesu in der Version des Lukas (23, 46 = Tat. 208, 6) übernimmt der Helianddichter, verstärkt aber noch das Moment der Ergebung in den Willen Gottes durch den Zusatz:

Hie (= spiritus meus) ist nu garo the thiū,
 fus te faranne (5655b–56a).

EXKURS I: Die Gethsemani-Szene im Heliand

Man hat schon gemeint, die gesamte Interpretation des Gethsemani-Geschehens durch den Helianddichter sei 'in ihrem Sinne nicht orthodox' (PICKERING, S. 271). Diese Auffassung scheint bedingt durch die Betonung des Widerstreites zwischen 'Geist' und 'Fleisch' in Christus, der in der Heliandforschung als Widerstreit zwischen der Gottheit und Menschheit Jesu gedeutet wird³⁶.

³⁰ Zur Frage der orthodoxen Interpretation der Ölbergszene durch den Dichter vgl. unsern Exkurs I.

³¹ Nämlich Mk 15, 34: '... exclamavit Jesus voce magna dicens: Eloi, eloi, lamma sabacthani? ...'

³² Mk 15, 37: Jesus autem emissa voce magna expiravit. Dagegen Lk 23, 46: Et clamans voce magna Jesus ait: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.

³³ Ps 21, 2: Deus, deus meus, respice in me, quare me dereliquisti? – Für die Erweiterung: Ik stonde under theson friondon hier (5638b) vgl. besonders Ps 21, 7,8 und 13.14. – Vielleicht gab der gleiche Psalm die Anregung zu dem folgenden: uuerod Iudeono / hlogum is im thuo te hosce (5639b–40a); heißt es doch im 8. Vers: omnes videntes me deriserunt me; locuti sunt labiis, et moverunt caput. Jedenfalls hat Tat. hier nicht als Quelle gedient.

³⁴ Ep. 140, 11 = PL 33, 550 B. ³⁵ 5635b; 5636b; 5637a.

³⁶ So H. GÖHLER, aaO., S. 27; C. A. WEBER, S. 49.

Es ist jedoch folgendes zu beachten. Das Logos-Sarx-Schema, das der Helianddichter hier verwendet, ist sehr alt³⁷. Die Analogie, in der das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Natur in dem einen Christus in Parallele gesetzt wird zum Verhältnis von Seele und Leib, die den einen Menschen konstituieren, braucht aber keineswegs nur im häretischen Sinne verstanden zu werden³⁸. Wie sehr dieser Vergleich auch in echt kirchlichem Sinne verstanden werden kann und verstanden wurde, zeigt seine Verwendung im Symbolum 'Quicumque', dem sog. Athanasianum. Hier heißt es: 'Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est'³⁹.

Von Augustin⁴⁰ haben dann u. a. Alkuin⁴¹ und auch Hraban⁴² dieses Bild übernommen. Entscheidend ist nun, daß diese Väter das Schema nie im realen, sondern nur im verbalen Sinne gebraucht haben. Sie leugneten also nicht eine menschliche Seele und einen menschlichen Willen Jesu, sondern hielten ausdrücklich am 'totus' oder 'perfectus homo' fest. Das heißt: sie deuteten 'Fleisch', soweit es in Analogie zur natura humana gesetzt wurde, nicht als 'unbeseeltes Fleisch', wie etwa die Arianer, Apollinaristen und Eutychianer, sondern als 'caro rationalisque anima'⁴³. Andernfalls hätten sie die göttliche Natur als leidensfähig annehmen und das Leiden selbst als unfreiwillig deuten müssen, 'da das unbeseelte Fleisch ja kein freies Prinzip der Bewegung mehr hat'⁴⁴.

Solange diese Unterscheidung gewahrt bleibt, kann nicht von einer unorthodoxen Interpretation des Logos-Sarx-Schemas die Rede sein.

Der Helianddichter sieht m. E. diesen Unterschied doch recht deutlich. Wenn dabei das 'Fleisch' Christi zum physischen Subjekt von Vorgängen wird, welche ihren Sitz naturgemäß in der Seele haben, so zeigt das eben, daß auch unser Dichter das Schema nur im verbalen Sinne gebraucht, die 'tota natura humana' also nicht einschränkt⁴⁵. Der Duktus aller hier in Frage kommenden Stellen macht deutlich, wie sehr im Heliand das 'Fleisch' Christi als beseelt vorgestellt wird. Heißt es doch ausdrücklich:

³⁷ Es hat seine klassische Ausgestaltung in der alexandrinischen Theologie erfahren, wo es in einer kirchlichen (Athanasius) und einer häretischen Form (Apollinaris) ausgebildet erscheint. – Zum ganzen: A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, hg. v. A. GRILLMEIER und H. BACHT. Würzburg (1951) Bd. I, S. 68f.; 77ff.

³⁸ Also im Sinne der Monophysiten, Monotheleten, Monenergeten.

³⁹ DENZINGER Nr. 40.

⁴⁰ vgl. A. HARNACK, DG III, S. 128, Anm. 1 (4. Aufl.)

⁴¹ Belege: W. SCHULZ, Der Einfluß Augustins . . ., S. 106, A. 3.

⁴² DERS., ebd., S. 120, Anm. 1.

⁴³ So Alkuin u. Hraban. Belege bei SCHULZ, ebd., S. 106, A. 3 bzw. S. 119, A. 4.

⁴⁴ So im sog. Sermo maior de fide (7. Jh.), hg. v. E. SCHWARTZ, Sb München (1924), S. 53.

⁴⁵ Gegen H. GÖHLER, S. 27, die von einer völligen Gleichsetzung Fleisch: Geist = Menschheit: Gottheit spricht und dies als 'dogmatisch nicht ganz korrekt' bezeichnet, da die Menschennatur eben Fleisch und Geist umfasse. Sie übersieht, daß der Dichter die Gleichung nicht im realen Sinne versteht, da er sich das 'Fleisch' beseelt denkt.

uuas imu *is hugi drobi*
 bi theru menniski *mod gihrorid,*
 is flesk *uuas an forhtun* (4748b–4750a).

Dem ‘lichamo Cristes’ wird auch eine Willenskraft zugeschrieben:

ni uelde thit liot ageben,
 ac drobde for themu dode (4756b–4757a).

Der Engel kommt und stärkt ‘is hugi’ (4790b), womit nach allem Vorangegangenen nur die volle menschliche Natur, caro rationabilisque anima, gemeint sein kann.

Aus der Zweiheit der Naturen folgt auch die Zweiheit der Willen Christi. Mir scheint, daß der Dichter überhaupt an unserer Stelle den Akzent mehr auf diese denn auf jene legt und also doch stärker der Anregung Hrabans⁴⁶ folgt, als WEBER annimmt⁴⁷. Es ist falsch, wenn PICKERING behauptet, ‘nach dem Heliand begehrt Christus als Mensch zu sterben, um als Geist siegreich zum Vater zurückzukehren’⁴⁸. ‘Geist’ ist hier nicht das entsprechende Pendant zu ‘Mensch’. Zudem ist es ja gerade der menschliche Wille Christi, der – um mit Hraban zu sprechen – ‘recusat passionem’⁴⁹. Er widerstrebt dem Tod:

led is imu suido
 uuiti te tholonne (4783b–4784a).

Zu einem eigentlichen Gegensatz zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, der voluntas divina und der voluntas humana, läßt es der Dichter aber nicht kommen, so sehr er den Unterschied auch betont. Denn immer wieder zeigt er sogleich, wie der menschliche Wille Christi – die scholastischen Theologen würden sagen: soweit in ihm die voluntas ut natura in Erscheinung tritt⁵⁰ – sich im Gebet dem Willen des Vaters und dem mit diesem ganz übereinstimmenden göttlichen Willen Christi koordiniert:

it si than thin uuilleo so,
ik uuilliu is than gicoston: *ik nimu* thene kelik an hand,
 drinku ina thi te diurdu (4763b–4765a).

Ausdrücklich bittet er auch: ‘ni seh thu (= drohtin fro min) mines her / fleskes gifories’ (4766b–4767a).

⁴⁶ Zu Mt 26, 41: Cum dicit ‘Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma’ duas voluntates ostendit, humanam videlicet, quae est carnis, et divinam, quae est deitatis. Ubi humana quidem propter infirmitatem carnis recusat passionem, divina autem eius est promptissima.

⁴⁷ aaO., S. 49. ⁴⁸ aaO., S. 271.

⁴⁹ vgl. Anm. 46. Die ganze Stelle ist von ATHANASIUS übernommen (De incarn. Dei Verbi et c. Arianos, 21).

⁵⁰ Zu der Unterscheidung von voluntas ut natura und voluntas ut ratio vgl. F. DIEKAMP, Kath. Dogmatik II, S. 247; K. ADAM, Der Christus unseres Glaubens, S. 236f.

Den Jüngern gegenüber, denen er von seinem inneren Ringen berichtet, betont er abschließend:

Ik thoh uuillean scal
mines fader gefrummien (4784b–4785a).

Das letzte Gebetswort Jesu bekräftigt noch einmal seine Bereitschaft, im Willen Gottes auszuharren (vgl. 4795bf.).

Mit der Unterstreichung der Eigenständigkeit des menschlichen Willens Christi ist zugleich die Freiwilligkeit der Leidensübernahme 'for liudio barn'⁵¹ betont, auf die der Dichter an anderen Stellen ausdrücklich hinweist⁵². Er folgt hierin einem besonderen Anliegen der damaligen Theologie⁵³, die keinerlei Nötigung im Werke Christi, vor allem auch in der Passion, gelten läßt.

Wenn im Heliand am Ende der Gethsemani-Szene Jesus selbst sich vor seinen Jüngern als der 'Sündenlose' (4807a) bezeichnet, ohne daß die Quellen dazu Anlaß bieten, dann mag man hierin einen weiteren Hinweis darauf sehen, daß nach der Auffassung des Dichters der menschliche Wille des Herrn sich in keinem Augenblick der Ölbergstunde außerhalb des göttlichen Wollens gestellt hatte.

Zum Schluß sei noch angemerkt, daß die Beziehung des 'spiritus quidem promptus, caro autem infirma' auf Christus selbst in seiner doppelten Natur⁵⁴ – worin PICKERING offenbar die Hauptschwierigkeit für eine orthodoxe Interpretation der Ölbergsszene im Heliand sieht – durch Hrabans Kommentar angeregt ist⁵⁵, der seinerseits auf Beda fußt⁵⁶. Die Deutung der beiden Väter wiederum ist wörtlich der Schrift des hl. Athanasius 'De incarnatione dei verbi et contra Arianos' entnommen⁵⁷, also sehr alt. Daß sie in der Orthodoxie sogar ein gewisses Heimatrecht erworben hatte, zeigt ihre Verwendung in der Liturgie. Das Responsorium nach der I. Lectio der Gründonnerstag-Matutin lautet: 'In monte Oliveti oravit (sc. Christus) ad patrem: pater, si fieri potest, transeat a me calix iste: Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma'⁵⁸. Das nach der Bibel

⁵¹ 4762b; die Bedeutung des Todes Christi für die Menschen wird – gegen Tatian – schon hier stark betont: vgl. 4760b–61a; 4794b–95a und 4802–03.

⁵² 3100: Leiden = Christi eigener Wille! 3182 (uulliendi); 5308: so hie selbo gicos; 5597a (uulliendi).

⁵³ Seit ALKVIN wurde gegen die Irrlehre des Adoptianismus die Freiwilligkeit des Leidens Christi stark herausgestellt. Immer wieder begegnet die polemische Formel: non aliqua necessitate coacta, sed propria voluntate ... (Belege: W. SCHULZ, aaO., S. 166ff. und 171f.).

⁵⁴ Nach dem biblischen Text ist dieses Wort an die Jünger gerichtet: Vigilate et orate, ut non intretis in temptationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma (Mt 26, 41 = Tat. 181, 5 u. 6). PICKERING bezeichnet es irrtümlich als Gebetswort Jesu (aaO., S. 271).

⁵⁵ Text siehe oben, S. 73 Anm. 46.

⁵⁶ vgl. E. WINDISCH, Der Heliand und seine Quellen, S. 72.

⁵⁷ PG (Migne) 26, 1022B.

⁵⁸ Der folgende Versus bringt dann Mt 26, 41. Das Responsorium verwendet demnach das 'Spiritus quidem promptus ...' promiscue; bezieht es einmal auf Jesus selbst und

an die Jünger gerichtete Wort wird also auch in der Liturgie in das Gebet Christi hineingenommen und als Aussage des Herrn über seinen Seelenzustand gedeutet. Die Frage: orthodox oder nicht?, läßt sich wohl kaum nur am Kanon der biblischen 'historia' (PICKERING) entscheiden.

b) Zum Jüngerbild

Auf der gleichen, durch pädagogisch-apologetische Tendenzen bestimmten Linie, liegt auch das deutlich erkennbare Bestreben des Lukas, die Jünger Jesu gegenüber ihrer Darstellung durch Markus möglichst zu schonen. Er verfährt dabei ungleich konsequenter als Matthäus, der ebenfalls eine Reihe von Korrekturen in dieser Richtung vornimmt⁵⁹.

(19) Lukas beseitigt fast alle Stellen, an welchen die Jünger in ungünstigem Lichte erscheinen und von Jesus getadelt werden. So übergeht er den Vorwurf wegen ihres Unverständnisses eines so einfachen Gleichnisses wie das vom Sämann⁶⁰ und erspart den Zwölfen die Rüge, daß sie allzu langsam im Begreifen seien⁶¹ und ihr Herz immer noch verstockt bleibe⁶².

Die Perikope von den verständnislosen Jüngern hat auch der Helianddichter fortgelassen (Mt 16, 5-12 = Tat. 89, 4-6), wie er auch die Frage Jesu: 'intellexistis haec omnia?' im Anschluß an das Gleichnis vom Fischnetz übergeht (Mt 13, 51 = Tat. 77,5).

(20) Die Furcht der Jünger⁶³, ihren Mangel an Glauben⁶⁴ und ihre unüberlegten Handlungen, welche die äußeren Zeichen für das geringe Verständnis sind, das sie der Person, den Lehren und Taten des Meisters entgegenbringen⁶⁵, erwähnt Lukas kaum. Vollends verschweigt er die Bitte der Zebedäussöhne, einst dem Herrn zur Rechten und Linken sitzen zu dürfen, die das ganze Ausmaß ihrer Verständnislosigkeit dokumentiert und der Ausfluß ihres ehrgeizigen, immer noch auf das Irdische gerichteten Sinnes ist⁶⁶.

Das recht drastische 'et prae timore clamaverunt', mit dem Mt 14, 26 die Reaktion der Jünger auf den Anblick des seewandelnden Herrn umschreibt, unterdrückt auch der Helianddichter (vgl. Tat. 81, 2 mit V. 2923 b-24 a). Ebenso übergeht er die Frage der Zebedäussöhne (Mt 20, 20ff. = Tat. 112, 2f.) und den 'Rangstreit der Jünger' (Mk 9, 34 = Mt 18, 1 = Tat. 94).

dann auf die Jünger. – Zum Alter unseres Responsoriums vgl. L. EISENHOFER, Grundriß, S. 128f. Die heutige Lectionsordnung ist schon dem hl. Benedikt (Reg. c. 9) bekannt.

⁵⁹ Belege bei J. SCHMID, Das Evangelium nach Mt, S. 29.

⁶⁰ Mk 4, 13 – Lk 8, 11 a.

⁶¹ Mk 7, 18; vgl. noch 10, 24.26; 10, 32.

⁶² bes. Mk 8, 14-21.

⁶³ Mk 4, 40f.; 6, 50ff.; 9, 5ff.

⁶⁴ Mk 9, 28f.

⁶⁵ Mk 10, 13. 38; 14, 50. 71.

⁶⁶ Mk 10, 35-45.

(21) Wo Lukas indes das menschlich-allzu-menschliche Verhalten der Jünger nicht gänzlich übergehen kann, da es den konkreten Anlaß zu einem allgemein gültigen oder für den Geist Jesu besonders charakteristischen sittlichen Richtsatz aus dem Munde des Herrn bildet, da sucht er es zumindest zu mildern. So leitet er die Perikope vom Rangstreit der Jünger mit der vorsichtigen Formulierung ein, die ein 'Wortgezänk' um diesen Punkt ausschließt: 'Es kam aber die Überlegung (cogitatio) bei ihnen auf, wer wohl der Größte von ihnen sei' (9, 46), während nach Markus die Jünger sich längere Zeit hierüber unterwegs gestritten hatten⁶⁷. Lukas erspart den Aposteln auch die gezielte Frage des Herrn in diesem Zusammenhang, auf die sie beschämt und verlegen schweigen⁶⁸.

Die Hilflosigkeit und Verständnislosigkeit der Jünger insbesondere gegenüber dem Leidensgeheimnis, die Markus ungeschminkt berichtet, verschweigt Lukas oder sucht sie doch wenigstens zu entschuldigen. Den ungestümen Versuch des Petrus, Jesus den Gedanken an das Sterbenmüssen auszureden, wofür er sich eine äußerst scharfe Zurückweisung gefallen lassen muß, nimmt Lukas daher nicht in seinen Bericht über die erste Leidensweissagung auf⁶⁹.

Wie vorsichtig und zurückhaltend hier der Helianddichter formuliert, sahen wir bereits (s. o., S. 69).

(22) Bei der zweiten Leidensweissagung jedoch übernimmt Lukas das 'sie aber verstanden dieses Wort nicht' des Markus (Mk 9, 32), gibt dem Ganzen aber durch die selbständig eingefügte Wendung: 'und es war vor ihnen verhüllt, daß sie es nicht verstanden', einen tieferen Sinn⁷⁰. Es ist nun nicht mehr allein und in erster Linie ihre menschliche Unzulänglichkeit, die ihnen die Bedeutung dieses Wortes unerschlossen bleiben läßt, sondern Gott selber und sein Ratschluß sind der Grund für dieses Nichtverstehen. Er will, daß den Jüngern Sinn und Gehalt der Weissagung verborgen bleiben – und zwar bis zur Auferstehung Jesu⁷¹.

⁶⁷ Mk 9, 34 (inter se disputaverant) – Lk 9, 46.

⁶⁸ Mk 9, 33 f. (Quid in via tractabatis? At illi tacebant ..); Lk 9, 47 (At Jesus videns cogitationes cordis illorum ..).

⁶⁹ Mk 8, 32b–33 = fehlt hinter Lk 9, 22. –Bemerkenswert ist ferner, daß Lukas bei der Verklärungsszene den Petrus auch vorher schon 'entschuldigt'. Die Feststellung des Markus (9, 6), daß Petrus nicht wußte, was er sagte, als er den Vorschlag machte, drei Hütten auf Tabor zu erbauen, tilgt Lukas zwar nicht; er sucht die Tatsache aber psychologisch verständlich zu machen durch den zusätzlichen Hinweis, daß die beteiligten Jünger eben erst aus tiefem Schlaf erwacht waren (9, 32) und durch den Anblick der in himmlischer Herrlichkeit vor ihnen stehenden Gestalten überrascht wurden.

⁷⁰ Lk 9, 45: At illi ignorabant verbum istud, et erat velatum ante eos ut non sentirent illud. – Die unpersönliche Ausdrucksweise des Lukas (et erat velatum) dient hier zur Umschreibung des Gottesnamens. (Vgl. J. SCHMID, Lukas, S. 172; bes. 137f.; hier auch die übrigen Belegstellen).

⁷¹ Angemerkt sei hier noch, daß Lk den prophetischen Hinweis Jesu auf seine Tötung und Auferstehung bei der 2. Leidensweissagung unerwähnt läßt; wohl nur, um eine zu genaue Wiederholung der ersten (vgl. 9, 22) zu vermeiden. Das gleiche Vorgehen ist im HELIAND zu beobachten, wo (gegen Mt 17, 22 – Tat. 93) das 'et occident eum,

Diese Erklärung eines menschlichen Versagens durch eine ihm innewohnende höhere Absicht Gottes scheint mir im Grundsätzlichen verwandt zu sein mit dem Vorgehen des Helianddichters bei der Darstellung der Flucht der Jünger und ihrer Motivierung (4933–36) wie auch bei der Deutung der Verleugnung Petri (4978–80; 5023–38).

(23) Das wenig mannhafte Verhalten der Jünger zu Beginn der eigentlichen Passion wird von Lukas ebenfalls verschwiegen oder menschlich verständlich zu machen versucht. Schon die Ankündigung Jesu auf dem Gang zum Ölberg (Mk 14, 27a: 'Ihr werdet alle zu Fall kommen') mildert Lukas dadurch, daß sich bei ihm Jesus in der Hauptsache an Petrus wendet und diesem zugleich noch ein sehr tröstliches und ermutigendes Verheißungswort mit auf den Weg gibt⁷².

Im Heliand wird dieses 'Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos' (Tat. 160, 4) auf alle Jünger – im Hinblick auf ihrer aller Flucht – bezogen (4657–63 a), da die Voraussage der Verleugnung des Petrus unmittelbar folgt (4689ff.). Der Halbvers Lk 22, 32 b: 'et tu aliquando conversus confirma fratres tuos' ist sinngemäß in den breiten Ausführungen über die tiefere Bedeutung des Falles Petri nachgeholt (5021 ff.).

(24) Das Einschlafen der Jünger während des schweren seelischen Ringens Jesu um den Willen des Vaters in Gethsemani erklärt Lukas mit deren Trauer und Niedergeschlagenheit⁷³.

Diese 'Entschuldigung' greift auch der Helianddichter auf und bringt sie – gegen die Reihenfolge bei Tatian, der sie erst nach dem zweiten Gang Jesu zu den Jüngern erwähnt (= 182, 4) – gleich bei der erstmaligen Feststellung, daß die Jünger schlafen (V. 4771 a, was Tat. 181, 3 b entspräche). Wenn E. GROSCH in diesem Zusammenhang schreibt⁷⁴: 'Das erste Zeichen einer mangelnden Bereitschaft, das Einschlafen der Jünger auf dem Ölberg, weiß der Helianddichter noch zu entschuldigen mit einem menschlich sehr einleuchtenden Grund, der zugleich die lautere Gesinnung der Jünger unterstreicht: sie sind vom Schmerz über die bevorstehende Trennung von ihrem Herrn überwältigt worden', so wird man sagen müssen: In der Tat, es heißt:

	fand sie that barn godes
slapen <i>sorgandie</i> :	uuas im ser hugi

et tertia die resurget' in den Versen 3173 b – 77a entfällt, da die gleiche Wendung bei der 1. Leidensweissagung soeben erst benutzt worden war (V. 3085b – 92a; vgl. Mt 16, 21 = Tat. 90, 4).

⁷² Lk 22, 31 f.: Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum: ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.

⁷³ Lk 22, 45: dormientes prae tristitia.

⁷⁴ Das Gottes- und Menschenbild im Heliand, S. 115f.

thes sie fan iro drohtine delien scoldun.
 So sind that modthraca manno gehuilocumu
 that he farlaten scal liabane herron,
 afgeben thene so godene (4770b–75a).

Aber da redet nicht allein der Germane im Dichter, der die Jünger von ungermanischem Verhalten 'reinwaschen' will, sondern seine Vorlage selbst kommt ihm zu Hilfe (Lk 22, 45)⁷⁵.

(25) Die schmäbliche Flucht der Apostel nach der Gefangennahme ihres Herrn (= Mk 14, 50) wird vom dritten Evangelisten nicht berichtet⁷⁶. Ja, er stellt ihre Treue und ihren Mut noch dadurch in ein günstigeres Licht als der Schüler des hl. Petrus, daß sie bereits die Verhaftung Jesu zu verhindern trachten (Lk 22, 49), während Markus erst nachdem die Häscher schon Hand an Jesus gelegt haben erzählt, daß einer seiner Jünger zum Schwert greift (Mk 14, 47).

Der Helianddichter übergeht die Flucht der Jünger zwar nicht, betont aber ausdrücklich, daß sie nicht aus Feigheit flohen:

ac it uuas so lango biuoren
 uuarsagono uuord that it scoldi giuuerden so:
 bethiu ni mahtun sie is bemithan (4934b–36a).

Damit versucht der Sachse auf seine Weise den Treuebruch der Apostel zu mildern⁷⁷.

In der Abfolge der Ereignisse bei der Gefangennahme Christi folgt unser Dichter beachtenswerterweise dem lukanischen Schema. Er weicht damit entschieden von der Reihenfolge bei Tatian ab, der Mt 26, 50b: 'et manus iniecerunt in Ihesum et tenuerunt eum' vor Lk 22, 49: '...dixerunt ei: domine, si percutimus in gladio?' bringt. Der Dichter stellt also Tat. 185, 1 vor 184, 6, womit er die gleiche Tendenz wie Lukas verfolgt⁷⁸.

⁷⁵ Wie beliebt diese 'Entschuldigung' war, zeigt das Eindringen des 'prae tristitia' in den Text der übrigen Synoptiker. So wird z. B. im Arabischen Tatian Mk 14, 40: invenit eos dormientes, erant enim oculi eorum gravati folgendermaßen erweitert: '... fand seine Jünger schlafen, denn ihre Augen waren beschwert von ihrem Schläfe und ihrer Niedergeschlagenheit'. (Vgl. dazu die Anmerkung bei PREUSCHEN, S. 216: 'pr. 1. Niedergeschlagenheit (tristesse, affliction); sec. 1. Sorge (sollicitude); Ciasca: (prae) tristitia et moerore'). –

Man sieht, wie Jahrhunderte vor der Abfassung des Heliand die lukanische Überlieferung bevorzugt, erweitert und sogar in den Markus-Text hineingenommen wurde. Daß der lateinische Tatian, der unserem Dichter tatsächlich vorgelegen hat (wir kennen ihn noch nicht!), ähnliche Textvarianten aufwies, wäre nicht ausgeschlossen.

Jedenfalls ist das 'prae tristitia' biblisch, im Tat. Fuld. enthalten – und man muß schon genau zusehen, ehe man Aussagen wie die obige macht.

⁷⁶ vgl. Lk 22, 54.

⁷⁷ Über die vielumstrittene Interpretation der Flucht der Jünger durch den Helianddichter siehe unsern Exkurs II im Anschluß an diesen Abschnitt.

⁷⁸ 4856bff. heißt es nur: gibolgame gungung / nahor mid nithu, anttat sie thene nerien-

(26) Aus der gleichen Absicht heraus, nämlich die Jünger soweit als möglich zu schonen, erklärt sich auch die Auslassung der Selbstverwünschung und des Schwörens Petri bei der dritten Verleugnung. Die bei Markus vorhandene Steigerung, die in einer in aller Form vorgenommenen Ableugnung jeder Gemeinschaft mit Jesus gipfelt, wird dadurch verwischt, die Darstellung des tiefen Falles des Apostelfürsten, sein rasend-ungestümes Sichgehenlassen bedeutend gemildert⁷⁹.

Auch im Heliand erscheint die dritte Verleugnung gegenüber der zweiten abgeschwächt. Heißt es noch bei der zweiten:

He ni uuelda thes tho gehan couuiht,
ac stod tho endi *stridda* endi *starkan ed*
suidlico gesuor, that he thes gesides ni uuari (4975 bff.),

so wird die folgende Verleugnung mit sehr viel blässeren Verben wiedergegeben (4985 bff.):

He tho thurh forhtan hugi
forlognide thes is liobes herron, *quad* that he . . . etc.

Dagegen hat Tat. 188, 5 durch Kompilation von Mt 26, 74 und Mk 14, 71 die Heftigkeit der Selbstverwünschung Petri bei der dritten Verleugnung noch über Markus hinaus gesteigert: 'Tunc coepit detestari et anathematizare et iurare . . .'.

Eine weitere – vielleicht nicht unwichtige – Beobachtung sei hier ergänzend mitgeteilt. Wie Lukas – im Unterschied zu Markus und Matthäus – die Verleugnung des Petrus und seine Reue in einem Stück ohne Unterbrechung durch den Bericht über die Verhandlung vor dem Hohen Rat erzählt, so faßt auch der Helianddichter Tat. 186 und 188 zu einer einheitlichen und bewegten Szene zusammen und übergeht Tat. 187.

Die mitgeteilten Stellen aus Lukas mögen für unsern Zweck genügen. Sie dürften etwas von der schriftstellerischen Eigenart des dritten Evangelisten deutlich gemacht haben, der bei aller Pietät seiner Quelle gegenüber sich doch an vielen Punkten von der Rücksichtnahme auf seine Leser leiten läßt und aus diesem Grunde recht konsequent ganz bestimmte Korrekturen am Christus- und Jüngerbild vornimmt. Unsere ausführlichen Hinweise auf den Heliand sollten dabei zeigen, wie die ganz ähnliche Situation, in der sich der altsächsische Dichter befindet, diesen in zahlreichen Fällen zu auffallend analogem Verhalten ver-

dion Crist / uerodo *biuwpun*. Mt 26, 50b ist also nur unvollständig wiedergegeben (gegen SIEVERS' Angabe). Erst 4913 bf. heißt es dann: uerod Iudeono / *gripun* tho an thene godes sunu.

⁷⁹ Mk 14, 71: Ille autem coepit anathematizare et iurare . . . ; Lk 22, 60: Et ait Petrus: homo, nescio, quid dicis.

anlaßt hat. Auf die Frage, ob darüber hinaus bei diesem Vorgehen des Dichters eine wie auch immer geartete ‘Abhängigkeit’ von Lukas angenommen oder in Erwägung gezogen werden darf, gehen wir später ein.

EXKURS II: Die Flucht der Jünger im Heliand

Über die Art der Darstellung der Flucht der Jünger durch den Helianddichter ist viel geschrieben worden. Er teilt das Faktum im Anschluß an Mt 26, 56 (= Tat. 185, 10) mit (4931b–32a) und sucht es anschließend seinen sächsischen Hörern verständlich zu machen.

Man hat in diesen Versen (4932b–36a) eine höchst eigenwillige, ‘dogmatisch sehr anfechtbare’ Behandlung des Textes sehen wollen, ‘worin die Flucht der Jünger durch den Hinweis auf alte Prophezeiungen nicht nur entschuldigt, sondern geradezu begründet wird’⁸⁰. Seit W. BRÜCKNER ist denn auch immer wieder die ‘fälschliche Beziehung’ von Mt 26, 56a (. . . *ut implerentur scripturae prophetarum*) auf Mt 26, 56b (*tunc discipuli omnes relicto eo fugerunt*) hervorgehoben worden⁸¹. Nach E. GROSCH ‘muß’ der Dichter den Jüngern alle Verantwortung nehmen, weil er sie ‘nicht vom christlichen Standpunkt aus, sondern von dem des hochgespannten germanischen Heldenideals’ her sieht. So schildert er ‘zwar ihre Flucht, aber dadurch, daß er den ersten Teil des Verses (Mt 26, 56a) auf die Flucht der Jünger bezieht, gewinnt er die Möglichkeit, das Handeln der Jünger vorausbestimmt sein zu lassen. Er nimmt ihnen die Willensfreiheit und damit die Verantwortung für ihr Tun’⁸². Auch PICKERING sieht im Vorgehen des Dichters eine ‘eigenwillige Behauptung’, mit der er sich über den Treubruch der Apostel hinweghilft⁸³. Für K. H. HALBACH ist das Ganze ein ‘Salto mortale in eine ebenso ungermanische wie, im Tiefsten, unchristliche Prädestinationslehre’. Er gelingt dem ‘Poeten’ nur, ‘indem er etwa an den Strohalm einer (vorhergehenden!) Schriftstelle . . . sich klammert’⁸⁴.

M. E. ist in diesen und ähnlichen Ausführungen zweierlei übersehen.

Erstens: Der Dichter sagt ausdrücklich und zuerst, daß die Jünger den Herrn im Stiche ließen (*uarun gesidos gesuikane*), ‘al so *he im er selbo gisprak*’ (4932b). Damit ist unmißverständlich auf 4665b–4670a zurückverwiesen, wo der Dichter das Wort Jesu: ‘*omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte*’ (Mt 26, 31 = Tat. 161, 2) schon speziell auf die Flucht deutet:

⁸⁰ W. BRÜCKNER, *Der Helianddichter ein Laie*, S. 12 Anm. 2. Vgl. F. JOSTES, *ZfdA.* 40, S. 341 ff., bes. 359 ff.

⁸¹ C. A. WEBER, S. 51; F. GENZMER, *Heliand . . .* (1956), S. 13.

⁸² aaO., S. 116 u. 117.

⁸³ *Christlicher Erzählstoff . . .*, S. 271.

⁸⁴ *Epik des Mittelalters*, in: *DPhiA II*², Sp. 435 f.

Nu ni uuilliu ik iu leng helen
 huat iu her nu sniumo scal te sorgu gistanden:
 Gi sculun *mi gesuikan*, *gesidos* mine,
 iuuues theganscepies . . .

Er konnte das um so mehr, als die zweite Hälfte des Matthäus-Verses: 'scriptum est enim: percutiam pastorem, et *dispergentur* oves gregis' eine derartige Interpretation nahelegte⁸⁵.

Zweitens muß gegenüber E. GROSCH und anderen festgestellt werden, daß sie folgenden Zusammenhang übersehen: Die Voraussage Jesu über die Flucht der Jünger stützte sich wirklich auf 'alte Prophezeiungen', nämlich auf das von Mt 26, 31b und Mk 14, 27b zitierte Wort aus Zacharias 13, 7: 'percutiam pastorem . . .' etc. Wenn nun nach der Gefangennahme Jesu die Jünger fliehen, dann beginnt sich der in der Hl. Schrift vorhergesagte und festgelegte Wille Gottes zu erfüllen⁸⁶.

Was demnach an den Ausführungen des Helianddichters 'dogmatisch sehr anfechtbar' sein soll, bleibt mir unverständlich. Dem Geheimnis des unerforschlichen Ratschlusses Gottes beugt sich auch der Dogmatiker: Deus semper maior est!

Da im Heliand die Flucht der Jünger – gegen Tatian! – erst nach der Verhaftung Jesu und seinem Abgeführtwerden berichtet wird – dazu noch durch einen Fitteneinschnitt voneinander getrennt! – braucht man m. E. den dazu notwendigen Rückblick auf Tat. 185, 10a und 9 und die Verbindung dieser Stellen miteinander nicht als laienhaftes Unverständnis und Mißverständnis des Evangeliums zu werten. Dagegen spricht doch die ausdrückliche Bezugnahme des Dichters auf das Wort des Herrn im Abendmahlssaal, die durch die Wahl der gleichen Wörter (*gisuikan* und *gesidos*) noch unterstrichen wird. Eben dort aber wurde die Flucht der Jünger mit einem Prophetenwort begründet, das auf dem Ölberg in seiner ganzen Tragweite und Bedeutung sichtbar wird⁸⁷.

Wenn die Jünger die Flucht also nicht vermeiden konnten, wie der Helianddichter sagt (4936a), dann ist das gewiß eine Entschuldigung ihres Verhaltens; aber diese Entschuldigung ist biblisch. Das Unfaßliche ist von Gott gewollt⁸⁸.

Drittens scheint mir (im Zusammenhang mit unserm Markus-Lukas-Vergleich) beachtenswert, daß Lukas die Gefangennahme Jesu nicht als Erfüllung

⁸⁵ vgl. die Übersetzung des 'omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte' (Mt 26, 31) im Arab. Tat.: 'Darauf sprach zu ihnen Jesus: Ihr werdet (mich) im Stiche lassen (in jener Nacht). Es ist geschrieben: Ich werde schlagen (usw.) . . . Es antwortete Simon . . . : O mein Herr! Wenn dich im Stich läßt jedermann, so werde ich dich niemals im Stiche lassen' (aaO., S. 207, Kap. XLV, 23 ff.).

⁸⁶ vgl. J. SCHMID, Markus z. St., S. 279.

⁸⁷ vgl. HRABAN, In Mt, z. St.: *Impletur sermo Domini, qui dixerat quod omnes discipuli scandalizarentur in illo . . .*

⁸⁸ vgl. auch W. KÖHLER, Das Christusbild im Heliand, ArchfKg 26 (1936), S. 273.

einer alttestamentlichen Prophetie, also als Erfüllung des unabänderlichen Ratschlusses Gottes kennzeichnet. Vielmehr setzt er an die Stelle des ‘ut implerentur scripturae’, das nach Mt und Mk ja auf die Gefangennahme zielt und vom Helianddichter zu der ‘eigenwilligen Behauptung’ umgebogen wird, ‘Geweissagtes sei das unentrinnbare Schicksal’ der Jünger (PICKERING), die Worte: ‘sed haec est hora vestra (sc. Iudaeorum), et potestas tenebrarum’ (22, 53 b).

Wie ein Anklang an diese für Lukas charakteristische Wendung und die hierin sichtbar werdende theologische Tendenz⁸⁹ scheinen mir die Verse 4918 bff. des Heliand, besonders 4925–28 a:

Tho uurdun thes so malsce modag folc Iudeono,
 thi u heri uard thes so hromeg thes sie thena helagon Krist
 an lithobendion ledian muostun,
 fuorian an feteron.

Auch der Sachse sieht die Gefangennahme nicht als Erfüllung der Schrift. Christus hatte es nicht nötig (tharf), solche Pein und Qual zu erdulden:

ac he it thurh thit uuerod deda,
 huand he liudio barn losien uuelda,
 halon fan helliu an himilriki
 an thene uuidon uuelon: bethiu he thes uuith ne bisprak
 thes sie imu thurh inuuidnid ogean uueldun (4920 bff.).

Mit um so größerem Recht aber konnte der Dichter dann Mt 26, 56a anders als der erste Evangelist beziehen.

3. Weitgehende Tilgung des jüdischen Hintergrundes

In einem dritten Abschnitt unseres Markus-Lukas-Vergleichs wollen wir noch auf eine andere literarische Eigenart des hl. Lukas eingehen, die im wesentlichen äußere Züge seines Evangeliums betrifft. Er läßt, soweit dies für ihn möglich ist, den typisch palästinensischen Hintergrund seiner Vorlage fort und ist bemüht, sich bei der Darstellung der gleichen Ereignisse statt dessen solcher Begriffe, Wendungen und Einrichtungen zu bedienen, die seinen Lesern aus ihrem anders gearteten Kultur- und Vorstellungskreis heraus verständlich und geläufig waren.

⁸⁹ vgl. J. SCHMID, Das Evangelium nach Lukas, S. 318 u. 319. Jesus ist einmal der Typ des schuldlos (vgl. 23,4.14.22.47) Verfolgung und Erniedrigung erduldenen Leidensmannes (Es ist bekannt, wie stark der Helianddichter die ‘Sündelosigkeit’ des Heilands in der Passion betont!). Zum andern unterstreicht Lk stark den Gedanken, daß Satan in den Juden und ihren Führern am Werk ist. Die Passion ist nicht so ausschließlich Heilsveranstaltung Gottes wie bei Markus. Das Tun der Juden wird durch den Willen des Vaters nicht so stark ‘entschuldigt’.

a) Ausscheidung von Semitismen

(27) Zunächst fällt auf, daß Lukas darauf bedacht ist, semitische und lateinische (= 'barbarische') Wörter seiner Quelle auszumerzen. Nur einige wenige, die schwer oder gar nicht übersetzbar waren, sind bei ihm stehen geblieben. So etwa Beelzebub, Satan, Gehenna, Pascha, Sabbat. In der Regel aber ersetzt er derartige Fremdwörter durch echt griechische Ausdrücke. Das hebräisch-aramäische רַבִּי (= rabbi), bei dem sich die andern Evangelisten häufig mit der einfachen griechischen Transkription ῥαββί begnügen, wird von dem Hellenisten Lukas vermieden und durch die nur ihm eigentümliche Bezeichnung ἐπιστάτης (= praecceptor; Meister) wiedergegeben¹.

In ähnlicher Weise ersetzt er ῥαββουνί (Mk 10, 51) durch κύριε (18, 41 = Vulg.: domine); statt ἄββᾶ ὁ πατήρ (Mk 14, 36 = Vulg.: Abba pater) sagt er einfach πάτερ (22, 42 = Vulg.: pater)². Simon 'der Kananäer' (Mk 3, 18; Mt 10, 4) ist für Lukas der 'Eiferer'³.

In diesem Bestreben geht Lukas manchmal sogar noch erheblich weiter. Es fehlen bei ihm nicht nur sämtliche aramäischen Sätze⁴, auch den bekannten semitischen Jubilus des Volkes beim Einzug Jesu in Jerusalem ('Hosanna!') erwähnt Lukas nicht⁵. Selbst in allen Quellen verzeichnete Eigennamen sowohl von Personen⁶ als auch von durchaus nicht unwichtigen biblischen Orten – wie: Golgotha, Gethsemani, Caesarea Philippi und Gomorrhä⁷ – vermeidet der dritte Evangelist.

¹ vgl. Mk 9, 5 mit Lk 9, 33; praecceptor bei Lk noch: 5, 5; 8, 24. 45; 9, 49; 17, 13. Über die Verwendung von ἐπιστάτης in der Profangrätizität vgl. den gleichnamigen Artikel von A. ΟΕΡΚΕ, in: ThWb II, 619f.

² ἄββᾶ ist eine dem Alltagsgebrauch der Familie angehörige Vokabel, die als Anrede an Gott im Munde Jesu dessen Zeitgenossen unfeierlich und respektlos erscheinen mußte; vgl. den Artikel ἄββᾶ von G. ΚΙΤΤΕΛ, ThWb. I, 5; bes. Z. 28ff. und Anm. 12.

³ Lk 6, 15 (ὁ ἐπιλωτῆς). Die beiden anderen Synoptiker gebrauchen auch in diesem Falle die bloße Transkription von aramäisch כַּנְאָנִי (Vulg.: Cananaeus), die dann auch den Irrtum veranlaßt hat, als handle es sich um einen Volks- oder Stadtnamen. Vgl. A. STUMPF, ThWb. II, 889, 20ff.; für den griechischen Sprachgebrauch ebd., 884f.

⁴ Z. B. Talitha kumi (Mk 5, 41); Ephpheta (Mk 7, 34); Eloi, eloi, lama sabachthani (Mk 15, 34).

⁵ vgl. Lk 19, 38 mit Mk 11, 9. 10 und Mt 21, 9a u. 9b (= je zweimal 'hosanna' bei Mk und Mt). Auch Joh 12, 13 bringt diesen Jubelruf.

⁶ Mk 10, 46 nennt den Namen des Blinden bei Jericho: 'Bartimäus, der Sohn des Timäus'. Dagegen Lk 18, 35 nur: 'caecus quidam'.

Die Nennung der Söhne des Symon von Cyrene, Alexander und Rufus (Mk 15, 21), die 'am besten verständlich wird, wenn diese den römischen Christen, für die Markus sein Evangelium schrieb, bekannte Personen waren' (J. SCHMID, Markus, S. 294), entfällt bei Lukas (23, 26).

Auch den Beinamen der Zebedäiden Jakobus und Johannes: 'Boanerges, quod est filii tonitru' (Mk 3, 17) teilt Lk 6, 14 nicht mit.

Ebenso übergeht er unmittelbar vor dem Petrusbekenntnis die Nennung des Namens 'Jeremias' (Mt 16, 14; vgl. Lk 9, 19).

⁷ In der obigen Reihenfolge vgl. Mk 15, 22 mit Lk 23, 33; Mk 14, 32 mit Lk 22, 39.40 (nur: mons Olivarum bzw. einfach locus); Mk 8, 27 mit Lk 9, 18 (nur: cum

Auch der Helianddichter strebt nach ‘Eindeutschung’ vieler Begriffe, übernimmt aber andererseits Bezeichnungen wie Satan und Pascha. (An den Gebrauch von ‘pascha’ für ‘Ostern’ hat bekanntlich W. KROGMANN weitreichende Erwägungen über den Entstehungsort des Heliand geknüpft). Seine Vorliebe für den Kyrios-Titel (dominus-drohtin) teilt er ebenso mit Lukas. Im Falle des ‘Kananäers’ konnte der Dichter bei seinen Hörern weder die eine noch die andere Version (‘Eiferer’) verwenden, da sie keine lebendige Vorstellung damit hätten verbinden können. Demgemäß bleibt bei der Jüngerberufung die Erläuterung zum Namen des Simon (qui vocatur Zelotes = Lk 6, 15 = Tat. 22, 6) weg. Es heißt lediglich: ‘Simon uuas he hetan’ (1269b).

Den Eloi-Ruf (Mt 27, 46 = Tat. 207, 2) bringt der Dichter nur in der Übersetzung, wie er auch das ‘osanna’, das im Tatian (116, 4) zweimal kurz hintereinander begegnet, nicht übernimmt. Er interpretiert es aber durchaus richtig als den ‘lofsang’, den das Volk anhebt, wobei zu beachten ist, daß er diesen Terminus ausschließlich für das ‘hosanna, . . . benedictus, qui venit . . . hosanna’ reserviert⁸.

Den Namen des blinden Bartimäus läßt der Helianddichter ebenfalls fort, obwohl ihn Tatian mitteilt, der wegen der Kombination mit Mt 20, 30, wo von zwei Blinden die Rede ist, sogar noch eine Interpolation vornimmt: ‘*ex quibus erat Parthimeus filius Thimeï*’ (Tat. 115, 1).

Die Szene mit Simon von Cyrene übergeht der Sachse – sicherlich auch wegen der damit notwendig werdenden Einführung von drei neuen Namen – ganz (Tat. 200, 5). Gegen Tat. 22, 6 und in Übereinstimmung mit Lukas erwähnt der Helianddichter bei dem Bericht über die Apostelwahl auch nicht den Beinamen der Zebedäiden (vgl. 1257b–62a).

Gleichfalls übergeht er in der Antwort der Jünger auf die Frage Jesu: ‘Für wen halten die Leute den Menschensohn?’ die Erwähnung des Jeremias (etwa nach 3047b gegen Tat. 90, 1 = Mt 16, 14).

Erstaunlich ist auch die Tatsache, daß im Heliand die Namen Golgotha, Gethsemani, Caesarea Philippi und Gomorrha fehlen, obwohl sie jedesmal bei Tatian angeführt werden. Für Golgotha schreibt der Dichter ‘thar an griete . . . an them felde uppan . . . an berege’ (V. 5532ff.; vgl. Tat. 202, 2). An Stelle von Gethsemani (= Tat. 180, 1) tritt im Heliand – wie bei Lk – die offenbar vertrautere Bezeichnung ‘Oliuetiberg’ (4719a). Der Ort des Messiasbekenntnisses des Petrus ist nicht eigens erwähnt. Ganz allgemein heißt es: ‘(Crist) sohte imu *burg odre*’ (3034 b vgl. Tat. 90, 1). Und von den beiden atl. Städten wird – wieder wie bei Lk – nur Sodoma genannt (1952a: vgl. Tat. 44, 10 = Mt 10, 15). Die

solus esset orans; der Ort bleibt also völlig unbestimmt); Mt 10, 15 mit Lk 10, 12 (statt: Amen dico vobis: tollerabilis erit terrae Sodomorum et Gomorrhæorum in die iudicii, quam illi civitati – schreibt Lk lediglich: Dico vobis, quia Sodomis in die illa remissius erit, quam illi civitati).

⁸ Zu dieser Omission im Heliand vgl. unsern Exkurs III.

Auslassung von Gomorrha im Heliand hat E. WINDISCH sogar als Stütze für den Erweis der 'Unwahrheit' der Präfatio herangezogen, nach deren Angaben das as. Bibeleos den Inhalt des Neuen und Alten Testaments enthalten haben soll⁹. Uns kommt es hier nur darauf an, die Übereinstimmung mit Lukas aufzuzeigen.

EXKURS III: Die Omission des 'Hosanna' im Heliand

Man hat gesagt: 'Bei der Annahme eines geistlichen Dichters dürfte doch wohl auffallen, daß ein so bekannter und in der Liturgie verwendeter Spruch wie *benedictus qui venit in nomine domini* (im Heliand) nicht wiedergegeben ist'¹⁰.

Wir möchten dazu folgendes zu erwägen geben:

Einmal ist es gar nicht so selbstverständlich, wie BRUCKNER annimmt, daß das *Benedictus* zur Liturgie gehört. Es ist nämlich ein Charakteristikum z. B. der alten ägyptischen Liturgien (Dêr Balyzeh; Anaphora des Serapion; Markus-Liturgie), daß in ihnen das *Benedictus* fehlt¹¹. Die Behauptung BRUCKNERS kann in einer derart allgemeinen Form wenigstens nicht unwidersprochen hingenommen werden.

Weiter sollte man nicht übersehen, daß 'lofsang' im Heliand geradezu terminus technicus sein könnte für den liturgischen Gesang des Sanctus im Anschluß an die Präfation der Messe des abendländischen Ritus. Heißt dieser doch im *Liber pontificalis* Papst Sixtus I. schlechthin der 'hymnus'¹². Auf fränkischem Boden war es alte Überlieferung, daß das ganze Volk das Sanctus '*cum gaudio*' zu singen pflegte¹³. '*an lustum*' umringen die Leute auch im Heliand den Herrn beim Einzug in Jerusalem und heben den 'Lobgesang' an¹⁴. Daß sich dieses Lob im Dank dafür äußert, daß Christus selber kommt, das Volk zu besuchen:

sagdm uualdande thank
 thes thar selbo quam sunu Dauides
 uuison thes uerodes (368I b-83 a) -

entspricht genau dem deutlichen Übergewicht des Dankens über die allgemeine Lobpreisung in der Präfation der Messe, deren einfache Fortsetzung ja das

⁹ E. WINDISCH, *Der Heliand und seine Quellen*, S. 20: 'Ich glaube kaum, daß der Dichter den andern Namen weggelassen hätte, wenn er in einem ersten Theile ausführlich diese Begebenheit erzählt hätte'.

¹⁰ W. BRUCKNER, aaO., S. II Anm. I.

¹¹ vgl. J. BRINKTRINE, *Die heilige Messe* (1950, 3. Aufl.), 182.

¹² Siehe J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Bd. II, S. 162.

¹³ So berichtet es CAESARIUS von Arles, *Serm.* 73, 3. Zitiert nach JUNGSMANN, aaO., S. 163 Anm. 8.

¹⁴ Es ist beachtenswert, daß der ahd. Tatian das 'osanna' nicht in der Transkription übernimmt, wie man erwarten könnte, sondern es jedesmal mit 'heil, lob si' wiedergibt (Tat. ahd. II 6, 4).

Sanctus ist. Beides zusammen ist eingebettet in den sog. Canon, der ein einziges großes Dankgebet, eben: 'Eucharistie' ist. Die Präfation wird nicht nur eingeleitet durch das 'gratias agamus domino deo nostro', sondern nimmt das 'semper et ubique gratias agere' als den Hauptbestandteil in sich auf. Das immer neu abgewandelte Thema aller Präfationen aber ist 'Danksagung für das Kommen des Herrn'¹⁵.

Ob auf diesem Hintergrund der Dichter des Heliand sich mit den wenigen, aber sehr charakteristischen Angaben begnügen konnte, gerade weil er die Liturgie als bekannt voraussetzen durfte¹⁶? – Haben wir hier eine jener Stellen vor uns, die es nahelegen, doch an einen 'theologisch gebildeten Hörerkreis' zu denken, dem der Heliand als 'Erbauungsdichtung' diene, wie es neuerdings wieder postuliert wurde¹⁷?

Weitere Anklänge an die Liturgie speziell des Palmsonntags scheinen mir für die 45. Fitte übrigens sehr wahrscheinlich zu sein. Möglicherweise erklärt sich aus dem Vollzug dieser Liturgie sogar das vielberufene Weglassen des Rittes auf der Eselin. Bei der Palmprozession wurde nämlich als Symbol des Erlösers das Evangelienbuch auf einer Bahre mitgetragen, ein Kruzifix oder auch das heilige Sakrament¹⁸.

Für das 'mid uurtiun .. mit berhtun blomun' (3675b–76a) scheint mir die Herübernahme aus der Liturgie gesichert, wie auch die Erwähnung der Palmzweige (3677a = nicht im Tatian!) durch die Liturgie veranlaßt sein mag. Der Palmsonntag wird liturgisch 'dies palmarum, florum, ramorum' etc. genannt (Pseudo-Alkuin); ja sogar 'pascha floridum', da neben Zweigen auch Blumen in den mittelalterlichen Kirchen gesegnet wurden. Hierauf weist noch die 4. Antiphon des Festtags hin: 'occurrunt turbae cum floribus et palmis ...'¹⁹.

Vielleicht bestimmte der Verlauf der liturgischen Palmprozession sogar die zweifache Abfolge des Jubels der Leute in der Darstellung des Heliand (368off. u. 3709f.), da dem Hauptzug, der die Palmweihe in einer Kirche außerhalb der Stadt mitmachte, am Stadttor ein zweiter Zug des Volkes entgegenkam, der dem sakramental gegenwärtigen Herrn eine zweite Huldigung darbrachte²⁰.

¹⁵ J. A. JUNGSMANN, aaO., S. 148.

¹⁶ Die gleiche Frage könnte man anlässlich der Schilderung der Einsetzung des Abendmahls stellen: 4638ff.

¹⁷ M. OHLY-STEIMER, ZfdA. 86, S. 116.

¹⁸ vgl. J. A. JUNGSMANN, Der Gottesdienst der Kirche, S. 213.

¹⁹ Hierzu: L. EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik (1932), Bd. I, S. 505 bis 508. Im 9. Jh. wurden zur Prozession auch Weidenzweige verwandt: 'castaque pro ramis salicis praecordia sunt' (aus dem vollständigen Hymnus 'Gloria laus'; vgl. EISENHOFER, ebd., S. 508, Anm. 39).

²⁰ Für diese Prozessionsordnung vgl. J. A. JUNGSMANN, Der Gottesdienst der Kirche, S. 214.

b) Verwischung der besonderen geographischen Gegebenheiten Palästinas

(28) Zahlreiche topographische und geographische Angaben, die Lukas bei Markus vorfand, hat er offenbar deshalb weggelassen, weil sie für seine mit der Geographie Palästinas nicht vertrauten Leser nichtssagend und unwichtig waren¹. Die wenigen Ortsnamen, die er dennoch bringt, zeigen, daß er für Nichtpalästinenser schreibt. So bestimmt er Nazareth näher als eine 'Stadt Galiläas'², während es doch 'in Wirklichkeit nur ein bescheidenes Dorf gewesen sein wird'³. Arimathäa ist 'eine Stadt der Juden' (23, 51). Er spricht von einer 'Stadt namens Naim'⁴ und einer weiteren 'namens Bethsaida' (9, 10). Anders verhält er sich nur bei so bekannten Namen wie Jerusalem und Jericho, die er nicht ausdrücklich als 'Stadt' (oder auch nur als irgendeine Ortschaft) kennzeichnet.

Zu diesem Vorgehen paßt auch die dem Sprachgebrauch der antiken griechischen und römischen Schriftsteller entsprechende wiederholte Bezeichnung Palästinas als 'Judäa' = Judenland. Lukas trennt nicht sonderlich scharf zwischen Galiläa und Judäa, wie es die übrigen Evangelisten tun. In 4, 44 gibt er sogar 'Galiläa' (Mk 1, 39) mit 'Judäa' wieder⁵. Überhaupt legt Lukas keinen großen Wert auf genaue Orts- und Situationsangaben.

Auch in diesen Punkten verhält sich der Dichter des Heliand ganz ähnlich wie Lukas. So scheint mir das Verfahren des Lukas, die biblischen Ortschaften mit Ausnahme von Jerusalem und Jericho als 'Städte' zu deklarieren, im Heliand ein Analogon darin zu haben, daß hier 'die Städte sämtlich Burgen genannt werden ... nur Jerusalem heißt nicht Hierusalemburg'⁶. Nach W. KÖHLER weist dieser schwerlich zufällige Sprachgebrauch darauf hin, daß Jerusalem 'eben die ganz besondere, die heilige Stadt' ist⁷.

Zu jenen Stellen, in denen sich beim Dichter des Heliand 'ein auffallender Mangel an geographischen und historischen Kenntnissen offenbart'⁸, hat man auch die gezählt, aus denen sich ein Nichtwissen des Dichters um die spezielle landschaftliche Gliederung Palästinas in Judäa und Galiläa zu ergeben scheint. Nach dem soeben Gesagten über Lk 4, 44 braucht man indes einen Vers wie 2071f.:

¹ Für die zahlreichen Omissionen siehe die Belege bei J. SCHMID, Lukas, S. 17.

² Lk 1, 26; ähnlich 4, 31.

³ J. SCHMID, aaO., S. 114.

⁴ Lk 7, 11. – Auch Naim war zur Zeit Jesu nicht mehr als ein Dorf. Aber Lukas nennt wiederholt kleinere Ortschaften 'Stadt'; bes. 4, 43! Vgl. noch 7, 37; 8, 4; 9, 5; 10, 8–12 gegen Mk 6, 11.

⁵ vgl. J. SCHMID, aaO., S. 35. – Judäa = Judenland Palästina: 1, 5; 6, 17; 7, 17; 23, 5; App 10, 37.

⁶ A. F. C. VILMAR, aaO., S. 39; W. BRUCKNER, aaO., S. 21.

⁷ ArchfKg. 26 (1936), S. 271.

⁸ W. BRUCKNER, aaO., S. 5.

Tho uuard that so uuido cud
 obar *Galileo land* *Iudeo liudium* . . .

nicht so zu pressen, wie es in der Heliandforschung geschehen ist.

(29) Wenn Lukas derlei Änderungen an seinen Quellen vornimmt, so wird man als Grund dafür gewiß nicht ausschließlich die Rücksichtnahme auf seine Leser anführen müssen. Vielmehr scheint es sicher, daß der Evangelist selbst eine genaue Kenntnis Palästinas nicht besessen hat⁹. Beide Momente wird man deshalb immer zugleich im Auge behalten müssen, will man die Abweichungen von der Vorlage im Einzelfall begründen. Uns kommt es hier lediglich auf die Tatsache als solche an, wobei das ‘Wie?’ von ganz besonderem Interesse ist.

Für die Unkenntnis des Landes spricht eine kleine geographische Notiz im Zusammenhang mit der Verwerfung Jesu in Nazareth. Aus einem der kleinen Hügel, von denen der bisherige Wohnort Jesu umgeben ist, macht Lukas einen ‘Berg’, auf dem er sich die ‘Stadt’ Nazareth gebaut denkt, und von dessen Rand die Juden den Sohn ihrer Stadt hinabstürzen wollen (4, 29). ‘Die spätere (seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts nachweisbare) Überlieferung hat die von Lukas genannte Stelle auf dem drei Kilometer südöstlich von Nazareth gelegenen, steil nach Westen abstürzenden Dschebel el-kafze (‘Berg des Sprungs’) lokalisiert’¹⁰.

Wir erwähnen die Ausführung J. SCHMIDS zur Stelle, weil der Helianddichter in diesem Zusammenhang (32. Fitte) das ihm sonst doch so geläufige ‘nazarethburg’ nicht erwähnt. Er bringt den Berg also nicht in unmittelbare Verbindung mit Nazareth. Dagegen spricht er zweimal ohne Anregung durch eine uns bekannte Quelle richtig vom ‘Galilaeo land’ als dem Schauplatz der Szene (2648a und 2664 b). – Sollte der Helianddichter von der Lukas korrigierenden Überlieferung bereits gewußt haben?

(30) Bei der folgenden metereologischen Angabe wird sich kaum entscheiden lassen, ob der Anlaß zu ihrer Abwandlung gegenüber dem Matthäus-Text die mangelnde Kenntnis der palästinensischen Verhältnisse oder das freie Umdenken in die für Griechenland geltenden Gegebenheiten war.

Auf die Zeichenforderung der Pharisäer antwortet Jesus bei Mt 16, 2–3: ‘Wenn es Abend wird, dann sagt ihr: Es gibt schönes Wetter; denn der Himmel ist rot, und am Morgen: Heute gibt es Regen; denn der Himmel ist rot und trüb’.

Lukas bringt den Spruch von den Vorzeichen des Wetters in einer anderen Version; offenbar in der Form einer ihm und seinen Lesern geläufigen Redewendung des Alltags, die zugleich eine für das Klima Griechenlands besonders

⁹ Feststellung und die Belege dafür bei J. SCHMID, Lukas, S. 17f.

¹⁰ J. SCHMID, Lukas, S. 114.

charakteristische Prognose darstellt: 'Wenn ihr Gewölk im Westen aufsteigen seht, dann sagt ihr sofort: Es gibt Regen, und es kommt so. Und wenn (ihr) den Südwind wehen (seht), dann sagt ihr: Es gibt Hitze, und es geschieht' (12, 54f.). Der glühende, ausdörrende Sirokkos lastet heute noch oftmals schwer auf den Bewohnern Griechenlands. In Palästina hingegen ist es der Ostwind, der die Hitze bringt¹¹.

Dem Heliandkenner drängt sich angesichts dieser Stelle bei Lukas zum Vergleich jener in der Behandlungsweise analoge Passus der altsächsischen Bibeldichtung geradezu auf, in dem vom 'uuestromi uuind' die Rede ist, der mit dem 'uuago strom' und den 'sees udeon' das auf 'Sand und Gries' statt auf fester Erde gebaute Haus 'zerschlägt' und 'zerwirft'¹².

Was G. BAESECKE¹³ mit Bezug auf diese Stelle und den Dichter des Heliand sagt: 'Alles ist umgedacht, umgesehen . . .', gilt m. E. in gleicher Weise für den Verfasser des Lukas-Evangeliums und seinen Wetterspruch. – Ohne uns hier in die Suche nach der 'Stätte der leiblichen Geburt des Dichters' einzuschalten, die die einen als unwesentlicher¹⁴, die anderen als besonders wichtig erachten¹⁵, sind wir geneigt, in der Verwendung von 'uuestroni' (V. 1820) durch den Dichter mehr als einen lediglich mechanischen Griff in den rhapsodischen Formelschatz der Seestimmungen zu erblicken, zumal das 'uuestroni' 'sich in der vorbildlichen angelsächsischen Dichtung überhaupt nicht findet'¹⁶. Warum sollte hier nicht eigenes Erleben einer Westflut der Gezeiten mitsprechen können?

Für Lukas jedenfalls scheint dies – mutatis mutandis – festzustehen. Im ganzen Neuen Testament begegnet das Wort *νότος* (auster) in der Bedeutung 'Südwind' überhaupt nur bei ihm – und zwar außer an unserer Stelle noch zweimal in der Apostelgeschichte, deren Verfasser er bekanntlich ist. Diesen Südwind aber kennt er aus eigener Anschauung, wie der Bericht von der Überführung des Paulus nach Rom, an der Lukas teilnahm, sehr anschaulich zeigt (vgl. Apg 27, 13; 28, 13).

c) Umfärbung des palästinensischen Kolorits der Vorlage

Mit der zuletzt genannten Stelle sind wir bereits in den Bereich jener Gruppe von Änderungen eingetreten, durch die die palästinensische Szenerie in die dem

¹¹ Für diese Feststellung vgl. J. SCHMID, Lukas, S. 227.

¹² vgl. Tat. 43, 2 = Mt 7, 26f. mit V. 1817ff. ¹³ NddMitt. 4 (1948), S. 31f.

¹⁴ So z. B. G. BAESECKE, aaO., S. 30; R. DRÖGEREIT, Die Heimat des Heliand, Jb. d. Ges. f. nsächs. Kirchengesch. 49 (1951), S. 1f.

¹⁵ So etwa W. KROGMANN, NddMitt. 6 (1950), S. 103.

¹⁶ G. BAESECKE, aaO., S. 31.

Lukas und seinen Lesern vertrautere hellenistische transponiert wird. Einige Beispiele für dieses Umsehen in einen anderen Kulturkreis hinein seien angeführt.

(31) Matthäus und Lukas beschließen beide die Bergpredigt mit dem Gleichnis vom Hausbau eines klugen und eines törichten Mannes (Mt 7, 24–27; Lk 6, 47–49).

Nach Matthäus baut der eine auf Felsenboden, der andere auf Sand. Nach Lukas lautet der Gegensatz: Bau mit tiefer Fundamentierung bis auf den gewachsenen Felsen hinab – Bau ohne ein solches Fundament einfach auf den Erdboden. In der Fassung des Gleichnisses durch Matthäus werden ohne Zweifel die Verhältnisse Palästinas vorausgesetzt. Denn 'niemand bemüht sich bei den einfachen Wohnhäusern Palästinas um mühsame Fundamentierungsarbeiten. Aber der kluge Mann stellt sein Haus auf Fels, der Tor auf den angeschwemmten Sand. Wenn jedoch im Winter, in der palästinensischen Regenzeit, Platzregen, Stürme und Überschwemmungen kommen, dann stellt sich heraus, wer recht gebaut hat'¹.

Lukas dagegen hat die Bauweise seiner Heimat im Auge und nennt überdies von den drei feindlichen Elementen nur das Hochwasser.

Über die Wiedergabe dieser Stelle durch den Helianddichter ist viel geschrieben worden. Wir möchten – gerade angesichts des Unterschiedes zwischen Mt und Lk – G. BAESECKE darin zustimmen, daß hier vom Dichter alles 'umgedacht, umgesehen' ist – 'und zwar in den Weststurm hinein, der die Hochflut bringt'². Dem Dichter schwebt demnach wohl eine Küstenlandschaft vor, deren Bodenverhältnisse nach seiner Intention am besten zur Veranschaulichung des Gleichniswortes Jesu dienen.

Wenn BAESECKE aber einleitend sagt: 'Bei Tatian (= Mt 7, 24f., Verf.) steht also nach palästinensischem Gegensatz ein Haus irgendwo im Lande auf Sand statt auf Fels, im Heliand auf dem ›Sand und Gries‹ des Strandes oder auf ›fester Erde‹ (nicht auf Fels!)'³, dann irrt er sich im Hinblick auf den zweiten Teil seiner Alternative insofern, als er nur V. 1823 b–24 a berücksichtigt, die Mt 7, 24 u. 25 homologen Verse des Heliand dagegen unbeachtet läßt. Hier aber heißt es ausdrücklich, daß der kluge Mann seine 'husstedi' wählt

an fastoro foldun *endi an felisa uppan*
 uuegos uuirkid, thar im uuind ni mag
 ne uuag ne uuatares strom uuilhtiu getiunean,
 ac mag im thar uuid ungiuudereon allun standan
 an themu *felise uppan*, huand it so fasto uuard
 gistellit *an themu stene* . . . (1808–1813a).

¹ J. SCHMID, Matthäus, S. 153.

² G. BAESECKE, aaO., S. 31.

³ Ebd., S. 31 (Hervorhebung von mir).

Hiernach scheint das folgende ‘an fastoro erđu’ (1823 b f.) als eine allgemeine und blässere Variation von ‘an felisa’ zu stehen. Ich glaube nicht, daß für den Dichter und den Hörer das eben erst so anschaulich und plastisch gezeichnete Bild des auf (höher gelegenen) Felsgrund erbauten Hauses zehn Verse weiter bereits so stark wieder verwischt ist, wie es BAESCKES Deutung voraussetzt. Die episch belebende Einleitung des Gleichnisses durch ‘oc scal ic iu seggean noh’ (1801 b) – Worte, die der Dichter dem Heiland in den Mund legt – könnte durch Lk 6, 47 ‘ostendam vobis cui similis sit’ veranlaßt sein, ebenso wie 1813 b: ‘*anthabad* it thiū stedi *nīdana*’ Anklänge an die lukanische Vorstellung von den tiefgreifenden Fundamentierungsarbeiten (qui fodit in altum) zu wahren scheint. Tat. Fuld. 43 bietet indes ausschließlich den Text des Matthäus. Die tatsächlich vom Dichter benutzte Tatian-Rezension mag eine Kombination von Lk 6, 47 u. 48 mit Mt 7, 25 ff. geboten haben, wie sie z. B. auch im Arabischen Tatian vorliegt⁴.

(32) Die von der palästinensischen Bauweise verschiedene Art des hellenistischen Hausbaues hat auch Anlaß zu zwei weiteren Korrekturen gegeben, die Lukas an seinen Quellen vornimmt. Alle Synoptiker teilen den Spruch Jesu vom Lichte mit, das man auf den Leuchter stellt und nicht unter den Scheffel oder unter das Bett⁵. Lukas fügt seiner Vorlage noch hinzu: ‘Niemand stellt es in ein Kellerloch’ (11, 33: *εις κρυπτην* = Vulg.: in abscondito) und zeigt damit, daß er auf die hellenistische Bauweise Bezug nimmt, da die einfachen Häuser in Palästina keinen Keller hatten⁶.

Der Helianddichter vereinfacht hier Tatian, der ihm durch Kompilation der Synoptiker und eine Vulgata-Variante im Lukas-Text gar vier Verstecke für das Licht anbot (Tat. 25, 2: neque . . . sub modio, neque sub lecto, neque in loco abscondito, neque sub vaso). Mit sicherem Griff gibt er den Sinn all dieser Wendungen kurz und treffend wieder:

Ni scal neoman liht the it habad liudiun dernean,
te hardo behuuelbean . . . (1405–06a).

Auch der Dichter denkt an die Häuser seiner Heimat, vor allem das germanische Herrenhaus, wenn er in diesem Zusammenhang von ‘seli’ und ‘halla’ (1407 u. 1409) spricht, wobei ‘halla’ sogar eine nur der sächsischen Wohnung eigentümliche Bezeichnung ist⁷.

(33) In ähnlicher Weise verhält sich Lukas bei der Schilderung der Heilung eines Gelähmten (5, 17–26). Markus berichtet, daß vier Männer das Dach des

⁴ aaO., S. 94; Kap. X, 44ff.

⁵ Mt 5, 15 nur: sub modio; Mk 4, 21: sub modio . . . aut sub lecto.

⁶ vgl. J. SCHMID, Lukas, S. 208.

⁷ A. F. C. VILMAR, Deutsche Altertümer . . ., S. 39.

Hauses, in dem Jesus sich gerade aufhielt, abdeckten und durchbrachen, um die Bahre mit dem Gelähmten hinabzulassen: ‘nudaverunt tectum ubi erat: et patefacientes submiserunt grabatum . . .’ (2, 4).

Wenn Lukas dagegen 5, 19 schreibt, die Träger hätten den Kranken durch das Ziegeldach (per tegulas) hindurch in das Innere des Hauses hinabgesenkt, dann spricht er dabei von den Verhältnissen des hellenistischen Hausbaues; ‘denn in Palästina gab es keine Ziegeldächer’⁸.

Gegen Tatian 54, 3 (= Lk 5, 19) erwähnt der Helianddichter die ‘tegulae’ aus naheliegenden Gründen nicht, die aber die gleichen sind, die Lukas zu der Änderung des Markus-Textes veranlaßt haben. Auch der Sachse spricht von der ihm und seinen Hörern bekannten Hausbedachung. Er läßt die Männer ‘thene seli obana *slitan*’⁹, wobei er sich wohl ein Strohdach vorgestellt haben dürfte, das von ‘thes huses hrost’ getragen wurde¹⁰.

Man schließt mit Recht aus solchen Stellen auf ‘die den nördlichen Gegenden eigenen Holzhäuser’, deren Bauen durch ‘zimmern’ übersetzt wird¹¹. Wenn E. LAUTERBURG hieraus jedoch die Folgerung zieht, diese Tatsache ‘erklärt, daß man sich im Abendlande Jesum gemeinlich als Zimmermann vorstellt, statt als Maurer’, wie ihn die Steinhäuser im Süden erforderten¹², dann ist damit vorausgesetzt, daß Jesus und sein Pflegevater Joseph Bauhandwerker im eigentlichen Sinne waren. Diese Annahme ist aber höchst unwahrscheinlich. Zunächst lassen nämlich weder der griechische Terminus *τέκτων*, noch das lateinische ‘faber’ eine eindeutige Fixierung auf die Bedeutung ‘Maurer’ zu¹³. Der mit *τέκτων* benannte Handwerker macht nach Maximus Tyrius (15, 3c) Pflüge; nach Justin (dial. 88) Pflüge und Joche. Nach Epiktet (1, 15, 2) hat er es mit Holz zu tun und nur nach Aelius Aristides (46 p. 211 D) mit Steinen¹⁴. Auch die Apokryphen berichten übereinstimmend, daß Joseph, dessen Handwerk Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten ausübte, Zimmermann war¹⁵.

⁸ J. SCHMID, Lukas, S. 124.

⁹ Ist dies zugleich ein Anklang an das ‘patefacientes’ von Mk 2, 4? Dieser Vers fehlt im Tat. Fuld.

¹⁰ vgl. 2313a u. 2316a. – Auch im Arab. Tat. fehlt bei der Wiedergabe von Lk 5, 19 das arab. Wort für Ziegel (Arab. Tat., aaO., Kap. VII, 16, S. 82 u. Anm. von A. POTT z. St.).

¹¹ E. LAUTERBURG, aaO., S. 12, Anm. 2. ¹² DERS., ebd.

¹³ Für das Lateinische vgl. Cicero (Brut. 73, 257): ‘faber *tignarius*’.

¹⁴ vgl. W. BAUER, WbZNT, Sp. 1470. – Eine sehr aufschlußreiche Studie zum Verständnis des ‘faber’ und seiner Deutung in der frühchristlichen und patristischen Zeit schrieb H. HÖPFL: Nonne hic est fabri filius?, *Biblica* 4 (1923) S. 41–55.

¹⁵ So z. B. das Protoevangelium des Jakobus: ‘Joseph aber warf mitten in der Arbeit das Beil hin’ (9, 1); oder: Die Kindheitserzählung des Thomas: ‘Sein Vater aber war Zimmermann, und er machte in jener Zeit (in der Regel nur) Pflüge und Joche. Da wurde ihm ein Bett von einem reichen Mann in Auftrag gegeben’ usw. W. MICHAELIS, Die Apokryphen zum NT (1956), S. 79 bzw. 105.

(34) Ein weiteres Beispiel für die Übersetzung eines jüdischen Brauches in die heimische Begriffs- und Vorstellungswelt bietet der Vergleich von Mt 23, 27 mit Lk 11, 44.

In der Rede Jesu gegen die Pharisäer gebraucht der Herr nach Mt ein überaus sarkastisch wirkendes Bild aus dem jüdischen Brauchtum, um die Frömmigkeit der Juden für pure Heuchelei zu erklären: 'Wehe euch . . . Ihr gleicht getünchten Gräbern, die von außen schön aussehen, inwendig aber sind sie voll von Totengebein und aller möglichen Unreinheit'. – Dieses Bildwort versteht einer nur, wenn er weiß, daß nach jüdischer Auffassung das Berühren eines Grabes kultisch unrein machte und daß die Gräber deshalb jedesmal im Frühjahr durch frische Kalktünche kenntlich gemacht werden mußten, um den Pharisäern so die Möglichkeit zu bieten, sich von ihnen als Stätten der Unreinheit fernzuhalten¹⁶.

Wahrscheinlich war nun das Übertünchen der Gräber ein dem palästinensischen Judentum eigentümlicher, dem Diasporajudentum dagegen unbekannter und fremder Brauch, den darum auch der Heidenchrist Lukas nicht gekannt haben wird¹⁷. Er schreibt deshalb: 'Wehe euch! Ihr gleicht unkenntlichen Gräbern; die Menschen gehen darüber hinweg und wissen es nicht'. Die 'unkentlichen' Gräber, über die man 'hinwegschreitet', setzen keine speziell jüdischen Verhältnisse mehr voraus. Das Bildwort hat dadurch zwar einen anderen Sinn bekommen als bei Mt, steht diesem aber an tiefer Sinnhaftigkeit keineswegs nach und konnte von den Hellenisten verstanden werden¹⁸.

Der Helianddichter läßt die Rede Jesu gegen die Pharisäer, der dieses Wort entnommen ist, aus. An den Stellen, an denen er ein Begräbnis mitteilt oder ein Grab beschreibt, hält er sich an das germanische Brauchtum. Wenn er daher Johannes den Täufer 'an sande' (am Ufer des Jordan?) begraben werden läßt¹⁹, so möchte ich hierin weniger eine bestimmte lokale Nachricht verwertet sehen, nach deren Herkunft man schon gefragt hat²⁰, als vielmehr die heimische Sitte des Begrabens in lockerer Erde heraushören²¹. Ganz allgemein heißt es denn auch in der Perikope von der Auferweckung des Lazarus:

(Crist) het ina (sc. sich) tho ledien thar Lazarus uuas
foldu bifolhen (4074–75a);

¹⁶ vgl. J. SCHNEIDER, Art. *κομῖαι*, in: ThWb. III, 826f., bes. Anm. 4. STRACK-BILLERBECK, I, 936f.

¹⁷ J. SCHMID, Lukas, S. 213; DERS., Matthäus, S. 328.

Die Frage, wer von den beiden Evangelisten die ursprünglichere Textgestalt bewahrt hat, ist für uns hier sekundär. Das typisch palästinensische Kolorit hat ohne Zweifel Matthäus.

¹⁸ Über die jüdischen Grabanlagen vgl. Artikel 'Grab' in: Bibel-Lexikon, hg. v. H. HAAG (1951) Sp. 623–626.

¹⁹ Tat. 79, 10 hat: in monumento (= Mk 6, 29).

²⁰ So P. PIPER in seiner Heliand-Ausgabe zu V. 2795.

²¹ vgl. VILMAR, aaO., S. 50f.

und zwar gegen die ausdrücklichen Hinweise auf das Höhlengrab bei Joh 11, 38 (= Tat. 135, 23): 'Iesus . . . venit ad monumentum; erat autem spelunca'.

Das jüdische Felsengrab²² war den Germanen unbekannt. Ausdrücklich weist darum der Dichter bei der Grablegung Jesu darauf hin, daß die Bestattung 'te iro landuuisu' (5739a) erfolgt. Bei der Botschaft des Engels am Grab des Auferstandenen jedoch verwendet der Sachse eine alliterierende Formel, die an ein deutsches Grab denken läßt:

endi sind thesa stedi larea,
thit graf an theson griote (5823 b–24 a).

So ist die Vorstellung des Grabes Jesu im Heliand keineswegs eindeutig. Am ehesten ist wohl an einen Sarkophag zu denken. Bei einer Interpretation 'scheint alles von Präpositionen und Adverbien abzuhängen. Ich kann nur mit Fragen schließen'²³.

(35) In den Umkreis der andersartigen hellenistischen Bestattungsgebräuche gehört ferner die Bemerkung des Lukas, daß Jesus bei der Auferweckung des Jünglings zu Naim an den Leichenzug herantrat und 'den Sarg' (σορός; *loculus*) berührt, um die Träger zum Stehenbleiben zu veranlassen (7, 14). In Palästina gab es jedoch keine Säрге! Der Tote wurde vielmehr auf einer Bahre getragen, auf der er bloß zugedeckt lag²⁴.

Im Heliand, wo diese Szene breit ausgemalt wird, erscheint der 'loculus' des Lukas (= Tat. 49, 3) gleich viermal als Bahre (*bara*: 2182; 2191; 2198; 2203). Einmal wird ganz allgemein von der 'resta' (= Totenlager) gesprochen (2202). Wieder ist – *mutatis mutandis* – das gleiche Umsehen in die heimische Vorstellungswelt Lukas und dem Helianddichter gemeinsam²⁵.

(36) Auch mit den landwirtschaftlichen Verhältnissen Palästinas war Lukas wohl nicht sehr vertraut. So lassen sich Ergänzungen, Korrekturen und Auslassungen gegenüber seiner Quelle verstehen und erklären, die ihrerseits wieder andere Wirtschaftsformen voraussetzen, die ihm und seinen Lesern bekannt waren.

Bezeichnend hierfür ist z. B. die Behandlung des Gleichnisses vom Sämann²⁶. Nach Mk 4, 4 fiel einiges von dem Samen 'auf den Weg, und es kamen die Vögel und fraßen es auf' (so auch Mt). Lukas nennt nun über Markus (und Mt)

²² vgl. Mk 16, 5: 'Und sie gingen in das Grab hinein'.

²³ F. P. PICKERING, *Christlicher Erzählstoff* . . . , S. 291.

²⁴ vgl. J. SCHMID, *Lukas*, S. 143.

²⁵ Der Arab. Tat. übernimmt wörtlich 'Sarg'; Kap. XI, 20, S. 96. Im As. begegnet das Wort 'sark' nur in den kleineren Denkmälern.

²⁶ Lk 8, 4–8 (= Mt 13, 1–9; Mk 4, 1–9).

hinaus auch noch das Zertretenwerden des auf den Weg gefallenen Samens (8, 5). Dieser Zug, um den Lukas die Parabel erweitert, paßt aber einfach nicht zu den palästinensischen Ackerbauverhältnissen. Der dritte Evangelist denkt sich offenbar einen das Ackerfeld abgrenzenden öffentlichen Weg, auf den durch die Unachtsamkeit des Sämannes etwas von dem Saatgut fällt, das hernach von Vorüberkommenden zertreten wird. Er kennt eben die typisch jüdische Situation nicht.

Der von Markus geschilderte Sämann schreitet über das seit der letzten Ernte brachliegende, nur durch den Winterregen aufgeweichte Stoppelfeld und streut seinen Samen aus. Umgepflügt wird der Boden erst unmittelbar nachdem gesät ist²⁷. Nur unter dieser Voraussetzung wird verständlich, daß ein Teil des Samens absichtlich (!) auf (nicht an!) den Weg gestreut wird, d. h. auf einen Fußpfad, der wohl von den quer über den brachliegenden Acker gehenden Dorfbewohnern während der Winterzeit ausgetreten worden ist. Hier picken ihn die Vögel auf, bevor noch der Pfad selbst – wie das gesamte Feld – gleich nach der Aussaat mit dem Pfluge umgebrochen wird. Absichtlich sät der Sämann auch auf die Dornen, die verdorrt auf dem Brachfeld stehen, – denn auch sie sollen ja mit umgepflügt werden. Da sie dadurch nicht völlig ausgerottet werden, entfalten die im Boden verbliebenen Wurzeln ein neues und kräftigeres Wachstum als das zwischen sie gesäte Getreide, das zwar aufgeht, schließlich aber von den nachwuchernden Dornen erstickt wird²⁸.

Man sieht, wie das Gleichnis bei Markus auch in seinen Einzelzügen ganz auf den landwirtschaftlichen Gegebenheiten Palästinas fußt und keineswegs eine Häufung seltener Ausnahmefälle darstellt, die erst im Hinblick auf die religiöse Wirklichkeit, die die Parabel veranschaulichen will, künstlich zusammengestellt wurden. Was dem Hellenisten Lukas, ja dem Abendländer überhaupt, als Ungeschick des Sämannes erscheinen mußte, dem so viel Saatgut verlorenggeht, 'erweist sich für palästinensische Verhältnisse als Regel'²⁹. Aber eben darum kann man hier auch bis in die Wahl des entsprechenden Verbuns hinein den Palästinenser Markus vom Hellenisten Lukas unterscheiden. Dieser läßt die Dornen weiter 'mitwachsen' (*συμφύειν*; simul exoriri), während jener ein erneutes 'Aufgehen' aus den Wurzeln (*ἀναβαίνειν*; ascendere) beschreibt, also voraussetzt, daß sie nach der Getreidesaat ebenfalls umgepflügt worden sind.

Ein dritter Teil des Samens fällt nach Markus auf 'steinigen Boden', 'wo er nicht viel Erdreich hat' und so an der Wurzelbildung gehindert wird. Die Folge davon ist, daß die in Palästina schon am frühen Morgen einsetzende Sonnenhitze die aufgeschossenen Keime rasch verdorren läßt.

Bei Lukas fällt der Same auf 'Felsen' (*supra petram*) und verdorrt, weil er keine Feuchtigkeit hat (8, 6). Weder das Motiv der mangelnden Wurzelbildung

²⁷ G. DA LMANN, Viererlei Acker, in: Paläst. Jb. 22 (1926), S. 120–132.

²⁸ vgl. J. SCHMID, Markus, S. 92.

²⁹ J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 6.

noch die sengende Sonne erwähnt Lukas. Man wird – zumindest für die letzte Omission – auch hier wieder die anderen Wetterbedingungen in der Heimat des Evangelisten und seiner Leser als Grund vermuten dürfen.

Die Ackerbauverhältnisse Palästinas kennt auch der Helianddichter nicht. So greift er denn das ‘conculcata sunt’ des Lukas (= Tat. 71, 2) begierig auf. Aus der ‘via’ wird unter seinen Händen eine ‘große (Heeres-) Straße’ (vgl. 2399a),

thar stopon gengun,
hrosso hofslaga endi helido trada (2399b–2400),

auf der darum das Korn durch das viele Hin- und Hergehen des Volkes vernichtet wird (vgl. 2402b–03a).

Von dem Brauch, die Dornen des Feldes mit unterzupflügen, weiß er ebenso wenig wie Lukas. Der Sachse denkt sich die Dornsträucher wild am Waldrand wuchern, an welchen der Acker angrenzt (vgl. bes. 2409b–12). Das heimische Kolorit ist überdeutlich.

Gegen Tat. 71, 3 (= Mt 13, 6) sagt auch der Helianddichter nicht von dem auf Stein gefallenem Samen, sein Keim werde durch die Sonne versengt; er verhält sich also ganz wie Lukas an der betreffenden Stelle. E. LAUTERBURG bemerkt hierzu, wir dürften ‘dies vielleicht doch dem Umstand zuschreiben, daß die Sonne im Norden nicht so verderblich wirkt, wie im Süden’³⁰. Gewiß, aber das gleiche Motiv galt sicherlich auch schon für Lukas. Ob der as. Dichter, der bei der Wiedergabe dieser Parabel in ungewöhnlichem Maße ‘umgestaltend in den biblischen Stoff selbst’ eingreift³¹, nicht doch die lukanische Version gekannt und benutzt hat, da sie den eigenen geographischen Verhältnissen besser entsprach?

Übrigens fällt auch im Heliand das Korn nicht bloß auf steinigen Grund (in petrosa = Tat. 71, 3; in steinahti lant = ahd. Tat. 71, 3), sondern ‘an hardan sten’ und ‘an leian’ (2390b; 2394a). Auch hier möchte man an eine Berührung mit Lukas denken und das ‘supra petram’ voraussetzen. Für 2413–30 legt E. SIEVERS ebenfalls einen Lk-Vers zugrunde (8, 9), der im Tat. Fuld. fehlt. – Jedenfalls scheint Vorsicht geboten hinsichtlich des sog. Eigen-gutes des Dichters.

(37) Außerpalästinensische Verhältnisse setzt auch die Fassung eines anderen Saatgleichnisses – des Gleichnisses vom Senfkorn – durch Lukas voraus.

Nach Mk 4, 31f. wird das Senfkorn in die Erde (in terra; nach Mt 13, 31: in agro) gesät. Ist es erst aufgegangen, so wird es ‘größer als alle Kräuter und treibt große Zweige, so daß unter seinem Schatten die Vögel des Himmels wohnen können’. Bei Lukas nimmt ein Mann ein Senfkorn und sät es in seinen

³⁰ aaO., S. 13.

³¹ C. A. WEBER, aaO., S. 26.

Garten (in hortum suum = 13, 19), wo es dann zu einem Baume (in arborem magnam) heranwächst, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. – In Palästina aber wurde niemals ein Senfkorn 'in den Garten' gesät, da der Anbau von Senf auf Gartenbeeten verboten war³². Weiter handelt es sich bei diesem Gewächs um die Senfstauede, die nur eine einjährige Lebenszeit hat. Der Vergleich mit den 'Kräutern' bei Markus (und Mt) läßt deutlich das Wissen des Autors um die Art dieser Pflanze erkennen, was man hingegen aus der bloßen Verwendung von 'arbor' bei Lukas nicht mit Sicherheit behaupten kann.

Ob der Helianddichter bei der Behandlung dieser Parabel wirklich 'mit Beda und Rhaban an diedogmata philosophorum' denkt, wie H. WICKE annimmt³³, scheint mir eine recht sekundäre Frage. Wenn er das Gleichnis vom Senfkorn mehr abstrakt umschreibt als darstellt³⁴, dann dürfte zunächst einmal das ihm und seinen Hörern fremde Gewächs den Anlaß dazu geboten haben. So wird denn auch das Senfkorn gar nicht expresse genannt, sondern mit 'luttiles huat' umschrieben (2625 a). Zum andern aber und in erster Linie verbot dem Dichter sein rein eschatologisches Verständnis des 'Himmelreiches' dessen Vergleich mit einem in der Zeit ablaufenden Wachstums- und Entfaltungsprozeß, wie er in der Welt des Organischen statthat. Nur deshalb wird der Vergleich nicht durchgeführt und überdies ausdrücklich festgestellt, daß das Himmelreich

is simla mera than is man enig
uuanie an thesaro uueroldi (2627–28 a).

Über die Vorstellung des Dichters vom Himmelreich als einer rein eschatologischen Größe werden wir in späteren Zusammenhängen berichten.

(38) Wie sehr Lukas auch an anderen Stellen an die Flora seiner Heimat denkt und aus diesem Grunde einmal sogar sachlich Falsches mitteilt, zeigen einige weitere Belege.

In der Rede gegen die Pharisäer tadelt Jesus deren peinliche Gewissenhaftigkeit bei der Eintreibung des Zehnten. Die Zehntpflicht war von ihnen auch auf die unbedeutendsten Küchenkräuter ausgedehnt worden. Matthäus nennt in diesem Zusammenhang Minze, Dill und Kümmel (Mt 23, 23). Lukas übernimmt hiervon nur die Minze. An Stelle des Dill aber nennt er die Raute (*πύρανον*, ruta: 11, 42), die jedoch nach der Mischna (Schebi'ith IX, 1) gerade nicht verzehntet zu werden brauchte³⁵. Statt des Kümmel bringt er schließlich die verallgemeinernde Wendung 'jedes Gartenkraut' (omne olus).

³² vgl. Mischna, Kil. III, 2; Tosephta, Kil. II, 8; ferner: J. SCHMID, Lukas, S. 237.

³³ Das wunderbare Tun... , S. 10 Anm. 4.

³⁴ So H. RÜCKERT in seiner Heliand-Ausgabe z. St.

³⁵ vgl. STRACK-BILLERBECK, II, S. 189.

Dagegen ist der Dill (*ἀνηθον*; anethum) nach rabbinischer Tradition zehntpflichtig

Dieser sachliche Fehler des dritten Evangelisten ist wohl der Anlaß dafür gewesen, daß ein Codex Lukas hier korrigiert und – wahrscheinlich im Anschluß an Mt – die Raute wieder durch den Dill ersetzt³⁶. Eine andere Handschriften-Gruppe kompiliert sogar beide Kräuter³⁷.

(39) Eine ähnliche Generalisierung wie die soeben genannte (= omne olus), die Lukas an einer anderen Stelle verwendet, weist ebenfalls darauf hin, daß er nicht immer die spezifisch palästinensische Landschaft und ihre Besonderheiten im Auge hat, wenn er Aussagen seiner Quelle in abgeänderter Form übernimmt. Die große Treffsicherheit und intensive Leuchtkraft eines Bildwortes, die Anschaulichkeit und Plastizität der Vorstellung, die es bei dem hervorruft, für den der gemeinte Sachverhalt ein typisches und ursprüngliches Daseinserlebnis ist, gehen dabei zumeist verloren. Das folgende Beispiel mag dies verdeutlichen.

Im Anschluß an die Aufzählung jener Drangsale und kosmischen Katastrophen, die dem Ende der Welt und der Parusie Christi vorangehen, gibt der Herr bei allen Synoptikern in Form eines Gleichnisses einen Hinweis auf das 'Wann' dieses Endes. Nach Markus 13, 28 (wörtlich auch bei Mt 24, 32) lautet diese Stelle: 'Vom Feigenbaum aber lernt das Gleichnis: Wenn sein Zweig schon weich wird und die Blätter hervortreibt, so erkennt ihr (daran), daß der Sommer nahe ist'³⁸. Der Feigenbaum ist hier nicht als beliebiger Baum unter anderen Bäumen genannt. Vielmehr hat er allein in Palästina in höchst auffälliger Weise diesen signifikativen Charakter. Er unterscheidet sich nämlich dadurch von anderen Bäumen seiner Umgebung wie Ölbaum, Steineiche, Johannisbrotbaum, 'daß er im Winter sein Laub verliert und durch seine hervorstechenden kahlen Zweige wie völlig erstorben aussieht, so daß man an ihm die Wiederkehr des kreisenden Saftes besonders deutlich beobachten kann'³⁹. Dazu kommt noch, daß er nicht nur als erster im März oder April, sondern auch zugleich bedeutend größere Blätter treibt als jeder andere Baum und darum weithin sichtbares Vorzeichen des nahen Sommers ist⁴⁰.

Diese charakteristische, speziell palästinensische Situation, die den Lesern des dritten Evangeliums gewiß unbekannt war, wird von Lukas stark verwischt. Bei ihm heißt es generalisierend: 'Seht den Feigenbaum an und alle (andern) Bäume. Sobald sie schon ihre Frucht aus sich hervortreiben, so erkennt ihr . . .'

(Maaseroth 4, 5) ebenso wie der Kümmel (*κύμνον*; cuminum); vgl. STRACK-BILLERBECK, I, S. 933.

³⁶ Der Papyrus 45 (= Sammlung Chester Beatty Nr. 1) ersetzt *πήγανον* wieder durch *ἄνηθον*.

³⁷ Nämlich die sog. Ferrargruppe (ca. 10 Hss; u. a. Cod. 13 und 69. Die Belege siehe bei HUCK-LIETZMANN, Synopse, S. 168 und E. NESTLE, NT, krit. App. z. St. Lk 11, 42.

³⁸ Vulg.: A ficu autem discite parabolam. Cum iam ramus eius tener fuerit, et nata fuerint folia, cognoscitis quia in proximo sit aestas.

³⁹ J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu (1956), S. 103.

⁴⁰ vgl. J. SCHMID, Markus, S. 247.

etc. (21, 29–30)⁴¹. – In den Lesarten des griechischen Textes, die am besten bezeugt sind, lautet Vers 30: ‘Sobald sie schon treiben, so erkennt ihr, wenn ihr es beobachtet, von selbst, daß der Sommer schon nahe ist’⁴². Welche Version man auch für die ursprünglichere halten mag, man erkennt deutlich, daß in beiden Fällen auf außerpalästinensische Verhältnisse Bezug genommen ist. Von der in die Augen springenden Besonderheit des Feigenbaumes ist nichts mehr geblieben. Man muß schon genauer zusehen, wenn man an den ‘anderen Bäumen allen’ die ‘Früchte’ oder Blattknospen erkennen will. Hier spricht der Hellenist zu seinen Landsleuten.

Wenn der Text bei Tatian Fuld. auch die Vorlage des Helianddichters war, dann fand er vor: ‘Mt 24, 32: Ab arbore autem *fici* discite parabolam. Cum iam ramus eius tener fuerit et folia nata, (Lk 21, 29) et omnes arbores (30) cum producant iam ex se fructum, scitis quoniam prope est estas’ (= Tat. 146, 1).

Trotz dieser reichlich ungeschickten Kompilation gelingt hier unserm Dichter die Gestaltung beinahe lyrischer Verse, aus denen – neben einer guten Beobachtungsgabe – die ganze Vorfriede des Nordländers auf den Sommer spricht. Der unbekannte Feigenbaum bleibt unberücksichtigt. Dafür greift der Dichter auf die ‘arbores’ des Lukas zurück, für die ihm allerdings das Fruchtreiben nicht das erste sichtbare Zeichen der Wiederbelebung ist. Die Reihenfolge der beginnenden Lebensäußerungen – wie sie der Sachse bringt – ist vielmehr die des deutschen Baumes:

	Huat, gi thesaro dadeo mugun
bi thesun bomun	bilidi antkennen:
Than sia brustiad endi bloiat	endi bladu togeat,
loß antlukid, than uuitun liudio barn	
that than is san aftar thiu	sumer ginahid
uuaru endi uunsam	endi uueder sconi (4338b–4343).

(40) Statt der genauen Beschreibung der Anlage eines galiläischen Weinberges, die Markus eingangs des Gleichnisses von den bösen Winzern gibt, erwähnt Lukas nur die Tatsache, daß ‘jemand einen Weinberg pflanzte’ (Lk 20, 9). Die Errichtung eines Zaunes oder Steinwalles zum Schutze gegen allerlei wilde Tiere⁴³ und Diebe⁴⁴, den Bau einer Kelter und eines Wachtturmes im Weingarten selbst (Mk 12, 1) wird Lukas nicht nur deshalb gestrichen haben, weil

⁴¹ Vulg.: Videte ficulneam et omnes arbores: cum producant iam ex se fructum, scitis quoniam prope est aestas.

⁴² So die meisten Majuskeln. Die in Anm. 41 angeführte Lesart haben – neben der Vulgata – der Cantabrigiensis (= Dev. act.), die meisten altlateinischen Zeugen (= it), die ältesten syrischen Übersetzungen (= sy^{sc}) und Marcion. – Belege bei E. NESTLE, NT, z. St.; HUCK-LIETZMANN, Synopse, S. 176.

⁴³ Für diese Begründung vgl. Num 22, 24; Is 5, 2.4; HL 2, 15; Ps 80 (79), 13.

⁴⁴ vgl. Sir 36, 30.

diese Züge für den eigentlichen Gehalt der Parabel bedeutungslos sind. Was in Palästina die Regel war⁴⁵, mochte für die Verhältnisse der Adressaten des Lukasevangeliums nicht in gleichem Maße zutreffen.

EXKURS IV: Zur schriftstellerischen 'Kunst' des Lukas

Es sei erlaubt, das Gleichnis von den bösen Winzern noch kurz unter einem anderen Gesichtspunkt zu betrachten, der sich durchaus unserm Thema einordnet. Die Darstellung dieser Parabel durch Lukas bietet – zumal wir ja seine Vorlage kennen – ein gutes Beispiel für die schriftstellerische Gestaltungskraft des Evangelisten. Gerade hier kann man nämlich beobachten, wie er nicht nur bemüht ist, dann und wann seinen Lesern vertraute heimische Verhältnisse vor die Augen zu stellen, sondern auch danach strebt, die Sprachgestalt seiner Quelle(n) stilistisch zu verbessern und darüber hinaus den überlieferten Perikopen in seinem Bericht einen kunstvollen Aufbau zu geben. Lukas will bewußt dem anspruchsvolleren Geschmack der literarisch Gebildeten Rechnung tragen, die auch Wert auf die äußere Form legten. Er gestaltet darum die etwas umständlich vorgetragene Erzählung des Markus knapper und durchsichtiger und bringt durch sorgfältige Gliederung der einzelnen Züge so etwas wie ein dramatisches Element in die ganze Parabel hinein.

Nach Markus schickt der außer Landes gereiste Herr des Weinberges seinen Pächtern zur Zeit der Ernte einen Knecht zu, um von diesen den vereinbarten Teil des Ertrages des Weingartens einzufordern¹. 'Aber die ergriffen ihn, prügelten ihn und schickten ihn mit leeren Händen fort. Und wieder sandte er zu ihnen einen anderen Knecht; auch den mißhandelten und beschimpften sie. Und (wieder) sandte er einen anderen; und den schlugen sie tot. Und noch viele andere – die einen mißhandelten sie, die andern schlugen sie tot' (12, 3–5). Und dann heißt es schließlich: 'Nun hatte er noch einen, seinen geliebten Sohn; den sandte er als letzten zu ihnen, weil er (sich) sagte: Vor meinem Sohn werden sie Respekt haben' (V. 6).

Diesen schlicht erzählenden und kunstlos aneinandergereihten Sätzen über die vielen 'Sendungen' von jeweils 'anderen' Knechten, die teils mißhandelt, teils getötet werden, stellt Lukas eine gut abgewogene Steigerung im szenischen

⁴⁵ Ausführliche kulturgeschichtliche Erörterungen hierzu bei G. DALMANN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. IV. Für das Altertum: ebd., S. 332 (Bewachung); S. 334 (Einzäunung durch Steinwälle); S. 356ff. (Bau der Kelter). Für die heutige Sitte, ebd., S. 316ff.

¹ Die wirtschaftlichen Verhältnisse Galiläas machen den Handlungsgang des Gleichnisses erst verständlich. Dort befand sich nämlich der fruchtbare Boden zum großen Teil in den Händen landfremder Großgrundbesitzer, die vielfach auch ihren Wohnsitz im Ausland hatten. Zur Erhebung der Pacht – der erste Termin dazu ist nach Lev 19, 23.25 das fünfte Jahr – war also die Entsendung von 'Knechten' notwendig. Vgl. J. SCHMID, *Markus*, S. 218f.

Aufbau der Parabel gegenüber². Bereits die Zahl der Knechte wird auf drei beschränkt und jeder von ihnen wird vom vorhergehenden deutlicher abgehoben, als es bei Markus der Fall ist: ein Knecht, ein anderer Knecht, ein dritter Knecht.

Die wichtigste Änderung gegenüber der Quelle besteht jedoch darin, daß bei Lukas keiner der Knechte getötet, sondern erst der dritte lediglich 'verwundet' wird. Damit spart er die Tötung allein für den Sohn auf und markiert so sehr deutlich den eigentlichen Höhepunkt der Parabel, an den er durch das Weglassen der Sendung weiterer Knechte recht klar und zielbewußt heranführt.

Es ist anzunehmen, daß Lukas mit dieser Akzentverschiebung zugleich die Möglichkeit einer allegorischen Deutung der Knechte ausschalten wollte, die der Markus-Text immerhin zuläßt, die hellenistischen Lesern aber wohl weniger bedeutsam erscheinen mußte. Die judenchristliche Urgemeinde verstand das Schicksal der 'vielen' Knechte sicher als Bild für die Behandlung, die die 'Knechte Gottes', die alttestamentlichen Propheten, von den Juden und ihren geistigen Führern erfahren hatten. In der Fassung des Gleichnisses durch Matthäus (21, 33–46) ist dies klar zu erkennen. Er läßt nur zweimal – und immer gleich mehrere – Knechte geschickt werden, von denen ebenfalls wie bei Markus einige getötet werden. Der erste Evangelist will diese Sendungen auf die 'früheren und späteren Propheten gedeutet wissen'³, die von den Juden nicht anerkannt, ja z. T. gesteinigt und getötet worden waren. Bei Lukas ist an dieser Stelle nichts von einer solchen Tendenz zu spüren⁴.

Charakteristisch für die lebendige Darstellungsweise des Lukas ist weiter die Tatsache, daß er statt des bloßen Berichts über das Vorhandensein eines Sohnes und statt der Reflexion des Weinbergbesitzers bei Markus die ganze Stelle in die Form eines Selbstgesprächs kleidet: 'Da sprach der Besitzer des Weinberges: Was soll ich tun? Ich will meinen geliebten Sohn senden. Vielleicht werden sie vor dem Respekt haben' (20, 13).

Im Gegensatz zu Markus unterbricht Lukas die Gleichnisrede überdies durch ein erschrecktes Wort der Abwehr von seiten der Zuhörer. Diese begreifen sofort, daß die Drohweissagung, mit der Jesus das Fazit der Parabel zieht, gegen ganz Israel und seine verantwortlichen Führer gerichtet ist. Sie wollen es nicht wahrhaben, daß der Herr des Weinberges schließlich selbst kommen, die Pächter töten und den Weinberg an andere vergeben wird. 'Als sie das hörten, sprachen sie: Das doch nicht!' (V. 16b).

² J. JEREMIAS spricht von der 'tadellosen Symmetrie in Lk 20, 10–12', die nach Ausweis des sprachlich-stilistischen Befundes allein das Werk des Lukas sein muß (aaO., S. 60 Anm. 1).

³ J. SCHMID, Matthäus, S. 305.

⁴ Die allgemeine Feststellung eines Fachmannes wie J. JEREMIAS, daß Lk – im Gegensatz zu Mt – bei der allegorischen Ausdeutung einzelner Züge der Gleichnisse 'die stärkste Zurückhaltung übt' (aaO., S. 75f.), bestätigt unsere obige Vermutung und weist darüber hinaus auf die innere Verwandtschaft des Helianddichters mit der Geistesart des dritten Evangelisten auch in diesem Punkte hin.

Die gewollt dramatische Zuspitzung der Situation ist unverkennbar. Das Volk gerät in Bewegung gegen Jesus, der diese seinerseits jedoch auffängt, ihr standhält und sie in gleichsam zentrifugaler Weise wieder auf die Hörer zurückleitet: '(Jesus) aber blickte sie an und sprach: Was bedeutet denn dieses Schriftwort: ›Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden?‹' (V. 17).

Aus der einfachen Erzählung des Markus ist so eine wirkungsvoll gegliederte Szene geworden, die eines lebendigen, ja dramatischen Elementes nicht entbehrt und etwas von der erregenden Atmosphäre einzufangen sucht, in der die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern stattfindet.

Bemerkenswert scheint mir zuletzt noch eine kleine Änderung gegenüber dem Markus-Text, die sich aus der stärkeren theologischen Reflexion des dritten Evangelisten erklärt. Während Markus berichtet, daß die Pächter den Sohn töteten und dann aus dem Weinberg hinauswarfen, stellt Lukas die Tötung des Sohnes hinter die Ausstoßung aus dem Besitztum des Vaters. Er ist sorgsam darauf bedacht, das in der Parabel bildlich-prophetisch angedeutete Ende Jesu auch in diesem Einzelzug mit dem späteren tatsächlichen Ablauf der Ereignisse bei der Passion genau korrespondieren zu lassen: denn Jesus hat 'außerhalb des Tores (von Jerusalem) gelitten' (Hebr 13, 12). Eben deswegen muß auch in der Parabel – so ist offenbar die Überlegung des Lukas – der Sohn außerhalb des Weinbergs getötet werden. Der Weinberg ist ja nach der alttestamentlichen Typologie Israel selbst (Is 5, 7), das den 'geliebten Sohn' seines Herrn und Eigentümers ja in der Tat durch die Kreuzigung 'vor den Toren' der Hauptstadt symbolisch aus seinem Volksverband ausschloß. Diesem 'außerhalb' kommt überdies eine tiefe Bedeutung für das religiöse Selbstverständnis der jungen Christengemeinde zu, die sich zur Zeit, da Lukas sein Evangelium schrieb, bereits konstituiert hatte⁵.

Wir brachten diesen Exkurs über die bemerkenswert anspruchsvolle literarische Behandlung eines vorgegebenen Stoffes durch Lukas nicht um seiner selbst willen. So wertvoll es – auch für den Literarhistoriker – wäre, unter diesem Gesichtspunkt einmal eine umfassende Untersuchung der Synoptiker durchzuführen:⁶ uns kam es hier allein darauf an, die auch in dieser Hinsicht in vielen Punkten ganz analoge Arbeitsweise des Hellenisten Lukas einerseits und des unbekannteren Sachsen andererseits herauszustellen⁷.

⁵ Die Fremdheit der Christen gegenüber der 'Welt' resultiert nicht zuletzt aus der Tatsache, daß Christus außerhalb des Tores gelitten hat. Vgl. hierzu bes. Hebr 13, 10–14.

⁶ Welche Schätze hier noch zu heben sind, lassen die wertvollen Beiträge von E. AUERBACH: *Mimesis*, Kap. 1–3 erkennen. Was er hier über die biblischen Stil- und Formelemente, ihre Relevanz für die Interpretation der Texte und die christliche Literatur und ihre neue 'Wirklichkeitsansicht' im allgemeinen sagt, ist für den Literarhistoriker wie für den Exegeten in gleichem Maße aufschlußreich und bedeutsam.

⁷ Es ließen sich eine Reihe weiterer eindrucksvoller Beispiele für das Bemühen des Lukas aufzeigen, seiner Vorlage eine bessere und ausgewogenere Form zu geben, womit

Wenn der Helianddichter das Gleichnis von den bösen Winzern auch nicht übernimmt, eine direkte Vergleichsmöglichkeit also nicht besteht, so weiß der Heliandkenner genügend Beispiele für die durchgehends gleiche Tendenz zur sorgfältigen Gliederung und Bearbeitung vieler Szenen der Quelle im Heliand⁸.

(41) Wir wollen nun das eigentliche Thema unseres Kapitels wieder aufnehmen und noch einige Belege für das Umsetzen palästinensischer Gegebenheiten in hellenistische Verhältnisse durch den dritten Evangelisten anführen.

Das wichtige Ereignis der Verklärung Jesu leitet Markus durch eine Zeitangabe ein, die in ihrer Genauigkeit im ganzen Markus-Evangelium – ausgenommen die Leidensgeschichte – ohne jedes Gegenstück ist: ‘Und nach sechs Tagen nahm Jesus den Petrus, Jakobus und Johannes mit sich . . .’ etc. (Mk 9, 2). Während Matthäus hier wörtlich mit Markus übereinstimmt (Mt 17, 1), schreibt Lukas: ‘Es begab sich aber nach diesen Worten, etwa acht Tage später, da nahm Jesus . . .’ etc. (9, 28).

Man wird diese Änderung nicht einfach damit erklären können, daß Lukas hier willkürlich verfahren habe, etwa weil aus Markus nicht hervorgeht, auf welches vorausgegangene Ereignis sich diese Zeitangabe bezieht, während Lukas zwei Tage mehr braucht, um gegebenenfalls einem bestimmten Zeitplan, den er seinem Werk zugrundegelegt hat, besser entsprechen zu können. Die Schwierigkeit löst sich indes sogleich, wenn man beachtet, daß nach dem römischen Kalender ‘acht Tage’ gleich eine Woche sind⁹. Der Bearbeiter des Markus hat die ‘sechs Tage’ offenbar als runde Zahl verstanden, mit der das Zeitmaß für eine Woche ausgedrückt werden sollte, das den hellenistischen Lesern am besten durch die ihnen vertraute Zählweise veranschaulicht werden konnte. Die ‘incongruenz der Angaben bei Matthäus–Marcus gegenüber Lucas’¹⁰ ist also nur eine scheinbare.

Der Helianddichter notiert hier keine Zeitangabe. Analog zum Vorgehen des Lukas scheint mir aber sein Verhalten zu sein, wenn er die Zeit nach Nächten und Wintern berechnet (1994 u. ö. bzw. 145 u. ö.) und damit dem schon von Caesar und Tacitus erwähnten germanischen Brauch folgt¹¹.

wir freilich die Bemerkung AUERBACHS (ebd., S. 53), es gäbe im ganzen ntl. Werk ‘weder rational ordnende Überschau noch Kunstabsicht’, korrigieren, zumindest aber stark einschränken. Wenigstens Lukas wird man diese Tendenz nach dem oben Gesagten nicht absprechen können (vgl. etwa Mk 4, 1–9 mit Lk 8, 4–8 = Gleichnis vom Sämann!).

⁸ Am eindringlichsten macht C. A. WEBER hierauf aufmerksam.

⁹ J. SCHMID, Lukas, S. 169.

¹⁰ Nach C. A. WEBER verdeckt formelhaftes ‘san aftar thiū’ im Heliand an Stelle des poet dies sex (3108) ‘vielleicht’ die vermeintliche Inkongruenz (aaO., S. 34).

¹¹ vgl. E. LAUTERBURG, der jedoch die gleiche Zählweise auch bei den Indern (nach dem Rigveda) und den Libyern (nach Herodot) findet (aaO., S. 12f.).

(42) In der gleichen Perikope von der Transfiguration Jesu sucht Markus den überirdischen Charakter des Glanzes, der von dem Gewand des Herrn ausgeht, durch die Konfrontierung mit einem Bild aus dem Alltagsleben zu unterstreichen: 'Und seine Gewänder glänzten in strahlendem Weiß, wie sie kein Walker auf Erden so weiß machen könnte' (9, 3).

Es wird sich kaum mit letzter Sicherheit sagen lassen, warum Lukas diesen Vergleich fortgelassen hat¹². Er berichtet lediglich: 'Und sein Gewand leuchtete weiß'¹³. Möglicherweise fand er die Bemerkung des Markus nicht sehr passend für die Beschreibung einer so unirdischen Situation. Wahrscheinlicher dünkt mich, daß Lukas für diesen Vergleich auf weniger starke Resonanz bei seinen Lesern zu stoßen glaubte, während Markus bei der besonderen Vorliebe der Römer für weiße und sorgfältig gewalkte Kleider¹⁴ keinen Anlaß sah, das ihm vermutlich vom hl. Petrus überlieferte Bild nicht mitzuteilen. Die Tätigkeit des Walkers vollzog sich in Palästina in aller Öffentlichkeit¹⁵. Die mühevollte Behandlung des Stoffes, von der sicher auch Markus eine lebhaftere Vorstellung hatte, und der dadurch erzielte Effekt treten im Bericht des Markus in einen wirkungsvollen Gegensatz zu dem mühelosen Aufscheinen des unvergleichlichen Herrlichkeitsglanzes Christi.

Für den hellenistischen Leserkreis des Lukas aber war dieses Bild vom Walker offenbar nicht deutlich genug oder rief nicht so lebhaftere Assoziationen hervor, was bestimmte Korrekturen am Markus-Text selbst bei einer ganzen Reihe von Zeugen zu bestätigen scheinen¹⁶.

Bei diesem Befund dürfte es kaum befremden, daß der Helianddichter nur Mt 17, 2 in der Vulgata-Version: 'vestimenta autem eius facta sunt alba *sicut nix*' aufgreift, dagegen Mk 9, 3: 'qualia *fullo* super terram non potest candida facere' (= Tat. 91, 1) fortläßt. Die entsprechende Stelle lautet bei ihm:

¹² In der exegetischen Literatur fand ich keinen erwähnenswerten Hinweis.

¹³ Lk 9, 29b: Vulg.: et vestitus eius albus et refulgens. Auch Mt schreibt nur: 'seine Kleider aber wurden weiß wie das Licht' (ὡς τὸ φῶς; 17, 2).

¹⁴ vgl. P. SCHANZ, Kommentar über d. Evgl. d. hl. Marcus, S. 288.

¹⁵ Hierzu G. DALMANN, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. V, S. 151ff.

¹⁶ Interessant ist nämlich, daß schon die *Koine*-Hss-Gruppe (= E, F, G, H, S, U, V und Ω und die meisten Minuskeln) das Bild des Markus vom Walker durch eine Interpolation zu verdrängen sucht. Sie fügt hinzu: 'Und seine Gewänder glänzten in strahlendem Weiß wie Schnee (ὡς χιόν). Die gleiche Einschaltung bietet die Vulgata: *velut nix*. Der Cantabrigiensis (= Dev. act.) bringt dieselbe Interpolation, ersetzt aber darüber hinaus noch bemerkenswerterweise den 'Walker' (γναφεύς) durch das pronomen indefinitum τις, womit das ursprüngliche Kolorit der Stelle völlig verwischt wird.

Auch Mt 17, 2: 'wie das Licht' (ὡς τὸ φῶς) wird in einigen Hss durch 'wie Schnee' (ὡς χιόν) ersetzt, so z. B. in Dev. act.; die Vulgata liest: *sicut nix*.

(Belege: HUCK-LIETZMANN, Synopse, S. 100 und E. NESTLE, NT, Apparat z. St. Mk 9, 3 bzw. Mt 17, 2).

Man sieht, wie sich bereits der bloße Abschreiber des hl. Textes von Erwägungen leiten ließ, die bei einem Bearbeiter der Quellen – wie Lukas es war – in weit stärkerem Maße bestimmend sein mußten.

uuard is geuuadi so huit
so sneu te shanne (3127b–28a).

Welch erlebnismäßig hohen Bedeutungsgehalt der Vergleich überirdischen Glanzes mit Schnee für den altsächsischen Dichter hatte, zeigt die Beschreibung des Gewandes des Grabesengels 5809–10a:

uuas i m is giuuadi *uuntarcaldon*
sneume gilicost.

Die Anspielung auf den Walker wird auch dem Dichter und seinen Hörern nicht besonders trefflich erschienen sein. Zwar war die Walkerei im germanischen Bereich nicht weniger gut bekannt als im Kulturgebiet des Mittelmeers¹⁷, doch war der Hauptzweck dieser Tätigkeit die Verfilzung des an sich lockeren Schafwollgewebes zu einem festen und dichten Stoff. Die gleichfalls hierdurch erzielte Entfettung und Reinigung des Materials führte durchaus nicht immer zu einem strahlenden Weiß, da die Naturfarbe der Wolle ja gewahrt blieb. So groß die Farbenskala der Schafwolle, die zur Herstellung der Kleidungsstücke verwandt wurde, auch sein mochte¹⁸: 'als den häufigsten und vorherrschenden Ton dieser Reihe haben wir ein mittleres Grau zu betrachten, das, im Ma. von den Bauern getragen, den besonderen Namen *griseus rusticanus* erhielt'¹⁹. Unter diesen Umständen hätte der Hinweis auf den 'fullo' den bei der Transfiguration Jesu in Erscheinung tretenden Sachverhalt nur recht undeutlich veranschaulichen können.

Auch die den Hörern sicherlich bekannte Zusammensetzung des Walkwassers – 'eine seifige, mit Urin . . . versetzte Flüssigkeit'²⁰ – mag den Dichter veranlaßt haben, Mk 9, 3 nicht zu verwerten.

(43) Greifbarer wird die redigierende Hand des Hellenisten Lukas wieder bei der Gestaltung der Bergpredigt. Einmal ist die Rede selbst in der von Lukas überlieferten Fassung bedeutend kürzer als bei Matthäus²¹; zum andern fehlt bei ihm die Stellungnahme Jesu zum alttestamentlichen Gesetz, die bei Matthäus in den bekannten scharfen Antithesen erfolgt. Die neue Ethik, die Jesus in der Bergpredigt verkündet, wird bei Lukas also ohne die Auseinandersetzung mit dem alten jüdischen Gesetz dargestellt, das seinen Lesern zum größten Teil unbekannt gewesen sein dürfte. Die ursprüngliche Lokalfarbe der Redestücke wird auf diese Weise weitgehend verwischt. Ein einziges Beispiel mag genügen, um die auch

¹⁷ V. GERAMB, Ein Beitrag zur Geschichte der Walkerei, *WuS* 12 (1929), S. 40.

¹⁸ E. PLOSS, Die Färberei in der germanischen Hauswirtschaft, *ZfdPh.* 75 (1956) 1–22, zählt auf: Braunschwarz, Rotbraun, hellbraune, graue und ockerfarbene Töne bis zum reinen Weiß (S. 3).

¹⁹ DERS., ebd. ²⁰ GERAMB, aaO., S. 37.

²¹ Bei Lk umfaßt die Bergpredigt nur 30 Verse gegen 111 Verse bei Mt.

hier bei Lukas wirksame Tendenz zur Transponierung speziell palästinensischer Verhältnisse in allgemeinverständlichere Gegebenheiten zu konstatieren.

In dem Spruch von der Wiedervergeltung bringt Matthäus zur Illustration dessen, was Jesus meint, wenn er durch sein Wort die alttestamentliche Satzung des *ius talionis*²² außer Kraft setzt, ein Exempel, das auf die jüdische Rechtspraxis Bezug nimmt und das zugleich zeigt, wie Jesus diese durch eine ganz neue Gesinnung innerlich überwunden wissen will: 'Und wer dich vor Gericht bringen und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel' (5, 40). Dem Gegner, der einem den Rock abprozessieren will, soll man also auch noch den Mantel freiwillig übergeben. Der Mantel erscheint demnach als das für den Besitzer wertvollere und vor allem notwendigere Kleidungsstück. Um das ganze Gewicht der Forderung Jesu zu begreifen, müßte man schon das mosaische Gesetz kennen: 'Wenn du überhaupt den Mantel deines Nächsten zum Pfande nimmst, dann sollst du ihm denselben bis Sonnenuntergang wieder zurückgeben! Denn er ist seine einzige Zudecke, er ist seine Umhüllung für den Körper. In was soll er sich zum Schlafen (einwickeln)?'²³

Die neue Ordnung des Denkens, die Jesus hier mit seinem Spruch verkündigt, fordert damit den persönlichen und grundsätzlichen Verzicht des einzelnen auf die Inanspruchnahme selbst des geltenden Rechts, das ihn schützen und vor der Pfändung eines Kleidungsstückes bewahren könnte.

Lukas 'übersetzt' diesen Vers folgendermaßen: 'Und dem, der dir den Mantel (gewaltsam) nimmt, verweigere auch den Rock nicht' (6, 29b). Aus dem Prozeßgegner bei Matthäus ist hier der Räuber geworden, der zuerst nach dem Mantel und dann erst nach dem Rock greift²⁴.

Gewiß wird auch in dieser Fassung des Jesus-Logion dieselbe absolut selbstlose Gesinnung wie bei Matthäus gefordert und vorausgesetzt, aber die exemplarische Situation, die den *ordo caritatis* des Neuen Bundes veranschaulichen soll, ist ihres spezifisch jüdischen Kolorits völlig entkleidet. Diese Feststellung aber trifft – bis in den jeweiligen Wortlaut hinein – in vollem Umfange für den ganzen Passus Lk 6, 27–36 gegenüber Mt 5, 21–48 zu. Wir dürfen uns mit dem Hinweis auf die Tatsache begnügen.

Der Helianddichter greift die Antithetik: altes Gesetz – neues Gesetz, die er bei Matthäus so ausgeprägt vorfand, mit deutlicher Sympathie auf; sicher nicht

²² Talion nennt man jede Art von Strafe, bei der den Täter das gleiche Übel trifft, das er angerichtet hat. Zur Zeit Christi hielt zumindest die Schule des Rabbi Schamai an der buchstäblichen Deutung von Ex 21, 24: 'Auge um Auge, Zahn um Zahn' fest. Vgl. J. SCHMID, Matthäus, S. 107; H. SCHNEIDER, Das Buch Exodus, in: Echter Bibel (1955) Bd. I, S. 218 Anm. 23.

²³ Ex 22, 25f.; vgl. Deut 24, 13. Auch Am 2, 8 wird die Pfändung von Kleidern als erbarmungslose Härte getadelt.

²⁴ Das Verbum *αἶψα* (= auferre) hat hier die Bedeutung des Gewaltsamen und Widerrechtlichen (vgl. V. 30); W. BAUER, WbZNT, Sp. 43, -4.

zuletzt wegen der oft bemerkten und herausgestellten Vorliebe des Sachsen für die Antithese überhaupt, in der C. A. WEBER 'das markanteste persönliche Stilmittel des Dichters' sieht²⁵. Er macht damit zugleich in weitaus höherem Maße als Lukas seine Hörer mit den Grundzügen des alttestamentlichen Gesetzes vertraut.

Wenn er das Beispiel vom Rock (und ebenso das vom Backenstreich) nicht bringt, so heißt das keineswegs, 'der Dichter schwäche die Forderung Christi in Rücksicht auf das Ehrgefühl des sächsischen Volkes ab', wie H. WICKE mit Recht betont²⁶. Gewiß: der Ausspruch selbst fehlt im Heliand, die Sache indes ganz und gar nicht. Fügt doch der Dichter die Forderung nach der gleichen absolut selbstlosen Gesinnung, die jene Beispiele bei Mt verdeutlichen sollten, in positiver Form dem bloß negativen 'non resistere malo' (= Tat. 31, 2) hinzu²⁷:

ac that gi thurh odmodi al gethologian
uuities endi uuammes, so huat so man iu an thesoro uueroldi gedoe
(1534-35).

(44) Auch die Kreuzigungsszene hat Lukas gegenüber der Markus-Vorlage stark verändert. Gleich eingangs übergeht er die von den beiden anderen Synoptikern berichtete erste Tränkung Jesu unmittelbar nach der Ankunft auf Golgotha noch vor der Kreuzigung (vgl. 23, 33).

Nach Markus (15, 23) wurde dem Herrn 'mit Myrrhe gewürzter Wein' gereicht; 'er nahm ihn aber nicht'²⁸. Die Darbietung dieses Getränks entsprach jüdischer Sitte, für die man sich auf Spr 31, 6 berief, wo es heißt: Einem zum Tode Verurteilten solle man einen Rauschtrank geben, damit er durch die Betäubung seine Schmerzen und sein Elend vergesse. Nach Sanhedrin 43 a hat Rabbi Chisda gesagt: 'Dem, der hinausging, um hingerichtet zu werden, gab man ein Stück Weihrauch in einem Becher mit Wein, um ihm das Bewußtsein zu nehmen'²⁹. Die talmudische Überlieferung bezeugt diesen menschenfreundlichen Brauch ausdrücklich als speziell jüdische Landessitte, die angesehene Frauen

²⁵ aaO., S. 75; auch W. FOERSTE, RL, I², S. 43.

²⁶ Das wunderbare Tun..., S. 47.

²⁷ vgl. C. A. WEBER, aaO., S. 15. Für die Beobachtung, daß der Dichter wohl den Ausspruch Christi, keineswegs aber die Sache selbst übergeht vgl. H. RUPP, Der Heliand, (DU), S. 30.

²⁸ Statt vom Myrrhenwein spricht Matthäus (27, 34) von einem 'Wein, mit Galle gemischt'; zweifellos um anzudeuten, daß sich bei diesem Vorgang die Stelle Ps 68 (69), 22 teilweise erfüllt hat: 'Und sie gaben Galle mir als Speise'. Das griechische Wort *ζολή* bedeutet in der Septuaginta entweder Galle, Gift oder Wermut (so Spr 5, 4; Klagel 3, 15). Da Mt mit diesem Wort die Myrrhe seiner Mk-Vorlage umschreibt, wird er die Bedeutung 'Wermut' intendiert haben. So etwa: J. BLINZLER, Der Prozeß Jesu, S. 181 Anm. 27.

²⁹ Zitiert nach H. SEESEMAN, Art. *οἶνος*, in: ThWb. V, 166. Weiteres Material bei STRACK-BILLERBECK, I, 1037.

Jerusalems gegenüber den Delinquenten zu üben pflegten. Beachtet man ferner, daß auch bei der relativ weiten Verbreitung der 'grausamsten und fürchterlichsten Todesstrafe'³⁰ in Griechenland selbst Kreuzigungen anscheinend nie vorgekommen sind³¹, dann dürfte es auf der Hand liegen, weshalb der Hellenist Lukas die Reichung des Betäubungstrankes nicht erwähnt hat³².

Noch bemerkenswerter scheint mir indes die Umdeutung, die die Tränkung Jesu mit Essig im dritten Evangelium erfahren hat. Alle übrigen Evangelisten stellen sie unmittelbar vor den Tod Christi. Markus 15, 36 rechnet realistisch mit der üblichen erfrischenden Wirkung dieses Trankes, den einer der Umstehenden als bewußte Wohltat dem Herrn reicht, um Wundfieber und Durst des Gekreuzigten zu stillen³³. Eine absichtliche Bezugnahme auf Psalm 68 (69), 22 dürfte dabei Markus völlig fernliegen, da er den Trank ja ausdrücklich als Labe versteht.

Matthäus 27, 48 hebt den wohlthätigen Charakter der Handlung noch schärfer hervor. Ihr Anlaß ist eindeutig der Eli-Ruf Jesu, und die Umstehenden suchen den Spender sogar *expresse* mit dem spöttischen Hinweis auf die mögliche Hilfe des Elias abzuhalten.

Lukas dagegen ordnet diese Szene vor die letzten Worte Jesu am Kreuz ein und stellt sie damit bewußt unter den für die Gestaltung des ganzen Abschnittes 'Die Kreuzigung' (23, 33–43) bestimmenden Gesichtspunkt der allseitigen Verspottung Christi. Nicht nur die 'Führer der Juden', auch die Soldaten 'verspotteten ihn . . . , indem sie hinzutraten, ihm Essig reichten und sprachen: Wenn du der König der Juden bist, so hilf dir selbst!' (V. 36 u. 37). Damit aber wird das Verhalten der Soldaten und besonders die Darreichung des Schwammes mit Poska völlig anders als bei den übrigen Synoptikern motiviert und von

³⁰ So CICERO, In Verrem, II 5, 64, 165: . . . crudelissimi taeterrimique supplicii.

³¹ vgl. J. BLINZLER, aaO., S. 177.

³² W. HEIDLAND zieht darüber hinaus die Annahme eines weiteren Grundes für die Auslassung als immerhin möglich in Erwägung. Wenn der von Mt gebotene Bericht das Betäubungsmittel in Anspielung auf Ps 68 als 'Wein mit Galle vermischt' bezeichnet, dann könnte – zumal einige Lesarten (A, E, F, sy^{v,h}) den 'Wein' durch 'Essig' ersetzen und damit den Hinweis auf den Psalm überdeutlich machen – dieser Bericht direkt als Parallele zum nachfolgenden Essig-Trank betrachtet und darum von Lk getilgt worden sein (Art. ὄξος, in: ThWb. V, 289, 20ff.). – Wir erinnern uns der 'Dublettscheu' des Lukas! – Dennoch neige ich mehr der Auffassung zu, daß die seinen Lesern unbekanntes Sitte Lukas zu der Omission veranlaßt haben wird.

³³ Bei diesem 'Essig' handelt es sich wohl um Weinessig oder sauren Wein, der als (minderwertiges) Volksgetränk zum nachhaltigen Stillen starken Durstes diente und dazu geeigneter war als Wasser. Weil billiger als der eigentliche Wein, erfreute er sich besonderer Beliebtheit bei kleinen Leuten wie Arbeitern und Soldaten. Vgl. W. BAUER, WbZNT, Sp. 1044.

Schon das AT kennt den Essig als Erfrischungsgetränk (Num 6, 3; Ruth 2, 14). Im Midrasch zu Ruth 2, 14 heißt es: 'Die Erntearbeiter pflegten ihr Brot in Essig zu tauchen'. Vgl. STRACK-BILLERBECK, II, 264; bes. auch W. HEIDLAND, aaO., S. 288.

Wahrscheinlich hatte der Trank den Zweck, den Delinquenten möglichst lange bei Bewußtsein zu erhalten; so neuestens R. C. FULLER, The Drink Offered to Christ at Calvary, Scripture 2 (1947), S. 114f.

Lukas ausdrücklich 'als mutwillige Verhöhnung bezeichnet'³⁴. Die Boshaftigkeit dieses Tuns besteht für Lukas offenbar in dem Zynismus, mit dem hier zwei normalerweise inkommensurable Größen miteinander in Verbindung gebracht werden: der König der Juden bekommt den billigsten, gewöhnlichsten Soldatentrunk gereicht; statt des edelsten Weines, der dem König gebührt, 'kredenz' man ihm einen elenden Säuerling.

Es kann m. E. nicht zweifelhaft sein, daß die beißende Ironie dieser Spottszene zu einem großen Teil von der möglichst weitgehenden Diskriminierung des angebotenen Getränks lebt. Je geringer und minderwertiger es eingeschätzt, je wegwerfender und verächtlicher von ihm geredet wird, desto sicherer muß der Spott treffen. Die lukanische Darstellung hat fraglos die Tendenz, vor den Lesern die Qualität des 'Essigs' herabzumindern, so weit es nur eben geht. Ja es bleibt im Grunde überhaupt kein Raum mehr für eine positive Wertung dieser Flüssigkeit. Wir stehen hier m. E. schon ganz in der Atmosphäre des 68. Psalms, auch wenn bei Lukas der Essig noch nicht ausdrücklich mit der dort gleichfalls erwähnten Galle (V. 22) in Verbindung gebracht wird. Denn auch ohnedies kann der 'Essig' nunmehr nur und ausschließlich *sensu malo* und keineswegs mehr als ein Labe-trunk verstanden werden.

Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß Lukas mit dem *ὄξος* ganz andere Vorstellungen verband als die beiden Palästinenser Mk und Mt und an ein widerliches Getränk dachte, dessen Genuß Abscheu erregte, wenn nicht gar qualvoll war³⁵.

Der Helianddichter behandelt die Tränkung Jesu in den Versen 564off. Im Hinblick auf unsere Darstellung über die Behandlung dieser Szene durch Lukas scheinen mir zwei Feststellungen sehr bemerkenswert:

Erstens: Der altsächsische Dichter übergeht eingangs der 66. Fitte (nach V. 5534a etwa) die Darreichung des Betäubungstrankes vor der Kreuzigung (Mt 27, 34 = Tat. 202, 3). Er berichtet also – genau wie Lukas! – nur von einem einzigen Trank. Das ist um so erstaunlicher, als z. B. der Arabische

³⁴ J. SCHMID, Lukas, S. 349. – Man wird zwar J. BLINZLER, S. 183 Anm. 37, zugehen müssen, daß damit noch nicht 'bewiesen' ist, daß es mit diesem Trank 'auf eine grausame Tortur abgesehen war' (vgl. auch W. HEIDLAND, S. 288, 20.37ff.). Jedoch gilt diese Feststellung m. E. nur im Hinblick auf den der historischen Wahrheit am nächsten kommenden Sachverhalt, wie er bei Mt und Mk am besten überliefert sein dürfte. Es scheint mir jedoch fraglich, ob Lukas den erfrischenden Charakter des Getränks und damit das Getränk selbst bei seinen Lesern als bekannnt voraussetzt. Er selbst schätzt es jedenfalls nicht positiv ein.

³⁵ So etwa – neben anderen – K. H. RENGSTORF, Das Evangelium nach Lukas (= NT Deutsch [1949] 4. Aufl.) z. St. – Ablehnend demgegenüber W. HEIDLAND, aaO., S. 288, der aber immer nur auf die tatsächliche Beschaffenheit dieses 'Volksgetränk' rekurriert, die Intention des dritten Evangelisten jedoch zu wenig berücksichtigt und deshalb die die Qualität des Getränks umwertende und umwandelnde Kraft des anderen Sinnzusammenhangs, in den die Tränkung bei Lukas hineingestellt ist, übersieht.

Tatian gleich von drei verschiedenen Tränkungen berichtet, indem er Lukas 23, 36.37 als eigenständige Szene auffaßt³⁶.

Zweitens: Die in der 67. Fitte mitgeteilte Darbietung des Schwammes mit Poska wird als absichtsvolle Bosheit, als bewußte Grausamkeit dargestellt, für die maneigenseinen 'suihosculdig scatho' (5647a) bereitgestellt und gedungen hat. Der Trunk selbst ist ein Gemisch aus Essig und Galle (5645b), das widerwärtigste Getränk (vgl. 5649a), etwas Bitteres (5653a; vgl. 5644a). Die ganze Szene ist ein Anlaß zur Verhöhnung des Herrn:

uuerod Iudeono

hlogun is im thuo te hosce ...

..... uuas im uuilleo mikil

huat sia im bittres tuo bringan mahtin (5639b ff.).

In den Grundzügen dürfte diese Interpretation der Tränkung Jesu im Heliand mit der Auffassung des Lukas übereinstimmen. In dem folgenden Exkurs wollen wir auf Einzelheiten näher eingehen.

EXKURS V: Die Tränkung Jesu im Heliand

Man hat die Tränkungsszene im Heliand (V. 564off.) zu jenen Stellen gerechnet, an denen der Dichter 'seiner Sache nicht ganz sicher war'¹. W. BRUCKNER hält sie für eine 'ganz besonders charakteristische (und) auffallende Änderung'. Es scheint ihm völlig ausgeschlossen, 'daß ein Geistlicher, zumal der damaligen Zeit, gerade bei der Erzählung von Christi Kreuzigung, die doch für die ganze Christenheit immer einer der feierlichsten und heiligsten Vorgänge gewesen ist, sich eine solche tiefgreifende Änderung aus irgendwelchem Grunde herausgenommen haben dürfte'. Eine 'derartige Unbefangenheit' könnte man ihm einfach nicht zutrauen.

Aber BRUCKNER glaubt auch nicht, daß wir es hier 'mit einer absichtlichen Umgestaltung zu tun' haben; vielmehr ist ihm die Stelle 'ein schlagender Beleg' für die Ansicht SCHÖNBACHS über die Arbeitsweise des Dichters². Was der Dichter abschnittsweise gelesen (oder nach BRUCKNER gehört) hat, verwertet er aus dem Gedächtnis. Im Gedächtnis des Dichters aber haben sich 'auch hier wie

³⁶ Erste Tränkung: Mk 15, 23 und Mt 27, 34 (= Kap. LI, 27; S. 226); im letzten Vers begegnet statt 'Wein mit Galle vermischt' die Lesart: 'Essig gemischt mit Myrrhe'. Zweite Tränkung: Lk 23, 36f. (= Kap. LI, 41f.; S. 227). Dritte Tränkung: Mt 27, 48 und Mk 15, 36b sowie Joh 19, 30 (= Kap. LII, 2-4; S. 228). Diese Angaben nach Tatians Diatessaron. Aus dem Arab. übers. v. E. PREUSCHEN, hg. v. A. POTT.

¹ W. BRUCKNER, *Der Helianddichter ein Laie*, S. 13. Hier auch alle von uns angeführten Zitate.

² A. SCHÖNBACH, *Deutsches Christentum vor tausend Jahren, Cosmopolis I* (1896), S. 616: 'Der sächsische Sänger liest zu dem Abschnitte des Evangeliums, den er jetzt vor sich hat, eine entsprechende Partie der Kommentare... , das Gelesene verwertet er jedoch aus dem Gedächtnis... '.

sonst öfter verwandte und wirklich oder doch scheinbar zusammengehörige Motive, die im Evangelium getrennt sind, zusammengesoben und vereinigt'.

Diese 'Vereinigung der Motive' führt an unserer Stelle zunächst einmal zu der Tatsache, daß wir nur eine Darstellung der Tränkung Jesu im Heliand vorfinden, 'bei der Schilderung der Kreuzigung die entsprechende Stelle Matth 27, 34 (also) nicht wiedergegeben ist'. – Die gleiche Feststellung konnten wir indes auch bei der Durchsicht eines 'für die ganze Christenheit' kanonischen Evangelientextes, nämlich des Lukas-Evangeliums machen. Die Exegeten vermuten z. T., wie wir sahen³, daß Lukas den Mt-Vers 27, 34 in der Version 'Essig mit Galle vermischt' vor sich hatte und ihn deshalb als direkte Parallele zu dem Mt 27, 48 mitgeteilten Essig-Trank auffaßte. Die Dublettenscheu des dritten Evangelisten hätte dann zu der Omission der ersten Tränkung geführt.

Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß die tatsächlich vom Helianddichter benutzte Tatian-Rezension für Mt 27, 34 die gleiche Lesart bot, die auch vermutlich dem hl. Lukas vorlag. Daß diese Möglichkeit besteht, zeigt der Arabische Tatian, der hier 'Essig mit Galle vermischt' liest (Kap. LI, 27).

Die Duplizität der Szenen vor der Kreuzigung und unmittelbar vor dem Tode Jesu wäre indes nicht vollständig, wenn bei der zweiten Tränkung Jesu nur von einem Essig-Trank die Rede wäre, die 'Galle' also nicht erwähnt würde. In den uns heute geläufigen Lesarten von Joh 19, 29 und Mt 27, 48 ist dies der Fall. Nirgendwo findet sich ein Hinweis auf das 'fel'. Es scheint also, als habe der Helianddichter von sich aus die Tränkung mit Galle und die spätere Tränkung mit Essig 'in einen act zusammengezogen'⁴.

Aber auch diese Kompilation braucht keine Erfindung des Sachsen zu sein. Schon in frühester Zeit ist die Tränkung Jesu mit Essig kurz vor seinem Sterben als Erfüllung der Weissagung über den Leidensknecht (Ps 68, 22) verstanden worden. Diese Bezugnahme auf eine atl. Prophetie veranlaßte Matthäus bereits zu der Interpretation, es habe sich bei dem Myrrhen-Wein, von dem Markus bei der ersten Tränkung Christi berichtet, um einen 'Wein, gemischt mit Galle' gehandelt. Um nun den Hinweis auf den Psalm auch bei der zweiten Tränkung über den ursprünglichen biblischen Text hinaus noch zu verdeutlichen, erhält hier der 'Essig' in einer Reihe von Handschriften den Zusatz 'mit Galle' (*μετὰ χολῆς*; cum felle). Diese Ergänzung zu Joh 19, 29 (*vas ergo positum erat aceto plenum*) begegnet in sy^h, lat (= Vulgata und ein Teil der Altlateiner) und der gesamten Ferrar-Gruppe, die mindestens zehn verschiedene Hss zählt⁵; auch das apokryphe Nikodemusevangelium, das der Helianddichter nach F. P. PICKERING für die Darstellung der Passion benutzt hat⁶, enthält den Zusatz 'mit Galle'⁷.

³ Oben S. 108 Anm. 32. ⁴ So C. A. WEBER, aaO., S. 56. Ähnl. W. BRUCKNER, S. 13.

⁵ Für die Belege vgl. W. HEIDLAND, ThWb. V, 289, 13 ff.

⁶ Bes. für die Szene 'Satan und das Weib des Pilatus', Christlicher Erzählstoff S. 276.

⁷ vgl. Nikodemus-Evangelium 10, 1 bei W. MICHAELIS, Die Apokryphen zum NT, S. 167.

Noch weiter geht in der Anspielung auf Ps 68 der Barnabasbrief, wo es 7, 3 heißt: ‘er wurde mit Essig und Galle getränkt’ (*ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ*). ‘*ecid endi galla*’ (5645 b) mischen die Juden (!) auch nach dem Heliand, um damit auf das ‘sitio’ Christi zu antworten.

Es scheint durchaus möglich, daß der Dichter in seiner wirklichen Tatian-Vorlage eine dem Wortlaut nach völlig identische Beschreibung der Art des vor und nach der Kreuzigung gereichten Getränkes vorfand, hierfür also keine Kompilation von Mt 27, 34 (*vinum . . . cum felle mixtum*) mit Mt 27, 48 (*unus . . . spongiam implevit aceto*) vorzunehmen brauchte. Die gleiche Verbindung, allerdings in der Reihenfolge ‘Galle mit Essig’, weist das Petrus-Evangelium auf⁸, die dann auch in der Karfreitagsliturgie begegnet⁹.

Eine weitere Eigenart im Bericht des Heliand über die zweite (für ihn die einzige) Tränkung besteht darin, daß der Dichter sie expresse von den Juden (uuerod Iudeono V. 5639 b) inszeniert werden läßt und überdies in ihr eine bewußte Niederträchtigkeit und Ruchlosigkeit sieht. Beide Motive finden sich schon in der Tradition und zwar gerade da, wo der ‘Essig’-Trank im Sinne von Ps 68 als Tränkung mit Essig und Galle interpretiert wird.

So sehen sowohl der Barnabasbrief als auch das Evangelium Petri diese Tränkung zunächst einmal als eine Tat der Juden¹⁰. Dieselbe Deutung vertritt die Liturgie des Karfreitags: ‘et tu (sc. *Israel*) me potasti felle et aceto’.

Darüber hinaus betonen die genannten Schriften, daß in dieser Tat eine besondere Bosheit liegt¹¹. Nach dem Ev. Petri V, 15 ff. soll das Gemisch aus Galle und Essig gar wie ein Gift den Tod Jesu beschleunigen. Die Juden stacheln sich gegenseitig zu dieser Untat an und mischen eigens zu diesem Zwecke die beiden Flüssigkeiten miteinander, womit sie dann allerdings das Maß ihrer Sünden gegen den Herrn voll machen¹²: *καὶ τις αὐτῶν εἶπεν: ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. Καὶ κεράσαντες ἐπότισαν καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα*.

Die Darbietung des bitteren Trankes¹³ in der Form eines Gemisches aus Essig und Galle ist also nicht erst beim Helianddichter eine ‘Gewalttat’ (PICKERING). Man wird angesichts der Überlieferung, die wir soeben aufzeigten und die bis ins 2. Jahrhundert hinabreicht, die Frage stellen dürfen, ob tatsächlich nur die ‘beharrlich übertreibenden Äußerungen des Dichters’ der Grund dafür sind, daß

⁸ Ev. Petri V, 16: *χολὴ μετὰ ὄξους*. Vgl. HUCK-LIETZMANN, Synopse, S. 204, Anm.

⁹ In den sog. Improperien heißt es etwa: Ego te potavi aqua salutis de petra: et tu (sc. *Israel*) me (Christum) potasti felle et aceto.

¹⁰ vgl. W. BAUER, WbZNT, Sp. 1044, unter: ὄξους.

¹¹ DERS., ebd.

¹² vgl. das noch ausführlichere Zitat bei HUCK-LIETZMANN, Synopse, S. 204.

¹³ vgl. *huat sia im bittres tuo bringan mahtin* (V. 5644) mit dem Klageruf Jesu in der Liturgie des Karfreitags: et tu (= *Israel*) facta es mihi *nimis amara*, was auf die Tränkung bezogen wird (2. Chorgesang nach dem ‘Agios o Theos’ der Improperien).

wir im Heliand 'das erste vulgärsprachliche Musterbild der ›Feinde Christi‹, von dem wir Zeugnis haben', besitzen¹⁴.

Vielleicht betont PICKERING den Anteil der ganz persönlichen Rhetorik des Dichters in der Gestaltung dieser Szene der Tränkung, auf die er ausdrücklich Bezug nimmt, doch ein wenig zu stark, wenn er schreibt: 'In seinem Eifer, die Feinde möglichst schwarz zu malen, hat er ihnen Grausamkeiten zugeschrieben, die eine ruhigere, nichtrhetorische Schilderung noch hätte unterdrücken können, z. B. daß Dornenkrönung, Darbietung des bitteren Trankes und der Lanzenstich sämtlich Gewalttaten waren . . .'¹⁵. – Dreihundert Jahre früher hatte Jakob von Batnä in Sarug die Juden unter dem Kreuz bereits als 'Wölfe'¹⁶, 'Schlächter' und 'Henkersknechte' bezeichnet, deren 'Hohngelächter'¹⁷ und 'Gotteslästerungen' den Gekreuzigten 'wie die Wogen des Meeres' umbrauste, während 'das Volk zu einem wütenden Gießbach von Sündern geworden zu sein schien'¹⁸. Diese, gewiß auch 'rhetorische' Schilderung, läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und dürfte dem Heliand nicht nachstehen.

Wir wagen diesen Hinweis auf den Syrer, weil Einflüsse des Ostens, die man für die bildende Kunst stets zugestanden hat¹⁹, auch im Schrifttum nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sein werden, selbst wenn sie dort 'naturgemäß nicht so auf der Oberfläche liegen', wie H. SCHNEIDER²⁰ betont, der dann fortfährt: 'Doch werden wir ein deutsches Gedicht (gemeint ist das Muspilli, Verf.) geistliches Gedankengut verwerten sehen, das sonst nur in Syrien, Ägypten, Rußland anzutreffen ist; eine Warnung, die Dinge zu einfach zu sehen und den Reichtum fremder und ferner Anregungen zu unterschätzen'²¹. – Wir halten derartige Einflüsse – wenn auch gewiß nicht im Sinne einer 'Quelle' – auch beim Dichter des Heliand nicht für völlig ausgeschlossen.

Wichtiger als derlei Vermutungen, die man noch auf eine evtl. Beeinflussung des Dichters durch die Karfreitagsliturgie und die Sprache der sog. Leidenspsalmen, besonders Ps 21 und 68, ausdehnen könnte, ist uns der Hinweis auf die Übereinstimmung mit Lukas in den beiden wichtigsten Punkten: Auslassung des Betäubungstrankes und Umdeutung der einzigen Tränkung in eine bewußte Verhöhnung Jesu. Wie groß dabei im zweiten Falle die Abweichungen im einzelnen sind, wird von uns nicht übersehen. Vor der Auffassung aber, daß sie ganz

¹⁴ F. P. PICKERING, aaO., S. 273. ¹⁵ DERS., ebd.

¹⁶ BKV, 6 (1913), S. 367; vgl. V. 5057: habdun *hugi uulbo*. Dazu die Anmerkung RÜCKERTS (Heliand, S. 221): 'Der ›wölfische Sinn‹ ist ein echt deutscher Zusatz des Dichters'.

¹⁷ BKV, 6, S. 369; vgl. uerod Iudeono *hlogun is im thuo te hosce* = V. 5639b–40a.

¹⁸ Gedicht über den rechten Räuber, in: BKV, 6, S. 367ff.

¹⁹ A. HAUCK, KGD, II, S. 277 Anm. 1, weist auf die karolingische Darstellung des Lebensbrunnens hin, bei der man 'auch an orientalische, syrische Vorbilder' zu denken habe, obwohl er die Frage offen läßt, 'ob unmittelbare Beziehungen zum Osten anzunehmen sind'. (Hervorhebung von mir).

²⁰ Heldendichtung. . . , S. 76.

²¹ DERS., ebd. (Hervorhebung von mir).

willkürliche Änderungen oder auch nur unbeabsichtigte Umgestaltungen der Quelle des Dichters seien, sollten die beigebrachten Texte warnen. Solange wir nicht einmal die für den Heliand benutzte Tatianrezension kennen, wird man Äußerungen wie denen W. BRUCKNERS nur mit größter Skepsis begegnen dürfen. Der einzige Punkt, in dem wir BRUCKNER – wenigstens z. Z. noch – eine aus der Tradition herausfallende Änderung der Szene durch den Dichter zugestehen müssen, ist die offenbar doch aus dem Bericht des Matthäus über die erste Tränkung übernommene Weigerung Jesu, den Trunk zu nehmen (27, 34 b: *noluit bibere*). Es soll aber nicht übersehen werden, daß bei Lukas, der ja ebenfalls nur eine Tränkung berichtet (wußte der Dichter davon?), lediglich vom Anbieten (*offerre!*) des Essigs die Rede ist; von einem ‘Kosten’ (Mt 27, 34: *et cum gustasset*) aber und erst recht von einem ‘Nehmen’ (Joh 19, 30: *cum ergo accepisset*) wird auch nicht andeutungsweise gesprochen. Bei aller Vorsicht gegenüber einem *argumentum e silentio*, könnte man versucht sein, gerade diese Stelle als für eine Kompilation in Richtung auf ein ‘*et non accepit*’ (vgl. Mk 15, 23) prädisponiert anzusehen.

d) Behandlung jüdischer Personengruppen

In den Umkreis jener Stellen, an denen Lukas das typisch jüdische Kolorit seiner Quellen verwischt oder gar positiv umfärbt in Richtung auf hellenistische Gegebenheiten, gehören ferner die zahlreichen Korrekturen und Omissionen dort, wo die Vorlagen recht genaue Angaben über bestimmte Personenkreise machen, die mit Jesus in Berührung kommen oder in seinen Reden genannt werden.

Obwohl Lukas selbst ohne Zweifel um die Stellung der Hohenpriester, Pharisäer und Schriftgelehrten und deren Verhältnis zu den Sadduzäern und Herodianern gewußt hat, erwähnt er diese Personengruppen in seinem Evangelium seltener als die übrigen Synoptiker bzw. gar nicht.

(45) Sehr häufig ersetzt er die spezifizierte Aufzählung solcher Gruppen in seinen Vorlagen durch generalisierende Wendungen. So richtet sich bereits Johannes der Täufer mit seiner Bußpredigt bei Lukas nicht an die ‘vielen Pharisäer und Sadduzäer’ (Mt 3, 7), sondern ganz allgemein an ‘die Volksmassen’, die am Jordan zusammengelassen sind (3, 7). ‘Zu den Volksmassen’ spricht Jesus auch bei Lk 12, 54, während nach Mt 16, 1 und Mk 8, 11 die Zeichenforderung von den Pharisäern und Sadduzäern ausgeht. Mt 12, 38 sind es wieder die Schriftgelehrten und Pharisäer, die erneut ein Zeichen von Jesus fordern; bei Lukas heißt es unbestimmt: ‘andere aber forderten, um ihn zu versuchen, ein Zeichen vom Himmel von ihm’ (11, 16). Der Vorwurf, daß Jesus durch Beelzebub die Dämonen austreibe, wird nach Mt 12, 24 von den Pharisäern, nach Mk 3, 22 von den Schriftgelehrten erhoben; nach Lukas sind es ‘einige’ von den Volksmassen,

die Jesus des Bundes mit dem Teufel verdächtigen (11, 15). 'Eine große Volksmenge' naht sich nach Lk 9, 37 dem vom Berge Tabor herabsteigenden Herrn und seinen Jüngern, während Mk 9, 14 auch von vielen Schriftgelehrten berichtet, die mit dem Volke disputierend Jesus entgegenziehen¹.

Zur Gefangennahme Jesu erscheint Judas nach Mk 14, 43 (vgl. Mt 26, 47 und Joh 18, 3) mit einer Schar, die gesandt ist 'von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten', während Lukas zunächst nur berichtet: 'Da erschien eine Schar, und Judas . . . ging ihnen voran' (22, 47).

Bei der Verspottung Jesu am Kreuz sind es ebenfalls die 'Hohenpriester, mit-samt den Schriftgelehrten und den Ältesten', die sich nach Mt 27, 41 (= wörtlich – mit Ausnahme der 'Ältesten' – Mk 15, 31) in die Hohnreden der Umstehenden einschalten. Ganz allgemein heißt es dagegen bei Lukas: 'Die Führer (des Volkes) aber höhnten . . .' (23, 35).

Der Helianddichter erwähnt die Pharisäer namentlich nie, während sie im Tatian Fuld. 61 mal genannt werden. Statt dessen bringt auch er – nur eben viel konsequenter als Lukas – ganz allgemeine Bezeichnungen wie: 'odra Iudeon', 'nithfolc Iudeono' u. ä.

(46) Die Partei der Herodianer erwähnt Lukas nicht ein einziges Mal. Unmittelbar im Anschluß an die Heilung einer gelähmten Hand am Sabbat verlassen die Pharisäer die Synagoge und beraten 'sich alsbald mit den Herodianern gegen ihn, um ihn umzubringen'. So erzählt Markus (3, 6). Nach Lukas ist diese Beratung eine interne Angelegenheit der Schriftgelehrten und Pharisäer und zielt noch nicht ausdrücklich auf die Tötung Jesu (Lk 6, 11).

Zur Steuerfrage schicken die Hohenpriester nach Mk 12, 13 und Mt 22, 16 'einige von den Pharisäern und Herodianern' zu Jesus, 'um ihn durch ein Wort zu fangen'. Bei Lukas werden diese Abgesandten einfach 'Aufpasser'² genannt. Von dem Warnruf Jesu: 'Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes' (Mk 8, 15) bringt Lukas nur die erste Hälfte (12, 1).

Der Helianddichter deutet mit Hraban und Beda in der Szene vom Zinsgroschen die Herodianer als 'milites Herodis'. Er faßt diese 'milites' aber in epischer Manier in ein einzelnes Individuum als 'den idealen Vertreter der gattung' zusammen³.

Nur einmal ist bei Lukas auch die Rede von den Sadduzäern – und zwar dort, wo ihre Nennung unumgänglich notwendig war: nämlich bei der Frage

¹ Ganz ähnlich verfährt Lukas an vielen anderen Stellen. Statt eines Schriftgelehrten bei Mt 8, 19 tritt bei Lk 9, 57 'einer' aus der zahlreichen Begleitung Jesu an diesen mit der Bitte heran, ihm folgen zu dürfen. Vgl. Mk 12, 35: 'Wie können die Schriftgelehrten sagen'; dagegen Lk 20, 41: 'Wie kann man sagen. . .', u. ö.

² Lk 20, 20: insidiatores (= ἐγκαθέτοι); ein im biblischen Sprachgebrauch sonst nicht bezeugtes Wort!

³ vgl. C. A. WEBER, aaO., S. 41 und 73.

nach der Auferstehung der Toten. Waren es doch allein die Sadduzäer, die – gegen das ganze übrige Judentum – den Auferstehungsglauben ablehnten⁴.

Im Heliand werden diese Vertreter einer mehr politischen als religiösen Partei innerhalb der jüdischen Gesellschaft nicht erwähnt, obwohl Tatian fünfmal von ihnen spricht⁵.

(47) Selbst der bei den übrigen Synoptikern so überaus häufig angeführte Terminus ‘Schriftgelehrter’ (*γραμματεὺς*) – er begegnet 43 mal! – findet sich bei Lukas relativ selten⁶. Der Hellenist gebraucht daneben gern die Bezeichnung ‘Gesetzeslehrer’ (*νομικός*) für die Führer des jüdischen Volkes; eine Bezeichnung, die Markus nie und Matthäus nur einmal (22, 35) benutzt. Allerdings verwendet Lukas sie nur in Zusammenhängen, die einen deutlichen Bezug auf die Handhabung oder das Verständnis des Gesetzes erkennen lassen⁷.

Den ‘legisperiti’ des Lukas scheinen die ‘eosagon’ im Heliand als die ‘Männer von anerkannter Rechtskunde’⁸, möglicherweise sogar als die Rächinburgen, analog zu sein⁹.

(48) Am deutlichsten erkennt man die Rücksichtnahme des Lukas auf seine Leser in der Wahl des Ausdruckes für das Synedrium, den sog. Hohen Rat, der die oberste heimische Behörde in Judäa bildete. Nach Lk 22, 66 versammelte sich – nach der Abführung Jesu in das Haus des Hohenpriesters (22, 54) – bei Tagesanbruch ‘das Ältestenkollegium des Volkes, Hohepriester und Schriftgelehrte’. Mit dem Terminus ‘Ältestenkollegium des Volkes’ (*τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ*) führt Lukas einen seinen Lesern geläufigen Ausdruck ein, den keiner der anderen Evangelisten verwendet und kennt; mit dem sich aber offensichtlich auch andere Vorstellungen verbinden, als sie für die Institution des Synedriums zutreffen. Legt doch der lukanische Text die Annahme nahe, als handle es sich bei diesem ‘Ältestenkollegium’ um einen übergeordneten Begriff, um eine Körperschaft, der die beiden Gremien der Hohenpriester und Schriftgelehrten angehören. In Wirklichkeit aber bildeten die ‘Ältesten’ – Abgeordnete der einflußreichsten Laiengeschlechter Jerusalems – eine eigene Gruppe innerhalb des großen Synedriums. Es scheint also, als habe Lukas den Begriff ‘Älteste’ mißverstanden¹⁰.

⁴ Über diese Partei vgl. den Exkurs ‘Die Sadduzäer’ bei J. SCHMID, Markus, S. 227f. – Allein Mt nennt sie siebenmal mit Namen: 3, 7; 16, 1.6.11.12; 22, 23.34.

⁵ Tat. 13, 13; 89, 4.6; 127, 1; 128, 1.

⁶ Nur 14 mal. Vgl. A. SCHMOLLER, Handkonkordanz.

⁷ vgl. W. GUTBROD, Art. *νομικός*: ThWb. IV, 1080f. – Lk spricht sechsmal von ihnen. Das Wort ‘Legisperitus’ wurde im hellenistischen Raum als terminus technicus für den Kenner der Gesetze, den Juristen, verwendet.

⁸ H. BRUNNER, Deutsche Rechtsgeschichte I, Leipzig 1889, S. 150.

⁹ vgl. E. LAGENPUSCH, aaO., S. 50ff.

¹⁰ Mk 15, 1 heißt es klar: ‘Die Hohenpriester mit den Ältesten und Schriftgelehrten...’.

Sollte die Übersetzung mit 'Ältestenrat' etwa auch die auffallende Änderung der ganzen Szene gegenüber der Darstellung bei Markus mit bedingt haben? Schon ihr Charakter als Gerichtsverhandlung geht im dritten Evangelium fast völlig verloren. Es wird lediglich eine durch die Vertreter des jüdischen Volkes vorgenommene (kollektive!) Befragung Jesu über seinen Messiasanspruch erzählt. Die Frage, ob und inwieweit die Versammlung überhaupt jurisdiktio-nelle Vollmachten hatte, bleibt unbeantwortet, während nach Mk 14, 56–61 a ein regelrechtes Zeugenverhör stattfindet und am Ende ein förmliches Todesurteil beschlossen wird (Mk 14, 64; vgl. Mt 26, 66).

Selbst den Hohenpriester Kaiphas, der nach Markus der eigentlich Handelnde in diesem Prozeß ist (14, 60.61.63), erwähnt Lukas in seiner Funktion als Gerichtsvorsitzenden nicht, wie er auch die seinen Lesern wohl kaum verständliche symbolische Geste der Zerreißung des hohepriesterlichen Ornats übergeht. Auch das Wort 'Gotteslästerung', das bei Markus die Schuld Jesu nennt, findet sich bei Lukas nicht¹¹.

Man wird m. E. einräumen müssen, daß bei diesem Befund Eigenart und Funktion des Synedriums als der höchsten jüdischen Justizbehörde zumindest den Lesern des Lukas-Evangeliums nicht hinreichend klar und deutlich werden konnten, zumal auch aus der Verwendung des Wortes 'Synedrium' am Ende von 22, 66 bei Lukas nicht eindeutig hervorgeht, ob es sich hier um die Vorführung Jesu vor ein 'Gericht' handelt oder ob damit lediglich der 'Versamm-lungsraum des Ältestenrates' bezeichnet werden soll¹².

Im Heliand steht dem (Hohen) 'Rat' (vgl. 5062b) der 'biscop' vor¹³, womit der Hohepriester auf treffende Weise in seiner Eigenschaft als princeps sacer-dotum gekennzeichnet wird. Besser als durch diese 'Übersetzung', mit der sich für die Hörer sicher die lebhafteste Vorstellung von der hierarchischen Struktur des eigenen Klerus verband, hätte der Dichter die Stellung des Kaiphas kaum verdeutlichen können.

Der Einführung der den Hellenisten bekannten Instanz des 'Ältestenkolle-giums des Volkes' durch Lukas scheint mir im Heliand die starke Bezug-nahme auf die germanische Rechts- und Gerichtspraxis bei der Verurteilung

Über diese Institution und ihre Gliederung vgl. J. BLINZLER, *Der Prozeß Jesu*, S. 67 ff.; 69f. Leider geht Verf. nicht einmal in seinem Exkurs IV: 'Der Bericht des Lukas über die Synedrialverhandlung' (S. 84ff.) auf die Eigenart der lukanischen Überlieferung in diesem Punkte ein.

¹¹ Zu den 'merkwürdigen' Veränderungen gegenüber Mk u. Mt vgl. J. SCHMID, *Lukas*, S. 340f. und: DERS., *Matthäus*, S. 364f.

¹² Lk 22, 66: 'sie ließen ihn in ihr Synedrium führen (*ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν*)'. Auf Grund des lexikalischen Befundes ist hier jedenfalls keine sichere Entscheidung möglich. W. BAUER (*WbZNT*, Sp. 1430) läßt darum auch ausdrücklich diese Frage offen, scheint aber mehr die Bedeutung 'Versammlungsraum des S.' zu empfehlen.

¹³ So schon 4941b; 4470a; 5081b u. ö.

Jesu analog zu sein. Ich halte es durchaus für möglich, daß die ‘heri Iudeono’ (5057a) unter diesem Gesichtspunkt eine wirklich gemäße ‘Übersetzung’ der lukanischen ‘seniores plebis’ ist. Denn in der Gerichtsverhandlung der Germanen spielte bekanntlich das Volk als der ‘Umstand’ (adstantes) eine große Rolle; hing doch von seiner Zustimmung die Bestätigung des Urteils als solches ab¹⁴. – Es ist indes zu beachten, daß ‘heri Iudeono’ auch eine einfache Umschreibung für ‘principes sacerdotum et seniores plebis’ sein könnte, wie es m. E. ohne jeden Zweifel in V. 5413 b der Fall ist. ‘Thiu heri Iudeono’ wird hier unmißverständlich den ‘aramun man’ gegenübergestellt; meint also nicht das Volk schlechthin. Die Verse entsprechen Mt 27, 20 (= Tat. 199, 6): ‘Princeps autem sacerdotum et seniores persuaserunt populi’. Man wird deshalb – gegen SEHRT¹⁵ – bei der Übersetzung von ‘heri Iudeono’ differenzieren müssen.

Mit der ‘heri Iudeono’ versammeln sich auch die ‘eosagon’ zur Gerichtsverhandlung am frühen Morgen (vgl. 5058b). Es scheint, als sei über die bloße Wiedergabe der ‘scribae’ des Evangeliums hinaus mit diesem Terminus an eine Personengruppe gedacht, die bei Gericht eine ganz spezielle Funktion auszuüben hatte. Sind es doch eben diese ‘Gesetzessprecher’, die auch die Hauptrolle zu spielen scheinen bei dem Beschluß des Hohen Rates kurz vor dem Osterfest, Jesus zu töten:

Urdun eosagon	alle kumane
an huuarf uueros	the sie tho uuisostun
undar theru menegi	manno taldun,
craftag kuniburd.	Thar Caiphas uuas,
biscop thero liudio.	Sie redun tho an that barn godes,
huo sie ina asluogin	sundea losan . . . ¹⁶
	(4466–71)

Die Verwendung von ‘eosagon’ an dieser Stelle ist deshalb besonders auffallend, weil die Vorlage kein Äquivalent bietet¹⁷. Da es sich aber in der 54. und 60. Fitte um eine ganz ähnliche Situation handelt – Versammlung der ‘eosagon’ unter dem Vorsitz des Kaiphas mit dem Ziel, Jesus zu vernichten –, dürfte nach der Vorstellung des Dichters den ‘Gesetzessprechern’ ein bestimmtes Amt, eine bestimmte Aufgabe bei der Rechtsprechung zugeordnet gewesen sein. Wir sind indes nicht in der Lage, hierüber Genaueres

¹⁴ E. LAGENPUSCH, aaO., S. 53f. und 65.

¹⁵ Wb., S. 251.

¹⁶ Eosago(n) begegnet im Heliand außer 5058 und 4466 nur noch 3801, wird hier jedoch als Anrede an Christus gebraucht (vgl. Mt 22, 16: Magister, scimus quia verax es et viam dei in veritate doces. . .).

¹⁷ Tat. 153, 3 (= Mt 26, 3) hat nur: Tunc congregati sunt principes sacerdotum et seniores populi in atrium principis sacerdotum, qui dicebatur Caiphas. Für diese Stelle trifft wohl kaum zu, daß der Dichter ‘mit eosagon die Schriftgelehrten des Evangeliums (hat) wiedergeben wollen’, wie E. LAGENPUSCH allgemein sagt (aaO., S. 50 und noch einmal S. 51).

auszumachen, zumal sich im Heliand kein Wort über einen Urteilsvorschlag oder eine beratende Stellung der 'eosagon' gegenüber dem Richter, Kaiphas, findet.

(49) Regelmäßig übergeht Lukas auch die Nennung der alttestamentlichen Gerechten, die neben den Propheten als die Hauptvertreter der Zeit des Alten Bundes erscheinen. Bei Matthäus läßt die mehrfache Zusammenstellung dieser beiden Gruppen von Frommen des Alten Testaments auf eine fast formelhafte Redeweise schließen. Trotzdem übernimmt Lukas den Terminus 'Gerechter' nicht; wahrscheinlich deshalb, weil bei seinen Lesern dieser Begriff im Sinne des hellenistischen, rein immanent-ethischen Tugendideals vom 'δικαιος' interpretiert und also mißverstanden werden konnte. Der biblische Gerechte aber ist durch eine tiefe Kluft geschieden von dem 'Gerechten', dem die griechische und insbesondere die stoische Tugendlehre einen bevorzugten Platz in ihrem System einräumt. Zählt hier die eigene Leistung, so dort nur die Erfüllung des göttlichen Willens in einem Gott wohlgefälligen Tun¹⁸. Die religiöse Fundierung und Dimension des *δικαιος*-Begriffes eignet allein dem jüdischen Glauben¹⁹.

So heißt denn bei Lukas der Erzvater Abel nicht 'der Gerechte' (Mt 23, 35b), vielmehr wird er einfach nur bei seinem Namen genannt (11, 51); und das 'gerechte Blut, das auf Erden vergossen wurde' (Mt 23, 35a), 'übersetzt' Lukas mit der Wendung: 'das Blut aller Propheten' (11, 50). Statt der 'Propheten und Gerechten' (Mt 13, 17) sind es beim dritten Evangelisten 'viele Propheten und Könige', die zu sehen verlangten und nicht sahen, was die Apostel in Christus Jesus schauen dürfen (10, 24).

In dem Wehruf über die Pharisäer, die den Propheten Gräber bauen und die Grabmäler der Gerechten schmücken (Mt 23, 29), läßt Lukas die zweite Hälfte des Verses fort (vgl. 11, 47). Mt 10, 41: 'Wer einen Propheten aufnimmt . . . , und wer einen Gerechten auf den Gerechtennamen hin aufnimmt, wird eines Gerechten Lohn empfangen' wird von Lukas ganz übergangen (vgl. 10, 16f.).

In die gleiche Richtung weist die Auslassung der Antwort Jesu auf den Einwand des Täufers, mit dem dieser den Herrn davon abhalten will, sich von ihm taufen zu lassen: 'Laß (es) jetzt (geschehen): denn so geziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen'²⁰.

Der Helianddichter übersetzt das 'sic enim docet nos implere omnem *iustitiam*' (= Tat. 14, 2) mit 'reht' (= Recht, was Rechtens ist, Gerechtigkeit,

¹⁸ vgl. G. SCHRENK, Art. *δικαιος*, ThWb. II, S. 189, 4ff. und S. 201.

¹⁹ Für diese Zusammenhänge und die exzeptionelle Stellung und Bedeutung des jüdischen 'Gerechten' vgl. G. SCHRENK, ebd., S. 187, 26ff.

²⁰ vgl. Mt 3, 15 mit Lk 3, 21f.

Pflicht), hebt diesen Begriff aber sogleich durch die nachfolgende Deutung ganz und ausschließlich in den religiösen Bereich hinein und sichert ihn so vor jedem Mißverständnis. Es geht einzig darum, den Willen Gottes zu erfüllen:

‘Vuest thu that us so girisid’ quad he, ‘allaro rehto gihuuilig
te gifulleanne forduuardes nu
an godes uuilleon’. (975–77a)

Man vergleiche dazu den modernen Exegeten: ‘alle Gerechtigkeit, d. h. alles, was Gottes Wille verlangt’²¹.

(50) Wie sehr Lukas darauf bedacht ist, jedes Mißverständnis über das Wesen der Gerechtigkeit von vornherein auszuschalten, ja ein solches überhaupt nicht erst aufkommen zu lassen, zeigt die Tatsache, daß er dieses Wort nur ein einziges Mal gebraucht und zwar an einer Stelle, wo er ‘mit liturgischem Pathos vom messianischen Heil’ spricht²². Im sog. Canticum Zachariae (Lk 1, 68ff.) läßt er den Vater des Täufers beten, der Herr möge uns verleihen, daß wir ‘ohne Furcht ihm dienen (können) in Frömmigkeit und Gerechtigkeit’ (1, 75a). Durch die kopulative Verbindung des Begriffes der Gerechtigkeit mit dem der ‘Frömmigkeit, der Heiligkeit der Gesinnung’²³, hebt er ihn sogleich vom rein ethischen Tugendideal der Griechen ab und sichert so seine qualitative Andersartigkeit.

Diese eine Stelle ist bei Lukas indes völlig singulär. Er übergeht selbst so bekannte Herrenworte wie Mt 5, 10: ‘Selig die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten’²⁴ oder auch Mt 5, 20 und 6, 1²⁵.

Die letzte Stelle – Mt 6, 1 (= Tat. 33, 1) – verwertet auch der Helianddichter nicht. Könnte man bei der Behandlung von Mt 5, 10 (= Tat. 22, 15) noch an ein ethisches Mißverständnis der ‘Gerechtigkeit’ durch den Dichter denken:

Quad that oc salige uuarin
thie rinos the rehto uueldin (1320b–21a),

so ist dies bei der Wiedergabe von Mt 5, 20 (= Tat. 25, 7) völlig ausgeschlossen. Hier faßt der Dichter ganz klar die Gerechtigkeit als Grundbezie-

²¹ J. SCHMID, Matthäus, S. 61. – F. GENZMER bezieht in seiner Übersetzung das *girisid* irrtümlich nur auf Christus.

²² G. SCHRENK, aaO., S. 201, 9.

²³ So nämlich ist *δοσότης* an dieser Stelle zu übersetzen: W. BAUER, WbZNT, Sp. 1065.

²⁴ Fehlt etwa vor Lk 6, 22.

²⁵ ‘Wenn eure Gerechtigkeit nicht die der ... Pharisäer übertrifft’ bzw. ‘Hütet euch, eure Gerechtigkeit vor den Leuten zu üben’.

hung zu Gott, als das mit Gottes Willen übereinstimmende, ihm wohlgefällige rechte Verhalten des Menschen:

	Mer sculun gi <i>afiar is huldi thionon,</i>
<i>godes unilleon fulgan</i>	than odra Iudeon duon,
<i>ef gi uulleat egan</i>	euan riki,
sinlib sehan.	(1472b–75a)

M. OHLY-STEIMER ist darum auch völlig im Recht, wenn sie in der Wendung ‘*afiar is huldi thionon*’ an dieser Stelle ‘ein Anklängen ursprünglicher Bedeutungen kaum noch spürbar’ glaubt. Der ‘weltliche’ Sinn des einzelnen Wortes tritt vollständig hinter dem Sinn der Formel als Ganzem zurück, die ‘die gänzliche Ausrichtung des Menschen auf Gott meint’²⁶.

(51) Die Tendenz, den ethisch festgelegten Begriff der Gerechtigkeit bei den Griechen auf keine Weise ins Spiel zu bringen, veranlaßt Lukas denn auch, so zentrale Aussagen seiner Vorlage wie Mt 5, 6 und Mt 6, 33 zu kürzen. Statt: ‘Selig, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten’ schreibt Lukas nur: ‘Beati, qui *nunc esuritis*: quia saturabimini’ (6, 21a). Die Aufforderung: ‘Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit’ lautet bei ihm: ‘Trachtet vielmehr nach seinem Reiche’²⁷.

Bemerkenswert scheint mir vor allem die Änderung von Mt 5, 6. Die Seligpreisung, die bei Matthäus einen ganz geistigen Sinn hat und denen gilt, die ein lebhaftes Verlangen nach einem mit Gottes Willen übereinstimmenden Handeln in sich tragen, wird von Lukas auf eine konkret-soziale Situation (qui nunc esuritis) umgedeutet und zugleich verengt. Wie bestimmend für Lukas diese Intention ist, zeigt das anschließende und der Seligpreisung genau korrespondierende: ‘Vae vobis, qui saturati estis: quia esurietis’ (Lk 6, 25a).

Auch der Helianddichter interpretiert Mt 5, 6 (= Tat. 22, 11) – entgegen Hrabans Auslegung – in Richtung auf ein ganz konkretes Tun: Er benutzt die Seligpreisung zur Ermahnung an die Richter, gerecht zu urteilen²⁸. Wie ein ferner Anklang an das ‘nunc’ des Lukas mutet dabei das immer wiederkehrende ‘hir’²⁹ im Heliand an.

Bemerkenswert scheint mir auch die Zusammenfassung des ‘esurire’ und ‘sitire’ der Vorlage (= Mt) in das eine Verbum ‘gilustian’, mit dem das starke,

²⁶ ZfdA. 86 (1955), S. 98.

²⁷ Interessant ist, daß bereits die Vulgata an dieser Stelle in den Lukas-Vers die weitere und wohl auch bekanntere Formulierung des Matthäus wieder einfließen läßt: Verumtamen quaerite *primum regnum Dei et iustitiam eius*.

²⁸ vgl. W. FOERSTE, RL I², S. 44. – E. WINDISCH (S. 53) übergeht diese Seligpreisung, da die Kommentare keinen Anhaltspunkt für die eigenwillige Interpretation bieten.

²⁹ Zunächst 1309a (C) u. 1311a; sonst: 1301; 1307; 1312.

than uuili iu the rikeo drohtin
 gebon mid alloro godu gehuuilicu, ef gi im thus fulgangan uuillead
 so ic iu te uuarun hir uuordun seggeo.
 (1688b–90)

Mich wundert, mit welch sicherem Griff der Dichter das Passiv der Vorlage: ‘et haec omnia *adiiciuntur* vobis’ (Mt 6, 33 b), das ‘der Umschreibung des Gottesnamens’ dient³², exegetisch richtig aufgelöst und gedeutet hat und zugleich den Begriff der neutestamentlichen ‘iustitia’ im großen und ganzen treffend wiedergibt.

Lukas zeigt indes nicht nur eine auffallende, z. T. sogar betonte Zurückhaltung bei der Wiedergabe und Nennung speziell jüdischer Personengruppen. Er gibt vielmehr derartigen Stellen manchmal auch bewußt eine speziell hellenistische Note, um seinen Lesern mit Hilfe ihrer eigenen Vorstellungswelt den Gehalt eines Herrenwortes besonders deutlich zu machen.

(52) In der Perikope vom Rangstreit der Jünger hebt Jesus den Geist wahrer Jüngerschaft ab vom Verhalten der Mächtigen dieser Erde. ‘Ihr wißt’, so sagt er den Zwölfen bei Markus³³, ‘daß die, welche als die Herrscher der Völker gelten, ein Gewaltregiment über sie führen, und daß ihre Großen sie vergewaltigen’.

Lukas übernimmt diesen Vers dem Sinne nach, verleiht ihm jedoch durch einen eigenen Zusatz einen stark ironischen, sozusagen zeitkritischen Akzent. Er schreibt: ‘(Jesus) aber sprach zu ihnen: Die Könige der Völker herrschen über sie (mit Gewalt) und ihre Gewalthaber lassen sich (dabei noch) ›Wohltäter‹ nennen’ (22, 25). Lukas spielt hiermit auf den sattsam bekannten Herrscherkult in der hellenistischen Welt an. Die Paradoxie zwischen Sein und Anspruch der ‘Gewalthaber’ zeigt besonders plastisch die innere Brüchigkeit und Unwahrhaftigkeit einer solchen Art von ‘Größe’, nach der zu streben niemals Ziel des Jüngers Jesu sein kann. Der Titel ‘Wohltäter’ war den Lesern des Lukas in seiner Verlogenheit und Zweideutigkeit vertraut genug, um als klassisches Beispiel für eine ungeheure Anmaßung fungieren zu können³⁴.

³² J. SCHMID, Matthäus, S. 143. – Die Vorlagen des Dichters bieten keinen Hinweis.

³³ Mk 10, 42 (= Mt 20, 25).

³⁴ Der Titel ‘Wohltäter’, mit dem in der hellenistischen Welt Götter und Heroen, Könige und Staatsmänner, Ärzte, Philosophen und Erfinder vielfach bedacht wurden, ist in unserm Zusammenhang als Beiname von Königen gedacht. Die ‘Könige’ und ‘Gewalthaber’ sind nach dem Gesetz des Parallelismus im Text des Lukas die gleichen Personen. In der hellenistischen und römischen Zeit war ‘Wohltäter’ (*Εὐεργέτης*.) genau so wie der dem Sinne nach eng verwandte Beiname ‘Heiland’ (*Σωτήρ*.) eine der beliebtesten Bezeichnungen; ihre Verwendung eine Ausdrucksform des Herrscherkultes. ‘Der Gott und Wohltäter’ (*θεὸς Εὐεργετης*.) war der offizielle Kultname der ptolemäischen Herrscher. Seit Augustus ließen sich auch die römischen Kaiser gern

(53) Gleich der nächste Vers des Lukas läßt noch eine andere Eigenart des dritten Evangelisten erkennen, die man mit dem Stichwort 'Anachronismus' umschreiben könnte. Das neue Gebot Jesu, nach dem Größe und Rang der Jünger im selbstlosen Dienst an den anderen besteht³⁵, erhält bei Lukas einen situationsgemäßerem, konkreteren Sinn als bei Markus und Matthäus. Er bezieht die Forderung Jesu nämlich nicht mehr – wie sie ursprünglich wohl gemeint war – auf die Jünger, sondern denkt bei seiner 'Übersetzung' an die Vorsteher der Gemeinden, die sich zu der Zeit, da Lukas das Evangelium schreibt, bereits konstituiert hatten. So lautet denn bei ihm der entsprechende Vers: 'Der Größte unter euch werde wie der Jüngste und der Oberste wie der Diener' (22, 26). Dieses Wort wird erst angesichts der Verfassung der ersten christlichen Gemeinden verständlich. Lukas setzt voraus, daß es in ihnen solche gibt, die durch ihre Stellung innerhalb der Gemeinde bereits 'groß' sind. Diese von Amts wegen Größten sollen sich nicht als unnahbare Würdenträger fühlen und auf ihre Stellung pochen, sondern wie der Jüngste werden, der nicht bloß dem Range nach der Letzte ist, dem vielmehr auch die niedrigsten Dienstleistungen zufallen.

Dieses Umsehen eines Herrenwortes in die augenblickliche Situation des Schreibenden und der Leser hinein scheint auch die Änderung von Mt 23, 34 veranlaßt zu haben. Hieß es hier noch in der Rede gegen die Pharisäer: 'Siehe, ich sende zu euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte. Von ihnen werdet ihr die einen töten ...' usw., so schreibt Lukas: 'Ich werde zu ihnen Propheten und Apostel senden, und sie werden von ihnen (einige) töten ...' usw. (11, 49).

Aus der 'anachronistischen' Betrachtungsweise des hl. Lukas erklärt sich auch eine ganze Anzahl weiterer Umgestaltungen der Quellen. Manches, was Jesus z. B. vorausgesagt hatte, ist für den Evangelisten selbst inzwischen Geschichte geworden. Dieses Faktum bedingt etwa die durchgehende 'Enteschatologisierung' der Parusiepredigt³⁶, gestattet den ausdrücklichen Bezug auf die bereits eingetretene Zerstörung Jerusalems³⁷ und die Omission von Mk 13, 10, nach welchem die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt noch erst folgen muß; denn diese universale Verkündigung ist zur Zeit des Lukas schon verwirklicht, wie er in der Apostelgeschichte zeigt³⁸.

Änderungen aus ganz ähnlichen, ja den gleichen Gründen lassen sich immer wieder im Heliand (gegenüber Tatian) beobachten. Auch der altsächsische

'Heiland und Wohltäter des Erdkreises' nennen. – Vgl. W. BAUER, WbZNT, Sp. 579; J. SCHMID, Lukas, S. 70 und 328.

³⁵ Mk 10, 43ff.: 'Bei euch aber soll es nicht so sein; sondern wer unter euch der Größte sein will, soll euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, soll der Knecht aller sein' (vgl. Mt 20, 26ff.).

³⁶ Lk 21, 5ff. vgl. mit Mk 13, 1ff.

³⁷ Lk 21, 20ff. gegen Mk 13, 14ff.

³⁸ vgl. J. SCHMID, Lukas, S. 306f. – Mk 13, 10 fehlt nach Lk 21, 13.

Dichter setzt die universale Verbreitung des Christentums als gegeben voraus ebenso wie die weltweite Geltung und Herrschaft Christi. Ein Beispiel mag genügen. Nach Mt 27, 42 (= Tat. 205, 3) schmähen die Vorübergehenden den am Kreuz hängenden Christus: 'Si rex *Israel* est, descendat . . .' Der Dichter dagegen läßt die Leute sagen: 'Ef thu sis cuning *oþar all*' (5567b). Die Einschränkung des Königtums Christi auf Israel schien auch Lukas – selbst an dieser Stelle – die Möglichkeit eines Mißverständnisses bei seinen heidenchristlichen Lesern zu enthalten³⁹. Folglich bringt er sie nicht⁴⁰.

Gleichfalls stößt man bei der Lektüre des Heliand ständig auf die Einflüsse einer ausgebildeten Liturgie, der bestehenden Gemeindeverfassung und bestimmter Missionsmethoden der sächsischen Kirche. Auch die Fasten- und Gebetspraxis des 9. Jahrhunderts hat deutliche Spuren in der Bibeldichtung hinterlassen.

Wir wollen hier nur kurz erinnern an die Umdeutung des 'Domine, non sum dignus' des Hauptmanns von Karpharnaum (Mt 8, 8) in Richtung auf das Gebetswort vor dem Empfang der Eucharistie (vgl. 2104b–07a); an den 'biscop' Kaiphaz und die Betonung der Pflicht der Gemeinden, für den Lebensunterhalt der Geistlichen zu sorgen (1859b–73a) und die kirchlichen und staatlichen Abgaben zu entrichten⁴¹. Die Apostel werden angewiesen, sich bei der Verkündigung des Evangeliums immer erst an den vornehmsten und 'besten' Mann unter der Menge zu wenden (1931b ff.), worin man einen Niederschlag der Tatsache vermuten und sehen darf, daß sich zuerst der sächsische Adel der neuen Religion öffnete⁴². Das Fasten dient dazu und soll in der Absicht geschehen, die 'mendadi' zu mindern (1630–31a), wie auch das Gebet dem Dichter gleichbedeutend ist mit der Bitte um Nachlassung der Sünden. Zweifellos spiegelt sich hierin die zeitgenössische Auffassung vom Sinn des Betens⁴³. So betet nach Hraban der rechte Christ, so oft er die Kirche betritt, um Vergebung seiner Sünden⁴⁴. Alkuin soll auf die Frage

³⁹ DERS., ebd., S. 349. ⁴⁰ Lk 23, 35b; vgl. Mk 12, 29 mit Lk 10, 27.

⁴¹ Siehe W. FOERSTE, RL I², S. 44.

⁴² Hierzu zuletzt: H. RADEMACHER, Die Anfänge der Sachsenmission südlich der Lippe. Westfalia Sacra I, 2, S. 180 (Münster 1950).

⁴³ vgl. bes. V. 1565–69:

Oc scal ic iu gebeodan, than gi uuilliad te bedu hnigan
endi uuilliad te iuuuomu herron helpono biddean,
that he iu alate ledes thinges,
thero sacono endi thero sundeono thea gi iu selbon hir
uureda geuuirkead, that gi it than for odrumu uuerode ni duad:
auch: 100, 1575 u. ö.

⁴⁴ Homil. 44, opp. IV, S. 82; vgl. A. HAUCK, KGD, II, 790. Im Heliand ist dies selbstverständlich. Bei der ersten Erwähnung des Tempels heißt es gleich, die Juden seien in das Heiligum gekommen:

thar sie uualdand god
suuido theolico thiggean scoldun,

Benedikts von Aniane, wie das Gebet laute, das er täglich für sich bete, geantwortet haben: ‘Herr, verleihe mir, meine Sünden zu erkennen, sie aufrichtig zu bekennen und rechte Buße zu tun, und gib mir Vergebung meiner Sünden’⁴⁵. Wie in Alkuins Gebeten, so wird auch in dem Gebetbüchlein Anskars, dem einzigen, das wir aus der Zeit nach Karl d. Gr. besitzen, kein Gedanke so vielfach variiert, als der, daß wir von Sünden gereinigt werden und das Rechte vollbringen⁴⁶.

Diese mehr pauschalen Hinweise auf (dem Lukas analoge) ‘Anachronismen’ im Heliand mögen vorerst genügen.

e) Rücksichtnahme auf das religiöse Empfinden und zentrale religiöse Ideale der ehemals heidnischen Leser

(54) Eng verbunden mit dem stark entwickelten Bewußtsein von der universalen Geltung der Botschaft Jesu ist bei Lukas das Bemühen, alle Bemerkungen seiner Vorlagen fortzulassen, die die Heidenmission kompromittieren könnten. Das an die Apostel gerichtete Verbot Jesu, heidnisches und samaritanisches Gebiet zu betreten, von dem Matthäus berichtet (10, 5f.), findet sich aus diesem Grunde nicht bei ihm (vgl. Lk 9, 2). Im Gegenteil: zu Beginn seiner Reise nach Jerusalem sucht Jesus selbst nach dem dritten Evangelisten Unterkunft in einem samaritanischen Dorf (9, 52). Und obwohl die Bewohner in ihrem Haß gegen jeden Juden ihm das Quartier verweigern, ist er nicht bereit, den Zebedäusöhnen nachzugeben, die die Feindseligkeit der Samariter sogleich durch Herabrufung eines göttlichen Strafgerichtes vergelten möchten. Vielmehr weist er ihren Vorschlag, Feuer vom Himmel fallen zu lassen, tadelnd zurück: ‘Ihr wißt nicht, welches Geistes ihr seid! Der Menschensohn ist nicht gekommen, Menschenleben zu vernichten, sondern zu retten’. Und abschließend heißt es ausdrücklich, daß Jesus sich in ein anderes (d. h. wohl wieder in ein samaritanisches)¹ Dorf begab (9, 56). Der Herr teilt also nicht die tiefverwurzelte Verachtung der Samariter durch die Juden und seine eigenen Jünger, sondern schließt sie expresse in seinen Heilswillen ein².

herron is huldi, that sie heuancuning
ledes aleti. (98b–101a). Vgl. 3743–44.

⁴⁵ A. HAUCK, aaO., S. 148.

⁴⁶ DERS., ebd., S. 790.

Bereits ISIDOR schreibt in seinem Kapitel ‘De oratione’ (Sententiarum lib. III cap. VII) als ersten Satz: Hoc est remedium ejus qui vitiorum tentamentis exaestuat, ut quoties quolibet tangitur vitio, toties ad orationem se subdat, quia frequens oratio vitiorum impugnationem exstinguit (PL 83, 671B–672A).

¹ Für diese Deutung von Vers 56 (‘Und sie gingen in ein anderes Dorf’) entschließt sich J. SCHMID, Lukas, S. 177.

² In die gleiche Richtung weist die Tatsache, daß nur Lk das Gleichnis vom barmherzigen Samariter bringt (10, 29ff.) und als einziger die Perikope vom dankbaren Samariter in seinen Bericht aufgenommen hat (17, 11ff.).

So ist es auch nicht verwunderlich, wenn Lukas danach trachtet, dem Terminus 'Heide' jeden diskriminierenden Beigeschmack zu nehmen, den er im Munde eines Juden hatte, ja seinen Gebrauch möglichst zu meiden sucht. Er ändert Mt 5, 47b: 'Tun nicht auch die Heiden dasselbe?' in: 'Auch die Sünd' er tun doch dasselbe' (6, 33 b); ergänzt Mt 6, 32 'nach all dem trachten die Heiden' durch den Zusatz '(in) der Welt' (12, 30) und nimmt durch diese Verallgemeinerung dem Vorwurf Jesu etwas von seiner Schärfe gegenüber dem einzelnen Heiden.

Besonders aufschlußreich und beachtlich aber scheint mir die Tatsache zu sein, daß Lukas die Warnung Jesu eingangs des Vaterunser fortläßt, beim Beten nicht so zu plappern 'wie die Heiden'³. Er will offenbar alles vermeiden, was das Empfinden seiner heidenchristlichen Leser vielleicht doch noch verletzen könnte.

Aus diesem Grunde dürfte wohl auch die Auslassung der Szene mit der Syrophönizierin (Mk 7, 24–30 = Mt 15, 21–28) zu erklären sein; speziell wegen Mk 7, 27, wo die Heiden metaphorisch als 'Hündlein' bezeichnet werden.

Eine ganz ähnliche Tendenz ist im Heliand zu beobachten. Der sächsische Dichter übergeht bei den Anweisungen für das missionarische Verhalten der Jünger gleichfalls Mt 10, 5 (= Tat. 44, 3): 'in via gentium ne abieritis et in civitates Samaritanorum ne intraveritis, sed potius ite ad oves quae perierunt domus Israel'.

Das positive Verhältnis Jesu zu den Heiden kommt überdies sehr schön etwa indem Sammelberichteingangs der 36. Fitte ('Die Kanaanäerin') zum Ausdruck. Da er sich anschickt, den See Genesareth zu verlassen, kommen dem Herrn 'elithioda gumono' entgegen. Er weist sie nun keineswegs von sich. Vielmehr heißt es:

	imu (Christ) uuas uuillio mikil
that he sulic folcskepi	frummien mosti
that sie simla gerno	gode thionodin,
uuarin gehorige	hebencuninge
mankunnies manag.	(2978b–2982a)

Damit wird, wie mir scheint, im voraus dem späteren Vergleich der Juden und Heiden mit den 'barn' und 'hundos' (3015; 3017) viel von seiner ursprünglichen Härte genommen. Gewiß ist es auch nicht zufällig, wenn im Heliand – gegen den biblischen Text⁴ – die Jünger Fürsprache für das kanaanäische Weib einlegen, und schließlich Jesus selbst – ohne daß die Vorlage Anlaß dazu böte – auf seinen universalen Heilsauftrag hinweist:

³ vgl. Lk 11, 2 mit Mt 6, 7ff. Über das wortreiche Beten der Heiden mit dem Ziel des 'fatigare deos' vgl. J. SCHMID, Matthäus, S. 121.

⁴ Mt 15, 23b (= Tat. 85, 3): dimitte eam, quia clamat post nos. Dagegen vgl. Heliand 2996b–98a.

thoh scal thanen (ex Iudaeis) helpe cumen
allun elithiodun. (3007 b–08a)

Beachtlich ist ferner, daß der Helianddichter diejenigen Stellen, die Lukas mit Rücksicht auf seine Leser geändert oder doch abgeschwächt hatte, übergeht. Er läßt Mt 5, 47b und 6, 32 (= Tat. 38, 6) aus⁵ und unterdrückt Mt 6, 7 und 8 (= Tat. 34, 3.4). Die Omission der Warnung vor dem wortreichen Geplapper 'wie die Heiden', die wir ja ebenfalls beim dritten Evangelisten feststellten, ist besonders auffallend, da der Dichter sonst alle Verse von Tat. Fuld. 34 verwertet.

Auf das 'warme Verständnis', das der Dichter – selbst ein 'Spätberufener' – immer wieder für die bislang heidnischen Sachsen zeigt, ist in der Forschung schon häufiger hingewiesen worden⁶. Neuerdings hat man hierin sogar die zentrale Tendenz der Dichtung erblicken wollen: 'Sein (sc. des Helianddichters) besonderes Anliegen: Auch die Spätmissionierten können noch Anteil haben an dem Heil, das von dem Herrscher Christus ausgeht'⁷.

(55) Nicht selten ist auch die Rücksicht auf bestimmte religiöse Vorstellungen des Hellenismus der Anlaß zu Umgestaltungen der Quellen gewesen, die Lukas vorlagen. Griechisches Denken hätte zweifellos Anstoß genommen an der Formulierung des Matthäus, die er der Mahnung zu furchtlosem Bekenntnis gibt: 'Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können' (10, 28a). Den mißverständlichen Ausdruck 'die Seele töten' umschreibt Lukas deshalb durch die Wendung: 'aber darnach nichts weiter (an)tun können' (12, 4b). Damit ist der Weg bereitet für das richtige geistige Verständnis dieser Stelle: Denn nicht an die Vernichtung des Daseins überhaupt – so hätte ein Hellenist die Matthäus-Stelle verstehen müssen – ist dabei gedacht, sondern an den Ausschluß vom ewigen Leben, an dem auch der Leib des Menschen teilhaben soll⁸.

In ähnlicher Weise muß Lukas die Antwort Jesu auf die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung gleich vor zwei vom hellenistischen Denken her mög-

⁵ Zu Mt 5, 47b: Der Dichter übergeht Tat. 32, 3b–5. Hier wird zwar Mt 5, 47 nicht angeführt; vielmehr ist bereits von Tat. im Anschluß an Mt 5, 46b: *nonne et publicani hoc faciunt?* Lk 6, 33 gesetzt worden, der statt 'Heiden' 'Sünder' liest (*siquidem et peccatores hoc faciunt*). Hat auch Tat. Rücksicht auf die 'Heiden' genommen?

⁶ So etwa W. FOERSTE, *NddJb.* 71/73, S. 54, besonders im Hinblick auf die Gestaltung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (= 42. Fitte).

⁷ A. HÜBNER, *Art. Geistliche Dichtung*, RL I², S. 540.

⁸ Der Helianddichter, der den christlichen Seelenbegriff – 'eine dem Germanen sehr fremde Vorstellung' – schon 'voll entwickelt' hat (E. GROSCH, *aaO.*, S. 113), gibt das *animam autem non possunt occidere* (Mt 10, 28 = Tat. 44, 19) wieder mit: *thoh sie theru seolun ne mugun / uuiht amardean* (1906b f.). Wir möchten dieses *auuardian* mehr im Sinne von 'schädigen, verführen' (wie 2588; 5316) als in der Bedeutung von 'verderben, zerstören' (SEHRT, 642) verstanden wissen. F. GENZMER übersetzt: 'nicht können sie schaden eurer Seele / ihr etwas anhaben'.

lichen Mißverständnissen schützen. Heißt es bei Markus (12, 25), daß die von den Toten Auferstandenen 'wie die Engel im Himmel' sein werden, so könnte ein Grieche hierunter ein leibloses Dasein verstehen, womit jedoch der christliche Begriff der Auferstehung aufgehoben wäre. Andererseits aber mußte die leibliche Auferstehung für den hellenistischen Dualismus gleichbedeutend sein mit der Rückkehr der Seele in den 'Kerker' oder das 'Grab' des Leibes. Was die Frommen der hellenistischen Welt jedoch ersehnten, war ein durch keinen Tod mehr bedrohtes seliges Leben im Zustand endgültiger Vergottung. Lukas kommt es nun bei der Bearbeitung seiner Vorlage sichtlich darauf an zu zeigen, daß gerade diese Hoffnung sich im Christentum auch bei der leiblichen Auferstehung erfüllt. Er fügt der Quelle hinzu, daß diejenigen, die an der Auferstehung Anteil haben, 'auch nicht mehr sterben können' (20, 36a), eben weil ihre Seinsweise der der Engel gleich sein wird, was nun nicht mehr auf eine leiblose Existenzart, sondern auf den Modus der Unsterblichkeit der im Leibe auferstandenen Gotteskinder zu deuten ist. Mit dem Ausdruck 'Unsterblichkeit' aber nennt Lukas geradezu das religiöse Ideal des Hellenismus⁹.

Das deutlichste Zugeständnis an hellenistische Geistesart wird man bei der Wiedergabe von Mt 23, 13 durch Lukas vermuten dürfen. In einem der Wehrufe über die Pharisäer und Schriftgelehrten macht Jesus diesen nach Matthäus zum Vorwurf: 'Ihr schließt das Himmelreich vor den Menschen zu', während Lukas 'übersetzt': 'Wehe euch Gesetzeslehrern! Ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggeräumt' (11, 52). Auf hellenistischem Gebiet wird man den Genetiv hier sicherlich als gen. obiectivus – im Sinne von 'den Schlüssel zur Erkenntnis' – verstanden haben. Es steht dann hinter diesem Wort das Bild von einer Tür zur Erkenntnis, während die Erkenntnis selbst als das höchste Gut erscheint; eine Denkweise, die auf das hellenistische Verständnis der 'Gnosis' als der schauenden Erkenntnis Gottes führt. Jedenfalls dürfte der Hellenist Lukas den erst von ihm geschaffenen Ausdruck so gemeint haben. Eine Identifikation von 'Himmelreich' (Mt) und 'Erkenntnis' (Lk) wäre im Judentum nicht möglich gewesen¹⁰.

EXKURS VI: Zum Schicksalsbegriff im Heliand

Das deutlichste Analogon zur Rücksichtnahme des hl. Lukas auf religiöse Grundbegriffe und Ideale seiner ehemals heidnischen Leser durch deren gelegentlichen positiven Einbezug in die Verkündigung der Christus-Botschaft dürfte im Heliand die Aufnahme des Schicksalsbegriffes und seiner relativ reich ausgebildeten Terminologie sein¹.

⁹ Sollte die Bezugnahme auf dieses Ideal auch die Änderung von Mk 12, 28: 'Welches Gebot ist das erste von allen?' in die Frage: 'Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?' veranlaßt haben? (Lk 10, 25).

¹⁰ vgl. J. JEREMIAS, Art. *κλείς*, ThWb. III, 746f.; dazu: J. SCHMID, Lukas, S. 213.

¹ So etwa: wurd (7); wurdigiscapu (5); wurdigiscefti (1); giscapu (6); erdlibigiscapu

Zur Problem- und Forschungslage

Über die Bedeutung und Tragweite dieses Faktums gehen die Ansichten der Forscher auseinander. Während es keinem Zweifel unterliegen dürfte, daß die durch den alten Schicksalsglauben geprägten Ausdrücke 'die auffälligsten Reste des Heidentums im Heliand-Wortschatz sind'², gibt es bis heute keine einheitliche Meinung darüber, wieweit der Dichter selbst noch mit diesen Wörtern die einst durch sie umschriebenen spezifisch heidnischen Sinngehalte verbindet oder gar bei seinen gerade bekehrten Hörern wecken will. Es ließe sich eine reich nuancierte Skala von Antworten zusammenstellen, ohne daß sich daraus allerdings eine genügend sichere Basis zur eindeutigen und objektiven Beurteilung unserer Frage ergäbe.

Auch die jüngste Diskussion über dieses Thema bewegt sich z. T. in diametral entgegengesetzten Bahnen. Auf der einen Seite betrachtet man die vom Helianddichter verwendeten Ausdrücke aus dem Sinnbezirk der germanisch-heidnischen Schicksalsvorstellungen als 'sozusagen getauft'³. Sie haben 'eine christliche oder mindestens neutrale Färbung erhalten'⁴ und bezeichnen im Heliand 'nicht etwa eine von Gott unabhängige Schicksalsmacht, wie oft angenommen wurde, sondern sind aus dem Geist des christlichen Determinismus zu verstehen'⁵. Die Tatsache, daß der Dichter die heimische sakrale Terminologie gebraucht, erklärt sich einfach daraus, daß er 'eben auf den Wortschatz angewiesen (war), den ihm seine Sprache bot. Ohne diese Wörter aus dem Bereich des Schicksals aber kam er bei der Übertragung der Bibel nicht aus'⁶. Deshalb sollte man ihre

(1); reganogiscapu (2); metod (2); metodigiscaft (1); metodogiscapu (2); gilagu (1); aldarlagu (2); odan (7). Vgl. noch: reginblind (1); reginscatho (2); reginthiof (1); armscapan (4). (Die Ziffern nennen die Anzahl der Belege).

Zu weiteren 'schicksalsbetonten' Wörtern wie berht und mari; zum schicksalhaften 'sollen' und 'werden' und deren Gebrauch als 'heidnisch, episch-sakrales' Stilmittel vgl. jetzt: L. MITTNER, Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik. Bern (1955), der allerdings in seinen Thesen und Folgerungen manchmal etwas weit gehen dürfte.

Die wichtigsten Arbeiten: Fr. KAUFFMANN, Über den Schicksalsglauben der Germanen. ZfdPh. 50 (1926) 361ff. M. v. KIENLE, Der Schicksalsbegriff im Altdeutschen. WuS XV (1933) 81–111.

Walther GEHL, Der germanische Schicksalsglaube. Berlin (1939).

Für das eddische Schicksalsdenken: Ed. NEUMANN, Das Schicksal in der Edda. Gießen (1955) 2 Bde.; bis jetzt nur Bd. I erschienen.

Zu den beiden Komplexen der Schicksalsvorstellung im Ags. (metod und wyrd mit ihren Derivaten) vgl. G. KELLERMANN: Studien zu den Gottesbezeichnungen der ags. Dichtung. Diss. Münster (1954), bes. S. 220–262.

² Jos. WEISWEILER: Deutsche Frühzeit, in: Deutsche Wortgeschichte (MAURER-STROH), Berlin (1957²) Bd. I, S. 75 (Hervorhebungen von mir).

³ J. WEISWEILER, aaO., S. 104. ⁴ DERS., ebd.

⁵ W. FOERSTE, Altsächsische Literatur. RL I², S. 44. Erklärung aus dem christlichen Determinismus auch bei L. WOLFF, Germanisches Frühchristentum im Heliand. ZfdtK. 49 (1935), S. 44 mit Berufung auf EHRISMANN und HAUCK, KGD.

Im Hinblick auf die Aufhebung des freien Willens der Jünger (Flucht der Jünger; Verleugnung des Petrus) spricht F. JOSTES, Der Dichter des Heliand. ZfdA. 40 (1896), S. 362 von einem 'richtigen Bauernfatalismus'.

⁶ H. RUPP, Der Heliand. DU 8 (1956), S. 42 Anm. 36. – Doch beachtet RUPP, der

Verwendung auch nicht allzu stark betonen⁷, zumal sie 'den spezifisch heidnischen Begriff ... verloren' haben⁸, und überdies 'auch streng christliche Dichter ... später ganz naiv vom ›Schicksal‹ reden⁹.

Und so kann denn – nach der Auffassung dieser Forscher – im Heliand von einem wirklichen, vom Gottesglauben losgelösten Schicksalsglauben nicht die Rede sein¹⁰. Vielmehr steht bereits hier 'über dem Schicksal ... Gott, der allmächtige Schöpfer. Die Wurd ist keine selbständige Macht, sondern nur die germanische Einkleideform für die Unbegreiflichkeit des hl. Gottes, vor der das Menschenkind in Ehrfurcht und Ergebung stumm dasteht'¹¹.

Demgegenüber betont man auf der anderen Seite das gerade Gegenteil. Während etwa L. WOLFF noch vorsichtig abwägend formuliert: im Heliand tauchen 'germanische Schicksalsbezeichnungen ... auf, die nicht an Gott, sondern an ein unbestimmtes Walten denken lassen, und man hat den Eindruck, daß wirklich ältere Vorstellungen halbbewußt nachwirken und dem neuen Gottesglauben nicht völlig eingeordnet und angepaßt sind'¹², stellt sich für Helmut DE BOOR der Sachverhalt völlig eindeutig dar. Ist nach ihm auch 'die ganze innere Haltung des Dichters zu Stoff und Hörer nicht germanisch' und 'die germanische Stilform nur' ein 'Überwurf', so gibt es eine Stelle, allerdings

sich mit dieser Anmerkung gegen DE BOOR wendet, vielleicht zu wenig den Umstand, daß der Helianddichter Schicksalswörter häufig auch an solchen Stellen verwendet, an denen die Hl. Schrift keinen Anlaß dazu bietet.

⁷ DERS., ebd. ⁸ F. JOSTES, aaO., S. 362.

⁹ H. RUPP, aaO., S. 42 Anm. 36.

Es wäre gewiß reizvoll, einmal zu untersuchen, wie weit in diesem 'naiven' Sprechen vom Schicksal selbst moderne, über jeden Vorwurf der Unorthodoxie erhabene katholische Theologen gehen. Ich möchte nur einige Stellen aus R. GUARDINI, *Der Herr. Würzburg* (1940, 3. Aufl.), zitieren. Im Anschluß an die Betrachtung über die Hochzeit zu Kana (Zurückweisung der Mutter Jesu mit dem Hinweis auf seine 'Stunde', die noch nicht gekommen sei) schreibt er: 'Aus alledem fühlen wir das heilige und furchtbare Gesetz, unter dem er (sc. Christus) steht; die tiefe, innige, unerbittliche Macht, die ihn lenkt; die fremd in das tägliche Dasein einbricht ...' (S. 41). Oder: 'Wir haben gesehen, wie bald die Menschen herandrängen und das Gewebe sich anspinnt, das ihm (sc. Jesus) sein Schicksal bringen soll ...; durch seinen Tod hat sich sein Schicksal vollendet' (S. 42). – Zu Gethsemani: 'Sein Kelch ist sein Schicksal. ›Kelch‹ ist das Dargebotene, Hingereichte. Er enthält den Trank des Daseins; oft genug einen Todestrank' (S. 279; man beachte die Nähe, ja die Identität von 'Schicksal' und 'Tod' in diesen Ausführungen und nehme dazu das, was L. MITTNER, aaO., S. 96 u. 108 etwa zur Identität von 'Wurd' und 'Tod' im Heliand sagt). – Und noch einmal R. GUARDINI: 'Unergründliches Schicksalsbewußtsein gibt es da (sc. in Jesus!); unsagbaren Schmerz darüber, daß alles so kommen mußte, obwohl es so nicht hätte kommen dürfen' (S. 281). – Es braucht hier nicht betont zu werden, daß diese Zitate einem Zusammenhang entnommen sind, der ihnen sogleich eine andere Qualität verleiht.

¹⁰ vgl. W. BAETKE, *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen*. Göttingen (1944), S. 98 und 99.

¹¹ W. KÖHLER, *Das Christusbild im Heliand*, S. 281.

¹² L. WOLFF, aaO., S. 44 (Hervorhebungen von mir).

nur diese eine einzige Stelle im Heliand, die dadurch ein ganz besonderes Gewicht zugesprochen erhält, an der ‘doch wohl germanisches Denken – zentral religiöses Denken – eingedrungen’ ist: eben in der Aufnahme des Schicksalsbegriffes und seiner Terminologie¹³.

Ohne irgendeine Einschränkung zu machen, stellt DE BOOR – über L. WOLFF hinausgehend – kategorisch fest: ‘Der Ausgleich zwischen dieser höchsten Macht germanisch-religiösen Denkens und der Gottesmacht des christlichen Denkens ist nicht vollzogen’ (ebd.). Die Macht Gottes und des Schicksals stehen vielmehr ‘gleichberechtigt’ nebeneinander. Das Schicksal wird durch das Beiwort ‘heilig’ allenfalls einmal ‘äußerlich’ zum Willen Gottes umgeprägt. Selbst die Kernzone des Heilsgeschehens, das Leiden des Gottmenschen, scheint für DE BOOR, wenn wir ihn richtig interpretieren, ganz unter dem Walten der Wurd zu stehen. Er schreibt: ‘In der Vorbereitung der Passion klingt das Wort: *wurd ist an handon* (das Schicksal ist zur Hand) mehrfach in Christi eigenem Munde, wo Luther mit: *die Zeit ist erfüllet* übersetzt’. Und eben dieses Faktum dürfte ausschlaggebend gewesen sein für die nachfolgende Feststellung DE BOORS: ‘Immer bleibt das Schicksal eine große, überschattende Eigenmacht, nicht eine feste Fügung in Gottes Händen’¹⁴.

Dem möglichen Einwand¹⁵, man könne etwa sagen, ‘daß auch darin der Dichter des Heliand nichts anderes tut als die mhd. Epiker, die . . . den Schicksalsbegriff wieder hervorholen und das lateinische *fatum*, *fortuna* mit den deutschen Gegenbegriffen *saelde*, *gelücke*, *heil* als waltende Macht neben Gott wieder einführen’¹⁶, begegnet DE BOOR mit dem Hinweis darauf, daß die Nähe zu der heidnischen Vorstellung im Heliand eine andere sei und demzufolge auch eine andere Resonanz gebe: ‘Er (sc. der Dichter) spricht zu jungbekehrten Hörern, für die Schicksalsdenken der Kernpunkt ihres religiösen Erlebens war. Und dem Dichter selber merkt man es an: hat er den alten Göttern auch gründlich abgeschworen, das Schicksal liegt auch ihm noch im Blut’¹⁷.

In aller Schärfe also prallen auch in der Frage nach dem intentionalen Gehalt des Schicksalsbegriffes im Heliand die Meinungen aufeinander. Noch einmal schürzt sich – an einer für die Interpretation des Biblepos’ zweifellos bedeutsamen Stelle – der Knoten: Christentum oder Germanentum? Und wir glauben nicht, daß man mit irgendwelchen pauschalen Feststellungen nach der einen

¹³ H. DE BOOR, Die deutsche Literatur (1960, 4. Aufl.), S. 62. (Hervorhebung von mir).

¹⁴ aaO., S. 62 (Hervorhebung von mir).

¹⁵ Tatsächlich ist dieser Einwand, den sich DE BOOR selbst macht, noch einmal ausdrücklich von H. RUPP erhoben worden; vgl. oben S. 131 Anm. 9.

¹⁶ DE BOOR, aaO., S. 62

¹⁷ aaO., S. 62–63. – Ähnlich, wenn auch etwas zurückhaltender formuliert, äußert sich E. GROSCH, PBB 72 (1950), S. 103: ‘Aus der Gesamtheit der Belege wird deutlich, daß im Dichter Schicksalsvorstellungen noch lebendig sind’. Vgl. ebd., S. 102.

oder anderen Seite hin dem Gewicht und dem Ernst der Frage gerecht werden kann. Noch weniger förderlich scheint uns indes der Versuch, das Problem leichtthin zu entschärfen und etwa mit K. H. HALBACH 'das Hereinwirken der heidnischen Schicksals-Vorstellung (wurd usw.)' in den Heliand schlechtweg als 'harmlos' zu bezeichnen¹⁸. Mit derart unverbindlichen und harmlosen Äußerungen wird die Problemlage nur verdunkelt und der sachlichen Klärung des Problems selbst ein denkbar schlechter Dienst erwiesen.

Um der Gerechtigkeit willen muß aber ausdrücklich zugegeben und darauf hingewiesen werden, daß wir präzise Aussagen über diesen Punkt von der Heliandforschung solange nicht erwarten dürfen und auch nicht erwarten können, als es noch keine eingehenden Untersuchungen zu unserer Frage gibt. Denn trotz der wichtigen Arbeiten von KAUFFMANN, KIENLE u. a.¹⁹ ist die genaue Erfassung des Sinngehaltes der Schicksalsterminologie im Heliand bis heute nicht geleistet²⁰. Die großen Schwierigkeiten, die sich einer solchen Untersuchung entgegenstellen, werden von uns nicht verkannt. Aber gerade sie sind es doch, die die Forderung nach einer sorgfältigen monographischen Darstellung des Problems nur um so dringlicher erscheinen lassen.

Dabei dürfte es niemals darum gehen, die Schicksalswörter, wie es VILMAR tat, isoliert zu betrachten und ihnen unesehen ihren ursprünglich heidnischen Sinngehalt zu belassen – oder gar aus ihnen mit Hilfe der Etymologie den kontinentalgermanischen Schicksalsbegriff zu rekonstruieren, um daraus auf die Art und Weise eines religiöskakralen Schicksalsglaubens einer grauen Vorzeit oder auch einer relativ späten Epoche der Glaubensentwicklung bei den Germanen zu schließen. Etymologisierende Deutung gerät nur allzu leicht auf Abwege. Sie gibt vor allem keine Auskunft über den Sprachgebrauch des Dichters, der nur durch werkimmanente Betrachtung der Belege eruiert werden kann. Diesemüßten auf ihre Wertigkeit, auf ihren Stellenwert im Werkganzen geprüft und immerfort aus dem jeweiligen Zusammenhang, keinesfalls aber, wie es oft genug geschehen ist, nur punktuell interpretiert werden. Anders dürfte sich der ihnen vom Dichter noch zugestandene, abgewandelte oder neu beigelegte Sinngehalt nicht erschließen lassen und also auch keine Entscheidung darüber gefällt werden können, ob unserm Dichter – um DE BOORS Formulierung zu gebrauchen – das Schicksal noch im Blute liegt oder nicht.

So genügt es nach unserer Auffassung z. B. nicht, wenn VILMAR die 'gilagu' (5344) interpretiert als eine der 'wirkungen des fatums: das von vornherein feststehende geschick des menschen und der menschlichen dinge, wie es aus der unbegreiflichen willkür der höheren mächte fließt'²¹ und daraus folgert:

¹⁸ Kurt Herbert HALBACH, Epik des Mittelalters. DPhA. II², Sp. 436.

¹⁹ vgl. die S. 130 dieser Arbeit in Anm. I angegebene Literatur.

²⁰ Wie denn überhaupt ganz allgemein die germanische Schicksalsvorstellung noch keine allseits befriedigende Darstellung gefunden haben dürfte.

²¹ Ähnlich Fr. KAUFFMANN, ZfdPh. 50, S. 381f. Übrigens faßt K. gilagu als einen

‘Pilatus tritt’ – indem er ‘Christum erinnert, daß *sines libes gilagu* in seiner macht stehen’ – ‘als ein diener des fatums auf, mit unwiderstehlicher, finsterner macht bekleidet – wir dürfen ohne bedenken hinzusetzen: wie ein siegreicher kriegshäuptling seinen gefangenen nach der von den göttern²² gegebenen entscheidung, dem *urlag*, als nunmehr durch den willen der götter an deren stelle getretener herr über leben und tod gegenüberstand’²³.

Abgesehen davon, daß der Literalsinn unserer Stelle die ‘potestas’ des Pilatus (Joh 19, 10) zunächst nur als eine vom Judenvolk ihm übertragene Gewalt kennzeichnet²⁴, wird unmittelbar darauf jede durch den Gebrauch des Wortes ‘gilagu’ möglicherweise aufkeimende heidnische Reminiszenz vom Dichter mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zurückgewiesen. Dazu bedient er sich eines eindrucksvollen stilistischen Mittels. Abweichend vom Text des Johannes läßt er die Frage des Pilatus (5343 b–44 a) –

*Uuest thu that it all an minon duome sted
umbi thines libes gilagu? –*

zunächst wortwörtlich von Christus aufgreifen und kleidet so die biblische Aussage (Joh 19, 11) in die weit wirkungsvollere Form einer parallel gestalteten Gegenfrage:

*‘Uuest thu that te uuaron’ quathie, ‘that thu giuuald obar mik
hebbian ni mohtis, ne uuari that it thi helag god
selbo fargau?’ (5350–52a)*

Bereits durch diese sicherlich bewußt gewählte Form der ‘Antwort’ Jesu wird ipso facto die ganze Aufmerksamkeit des Hörers auf die in ihr enthaltene

Terminus der Rechtsordnung, nämlich als ‘Gesetz’ – und zwar auf Grund seiner Deutung von *urlag* als ‘Ur gesetz’. – Dagegen M. v. KIENLE, WuS XV, S. 101f., die *urlag* als ‘das, was ausgelegt ist’ interpretiert. Zustimmung dazu: G. KELLERMANN, aaO., S. 232: ‘... gemeint ist hier die ›Lebenslage‹ in ganz ursprünglich-bildhaftem Wort-sinn als die Situation, die sich durch die ›Lage‹ der gefallenen Würfel bzw. Schicksals-Lose ergeben hat’. (Zu *urlag* vgl. K. SCHNEIDER, Die germ. Runennamen [1956], 428).

Neuerdings hält E. NEUMANN es für sprachlich nicht möglich, *leggja* durch Einbeziehung in den Vorstellungskreis der Runenpraxis zu erklären: als ‘Legen’ und ‘Auslegen’ der Losstäbchen. Die Deutung ‘festlegen’, ‘festsetzen’ scheint ihm vielmehr unumgänglich. Vgl. Das Schicksal in der Edda, Bd. I, S. 38f.; bes. Anm. 55.

²² Dieser ‘bedenkenlose’ Vergleich unter Hinzuziehung der ‘Götter’ scheint von der Auffassung VILMARS ermöglicht, daß in unserm Gedicht ‘deutliche spuren des polytheismus ... angetroffen werden’ (Altertümer, S. 12), wovon aber gerade an dieser Stelle keine Rede sein kann. Überdies wäre zu beachten, daß eine heidnische Gottheit nie mit dem Schicksal in Verbindung gesetzt wird, da eben beide Größen streng getrennten Sphären angehören. Vgl. W. GEHL, aaO., S. 108; L. MITTNER, Wurd, S. 110 Anm. 236.

²³ A. F. C. VILMAR, Deutsche Altertümer im Heliand, S. 14 (Hervorhebungen von mir).

²⁴ Es muß auffallen, daß der Dichter gerade hier über seine Vorlage hinausgeht:
*Mi hebbiat thesa liudi fargeþan,
uuerod Iuðeono that ik giuualdan muot ... etc. (5344 b–49a)*

Korrektur der Meinung des Pilatus gelenkt. Weder die 'Willkür der höheren Mächte' (VILMAR) noch das Volk der Juden haben dem römischen Landpfleger in dieser Situation die Richtergewalt zugespielt. So kann nur ein vordergründiges, unerlöst-heidnisches Denken sprechen. 'In Wahrheit' – wie wird das 'te uuaron' durch seine Stab-Stellung herausgewölbt! – ist Pilatus eben nicht der Diener des Fatums, der Diener einer finsternen Macht, wie VILMAR glaubt; vielmehr hat der 'helag god selbo' – mit Absicht ist gerade 'helag' in den Hauptstab gesetzt! – dem Pilatus diese Machtbefugnis verliehen.

Eindringlicher konnte der Dichter wohl kaum seiner 'wahren' Intention an dieser Stelle Ausdruck verleihen, zumal er das unbestimmte (*nisi tibi esset datum*) 'desuper' der Vorlage (Joh 19, 11), das in Verbindung mit den zuvor genannten 'gilagu' tatsächlich zu Mißdeutungen hätte Anlaß bieten können, wegläßt und mit soviel Emphase durch 'thi helag god selbo' wiedergibt. Das johanneische Adverbium muß um der Eindeutigkeit der Aussage willen dem personalen heiligen Gott weichen, dem allein und in letzter Instanz die 'gilagu' Christi anvertraut sind.

Es ist für die Wertigkeit und den Sinngehalt, die der Dichter dem Begriff der 'gilagu' zuerkennt, völlig irrelevant und deshalb auch methodisch unzureichend und unfruchtbar, wenn man etwa feststellt, daß dieser Beleg für ein Schicksalswort – wie auch einige andere – 'alleine steht' und daraus den Schluß zieht, daß er 'noch nicht in Beziehung gesetzt (ist) zum christlichen persönlichen Gott'²⁵. So einfach läßt sich – zumindest an dieser Stelle – der Beweis nicht erbringen, daß der Helianddichter 'noch das Walten einer unpersönlichen Macht erlebt'²⁶.

Der allmächtige Gott und die Wurd

Eine bloß punktuell-statistische Erfassung und Betrachtung der Schicksalswörter im Heliand führt zwangsläufig zu Fehlurteilen über die wirkliche Glaubenshaltung des Dichters. Wenn Ingeborg SCHRÖBLER beispielsweise zur Stützung ihrer These, daß der Schicksalsglaube 'noch für den Helianddichter neben dem Glauben an die Allmacht Gottes steht, ohne daß eine Unterordnung des Schicksals unter den Willen Gottes ausgesprochen wäre', u. a. auf die Stelle 2189f. hinweist²⁷, so ist das eben nur möglich unter völligem Absehen von dem gesamten Kontext. Gewiß heißt es von der Mutter des Jünglings zu Naim, daß sie, die 'idis armscapan', als einzige Freude nur noch ihren Sohn hatte,

anntat ina iru *uwrth* benam,
mari metodogescapu.

²⁵ Elisabeth GROSCH, Das Gottes- und Menschenbild im Heliand. PBB 72, S. 103.

²⁶ DIES., ebd. S. 102; Sperrung von mir.

²⁷ I. SCHRÖBLER, Glossen eines Germanisten zu Gottschalk von Orbais. PBB 77 (Tübingen), S. 110; die stützenden Belegangaben in Anm. 4 ebd.

Rein für sich betrachtet scheint die Heranziehung dieses Belegs für die Behauptung SCHRÖBLERS also gerechtfertigt zu sein. Die absolute Verwendung von Wurd läßt nicht ohne weiteres erkennen, daß der Dichter den Tod des Jünglings durch Gott verhängt, das Schicksal ihm also untergeordnet wissen wollte. Indes finden wir nur zwanzig Zeilen weiter eine Aussage, die germanisch-heidnischem Denken über die Wurd radikal entgegengesetzt ist und auf keine Weise mehr mit dem ursprünglichen Schicksalsglauben in Einklang gebracht werden kann. Nach der Auferweckung des Jünglings fällt seine Mutter dem Herrn zu Füßen und preist ihn vor dem ganzen Volke,

huand hie iro at so liobes farahe
mundoda *uuiðer metodigisceftie*. (2209b–10a)

Was hier gesagt wird, steht in stärkstem Widerspruch zu der eddischen Überzeugung: 'Kein Mensch bringt das Wort der Urd ins Wanken'²⁸. 'Denn das ›Urdar ord‹ ist (für den heidnischen Germanen) Machtwort . . . , das herrscherlich bestimmt, entscheidet, verfügt. Gegen das ›Sprechen‹ der ›Urd‹ gibt es keinen Widerspruch'²⁹. Gerade der Glaube an die Letztgültigkeit und Unänderlichkeit der Schicksalsverfügungen, der 'skop', ist ein Charakteristikum der germanischen Vorstellung vom Schicksal³⁰. Und so kann es selbst in den Cottoonianischen Denksprüchen noch heißen: 'Die Macht Christi ist groß, das Schicksal ist am stärksten'³¹. Dieser doch längst christliche Dichter möchte also, wie DE VRIES betont³², noch 'mehrere Jahrhunderte nach der Bekehrung *wyrd* noch höher stellen als Christ'.

Eine ganz andere Haltung spricht aus dem 'uuiðer metodigisceftie' des Helianddichters. Mit dieser, soweit ich sehe, von der Heliandforschung bisher nicht genügend beachteten und noch weniger entsprechend ausgewerteten Formulierung versetzt der Sachse dem heidnischen Schicksalsglauben im Grunde den Todesstoß. Ist es doch mit der Urwesen-Gottesidee, der Idee vom 'metod'³³ schlechterdings unvereinbar, daß dieser durch einen souveränen Willensakt seine eigene 'giscaft', seine eigene Schöpfungsfügung also, aufhebt und abändert oder es auch nur zu wollen vermöchte. 'Uuiðer metodigisceftie' – diese Formel be-

²⁸ Sviþdagsmql 47, 4–5: 'Urdar ordi viðr engi maðr, (þótt þat sé við lqst lagit)'.
²⁹ Ed. NEUMANN, aaO., S. 77. – Möglicherweise muß man statt 'viðr' in Fi 47, 4 'kveðr' lesen. Dazu NEUMANN, ebd., Anm. 132.
 Vgl. auch L. MITTNER, aaO., S. 99.

³⁰ Ed. NEUMANN, aaO., S. 43; vgl. ebd. S. 195.
³¹ Versus gnomici Cott. 5: '... Wyrd byð sviðost'. – Vgl. W. BAETKE, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. Frankfurt (1944), S. 145, Nr. 1.
 G. KELLERMANN, aaO., S. 244ff., sieht in diesem Wort den Kerngedanken, der den Versus den Sinn gibt und dem diese ganze Spruchreihe zugeordnet ist.

³² J. DE VRIES, Die geistige Welt der Germanen (1945), S. 98.
³³ Zum Begriff der germanischen Urwesen-Gottesidee vgl. G. KELLERMANN, Studien; bes. auch das Kapitel 'Gott als metod', S. 220ff.

deutet demnach nicht nur die radikale Absage an den bisher geglaubten 'metod', sondern impliziert zugleich die qualitative Änderung des Begriffsgehaltes von 'metodigiscraft'. Sinnvoll kann auf solche Weise nämlich nur dann noch von 'metodigiscraft' gesprochen werden, wenn damit von vornherein die Schöpfungsfügung des personalen christlichen Gottes gemeint ist, in dessen ganz von der Freiheit der absoluten Person durchwalteten Macht es liegt, durch Wundertun seine eigene Fügung – menschlich gesprochen – wieder aufzuheben. Hier ist der alte 'metod', ohne daß eine theoretische Erörterung von seiten des Dichters dazu notwendig gewesen wäre, zum Deus des christlichen Glaubens geworden³⁴.

Nur das völlige Übersehen dieses Sachverhaltes vermag den Fehlgriff SCHRÖBLERS zu erklären, ausgerechnet mit diesem 'Schicksalsbeleg' für einen Dualismus Schicksal : Wille Gottes im Heliand zu plädieren.

Aber gerade eine derartige Stelle gibt uns das Recht anzunehmen, daß der sächsische Sänger es offenbar sehr ernst meint und sich der Tragweite seiner Äußerungen durchaus bewußt ist, wenn er – immer ohne Veranlassung durch den biblischen Text! – zum Vertrauen auf den unbeschränkt allmächtigen Gott aufruft:

frummiad gerno
is gebodskepi, huuand hi habad bedies giuuald,
liudio libes endi oc iro lichamon
gec thero seolon so self. (1908b–11a)

Gott Vater hat wirklich 'geuuald obar al' (4768b), und er hat auch seinem Sohne verliehen, daß

al an is giuueldi sted
umbi thesaro liudio lif endi ok umbi thit land so same.
(3756b–57)

Christ hat Gewalt 'alles obar erdu' (3940a), ja: 'himiles endi erdun' (vgl. 4063 b–64).

So vermag er nicht nur die 'aldarlagu' der Ehebrecherin (3882) wider die beabsichtigten feindseligen Eingriffe der Schriftgelehrten und Pharisäer aufrechtzuerhalten, die sich doch mit vollem Recht auf das Gesetz³⁵ und das Gebot des Moses³⁶ berufen, sondern setzt auch 'thurh thiu helagon giscapu' (4064a) selbst gegenüber dem Tode durch, daß Lazarus

³⁴ vgl. wieder G. KELLERMANN, aaO., S. 252, der ganz ähnlich urteilt.

³⁵ thiu idis uuas bifangen
an farlegarnessi, uuas iro libes scolo,
that sie firiho barn ferahu binamin,
ehtin iro aldres: so uuas an iro eu gescriben. (3842b–3845)

³⁶ 'Thu uuest huo thesaru menegi' quadun sie, 'Moyses gibod
uuarun uuordun that allaro uuibo gehuilic

is aldarlagu egan mosti,
fridu forduuardes. (4105–06a)³⁷

Gewalt über den Tod haben aber bedeutet: Gewalt über die Wurd haben; ist doch der Tod sozusagen das Schicksal κατ' ἐξοχήν³⁸, weshalb sich im Heliand auch das einfache Wort 'uurd' 'nur auf den Tod' bezieht³⁹.

Wenn daher Christus den Jüngling von Naim, den die Wurd raubte⁴⁰, 'uuder metodigisceftie'⁴¹ ins Leben zurückruft, dann ist das gerade für ein ehemals in heidnischen Schicksalsvorstellungen befangenes Denken einer der entscheidendsten Gründe dafür, zu erkennen und zu bekennen:

that hie (Crist) uuas thie *mahtigo* drohtin⁴²,
thie *helago* thie *himiles giuualdid*, endi that hie mahti *gihelpan* managon,
allon irminthiedon. (2210b–12a)

Und so sprechen denn auch die Leute, die das Wunder miterleben, nicht einfach von dem 'deus', der sein Volk heimgesucht habe in Christus (vgl. Lk 7, 16); vielmehr heißt es:

quathun that *uualdand selbo*
mahtig quami tharod is menigi uuison. (2213b–14a)

Es ist immer wieder von der Forschung darauf hingewiesen worden, welche große Rolle bei der Germanenbekehrung die starke Betonung des ersten Glaubensartikels durch die Missionare gespielt hat: 'Credo in unum deum, patrem

an farlegarnessi libes faruuarhti
endi that sie than auurpin ueros mid handun,
starkun stenun: nu maht thu sie sehan standen her
an sundiun biuangan....' (3850–3855a).

³⁷ Selbst VILMAR macht auf diesen Tatbestand aufmerksam (aaO., S. 14).

³⁸ vgl. G. KELLERMANN, aaO., S. 247 u. 250.

³⁹ L. MITTNER, Wurd. S. 108; vgl. S. 96, wo M. darauf hinweist, daß im Heliand an drei Stellen die Nebensatzform sich findet: 'bis ihn die Wurd hinraffte'; eine Form, die den Lebensabschluß betont, 'so daß die Wurd auch in syntaktischer Hinsicht dem Tod gleichgesetzt ist'. M. v. KIENLE, aaO., S. 86, macht demgegenüber die Einschränkung: 'Häufig hat wurd im As. auch die Bedeutung Tod angenommen' (Sperrung von mir). Einige der sieben Wurd-Belege deutet sie in dem weiteren Sinne von 'Verhängnis' (vgl. S. 85 ebd.).

⁴⁰ Das Dahinraffen, Rauben – die eine der beiden Tätigkeiten der Wurd, von denen der Helianddichter berichtet – ist nicht nur auch eine angelsächsische Vorstellung, wie L. MITTNER (aaO., S. 96) anmerkt, sondern ist – falls man mit der Identität von Wurd und Tod ernst macht – ebenso eine legitim kirchliche Vorstellung. Man lese nur einmal aufmerksam das Kap. LXII des Sentenzenbuches ISIDORS 'De exitu'. Daß die Menschen z. T. repente ... improviseo *exitu rapiuntur*, ist eine durchaus geläufige Redewendung (PL 83, 737 A). Man braucht also aus der Formulierung antat ina iru uurd *benam* (2189) nicht gleich herauszulesen, daß die Wurd 'auch als Todesgöttin dem Menschen nahen kann', wie es M. v. KIENLE, S. 86, tut.

⁴¹ 2189f. wird uurth durch mari metodigiscapu variiert.

⁴² mahtigo trägt den Hauptstab und stabt auf (uuder) metodigisceftie des Anverses.

omnipotentem, factorem coeli et terrae. Dieses Motiv, das die kirchlich-frühmittelalterliche Glaubensverkündigung maßgeblich bestimmte, hatte in der germanischen Religion keinerlei Entsprechung. Die scheinbare Analogie des taciteischen 'regnator omnium deus' darf über diesen Sachverhalt nicht hinwegtäuschen⁴³. Keine germanische Gottheit war allmächtig; alle Götter waren dem Tod und damit letztlich der Wurd unterworfen⁴⁴. 'Die Götter gehen unter – wenigstens die Hauptgötter ... Thâ er regin deyja, ›wann die Rater (die Gottheiten) sterben‹; so lautet eine Formel für das Ende der Dinge. Der Weltuntergang gipfelt im Götteruntergang. Darauf zielt der Name für das Weltende: ragnarök, ›das Götterverhängnis‹⁴⁵.

An der in den Totenerweckungen höchst anschaulich demonstrierten Gewalt Christi über den Tod kann man deshalb in vorzüglichem Maße die

*craft drohtines,
the mikilon maht godes (4088b–89a)*

(= Auferweckung des Lazarus) ablesen. Dem 'gibod' Gottes (vgl. 4043) untersteht nunmehr auch die bisher als unwiderstehlich geltende Macht des Todes⁴⁶. Vielleicht erhält von hierher auch die Bezeichnung 'sigidrohtin' (4093), mit der Christus den Vater im Gebet anredet, unmittelbar bevor er den Lazarus aus dem Grabe aufstehen heißt, ihre besondere Bedeutungsnuance: Der christliche Gott ist – in einem unendlich viel 'wahreren'⁴⁷ und tieferen Sinne als Wodan⁴⁸ – 'Sieggott' schlechthin, da er selbst dem Tode gebietet⁴⁹.

⁴³ vgl. G. KELLERMANN, Studien, S. 353.

⁴⁴ A. HEUSLER, Germanentum, S. 101; vgl. G. EBERHARD, Elemente, S. 5 und 6.

⁴⁵ A. HEUSLER, Germanentum, S. 111; vgl. noch ebd.: 'Die nordischen Götter stehen nicht über dem All. Sie bewirken nicht, selbstherrlich, den Weltuntergang. ... (sie) werden ihre (der riesischen Gegenpartei) Opfer'. (Hervorhebungen von H.)

⁴⁶ Es scheint beachtenswert, daß das 'gibod' Gottes hier so betont wird. Möglicherweise steht hinter dieser Sprechweise doch noch die Vorstellung vom 'Urdr ord', dem nun mit dem Wort Gottes begegnet wird, das den 'Spruch' der Wurd aufhebt. Zum 'Sprechen' und 'Mahnen' der Wurd vgl. L. MITTNER, Wurd, S. 98/99.

⁴⁷ vgl. das Wort Christi an Maria, die Schwester des Lazarus: 'Huat, sagde ik thi *te unarun* er', quad he ... (4086b).

⁴⁸ Über den 'sieggott' Wuotan vgl. VILMAR, Altertümer, S. 68.

⁴⁹ Man könnte versucht sein, aus der Art, wie der Helianddichter den Terminus 'sigidrohtin' verwendet, weitere Schlüsse zu ziehen. In den ersten beiden Belegen (1575 u. 3744) nennt Christus – nur er spricht von Gott als dem sigidrohtin – diesen Namen in direktem Zusammenhang mit dem Gebet um Nachlassung der Sünden, zu dem er die Gläubigen auffordert. Denn:

thes iu is tharf mikil,
that iu sigidrohtin sundeono tomea.

Das ist die eigentliche 'Hilfe' (1573), um die die Menschen bitten sollen – und zwar sowohl im Verborgenen (1576) als auch öffentlich im Tempel. Ist doch dieser in erster Linie dazu da, daß man in ihm die 'Hilfe' schlechthin erflehe, die darin besteht,

that sia (die Kinder Israels) sigidrohtin sundiono tuomie (vgl. 3742ff.).

Wo es um den Nachlaß der Sünden geht – ein zentrales, vielleicht das zentrale Gebetsanliegen im Heliand; vgl. oben S. 125f. – da sollen sich die Menschen an Gott

‘Dämonisierung’ der Wurd

Mir scheint, daß der tiefgreifende Wandel der germanischen Gottesidee durch die christliche Botschaft vom ‘Deus omnipotens’ schon im Heliand – zumindest anfanghaft – auch einen grundlegenden Wandel in der Todes- oder Wurdvorstellung einleitet. Stand ehemals die Wurd sozusagen ‘jenseits von Gut und Böse’⁵⁰, so zeigt sich nunmehr die Tendenz, sie an einzelnen Stellen, nämlich dort, wo sie dem Willen des guten und heiligen Gottes entgegensteht, gleichsam zu dämonisieren, sie als Domäne – oder vorsichtiger gesagt: als eine Funktion – der bösen Geister und damit Satans selbst, zu deuten. Was im philosophischen Dialog-Gedicht ‘Salomon und Saturn’ explicite ausgesprochen wird, daß nämlich Wurd, ‘die Tochter des Todes’, mit der ersten Sünde, dem Abfall Luzifers, in die Welt kam, und also ihre Wirksamkeit das Faktum Hölle zur *conditio sine qua non* hat⁵¹, klingt u. E. auch im Heliand an.

So begnügt sich etwa die Kanaaniterin im Heliand bei der Begründung ihrer Bitte: ‘Miserere mei, domine fili David’ nicht nur mit der Feststellung: ‘*filia mea male a daemonio vexatur*’ (Mt 15, 22 b), sondern präzisiert auf eine höchst charakteristische Weise den Krankheitsbefund über die schlichte biblische Aussage hinaus dadurch, daß sie die Besessenheit ihrer Tochter als Krankheit (= suht; vgl. 2988 b) zum Tode versteht:

wenden, weil und insofern er der sigidrohtin ist, als den Christus ihn in diesem Zusammenhang verkündigt. – Wenn nun Christ an der dritten und letzten Belegstelle seinen Vater mit der gleichen Prädikation anredet, bevor er mit seinem Machtwort, für das er sich die Legitimation von dem sigidrohtin erbittet, den Lazarus vom Tode erweckt, dann könnte hierin möglicherweise eine Andeutung in Richtung auf den nach christlichem Glauben zwischen SÜNDE und TOD bestehenden Bezug liegen. Da beides, nämlich die Gewalt über Sünde und Tod, speziell Gott in seiner Eigenschaft als sigidrohtin zukommt, ja gerade diese Gewalt ihn den Glaubenden als den wahren sigidrohtin erscheinen läßt, liegt die Vermutung nahe, der Dichter habe den Mächten der Sünde und des Todes eine fast gleichwertige und zudem höchstrangige Bedeutung zusprechen wollen. Ist ihre Zuordnung zum Begriff sigidrohtin mehr als bloßer Zufall, was bei der auffallend sparsamen Verwendung dieses Gottesnamens wohl vorausgesetzt werden darf, dann könnte auch eine innere Bezogenheit von Sünde und Tod aufeinander hierin ihren Ausdruck gefunden haben. Sünde und Tod gehören zusammen. Beinahe könnte man sagen, daß auf diese indirekte Weise der Tod als Folge der Sünde vom Dichter gesehen wird, was anderwärts ja auch direkt ausgesprochen ist (44. Fitte; bes. 3609–11 a). Die Erlösung und Befreiung von beiden Mächten, die der Christengott ermöglicht, machen diesen in den Augen der Germanen zum sigidrohtin. – Der kirchlichen Tradition war die Vorstellung vom ‘Sieg’ über Sünde und Tod – allerdings auf Christus bezogen – geläufig (vgl. 2 Tim 1, 10; Hebr 2, 14; Ps 90, 13, eine Stelle, die für die Ikonographie von großer Bedeutung war; vgl. z. B. Stuttgarter Psalter, bibl. fol. 23; weiter: die Sequenzen und Hymnen der Osterliturgie, z. B. *Victimae paschali laudes: tu nobis, victor rex, miserere*; Notkerschule: *In natale domini*, Str. 14–18, abgedruckt bei H. KUSCH, Einführung, Bd. I, S. 136).

Sieg über Sünde und Tod ist nach der traditionellen Auffassung zugleich Sieg über Satan. Wir möchten annehmen, daß auch dieser Zusammenhang dem Helianddichter bewußt war, wie wir noch zeigen werden.

⁵⁰ vgl. A. HEUSLER, *Germanentum*, S. 111.

⁵¹ vgl. L. MITTNER, *Wurd*, S. 105–106.

'bedrogan habbiad sie dernea uuihti. *Nu is iro dod at hendi,*
 thea uuredon habbiad sie geuuitteu benumane'. (2989–90a)

Nach der Auffassung des Dichters besteht offenbar eine Grund-Folge-Beziehung zwischen 2990a und 2989b. Zu beachten ist, daß in beiden Sätzen jene Verben gebraucht werden, die sonst vorzugsweise die doppelte und doch einheitliche Tätigkeit der Wurd umschreiben: das Nahesein und das Rauben. Die Formel 'nu is iro dod at hendi' variiert geradezu jene andere: 'thiu uurd is at handun' und dürfte dem Bedeutungsgehalt nach mit ihr völlig identisch sein. Setzt man diese Identität voraus, dann ist es nicht ausgeschlossen, daß bei dem Kausalzusammenhang, in welchem der Dichter an unserer Stelle Tod und Teufel zu sehen scheint, der Tod (bzw. die Wurd) nach paulinischem Vorbild als unter dem 'imperium diaboli' (vgl. Hebr 2, 14 b) stehend betrachtet wird. Der 'uamscado'⁵², aus dessen Gewalt die Mutter ihre Tochter durch den Christus befreit wissen möchte (vgl. 2992–93 a), würde damit in die Nähe der Vorstellung des 'Menschenmörders von Anbeginn', des johanneischen 'homicida ab initio' (vgl. Joh 8, 44), rücken können⁵³; eine Vorstellung, die möglicherweise erst den Anlaß bot zu der Erweiterung der biblischen Darstellung über das besessene Mädchen, eben zur Betonung des nahen Todes bzw. der nahen Wurd.

Daß der Dichter die Auffassung von der tödlichen Wirkung der Besessenheit durch die ganze Fitte hindurch aufrechterhält, zeigt die Tatsache, daß er die Antwort des Herrn auf die Todesangst der Mutter abstimmt. Das knappe 'fiat tibi sicut vis' des Matthäus (15, 28) gibt folgendermaßen wieder:

'Al uuiridid gilestid so
umbi thines barnes lif so thu badi te mi'. (3026b–27)

Es geht also wirklich um das Leben des Kindes. Entsprechend erweitert der Dichter das 'et sanata est filia illius ex illa hora' der Vorlage durch die Worte:

that uuif fagonode
 thes siu iro barnes ford brukan moste. (3029b–30)

Die Tochter ist der Mutter – sicherlich nicht nur in einem metaphorischen Sinne – für das Leben wiedergeschenkt worden; dem Sinn der Stelle nach könnte man auch hier sagen: wider die Wurd. Da indes die Wurd bzw. der Tod als Funktion Satans und der bösen Geister gesehen wurde, kann sich der Dichter in seinem Resümee mit der Feststellung begnügen:

⁵² Mit SCHLÜTER und PIPER kann man uamscadon wohl als dat. sg. fassen, vgl. SEHRT, Wb., S. 637 Anm. 9.

⁵³ Daß uam durchaus Verbrechen im Sinne von 'Mord' heißen kann, zeigt gut der Sprachgebrauch des Dichters in 742, wo die Mörder der Kinder von Bethlehem thie uamscadon genannt werden.

habde iru giholpen heleando Crist,
 habde sie farfangane fiundo craftu,
uuamscadun biuerid. (3031–33a)

Denn eben dies bedeutet ja, daß ‘iro dod’ nun nicht mehr ‘is at hendi’⁵⁴.

Ein ganz ähnlicher Bezug zwischen Tod und Teufel findet sich in dem Schlußbericht über die Auferweckung des Lazarus ausgesprochen. Nach dem Hinweis auf die Verwunderung der Juden über das unfafßbare Wunder, daß

tho moste imu (Lazarus) libbien ford
 hel an hemun,

faßt der Dichter das ihm Wesentliche, die Essenz seines Berichtes gleichsam, in die Worte:

So mag hebenkuninges
 thiu mikile maht godes manno gehuilikes
ferahē giformon endi *uuid fiundo nid*
 helag helpen so huemu so he is huldi fargibid.
 (4114–17)

An der Erweckung des Lazarus wird demnach exemplarisch deutlich, daß die große Macht Gottes jedes Menschen ‘ferah’, seine ‘Lebenskraft’⁵⁵, die ihm nach germanischer Auffassung schicksalhaft zugemessen ist, schützen und fördern kann, selbst dann, wenn ihn die ‘suht’ schon ‘geraubt’ hat (vgl. 4111b). Das Zurückrufen der Lebenskraft ‘an thene lichamon’ (4099a), das bewirkt, daß Lazarus erneut und weiter zu leben vermag ‘ferahes gefullid’ (4035a), wird nun vom Dichter gedeutet als heilige Hilfe ‘uuid fiundo nid’. Beides – ‘ferahē giformon’ und ‘uuid fiundo nid helpān’ – meint in diesem Zusammenhang dasselbe. Das Varians verdeutlicht das Variatum; der Haß, die Feindschaft der bösen Geister werden als akute Bedrohung des ‘ferah’ gesehen, womit dem Teufel zumindest ein Einflußnehmen auf das ‘Schicksal’, den Tod des Menschen, wenn nicht gar die Funktion des Tötens zuerkannt wird, eine Funktion, die in der Regel der Wurd vorbehalten ist. Indirekt wäre damit in 4114–4117 zugleich noch einmal die Unterordnung der Wurd unter den Willen Gottes ausgesprochen; und zwar in der Weise, daß ‘ihr die Wirkung dessen zugeschrieben wurde, was man (nach Einwirkung der christlichen Erlösungsidee; Verf.) als ein

⁵⁴ Ähnlich scheint die Besessenheit 2275ff. verstanden. Christus gibt zuerst das ferh (= Lebenskraft; s. u.; gegen SEHRT, 127 = gesunder Geist) zurück (2277), dann erst das geuuit.

⁵⁵ Zum Begriffsgehalt von ferah, dem ‘motor’ aller Lebensvorgänge, vgl. jetzt die Studie von H. EGGERS, Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand. NddJb. 80 (1957), 1ff.; bes. Abschn. IX, S. 17–19; 22.

Übel empfand. In dieser Beziehung mußte sie (die Wurd also; Verf.) ihre Macht mit dem Teufel teilen⁵⁶.

Der Versuch, auf diese Weise die heidnische Wurd in das christliche Weltbild einzufügen, scheint von der Forschung bis jetzt nur innerhalb des angelsächsischen Raumes erkannt worden zu sein, wo man gar eine Identifizierung von Wurd und Teufel in Einzelfällen anzunehmen bereit ist⁵⁷. Daß der Helianddichter sich stellenweise in einer ähnlichen Richtung bewegt, sollte nach unsern Überlegungen nicht mehr ausgeschlossen sein. Jedenfalls läßt sich unsere Vermutung durch weitere Belege wohl erhärten.

Wir sahen früher schon, daß nach gemeingermanischer Auffassung die Wurd über das 'Wort' verfügt, sie hat wort- oder spruchhaften Charakter. Sie kündigt sich dem Menschen durch ihre Stimme, durch ihren Spruch an, der sich sogleich verwirklichen muß, indem er den Todgeweihten nach sich zieht. In diesem Sinne dürfte das geheimnisvolle Mahnwort des Schicksals zu verstehen sein, das an den armen Lazarus ergeht:

Tho gifragn ik that ina is *reganogiscapu*
 thene armon man *is endago*
gimanodun mahtiuu suid, that he manno drom
 ageben scolde. (3347b–50a)

Was hier die 'Geschicke' tun, tun unmittelbar vor dem Selbstmord des Judas die höllischen Geister:

for imu tho so an forhtun so ina *fiundo barn*
modage manodun. (5163–64a)

Auf ihr 'Mahnen' hin muß sich Judas erhängen.

Ist diese Situation, das Wahrnehmen der 'Mahnworte' der Dämonen, gemeint, wenn Christus beim Abendmahl seinem Verräter voraussagt:

That imu thoh te harme scal
 uuerdan te uuitie; be that he *thea uurdi farsihit*
 endi he thes arbedies . . . ? (4580b–82a)

Sind hier die Wurde (= Plural!, was schon dem eigentlichen Wesen der Wurd widerspricht) nicht bereits jene 'leda uuihti', die 3356 den Verdammten zur Hölle führen⁵⁸ und nach der Ankündigung Christi: 'thiu uurd is at handun' (4619b) in den Leib des Judas fahren (4622 b–23)? 'Thiu uurd is at handun' – und unmittelbar darauf heißt es:

⁵⁶ G. EHRSIMANN, Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum. PBB 35, (1909), S. 235.

⁵⁷ Etwa 'Andreas' 613, wo Wurd die Heiden zum Götzendienste verleitet hat. Dazu: L. MITTNER, Wurd, S. 104, Anm. 212.

⁵⁸ Auch L. MITTNER, S. 98 u. Anm. 199, deutet auf die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges hin.

uuard imu *Satanas* sero bitengi
hardo umbi is herte. (4624–25a)

Es liegt uns fern, aus den angeführten Stellen mit Gewalt etwas herausinterpretieren zu wollen, was vielleicht gar nicht in ihnen steckt. Jedoch sind wir der Überzeugung, daß sie einer genaueren Betrachtung wert sind, und nur dazu wollen diese Bemerkungen anregen. Zugleich sollte gezeigt werden, wie notwendig es ist, die sog. ‘Schicksalsterminologie’ im Heliand vom jeweiligen Sinnzusammenhang her, in dem ein derartiges Wort begegnet, auf den vom Dichter mit ihr und in ihr intendierten Gehalt zu prüfen. So mag man bei einer punktuellen Betrachtungsweise M. v. KIENLE recht geben müssen, wenn sie etwa von der Stelle 3692 sagt, sie sei ‘unsicher’ und ‘unklar’ und dies damit begründet, daß zwar Christus das einst über Jerusalem hereinbrechende Verhängnis kenne, aber nicht gesagt werde, daß Gott es schicke⁵⁹. Achtet man indes auf den Zusammenhang und forscht nach stilistischen oder anderen künstlerischen Mitteln, mit deren Hilfe der Dichter seine Aussagen nuanciert, dann dürfte man möglicherweise zu anderen Ergebnissen kommen. Gewiß heißt es in dem Wehruf Christi zunächst nur:

‘Uue uuard thi, Hierusalem . . . , thes thu *te uuarun ni uuest*
thea uurdegiskefti the thi noh giuuerden sculun’. (3691f.)

Aber das Wirksamwerden der ‘Schicksalsbestimmungen’ steht in einem unmittelbaren Kausalzusammenhang mit einem anderen Nichtwissen der Juden: Die Schrecken werden über Jerusalem kommen

huand sie (sc. die Juden) ni antkenniad that im kumana sind
iro tidi touuardes, ac sie habbiad im tuiflien hugi,
ni uuitun that iro uuisad uualdandes craft. (3703–05)

Wie ist hier das abstrakte ‘tempus visitationis tuae’ der Vorlage (Lk 19, 44)⁶⁰ konkretisiert: Das Wehgeschick träfe Jerusalem nicht, hätten seine Bewohner nur ‘des Waltenden Kraft’ erkannt! Um die hier bestehende Beziehung über den biblischen Text hinaus deutlich zu machen, hat der Dichter das ‘uuitan’ (= cognoscere) – gegen Lukas – ganz parallel in die Form des negierten Indikativs gekleidet. Das Nichtwissen des einen bedingt das Nichtwissen des anderen. Sollte nicht auch der gleiche Begründungszusammenhang bestehen zwischen der ‘Kraft des Waltenden’ und den ‘Schicksalsfügungen’, denen Jerusalem entgegensteht? Die letzten Verse der Fitte 45 scheinen die Bejahung dieser Frage zu erlauben. In dem nur zweieinhalb Langzeilen umfassenden ganz persönlichen Fazit des Dichters aus der Fitte heißt es:

⁵⁹ M. v. KIENLE, WuS XV, S. 86.

⁶⁰ Doch sei der Hinweis gestattet, daß *καρὸς* an dieser Stelle ‘den (schicksalhaft) entscheidenden Zeitpunkt’ meint. Vgl. G. DELLING, ThWb. III, 461, 1–9 (Artikel: *καρὸς*).

So dede that barn godes
 uuilliendi te themu uuerode, *huand al an is giuneldi sted*
 umbi thesaro liudio lif endi *ok umbi thit land* so same.
 (3755b–57)

Ist die letzte Halbzeile nicht nur eine nachklappende Redensart, eine Floskel, die durch Vers und Reim gefordert ist, so kann sich die Feststellung, daß in Christi Gewalt steht 'al umbi *thit* (pron. demonstr.!) *land*' sinnvoll nur zurückbeziehen auf das, was über die Zukunft der jüdischen Hauptstadt und der Stätte 'umbi Hierusalem' (3702) vom Herrn geweissagt wurde. Diesem 'al' müssen dann wohl auch und vor allem die 'uurdigiskefti the thi (sc. Hierusalem) noh giuuerden sculun' subsumiert werden.

Methodische Desiderate

Unser Exkurs hat sich nicht die Aufgabe gestellt, die außerordentlich komplexe Frage nach dem 'Schicksal' im Heliand in ihrer ganzen Breite und Tiefe aufzunehmen. Dazu bedürfte es wohl einer eigenen umfangreichen Studie. An wenigen, beliebig herausgegriffenen Beispielen wollten wir die Problematik einer isolierten Betrachtung der einzelnen Schicksalswörter andeuten und einige methodische Anregungen geben, um dem Dilemma vielleicht beikommen zu können. Weitere Desiderata hinsichtlich der Methode wären etwa folgende:

Die noch zu leistende Spezialuntersuchung müßte u. E. über die direkten Schicksalsbelege hinaus auch jene Stellen bei der Beurteilung des Gesamtbefundes berücksichtigen, die ihrem ganzen Duktus nach bei tatsächlich noch vorhandener und 'gelebter' germanisch-heidnischer Schicksalsgläubigkeit die entsprechende Terminologie erwarten ließen, wo sie indes de facto vom Dichter nicht herangezogen wird. In diesem Falle kommt dem *argumentum e silentio* – so wertlos es im allgemeinen für eine Interpretation auch sein mag – eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Ich denke u. a. etwa an die Darstellung des Todes des Täufers (33. Fitte), den Bericht über den Tod des Lazarus (48. Fitte) und die Auslegung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (42. Fitte). Nirgendwo ist von der Wurd oder dem Schicksal die Rede. Vielmehr fällt die Häufigkeit der aktivischen Wendungen und Umschreibungen für 'sterben' auf⁶¹.

Zu beachten wäre ferner die Tatsache, daß bestimmte sog. 'schicksalsbetonte' (MITTNER) Verben und Adjektive auch in Zusammenhängen gebraucht werden, die sich der Deutung als schicksalhaftes Geschehen entziehen und damit anzeigen, wie sehr man sich vor einer allzu starren Fixierung solcher Wörter auf einen bestimmten Gehaltsraum hüten sollte. So erscheint z. B. in der eben genannten Parabel der Umstand bemerkenswert, daß das sonst vorzüglich dem 'Schicksal' zugesprochene Mahnwort⁶² ebenso wie das Beiwort 'glänzend'⁶³ hier

⁶¹ vgl. auch SIEVERS' Formelverzeichnis S. 448, 16–449, 14!

⁶² vgl. 89; 337; 368; 3349. Zum (Mahn-)Wort des Schicksals s. o., S. 136; L. MITTNER, Wurd, S. 99 u. A. 201.

⁶³ Siehe folgende Seite.

der Gnade und der Lehre Gottes zugewiesen werden, und nun nicht mehr die Wende zum leiblichen Tode (vgl. besonders 3349!), sondern zum ewigen Leben markieren⁶⁴. So etwa wenn es heißt: ‘that ina after is iuguthi godes anst manot / blithi an is brioston’ (3471–72a); oder: ‘than ina lera godes / gimanod an is muode’ (3486b–87a) – und jedesmal das Reich Gottes bzw. der hohe Himmel als Lohn für die darauf erfolgte Umkehr in Aussicht gestellt werden. Wie denn auch analog dem ‘Nahen’ der Wurd (5394) vom ‘Nahen’ der Gnade gesprochen werden kann (4261).

Ob man bei solchem Sprachgebrauch mit M. v. KIENLE⁶⁵ die Wendung ‘thiu uurth nahida thuo’ weiterhin als Stütze für die These verwenden darf, im Heliand trete ‘die Wurt noch ganz persönlich’ auf, erscheint zumindest fraglich.

Auch die oft zu einseitige Fixierung des Verbuns ‘manon, gimanon’ auf das schicksalsbetonende Moment bedarf wohl der Korrektur. Erfährt es doch eine Erweiterung seines intentionalen Gehaltsraumes dadurch, daß der Helianddichter es gleichzeitig dazu verwendet, den Wortaspekt der göttlichen Gnade und Lehre darzustellen. Von deren ‘Mahnen’ leitet sich zwar auch eine ‘Wende’ im Leben der also ‘Gemahnten’ her, aber diese hat nun nicht mehr einen rein ereignis- und eshaften Charakter, sondern wird durch eine doppelte personale Komponente bestimmt: Der von der Gnade oder Lehre Gottes angesprochene Mensch muß die Wende selbst vollziehen, seine bösen Taten bereuen (3479b–80a; 3485b bis 86a; 3496a) und sich in Worten und Werken Besserem zuwenden (3472bf.; 3477b; 3488a; vgl. 3454b–56). Allein, der Mensch vermag dies alles nicht aus Eigenem; es gelingt nur ‘thuru godes craft’ (3478). ‘Thiu helpa fon gode’ ist notwendig (3480b), um im Glauben und der mit ihm eingeleiteten ‘Wende’ zu verharren. Von einem im germanisch-heidnischen Sinn schicksalhaften Betroffenen oder Genötigtwerden durch das Mahnwort der Gnade kann keine Rede sein. Aus dem ursprünglich mit dem ‘Mahnwort des Schicksals’ verbundenen Vorstellungskomplex ist einzig das Moment der sich mit dem vernommenen Wort ankündigenden ‘Wende’ erhalten geblieben, völlig herausgelöst aus dem unpersönlichen ‘Muß-Gepräge’⁶⁶ des Schicksalsgeschehens. Der Wirklichkeitsbestand des Schicksalsphänomens wird durch den Vorsehungsglauben nicht aufgehoben – ein Faktum, das nicht genug betont werden kann, weil es allzu oft von der Heliandforschung übersehen wurde⁶⁷ –, so daß der Dichter (theologisch

⁶³ Zu der germanischen Vorstellung, daß das erwartete Schicksal sich als glänzendes Schicksal offenbart vgl. zuletzt L. MITTNER, aaO., S. 138ff; 159.

⁶⁴ Die Brücke hierzu bildet vielleicht der Sprachgebrauch in 337 u. 368, wo das Mahnwort des Schicksals an Maria geht und die bevorstehende Geburt Jesu bezeichnet.

⁶⁵ WuS XV, S. 85. (Hervorhebung von mir).

⁶⁶ Ed. NEUMANN, Das Schicksal in der Edda, I. Bd., S. 25.

⁶⁷ Dringend notwendig erscheint deshalb eine sorgfältige Analyse der Elemente des Schicksals ebenso wie der Elemente des Vorsehungsglaubens. Zu nahe liegt die Gefahr einer Simplifizierung des christlichen Weltverständnisses, das Abgleiten ins Idyl-

durchaus legitim) das 'schicksalsbetonte' (gi-)manon auch auf das geheimnisvolle Wirken der Gnade und Lehre beziehen kann. Das in allem Geschehen am Menschen liegende Geheimnis an sich bleibt. Aber es ist 'heilig'⁶⁸; und nicht nur im Sinne einer allgemeinen Numinosität⁶⁹, sondern im personal-sittlichen Sinne lauterer Verantwortlichkeit. Was dem Menschen geschieht, fordert nicht nur dessen Verantwortung, sondern wird auch von Gott verantwortet⁷⁰. Ganz deutlich ist m. E. in der Deutung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg die Umwandlung des Schicksalsbezugs in den zur Vorsehung vom Dichter geleistet. Gerade die Benutzung eines alte Vorstellungen weckenden 'episch-sakralen' (MITTNER) Wortes verpflichtet den Heliandinterpreten immer wieder dazu, sein Augenmerk auf den Kontext zu richten und die Wandlung im Sprachgebrauch zu verfolgen. Nur so wird man das Bemühen des Dichters erkennen und gebührend würdigen können, mit dem ihm zur Verfügung stehenden Wortbestand das Neuheitserleben des Christentums zum Ausdruck und seinen Hörern nahe zu bringen. Im Falle von 'manon, gimanon' jedenfalls dürfte die von uns vermerkte Variationsbreite im Sprachgebrauch, die Möglichkeit, diese Verben auch auf die Gnade und die göttliche Lehre zu beziehen, wohl kaum ohne Bedeutung für die Klärung der Frage sein, ob dem Helianddichter das Schicksal noch 'im Blut liegt' oder nicht⁷¹.

Eine Untersuchung über den Schicksalsbegriff im Heliand müßte weiterhin, in noch stärkerem Maße als wir es bereits oben taten, den immer wieder zum

lische oder Sentimentale, wenn man die Liebe Gottes, die sich für den Christen in allen Formen des ihm Zustoßenden oder Zugeschickten verwirklicht, zu sehr vom Emotionalen, bequem Tröstenden her sieht und ihres nicht auflösbaren, Ernst und Not des Daseins nicht einfach annullierenden Geheimnischarakters entkleidet. – Einen wichtigen Beitrag zur Phänomenerhellung liefert R. GUARDINI, *Freiheit/Gnade/Schicksal*, München (1948), S. 193–320.

⁶⁸ vgl. *helag giruni* (4603); *helag giscapu* (4064); *godes giscapu* (336; 547).

⁶⁹ Wie sie R. OTTO, *Das Heilige* (1936), S. 16ff. beschrieb.

⁷⁰ Es ist Weg zur Erlangung des Himmelreiches (3458b–60; 3474b–75; 3482b f.; 3488f.; 3503f.; 3508f.).

⁷¹ Ist doch dann die Frage möglicherweise berechtigt, ob die Verbindung von *manon* (*gimanon*) mit *reganogiscapu* (3347/49), *giscapu* (368), *torhtlico tidi* (89), *mahtig thing* (423), *godes giscapu* (337) nicht schon ein wenig formelhaften Charakter angenommen hat und also – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – von der Schicksalsterminologie gilt, was H. EGGERS jüngst von den Seelenwörtern im Heliand sagte: 'Zwar weiß der Helianddichter nichts mehr von den älteren Bedeutungen der Wörter, die er verwendet ... Aber mag auch ein Wort seine Bedeutung wandeln: es wird noch lange in den syntaktischen Verbindungen und Formeln unverändert seinen Platz behaupten, denn darin sind die Sprachen konservativ' (NddJb. 80 [1957] S. 2). – So sehr sich aus dem Sprachkonservatismus für uns die Möglichkeit ergibt, evtl. einen Einblick in die Grundbedeutung von Wörtern zu gewinnen und aus ihr den ursprünglichen Vorstellungskreis zu eruieren: durch diese Methode allein läßt sich noch nicht sicherstellen, welchen Grad an Erlebnisgehalt der Dichter mit der Verwendung dieser Wörter und Formeln verbindet oder wie weit er sich hierbei einfach an das sprachliche Herkommen hält.

Ausdruck kommenden Glauben des Dichters an den ‘deus creator’ und ‘omnipotens’ heranziehen und die Frage stellen, wie weit er den bestimmenden Hintergrund für das gesamte Werk abgibt. Bleibt dabei in der Vorstellungswelt des Dichters noch Raum für eine diesem Gott ebenbürtige ‘Macht’, ein metaphysisches oder mythisches ‘Es’, an dessen Wirksamkeit wirklich geglaubt wird? Denn wie entfaltet sich aus dem Glauben an den Schöpfergott z. B. gleich zu Beginn der *Messiaðe* der Glaube an den, der mit seinem ‘Wort’ die ganze Welt auch regiert! Er setzt fest, ‘*huilic than liudscepi landes scoldi uuidost giuualdan*’ und bestimmt den Ablauf der Weltzeitalter⁷². Ausdrücklich heißt es von der Zeit um Christi Geburt:

Than *habða thuo drohtin god*
 Romano liudeon *farliuuan* rikeo mesta:
habða them heriscipie herta gisterkid,
 that sia habdon bithuungana thiedo gihuilica . . .
 (53 b–56)

Wie konkret wird bereits hier – man vergleiche nur das farblose ‘ordinatione dei’ Hrabans, das den gleichen Sachverhalt ausdrücken soll (zu Mt 2, 1) – der Vorsehungsglaube den Hörern nahe gebracht! Bis an das Herz des einzelnen Kriegers reicht die Wirkmacht der göttlichen Vorsehung: Gott stärkt es, damit auf diese Weise das römische Volk den ihm zugedachten Herrschaftsauftrag auch erfülle.

Mit welcher gefühlsstarker Ergriffenheit und zugleich lyrischer Schönheit⁷³ gestaltet der Dichter später das Hohelied der göttlichen Fürsorge (1662–90) als Ausklang der Vaterunser-Fitte, deren Bedeutung noch dadurch unterstrichen wird, daß sie die kompositorische Mitte der Bergpredigt bildet!⁷⁴ – Selten zeigt sich so schön die innere Einheit von Dichter und Prediger wie an dieser Stelle. Wo aber der Zusammenklang von Gehalt und Form in so eindrucksvoller Weise gelingt, da – und nur da! – vernehmen wir auch die innigsten Herztöne der Dichtung, zeigt sich am reinsten der Glaube des Dichters. Der ‘drohtin god’, der den Vögeln gibt ‘*dago gehuulikes helpa uuidar hungre*’⁷⁵, der die Blumen

⁷² vgl. 38–46a. Diese Verse erinnern übrigens stark an die Worte Pauli aus der *Areopagrede*: *Deus, qui fecit mundum, et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit Dominus . . . definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum (sc. hominum) (Apg 17, 24 u. 26b)*. Also wieder eine Anregung (auch methodisch; die *Areopagrede* ist die bekannteste Missionspredigt!) durch den Evangelisten Lukas? Zu 45b–53a jetzt G. BAESECKE, *Ndd. Mitt.* 4; er hält sie für späteren Einschub.

⁷³ C. A. WEBER, *ZfdA.* 64, S. 17 rühmt ‘diese meisterhafte, höchst poetische ausgestaltung eines lehrabschnittes zu einer fast lyrischen partie’ (Hervorhebung von W.).

⁷⁴ Die zahlenmäßige Verteilung der Langzeilen über die Fitten 16–18/19/20–23 ergibt folgendes Bild: 309 – 103 – 303 Verse; das Verhältnis beträgt also 3 : 1 : 3!

⁷⁵ Man vgl. mit dieser Ergänzung zum biblischen Text die dem Wortbestand nach fast identische vierte Vaterunser-Bitte in der gleichen Fitte: *gef us dago gehuulikes rad, drohtin the godo, thina helaga helpa* (1607–08a) und man wird C. A. WEBER –

festlicher und herrlicher kleidet, als sich der reichste aller Männer, der König Salomo, je hätte kleiden können (1671–82): der ‘uualdand god’ weiß auch um all das, ‘huues thea bithurbun thea im hir thionod uuel’ (1666). Und wenn er schon seine Sorge um die untermenschliche Kreatur auf so eindrucksvolle Weise dokumentiert, wie muß er sich dann erst um die Menschen sorgen, die ‘im lioboron mikilu’ sind (1683)! Gott ist ja nicht nur der ‘uualdand’, der die Menschen wie alle anderen Geschöpfe nach seinem Willen schuf (geuuarhte; 1683 b bis 84a); er ist vor allem der, der sie liebt. Und so gründet der Dichter auch seinen Glauben an die göttliche Fürsorge, die sich selbst noch der leiblichen Bedürfnisse des Menschen annimmt, ausdrücklich – über den biblischen Text und auch den Kommentar Hrabans hinausgehend⁷⁶ – auf die Liebe Gottes⁷⁷.

Und wie ist er bemüht, seine Hörer zu der gleichen vertrauensvollen Haltung Gott gegenüber zu führen! Wer immer dem Herrn ‘after is huldi’ dient (1686), der braucht um sein Wohlergehen nicht mehr besorgt zu sein: ‘god uuili is alles radan, / helpan fan hebenes uuange’ (1685 b–86a)⁷⁸. Frei vom ‘gornon’ (1685) um die Kleidung, um Speise und Trank, und damit frei von den ‘lusta thes lichamon’, wie sie der Dichter versteht⁷⁹, soll den Gläubigen ein ‘geron’, ein leidenschaftliches Begehren und Trachten nach dem Gottesreich erfüllen (1687),

freilich unter anderem Aspekt – zustimmen: ‘es reizt den zusammenhängenden faden in dieser scheinbar sorglosen auswahl (sc. der Texte aus Tat. 38) aufzudecken’ (aaO., S. 16). Siehe auch die folgende Anmerkung 78.

⁷⁶ Dem Evangelisten genügt der klassische rabbinische Schluß vom Kleineren auf das Größere, um seine Leser von Gottes Fürsorge für den Menschen zu überzeugen: *si autem foenum agri . . . deus sic vestit, quanto magis vos*. Diese sachliche Beweisführung läßt das ‘minime fidei’ nicht so hart erscheinen, wie das im Heliand bei der Herausstellung der Liebe Gottes der Fall sein würde. Der Dichter läßt es also fort. – HRABAN betont zusätzlich die geschöpfliche Würde des Menschen: *qui ad imaginem dei creati estis* (PL 107, 838 C). Von der Liebe Gottes, die dem Menschen übernatürliche Würde verleiht, ist in diesen Texten *expressis verbis* nicht die Rede.

⁷⁷ Diese Tatsache übersieht WEBER. Sie korrigiert seine Ansicht, der Dichter habe in 1671–82 ‘ein preislied auf die natur beherrschend in den vordergrund’ gestellt, u. ‘nur als eine steigerung der fürsorge des landeswarts für die blumen des felde’ werde ‘in stark gefühlsbetonten versen seine anteilnahme am wolergehen des menschenkindes dargestellt’ (aaO., S. 16; Hervorhebung von mir). – Die Verhältnisse liegen umgekehrt: Der poetische Preis der Natur, in der sich die Schöpfergüte Gottes offenbart, steht ganz im Dienst des Aufrufs zur Nachfolge Christi (vgl. 1689f.): Der Hörer soll sich hinsichtlich der leiblichen Belange ganz der göttlichen Fürsorge anvertrauen, die ihm gegenüber nicht mehr bloße Schöpfergüte ist, sondern den Charakter personaler Liebe angenommen hat. Erst die Gewißheit, von Gott geliebt zu werden, kann den Menschen damit antworten lassen, seinerseits zuerst (d. h. allein) das Reich Gottes zu erstreben!

⁷⁸ Wieder fällt hier die Nähe zur 4. Vaterunser-Bitte auf. Das Nebeneinander (Variieren) der Verben *radan* und *helpan* an dieser Stelle entspricht genau dem der *Nomina rad* und *helpa* in 1607f.; einmal im materiell-leiblichen, das andere Mal im geistigen Sinne verstanden. Geht doch *helaga helpa* (1608) auf *panis spiritualis* (M. OHLY-STEINER, ZfdA. 86, S. 115), und zielt doch *rad* (1607) auf *praecepta divina* (HRABAN), weshalb auch Otfrid das *panis quotidianus* mit *zuht* wiedergibt (II, 21, 33). – Hier und in dieser Richtung ist u. E. der ‘zusammenhängende Faden’ zu suchen, den WEBER aufzudecken für reizvoll hält.

⁷⁹ 1661; vgl. das anschließende *bethiu* 1662ff.!

das sich im ‘Tun von guten Werken’ manifestiert (vgl. 1687b–88 a). Dann erst, dann aber auch ganz gewiß, wird ihm ‘the rikeo drohtin gebon mid alloro godu gehuuilicu’ (1688b–89a).

So spricht weder ein naturseliger naiver Optimist noch ein schicksalsgläubiger Heide, selbst wenn er ein Meister der ‘Anempfindung’ wäre, so spricht nur ein lebendig und tief in den wahren Geist des Evangeliums eingedrungener christlicher Missionar, den die Erfahrung der Gottesliebe zum Kündler eines unbegrenzten Gottvertrauens gemacht hat.

Noch aus den wenigen uns erhalten gebliebenen Versen der Schlußfite leuchtet uns die gleiche Glaubenshaltung entgegen. Der von den Jüngern weg in den Himmel aufgefahrne Herr sitzt zwar zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters (5976; Mk 16, 19), aber damit sind Welt und Menschen nicht sich selbst oder einer fremden Macht überlassen. Mit dem Psalmisten weiß der Dichter um den ‘iustorum protector’ und gibt seinen Hörern das trostvolle Wort mit auf den Weg:

endi thanan all gesihit
 uualdando Crist, so huat so thius uuerold behabet.
 (5977b–78)⁸⁰

Das Problem lautet nun: Welche Bedeutung kommt diesen und ähnlichen Stellen bei der Behandlung der Frage nach der Reichweite und Intensität der Schicksalsgläubigkeit des Helianddichters zu? Wo liegt der Tenor in der Glaubenshaltung des Sachsen? Verrät die Betonung des Vorsehungsglaubens an kompositorisch bedeutsamen und also besonders akzentstarken Stellen des Werkes – in unseren Beispielen: Anfang und Ende der Dichtung; Mitte der Bergpredigt – nicht doch mehr, als eine nur ‘äußerliche’ (DE BOOR) Abkehr vom Schicksalsdenken?

Jesu ‘Schicksale’ als Fügungen seines göttlich-freien Willens
 Nachwirkung der antiadoptianischen Christologie

Unerläßlich und höchst aufschlußreich für die Erhellung des von uns umkreisten Fragenkomplexes schiene mir eine Untersuchung des Selbstbewußtseins des ‘Helden’ unserer Dichtung. Wie erlebt Christus das, was als Notwendigkeit oder Tatsache in sein Leben tritt? Erfährt er das laufend auf ihn zukommende Geschehen wirklich zutiefst als ‘Schicksal’? Steht nach der Auffassung des Dichters sein Leben, vor allem seine Passion, unter dem Walten der Wurd?

Gewiß fällt gerade in der Leidensgeschichte die häufige Verwendung von Schicksalswörtern auf⁸¹. Indes erhebt sich eben hier die Frage, wieweit dies seinen

⁸⁰ vgl. Ps 32, 13f.: De caelo respexit dominus; vidit omnes filios hominum. De praeparato habitaculo suo respexit super omnes qui habitant terram. – Noch stärker ist diese Haltung bei Otfrid V, 18, 7–16 ausgeprägt.

⁸¹ Allein vier von den insgesamt sieben Belegen für Wurd finden sich hier: 4581; 4619; 4778; 5394.

Grund in der Vorlage selbst hat. Mit welcher anderen, seinen Hörern vertrauten und von der as. Sprache dargebotenen Begriffen hätte der Dichter die biblische Vorstellung und Sprechweise von der 'Zeit' und 'Stunde' Jesu⁸² auch nur einigermaßen adäquat wiedergeben sollen⁸³? Birgt doch das neutestamentliche Wort von der 'hora eius' – dieser 'geheimnisvolle Ausdruck', der die 'Schicksalsstunde' Jesu schlechthin, d. h. seine 'gottgesetzte Todesstunde' meint⁸⁴ – seinem Inhalte nach zunächst alle Elemente dessen in sich, was der Germane als 'Schicksal' erfuhr⁸⁵. Auch von ihr heißt es im Evangelium – analog etwa der von der Wurd berichteten Tätigkeit –, daß sie 'naht', 'gekommen' bzw. 'noch nicht gekommen ist' und daß sich in ihr die entscheidende 'Wende' des Lebens Jesu, die Wende zu seinem Tod, anbahnt und vollendet⁸⁶.

Überdies ist in der Hl. Schrift in Verbindung mit der 'Stunde Jesu' kaum einmal ausdrücklich vom Willen Gottes die Rede, während M. v. KLENLE im Hinblick auf den Heliand gerade das Fehlen oder Vorhandensein dieser Verbindung zum einzigen Kriterium für die jeweils 'heidnische' oder 'christliche' Verwendung eines Schicksalswortes durch den Dichter machen möchte⁸⁷. In der Bibel steht indes die 'Stunde' als terminus technicus ohne weitere Erläuterung zumeist – bei den Synoptikern immer – für sich allein⁸⁸. Gehaltsraum und Sinn dieses Ausdrucks lassen sich daher selbst für den Exegeten erst vom Gesamtbefund und von besonders qualifizierten Stellen her – wie Joh 12, 27 und 17, 1 – erschließen.

Ist es unbillig, die gleiche methodische Forderung an den Interpreten des Heliand zu stellen? Konkret gesprochen: darf man Stellen wie 4778b–80a⁸⁹,

⁸² vgl. tempus: Mt 26, 18; Joh 7, 6.8; hora: Mt 26, 45; Mk 14, 35.41; Lk 22, 53; Joh 7, 30; 8, 20; 12, 23.27; 13, 1; 17, 1. Selbst schon 2, 4 (Joh) wird in Richtung auf die Todesstunde gedeutet; vgl. H. KUHAUPT, Die Hochzeit zu Kana (1952), S. 20ff.; B. REBSTOCK, Vom Wort des Lebens (1950, 3. Aufl.), Bd. I, S. 56ff.; R. SCHNACKENBURG, Das erste Wunder Jesu (1951), S. 40–46.

⁸³ Für die Passionsgeschichte gilt in vollem Umfange die Feststellung H. RUPPS: 'Ohne diese Wörter aus dem Bereich des Schicksals aber kam er (sc. der Dichter) bei der Übertragung der Bibel nicht aus'. DU 8, S. 42 Anm. 36. – Siehe jedoch diese Arbeit S. 130 Anm. 6.

⁸⁴ So R. SCHNACKENBURG, aaO., S. 40; 46; 43.

⁸⁵ vgl. R. GUARDINI, Freiheit, Gnade, Schicksal, S. 247: 'Ihr (sc. der Stunde Jesu) Inhalt ist zunächst genau das, was im Gang der voraufgehenden Untersuchung als Schicksal festgestellt wurde'. Vgl. ebd. S. 254 und unsere Ausführungen S. 146 mit Anm. 67.

Übrigens kann auch – unabhängig vom direkten Bezug auf Jesus – im Neuen Testament die 'Stunde' als Umschreibung für das Schicksal par excellence, den Tod, dienen; z. B. Jesu Prophetie des Todes der Jünger Joh 16, 2.

⁸⁶ Beachtlich erscheint mir ferner die Tatsache, daß die 'Stunde' nach dem Sprachgebrauch des Joh.-Evangeliums mit dem 'Schicksal' im Heliand auch die Beziehbarkeit auf die Geburtstunde gemeinsam hat, was die Nähe der beiden Begriffe unterstreicht; vgl. Heliand 197; 367 mit Joh 16, 21.

⁸⁷ WuS. XV, S. 85. ⁸⁸ Vgl. Mt 26, 45; Mk 14, 35.41; Joh 2,4; 7, 30; 8, 20; 13, 1.

⁸⁹ Thiu uurd is at handun,
that it so giganen scal so it god fader
gimarcodde mahtig.

4892b–93⁹⁰ oder 5394b–95a⁹¹ als Ausnahmefälle werten, in denen sich zwar germanisches Schicksalsdenken ‘metamorphosierend ... zur Vorsehungs-Ahnung’ wandelt⁹², die aber ansonsten keinerlei sinnerhellende Funktion auf den ganzen Vorstellungskomplex, wie ihn der Dichter neu zu gestalten sucht, ausüben?

Auch hier scheint mir eine umfassendere Fragestellung unumgänglich. Vermittelt eine genaue Lektüre unserer Dichtung nicht überhaupt und immer wieder den Eindruck, als habe Jesus das ‘Muß’ (oportet, δεῖ; scal), die ‘Bestimmung’, unter der sein Leben steht, in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters seiner eigenen göttlichen Freiheit unterstellt? Und zwar von allem Anfang an? Jederzeit steht er innerlich frei seinem ‘Schicksal’ gegenüber. Es liegt dem Dichter offenbar sehr daran, Christi Freiheit als Selbstbestimmung – und damit seine Göttlichkeit⁹³ – weit über den Bibel-Text hinaus zu betonen⁹⁴.

So begnügt er sich nicht damit, die Sendung des eingeborenen Sohnes allein dem Erlösungswillen⁹⁵ und der Macht⁹⁶ des Vaters zuzuschreiben, sondern weist im Anschluß an die Geburt Jesu ausdrücklich darauf hin, daß Christ ‘thit erdriki herod / thurh is selbes craft sokean uuelda’⁹⁷. Es sind eben nicht die ‘berhtun

⁹⁰ Ac it habad uualdand god,
alomahtig fader an odar gimarkot ...

⁹¹ Thiu uurth nahida thuo, mari maht godes ...

⁹² K. H. HALBACH, DPhiA. II², Sp. 436.

⁹³ H. GÖHLER, ZfdPh. 59, S. 31, hat auf diesen Zusammenhang bereits aufmerksam gemacht, jedoch von einer anderen Fragestellung her, so daß ganz zentrale Stellen nicht in ihre Untersuchung einbezogen wurden.

⁹⁴ Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man hierin – über H. GÖHLER hinaus, die nur ganz allgemein auf den Arianismus verweist – die Nachwirkung der theologischen Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus sieht. ALKUIN, PAULINUS von Aquileja und AGOBARD (gegen FELIX von Urgel), ja noch HRABAN und PASCHASIUS Radbertus werden nicht müde, immer wieder zu betonen, daß alle Akte des menschlichen Lebens Jesu ‘freiwillige’ sind: Non miseranda necessitate, sed miserante potius voluntate habe Jesus alles auf sich genommen (ALKUIN, Epist. ad Elip. 5), eine Formel, die mit kleinen Varianten ständig wiederkehrt.

Zum ganzen vgl. W. SCHULZ, Der Einfluß Augustins..., S. 166–172. Dort auch zahlreiche Belege. Wie stark das gesamte Christus- und Marienbild des Heliand und anderer frühdeutscher Sprachdenkmäler von der Position bestimmt ist, die die fränkische Theologie in der Auseinandersetzung mit dem spanischen Adoptianismus einnahm, will ich demnächst in einer eigenen Studie zeigen.

⁹⁵ 247: that he (god alomahtig) / is selbes sunu sendean uueldi, / te thiu that he her alosdi alla liudstemnia, / uuerod fon uuitea.

⁹⁶ Ni uuard sconiera giburd, / ne so mari mid mannun, huand siu kumid thurh maht godes / an these uuidon uuerold (279b–281a).

⁹⁷ Tatian und BEDAS Kommentar zu Lk geben hierzu keine Veranlassung. Aber man hört aus der Zusammenstellung von maht bzw. craft und uuillian an beiden Stellen deutlich das theologische Axiom heraus, Christus habe alles ‘potestate ac voluntate’ getan, mit der Begründung, wie sie etwa PAULINUS gibt: quia una est patris eiusque voluntas (c. Fel. Urg. I, 56 = PL 99, 414 B). – Was hier expressis verbis mit Frontstellung gegen die Adoptianer und deren Lehre von der ‘necessitas’ oder ‘conditio’,

giscapu', die glänzenden Schicksalsmächte (367), die über Christi Geburtsstunde verfügen, sondern die zweieinige 'potestas' und 'voluntas' des Vaters und des Sohnes⁹⁸.

Nichts zwingt Christus, nicht schon in seiner frühesten Jugend seine Gottessohnschaft zu offenbaren⁹⁹. Vielmehr unterwirft er sich freiwillig dem Kindsein und der daraus erwachsenden Gefährdung seines Lebens¹⁰⁰. 'Thurh is odmodi' ist er seinen Eltern untertan (839). Und gerade hierin zeigt sich – ganz im Sinne der zeitgenössischen Theologie – die 'potestas divinitatis'¹⁰¹. Er will eben nicht, daß bereits in seiner Kindheit seine göttlich-große Macht in Erscheinung trete (840f.). Und so wartet er 'an is uulleon' dreißig Jahre lang (842), 'verborgen' unter den Menschen (vgl. 847). Erst zu diesem Zeitpunkt will er durch Wort und Wunder Zeugnis davon geben, 'that he selbo uuas an thesaro middilgard manno drohtin' (vgl. 844ff.). So harret er zwar 'githiudo' der 'torhtaro tecno' (852); aber diese erwarteten 'Zeichen' sind nicht natur- oder schicksalhaft bestimmend. Wenn seine 'Zeit' noch nicht gekommen ist, sich den Menschen zu offenbaren (vgl. 852b ff.), dann nicht deshalb, weil 'das Schicksal geht, wie es muß', sondern – um mit Alkuin, aber auch sicherlich im Sinne unseres Dichters, zu sprechen –: 'quia (Christus) n o lebat'¹⁰². Nur sagt es der Sachse wiederum positiv: Die Leute konnten Christus als 'godes egan barn' (838) noch nicht deutlich erkennen, 'er than he ina selbo seggean uueda'¹⁰³. Es gilt eben für alle

unter der die Menschheit Jesu stehe, gesagt wird, wird im Heliand – ohne die Erwähnung der irrigen Auffassung – positiv dichterisch gestaltet. Nicht zufällig ist in diesem Zusammenhang auch von dem 'odmodi' die Rede (376). Die humilitas Christi, die sich in seiner 'exinanitio' durch die Menschwerdung bezeugt (vgl. Phil 2, 7), kann nur verstanden werden als Ausfluß seiner potestas und voluntas. Keinesfalls hat Christus 'necessitate coactus' Knechtsgestalt angenommen. (Vgl. PAULINUS, c. Fel. Urg. II, 4 = PL 99, 422 B). Zur humilitas Christi und ihrer Bedeutung in der karolingischen Theologie vgl. W. SCHULZ, aaO., S. 170f.

⁹⁸ L. MITTNER wird deshalb auch dem Dichter und seiner Intention u. E. nicht gerecht, wenn er über die von uns herangezogene Stelle schreibt: 'Wie oberflächlich solche Ergänzungen oder Erweiterungen des heidnischen Schicksalsbegriffes waren, zeigt oft schon die Wortstellung: »die glänzenden Schicksalsmächte (giscapu) ermahnten Maria – und die Macht Gottes« (Heliand 367–8); der Satz wäre auch ohne »und die Macht Gottes« vollständig, das gleichsam nachträglich und vorsichtig berichtend zum heidnischen Schicksalswort trat' (aaO., S. 108). Eine derartige Interpretation – S. 99 Anm. 201 spricht M. selbst, die giscapu neutralisierend, vom 'schicksalhaften Vorgefühl der schwangeren Frau' – berücksichtigt weder die von uns angedeuteten Zusammenhänge innerhalb der Dichtung, noch den zeitgenössischen theologischen Hintergrund. Ohne 'und die Macht Gottes' wäre der zitierte Satz nur in einem heidnischen Epos vollständig!

⁹⁹ vgl. bereits 535b–37a; auch 664.

¹⁰⁰ 760b–61a; Christi 'Wille' ist auch hier zugleich Gottes Gebot (711) und Wille (779)!

¹⁰¹ vgl. ALKUIN, ad Joh 8, 20 = PL 100, 860 D.

¹⁰² ALKUIN, ad Joh 7, 31 = PL 100, 848 D.

¹⁰³ Vers 858. Nach Anlage, Gehalt und theologischem Hintergrund ganz ähnlich ist die Stelle 4176b–85a.

Lebensstadien Christi: ‘omnia dispositionis suae, omnia voluntatis suae’¹⁰⁴. Ja, nach 842b–46 hat man gar den Eindruck, als habe sich Jesus selbst die dreißigjährige Wartefrist gesetzt und damit auch den Zeitpunkt seines öffentlichen Auftretens vorausbestimmt; in der Sprechweise Alkuins: ‘horam praevidit sibi (bzw. praedestinavit) in arbitrio voluntatis suae’¹⁰⁵.

Solche Gedankengänge – und wohl weniger eine direkte Anlehnung an Hrabanus’ Kommentar zu Mt 3, 13¹⁰⁶ – dürften den Helianddichter veranlaßt haben, Jesu Gang zur Johannestaufe ausdrücklich als ein ‘freiwilliges’ Tun zu kennzeichnen. Unüberseh- und –hörbar schwingt der Bogen von hier aus zurück zu dem ‘ac he im *an is uilleon* bed . . . thritig gero’ (842 bf.). Jetzt ist die Zeit erfüllt, jetzt löst eine neue Tat des freien Willens gleichsam die bisher freiwillig erwählte und durchgehaltene Situation ab: ‘Tho he *an is uilleon* quam / thar Iohannes . . . dopte’ (964b ff.). Um die Beziehung zu der sich selbst auferlegten Wartezeit noch deutlicher zu machen, wiederholt der Dichter überdies die Angabe des Lebensalters Jesu: ‘godes egan barn’ (960) – auch diese Bezeichnung begegnete zuletzt in Vers 838 – zählt nunmehr ‘thritig uuintro’ (963f.).

Und wieder sind es an diesem wahrhaft ‘schicksalhaften’ Wendepunkt in Jesu Leben nicht die ‘glänzenden Zeichen’, die diesen Einschnitt markieren, sondern die ‘voluntas’ Jesu, die nicht ‘heroische’ Übereinstimmung mit der Schicksalsfügung, sondern Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters bezeugt:

‘Vuest thu that us so girisid’ quad he, ‘allaro rehto gihuuilig
te gifulleanne *forduwardes nu*
an godes uilleon’. (975–77a)

Die ‘unitas patris eiusque voluntatis’ (Paulinus) wird vom Dichter auch in der Versuchungsgeschichte herausgestellt. Gegenüber dem biblischen ‘ductus est in deserto a spiritu’ (Mt 4, 1), das bei den sächsischen Hörern möglicherweise in Richtung auf einen Determinismus hätte mißverstanden werden können, betont unser Dichter wieder die Selbstmächtigkeit Jesu: ‘tho he *im selbo* giuuet . . . drohtin the godo an ena uuostunnea’ (1024 bff.)¹⁰⁷. Er will sich versuchen lassen (1030) – und zwar allein (1028 b–29). Aber auch hier ist der Einklang mit dem Willen des Vaters gewahrt. Gott wollte das Unglück wenden, in das die Menschen gestürzt waren, nachdem Adam der Versuchung Satans erlegen war. Er

¹⁰⁴ vgl. ALKVIN, adJoh 8, 20 = PL 100, 860 D.

¹⁰⁵ DERS., adJoh 7, 31 = PL 100, 848D und 849A, der hier allerdings von der hora nativitas suae bzw. passionis suae spricht.

¹⁰⁶ HRABAN geht es um eine andere theologische Frage. Er kommentiert: Venit (Iesus) . . . non anxia necessitate *abluendi alicuius sui peccati*. . .

¹⁰⁷ Daß sich der Helianddichter hiermit an HRABAN anlehnt (adMt 4, 1: . . . voluntate sui spiritus boni. . .), entwertet unsere Beobachtung nicht. Entscheidend ist, daß der Dichter immer wieder gerade das ‘propria voluntate’ aufgreift und damit eine ganz bestimmte theologische Tendenz bei der Herausarbeitung des Christusbildes sich zu eigen macht und seinerseits nun verkündet.

wollte ihnen wieder das Himmelreich verschaffen und sandte darum seinen Sohn, den er nun in die gleiche Situation der Versuchung stellt, in der der erste Adam versagte (vgl. 1039b–49a). Aber Jesus wird die Versuchung bestehen, weil er sich mit dem Willen des Vaters, auf diese Weise den Menschen wieder Zugang zum Himmel zu ermöglichen, identifiziert: '(Krist) uuelda hebenriki / liudiu gilestean' (1051b–52a); deshalb hat er gegen den 'uamscado' sein Herz gehärtet (1049b–51a), deshalb überhaupt läßt er sich versuchen.

Es wäre reizvoll, den hier angedeuteten Weg weiter zu verfolgen, was indes einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben mag. Die Betonung der Freiwilligkeit, in der Jesus alles tut, selbst so unscheinbare Dinge wie das Ziehen von einer Stadt in die andere (4188; vgl. 4271b u. ö.), ist jedenfalls auffällig genug. Wir wollen nur noch einige Stellen hier betrachten, die für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung sind.

Ein gewiß wichtiger 'Wendepunkt' im Leben Jesu, den der Dichter im Gefüge seines Werkes auch entsprechend markiert, ist die an das Petrusbekenntnis anschließende erste Leidensweissagung². Hier wäre wohl der Ort, durch ein 'Schicksalswort' den mit seiner Nennung jedesmal heraufbeschworenen 'großen, düsteren Schatten über die Erzählung'³ zu werfen. Und in der Tat verwendet der Dichter auch zweimal das 'schicksalsbestimmte' *sculan* (3085b und 3090b). Indes, was die Juden nach Jesu Worten an 'godes egan barn'⁴ vollziehen 'müssen' (vgl. das *oportet* der Bibel = Mt 16, 21), das wird von Petrus nicht als Schicksalsfügung, sondern als Gottes Wille interpretiert:

'Ni scal that *riki god*' quad he,
'*uualdand uullien* that thu eo sulic uuiti mikil
githolos undar thesaru thiod ...' (3095b–97a).

Und diese Deutung wird von Christus in der unmittelbar folgenden Zurechtweisung des Apostels ausdrücklich aufgegriffen und damit gutgeheißen. Aber auf jene uns nun schon vertraute Weise, daß er Gottes Willen mit dem seinen identifiziert:

'Huat, thu nu uuideruuard bist' quad he, '*uulleon mines,*
thegno bezto!⁵

² Die ganze Komposition der 37. Fitte unterstreicht auch rein vom künstlerischen Aufbau her diese 'Wende'. Die Leidensweissagung bildet fast auf den Vers genau die Mitte der im ganzen doch so hochgestimmten, glaubensfrohen und verheißungsstarken Fitte: 28½ Verse gehen voraus, 30 folgen = 3057–85a / 3085b–92a / 3092b–3122a. Innerhalb der Weissagung erreicht der Absturz der Stimmung genau an der Achse der ganzen Fitte, die zwischen 3089 und 3090 verläuft, den absoluten Tiefpunkt, um sogleich mit der Ankündigung der Auferstehung wieder den Aufstieg zur optimistischeren zweiten Hälfte einzuleiten. Ein außerordentlich wirksames Mittel künstlerischer Gestaltung!

³ M. v. KIENLE, WuS XV, S. 85.

⁴ 3085b. Wieder taucht (leitmotivisch?) diese Selbstbezeichnung Christi hier auf; vgl. oben S. 154.

⁵ 3100–01a. Durch die vorangehende Deutung des *sculan* von seiten Petri als Wille

Wieder ist in einer ‘Schicksalsstunde’ die ‘*unitas patris eiusque voluntatis*’ im Sinne der antiadoptionistischen Theologie als das nach der Intention des Dichters entscheidende Moment herausgearbeitet. Es wundert uns nicht, daß im gleichen Zusammenhang auch erneut von der ‘*maht godes*’ (3102 b; vgl. 3091a) die Rede ist, der Jesus in der Erfüllung des heilsgeschichtlichen ‘*Muß*’, unter dem sein Leben steht, mit seinem Willen dient. ‘*Potestas*’ und ‘*voluntas divinitatis*’ sind für das hinter diesen Ausführungen des Dichters stehende theologische Denken austauschbare Begriffe⁶!

Gleich die folgenden Verse, die zur Verklärung Christi überleiten, bestätigen diese Beobachtung und zeigen, daß auch die ‘*potestas*’ des Vaters und des Sohnes im Grunde identisch ist, weil sie die Äußerung der einen ‘*potestas divinitatis*’ ist. Die neun Langzeilen, um die es hier geht, sind gedankliches Eigentum des Dichters, also ohne erkennbare Vorlage und darum von besonderem Gewicht. Nach der Wiedergabe des ‘(Jesus) *assumit Petrum et Iacobum et Iohannem*’ etc. (Mt 17, 1) heißt es als Begründung:

	<i>umelde</i> im thar uundres filu,
<i>tecno togean,</i>	that sie gitruodin thiu bet
that he selbo uuas	sunu drohtines,
helag hebencuning.	(3113b–16a)

Damit wird die Verklärung als eine Willenstat Christi gedeutet. Was auf Tabor geschieht, bricht nicht über Christus herein. Die ‘*tecan*’, das ‘*berhtlic bilidi*’ (3122 a), sind nicht die Kennzeichen für den gefällten ‘*schicksalsschluss*’, der sich als ‘*ein leuchtender moment*’ offenbart⁷, sondern sind Wirkungen von Jesu ‘*eigener Kraft*’ (3121 a), durch die er seine ‘*godkundi*’ zeigen will (vgl. 3121 b). Das ‘*transfiguratus est*’ (Mt 17, 2) kann damit von vornherein nicht mehr so verstanden werden, als sei eine eshafte ‘*Werdemacht*’⁸ an Jesus tätig geworden; vielmehr liegt das ganze Geschehen in der Verfügungsmacht und im freien Willen des Herrn.

Diese Deutung hält der Dichter bis in einen kleinen, scheinbar nebensächlichen Zug hinein aufrecht: Selbst die genaue Stelle auf dem Berge, an der die Selbstoffenbarung Christi – so dürfen wir die Verklärung nach der Intention des Dichters wohl interpretieren – stattfinden soll, hat sich der ‘*waltende Krist*’ noch vorherbestimmt (*gicoren*; vgl. 3117b–19).

Betont der Dichter in den Überleitungsversen am Ende der 37. Fitte auch sehr stark die ‘*alleinige Kraft*’ Christi, durch die er seine ‘*divinitas*’ (*godkundi*)

Gottes, wofür der Dichter keine Vorlage fand, gewinnt der Hinweis auf das Querstehen des Apostels zu Christi Willen ein ganz anderes Gewicht als bei HRABAN, der die Anregung zu 3100 geboten haben mag; vgl. ad Mt 16, 23: *quia contraria, inquit (sc. Christus), loqueris (sc. Petrus) voluntati meae, debes adversarius appellari.*

⁶ vgl. oben S. 152f., Anm. 97.

⁷ VILMAR, *Altertümer*, S. 16.

⁸ So nennt Ed. NEUMANN, aaO., S. 24, das Schicksal, insofern seine Vorstellung vom ‘*vanischen Denken*’ geprägt ist.

in einem 'berhtlic bilidi' auf Tabor offenbaren will, so läßt er bei der eigentlichen Schilderung der Transfiguration in der folgenden Fitte zumindest andeutungsweise sichtbar werden, daß diese 'Kraft' Christi im Grunde identisch ist mit der 'potestas patris'. Denn gerade in dem Augenblick, wo der 'uuliti' (3152a) des 'Bildes', das Christus den Jüngern kundtun wollte, seinen absoluten Höhepunkt in der Bestätigung des Sohnes durch den Vater erreicht, offenbart sich die hier wirksame Kraft als die 'mikil maht (godes)' (vgl. 3153a), bei deren Kundwerden die Jünger sterben zu müssen wännen (3154b-55a). Die beiden 'Kraft'-Ströme des Vaters und des Sohnes wirken zusammen, sind zutiefst Ausfluß der einen 'potestas divinitatis', ohne daß dadurch die 'propria voluntas et potestas' Christi entleert und hinfällig würden.

Sehen wir recht, wenn wir hinter dem stark 'voluntaristischen' Zug im Christusbild des Heliand die bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts reichende Nachwirkung der Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus vermuten, dann spräche dies allerdings sehr gegen einen noch 'lebendigen' Schicksalsglauben in der Brust unseres Dichters. Das 'necessitate' oder 'conditione coactus' der Adoptianer hätte sich leicht als Brücke zu einer germanischem Schicksalsdenken angeglichener Interpretation des Lebens Jesu, vor allem seiner Passion, anbieten können. Hier lag sicher eine Gefahr. Hat sie der Dichter gespürt und ist er ihr entgegengetreten durch die überaus auffällige Betonung der theologischen Gegenposition des 'potestate ac voluntate'?

Wie ein roter Faden zieht sich das 'quia voluit' durch die ganze Passionsgeschichte im Heliand. So wenig der Dichter das 'oportet', das 'sicut scriptum est' oder auch das häufige futurum passivum der Hl. Schrift (vgl. tradetur u. ä.) umgehen kann, immer wieder fügt er dem 'sculan' ausdrücklich hinzu, daß sich hierin der Wille Christi äußere und erfülle. Er will nun einmal die Menschen mit seinem 'lif' erlösen⁹. Dieser Wille zur Erlösung ist so durchgreifend und souverän, daß Christus sogar genau (garo) 'that dagthingi' kannte, den 'festgesetzten Tag' (SEHRT), an dem er 'tholoian uuelde far thit uuerod uuiti'¹⁰. Man möchte aus solchen Formulierungen fast das 'horam praevidit sibi' – oder gar: 'praedestinavit' – 'passionis suae' heraushören; jene bei Alkuin und den zeitgenössischen Theologen beinahe stereotype Formel gegen den Adoptianis-

⁹ vgl. bes. 3537b-38: (ik *scal*) for alla thesa theoda geben seole mine. Ik *uulliu* sie selbo nu losien mid minu libu. – Man halte daneben, was ALKUIN schreibt: Animam suam Christus pro nobis posuit et quando *voluit* posuit... (epist. 126; W. SCHULZ, aaO., S. 168A 1).

¹⁰ 4183b-85a (vgl. auch 4494b-97a); auch hier ist – über das *sciebat* Iesus tempus appropinquasse passionis suae et redemptionis nostrae des ALKUIN (in Joh II, 54) hinaus – auf die Stunde gezielt, in qua pati *voluit*, was SIEVERS in seiner Quellenangabe nicht berücksichtigt. Die Vorstellung des *voluntate passus est* (ALKUIN, PL 100, 848D) bestimmt so stark die Auffassung des Dichters, daß es im Einzelfall einer direkten Vorlage auch wohl kaum bedarf.

mus¹¹. Ja, an einer Stelle scheint unser Dichter unmittelbar und direkt diese Irrlehre treffen und ablehnen zu wollen, wenn er sagt:

Im ni uuas sulicaro firinquala
tharf te githolonne
 ac he it thurh thit uuerod deda,
huand he liudio barn losien uueda (4918b–21).

In die nüchterne Terminologie der Fachtheologen der Zeit zurückübersetzt, würde das etwa heißen: ‘non aliqua necessitate coactus, sed propria voluntate (passus est pro nobis), dum voluit’¹².

Jedenfalls wird man nicht umhinkönnen zuzugestehen, daß dem Dichter offenbar sehr daran gelegen ist, die innere Freiheit zu betonen, mit der Christus dem ganzen Passionsgeschehen gegenübersteht. Es ist mehr als eine faden-scheinige Apologetik gegenüber dem Idealbild eines germanischen ‘Heerführers’, wenn es im Heliand heißt, der Herr werde den Händen der Mörder übergeben, ‘so hie selbo gicos’ (5307b). Die folgende Begründung: ‘uueda manno barn morthies atuomian, nerian af nodi’ (5308–09a) weist nur zu deutlich auf die dahinterstehende theologische Argumentation der damaligen Gottesgelehrten. Wer diese Zusammenhänge nicht sieht, kann dann wohl im konkreten Fall von einer ‘mehr als bedenklichen Casuistik’ sprechen, in die sich der Dichter hineinbegibt, um das freiwillige Leiden des Gottessohnes zu motivieren¹³. Indes beweist er damit nur, daß er dem Anliegen des Dichters aus einer grundsätzlich anderen Geisteshaltung heraus nicht gerechttzuwerden vermag. Die von RÜCKERT solchermäßen diskreditierte Stelle 5381b–94a gibt geradezu ein Kernstück frühmittelalterlicher Leidenstheologie wieder. Christus erträgt schweigend alle Schmähungen und fälschlichen Beschuldigungen der Juden ‘thuru ođmuodi’¹⁴. Daß der Dichter hiermit keine ethische Haltung, sondern die metaphysische Demut des Gottessohnes meint, die sich in der Kenosis (exinanitio) Christi offenbart, geht wohl aus 5386–89a hervor. Ist doch die Folge der freiwillig (vgl. 5386a) übernommenen ‘humilitas passionis’, daß Christi Gottheit, sein Gott-selbst-Sein, verborgen bleibt, und die ungläubigen Juden deshalb auch nicht zu erkennen vermögen, ‘that hie sulica giuuald habdi obar theson middilgard’ (5388b–89a). Entsprechend ist der Sinn der ‘Demut’ Christi nicht, ‘ut nobis patientiae praebeat exemplum’¹⁵, sondern die Welt zu

¹¹ vgl. diese Arbeit S. 154 und Anm. 105 ebd.

¹² ALKVIN, epist. 126; W. SCHULZ, aaO., S. 167, Anm. 4.

¹³ H. RÜCKERT, Heliand (1876), z. St., S. 232.

¹⁴ 5382a; vgl. 5290; 5301.

¹⁵ Hier folgt u. E. der Dichter nicht, wie man nach SIEVERS Quellenhinweis vermuten sollte, der ethischen Interpretation HRABANS zu Mt 27, 12, der an dieser Stelle auch die humilitas Christi nicht erwähnt. Wo er es anderen Orts tut, faßt auch er die humilitas immer in metaphysischem Sinne auf.

erlösen. Diese Erlösung aber vollzieht sich durch das 'lif', das Leib-Leben des Gottessohnes, in welchem sein 'odmodi' sich manifestiert. In der Sprechweise Hrabans: 'instrumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Christi'¹⁶, wobei 'humilitas' synonym mit 'humanitas' gebraucht wird¹⁷.

Vor dem Hintergrund derartiger dogmatischer Erörterungen gewinnt nun der Satz unseres Dichters sein volles Gewicht:

	Hie (Crist) suigondi stuod
<i>thuru oāmuodi,</i>
.....	<i>uuolda thesa uuerold alla</i>
<i>losian mid is lifu ...</i>	(5381b-84a).

Ist aber die 'humilitas' (odmodi) im Sinne von 'humanitas' (lif) das von Christus gewollte 'instrumentum redemptionis nostrae', dann muß es auch in seinem Willen liegen, sich von den Juden martern zu lassen (5384b-85); dann kann er seine Gottheit nicht öffentlich kundtun wollen und sich dem Volke zu erkennen geben, weil er damit aus seinem freiwillig übernommenen 'odmodi' heraustreten würde. Die von Christus einmal willentlich beschlossene Art und Weise der Erlösung wäre in Frage gestellt: 'thann ne gidorstin sia that barn godes handon anthrinan' (5390b-91a). Mit dieser nach RÜCKERT 'mehr als bedenklichen Casuistik' befindet sich der Helianddichter nicht nur in der Gesellschaft Bedas und Hrabans, sie dürfte bereits vom hl. Paulus 'erfunden' (RÜCKERT) sein: 'Si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent' (1 Kor 2, 8).

Wie immer man zu solchen theologischen Gedankengängen auch stehen mag¹⁸, unleugbar ist die Absicht des Dichters, Christi Freiheit im Passionsgeschehen als Selbstbestimmung zum Leiden herauszuarbeiten. Was an ihm geschieht, ist nicht vom Schicksal verhängte Notwendigkeit, sondern Ausfluß seines göttlich-souveränen Wollens: '*bithiu liet* hie ina thia lethun thiod / ueegian te uundron, all so iro uuillio geng' (5384b-85); '*bethiu ... ne let* that manno folc / uuitan huat sia uuarahun' (5393-94a).

Ist unsere Deutung richtig, dann erhält das unmittelbar folgende:

	<i>thiu uurth</i> nahida thuo,
<i>mari maht godes</i>	endi middi dag,
that sia thia ferahquala	frummian scoldun (5394b-96),

vom Duktus der ganzen Stelle her einen neuen Sinn. Die Wurd ist der als

¹⁶ HRABAN, in ecclesiast. III, 3.

¹⁷ So expresse bei PAULINUS, lib. exhort. 19; c. Fel. Urg. III, 9; vgl. W. SCHULZ, aaO., S. 171.

¹⁸ Inhaltlich den Versen 5386ff. sehr nahestehend sind ALKUINS Ausführungen zu Joh 8, 20: Si ergo pati nollet, non pateretur; si non pateretur, sanguis ille non funderetur, mundus non redimeretur. Agamus itaque gratias et potestati divinitatis et miserationi infirmitatis eius, de occulta potentia quam Judaei non noverant ... (PL 100, 860D). (BEDA ebenso z. St. = PL 92, 741D).

‘maht godes’ sich offenbarende Erlösungsratschluß des Vaters, der zugleich der Wille des Sohnes ist. Hält man an der antiadoptianischen Gleichsetzung von ‘potestas’ und ‘voluntas divinitatis’ fest, dann wird noch deutlicher, daß die Wurd hier kaum als ‘große, überschattende Eigenmacht’ gesehen wird, die ‘gleichberechtigt’ neben der Macht Gottes steht (DE BOOR), sondern vom Dichter in der Sphäre des göttlichen Wollens angesiedelt wird. Sie scheint fast die Rolle der gottgesetzten ‘hora’ anzunehmen.

Das, was zu dieser Stunde führt und sie vollendet, hat sein Fundament im Willen Christi. Selbst Satan weiß,

that hie *muell*da thesa uuerold alla
mid is henginnia hellia githuinges
liudi alosian an liocht godes (5432–34).

Und in der Stunde, da der ‘Sündenlose’ verspottet am Kreuze hängt und vom linken Schächer aufgefordert wird, seine Macht vor der Menge zu beweisen, erkennt der andere Schächer in dieser Rede einen ‘gelp’ (5591), dem er nicht nur mit den bei Lukas überlieferten Worten begegnet, sondern vor allem mit dem Hinweis,

* that hie (Crist) thuru theses folkes nith
muillendi an thesaro uueruldi uuiti antfahid (5596b–97).

Noch über den Tod hinaus ist der Wille Christi wirksam in dem, was ihm geschieht. Nach dem Lanzenstich fließen Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu,

all so is *muillio* geng
 endi hie habda *gimarcod* er manno cunnie,
 firio barnon te frumu ... (5710–12a).

Hier liegt kein laienhaftes Mißverständnis von Joh 19, 34ff. vor¹⁹, vielmehr folgt der Dichter dem dogmatischen Empfinden seiner Zeit, das im Lanzenstich noch die ‘benignitas propriae voluntatis (Christi)’ am Werk sieht²⁰, die sich überhaupt alle Einzelheiten des Leidens ‘vorherbestimmt’ hat ‘voluntate ac potestate’.

Die hier entwickelten Ansätze zu einer Interpretation des Selbstverständnisses Jesu im Heliand mögen unsere in lockerer Form vorgetragenen Überlegungen zur Frage nach der Mächtigkeit des Schicksals in der altsächsischen Bibeldichtung abschließen. Es dürfte hiernach schwerfallen, weiterhin die Gestalt Christi und das ‘Muß’ seines Lebens und Leidens vorbehaltlos von der kategorischen

¹⁹ In diesem Sinne hat W. BRUCKNER die Verse 5708ff. gedeutet (Der Helianddichter ein Laie, S. 12, Anm. 2). Er übersieht dabei völlig das theologische Anliegen des Dichters.

²⁰ vgl. AGOBARD, Liber de correct. antiph. cap. 8 = PL 104, 333 A.

Behauptung DE BOORS her deuten zu wollen, das Schicksal liege auch dem Helianddichter noch im Blut. Gerade das spürbare Ringen um die in eine ganz bestimmte theologische Richtung weisende Darstellung des Verhaltens Christi gegenüber und in seiner Passion widerspricht u. E. einer unreflektiert beibehaltenen und also noch 'lebendigen' germanisch-heidnischen Schicksalsgläubigkeit. Es erklärt sich vielmehr aus dem Bemühen um die positive Entfaltung des von der orthodoxen Theologie gegen den Adoptianismus vortragenen Argumentes der 'humana voluntaria oboedientia (Christi)'²¹. Im Vordergrund steht demnach bei der Deutung der Leidensgeschichte durch den Dichter das Interesse an einem damals noch recht aktuellen Problem der Christologie. Seine Betonung beugt allerdings gleichzeitig Mißverständnissen vor, die dem Hörer aus der Wiedergabe des biblischen 'oportet' (u. ä.) durch die sog. altsächsische Schicksalsterminologie hätten erwachsen können, die andererseits allein geeignet erscheinen mußte, die 'mußhafte' Struktur des in Jesu Leben und Leiden sich vollziehenden Heilsgeschehens dem germanischen Menschen nahezubringen. Die Spannung zwischen dem ursprünglichen und dem nunmehr neu intendierten qualitativ anderen Bedeutungsgehalt des alten Wortschatzes kann nicht übersehen werden. Sie in einem derart frühen Zeitpunkt der Akkommodation gänzlich ausschalten zu wollen, wäre ein unmögliches Unterfangen gewesen. Mußte doch der Dichter die Sprache der Menschen sprechen, die er mit der Christusbotschaft erreichen wollte.

Wir hoffen indes gezeigt zu haben, daß er sich dabei im Rahmen der ihm zur Verfügung stehenden Mittel bemüht, die überlieferte Schicksalsvorstellung ihres neutralen, rein eshaften Charakters zu entkleiden und ihr die undurchdringliche und kalte Starre ihres mythischen 'tremendum' zu nehmen, indem er sie transparent macht für den nach dem neuen Glauben in und hinter allem Schicksal sich offenbarenden Willen Gottes. Exemplarisch zeigt sich das Streben nach einer christlichen Sinngebung des Schicksals dort, wo Schicksal für den Germanen in besonderem Maße konkret werden mußte, in der Passion Jesu. Ihr Geschehnisgefüge, das – menschlich gesehen – unerbittlich auf die Katastrophe des 'Helden' zutreibt, wird in jeder Phase nicht nur passiv oder auch heroisch bejaht, sondern in seinen Willen hineingenommen, ja zuletzt vom Dichter als Erfüllung dieses seines Willens gedeutet. Gottes und Christi Ratschluß und Wille liegen dem auf Jesus zukommenden Geschehen immer schon voraus und also zugrunde. Damit enthüllt der Dichter seinen Hörern im Lichte der Offenbarung den wahren Zustand der Welt und ihre innerste Wirklichkeit: Statt der erstarrten Maske des Schicksals wird – in einer vom Mythos her nicht mehr zu erfassenden Dimension – als letzte, maßgebende (gimarcon!) Macht der 'uualdand god', der 'alomahtig', ja der '*helag fader* an himilrikea' sichtbar²².

²¹ vgl. ALKVIN, c. Fel. Urg. IV, 9; dazu W. SCHULZ, aaO., S. 167.

²² vgl. 4887 u. 4892b–93. Diese Worte spricht Christus an der Schwelle der Wende seines Lebens, bei der Gefangennahme auf dem Ölberg.

Das Schicksal gehört nicht mehr ‘auf die linke Seite der Welt’, ist nicht mehr ‘ein riesisches Wesen, Nichts und Vernichtung’²³, sondern wird hineingeborgen in den Heilswillen Gottes, der darauf abzielt, die Menschen aus des ‘Todes Tälern’ zu retten (vgl. 3611) und der da gerade in und durch das ‘Schicksal’ seines Christus will ‘manno barn morthies atuomian, nerian af nodi’ (5308–09a). Alles, was geschieht, geschehen ‘muß’, bis hin zu der nach germanischer Auffassung gewaltigsten Kundgabe des Schicksals im Weltuntergang ‘an themu mareon daga’ (4310), untersteht nicht mehr einer blinden Notwendigkeit – ‘das Schicksal ist augenlos’²⁴ –, sondern der Vorbehaltenheit und Verfügungsgewalt Gottes; wird von ihm als dem ‘heiligen (!) Vater’ gewußt, gesehen und verantwortet:

Fader uuet it eno
helag fan himile: elcur is it biholen allun,
*quikun endi dodun, huan is kumi uuerdad*²⁵.
 (4305b–07)

Mehr als uns Heutigen wird den neubekehrten Sachsen der Unterschied des hier verkündeten, auf den Willen und Plan Gottes als letzte Instanz zurückgeführten Welt- und Daseinsverständnisses zum mythischen Schicksalsglauben in die Augen gesprungen sein. Und dies vielleicht gerade deshalb, weil die traditionellen Schicksalswörter, die der Dichter in diesem Zusammenhang gebraucht, für die Hörer noch jene ganz andere Resonanz gaben, von der DE BOOR spricht²⁶. Mußte nicht der alte Schicksalsbegriff, je klarer er erfaßt und je intensiver von ihm noch die ‘Weltanschauung’ geprägt wurde, desto deutlicher die qualitative Andersartigkeit der christlichen Auffassung vom letzten Grunde allen Geschehens hervortreten lassen? Vom letzten Grunde, sagen wir, nicht von seiner Wirkweise, seinem phänomenalen Bestande! Denn was diese angeht, so sprach ja auch die Hl. Schrift von einem ‘oportet’ oder ‘necesse est’. Gab der Dichter diesen Sachverhalt mit der heimischen Schicksalsterminologie wieder – und wie anders hätte er verfahren können und sollen? –, dann mußte allerdings die ‘voluntas divinitatis’ als Subjekt alles Geschehens einen außerordentlich herben Zug gewinnen: Gott erscheint – und hierin darf man die ‘germanische’ Nuance im Gottesbild des Heliand erblicken – als ‘der starke Wille, der seine Ratschlüsse allen Widerständen zum Trotze durchsetzt’²⁷.

²³ vgl. Gerhard NEBEL, Die Not der Götter, Hamburg (1957), S. 115.

²⁴ G. NEBEL, aaO., S. 111. Vgl. dagegen das letzte Wort unseres Dichters über den in den Himmel aufgefahrenen Herrn: endi thanan *all gesihit uualdandeo Crist*, so huat so thius uuerold behabet (5977b–78).

²⁵ Nur hier und 4887 ist vom *helag fader* die Rede! Das passivische *uuerdad* (4307) sagt nichts gegen unsere These. Nur zwei Zeilen später heißt es: er than he (god) an these uuerold kume (4309).

²⁶ vgl. oben, S. 132. Wir sind also bereit, aus dieser Vermutung die gegenteilige Folgerung zu ziehen.

²⁷ H. WICKE, Das wunderbare Tun, S. 95.

Das 'Schicksalsproblem' bei Lukas

Und doch sollte man sich davor hüten, diesen Befund allzu einseitig dem Germanentum des Dichters zuzuschreiben. Die so oft von uns beobachtete Nähe des sächsischen 'Bearbeiters' von Tatians Diatessaron zum hellenistischen Bearbeiter des Markus-Evangeliums, zum hl. Lukas also, läßt sich auch hier erweisen. Beide sehen sich dem gleichen Problem gegenüber²⁸: in ihrer eigenen und ihrer Adressaten Sprache das Mysterium des souveränen Willens Gottes zu verkünden, der nicht nur ganz allgemein den Weltenlauf bestimmt, sondern auch den Einzelnen in seinem Denken, Wollen und Handeln unter das 'Muß' seines Heilswillens fordert.

Um diesen Sachverhalt auszudrücken, übernimmt das Neue Testament u. a. den Begriff des *δεῖ*, der im griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch zu Hause ist. Hinter diesem Begriff steht – bis in die abgeblaßte Bedeutung der alltäglichen Notwendigkeit hinein – 'der Gedanke an eine neutrale Gottheit, an eine ἀνάγκη-Gottheit'²⁹. Über den Gegensatz zum biblischen personalen Gottesbegriff besteht demnach kein Zweifel. Das tertium comparationis, über das die Hereinnahme des *δεῖ* in das Neue Testament erst innerlich möglich wird³⁰, scheint uns im Modus der – der äußeren Struktur nach – analogen Wirkweise der beiden, wesensmäßig sonst so verschiedenartigen 'Mächte' zu liegen.

Erstaunlich ist nun die Tatsache, daß von den insgesamt 102 Stellen in den 27 Büchern des Neuen Testaments, in denen *δεῖ* oder *δέον ἐστί* vorkommt, 41 allein auf Lukas entfallen³¹. Dieses Verhältnis wird noch eindeutiger, wenn man beachtet, daß Markus das Wort überhaupt nur 6 mal gebraucht³². Wir dürfen wohl annehmen, daß dieses Faktum dazu beiträgt, dem Gottes-, Welt- und Menschenbild bei Lukas einen Zug zu geben, den es bei den anderen Evangelisten nicht im gleichen Maße hat. GRUNDMANN macht zum Sprachgebrauch des Lukas, den er für das Neue Testament für besonders wichtig erachtet, folgende Äußerungen, die wir – mutatis mutandis – wohl auch auf den Helianddichter beziehen dürfen: 'Dem Lukas ist das Wort aus seiner hellenistischen Herkunft vertraut und fügt sich seiner Denkweise ein. Deshalb ist es von ihm bevorzugt. Deutlich ist aber nun bei ihm zu beobachten, wie mit der Änderung des Hintergrundes, aus dem das *δεῖ* hervorsticht, auch sein Charakter in der angedeuteten Weise (= vom Ausdruck einer schicksalhaften und neutralen Notwendigkeit weg, hin zum Ausdruck des in seiner Kundgabe

²⁸ G. NEBEL macht die oftmals frappierende Ähnlichkeit zwischen dem griechischen und germanischen mythischen Weltverständnis immer wieder zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen in 'Die Not der Götter'.

²⁹ W. GRUNDMANN, Art. *δεῖ*, *δέον ἐστί* in: ThWb. II, 22.

³⁰ Die verschiedenen Bedeutungsnuancen von *δεῖ* im ntl. Sprachgebrauch bei W. BAUER, WbZNT, Sp. 311f.

³¹ Nach der Vulgata sind es sogar 43 Stellen! Vgl. A. SCHMOLLER, Handkonkordanz, S. 107f. und W. GRUNDMANN, aaO.

³² Bei Matthäus begegnet es 8 mal, bei Johannes 10 mal.

offenbaren Willens Gottes) sich ändert . . .’ Es kann ‘zum allgemeinen Ausdruck des Willens Gottes werden . . . Sein ganzes Leben und Handeln und Leiden sieht Jesus unter diesem, in einem $\delta\epsilon\iota$ sich zusammenfassenden Willen Gottes. Über ihm steht ein $\delta\epsilon\iota$, das schon in der Jugendgeschichte da ist, das $\delta\epsilon\iota$ der Gottesherrschaft (Lk 2, 49), das seine Tätigkeit bestimmt (Lk 4, 43; 13, 33; 19, 5), das ihn in Leiden und Sterben, aber eben darum auch zur Herrlichkeit führt (Lk 9, 22; 17, 25; 24, 7.26; Ag 1, 16; 3, 21; 17, 3). Dieses $\delta\epsilon\iota$ hat seinen Grund in dem in der Schrift über ihn niedergelegten Willen Gottes, dem er unbedingt folgt (Lk 22, 37; 24, 44). Unter dieses $\delta\epsilon\iota$, das dem Willen Gottes entspringt, sind auch die Jünger, Apostel und Gemeinden gestellt, die von diesem Willen Gottes gefördert werden und die von ihm gestaltet und bestimmt werden bis in alle Einzelheiten ihres Lebens hinein (Lk 12, 12; Ag 9, 6.16; 14, 22; 19, 21; 23, 11; 27, 24) . . . Der ganze Wille Gottes über seinen Christus und über den Menschen ist bei Lukas in diesem $\delta\epsilon\iota$ enthalten. Der Sprachgebrauch ist hellenistisch, aber er ist geformt durch das Wissen um den personhaften Willen des Gottes, der lebendige Person und nicht neutrale Notwendigkeit ist. Dieser Wille Gottes fordert den Menschen in jeder Situation seines Lebens und gibt ihm aus seiner Heilsabsicht heraus Ziel und Richtung seines Lebens’³³.

Abschließend stellt GRUNDMANN fest: ‘Der Sprachgebrauch des Lukas reicht am weitesten. Er hat in sich die Beziehungen aufgenommen und durchgebildet, innerhalb deren die Stellung des $\delta\epsilon\iota$ im übrigen NT bezeichnet ist’ (ebd.).

Und hier ist wiederum bedeutsam, daß das $\delta\epsilon\iota$ die Notwendigkeit des eschatologischen Geschehens ausdrückt, das nach biblischem Verständnis bereits mit der Geschichte Jesu begonnen hat³⁴. Als eschatologischer Terminus eignet sich dieses $\delta\epsilon\iota$ deshalb, wie GRUNDMANN sagt, ‘sehr gut, weil das eschatologische Geschehen ein dem Menschen verborgenes Geschehen ist, das die Menschen vor eine ihnen unbegreifbare, im Willen Gottes begründete Notwendigkeit geschichtlichen Geschehens stellt. Die durch die Verbindung des Begriffes $\delta\epsilon\iota$ mit dem biblischen Gottesbegriff sich ergebende Spannung gilt auch für das $\delta\epsilon\iota$, das über dem großen eschatologischen Drama steht. Es ist das $\delta\epsilon\iota$ des geheimnisvollen Gottes, der im eschatologischen Geschehen seine Pläne mit der Welt durchführt. Nicht blinder Schicksalsglaube, sondern der Glaube an Gottes ewige Pläne formuliert dieses $\delta\epsilon\iota$. An diese Pläne – das zeigt das $\delta\epsilon\iota$ – ist Gott in sich selbst gebunden. So wird es zum Ausdruck einer in Gottes Wesen selbst liegenden Notwendigkeit, die zur Durchführung seiner Pläne im eschatologischen Geschehen führt’³⁵.

³³ W. GRUNDMANN, aaO., S. 22 und 23. (Hervorhebungen von mir.)

³⁴ vgl. W. GRUNDMANN, aaO., S. 24: ‘Leiden, Tod und Auferstehung des Christus sind Teile des eschatologischen Dramas. Christus ist also nicht nur Verkünder der Eschatologie, sondern seine Geschichte ist Eschatologie.’

³⁵ DERS., ebd., S. 23 f.

Die Ausführungen GRUNDMANNS sind aus zwei Gründen für den Heliandforscher bemerkenswert: Einmal zeigen sie, was unter dem oftmals zitierten 'christlichen Determinismus' eigentlich zu verstehen ist, aus dem sich gewisse Auffassungen des Helianddichters erklären lassen sollen³⁶. Zum andern wird deutlich, wie ein mit bestimmten mythischen Vorstellungen 'besetzter' Terminus von Lukas in das christliche Gottes- und Weltbild eingefügt wird und was er von seinem ehemaligen Bedeutungsgehalt beibehält, um sogar noch bestimmte Seiten dieses Bildes besonders nachdrücklich hervorzuheben, – trotz der damit bei den Adressaten sicherlich provozierten Spannung zwischen Mythos und Offenbarung.

Ganz ähnlich dürfte die Hereinnahme der in der hellenistischen Mystik beheimateten Begriffe der *πρόνοια*³⁷, der *βουλή* und der *ἀνάγκη*³⁸ in den neustamentlichen Sprachschatz zu beurteilen sein.

Nach allem, was wir bisher von der Arbeitsweise des Lukas gesagt haben, ist es nicht verwunderlich, daß er, der Hellenist unter den Evangelisten, auch hierin am weitesten geht. So kennt keiner von ihnen das Wort *βουλή* im Sinne von 'Gottes Ratschluß', wie auch keiner das verwandte *βούλημα* benutzt. Dagegen finden sich von den insgesamt 12 Belegen für *βουλή* im Neuen Testament allein 9 bei Lukas, die restlichen drei stehen in einem jeweils anderen Paulus-Brief³⁹.

In der pantheistisch bestimmten Mystik des Hellenismus (Hermes Trismegistos) war diese *βουλή θεοῦ* als Göttin vorgestellt und von Gott selbst gesondert⁴⁰. Sie schafft oder gebiert mit Hilfe des Logos den *κόσμος αἰσθητός*, der unter ihrer Bestimmung und Lenkung steht. Die Zusammenordnung dieser drei hypostasierten Begriffe zeigt, daß hier an eine Göttertrias gedacht ist.

Im Neuen Testament steht *βουλή* meist vom göttlichen Ratschluß. 'Zumal die Schriften des Lukas lieben solchen Hinweis. Alle diese lukanischen Sätze sind geradezu Bausteine zu einer Gesamtanschauung über die göttliche *βουλή*'⁴¹. Was er indes vom ursprünglichen Bedeutungsgehalt dieses Begriffes übernimmt, ist wieder nur die Soseins-Seite der alten Vorstellung, die Wirkweise der einst als *βουλή* erfahrenen numinosen Macht, die nunmehr dem Gott der Offenbarung zugeschrieben wird: nämlich die unverbrüchliche, unumstößliche und ein für allemal abgeschlossene Bestimmtheit des mit *βουλή* bezeichneten göttlichen Dekrets.

³⁶ vgl. diese Arbeit oben, S. 130, Anm. 5.

³⁷ Dieses Wort erscheint überhaupt nur bei Lk (Apg 24, 2).

³⁸ vgl. Lk 14, 18; 21, 23 (hier werden mit *ἀνάγκη* die eschatologischen Bedrängnisse bezeichnet; vgl. Hel. 3692: uurdigiscefti); 23, 17. Ebenso *ἀναγκαῖόν ἐστι* = Apg 13, 46. Dazu: W. GRUNDMANN, Art. *ἀναγκάζω* in: ThWb. I, 347–350.

³⁹ 1 Kor 4, 5; Eph 1, 11 und Hebr 6, 13.

⁴⁰ G. SCHRENK, Art. *βούλομαι* in: ThWb. I, 632.

⁴¹ DERS., ebd., S. 633. (Hervorhebung von mir.)

Dieser Ratschluß Gottes waltet nach Lukas über der ganzen Geschichte. Im Hinblick auf die Schicksals-, insbesondere die Wurd-Vorstellung im Heliand ist nun interessant zu sehen, daß die *βουλή* bei Lukas nicht selten eine deutliche Beziehung und Hinordnung auf den Tod aufweist. Im Tode eines Menschen wird das Unabänderliche und Endgültige ihrer Anordnung ja auf eine besonders sinnenfällige Weise konkret. So ist z. B. nach Apg 13, 36 Davids Tod, der zur Verwesung führte, ebenso nach Gottes Ratschluß geschehen, wie der Tod Jesu, dem nicht die Verwesung, sondern die Auferweckung folgte. Überhaupt steht die Dahingabe Jesu in den Tod ganz und in allen Einzelheiten unter der ewigen *βουλή* Gottes. In der Pfingstpredigt des Petrus, die Lukas mitteilt, heißt es: 'Diesen (sc. Jesus von Nazareth) habt ihr (Juden), nachdem er (euch) nach bestimmtem Ratschluß und Vorauswissen Gottes ausgeliefert war⁴², durch die Hand von Gesetzlosen ans Kreuz schlagen und töten lassen'⁴³. Selbstverständlich war nicht nur die Auslieferung Jesu durch Judas von Gott vorherbestimmt und -gewußt. Auch Kreuzigung und Tötung sind nach Lukas nichts anderes als Vollstreckung des vorzeitlichen Ratschlusses Gottes: 'Ja wirklich, zusammengetan haben sich in dieser Stadt (sc. Jerusalem) gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast, Herodes und Pilatus mit den Heiden und dem Volke Israel, um das auszuführen, was deine Hand und dein Ratschluß vorherbestimmt haben' (Apg 4, 27f.).

Man sieht, wie es dem Evangelisten darauf ankommt, die definitive Festsetzung und Vorausbestimmung des Todes Jesu zu unterstreichen, in welche die

⁴² Durch Judas nämlich! Vgl. A. WIKENHAUSER, Die Apostelgeschichte (1956), S. 44. Auch die folgenden Sätze: 'Denn dieser Jesus mußte nach dem Willen und Ratschluß Gottes, wie er von der Schrift bezeugt ist, leiden (vgl. Lk 24, 26; Apg 3, 18; 4, 28; 13, 29); Gott hat ihn in den schmachtvollen Tod gegeben, um dadurch seinen ewigen Weltplan zur Ausführung zu bringen. So sind auch die Juden selber letzten Endes nur Werkzeuge in der Hand eines Höheren.'

⁴³ Könnte diese Stelle nicht u. a. auch zum 'orthodoxen' Verständnis von Heliand 4617b–20a beitragen? Wenn Jesus hier zu Judas sagt: 'Tue, was du muß', und hinzufügt: 'Die Wurd ist nahe', dann mag man wohl – ohne Berücksichtigung der biblischen Vorstellung von der göttlichen Prädestination, wie sie mit Bezug auf den Verrat des Judas gerade an unserer Stelle begegnet (zum ganzen Problemkreis vgl. E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, S. 34–38) – mit L. MITTNER (aaO., S. 104, Anm. 216) hierin eine Anpassung an germanische Schicksalstragik sehen. Allerdings sollten Stellen der Hl. Schrift wie die eben genannte zur Vorsicht im Urteil mahnen. MITTNER glaubt, Jesus bewege mit seinem Wort 'den Verräter nicht zur Tat', sondern lege ihm 'fast einen Schicksalszwang auf', indem er den Namen der Wurd ausspricht, die er dadurch 'gleichsam beschwört, ins Leben ruft und verwirklicht'. MITTNER deutet dies als Ausdruck eines vollständig episierten 'sakralen Schicksalsgefühls'. Doch welcher Unterschied zwischen der Haltung Jesu und der Hildebrands, die MITTNER miteinander vergleicht! Jedenfalls sehe ich im Heliand nichts von der 'grimmigen Freude (welaga nu!)', mit der Hildebrand das Geschick begrüßt. Man sollte auch nicht übersehen, daß Christus weiterhin sagt: *frumi so thu thenkis . . . thu ni maht bidernien leng uuilleon thinan*, und daß dem *thiu wurd is at handun* übergeordnet und vorangesetzt wird: *Nu ik iu iuuues drohtines scal uuilleon seggian . . . mi is an handun nu uuiti endi uunderquale* (4563 bf. und 4567af.). Auf diese Zusammenhänge kann bei einer Interpretation wohl nicht verzichtet werden.

dazu führenden Taten der Beteiligten einbezogen sind. Um das zu betonen, bedient er sich des Begriffes der *βουλή*. Das ihm beigeordnete *χείρ* (4, 28) verstärkt noch den Gedanken der lenkenden Verfügungsgewalt, die hinter dem 'Ratschluß' steht, nach welchem Christus den Tod erleiden muß⁴⁴.

Von der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Todes Jesu her wird es auch verständlich, daß die *βουλή θεοῦ* 'geradezu den ganzen Inhalt der apostolischen Verkündigung' ausmacht⁴⁵. So bestand etwa die Predigt Pauli bei den Ephesern in nichts anderem, als ihnen 'den ganzen Ratschluß Gottes zu verkünden'⁴⁶.

Diese kurzen Hinweise auf das 'Schicksalsproblem' bei Lukas mögen genügen. Es wäre wohl eine lohnende Aufgabe, den hier aufgeworfenen Fragen weiter nachzugehen und dann den Vergleich mit der Art und Weise durchzuführen, in der der Helianddichter das gleiche Problem zu bewältigen sucht. Man halte z. B. neben das lukanische *δεῖ* das 'schicksalhafte' *sculan* im Heliand. Wenn 'sculan' ursprünglich 'zur Bezeichnung des schicksalhaften Müßens' diente⁴⁷ und die 'Tatsache des Determiniertseins durch das urgöttliche Lebensmaß' ausdrückte⁴⁸, in das der Mensch von sich aus keinen Einblick zu gewinnen vermochte, dann eignete es sich wohl ebenfalls 'sehr gut' dazu, die den Menschen verborgene und unbegreifbare, im Willen Gottes begründete Notwendigkeit alles heilsgeschichtlichen Geschehens zu kennzeichnen⁴⁹.

Gerade die in 'sculan' mitgegebenen beiden Momente des Geheimnisvollen und Unabdingbaren werden denn auch vom Dichter immer wieder besonders herausgestellt. Wenn Petrus gegen das Leidenmüssen Jesu (3085b–90a) protestiert: 'nis thes tharf nigiean' (3097b), dann wird ihm die Antwort:

'Huat, thu *thesaro thiodo canst*
menniscan sidu: thu ni *uest the maht godes*
 the ik gifrummien *scal'* (3101b–03a).

Entspricht das 'sculan' nicht ebenfalls auch dem *δεῖ* des 'geheimnisvollen Gottes', unter dem nach Lukas das Eschaton steht⁵⁰? Auf die wißbegierige Frage der Jünger, 'huan that (giuuand) giuuerden sculi', sagt ihnen Jesus:

⁴⁴ vgl. mit der lukanischen Vorstellung von der Vorherbestimmung durch Gottes Hand Heliand 3384b–85a: it habad the helago god so gifastnod *mid is fadmum!*

⁴⁵ G. SCHRENK, aaO., S. 634.

⁴⁶ Apg 20, 27. An dieser Stelle ist darüber hinaus noch in besonderer Weise der Bezug auf den Tod gegeben. Im vorangehenden Vers heißt es: 'Darum versichere ich euch feierlich am heutigen Tage, daß ich an keines Menschen Blut Schuld trage. Denn ich habe mich der Pflicht nicht entzogen, euch den ganzen Ratschluß Gottes zu verkünden.' Also hat er 'auch mit allem Ernst von dem Gericht gepredigt, dem die Unbußfertigen und Ungläubigen verfallen werden', und das hier als von Gott beschlossener 'Tod' des Sünders verstanden wird (vgl. WIKENHAUSER, z. St., S. 233).

⁴⁷ W. GEHL, Der germanische Schicksalsglaube, S. 40.

⁴⁸ G. KELLERMANN, Studien, S. 242.

⁴⁹ vgl. diese Arbeit, S. 164.

⁵⁰ vgl. diese Arbeit, ebd.

‘that habad so *bidernid* . . . drohtin the godo
 iac so *hardo farholen* himilrikies fader,
 uualdand thesaro uueroldes, so that uuiten ni mag
 enig mannisc barn, huan thiū marie tid
 giuuirdid . . .’ (4293; 4296–4300a).

Entscheidend und gegen den Mythos aber ist, daß der Vater es weiß, der ‘heilige’ (4306); ‘drohtin the godo’! Über ihm waltet kein ‘Es’. Was geschieht, geschehen muß, ist Erfüllung des ‘heiligen Wortes’ Jesu, das er im Auftrag des Vaters verkündet (vgl. 4348 b–51), der ‘dieser Welt waltet’ (4298).

Unsere Ausführungen sollten die Richtung weisen, in der wir uns die Basis für eine fruchtbare Diskussion über die ‘Lebendigkeit’ des Schicksalsglaubens im Heliand denken. Die bisher leider fast ausschließlich geübte Praxis einer vom weiteren Kontext absehenden und in diesem Sinne punktuellen Betrachtung der verschiedenen Schicksalswörter scheint uns dazu kein geeigneter Beitrag zu sein. Sie berücksichtigt zu wenig die Besonderheit der geistes- und sprachgeschichtlichen Situation, der sich unser Dichter gegenüber sah, und die ihn zwang, den neuen Wein der christlichen Lehre in die alten Gefäße seiner Muttersprache zu füllen. Wer den Blick allzu einseitig auf das einzelne ‘heidnische’ Wort und seine ursprüngliche Bedeutung gerichtet hält, übersieht von Anfang an die Möglichkeit einer Abänderung des Gehaltes von Begriffen durch ihr Hineingestelltwerden in ganz andersartige Zusammenhänge. Er rechnet prinzipiell nicht mit der bedeutungsprägenden Kraft lebendigen, um die Wiedergabe und den Aufbau neuer Sinn- und Beziehungsgefüge bemühten Sprechens. Ohne die Aufdeckung der in solchem Bemühen zum Ausdruck kommenden Intention des Dichters aber läßt sich u. E. niemals die Rolle näher bestimmen, die die sog. Schicksalswörter noch im Heliand spielen⁵¹.

Hier steht die Forschung vor einer Aufgabe, zu deren Lösung wir einige methodische und sachliche Anregungen bieten wollten. Wir begnügen uns vorerst damit gezeigt zu haben, welche Bedeutung dabei dem ständigen Blick auf den jeweiligen Zusammenhang zukommt, welchen Einfluß die zeitgenössische Theologie etwa auf die Darstellung des ‘Schicksalsweges’ Jesu gewinnt, und wie sehr man sich davor hüten sollte, das Phänomen der Akkommodation im Heliand als einen einmaligen Sonderfall zu betrachten. Die Analogie

⁵¹ Ein – mutatis mutandis – ähnliches Problem stellt die Nennung der antiken Götter in Veldekes ‘Eneit’ dar. H. SACKER hat in seiner Studie ‘Heinrich von Veldeke’s conception of the Aeneid’ (G.L.L. X [1957], 210ff.) gezeigt, daß die Götter zwar das Schicksal (Fortune) des Helden lenken, ihrer Funktion nach aber Personifikationen der Providentia sind, ja einfach stellvertretend für ‘Providence’ stehen. Nach F. P. PICKERING stimmt dies mit der Grundauffassung in Boethius’ ‘De Consolatione’ überein, die er folgendermaßen umschreibt: ‘Fortune (as chance or as personal fortune) is governed by Providence’ (On coming to terms with Curtius, G. L. L. XI, 341, wo er u. a. SACKER kurz referiert). Dazu jetzt: M.-L. DITTRICH, *gote* und *got* in Heinrichs von Veldeke Eneide, ZfdA. 90 (1960/61) 85–122; 198–240; 274–302.

zur Arbeitsweise des hl. Lukas auch in puncto Übernahme von 'Schicksalswörtern' in die christliche Verkündigung spricht eine überraschend deutliche Sprache.

4. Hellenisierung des Evangeliums durch Lukas?

Wir können nunmehr den Markus-Lukas-Vergleich abschließen. Es dürfte etwas von der Art und Weise deutlich geworden sein, in der der dritte Evangelist seine Vorlage(n) bearbeitet hat. Uns kam es vor allem darauf an zu zeigen, in welchem hohem Maße die Rücksicht auf die hellenistischen Leser, die geringe persönliche Kenntnis Palästinas, der höhere literarische Anspruch und damit die schriftstellerische Individualität des Lukas seinen Bericht – verglichen mit den beiden anderen synoptischen Evangelien – nach Inhalt und Form zu einem Werk von ausgeprägter Eigenart gestaltet haben. 'Der jüdische Hintergrund des Lebens und der Lehre Jesu ist darin so weit außer acht gelassen und die palästinensische Lokalfarbe so weit verwischt, als dies überhaupt in einem Evangelium, das wirkliche Geschichte erzählen will, möglich ist. Was für heidenchristliche und nichtpalästinensische Leser nicht oder nur schwer verständlich war, ist bis auf geringe Reste, wenn auch wieder nicht mit der letzten möglichen Konsequenz, weggelassen'¹.

Man wird diesem Urteil J. SCHMID, eines Fachmanns auf dem Gebiet der synoptischen Frage, in positiver Formulierung hinzufügen dürfen, daß Lukas an zahlreichen Stellen die Verwischung des palästinensischen Kolorits – diesen Terminus im weitesten Sinne des Wortes verstanden – eben dadurch erzielt, daß er bestimmte Begriffe, Vorstellungen und Sachverhalte seiner Quellen in das zwar analoge, aber eben deshalb auch anders geartete Bild- und Gedanken- gut des hellenistischen Kulturkreises 'überträgt'.

Dennoch wird sich kein Exeget bereit erklären, in dieser 'Bearbeitung' eine Hellenisierung der neutestamentlichen Botschaft zu erblicken, selbst wenn er unumwunden zugesteht, daß das Evangelium des Lukas über die mehr äußerlichen Änderungen der Vorlage(n) hinaus auch in theologischer Hinsicht eines eigenen Profils nicht entbehrt². Eine sorgfältige Prüfung der theologischen Eigenart des dritten Evangelisten ergibt vielmehr – auch unter Berücksichtigung alles dessen, was wir in unserem Kapitel darlegten –, daß er nicht daran denkt, das Evangelium der griechischen Geistesart anzupassen, also Eingriffe in seine Substanz vorzunehmen. Denn obwohl Lukas Hellenist ist, für Hellenisten schreibt und sein Werk einem vornehmen Griechen widmet, wird keine der zentralen, dem Hellenismus oft anstößigen Lehren des Christentums – wie z. B. die Auferstehung der Toten – unterdrückt oder umgebogen. So sehr der Verfasser also sonst bestrebt ist, dem Herkommen, Verständnis und Geschmack

¹ J. SCHMID, Lukas, S. 25.

² DERS., ebd. S. 20–25.

seiner Adressaten Rechnung zu tragen durch ständige Bezugnahme auf ihnen geläufige Vorstellungen, durch sorgfältige Auswahl des überlieferten Stoffes und dessen formale und stilistische Überarbeitung: in den grundsätzlichen Fragen folgt er mit größter Pietät der auctoritas seiner Quellen und duldet keinerlei Abstriche. Allein hierauf aber kommt es an. Eine wirkliche 'Hellenisierung' hätte zu einer Verflüchtigung und Verfälschung der Botschaft Jesu führen müssen. Aber eben davon kann bei Lukas keine Rede sein: 'Er ist Überlieferer, nicht selbständiger Theolog' (HAUCK).

II. DIE BEDEUTUNG DES MARKUS-LUKAS- VERGLEICHS FÜR DAS GERMANISIERUNGS- UND QUELLENPROBLEM IM HELIAND

Vorbemerkung

Grundhaltung des Dichters gegenüber dem heiligen Text

Unsere relativ ausführliche Konfrontierung der Bearbeitung des Markus-Evangeliums durch Lukas mit dem Verhalten des Helianddichters gegenüber Tatians Diatessaron sollte zunächst einmal den engen Rahmen sprengen, in den die Heliandforschung das sog. Germanisierungsproblem bislang hineingestellt hat. Mit aller Deutlichkeit und mit Nachdruck wollten wir auf das Phänomen und die Tatsächlichkeit der missionarischen Akkommodation im Christentum überhaupt hinweisen und zu erkennen geben, daß sie 'seit jeher katholisches Lehrgut' war und einen Wesensbestandteil der Verkündigung an die Heiden ausmachte¹. Ein völliges Absehen von dieser bereits im Pflingstereignis angedeuteten² und in den ersten Urkunden des Christentums exakt nachweisbaren praktischen Handhabung der Akkommodation, in unserm Fall also eine auf das Germanentum oder gar auf ein einziges Sprachdenkmal wie den Heliand beschränkte Betrachtung des Problems, kann nach unserer Auffassung weder dem historischen Tatbestand im allgemeinen, noch dem Charakter und der Bedeutung unserer Dichtung im besonderen gerecht werden. Wenn wir unsererseits einen positiven Beitrag zu der oft so leidenschaftlich verfolgten Frage der Germanisierung des Christentums durch den Helianddichter leisten wollten, so mußten wir an der grundsätzlichen Forderung festhalten, auch dieses Problem in größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge einzuordnen.

Der Frage PICKERINGS, ob die Bearbeitung des Diatessarons durch den Helianddichter eine weitgehende Germanisierung heißen dürfe, konnten wir uns auf der Basis dieses methodischen Postulates deshalb nur annehmen, indem

¹ vgl. K. MÜLLER, Missionarische Akkommodation, LThuK I², Sp. 243f.

² Apg 2, 4 b-11; bes. Apg 17, 22-34 (Areopagrede des hl. Paulus).

wir zunächst eine Vorfrage stellten und zu klären versuchten: Muß die von PICKERING nachdrücklich zur Diskussion gestellte Arbeitsweise des Dichters als Kriterium für ein eigenmächtiges Vorgehen angesehen werden, aus dem sich dann fast von selbst eine Bejahung der Frage nach der 'Germanisierung' ergibt, oder lassen sich im kirchlichen Schrifttum ganz ähnliche Verhältnisse aufzeigen? Mit andern Worten: Sind die Eingriffe, also die Kürzungen, Umstellungen, Vereinfachungen und Erweiterungen, die den Helianddichter im vollen Sinne des Wortes zum Bearbeiter seiner Quelle machen, wirklich ein eigenwilliger Verstoß gegen die gesamte orthodoxe Überlieferung – oder gibt es nicht doch gerade in der Tradition Parallelen zum Vorgehen unseres Dichters, die weniger verdächtig, ja von vornherein gegen jeden Vorwurf bewußter Ethnisierungstendenzen gefeit sind?

Wenn wir zur Sondierung dieser Frage bis auf die Anfänge des christlichen Schrifttums zurückgingen, dann geschah dies in erster Linie aus zwei Gründen: Einmal weil die Evangelien als autoritativ-orthodoxe Zeugnisse höchsten Ranges zu gelten haben und darum im oben gekennzeichneten Sinne völlig unantastbar sind, und zum andern, weil sie von der Sache her die günstigsten Vergleichsmöglichkeiten mit dem Heliand boten.

Ein erstes Ergebnis unserer Untersuchung dürfte in der Feststellung liegen, daß es selbst innerhalb des neutestamentlichen Kanons das gibt, was PICKERING die 'Bearbeitung' einer Quelle nennt – und zwar in einem Modus, der all die Probleme heraufbeschwört, die sich auch im Anschluß an die Bearbeitung von Tatians Diatessaron durch den Helianddichter stellen.

Darüber hinaus zeigte sich, daß das Verhalten des Evangelisten Lukas gegenüber der Markus-Vorlage sowohl im Grundsätzlichen als auch in vielen Details auf eine geradezu frappierende Weise dem Verfahren des altsächsischen Dichters analog, ja oftmals mit ihm direkt identisch ist. Das von uns vorgelegte Material läßt es u. E. nicht mehr so völlig selbstverständlich erscheinen, daß der Helianddichter mit seiner Arbeitsweise gänzlich aus der Überlieferung heraustritt, wie man bislang wohl gemeinhin voraussetzte.

Ja, man wird nach unsern Ausführungen vielleicht sogar die Möglichkeit in Betracht ziehen dürfen, wenn nicht müssen, daß die Eingriffe des Dichters in seine Quelle keineswegs nur und ausschließlich 'nach eigenem Ermessen' vorgenommen zu sein brauchen, wie PICKERING noch annimmt.

Denn ich zweifle nicht daran, daß man jedes andere Werk, das in der Bearbeitung biblischer Quellen so viele Berührungspunkte und Übereinstimmungen mit der Arbeitsweise des Helianddichters böte, wie dies beim Lukas-Evangelium der Fall ist, unbedenklich als zumindest mögliche Vorlage der altsächsischen Bibeldichtung zur Diskussion stellen würde. Könnte man sich dazu entschließen, auch das dritte Evangelium einmal unter diesem Gesichtspunkt auf seinen Quellenwert für den Heliand zu untersuchen, dann würden, glaube ich, weder die Omissionen aller Art, noch die Änderungen am Christus- und

Jüngerbild oder auch die Verwischung des palästinensischen Kolorits im Heliand die vorschnelle und pauschale Feststellung erlauben, es handle sich hierbei um die Auswirkungen und Kriterien einer Germanisierung der christlichen Botschaft.

Solange man indes den Heliand einzig und allein mit der Evangelienharmonie Tatians vergleicht, muß das Vorgehen des Dichters bei der Bearbeitung seiner Hauptquelle nicht nur höchst frei und selbständig, sondern – je nach Einstellung des Interpreten – auch sehr eigenwillig und schließlich sogar unorthodox erscheinen³.

Wir stehen damit vor der zweiten Frage, die wir eingangs dieses Kapitels stellten: ob und inwieweit der Helianddichter sich auf Lukas stützen konnte. Kommt, so können wir auch fragen, innerhalb der von ihm benutzten Quellen dem Lukas-Evangelium eine für den Modus der Tatian-Bearbeitung in irgendwelchem Sinne bedeutsame Rolle zu? Noch weiter ausholend: Ist es überhaupt angezeigt, im Hinblick auf die Art und Weise der Quellenbearbeitung nach einem autoritativen 'Vorbild' Ausschau zu halten?

Ließen sich Gründe für eine generelle Bejahung dieser Frage beibringen, dann dürfte wenigstens die Möglichkeit bestehen, daß sich der Helianddichter in einem bisher nicht gesehenen Maße an Lukas angeschlossen haben könnte. Erweist sich diese Möglichkeit gar als wahrscheinlich, dann wären damit Umfang und Reichweite etwaiger Germanisierungstendenzen im Heliand, die man als maßgebliche Faktoren für die Art der 'Bearbeitung' des Quellenmaterials ansehen könnte, bereits potentiell und von vornherein erheblich eingeschränkt; gegenüber der Auffassung, der Helianddichter habe seine Verfahrensweise allein nach eigenem Ermessen bestimmt, wäre ein wenig mehr Vorsicht am Platze.

Ein gangbarer Weg zur Klärung der Problemlage scheint mir die Erörterung der Frage zu sein, ob sich etwa unter anderen Gesichtspunkten eine ganz bestimmte Grundhaltung und Einstellung des Dichters gegenüber dem biblischen Text aufzeigen läßt, für die genügend Beweismaterial beigebracht werden kann oder bereits vorliegt. Wenn ja: Entspricht dieser durch den kritischen Befund gesicherten Grundverhaltensweise des Dichters mehr die Annahme eines völlig selbständigen, 'nach eigenem Ermessen' vorgenommenen Eingreifens desselben Verfassers in die Stoffmassen seiner Vorlage – oder hat die von uns soeben angedeutete Möglichkeit einer inneren (und äußeren) Bindung an eine Autorität auch in puncto 'Bearbeitung der Quelle' den höheren Wahrscheinlichkeitsgrad für sich?

Wir wollen diesen Fragen kurz nachgehen.

³ Man vgl. etwa R. KÖGELS Äußerung in diesem Zusammenhang: 'Nicht jeder hätte (sc. so wie der Helianddichter) den Mut gehabt, in den heiligen Büchern die Spreu vom Weizen zu scheiden ...' = Geschichte der dt. Litt. bis zum Ausgang des MAs., Straßburg (1894), Ia, S. 287 (Hervorhebung von mir).

1. Starke Bindung an die geistliche Vorlage?

Man hat immer wieder in der Quellenforschung zum Heliand – und grundsätzlich wohl mit Recht – auf die starke Bindung unseres Dichters an die theologische Tradition und ihre auctoritas hingewiesen. Erst in jüngster Zeit hat W. HENSS in einem bemerkenswerten Aufsatz zu zeigen versucht, daß angesichts ‘tiefgründiger Lesarten in der Tatian-Überlieferung’, die für den ahd. Tatian eine vom Victor-Codex unabhängige Quellentradition postulieren, ‘die Kritik auch vor dem Eigengut eines Heliand nicht Halt machen’ dürfe¹. Vielmehr müsse sie sich gerufen fühlen ‘zu prüfen, ob der Dichter nicht noch mehr, als man bisher einzuräumen geneigt war, sich an seine geistliche Vorlage gehalten hat’ (ebd.).

Die von HENSS beigebrachten Belege unterstützen recht eindringlich seine Forderung, man könne bei Abweichungen des Heliand vom Codex Fuldensis ‘nicht scharf genug . . . den einzelnen Textbestandteil ins Auge fassen’² und müsse ihn auf seine (evtl.) Übereinstimmung mit einer Lesart der vielschichtigen Diatessaron-Überlieferung untersuchen, ehe man den Helianddichter eines ‘leichtfertigen Fehlers’ zeihe oder auch eine ‘wohlerwogene Änderung’ seiner Vorlage annehme.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei nach HENSS die erläuterten, in keinem Evangelium gegebenen oder vorgebildeten Wendungen. Gerade für solche Erweiterungen aber sei es bezeichnend, ‘daß sie sich als unabhängige Zusätze (nur) so lange verfechten lassen, bis ihr wahrer Charakter durch unentrinnbare Beweise bloßgestellt ist’³. Diese Beweise erwartet HENSS aus einer Durchsicht der Tatian-Rezensionen und dem Einbezug der ‘gesamten mittelalterlichen Catenen-Literatur’ (ebd.). Das von ihm selbst vorgelegte Material soll offenbar erst ein Anfang sein.

Nun richtet sich aber der Blick der Forschung nicht nur von der Tatian-Überlieferung her auf den Heliand, um auf diese Weise bisher ungeklärte, vom Victor-Codex abweichende Stellen der altsächsischen Dichtung in ihrem wahren Charakter zu bestimmen. Man glaubt sogar vom ‘einzelnen Textbestandteil’ des Heliand aus ein gewisses Licht in die weitverzweigte abendländische Tatian-Überlieferung bringen zu können – und sei es nur, um den vom Victor-Codex unabhängigen Einfluß altlateinischer Elemente, ja ausgesprochener Tatianismen, auch noch im Mittelalter zu erweisen und so den Codex Fuldensis als ‘Stammhandschrift aller erhaltenen lateinischen Tatiancodices’⁴ endgültig zu entthronen. Wenn aber dies, dann setzt man doch voraus, daß der altsächsische Dichter sich

¹ W. HENSS, Zur Quellenfrage im Heliand und ahd. Tatian. NddJb. 77 (1954), S. 3.

² aaO., S. 5. ³ HENSS, ebd., S. 6.

⁴ So noch Ed. SIEVERS, Tatian, lateinisch und altdeutsch. Paderborn (1892, 2. Aufl.) S. XVIII. Vgl. unsere Ausführungen oben S. 7f.

so genau und getreu an seine Vorlage gehalten hat, daß man diese aus dem Sprachgebrauch im Heliand geradezu erschließen kann; zumindest aber – vorsichtiger gesagt und negativ formuliert –, daß man aus dem Vergleichsmaterial mit Sicherheit erkennen könne, der Helianddichter sei nicht unmittelbar und direkt von der für Victor von Capua hergestellten Fuldaer Handschrift abhängig.

Und in der Tat bestärken die von W. HENSS mitgeteilten Belege die schon vor ihm ausgesprochene These, daß die Quelle des Helianddichters ein Tatiantext gewesen sein müsse, der nicht geradewegs aus dem alten Victor-Codex geflossen ist⁵. Und sicherlich läßt sich die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, nicht von der Hand weisen, daß es nur 'eine Frage der Zeit' ist, bis sich die von GREIN, FOERSTE und HENSS gezeichneten Umrisse verdichten⁶.

Man wird zugeben müssen, daß die Ergebnisse, die bei konsequenter Verfolgung der hier eingeschlagenen Forschungsrichtung über das bereits vorhandene Material hinaus noch zu erwarten sind, die Autoritätsgebundenheit des altsächsischen Dichters nachdrücklich unterstreichen werden. Die Abhängigkeit von der außerhalb des Codex Fuldensis stehenden und materiell in der Textform stärker von der Vulgata abweichenden Tatian-Überlieferung wird sich dabei im Heliand verfolgen lassen bis hinein etwa in die Verwendung eines bestimmten Numerus oder Kasus beim Nomen, eines bestimmten Genus oder Tempus beim Verbum usw. – Schon der derzeitige Befund spricht in diesem Punkte für eine außergewöhnliche Treue des Dichters dem ihm tatsächlich vorliegenden hl. Text gegenüber.

2. Freiheit der Gestaltung?

Um so problematischer allerdings wird m. E. die Beurteilung der doch ebenso wenig wegzudisputierenden Tatsache, daß der Helianddichter – zumindest was Aufbau und Gliederung seines Werkes angeht – sich als Bearbeiter seiner Quelle erweist; eine Tatsache, die unbeschadet der Möglichkeit fortbesteht, daß es der Forschung einstmals gelingen könnte, mit Sicherheit irgendeine der zahlreichen Tatian-Rezensionen als die effektive Vorlage des Dichters auszumachen. Autoritätshörigkeit aber und Abhängigkeit von der geistlichen Vorlage bis hinein in den einzelnen Textbestandteil auf der einen¹ und selbständig und nach eigenem Ermessen gestaltende Verarbeitung eines weitschichtigen Materials auf der anderen Seite² – das dürften gewiß nach ihrem antithetischen Charakter zwei miteinander kaum zu vereinbarende Grundhaltungen und Arbeitsweisen ein und desselben Mannes sein.

⁵ vgl. W. FOERSTE, NddJb. 71/73 (1950), S. 40ff., der Hinweise von C. GREIN aufnimmt und weiterführt.

⁶ Ich selbst habe für einige Dutzend Abweichungen des Heliand vom Fuldensis Belege in der Tatian-Überlieferung ausmachen können, die ich an anderer Stelle mitzuteilen gedenke. G. BOCKWOLDT, NddJb. 84 (1961) 25 ff., simplifiziert das Problem.

¹ Wie z. B. Walter HENSS.

² Etwa C. A. WEBER, ZfdA. 64, S. 68 u. a.

Und so ist denn auch in der Heliandforschung auf die Gefahren, die sich für die richtige Erfassung der Dichterpersönlichkeit aus der jeweiligen Überbetonung und Überbewertung einer dieser beiden Positionen ergeben, immer wieder hingewiesen worden. Wir wollen hier nur die neuesten Stellungnahmen zu dieser Frage berücksichtigen.

In seinen 'Beiträgen zur altsächsischen Sprache und Dichtung' kritisiert W. KROGMANN das Vorgehen von HENSS³. Insbesondere wendet er sich gegen dessen Schlußfolgerungen aus Parallelen zu vom Codex Fuldensis abweichenden Stellen des Heliand, die HENSS in mnl. Texten der Evangelienharmonie findet. KROGMANN glaubt nicht, daß solche Übereinstimmungen vor der Annahme warnen sollten, der Helianddichter habe seinen Tatiantext aus dem Gedächtnis ergänzt oder gar in den Einzelevangelien nachgeschlagen. HENSS enge vielmehr 'die Gestaltungskraft des Dichters zu sehr ein', wenn er z. B. für die in Anlehnung an Lk 18, 36 über den Codex Fuldensis hinaus in den Versen 3554b-56a gestellte Frage der Blinden vor Jericho: 'huilic thar riki man . . .' als Quelle nicht das 'quid hoc esset' der Vulgata, sondern ein 'quis' postuliert, für welche Lesart er auf verschiedene Zweige in der Diatessaron-Überlieferung rekurrieren kann⁴.

Nun kann man gewiß in einem solchen Einzelfall geteilter Meinung sein. Es scheint aber, daß KROGMANN seinen Vorwurf gegen HENSS doch grundsätzlicher verstanden wissen will, wie wir gleich noch sehen werden. Um so befremdlicher muß es darum klingen, wenn er nur wenige Zeilen später seinerseits nach dem gleichen methodischen Prinzip wie HENSS verfährt. Für den vom Fuldensis abweichenden Aufbau des Berichtes über die Blindenheilung in der zweiten Hälfte der 43. Fitte nimmt KROGMANN an, 'daß dem Helianddichter eine Tatianfassung vorlag, die ihm schon die in seinem Epos verwendeten Verse an die Hand gab'⁵.

Im folgenden Teil seiner Beiträge⁶ tritt KROGMANN in methodischer Hinsicht noch sehr viel deutlicher an die Seite des eben hierin von ihm kritisierten HENSS. In dem Abschnitt 'Der Helianddichter und Hrabanus Maurus' sucht er mit großem Aufwand den Nachweis zu führen, daß sich der Dichter in der Wiedergabe des 'Beatus es, Simon *Bar Iona*' (Mt 16, 17) durch 'suno *Ionases*' bzw. 'suno *Iohanneses*' (V. 3062a in C bzw. M) mit nordhumbrischen Interlinearversionen der Evangelien berühre. Mit dieser Übersetzung tritt nach KROGMANN der Helianddichter 'in scharfen Gegensatz zu Hraban, der in seinem Matthäuskommentar schreibt: *Bariona Syriace, Latine dicitur filius columbae . . .*'⁷. Aus diesem Unterschied zwischen dem Heliand und dem Matthäuskommentar Hrabans folgert KROGMANN, daß beide Verfasser damit zu erkennen geben, daß sie 'zwei grundverschiedene Auffassungen' vertreten⁸. Ergebnis: die Divergenz in der Über-

³ NddJb. 78 (1955), S. 11 ff.

⁴ W. KROGMANN, aaO., S. 15; vgl. W. HENSS, aaO., S. 4.

⁵ NddJb. 78, S. 16.

⁶ NddJb. 79 (1956), S. 1 ff.

⁷ Ebd., S. 5. (Hervorhebungen von mir).

⁸ Ebd., S. 5.

tragung des 'Simon Bar Iona' zwingt uns, 'endgültig von jedem Einfluß des Fuldaer Lehrers und seines Werkes auf das as. Epos abzusehen'⁹ und dessen literarhistorischen Ort in Nordhumbrien zu suchen, da das Rushworth Manuscript 'simon *sunu iona*' bietet. 'Die nordhumbrischen Biblepen waren (demzufolge auch) das unmittelbare Vorbild des as. Dichters'¹⁰.

Ich sehe in diesem Verfahren keinen wesentlichen Unterschied zu dem methodischen Vorgehen von HENSS; es sei denn den, daß KROGMANN um vieles schneller bereit ist, aus seinen Beobachtungen weitreichende Schlüsse zu ziehen. Praktisch kommt eben auch KROGMANN nicht ohne die Prämisse aus, auf der schließlich alle ernsthafte Forschung um die Quellen des Heliand beruht: er setzt voraus, daß der Dichter sehr genau dem Text folgt, der ihm vorlag. So genau, daß bereits – wie im Falle des Bar Jona – die Abweichung in der Übersetzung eines einzigen Wortes im negativen wie im positiven Sinne die Abhängigkeitsverhältnisse der as. Bibeldichtung und ihres Verfassers 'endgültig' festlegt¹¹.

Indes läßt KROGMANN selbst sich keineswegs auf dieses methodische Prinzip festlegen. Der Vorwurf, HENSS enge die Gestaltungskraft des Dichters zu sehr ein, verlangt seine Rechtfertigung. In dem recht umfangreichen Abschnitt 'Apokryphes im Heliand?', den er in seine 'Beiträge' aufgenommen hat¹², wendet sich KROGMANN gegen die von zahlreichen Forschern vorgetragene und neuerdings auch von F. P. PICKERING¹³ mit beachtenswerten Argumenten gestützte Meinung, der Helianddichter verdanke manches apokryphen Quellen. Insbesondere untersucht er die Erzählung von den drei Weisen, die seit jeher der Forschung mancherlei Rätsel aufgegeben und sie stark beschäftigt hat. Nachdem er sämtliche Lösungsversuche wiedergegeben hat, entscheidet er sich gegen alle und dafür, daß dem Dichter die Prophezeiung Bileams (Num 24, 16f.¹⁴) genüge, 'um daraus die Erzählung von den drei Weisen so zu entwickeln, wie wir sie im

⁹ DERS., ebd., S.4.

¹⁰ Ebd., S. 9 und 7. – Zur Kritik in der Sache vgl. oben S. 12–15. Eine Beobachtung möchte ich noch nachtragen. Die Auffassung KROGMANN'S (S. 4f.), daß M mit Iohanneses gegen C (Ionases) die ursprünglichere Lesung bietet, wofür er allerdings keine Gründe anführt, scheint mir nicht ganz abwegig. – Doch stört gerade dieser Umstand die Beweisführung K's, da das Rushworth Man. nur 'iona', der unter dem Einfluß Hrabans (!) stehende ahd. Tatian nebst dem begleitenden Sangallensis in der parallelen Stelle Joh 1, 42 'Iohanna' lesen (Tat. 16, 4).

¹¹ Das gleiche Vorgehen führt K. dazu, im Gegensatz zu C. A. WEBER, die Weltgeschichte des Orosius zu den Quellen des Helianddichters zu zählen. Wieder geht es nur um ein einziges Wort. Die Frage, ob der Dichter für seine Bemerkung, daß der Nil nordwärts fließe (V. 759), Dicuil (WEBER) oder Orosius (BAESECKE, DRÖGEREIT) benutzt habe, entscheidet K. zugunsten von Orosius. Der Dichter 'muß' ihn unmittelbar eingesehen haben, da sich eine 'weitere Anleihe' des Sachsen bei ihm feststellen läßt, nämlich die Wiedergabe des 'Caesar Augustus' (Lk 2, 1) durch 'Octavianus' (Vgl. V. 340). – NddJb. 79, S. 14 und 15.

¹² NddJb. 79, S. 15–35.

¹³ Christlicher Erzählstoff bei Otfrid und im H., ZfdA. 85 (1955), S. 262ff.

¹⁴ Irrtümlich auf S. 26 unten als Matth. 24, 16 angegeben.

Heliand finden'¹⁵. Eine doppelte Verwendung der Verse Matth. 2, 1f., die V. 582b–597a und V. 597b–605 zugrunde liegen, womit der Dichter die Bileams-Weissagung nach den Angaben des Evangelisten umgestaltet, 'begreift sich aus seinem Bestreben, alle Dunkelheiten zu vermeiden'¹⁶, während das, was in V. 576b–581a erzählt wird, ebenfalls keiner apokryphen Quelle entnommen, sondern einfach aus dem Alten Testament geschöpft ist, nämlich aus der Genesis, Kap. 47, 27–31 und 49, 1–2. 8–12. 28–32 (Jakob ruft vor seinem Sterben seine Söhne zusammen und segnet sie).

Der Bericht der Magier über den Anlaß zu ihrer Reise bedarf nach KROGMANN keiner außerkanonischen Vorlage. Vielmehr hat der Helianddichter 'die Prophezeiung Bileams einfach mit der Jacobs zusammengeworfen'. Von einem Nachschlagen im Alten Testament aber kann keine Rede sein. 'Die Vermengung der beiden Bibelstellen läßt nur die Erklärung zu, daß der Dichter sich auf sein Gedächtnis verließ'¹⁷.

Auch die Benutzung von Pseudo-Matthäus, die PICKERING an zwei Stellen in der Schilderung der Flucht nach Ägypten feststellen zu können glaubt¹⁸, ist nach KROGMANN ebenso unglaublich wie die öfters vermutete Einwirkung des Nikodemus-Evangeliums¹⁹. Er hilft sich mit der Wiederherstellung der angeblich von einem Schreiber verderbten ursprünglichen Lesung in V. 755f.²⁰, nimmt für die geographische Angabe 'obar bredan berg' (714a) Entlehnung aus Orosius an²¹ und hält die Erzählung von der Frau des Pilatus (V. 5427–5464a) für motiviert genug aus dem vom Dichter benutzten Kommentar. Was darüber hinausgeht, hat sich der Helianddichter selbst 'zurechtgelegt'²². Die von GREIN²³ mit dem Hinweis auf das Evangelium des Nikodemus vorgenommene Heilung des verderbten Verses 5890 (Bestechung der Grabwächter) ersetzt KROGMANN durch eine andere, die sich bereits aus einer von Hraban (!) mitgeteilten Bemerkung Augustins erklären läßt²⁴.

Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er folgendermaßen zusammen: 'Nachdem sich somit auch das letzte Zeugnis für eine Benutzung von Apokryphen als

¹⁵ aaO., S. 26. ¹⁶ Ebd., S. 27.

¹⁷ NddJb. 79, S. 28 (Hervorhebung v. m.; hier wird der grundsätzlich verstandene Vorbehalt gegen HENSS besonders sichtbar, der vor der Hypothese, 'der Helianddichter habe aus dem Gedächtnis zitiert', 'aufs schärfste' warnt. NddJb. 77, S. 4).

¹⁸ ZfdA. 85, S. 274f.: 'Ausschlaggebend für die Benutzung des Pseudo-Matthaeus sind die zwei kleinen Züge von dem ›breiten Berg‹ und den ›Dienern‹' (V. 713f. bzw. 755f.). Vgl. KROGMANN, aaO., S. 29–31.

¹⁹ PICKERING für die Erzählung 'Satan und das Weib des Pilatus', aaO., S. 275f.; GREIN (Germ. 11, S. 216) für V. 5890, dem SIEVERS, BEHAGHEL und MITZKA in ihren Textausgaben folgen.

²⁰ K. ändert 'erlos aleddu' in 'erlon antledda', S. 30.

²¹ aaO., S. 31: Aegyptus inferior ... habet ... a meridie montem, qui appellatur Climax ...

²² Ebd., S. 32. ²³ – ne giuueldun iro uuillion – dadun so uuido cuth.

²⁴ Ebd., S. 34.

trügerisch erwiesen hat, haben wir keinen Grund mehr, mit solchen als Quellen des Helianddichters zu rechnen. Wo er über den Tatian hinausgegangen ist, hat er sich entweder auf seine Kommentare gestützt oder aber seine eigene Phantasie walten lassen²⁵. Auch für andere Zutaten – wie etwa die Taube auf der Achsel Jesu bei der Taufe im Jordan (V. 988) – scheint KROGMANN die Annahme einer besonderen Quelle überflüssig zu sein. Er hält es für Tatsache, daß der Dichter diesen Zug ‘selbst erfunden hat’²⁶.

Von den gleichen methodischen Voraussetzungen her lehnt KROGMANN in der letzten Fortsetzung seiner ‘Beiträge’²⁷ auch jeden Zusammenhang des Heliand mit der Pilgerschrift Adamnans ab, den C. A. WEBER unter allgemeiner Zustimmung für die über die Kommentare hinausgehende Beschreibung des Tabor und des Ölbergs sowie für die Deutung zu Mt 5, 13 (Vos estis sal terrae . . .) erwiesen zu haben schien²⁸. Uns geht es hier nicht darum, das sachliche Recht oder Unrecht der Auffassung KROGMANNs zu überprüfen; wir wollen nur seine Methode kennzeichnen. Dazu mag der Blick auf die Schilderung des Ölbergs im Heliand und bei Adamnan genügen.

Nach WEBER deckt sich ‘noch deutlicher’ als die Beschreibung der Tabor-szenerie ‘die Ölbergsschilderung in vv. 4234–37 mit Adamnan’²⁹. Er stellt ‘De locis sanctis’ lib. I, XXI mit den Heliandversen aus der 51. Fitte zusammen. Die Pilgerschrift betont die ‘herbosa et florida qualitas’ des Ölbergs und dessen ‘latitudo et longitudo’, der gegenüber der Sionsberg ‘parvus et angustus’ sei. Im Heliand heißt es:

	Than uuas thar en mari berg
bi theru burg uten,	the uuas <i>bred endi hoh</i> ,
<i>groni endi sconi:</i>	hetun ina Iudeo liudi
Oliueti bi namon.	(4234b–37a)

KROGMANN muß zwar zugeben, daß für die Bemerkungen: ‘the uuas bred endi hoh, groni endi sconi’ jede Entsprechung im Tatian (140, 2 = Lk 21, 37) fehlt, fährt aber dann mit überraschender Logik fort: ‘doch mußte der Dichter seinen

²⁵ NddJb. 79, S. 35 (Hervorhebung von mir).

²⁶ Ebd., S. 37. Ob die Legende nicht doch von größerem Einfluß auf diese Vorstellung gewesen sein mag, als KROGMANN gelten lassen will? Man vgl. Heliand v. 987f. (the helago gest)

uuas im an *glicnissie* lungres fugles,
diurlicara *dubun*, endi *sat* im *uppan uses drohtines ahslu*
mit Heinrichs ‘Litanei’ v. 699f. Im Gebet zu Gregor dem Großen sagt der Dichter, er wisse aus der Gregorlegende,

daz er (der hl. Geist) dir giruhte zallenstunden/ in einer *tuben bilde* ershinen:
er *saz uf den ahseln dinen* . . .

Zu der Stelle aus Heinrichs ‘Litanei’ vgl. jetzt: F. OHLY, Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm, *ZfdA.* 91 (1961) 22, Anm. 3.

²⁷ NddJb. 80 (1957), S. 25–30.

²⁸ *ZfdA.* 64, S. 13; 34; 65.

²⁹ Ebd., S. 34 mit ausführlichem Zitat der Stelle aus ‘De locis sanctis’, die auch KROGMANN (S. 25) abdruckt.

Hörern und Lesern ja begreiflich machen, warum sich Jesus zum Ölberg begab. Die Angaben sind denn jetzt auch wieder so allgemein, daß sie unbedenklich als Zutaten von ihm betrachtet werden können³⁰.

Diese Begründung kann keinesfalls befriedigen. Ich sehe nämlich keinen Kausalzusammenhang zwischen der Schilderung des Ölbergs und der Bemerkung, daß Jesus mit seinen Jüngern dorthin ging 'so thiū *naht* bifeng' (4238b). Die zusätzlichen Notizen dürften allein eine genauere Beschreibung des Ölbergs verfolgen. Weshalb soll an dieser Stelle nicht ebenso 'das deutliche Bestreben, eine überlieferte Angabe mit Hilfe einer besser unterrichteten Quelle zu berichtigen' oder zu erweitern maßgebend sein, das KROGMANN anderwärts unbedenklich für seine Beweisführung heranzieht³¹? Der Hinweis, daß WEBER selbst es ablehne, bei der Angabe: 'an thana groneon uuang, an erdono beztun' in der Schilderung Ägyptens (757b–58a) nach der Realität des Landschaftsbildes und entsprechend nach einer Vorlage zu fragen³², übersieht zweierlei: Einmal ist diese Angabe sehr viel allgemeiner als die über den Ölberg, und zweitens sind diese 'loci' von höchst unterschiedlicher Bedeutung für das Leben Jesu. Wenn trotzdem der Dichter die Bemerkung über den Nil in sein Epos einflicht, dann dürfte eine ebenso 'beurkundete' Erläuterung über den Ölberg nicht so unwahrscheinlich sein, wie KROGMANN es will. Spezifische und genaue Angaben über ein Land zu machen, ist zudem weit schwieriger, als zwei so abgegrenzte und herausragende geographische Größen wie den Nil und den Ölberg näher zu bestimmen.

Die Übereinstimmung des Heliand mit der Pilgerschrift Adamnans in der Beschreibung des Ölbergs bleibt als Faktum bestehen und kann nicht so leichtthin abgetan werden, wie dies KROGMANN mit knapp fünfzehn Zeilen tun zu können glaubt.

Wichtiger indes als die Frage nach der Richtigkeit oder Haltbarkeit der einzelnen Thesen KROGMANNs ist uns hier, wie gesagt, der Einblick in die Art seines methodischen Vorgehens. Ging es uns doch darum, auf Grund der neuesten Stellungnahmen zu Problemen der Quellenforschung Anhaltspunkte für die Beurteilung unserer Frage zu gewinnen, ob sich eine bestimmte Grundhaltung des Helianddichters gegenüber dem Text seiner Vorlagen aufweisen lasse. Über die Auffassung von W. HENSS in diesem Punkte dürfte es keinen Zweifel geben. Die Kritik, die KROGMANN an dessen Voraussetzungen und den entsprechenden Folgerungen übt, ist – zumindest was das eigene Verhalten KROGMANNs angeht – nicht durchschlagend genug. Nimmt er doch selbst praktisch die gleiche Ausgangsposition ein, wenn er – sowohl hinsichtlich der vermutlichen Tatian-Vorlage als auch in der von ihm erneut aufgeworfenen und 'endgültig' ent-

³⁰ NddJb. 80, S. 27 (Sperrung von mir).

³¹ NddJb. 79, S. 15 im Hinblick auf die aus Orosius entlehnten Angaben über den Verlauf des Nil und den Ersatz des Namens 'Augustus' durch 'Octavianus'.

³² NddJb. 80, S. 27; vgl. C. A. WEBER, ZfdA. 64, S. 8.

schiedenen Frage nach der Benutzung des Hrabanschen Matthäus-Kommentars und der Weltgeschichte des Orosius – sehr energisch für die Beweiskraft einzelner Textbestandteile und Wörter des Heliand im Hinblick auf die daraus seiner Meinung nach notwendig sich ergebende Quelle eintritt. Das heißt doch: auch er ist an diesen Stellen von der Treue des Dichters gegenüber seinem Text so überzeugt, daß sich mit Sicherheit die benutzte Vorlage erschließen und eine vermeintliche Quelle ein für allemal ausscheiden läßt. Wo KROGMANN in seinen 'Beiträgen' dieses heuristische Prinzip verläßt, recurriert er – nicht immer ganz überzeugend – auf Textverderbnisse, die Phantasie und eigene Zutaten des Dichters oder sein nicht unbedingt zuverlässiges Gedächtnis.

Es ist bei diesem Befund zu fragen, ob die Zwiespältigkeit im methodischen Ansatz KROGMANNS der Sache gemäß ist, also dem tatsächlichen Verhalten des Helianddichters entspricht, oder ihre Wurzel in Gründen der Opportunität hat. Ich jedenfalls kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich KROGMANN einmal dieser, das andere Mal jener Methode bedient einfach unter dem Gesichtspunkt ihrer Brauchbarkeit zur Stützung der jeweils – fast immer gegen die bisherige *communis opinio!* – vorgetragenen These. Am deutlichsten scheint mir dieses unterschiedliche Vorgehen aus der Behandlung der 'Bar Jona'-Stelle auf der einen und der Schilderung des Ölbergs auf der anderen Seite zu sprechen. Legt er hier der offensichtlichen Parallelität der Aussagen im Heliand mit den wichtigsten bei Adamnan mitgeteilten Eigentümlichkeiten des Ölbergs keinerlei Bedeutung für die Abhängigkeitsfrage bei, so ist dort die Differenz in der Übersetzung von Bar Jona für KROGMANN Anlaß genug, jede Beziehung des Dichters zu Fulda und Hrabans Matthäus-Kommentar definitiv abzulehnen. Eine grundsätzliche Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gebundenheit des Helianddichters bei der Benutzung seiner Quellen läßt sich auf diese Weise sicherlich nicht erzielen.

Ich glaube, daß man von vornherein zwei Schichten innerhalb dieses Problems unterscheiden sollte: nämlich einmal die Wiedergabe der tatsächlich verwerteten einzelnen Textstücke und zum andern die Bearbeitung des von Tatian gebotenen umfangreichen Stoffes.

Im ersten Fall scheint den Helianddichter eine erstaunlich große Textnähe und Texttreue zu kennzeichnen, die es uns ermöglicht, den Abweichungen vom Codex Fuldensis ein *fundamentum in re* zuzusprechen und zwar dergestalt, daß wir berechtigt, ja verpflichtet sind, der Frage nachzugehen, ob und wo sich die hierfür zu postulierenden Lesarten in der Tatian-Überlieferung oder anderen wichtigen Quellen der damaligen Zeit finden. Die seit WINDISCH mit Hilfe dieser methodischen Voraussetzung erwiesene Benutzung gelehrter theologischer Schriftkommentare und die Tatsache, daß GREIN, FOERSTE und HENSS – auf seine Weise ja auch KROGMANN – von der gleichen Basis aus nun wirklich endgültig den Victor-Codex aus seiner bislang fast unangefochtenen Stellung als unmittel-

bare Vorlage des Heliand verdrängt haben, dürften die grundsätzliche Berechtigung der obigen Annahme sicherstellen. Auf der Ebene der direkten Textübernahme sehe ich im Verhalten des Dichters nicht jene Diskrepanz, die sich nach den 'Beiträgen' KROGMANNNS notwendig ergeben müßte. Vielmehr läßt sich gerade hier als Grundhaltung des Helianddichters eine sehr sorgfältige Rücksichtnahme auf den Wortbestand seiner Texte konstatieren, die von einer bewußten Anlehnung und Bindung an die Autorität seiner Quellen zeugt.

Wenn unsere Beobachtung richtig ist, dann liegt es nahe, auch in der Frage der Bearbeitung des biblischen Stoffes zunächst einmal von den gleichen Voraussetzungen auszugehen. Der bisher übliche Vergleich des Heliand allein mit dem Diatessaron und den Kommentaren Alkuins, Bedas und Hrabans zu den einzelnen synoptischen Evangelien war einer solchen Fragestellung allerdings wenig günstig. Nur zu stark sprang der Unterschied in die Augen. Ein Unterschied, der gleichzeitig auf eine gewisse Zwiespältigkeit im Verhalten des Dichters hindeuten schien. Einer in immer stärkerem Maße von der Forschung erkannten Textgebundenheit stellte sich eine ebenso immer bewußter erfaßte Freizügigkeit in der Stoffauswahl und -gestaltung an die Seite. Solange man diese lediglich unter dem Gesichtspunkt ihrer ästhetisch-künstlerischen Notwendigkeit und Wirkung wertete, mochte sie wenig problematisch erscheinen. In dem Augenblick aber, da das 'Wie?' der Bearbeitung Tatians durch den Helianddichter zur Ausgangsbasis für die Entscheidung über den Grundgehalt der Dichtung gemacht wird, das Problem der Germanisierung des Evangeliums also zurückgeführt wird auf den Modus der Stoffverwertung, muß die Spannung zwischen Freiheit und Bindung im Vorgehen des Dichters ernsthaft untersucht und erneut zur Diskussion gestellt werden.

3. Versuch einer Synthese

Wenn wir auch nicht glauben, unsererseits schon jetzt eine Synthese gefunden zu haben, in der sich alle aus dieser Spannung resultierenden Schwierigkeiten befriedigend lösen lassen, so sind wir doch davon überzeugt, daß wir mit den Darlegungen über das Markus-Lukas-Verhältnis wenigstens die Möglichkeit zu einer Annäherung der verschiedenen Standpunkte geschaffen haben.

Denn auch dies dürfte eines der Ergebnisse unserer Untersuchung sein, daß der Helianddichter mit der Art und Weise, in der er sowohl mit Rücksicht auf die neubekehrten Sachsen als auch um der Ökonomie und künstlerischen Aussagekraft seines Werkes willen, das vorhandene Quellenmaterial sichtet, auswählt, umstellt, kürzt oder erweitert, sich durchaus nicht auf der Ebene völliger Traditionslosigkeit bewegt oder – vorsichtiger gesagt – zu bewegen braucht.

Die in zahlreichen Einzelfällen von uns beobachtete Übereinstimmung des hierbei von unserm Dichter angewandten Verfahrens mit dem Vorgehen des

dritten Evangelisten, der sich ja vor eine ganz ähnliche Situation gestellt sah, lassen die Vermutung nicht völlig abwegig erscheinen, der Sachse habe um die schriftstellerische Eigenart des heiligen Lukas den übrigen Evangelisten gegenüber gewußt und damit eine wirklich unanfechtbare Autorität für die eigene – weithin nach den gleichen Grundsätzen ausgerichtete – Bearbeitung des Diatessaron Tatians in Anspruch nehmen können. Es bedurfte nur einer gewissen Generalisierung der bei einem Vergleich der synoptischen Evangelien miteinander leicht erkennbaren methodischen Prinzipien, nach denen Lukas gegenüber seinen Quellen verfährt, und der Dichter des Heliand hatte gerade in der Bindung an eine höchste geistliche Autorität sich den Freiheitsraum geschaffen, den er für die Gestaltung seines eigenen Werkes brauchte.

Wie aber sollte der Helianddichter dazu gekommen sein, derartige methodische 'Anleihen' bei Lukas zu machen? Gibt es doch eine 'synoptische Frage', deren Kenntnis am ehesten ein solches Vorgehen ermöglicht hätte, in der theologischen Wissenschaft erst seit der Mitte des 18. Jh., während eingehende Untersuchungen sogar erst seit dem Anfang des 19. Jh. angestellt worden sind¹. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf zwei Dinge aufmerksam machen.

Erstens: Wenn gesagt worden ist, unser Dichter verberge seine Gelehrsamkeit 'ebenso eifrig, wie die anderen damit prahlen', und man habe 'ihm den Umfang seiner Belesenheit förmlich ablisten müssen'², dann wird man ihm doch wohl zunächst einmal auch die Kenntnis der vier Einzelevangelien zumuten dürfen, zumal er sich ja selbst in der Einleitung seines Werkes mit Nachdruck auf sie und ihre alleinige Autorität beruft³.

Gewiß sind wir nicht bereit, hieraus – wie es W. STAPEL neuerdings getan hat – zu folgern, der Dichter habe allein 'aus der Vulgata geschöpft. Damit begründet er seine Zuverlässigkeit, und warum sollte man ihm nicht glauben?'⁴. Denn an die Stelle des Diatessarons plötzlich wieder die reine Vulgata-Lektüre treten zu lassen, das bedeutet in der Tat 'ein Überspringen gründlicher Forschungen' in der Quellenfrage, wie G. CORDES mit Recht gegen STAPEL betont⁵.

Dennoch wird man den Stellenwert dieser Heliandverse zu Beginn des Epos nicht unterschätzen dürfen; und zwar um so weniger, je 'unpoetischer'⁶ sie sich

¹ A. WIKENHAUSER, Einleitung in das NT, S. 169.

² H. SCHNEIDER, Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung, S. 87.

³ vgl. die Verse 5b ff.; besonders 9b; 13; 16b ff. Die Deutung, die H. EGGERS jüngst der Einleitungszeile des Heliand gegeben hat, bestätigt diesen Nachdruck. *gispuon* weist nach ihm – wie fast immer – in *malam partem*. Er übersetzt: 'viele, die ihr mod dazu verlockte' und verweist auf Bedas 'non spiritus sancti munere donati, sed vacuo labore' zu Lk 1, 1. – NddJb. 80 (1957), S. 4f. (Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand).

⁴ W. STAPEL, Der altsächsische Helianddichter, Wirk. Wort 3 (1952/53), S. 69.

⁵ G. CORDES, NddJb. 78 (1955), S. 141 (Rezension der Übertragung des Heliand durch STAPEL).

⁶ W. BRUCKNER, Der Helianddichter ein Laie, S. 32, kann sich nicht denken, 'daß

ausnehmen. Wir möchten in ihnen jedenfalls zunächst einmal eine Stütze für unsere These sehen, daß der Dichter die vier Evangelien und ihre jeweilige Eigenart aus eigener Lektüre gekannt hat. Wenn aber dies, dann konnte er das Ergebnis seiner 'Studien', insbesondere die Beobachtungen über die bemerkenswerten Abweichungen des Lukas- vom Markus-Evangelium, stillschweigend zur damit autoritativ gesicherten Grundlage für die eigene Bearbeitung des Diatesarons machen.

Zweitens scheint mir folgender Befund für eine weitere Klärung unserer Frage von einiger Bedeutung zu sein. Folgte der Dichter wirklich, wie man allgemein annimmt, einer Anregung Bedas in dessen Lukas-Kommentar (zu I, 1), wenn er die Namen der Evangelisten eingangs seines Werkes mitteilt, dann muß auffallen, daß er sie in einer völlig anderen Reihenfolge bringt als der ehrwürdige Kirchenvater. Beda schreibt: 'Ediderunt enim ›sicut tradiderunt illis qui ab initio ipsi viderant et ministri fuerant sermonis‹, qua sententia non soli *Lucas et Marcus*, verum *Matthaeus quoque et Iohannes* apostoli sunt designati . . .'⁷ Er stellt damit jeweils die Apostelschüler und die Apostel unter den Evangelisten zusammen und hebt zugleich beide Gruppen voneinander ab; ein Vorgehen, das auf einer alten Tradition beruht. Aus dem gleichen Grunde haben beinahe alle Codices der Vetuslatina die Evangelien in der Anordnung Matthäus, Johannes, Lukas und schließlich Markus⁸. Selbst Augustinus sagt einmal in ›Contra Faust.‹ 17, 3 – ohne daß irgend ein Grund für diese Stellung ersichtlich wäre – 'verum etiam *Lucae ac Marci* evangelium, qui eosdem discipulos secuti sunt, in non impari auctoritatem receptum est'. Also auch hier dieselbe Unterscheidung und Aufeinanderfolge wie bei Beda.

Demgegenüber heißt es im Heliand Vers 18 und 19:

Matheus endi Marcus, so uuarun thia man hetana,
Lucas endi Iohannes

Ich glaube nicht, daß diese Umstellung der Namen allein und nur um des Stabreimes willen vorgenommen wurde. Mir scheint vielmehr, daß sich der Helianddichter damit ganz bewußt in jene andere, bereits bei Irenaeus⁹ und Eusebius¹⁰ festzustellende und schließlich von Augustinus zum Sieg geführte Überlieferungslinie stellt, die die Evangelisten ausschließlich in der Reihenfolge nennt, in der sie nach der darin vertretenen Meinung auch ihre Werke verfaßt haben. 'Von

ein epischer Dichter, wenn er seinen Stoff selbst ausgewählt hätte, aller epischen Art zum Trotz das Gedicht mit einer so trockenen und lehrreichen Erörterung begonnen haben sollte . . . Für den ›unpoetischen‹ geistlichen Berater dagegen mögen andere Rücksichten maßgebend gewesen sein, vorab der Wunsch, die Zuverlässigkeit des evangelischen Berichtes recht hervorzuheben'.

⁷ vgl. das Exzerpt aus Beda zu Hel. 1 in E. SIEVERS' Heliandausgabe.

⁸ So im Cod. cantabr., vercell., veron., palat., brix., corbei. II, monac.

⁹ Adv. haer. 3, 1, 1. ¹⁰ Hist. ecll. 5, 8, 2-4 etc.

diesen aller Welt bekannten Evangelisten wird berichtet', so schreibt Augustinus in seiner für diese Frage bis in das ausgehende Mittelalter hinein maßgeblichen Schrift ›De consensu evangelistarum‹, 'sie hätten in folgender Reihenfolge geschrieben: zuerst Matthäus, dann Markus, dann Lukas und an letzter Stelle Johannes'¹¹. Die Frage, warum es gerade in dieser Ordnung geschah, wird von Augustin folgendermaßen beantwortet: Da man glauben muß, 'daß die Aufzeichnung des Evangeliums auf göttliche Anordnung hin erfolgte' und von seiner Hilfe begleitet wurde¹², darf man auch die Reihenfolge, in der die einzelnen Evangelisten ihre Schrift abfaßten – zuerst und zuletzt je ein Apostel, dazwischen die beiden Apostelschüler – nicht als eine Sache des Zufalls betrachten. Vielmehr ist es gerade so von Gott vorausgesehen und gewollt. 'Damit wir Menschen nicht etwa meinten, es sei von Belang, ob diejenigen uns das Evangelium verkünden, die dem auf der Erde erschienenen Herrn als Jünger gefolgt sind, oder diejenigen, welche das, was sie von diesen Jüngern zuverlässig in Erfahrung gebracht, geglaubt haben, darum wurde auch einigen Apostelschülern der Auftrag, das Evangelium nicht allein zu verkünden, sondern auch es niederzuschreiben.' Und darum nehmen sie gerade die Mittelstellung ein, um durch die Autorität der sie gleichsam als ihre Söhne umfassenden Apostel geschützt zu sein¹³.

Die von Augustinus derart begründete Reihenfolge sagt zugleich etwas über das Verhältnis der Evangelisten zueinander aus. 'Obwohl jeder einzelne sich an seine eigene Ordnung gehalten hat, so finden wir doch, daß keiner von ihnen hat schreiben wollen, ohne vorher von der Arbeit des Vorgängers Kenntnis genommen zu haben oder ohne sie beachtet zu haben, sondern, wie es einem jeden (vom Hl. Geiste) eingegeben wurde, so hat er, durchaus nicht überflüssig, die eigene, persönliche Mitarbeit hinzugefügt'¹⁴. Es gilt demnach für den Bischof von Hippo als erwiesen, und er spricht es ohne jedes Bedenken aus, daß die späteren Evangelisten ihre Vorgänger gekannt und benutzt haben¹⁵.

Bei der kaum zu überschätzenden Bedeutung Augustins für das Mittelalter und dem großen Einfluß von ›De consensu evangelistarum‹, die in der 'Geschichte der Exegese eine Rolle spielte, wie sie nicht leicht mehr einer anderen Schrift zugefallen ist'¹⁶, besteht kein Zweifel daran, daß mit der hier ausgespro-

¹¹ De cons. evv. I, 1, 1 ff. = CSEL XLIII, 2, 2. – Die gleiche nachdrückliche Betonung der geschichtlichen Ordnung in De doctr. christ. 2, 8, 13; Serm. 232, 1.

¹² vgl. Hel. V. 10b–11a: thia habdon maht godes, helpa fan himila.

¹³ De cons. evv. I, 1, 2 bis 2, 3. Vgl. hierzu H. J. VOGELS, St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum, Bibl. Stud. XIII, 5 (1908), S. 65.

¹⁴ De cons. evv. I, 2, 4: et quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videntur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur vel ignorata praetermissa, quae scripsisse alius invenitur, sed sicut unicuique inspiratum est non superfluum cooperationem sui laboris adiunxit.

¹⁵ H. J. VOGELS, ebd., S. 83. Vgl. DERS., Die heilige Schrift bei Augustinus, in: Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus. Köln (1930), S. 417.

¹⁶ DERS., Bibl. Stud. XIII, S. 132.

chenen Meinung für den mittelalterlichen Theologen die Abhängigkeitsfrage der Evangelien untereinander ein für allemal entschieden war. Auch für dieses Problem galt der prägnante Vers des Notker Balbulus, in dem die überragende Autorität Augustins ihren treffendsten Ausdruck gefunden hat:

‘Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi’¹⁷.

Wenn nun der Helianddichter sich nachdrücklich auf die vier Evangelisten und deren Schriften als Autoritäten für seine eigene Bibeldichtung beruft und dabei der Anregung von Bedas Lukas-Kommentar folgend zwar die Namen mitteilt, aber ihre Reihenfolge ganz im augustinischen Sinne ändert, dann wird man beiden Fakten eine tiefere Bedeutung nicht absprechen können. Vor allem wird man in der Umstellung der Namen wohl mehr als nur eine den Gesetzen des Stabreimes folgende dichterische Freiheit vermuten dürfen. War doch gerade die Anordnung der Namen keine nichtssagende Äußerlichkeit, die im Belieben des einzelnen stand, sondern Zeichen einer ganz bestimmten und fest umrissenen Intention und Tradition. Bereits die Benutzung der einen oder der anderen Version sagte dem exegetisch geschulten Theologen alles über die damit verfolgte Absicht. Wer daher, wie unser Dichter, die Namen der Evangelisten in der Reihenfolge Matthäus, Markus, Lukas und Johannes aufführte, verriet seinen gelehrten geistlichen Mitbrüdern auf eine recht subtile Weise damit einmal die Kenntnis der Chronologie der heiligen Schriften und zum anderen die hierin stets mitgedachte und mitgesagte Auffassung über die literarische Abhängigkeit der Evangelisten untereinander.

Dieser kleine, aber sehr bedeutsame Anhaltspunkt für die von uns angedeutete Möglichkeit, daß der Sachse um gewisse Seiten des sog. synoptischen Problems gewußt und dieses Wissen – wenn auch für uns Heutige nicht sogleich erkennbar – in seinem Prolog mitgeteilt habe, erhält noch eine Stütze, wenn wir folgendes bedenken: Hatte sich der Dichter entschlossen, seinem Werk in der Hauptsache das Diatessaron zugrunde zu legen, dann stieß er – zumindest in der ihm vorliegenden lateinischen Rezension – auf Lk 1, 1–4 als Einleitung¹⁸. Da er bereits hier in einem Ausmaße, wie ich es sonst im ganzen Heliand nicht finde,

¹⁷ NOTKER BALBULUS († 912), Liber de interpret. Scripturae, c. 5 = PL 131, 998. – Nach VOGELS, aaO., S. 133, ist z. B. bei HRABANUS MAURUS die Benützung von ‘De consensu’ so stark, daß kaum ein wichtiger Gedanke dieser Schrift nicht auch bei ihm seine Stelle fände.

¹⁸ Die Einleitung des Diatessarons durch Lk 1, 1–4, die der Fuldensis bekanntlich bietet, ist allerdings nicht selbstverständlich. So behaupten syrische Schriftsteller, daß das Diatessaron mit Joh 1, 1f. begonnen habe. Nach einer bestimmten Tradition hat das arabische Diatessaron mit Mk 1, 1f. begonnen, während die uns erhaltenen Manuskripte der syrischen Tradition gemäß mit Joh 1, 1f. anfangen. Jedoch ist in einzelnen Exemplaren bald Lk 1, 1–4, bald Mk 1, 1f. ergänzend vorangestellt. Vgl. A. PORT im Vorwort zur Ausgabe des arabischen Tatian von E. PREUSCHEN, S. 55–57. – Da der Helianddichter mit dem 1. Vers bereits Lk 1, 1 aufgreift, besteht kein Zweifel daran, daß seine Vorlage mit dem Prolog des Lukas eingeleitet wurde.

den maßgeblichen Kommentar des Beda zu Rate gezogen und verwertet hat, dürfen wir wohl annehmen, daß er den lukanischen Prolog mit besonderer Sorgfalt geprüft hatte. Eben in ihm aber weist sich Lukas selbst als Bearbeiter von Vorlagen aus, unter denen ein mittelalterlicher Theologe gemäß der augustianischen Auffassung, die wir oben dargelegt haben, nur das Matthäus- und in allererster Linie das Markus-Evangelium verstehen konnte. Da sich gerade das Problem der Quellenbearbeitung von allem Anfang an dem Helianddichter in höchst dringlicher Weise stellen mußte, scheint es mir nicht ausgeschlossen, daß ihn die Lukas-Verse auf eine sozusagen kanonische Lösung dieser Frage aufmerksam machten. Wollte er der hier gebotenen Anregung folgen, so brauchte er vom Standpunkt der mittelalterlichen Exegese aus zunächst lediglich kurzorisch einmal das Markus-Evangelium mit dem des Lukas zu vergleichen.

Gewiß: das alles sind nur Vermutungen, und wir würden sie lieber von einem direkten Hinweis des Dichters auf die Art seines Vorgehens gestützt und bestätigt sehen. Indes schweigt er sich ja auch sonst beharrlich über seine Quellen und Arbeitsweise aus. Vielleicht aber dürfen wir gerade deshalb seiner betonten Bezugnahme auf die vier Evangelien mit der auffallenden Änderung der Reihenfolge ihrer Verfasser gegenüber der Ordnung bei Beda eine größere und weitreichendere Bedeutung zumessen, als dies bisher geschah. Aus dem gleichen Grunde schien es uns auch methodisch richtiger zu sein, in der Frage nach dem Modus der Bearbeitung Tatians einmal auf die Evangelien selbst zurückzugreifen – und hierbei insbesondere wieder auf einen für unser Thema wichtigen und in vieler Beziehung aufschlußreichen Punkt innerhalb des sog. synoptischen Problems: eben die Bearbeitung des Markus-Evangeliums durch den Hellenisten Lukas.

Bereits das von uns bei diesem Vergleich vorgelegte Material, das überraschende Parallelen und Analogien zum Vorgehen des Helianddichters in der Stoffbehandlung bietet, dürfte einem Hinweis auf den bloßen Zufall der Entsprechungen einigen Widerstand entgegensetzen. Da sich zudem noch auf einem anderen Weg die durchgehende Autoritätsgebundenheit des Dichters sicherstellen ließ und aus der Anlage des Prologs der Dichtung mit hinreichender Wahrscheinlichkeit Anhaltspunkte für ein Rekurrieren auf die Evangelien und ihr Verhältnis untereinander ermittelt werden konnten, wird man der Frage nicht ausweichen können, wie weit der Sachse sich in puncto Quellenbearbeitung tatsächlich auf Lukas gestützt hat, das Lukas-Evangelium also als 'Sonderquelle' sozusagen in Betracht gezogen werden muß. Mir jedenfalls scheint sich auf dieser Basis die Möglichkeit für ein umfassenderes Verständnis der Arbeitsweise des Helianddichters anzubahnen.

Dabei setzt die von uns zur Diskussion gestellte Hypothese keineswegs die Annahme voraus, der Dichter habe während seiner Arbeit ständig 'in den Einzel-evangelien geblättert' oder gar jede Abweichung des einen Evangelisten vom andern in allen ihren Einzelheiten im Gedächtnis gehabt; eine Annahme, vor der

W. HENSS wohl zu Recht – wenn auch im Hinblick auf andere Sachverhalte – aufs schärfste warnt¹⁹. Vorausgesetzt wird von uns vielmehr lediglich die Kenntnis der ‘concordia discors’, d. h. die Kenntnis jener einzigartigen Mischung von weitgehender Übereinstimmung und starker Abweichung im Verhältnis der drei ersten Evangelien, insbesondere des Markus- und Lukas-Evangeliums zueinander. Dabei mußte die lukanische Art der Quellenbehandlung am meisten dem Helianddichter auffallen und sich ihm zugleich als höchst geeignet für seine eigenen Zwecke anbieten²⁰.

Das Wissen um die Grundsätze, nach denen Lukas verfuhr, als er sich entschloß, alles ‘der Reihe nach niederzuschreiben’, was diejenigen überliefert hatten, ‘die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren’ (Lk 1, 2f. = Tat. Prologus) genügte unseres Erachtens, um dem Dichter die Impulse und die nötige Freiheit zu analogem Vorgehen seinerseits gegenüber der Evangelienharmonie Tatians zu geben. Er war hierin nunmehr durch eine Autorität von höchstem Range gedeckt.

Ich halte es geradezu für unmöglich, daß ein mittelalterlicher Mensch völlig selbstmächtig und selbstherrlich im Sinne eines neuzeitlichen Individualismus mit dem heiligen Text hätte umgehen können, wie man es für die Gliederung und Komposition des Heliand und die dazu notwendigen Kürzungen oder Erweiterungen bisher unbesehen glaubte annehmen zu dürfen und zu müssen, während man auf der anderen Seite für den einzelnen und kleinsten Textbestandteil unserer Dichtung – gerade aus dem Wissen um die Herrschaft des Autoritätsprinzips im Mittelalter und besonders auch in der karolingischen Zeit²¹ – mit größtem Eifer nach Parallelen in der gesamten theologischen Literatur der Zeit fahndete. Fand man keine direkten Parallelen, so mühte man sich, ‘alles nur mögliche Verwandte aus MIGNE’ auszuschreiben²².

¹⁹ W. HENSS, NddJb. 77, S. 4f.

²⁰ Sollte sich von diesem Blickwinkel her etwa auch die geringe Berücksichtigung des Johannes-Evangeliums erklären lassen? Mit der üblichen geradezu verächtlichen Rede des neuzeitlichen Interpreten über die Eigenart des Johannes läßt sich dieses Problem nicht lösen. Vgl. u. a. E. LAUTERBURG, H. und Tatian, S. 21 und 32: ‘Die Stelle, wo ihm (sc. Jesus) der vierte Evangelist eine große Unlauterkeit andichtet . . .’ – und: Der Helianddichter sei zu loben, weil er ‘z. B. die Jesu geschichtliche Gestalt entstellenden und in ihrem philosophischen Sinn den Sachsen unverständlichen Spekulationen des vierten Evangelisten wegließ’. Solch liberale Denkungsart mußte unserm Dichter völlig fernliegen.

²¹ Belege hierfür dürften kaum notwendig sein. Der Hinweis auf HRABAN mag genügen. Prinzip seiner Exegese ist es, eigene Worte zu vermeiden und überall die Väter reden zu lassen. Eine solche Handlungsweise gilt ihm als Demut: *Magis enim mihi videbatur salubre esse, ut humilitatem servans sanctorum patrum doctrinis inniterer, quam per arrogantiam quasi propriam laudem quaerendo mea indecenter proferrem, quando hoc magister ipse Dominus faciendum . . . docere videatur* (= PL 110, 498). Dazu jetzt: P. LEHMANN, Zu Hraban's geistiger Bedeutung, in: St. Bonifatius, Fulda 1954², S. 473–487.

²² vgl. PICKERINGS Kritik an solchem Vorgehen: ZfdA. 85, S. 275 Anm. 3.

Man wird sich hinsichtlich dieser offenbaren Antinomie auf einer mittleren Linie treffen und vielleicht sogar einigen können, wenn man unserer Anregung folgt und das Problem der Stoffbearbeitung und -verwertung im Heliand auf der vorgeschlagenen Ebene einmal zur Diskussion stellt. Wir halten eine Klärung dieser Frage, der PICKERING durch den Hinweis auf ihre Relevanz für das Germanisierungsproblem eine entscheidende Bedeutung beigelegt hat, für so wichtig, daß sich unser ausführlicher Markus-Lukas-Vergleich rechtfertigen lassen dürfte, zumal wir annehmen, daß den meisten Heliandforschern die in unserer Untersuchung ausgebreiteten Sachverhalte nicht oder doch nur in unzureichendem Maße bekannt sein werden. Ohne die Kenntnis des synoptischen Problems aber wird niemand überhaupt auf den Gedanken kommen, in Relationen, wie sie zwischen den Evangelien bestehen, eine mögliche 'Quelle' im oben umschriebenen Sinne für den Modus der Bearbeitung Tatians durch den Helianddichter zu vermuten. Dennoch hätte der Rückgriff auf die Synoptiker eigentlich naheliegen müssen, da er die Quellensituation nicht unnötig kompliziert, sondern eher vereinfacht. Zumindest entzieht er sich dem dann und wann erhobenen Vorwurf in der Forschung, man betone 'über Gebühr die Gelehrsamkeit' und Belesenheit des Dichters, wenn man immerfort für jeden seiner Gedanken die Kenntnis und Benützung der recht umfangreichen zeitgenössischen Literatur fordere und zu erweisen suche²³. Demgegenüber ist es keine ungebührliche Überforderung der Potenzen eines Geistlichen des 9. Jahrhunderts, wenn man ihm ein profundes exegetisches Wissen zuspricht. Schon Karl d. Gr. drang auf gesteigerte Pflege der Wissenschaften in den Klöstern und Ausbildungsstätten der Priester, um das Missionswerk der Kirche zu fördern. Aber die Wissenschaften sind ihm nicht Selbstzweck; sie sollen gepflegt werden, 'ut facilius et rectius *divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare*'²⁴. Er wird nicht müde – von 787 an – die Notwendigkeit zu betonen, die Wissenschaften zu betreiben, um die Heilige Schrift verstehen zu können. 'Schriftkenntnis und Wissenschaft sind ihm synonyme Begriffe: die Exegese ist die Wissenschaft *κατ' ἐξοχήν*. Diese Auffassung bleibt die herrschende auch für das 9. Jahrhundert'²⁵. So wandte etwa Hrabanus Maurus seine ganze Kraft diesem theologischen Wissenszweige zu und entfaltete – wie bekannt – auf dem Gebiet der Exegese eine erstaunlich fruchtbare Tätigkeit²⁶. Ist man überhaupt bereit, dem Helianddichter eine wissenschaftliche

²³ So etwa F. P. PICKERING, ZfdA. 85, S. 275. – Anders urteilt H. SCHNEIDER, Heldendichtung . . ., S. 86: Der Helianddichter ist ein 'bedeutender' und 'sicher einer der weitblickendsten Gelehrten der Zeit gewesen'.

²⁴ MGH., Leg. I, 52.

²⁵ J. HABLITZEL, Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese = Bibl. Stud. XI, 3, (1906), S. 3.

²⁶ Vom Alten Testament erklärt er: Pentateuch; Josue, Richter, Ruth, Bücher der Könige, Paralipomena; Judith, Esther, Ekklesiasticus, Buch der Weisheit; Isaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel; die Makkabäer; Sprichwörter und Cantica. – Vom Neuen Testament legt er aus: Matthäus und die Paulus-Briefe. PL 107, 439ff. bis PL 112. (Der

Ausbildung zuzugestehen, dann wird man sich diese durch eine spezielle exegetische Schulung gekrönt denken müssen. Bei einer solchen Voraussetzung dürfte die Kenntnis der Abhängigkeitsverhältnisse unter den Synoptikern im Rahmen der durch Augustins Schrift 'De consensu evangelistarum' für den mittelalterlichen Theologen eröffneten Möglichkeiten – mehr postulieren wir hier nicht – keine gänzlich utopische Prämisse sein. Die Arbeitsweise des Lukas könnte also sehr wohl dem Dichter Anhaltspunkte für sein eigenes Vorgehen geboten haben.

Man wird vielleicht auch in Erwägung ziehen müssen, ob nicht bereits der Tatiantext, dessen sich der Dichter wirklich bediente, in stärkerem Maße lukianisches Gut verarbeitet hatte, als dies beim Fuldensis der Fall ist. Daß dies nicht ausgeschlossen ist, zeigen die Bemühungen von E. PREUSCHEN, das Original von Tatians Diatessaron zu rekonstruieren. Demnach hätte Tatian seinem Werk nicht Matthäus, wie etwa VON SODEN annimmt, sondern Lukas zugrunde gelegt und in das dritte Evangelium hinein die anderen eingearbeitet²⁷. Bemerkenswert ist immerhin, daß E. SIEVERS bei seinen Quellenhinweisen nicht weniger als vierzehnmal Lukasverse anführt mit dem Vermerk, daß diese im Tat. Fuldensis fehlen²⁸. Gewiß sind wir nicht berechtigt, aus einer solchen Beobachtung ohne weitere Untersuchungen in der gleichen Richtung bestimmte Schlüsse zu ziehen. Indes fügt sie sich gut in unsere Überlegungen ein, die die Möglichkeit eines größeren Einflusses des Lukas-Evangeliums auf den Helianddichter wahrscheinlich machen sollen. Jedenfalls zeigt sich immer deutlicher, wie stark die Quellenforschung unter diesem von uns aufgezeigten Aspekt noch intensiviert werden könnte. Die Bedeutung des Markus-Lukas-Vergleichs für die Quellenfrage beim Heliand dürfte nach allen unseren Erörterungen und Hinweisen hinlänglich sichtbar geworden sein.

4. Folgerungen für die Beurteilung der Germanisierungsfrage

Wir sind also der Überzeugung, daß die Eingriffe des Helianddichters in die Textabfolge der Evangelienharmonie Tatians, die ihn, wie PICKERING sagt, im vollen Sinne des Wortes zum Bearbeiter seiner Quelle machen, nicht nur und ausschließlich nach 'eigenem Ermessen' vorgenommen zu sein brauchen. Sie erhalten vielmehr ihre Rechtfertigung u. E. erst aus dem Bewußtsein des Dichters, mit diesem Vorgehen grundsätzlich nicht aus der Überlieferung herauszu-

Johannes-Kommentar wird ihm abgesprochen; vgl. A. SCHÖNBACH, Über einige Evangelienkommentare des MA. Sitzungsber. der Wiener Akad. [1903], S. 127).

²⁷ vgl. A. POTT, Arab. Tatian, S. 47f., wo er PREUSCHENS 'Untersuchungen zum Diatessaron Tatians' = Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wiss. (1918) referiert.

²⁸ Lk 4, 22 (H. 1146-48); 11, 33 (1405-09); 8, 9 (2413 ff.); 8, 15 (2464-91); 9, 11, (2814-17); 16, 21 (3334-45); 18, 35 (3541-48); 18, 36 und 37 (3548-66); 18, 40 (3570-74); 22, 55 (4943-46); 23, 24 (5420-26); 24, 10 (5892-97) und Lk 24, 13 (5956-59).

treten, was wohl auch am meisten mittelalterlicher Denkweise entsprechen dürfte und am ehesten mit der nachweislichen Treue des Verfassers der altsächsischen *Messias* gegenüber den tatsächlich verarbeiteten Textstücken seiner Vorlage in Einklang zu bringen wäre. Wußte sich der Helianddichter bei der 'Bearbeitung' seines Stoffes aber einer Autorität vom Range des hl. Lukas im Prinzip verpflichtet, dann muß die Frage PICKERINGS, ob diese Bearbeitung eine weitgehende Germanisierung heißen dürfe, sogleich unter ganz anderen Voraussetzungen behandelt werden, als man sie bisher zu machen in der Lage war.

Da für den Interpreten das Problem der Germanisierung von höchster Bedeutung ist, weil sich mit ihm die Frage nach der *qualitas* des Grundgehaltes der Dichtung, seiner Einheitlichkeit oder Diskrepanz, stellt, müssen wir an dieser Stelle kurz auch auf die Aspekte eingehen, die sich hierfür aus unsern vorangegangenen Darlegungen ergeben.

Bereits der Überblick über den Stand der Heliandforschung hatte gezeigt, daß in zahlreichen Punkten das 'Germanische' im Heliand schon eingeschränkt worden ist. Zumeist ging es dabei um die genaue Erfassung des Gottes- und Christusbildes der Dichtung, sowie um die dogmatische und ethische Grundlage, also um die Art der Wiedergabe der christlichen Lehre. Zur Klärung dieser sicherlich zentralsten Fragen ist sowohl von theologischer und dogmengeschichtlicher Seite als auch zuletzt von seiten der Wortforschung wertvolles Material beigebracht worden, das immer stärker den Gehalt der Dichtung als durchaus mit der Orthodoxie vereinbar erwies¹.

Weniger großes Gewicht wurde bei diesen Kontroversen indes dem Verfahren des Dichters bei der Auswahl des Stoffes aus der umfangreichen Kapitelzahl des Tatian beigemessen, nachdem C. A. WEBER in der Hauptsache formalästhetische Überlegungen als letztlich entscheidende Gesichtspunkte hierfür namhaft gemacht hatte.

Noch geringeren Wert legte man allgemein der Umfärbung der morgenländischen Szenerie in die heimisch-sächsische bei, als erst einmal die erlösende Formel von der keineswegs vorsätzlichen, sondern nur 'unwillkürlichen'² oder 'unbewußten'³ und 'tendenziösen'⁴ Germanisierung der heiligen Geschichte durch diese Art der Anpassung bei der 'Übertragung' des Evangeliums in germanische Vorstellungskomplexe gefunden war. Eine Formel, die die Forschung von der jahrzehntelangen Diktatur der in den 'Deutschen Altertümern' ausgebreiteten Gedanken VILMARS zu befreien schien, die sich beinahe zu einer Zwangsvorstellung verdichtet hatten und auch heute noch über viele Kanäle

¹ vgl. oben Kap. I, 5, bes. S. 31 ff.

² A. HAUCK, KGD II, S. 795. K. HEUSLI, Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem. ZfThuK. N. F. 15 (1934), S. 132.

³ L. WOLFF, ZfDtK. (1935), S. 44.

⁴ K. GUGGISBERG, Germanisches Christentum im Frühmittelalter. Bern (1935), S. 13: 'Die Umformung des palästinensisch-orientalischen Milieus in das 'deutsche' erfolgt ganz tendenziös, einfach weil das palästinensische nicht bekannt ist.'

das gängige Bild vom Helianddichter und seinem Werk bestimmen. Denn daß der Dichter ein 'echter, ungebrochener Germane, ein halber Heide' war, 'das meinen auch heute viele'⁵.

Ich glaube, man braucht in Zukunft auch diese Fragen nicht mehr mit mehr oder weniger schlechtem Gewissen und im Grunde unaufgearbeitet beiseite zu schieben. Da innerhalb der kanonischen Evangelien selbst sich zahlreiche Stellen finden, aus denen sich die Tendenz zur Akkommodation an die Vorstellungswelt der betreffenden Lesergruppen unschwer erkennen läßt, wobei insbesondere das Lukas-Evangelium als locus classicus solcher Bestrebungen zu gelten hat, die sich dazu noch mit bestimmten schriftstellerischen Intentionen des heiligen Verfassers paaren, wird man kaum umhin können, sich allen Ernstes die Frage vorzulegen, inwieweit das Vorgehen des Helianddichters von dieser – ich möchte sagen: höchst autoritativen – 'Missionsmethodik' des hl. Lukas mitbestimmt oder doch zumindest ermöglicht worden ist.

Und zwar gilt diese Frage gerade gegenüber jenen Stellen, an denen nicht einfach stilistisches Formelgut und germanisch-episches Sprachgewand oder formal-ästhetische Gründe für die Auswahl und Gliederung und das sogenannte heimische Kolorit verantwortlich gemacht werden können. Auch hier muß in sehr viel stärkerem Maße als bisher das Zusammenspiel der Abhängigkeit von theologischer Autorität und dichtungs- oder gattungsgeschichtlicher Tradition auf der einen und künstlerisch gestaltender Eigenkraft des Helianddichters auf der anderen Seite sorgfältig beobachtet und gegeneinander abgewogen werden.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diesen Problemen hier in aller Ausführlichkeit nachzugehen. Uns kam es zunächst und in der Hauptsache darauf an zu zeigen, in welchem Umfange grundlegende Fragen der Heliandforschung immer noch einer endgültigen Klärung harren. Solange dieser Zustand andauert, kann eine Interpretation der altsächsischen *Messiade* nicht anders denn als ein *Wagnis* erscheinen. Wir waren deshalb bemüht, den *Wagnis*charakter einer Helianddeutung wenn auch nicht aufzuheben, so doch wenigstens einzuschränken. Diesem Ziel sollten die Darlegungen über das Markus-Lukas-Verhältnis dienen. Sie dürften offenbar gemacht haben, daß die von Akkommodationstendenzen bestimmte Bearbeitung kanonischer Texte nicht ipso facto eine 'Ethnisierung' bedeutet.

Wenn wir darüber hinaus von hier aus einiges Licht auf die Frage nach dem Modus der Tatianbearbeitung durch den Helianddichter und deren nachdrücklich behauptete Relevanz für das Germanisierungsproblem werfen zu können meinten, dann glaubten wir uns dazu berechtigt auf Grund der Tatsache, daß das Vorgehen des Dichters dem lukanischen nicht nur analog, sondern in vielen Fällen mit diesem so sehr übereinstimmend ist, daß man der Möglichkeit einer literarischen Abhängigkeit nicht länger auszuweichen braucht.

⁵ H. SCHNEIDER, *Heldendichtung* . . . , S. 86.

Indes genügt es uns, das von PICKERING zumindest vermutete Ausmaß der Eigenmächtigkeit des Dichters bei der Stoffverwertung und damit auch das Ausmaß der Germanisierung durch die Konfrontierung mit Lukas erheblich eingeschränkt zu haben. Auch in diesem Punkte glauben wir die Gebundenheit des Sachsen an höchste theologische Autoritäten wahrscheinlich machen zu können. Damit aber hätten 'Daß' und 'Wie' der Bearbeitung des Diatessarons ihr tiefstes und letztes – wenn auch gewiß nicht ihr einziges – Fundament in der grundsätzlich durch das Verfahren des Lukas autorisierten Methode der Akkommodation.

Von dieser Basis aus scheuen wir nun nicht davor zurück, die Formel von der 'unbewußten' Germanisierung – sofern man darunter im Sinne PICKERINGS die Bearbeitung der Quelle durch den Helianddichter versteht – zu revidieren, ja geradezu in ihr Gegenteil zu verkehren und von einer bewußten oder wissenden Rücksichtnahme auf Herkommen, Verständnis und Vorstellungsbereiche des Publikums zu sprechen, an das sich der Dichter wendet.

Der Helianddichter 'war ein gewaltiger Prediger', so ist mit Recht gesagt worden⁶. Er war wohl auch ein gründlich mit der Missionsmethodik der Kirche vertrauter Missionar, Lehrer und Erzieher⁷. Und darum dürfte W. BAETKE auch nicht ganz unrecht haben, wenn er das Werk des Dichters 'eine Leistung der Seelsorge' nennt⁸, die ja seit Gregors d. Gr. 'Liber regulae pastoralis' – einer Schrift, die 'im Mittelalter fast kanonisches Ansehen besaß'⁹ und für den Weltklerus das bedeutete, 'was die Regula sancti Benedicti für die Orden war'¹⁰ – als die 'ars artium' schlechthin galt¹¹.

War der Dichter-Mönch wirklich überdies ein 'bedeutender Gelehrter', wie u. a. H. SCHNEIDER immer wieder betont¹², und galt als höchstes Ziel aller Gelehrsamkeit das Verständnis der heiligen Schrift und die Kunst der Exegese¹³, dann sollte es wohl möglich sein dürfen, ihm die Kenntnis des Markus-Lukas

⁶ W. FOERSTE, NddJb. 71/73 (1950), S. 65. DERS., Altsächsische Literatur, RLI², S. 44. Den Predigercharakter des Dichters heben auch hervor: H. DÖRRIES, Heliandfragen, Zs. f. ns. KG, 40, S. 5 ff. – H. WICKE, Zs. f. ns. KG, 42, S. 227–238; – DERS., ebd. Bd. 43, S. 32–48. – F. P. PICKERING, ZfdA. 85, S. 271.

⁷ vgl. H. RUPP, PBB 78, S. 467.

DERS., Der Heliand, DU (1956), S. 45.

⁸ W. BAETKE, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen; in: Vom Geist und Erbe Thules. Göttingen (1944), S. 98.

⁹ K. BIHLMAYER – H. TÜCHLE, Kirchengeschichte I, S. 334.

¹⁰ B. ALTANER, Patrologie. Freiburg (1951³), S. 419.

¹¹ So dient noch bei HRABANUS MAURUS (De institutione clericorum) die gesamte wissenschaftliche Ausbildung des Klerikers in den sieben artes liberales dem einzigen Ziel, ihn zum Predigen zu befähigen: 'denn Lehrer des Volkes ist er vor allen Dingen'. Hraban selbst sah in seinem späteren Bischofsamte dementsprechend 'vor allem die Pflicht der Seelsorge'. – Zitate nach A. HAUCK, KGD II, S. 653 u. 644.

¹² Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung, 86.

¹³ s. oben S. 188 u. Anm. 25 ebd.

Verhältnisses und damit die Kenntnis einer Akkommodations- und Bearbeitungsmethode erster Hand gleichsam zuzuschreiben, die dem Prediger, Seelsorger und Dichter gleichermaßen willkommen sein mußte. Nur auf diesem Boden konnte ja überhaupt 'Seelsorge' betrieben werden, da anders jede Hoffnung auf eine missionarische Einwirkung oder auch Vertiefung des Glaubens bei den neubekehrten Sachsen illusorisch bleiben mußte. Was bei einem bloß oberflächlichen Vergleich der Dichtung einzig und alleine mit Tatian nur als ein in hohem Grade 'nach eigenem Ermessen' erfolgendes Vorgehen erscheinen kann, dürfte sich unter unseren Voraussetzungen auch als bewußte Anlehnung an apostolische Autorität verstehen lassen.

Damit aber wäre dem Interpreten des Heliand von den geistigen Grundlagen des Werkes und der Grundhaltung seines Schöpfers her eine Basis geboten, die ihm die Möglichkeit verschafft, mit relativ hoher Sicherheit auf den christlichen Gehalt der Dichtung zu schließen. Mit noch größerem Recht als es bereits hier und da geschah, könnte er deshalb auch durchgehends eine auf orthodox-theologischem Fundament aufruhende christliche Deutung des Gesamtwerkes verantworten und zwar sowohl im Hinblick auf die Eruiierung des Gehaltes als auch bei der Entschlüsselung aller künstlerischen Intentionen des Verfassers, die in der Art und Weise seiner Tatianbearbeitung ihren Ausdruck gefunden haben.

Wir wagen es darum auch, die selbst und gerade in der Gliederung des Heliand sichtbar werdende künstlerische Gestaltungskraft nicht allein nach formal-ästhetischen Kategorien zu werten, sondern vorzugsweise in ihr den Versuch zu sehen, zentralen Gedanken der christlichen Heilsbotschaft einen angemessenen Ausdruck zu verleihen. Mehr noch: Wir glauben, daß die kunstvoll angelegte Großstruktur und -komposition der Evangeliendichtung in sich selbst Aussagecharakter und Aussagegewert besitzt, weil und indem sie über das äußerlich an ihr wahrnehmbare Gefüge mannigfacher formal bestimmbarer Relationen hinausweist auf ein immer anwesendes und immer intendiertes, mit künstlerischen Mitteln jedoch auch immer nur analog und annäherungsweise zu erfassendes Transzendentes.

Alles, was sichtbar wird an künstlerischer Gestalt, zielt – hat man erst einmal diese Großformen in ihrem eigengesetzlichen Beziehungszusammenhang erkannt – notwendig durch sich selbst hindurch auf dieses Unsichtbare, aber Wesentliche, auf das eigentliche Telos der Dichtung, nämlich:

... uuord godes uuisean ...
 reckean that giruni, that thie riceo Crist
 undar mancunnea maritha gifrumida
 mid uuordun endi mid uuercun. (2-5a)

Wir stehen damit vor der Frage nach der künstlerischen Gestalt, insbesondere nach der Gliederung des Heliand und ihrer Bedeutung für die Interpretation der Dichtung. Da es sich hier um ein Problem handelt, das, soweit ich sehe,

als solches noch niemals ausdrücklich zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht worden ist, wollen wir ihm – angesichts der grundlegenden Wichtigkeit, die dieser Frage für das tiefere Erfassen des Kunstwerkes u. E. zukommt – ein eigenes Kapitel in unserer ‘Vorbereitung der Interpretation’ widmen.

Drittes Kapitel

DIE KÜNSTLERISCHE GESTALT DES HELIAND ALS AUSGANGSPUNKT DER INTERPRETATION

I. INTERPRETATION UND KÜNSTLERISCHE FORM

I. Charakterisierung des Heliand nach Inhalt und Form

Anforderungen an den Interpreten

Wir sagten früher, der Heliand sei eine umfassende Bearbeitung der Evangelienharmonie Tatians in Form einer religiös-theologischen Dichtung¹. Innerhalb dieser vorläufigen Bestimmung legten wir den Akzent zunächst auf das Adjektiv 'theologisch', um den Heliand nach seiner inhaltlichen Seite hin zu charakterisieren und hieraus die Forderung abzuleiten, das Werk selbst verlange zu seinem Interpreten den historisch, exegetisch und systematisch geschulten Theologen.

Denn schon ein genaueres, sachentsprechendes und tieferes Erfassen des Inhaltes der altsächsischen Messiade, die Erhellung der hier waltenden Sinnbezüge, das Nachzeichnen der auf den Gehalt gerichteten Intentionen des gelehrten geistlichen Verfassers ist ohne theologisches Rüstzeug u. E. nicht leicht denkbar. Auch hier gilt: 'Wer nicht in die besondere Erkenntnis des Dichters eintritt, vermag nichts der Sache gemäß zu deuten'². Denn das angemessene Verstehen ist nur dort möglich, wo eine tiefe innere Gemeinsamkeit Verstehenden und Verstandenen umgreift. 'Die schöpferische Möglichkeit des Verstehens hört dort auf, wo eine wirkliche Kluft den Autor und den Dichtungsdeuter trennt'³. Eine solche Kluft nun besteht von vornherein zwischen dem modernen Interpreten und jenem unbekanntem Dichter, der sein Werk in einer unserem verstehenden Blick so ferngerückten Zeit geschrieben hat. Jeder Erforscher der mittelalterlichen Literatur wird Hennig BRINKMANN zustimmen, wenn er ganz allgemein sagt, daß wir 'bei allem Bemühen, Dichter und Dichtung des Mittelalters zu verstehen, ihre Leistung zu würdigen . . . schmerzhaft unsere Unsicherheit' spüren⁴. Indes wird diese Unsicherheit zur Hilf- und Ratlosigkeit, wenn

¹ s. oben, S. 24.

² E. HEDERER, Zum Deuten von Gedichten, in: Wege zum Gedicht. Hg. v. R. HIRSCHENAUER und A. WEBER. München (1956), S. 18.

³ H. OPPEL, Methodenlehre der Literaturwissenschaft. DPhiA. I², Sp. 56.

⁴ H. BRINKMANN, Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung. Halle (1928), S. I.

derjenige, der sich um das Verständnis der altsächsischen Bibeldichtung bemüht, bereits von seinem Bildungsgang her völlig außerhalb jener Erlebnis-, Glaubens- und Wissenssphäre steht, die den Helianddichter zu seinem Werk trieb und in der und aus der heraus er und sein Werk lebten. M. a. W.: nur ein Theologe wird einigermaßen ermessen können, welchen Gedanken der Dichtung die eigentlich gehaltdeutenden Funktionen zukommen.

Und so findet selbst die Wortforschung in ihrem Bereich ohne die genaue Kenntnis der theologischen Begriffssprache und der durch sie markierten religiösen Vorstellungswelt des neunten Jahrhunderts – die ihrerseits wieder in einem breiten Überlieferungsstrom steht – kaum oder überhaupt nicht zu sachentsprechenden und damit verständnisfördernden Ergebnissen; eine Erkenntnis, die sich seit H. GÖHLER immer mehr Bahn gebrochen hat und in den Arbeiten von M. OHLY-STEIMER und H. RUPP schon zur selbstverständlichen methodischen Voraussetzung geworden zu sein scheint.

Noch weniger läßt sich u. E. die Frage nach dem Gehalt des Heliand und also das Problem der Germanisierung ohne den Theologen diskutieren, was nicht heißt, daß er allein die Frage definitiv entscheiden könnte. Aber allzu leicht ist der Germanist geneigt, in Wort- und Sprachgebrauch des Heliand, in Plan und Auswahl gegenüber der Vorlage ein absolutes Novum zu erblicken, weiler die uralte Tradition der Akkommodations- und Assimilationsbestrebungen innerhalb der Missionsmethodik der Kirche nicht genügend kennt oder beachtet. Zu diesem Fragekomplex aber vermag der Exeget – u. a. bereits von Beobachtungen im Bereich des sogenannten synoptischen Problems her – Gesichtspunkte beizusteuern, die uns überhaupt erst in die Lage versetzen, das viel strapazierte Thema einmal auf einer höheren Ebene abzuhandeln und durchzudiskutieren.

Selbst die Quellenforschung kann von hier aus neue Impulse empfangen, die ihre bisherigen Ergebnisse um wichtige Nuancen zu bereichern vermögen. Im vorangehenden Kapitel versuchten wir, solche Möglichkeiten eines positiven Beitrags des Theologen zu wesentlichen Fragen der Heliandforschung wenigstens anzudeuten.

Insbesondere aber wird man ohne die Hilfe des Dogmengeschichtlers kaum ein annähernd befriedigendes Bild über den damaligen Stand der theologischen Lehre gewinnen können. Zu welch wunderlichen Resultaten über den theologischen Standort des Dichters man aus anachronistischer und also ungeschichtlicher Sicht zu allen Zeiten der Heliandforschung gekommen ist, brauchen wir hier im einzelnen nicht aufzuführen. Es sei nur auf zwei Arbeiten hingewiesen, die ein Zeitraum von rund siebzig Jahren voneinander trennt. Nach K. SCHULZE ist der Heliand '7 Jahrhunderte vor der Reformation' ganz 'aus protestantischer Anschauung heraus geschrieben' und verrät in seiner Auffassung vom Glauben beispielsweise 'entschieden protestantischen Geist'. Wie denn auch die Auswahl der Parabeln im Heliand sich einerseits aus dessen 'protestantischen Charakter' erklärt und andererseits 'gerade sie wesentlich den

protestantischen Charakter der Dichtung ausprägen'. Natürlich ist damit 'die katholische Werktheorie bis in ihre letzten Ausläufer gerichtet und das Heil allein auf Gnade und Glauben gestellt'. Es gehört zu den 'ausdrücklich spezifisch protestantischen Lehren', die der Dichter ausspricht, wenn nach ihm z. B. allein die Demut Sündenvergebung erlange (Hinweis auf V. 1576f.). Überhaupt 'beherrscht' die ganze Helianddichtung das 'Individualitätsprincip des Protestantismus', womit grundsätzlich das Recht der Kirche negiert wird, irgendeine Gewalt über die Gläubigen auszuüben⁵. – Man sieht nur zu deutlich, wie SCHULZE die konfessionellen Gegensätze und Streitigkeiten des 19. Jahrhunderts retrospektiv in die frühdeutschen Evangeliendichtungen hineinverlegt und an Otfrid auf der einen und dem Helianddichter auf der anderen Seite beispielhaft demonstrieren möchte. Sätze wie die folgenden zeigen das absolute Unvermögen des Verfassers, mittelalterlicher Religiosität und Geistigkeit in irgendeiner Weise gerecht zu werden, worin schließlich und endlich die totale Verkenning des wahren Charakters beider Dichtungen und Dichter begründet liegt. So schreibt er über den Krist: 'Endlich erweist sich der Katholicismus der Dichtung in der maßlosen Häufung symbolischer Deutungen von Anfang bis zu Ende, welche nicht selten außerordentlich trivial sind und häufig die elementarsten Gesetze der Ästhetik verletzen'. Die Methode, die SCHULZE zur Verifizierung seiner These von der Katholizität des Krist anwendet, spricht deutlich genug sein anachronistisches Verfahren aus. Im Anschluß an den eben zitierten Satz heißt es: 'Es soll nun gezeigt werden, wie sehr die im Krist verwerteten Parabeln von katholischen Auslegern im Sinne ihres Systems ausgebeutet werden'⁶. Dem ist wohl nichts mehr hinzuzufügen.

Der gleiche Anachronismus – allerdings ohne die betont kämpferischen Akzente eines konfessionellen Streikers – begegnet uns bei E. GROSCHE⁷. Die Verfasserin vermag sich vor allem bei der Herausarbeitung des Menschenbildes im Heliand nicht von den Maßstäben und der Terminologie heutiger Dogmatik zu lösen. Sie überspringt mehr als ein Jahrtausend intensiver Bemühungen um Vertiefung und Präzisierung theologischer Erkenntnisse, durch die es überhaupt erst zu einer immer deutlicheren und genaueren Erfassung der Glaubenslehren kommen konnte; Bemühungen, die erst allmählich in einer immer eindeutiger

⁵ K. SCHULZE, Die Parabeln Jesu im Krist und Heliand. Lippstädter Programm Nr. 25 (1881), Zitate S. 24–26.

Ganz ähnliche Gedanken bei C. GRÜNHAGEN, Otfrid und Heliand. Breslau (1855). Zur Gnaden- und Rechtfertigungslehre im Heliand heißt es dort: 'Schon RETTBERG hat darauf aufmerksam gemacht, wie diese religiöse Grundanschauung des Heliand unserem protestantischen Bewußtsein unendlich nahe steht' (S. 11).

⁶ K. SCHULZE, aaO., S. 22; vgl. auch S. 21. – Dem je verschiedenen 'confessionellen Charakter' (S. 18) der beiden Dichtungen entspricht auch genau ihr ästhetischer Charakter: 'Sentimentalität' (= Krist = Katholizismus) und 'Naivität' (= Heliand = Protestantismus) S. 12ff. – Wir übernehmen hier ausnahmsweise die ältere Bezeichnung 'Krist' für Otfrids Evangelienbuch.

⁷ Das Gottes- und Menschenbild im Heliand. PBB 72, S. 90–120.

fixierten Begrifflichkeit ihren Niederschlag fanden, mit der sich dann ebenso exakt umrissene Inhalte aussagen ließen. Eine durch die Scholastik, die Reformation und die in der Neuzeit entwickelten kritisch-wissenschaftlichen Methoden hindurchgegangene Theologie aber kann niemals den Ausgangspunkt zur Beurteilung frühmittelalterlichen Glaubensverständnisses abgeben. Von hier aus muß es einfach zu falschen Fragestellungen und zu Postulaten an die theologische Einsicht des Helianddichters kommen, die dieser unter keinen Umständen zur Zufriedenheit seines modernen Deuters und seines Maßstabes von Orthodoxie zu erfüllen in der Lage ist.

Wir sind bereits an anderer Stelle auf Einzelheiten besonders hinsichtlich der Sündler- und Gnadenlehre, die nach GROSCH vor allem das mangelnde Verständnis des Dichters für die Erlösungstat Christi erweist, eingegangen⁸ und begnügen uns hier mit dem allgemeinen Hinweis auf diese Arbeit, da es uns nur darauf ankommt, zusammenfassend noch einmal die Notwendigkeit und Berechtigung unserer Forderung zu betonen, die sächsische Evangeliendichtung bedürfe zur sachgemäßen Erschließung ihres Inhaltes bereits des systematisch, exegetisch und historisch geschulten Theologen.

Nun ist aber der Heliand – und dies mit allem Nachdruck zu unterstreichen scheint uns durchaus nicht überflüssig – keineswegs nur eine theologische Dichtung. Ließen wir den Akzent allein und in der Hauptsache auf dieser adjektivischen Bestimmung beruhen, dann verlangte der Heliand zu seiner Deutung nur das, was Theologie und Philosophie seit langem mit den ihrem Bereich zugehörigen Werken tun: nämlich ein Interpretieren auf den Inhalt hin, wie es denn bisher wohl auch beinahe ausschließlich zu geschehen pflegte. Interpretation des Heliand hieße dann ein möglichst genaues und differenziertes Erfassen der im Medium der Sprache mitgeteilten Sachverhalte. Die ständige Auseinandersetzung mit Fragen nach der Entstehung und Überlieferung des Textes; der Einbezug der Forschungen nach den Quellen, Abhängigkeiten und Einflüssen der verschiedensten Art, sowie die Klärung der Verfasserfrage, der Fragen nach seinem Herkommen und seiner Eigenart und nicht zuletzt der ständige Blick auf den Hörer- oder Leserkreis und den Zweck des Werkes und dergleichen mehr wären dabei das immerwährende Regulativ einer solchermaßen sich verstehenden Interpretation.

Aber gerade ein derartiges Vorgehen würde uns in keiner Weise an das eigentlich Entscheidende des Heliand heranzuführen. Denn die altsächsische Bibeldichtung ist eben mehr als nur eine Schrift religiös-theologischen Inhalts. Sie ist darüber hinaus und vor allem religiöse Dichtung, also literarisches Kunstwerk. Und auf diese Seite des Heliand müssen wir nunmehr den zweiten und Hauptakzent legen. Interpretation eines Sprachkunstwerkes aber ist etwas

⁸ Siehe oben, Kap. I, bes. S. 40ff.

durchaus anderes als Exegese im klassischen Sinne. Denn zur literarhistorischen oder besser dichtungswissenschaftlichen Interpretation gehört unabdingbar, daß sie nicht nur – wie Theologie und Philosophie – auf den Inhalt hin interpretiert, sondern daß sie ‘ebenso sehr auch die Form erfaßt, denn erst dann rundet sich das Bild des Wortkunstwerkes’⁹.

So unentbehrlich der Theologe für das rechte Begreifen der Sachverhalte unserer Dichtung auch immer ist: es muß sich zu ihm der Literarhistoriker oder Dichtungswissenschaftler gesellen. Nur wo beide in Personalunion miteinander verbunden sind, wo beide sich gegenseitig fördern und die notwendigen Hilfen an die Hand geben, kann eine dem Heliand als dichterischem Kunstwerk adäquate Interpretation gelingen. Ja, man wird zuletzt sogar dem auf die Erkenntnis und Erhellung der Form abzielenden Bemühen den Primat innerhalb dieser Verbindung zusprechen müssen, da die Form – und sie allein – die entscheidende Verwirklichung des Dichterischen ist. Können sich doch in ihr unter Umständen Vorgänge, innere Vorgänge abspielen, ‘die an Stoff oder Motiv überhaupt nicht zur Erscheinung gelangen’, wie es jüngst H. OPPEL als wesentliche herrschende Einsicht ausgesprochen hat¹⁰.

Gerade die Form also vermag Intentionen des Dichters bloßzulegen, die möglicherweise erst das eigentliche Telos der Dichtung, ihren tiefsten und letzten Sinn offenbaren, zu dem eine bloße Analyse des Inhaltes überhaupt nicht vorstoßen könnte.

2. Isolierte Betrachtung der Gehaltselemente Ein unzureichender Interpretationsbegriff

Wenn also etwa Gertrud EBERHARD¹ in den Untersuchungen von VILMAR und Hulda GÖHLER die beiden ‘eingehendsten, im Ergebnis entgegengesetztesten, und daher wichtigsten’ gehaltlichen Interpretationen unserer Dichtung sieht und die ‘Berechtigung zu einer neuen Heliand-Interpretation’, als die sie ihre eigene Dissertation verstanden wissen will, ‘aus der Notwendigkeit’ herleitet, ‘beide Elemente, das christliche und das germanische, zugleich ins Auge zu fassen’, dann liegt dieser Sprechweise u. E. eben ein dem Sprachkunstwerk inadäquater Begriff der Interpretation zugrunde. Denn in keiner der genannten Arbeiten spielt die Form der Dichtung eine nennenswerte Rolle.

Einer dichtungswissenschaftlichen Interpretation, wie wir sie verstehen, kann es indes niemals allein um das ‘Begreifen der Sachverhalte’ zu tun sein². So

⁹ E. TRUNZ, *Literaturwissenschaft als Auslegung und als Geschichte der Dichtung*. Festschrift für J. TRIER, S. 84.

¹⁰ H. OPPEL, *DPhA*. I², Sp. 71.

¹ G. EBERHARD, *Germanische und christliche Elemente im Heliand*. Diss. (Masch.) Freiburg (1948). Zitate in unserm ersten Abschnitt: S. 1 und 2.

² vgl. W. FLEMMING, *Studium Generale* (1954), S. 352ff.

wichtig auch immer die Frage EBERHARDS ist, 'welcher Sinngehalt den Wortbildern des frühchristlichen (!) Bibeleos innewohne, ob vorchristlich-germanisches Lebensgefühl, ob frühchristlich-kirchliches Gedankengut darin Ausdruck gefunden habe'³: ihre Beantwortung ist noch keine Interpretation des Werkes. Denn selbst wenn es gelänge, 'das vorhandene Gedankengut rein darstellend (zu) erfassen', worin die Verfasserin die erste Aufgabe ihrer Untersuchung sieht⁴, wäre damit die 'innerste Substanz der Dichtung'⁵ nicht voll und ganz erfaßt.

Es genügt darum auch nicht, im Hinblick auf die altsächsische *Messiad* die methodische Forderung aufzustellen, es müsse sich ihre 'Interpretation auf einen Vergleich des *Heliand* mit seinen direkten Quellen beschränken', da hierin 'die innere Grenze der Deutungsmöglichkeit begründet' liege⁶. Denn damit wird die jeweilige Nähe oder Entfernung von den Quellen zum alleinigen Maßstab für den 'Aussagewert' aller Textstellen gemacht⁷. Folgerichtig verdienen deshalb auch für die Interpretation allein die 'selbständigen Gedanken ... in den einführnden Betrachtungen in neue Begebnisgruppen und in den nach einem zusammengehörigen Sinnesabschnitt und Lehrstück angebrachten Zusammenfassungen' als der 'subjektive Niederschlag des Evangeliums in der dichterischen Person das Hauptaugenmerk'⁸.

Es scheint, als verstehe EBERHARD unter der 'dichterischen Gestaltung des Werkes', die sie einmal sogar als 'bedeutsam für die Interpretation' anspricht⁹, in der Hauptsache zunächst die durch die germanischen Stilmerkmale der Variation und Alliteration und des perpetuellen Epitheton bewirkte 'häufige Wiederaufnahme in der Quelle einmalig berichteter Gegebenheiten' und zweitens die dadurch mit bedingte Formung des 'individualisierenden biblischen Berichts, der Vielheit der Züge, durch eine zusammenfassende Begrifflichkeit zu einer typischen Anschauung'¹⁰. Entsprechend besitzen aus der Evangelienharmonie des Tatian 'wörtlich übernommene Stellen ... für eine eigene dichterische Interpretation den geringsten Aussagewert'. Offenbar spielen derartige, den 'Hauptablauf der Handlung' konstituierenden Passagen und demzufolge auch dieser selbst, für den 'künstlerischen Aufbau der Dichtung' nach EBERHARD

³ aaO., S. I. – Soll in dieser Formulierung bereits eine Art Vorentscheidung gefällt sein? 'Lebensgefühl' ist etwas qualitativ anderes als 'Gedankengut'. Christlich-kirchliches Gedankengut kann niemals ein gleichgewichtiges Pendant zu germanischem Lebensgefühl sein. Sucht man nach dem inneren Quellgrund der Dichtung, so wird wohl eine 'rein christliche Ideenwelt' nur schlecht neben lebendigen, germanisch-heimischen 'Lebenswerten' bestehen können (vgl. ebd., S. 2). Wenn schon eine Alternative aufgestellt wird, dann dürfte sie m. E. nur auf ergebnismäßig gleicher Ebene ausgesagt und formuliert werden. Also etwa: germanisches Lebensgefühl oder innerstes Ergriffensein von Christus selbst und seiner Botschaft. Die Synthese wäre dann das Zeugnis eines germanischen Menschen von Christus.

⁴ Ebd., S. 2.

⁵ Ebd., Sperrung von mir.

⁶ EBERHARD, S. I.

⁷ vgl. ebd., S. 3.

⁸ Ebd., S. 4.

⁹ Ebd., S. 3.

¹⁰ Ebd., S. 4.

keine Rolle. Und der Aufbau seinerseits ist wiederum unwesentlich für die Interpretation, obwohl EBERHARD beiläufig bemerkt, daß C. A. WEBER für ihn 'eine klarer geistiger Ziele bewußte, künstlerischer Gestaltung mächtige Dichterpersönlichkeit erwiesen' habe und sich dieser Meinung auch flugs anschließt¹¹. Unmittelbar darauf eliminiert sie jedoch wieder diesen in Aufbau und Gliederung des Heliand zum Ausdruck kommenden Gestaltungswillen des Künstlers und dessen Relevanz für die Deutung des Werkes aus ihrem rein auf das Inhaltliche abgestellten Begriff der Interpretation. Bei der Auswahl, die der Dichter aus der umfangreicheren Kapitelzahl des Tatian trifft, und die doch allererst einen eigenen Bauplan erkennen läßt, ist hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Interpretation 'Vorsicht geboten'. Begründung: 'Weber hat in der Hauptsache formal-ästhetische, nicht inhaltliche Gesichtspunkte als für die Auswahl richtunggebend erwiesen'¹².

An dieser faktischen Geringschätzung der Komposition des Heliand wird sichtbar, wie wenig die künstlerische Großform der Dichtung und alle ihre Elemente im Sinne einer inneren, lebendigen, das Werk zu organischer Einheit zusammenschließenden Gestaltgebung verstanden und in ihrer 'Gewichtigkeit für die Interpretation' erkannt werden. Wir stehen nicht an zu behaupten, daß auf der Basis einer solchen methodischen Voraussetzung sich das Eigentliche, das Wesen einer Dichtung – und der Heliand ist Dichtung! – einfach nicht fassen läßt. Denn zum 'Verstehen der Sinnzusammenhänge'¹³ gehört notwendig die Erkenntnis des Werkcharakters einer Dichtung. Eine Interpretation des Heliand also, die seine gestalthafte Gesetzlichkeit, ja den Bereich des architektonisch Gestalthaften überhaupt ausklammert und die künstlerische Form nicht als wesentliches, den Gehalt konstitutiv prägendes Element in die Deutung mit einbezieht, verfehlt zuletzt die Idee seines Schöpfers und damit den nur in der unlösbaren Einheit der inhaltlichen und formalen Erscheinung des Sprachkunstwerkes sich verwirklichenden Sinn der altsächsischen Evangeliendichtung.

3. Isolierte Betrachtung der Formelemente

Kein Beitrag zur Bedeutungserschließung

Es gibt, sehen wir richtig, bislang keine Arbeit, die den Versuch machte, in diesem umfassenden Sinne den Heliand zu interpretieren. Und dies gilt nicht nur von den sog. gehaltlichen Deutungen, sondern ebenso sehr auch von den stilistischen Untersuchungen. Auch auf diesem Sektor der Heliandforschung ist das Wechselspiel von Sinn und Form, die sich gegenseitig erhellende Einheit

¹¹ EBERHARD, aaO., S. 3. ¹² DIES., ebd.; Sperrung von mir.

¹³ vgl. W. FLEMMING (auch oben S. 199 u. Anm. 2 ebd.), nach dem das 'Begreifen der Sachverhalte' und das 'Verstehen der Sinnzusammenhänge' als die 'beiden' grundwissenschaftlichen Methoden' zu gelten haben, die jedes Werk des Schrifttums verlangt. Siehe auch H. OPPEL, DPhiA. I², Sp. 55.

von Gehalt und Gestalt, aus der sich doch jede Dichtung aufbaut, noch nie im eigentlichen Sinne und in größerem Umfang thematisch geworden¹.

So sehr auch immer wieder im Zusammenhang mit Bemühungen um das Erfassen des ästhetischen Wertes des Heliand betont worden ist, unser Dichter zeige 'guten Kunstverstand'², er sei 'einer der größten Stilmeister germanischer Zunge'³ und sein 'dramenhaft gestaltetes Epos eine Meisterleistung' schlechthin⁴, so sind doch diese, zumeist von der stilistischen und metrischen Seite des Werkes her gewonnenen Erkenntnisse wenig oder gar nicht fruchtbar gemacht worden für die Erhellung der – nicht zuletzt doch auch auf den Gehalt zielenden und ihn mit bestimmenden – Funktion dieser genuin künstlerischen Kräfte innerhalb der Dichtung selbst. Wenn es aber 'Fülle und Mächtigkeit des Sinns . . . in der Dichtung nicht ohne Fülle und Mächtigkeit der Form' gibt⁵, dann kann andererseits die in ihrer Fülle doch hinlänglich erkannte Form des Heliand nicht belanglos für die innere Struktur, nicht ohne Rückwirkung auf den Sinn unserer Dichtung bleiben. Ist doch die eigentliche Kernzone der Dichtung erst da erreicht, wo die Form schon Gehalt bedeutet und wo sich der Gehalt als Form ausspricht. Wie Dichtung nichts aussagt, was von ihrer Gestalt abstrahiert werden könnte, so bedeutet die Gestalt nichts, was nicht zugleich gehalterschließend wäre. Denn 'dichterisches Werk ist immer Einheit, immer wieder anders beschaffene Einheit aus benennbaren Formzügen, spürbaren Ausdruckswirkungen, faßbaren Gehalten: was man jetzt deutlich als Form zu gewahren glaubt, stellt sich unmittelbar hernach als Substanz dar, und umgekehrt'⁶.

Vor diesem der Dichtung selber innewohnenden Anspruch hätte man das dem Helianddichter zugesprochene Künstlertum prüfen müssen. Hier hätte es sich als solches auszuweisen; vor diesem untrüglichen Maßstab müßte es bestehen.

Und zwar gilt dies nicht nur im Hinblick auf die kleineren Bauformen der Dichtung, die sprachlichen und metrischen Elemente, sondern auch und gerade mit Bezug auf die Gliederung des ganzen Werkes, auf die großen architektonischen Linien, in deren Relationsgefüge man in neuerer Zeit immer mehr die eigentliche und 'überlegene' (CORDES) künstlerische Leistung des Helianddichters erkennen zu müssen glaubt⁷.

¹ Der Intention nach höchstens bei G. BERRON, *Der Heliand als Kunstwerk*, auf dessen Arbeit wir weiter unten näher eingehen werden.

² BEHAGHEL-MITZKA, *Heliand und Genesis*, S. XVIII.

³ A. HEUSLER, *Heliand, Liedstil und Epenstil*. *ZfdA.* 57 (1920); jetzt in: *Kleine Schriften* (1943), S. 561. Vgl. ebd.: *Der Heliand. Zur Einführung*, S. 576: 'Unser ganzes Schrifttum, in alter wie neuer Zeit, kennt wenige Stilisten von so zwingender schöpferischer Ausdrucksgewalt.'

DERS., *Die altgermanische Dichtung* (1941²), S. 200.

F. GENZMER, *Heliand und Genesis*. *ZfRuGg.* 2 (1949/50), S. 326.

DERS., *Heliand und die Bruchstücke der Genesis* (1956), S. 3.

⁵ H. OPPEL, *DPhIA.* I², Sp. 69.

⁶ G. STORZ, *Sprache und Dichtung*. München (1957), S. 21.

⁷ So etwa H. SCHNEIDER, G. CORDES, K. H. HALBACH, W. STAPEL u. a.

Aber soweit ich sehe, ist der Einsatz der stilistischen und metrischen Mittel durch den Dichter bisher in der Hauptsache als Beweis für sein formales Können und die artistisch-virtuose Handhabung einer glänzenden Technik verstanden worden. 'In den stabenden Langzeilen', so heißt es etwa noch bei F. GENZMER⁸, 'hören wir . . . echte und alte Klänge (sc. des germanischen Heldenliedes), und der Dichter spielt diese Orgel meisterhaft und kühn'.

In die gleiche Richtung einer rein instrumental interpretierten Beherrschung formaler Mittel weisen auch die Äußerungen derjenigen Forscher, die vor allem in der Großkomposition, in der Tektonik der Dichtung den Künstler am Werke sehen. Stellvertretend für viele mag hier die Auffassung H. SCHNEIDERS stehen. Nach ihm zeigt der Dichter 'Besonnenheit und Kunstverständnis, Verständnis zumal in baulichen Fragen'. Besonders sichtbar wird dies in der Gliederung des Werkes, die 'spürbar und bedacht' ist. Lassen sich doch fünf 'wohl herausgearbeitete Hauptteile' erkennen, deren Ausmaße 'weise gewählt' sind: 'die sechstausend Verse verteilen sich so, daß jedem Abschnitt rund tausend zufallen, nur der Lehre und dem Leiden des Heilands je um die Hälfte mehr. Das beweist den Aufbaukünstler'⁹.

Man muß sich doch allen Ernstes fragen, ob solche Ausführungen mehr als einen psychologischen Ausdruckswert im einen (GENZMER) und einen statistischen Sinn im anderen Fall (SCHNEIDER) haben. Eine bedeutungerschließende Kraft besitzen sie jedenfalls – zumindest in der vorgetragenen Form – nicht. Für das Verständnis des Werkes als einer einheitlichen künstlerischen Leistung ist nichts gewonnen. Weder weiß ich, was auf der Klaviatur der 'Versorgel' gespielt wird, noch kann ich vom fünfteiligen, dazu noch mit recht runden Zahlen¹⁰ markierten Gliederungsgerüst allein zum Werk als einer sich entfaltenden lebendigen Gestalt- und Sinneinheit vorstoßen. Zu nahe liegt die Gefahr, in der dichterischen Form nicht mehr als eine vom Gehalt abtrennbare Formalie zu sehen.

4. Die Forderung nach der Synthese Skizzierung von Aufgabe und Weg

Versuchten die 'Interpretationen' des Heliand – d. h. die Arbeiten, die G. EBERHARD als Interpretationen bezeichnet – ohne Einbeziehung der künstlerischen Gestalt des Werkes allein vom Inhalt her die Dichtung auf ihren Gehalt hin zu durchleuchten, so scheinen die Bemühungen um das Erfassen der Elemente der Darbietungsformen und der Komposition mehr auf die Heraus-

⁸ ZfRuGg. 2, S. 318.

⁹ H. SCHNEIDER, Das german. Epos. PhUG. 59 (1936), S. 14 u. 15; Sperrung von mir.

¹⁰ Im ersten Hauptstück (Fitte 1–10) fehlen am runden Tausend 142 Verse, im vierten (F. 43–53) 64, während das zweite 135 Verse mehr zählt (F. 11–23). Der Abschnitt 'Lehre' (F. 24–42) hat 1522, die Passion (ein Torso!) 1532 Verse.

stellung der Fertigkeiten des Dichters und seines 'Kunstverstandes' zu zielen, als auf die Erhellung der Form zu gehen, insofern sie – die Form – die entscheidende Verwirklichung des Dichterischen ist.

In beiden Fällen wird somit eine unstatthafte und letzten Endes unfruchtbare Scheidung von 'Gehalt und Gestalt' vorgenommen, die den Blick auf das Werkganze verstellt und eine Interpretation, wie wir sie verstehen, unmöglich macht – wenigstens so lange jene Separation aufrechterhalten wird.

Dennoch sind diese fast ausschließlich getrennt voneinander vorgenommenen Untersuchungen in beiden Richtungen nicht sinnlos gewesen. Sie haben eine Fülle von guten Beobachtungen gezeitigt. Es gilt nur, die jeweils dabei gewonnenen Erkenntnisse in einer echten Synthese zusammenzufassen, in der sich dann allerdings die Gestalt erst dem forschenden Blick zeigen würde; die Gestalt, die eben das ist, was das Werk zum Kunstwerk macht. Sie in ihrem lebendigen Beziehungs- und Bedeutungsgefüge zu erschauen und darzustellen, muß Aufgabe und Anliegen des Interpreten sein.

Wir sind nun der Meinung, daß bei diesem Bestreben die Erkenntnis der künstlerischen Form des Heliand von größter Wichtigkeit ist. Nur wenn man sie in ihrer Bedeutungshaltigkeit aufzeigt, kann man wirksam dem Mißverständnis entgegentreten, eine möglichst genaue Darstellung des Gedankengutes allein sei bereits eine Interpretation unserer Dichtung, und sie gelänge am besten, wenn man sich dabei auf einen Vergleich mit den direkten Quellen des Heliand beschränke, um so eine möglichst genaue Sonderung der christlichen und germanischen Elemente dieses 'Gedankengutes' erzielen zu können. Denn die dichterische Gestaltung des Werkes ist nicht nur am Rande und nebenbei auch bedeutsam für die Interpretation. Sie ist vielmehr das Medium, in dem das Werk überhaupt erst sein Leben gewinnt und dieses Leben in seiner Eigengesetzlichkeit ausspricht und ausspielt. In der durch die Form begründeten Gestaltseinheit aber gewinnt das Werk eine Autonomie, die den Vergleich mit den Quellen zu einem – cum grano salis! – zweitrangigen Problem macht. Denn so förderlich und unerläßlich der ständige Blick auf die Vorlagen auch immer sein mag: er kann und soll jedoch nicht mehr leisten, als die Stimmigkeit aller Elemente in dem durch die dichterische Form konstituierten Organismus des auf diese Weise von den Quellen qualitativ abgehobenen Werkganzen fortwährend zu überprüfen und zu bestätigen.

Wir wollen nun im folgenden versuchen, den Bemühungen um die Erfassung der künstlerischen Gestalt des Heliand nachzugehen. In einem ersten Abschnitt sollen die wichtigsten Etappen der Stilforschung kurz skizziert werden. Die kritische Stellungnahme hat den Beitrag dieser Untersuchungen zum Thema 'Der Heliand als Kunstwerk' zu würdigen. Zugleich aber und vor allem sollen die Grenzen aufgezeigt werden, die einer vom Inhaltlichen weithin losgelösten und von der Komposition absehenden Stilistik im Hinblick auf die Deutung des Heliand gesetzt sind.

Die so immer mehr in den Vordergrund rückende Bedeutung des künstlerischen Aufbaus des Werkes soll in einem zweiten Teil behandelt werden. Die bisherigen Gliederungsversuche sind auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Und zwar besonders dann, wenn sie den Anspruch erheben, die innere Struktur des Heliand aufzudecken und entscheidende Aufschlüsse über den Sinn der Dichtung zu vermitteln. Dabei steht zu erwarten, daß in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Forschungsergebnissen sich ganz bestimmte Postulate hinsichtlich des methodischen Vorgehens bei der Eruierung der Komposition immer deutlicher herauskristallisieren werden, womit zugleich ein Maßstab für die Bewertung der bis heute vorliegenden Gliederungsversuche gewonnen wird.

Immer klarer dürfte auch die Erkenntnis zutage treten, daß die kunstvolle Disposition des Heliand – hat sie sich dem Betrachter erst einmal enthüllt – den eigentlichen Schlüssel zum umfassenden Verständnis der Evangeliendichtung bietet. Gelingt es uns, dies einsichtig zu machen, dann wird auch unsere Forderung berechtigt, ja notwendig erscheinen, die künstlerische Gestalt des Heliand zum Ausgangspunkt jeder Interpretation zu wählen.

Im weiteren Verlauf unserer Untersuchung hoffen wir deutlich machen zu können, wie stark dabei – neben ganz bestimmten ästhetischen Gesetzmäßigkeiten – theologische Überlegungen die Komposition der Dichtung mit bestimmt haben. Ja, wie die Gliederung ohne solche Überlegungen nicht zu verstehen ist, wie aber auch andererseits ohne das Aufdecken der sehr bewußt und kunstvoll angelegten Komposition wesentliche theologische Gehalte des Werkes verborgen bleiben müssen.

Diese bis zur Identität gehende innige Verzahnung von Gehalt und Gestalt macht ja das Eigentümliche eines dichterischen Gebildes aus; macht, daß es da ist, indem es bedeutet und etwas bedeutet, indem und wie es als 'Gebilde' da ist. Jede sich lediglich als inhaltliche Exegese verstehende Interpretation muß hier zu kurz greifen, kann niemals das Werk als Werk in den Blick bekommen; – ebenso wenig, wie dies eine im wesentlichen auf statistische Erfassung bestimmter Formelemente der altsächsischen Dichtung ausgerichtete Stilforschung vermochte, deren Bemühungen wir uns nunmehr zunächst zuwenden.

II. DER HELIAND ALS KUNSTWERK

Möglichkeiten und Grenzen der Stilforschung als Interpretationshilfe

1. Künstlerische Elemente in der Dichtersprache des Heliand

Wie schon mehrfach angedeutet, hat sich die Heliandforschung weithin – wofern sie überhaupt die Frage nach den künstlerischen Qualitäten des Verfassers und seines Werkes aufgriff – zunächst einmal darauf beschränkt, so etwas

wie eine Statistik isolierter Formelemente aufzustellen. Und man wird diesem Vorgehen eine gewisse Berechtigung, ja zeitbedingte Notwendigkeit nicht absprechen können. Galt es doch, einem in den ersten Jahrzehnten der Heliandforschung weit verbreiteten Irrtum entgegenzutreten und 'die poetische, das Gemüth erwärmende Auffassung VILMARS, daß der Heliand ein herrliches Erzeugnis der Volkspoesie sei', als wissenschaftlich nicht länger haltbar zu erweisen¹.

a) Den erstmaligen Versuch R. BECHSTEINS, unser Gedicht 'auch aus der dichterischen Sprache und der Metrik als ein Erzeugnis der Kunstpoesie' zu charakterisieren, setzte kurz darauf O. KÜNTZEL fort, dem es in der Hauptsache darauf ankam, die in dem Vortrag seines Lehrers mehr pauschal 'hervorgehobenen künstlerischen Elemente (in der Dichtersprache des Heliand) genauer zu erörtern und zu begründen'². Das Schwergewicht seiner Untersuchung legte er auf den Gebrauch der Epitheta, die Reimbrechung, also das, was später als Hakenstil bezeichnet wurde, und die Metrik. 'Zahl und Mannigfaltigkeit' der Beiwörter³, das 'Übermaß in der Anwendung des Kunstprinzips (der schwereren oder leichteren Reimbrechung'⁴ und schließlich die Häufigkeit 'der im einzelnen möglichen Variationen des metrischen Grundschemas'⁵, sowie die Vorliebe des Dichters 'für allerlei Reimgeklingel'⁶ und 'Reimspielereien'⁷ – also lauter quantitativ betrachtete Größen – lassen nach KÜNTZEL den Kunstcharakter des Heliand so klar und unleugbar hervortreten, 'daß wir uns nur einen Kunstdichter als Verfasser denken können'⁸.

b) Nur zwei Jahre später legte P. PASCHALY – auf M. ROEDIGERS Rezension der SIEVERSSchen Heliandausgabe fußend⁹ – seine Arbeit über 'Die Variation im Heliand und in der altsächsischen Genesis' vor¹⁰. In einer 'fleißigen und sorgfältigen Materialsammlung' (Rezension von H. SPIES) gibt er eine vollzählige Aufstellung aller 'variierenden Verba, Adjectiva, Adverbia, Numeralia und Substantiva'¹¹, die er in fünf Kategorien ordnet und 311 Nummern subsumiert. Dabei ist nicht mehr beabsichtigt, als 'Art und Verwendung der Variation in

¹ R. BECHSTEIN, *Der Heliand und seine künstlerische Form*. NddJb. 10 (1885). S. 135.

² O. KÜNTZEL, *Künstlerische Elemente in der Dichtersprache des Heliand*. Diss. Rostock (1887), S. 5.

³ DERS., ebd., S. 14.

⁴ DERS., ebd., S. 23. Er rechnet sämtliche Beispiele zusammen und erhält die Zahl 2352: 'd. h. 39, 31% aller Verse des Heliand zeigen schwerere oder leichtere Reimbrechung' (S. 22).

⁵ KÜNTZEL, S. 23.

⁶ DERS., ebd., S. 44.

⁷ DERS., ebd., S. 45.

⁸ DERS., ebd., S. 14; 15.

⁹ M. ROEDIGER, *AfdA.* 5, S. 267ff.

¹⁰ *Schriften zur germanischen Philologie*. Hg. v. M. ROEDIGER. Heft 9. Berlin (1899).

¹¹ aaO., S. 4.

den sächsischen Bibeldichtungen übersichtlich und dem ganzen Material nach vorzuführen¹². Der 'Allgemeine Teil' erschöpft sich denn auch – abgesehen von einer vorsichtigen und zurückhaltenden Stellungnahme zur Verfasserfrage beim Heliand und bei der Genesis¹³ – in einer mathematischen Stilstatistik. Es werden mit sehr genauen Zahlenangaben zunächst die Variationen nach ihrer Häufigkeit geordnet¹⁴. Zum Schluß gibt er eine 'arithmetische Übersicht und (einen) Vergleich der Variationen in Heliand und Genesis hinsichtlich ihrer Häufigkeit', die er an Hand einer Tabelle erläutert¹⁵.

Schon Anlage und Fragestellung der Arbeit erlaubten keinerlei Ausblicke auf die Bedeutung dieses Kunstmittels der Variation für den Gehalt der Dichtung.

c) Die gleiche Feststellung trifft im ganzen auch auf die Dissertation von Max NEUSCHAEFER zu, in der er 'Die Verwendung der Adjectiva im Heliand' untersucht und an einigen ausgewählten Gruppen darstellt¹⁶.

Die Hauptfrage des Verfassers lautet, 'ob die eigenschaftsworte im Heliand, also im germanischen epos, ähnlich wie im griechischen adjectiva perpetua sind, also zur technik der poesie gehören und infolge dessen formelhaften charakter tragen, oder ob sie lediglich zur schilderung der situation, zur erregung von stimmung dienen'¹⁷. Das Ergebnis ist für die fünf Gruppen der Adjektive, die NEUSCHAEFER untersucht¹⁸, jedesmal das gleiche: Wir haben es 'durchgehends mit perpetuellen adjectiven zu tun', wobei im Heliand 'die verschiedensten factoren zusammen (wirken), um den ... eigenschaftswörtern ein poetisch-technisches gepräge aufzudrücken'¹⁹.

Und offenbar ist es dem Autor auch in der Hauptsache darum zu tun, etwas über die Technik des Beiwortgebrauchs im Heliand auszumachen und auszusagen. Da aber eine 'Technik' immer sozusagen sinn- und bedeutungsneutral ist, stellt sich bei ihrer Betrachtung allein auch nicht die Frage nach dem tiefsten künstlerischen Sinn des 'perpetuellen Attributs' in einem ganz bestimmten, unverwechselbar individuell gestalteten Werk. Nur so ist es überhaupt zu erklären, daß NEUSCHAEFER Parallelen zwischen dem Heliand und den homerischen Epen ziehen kann, zwischen Werken also, die doch weiter nichts miteinander

¹² Ebd., S. III.

¹³ 'Über die Wahrscheinlichkeit, daß wir es mit zwei Personen zu tun haben, wage ich nicht hinauszugehen' (III).

¹⁴ Ebd., S. 101–103.

¹⁵ Ebd., S. 103–106.

¹⁶ M. NEUSCHAEFER, Die Verwendung der Adjectiva im Heliand. Leipziger Dissertation. Halle (1903).

¹⁷ aaO., S. 3.

¹⁸ 1. Kultadjectiva; 2. Bezeichnungen für mächtig, kräftig, reich und arm (stark); 3. Bezeichnungen für feindlich, zornig (gesinnung); 4. Bezeichnungen für verwandtschaft, herkunft; 5. Adjectiva der äußeren erscheinung.

¹⁹ aaO., S. 10; vgl. S. 22; 29; 30 und 40.

gemeinsam haben dürften als eben die recht äußerliche Technik der häufigen Verwendung des perpetuellen Beiwortes.

G. BERRON deutet mit Recht auf das Problematische solchen Vorgehens hin, wenn er in der Auseinandersetzung mit NEUSCHAEFER kritisch vermerkt: 'Der Beiwortgebrauch kann in zwei Werken technisch die gleiche Erklärung finden und doch kann seine künstlerische Bedeutung verschieden sein'²⁰.

Gewiß – wir betonen es noch einmal ausdrücklich – hatten die vorgenannten Untersuchungen zu ihrer Zeit und im Rahmen der begrenzten Aufgabe, die sie sich selbst stellten, Berechtigung und Sinn. Dem Interpreten aber kann die Zurückweisung der überschwenglich romantischen Auffassung vom 'Volkssänger' mit Hilfe stilistischer Forschungen ebenso wenig genügen wie der bloße Nachweis einer Reihe bestimmter Stilmerkmale. Vielmehr wird es ihm zunächst und vor allem immer wieder um die Erkenntnis und Herausarbeitung der ganz spezifischen Funktion solch künstlerisch-technischer Mittel innerhalb der einmaligen und unauswechselbaren Tektonik des Sprachkunstwerkes in seiner individuellen Ganzheit gehen, um die er sich deutend bemüht. Dem Interpreten können und dürfen alle Sprachmittel des dichterischen Werkes, alle Formen, in denen es erscheint, niemals nur technische Kunstgriffe oder auch ästhetische Reize sein. Sie sind ihm vielmehr 'symbolische Träger von übergreifendem Ausdruck, von Bedeutungen'²¹.

Die Durchhellung des Sinngehaltes der altsächsischen Evangeliendichtung kann deshalb nicht gelingen, solange nur in rein rechnerisch-positivistischer Weise gewisse Form- oder Strukturelemente additiv gesammelt und aufgehäuft werden. Herausgelöst aus dem lebendigen Beziehungs- und Sinngefüge des Werkganzen und auf ihre bloß numerisch noch greifbare Faktizität reduziert und fixiert, sind sie zu einem isolierten und damit toten Schubfächer- und Tabellendasein verurteilt.

Sollte nicht gerade ein derartiges methodisches Zu-kurz-Greifen, dieses rein technisch-pragmatische Beschreiben der sprachlichen und metrischen Kunstmittel, entscheidend dazu beigetragen haben, daß 'unser Heliand-Erlebnis . . . ein philologisches, museales' geblieben ist, wie es G. CORDES jüngst einmal formuliert hat?²²

2. Liedstil und Epenstil

Einen bedeutenden Schritt vorwärts auf dem Wege zur Erkenntnis der Ausdrucksenergien der stilistischen und metrischen Strukturelemente, der Sprache und des Rhythmus im Heliand tat demgegenüber Andreas HEUSLER. In seinem

²⁰ G. BERRON, *Der Heliand als Kunstwerk*, S. 46.

²¹ F. MARTINI, *Poetik*. DPhiA. I², Sp. 226.

²² *NddJb.* 78 (1955), S. 142 (Rezension der STAPELSchen Übertragung des Heliand).

Aufsatz ‘Heliand, Liedstil und Epenstil’¹ gelingt es ihm, erstmals die ‘Sprach- und Vergewalt’ des Dichters herauszuarbeiten und überzeugend darzustellen, daß es sich z. B. beim Heliandvers nicht etwa um Entartung, sondern um ‘eine bewußt und meisterhaft gehandhabte Form’ handelt². Er erkennt auch, daß hier nicht bloße Technik am Werke ist, sondern eine Umsetzung formaler Mittel in eine sprechende ‘Ausdrucksgebärde’³ vollzogen wird, die in ihrer individuellen und persönlichen Einmaligkeit ‘den ganzen Leib der Dichtung’⁴ durchdringt im Sinne einer ‘bis in die Fingerspitzen kennzeichnende(n) Formung’⁵.

Damit aber ist der Weg gebahnt, die besonderen Stimmungswerte der verwendeten künstlerischen Mittel je und je genauer zu erfassen, ja so etwas wie ein ‘stilistisches Profil’ des Helianddichters zu gewinnen. Es ist das unbestreitbare und unbestrittene Verdienst HEUSLERS, auf die Relation zwischen ‘Stil’ und Dichterpersönlichkeit so nachdrücklich hingewiesen⁶ und die Eigenart der vielfach ‘zur gepflegten Kunstform’⁷ erhobenen Gestaltungselemente fruchtbar gemacht zu haben für die Erkenntnis der geistig-seelischen Eigenheit des Helianddichters selbst. Diesem Sachsen sind nach HEUSLER seine Stilmittel nichts anderes als der ‘brauchbare Ausdruck für die Innigkeit und den Überschwang (seines) Glaubens’⁸. Ja, sie kommen nicht nur seiner ‘Neigung zum subjektiven, breitströmenden Lehrtone’⁹ entgegen, sondern stimmen auch mit ‘seinem pathetischen Predigtstil aufs beste’ überein, sind geradezu in ihm fundiert. Beides bedingt sich also wechselseitig¹⁰.

Die starke, begeisterte und eindringliche Stimmung, die die sechstausend Verse des Heliand durchströmt¹¹; die ‘tiefatmige Verssprache’, die durch die Verlängerung der Perioden, der Senkungen und Auftakte gegenüber den ags. Vorbildern und durch die Häufung der variierenden Wiederholung und der abhängigen Rede entsteht¹², sind für HEUSLER etwas ganz anderes und mehr als nur ‘kühle elegante Formenkunst’, wie man sie beispielsweise in der *Messiad* des Juvenius findet¹³. Hat sich doch der Dichter des Heliand mit diesen Mitteln die einem einzigartigen inneren Erleben adäquate Ausdrucksform geschaffen,

¹ ZfdA. 57 (1920), S. 1–48 = Kleine Schriften (1943), S. 517–565. Wir zitieren nach den Kl.Schr.

² Kl.Schr., S. 563. Zur Eigenart des Heliandverses vgl. A. HEUSLER, *Deutsche Versgeschichte I* (1925), S. 131; 175; 177; 195.

³ Kl.Schr., S. 548.

⁴ Ebd., S. 531.

⁵ A. HEUSLER, *Einführung zu Simrocks Übertragung des Heliand*. Kl.Schr., S. 576. – Vgl. DERS., *Heliand, Liedstil und Epenstil*, ebd., S. 561.

⁶ vgl. etwa: ‘Dieser Sachse hat eine persönliche Weihe für Periodenbau’. Ebd., S. 536.

⁷ Kl.Schr., S. 540.

⁸ Kl.Schr., S. 555 (vom Gebrauch der Variation gesagt).

⁹ A. HEUSLER, Kl.Schr., S. 539 (mit Bezug auf die *oratio obliqua*).

¹⁰ DERS., ebd., S. 546 (im Hinblick auf die Schwellverse).

¹¹ vgl. HEUSLER, *Einführung zu Simrocks Übertragung d. H.*, Kl.Schr., S. 575.

¹² DERS., ebd., S. 576. ¹³ DERS., ebd., S. 575.

die auf Schritt und Tritt verrät, daß er 'mit ganzer Seele dabei' ist: 'Er steht unter starken Eindrücken und will sie beim Andern wecken'¹⁴. Man spürt: 'Der Sachse in seinem jugendlichen Feuer ist der Neugeborene, der in die Welt eintritt, höchst empfänglich für das Erhabene und Rührende der göttlichen Geschichten; bei ihm begreift man, daß dieser Jesusglaube die Fähigkeit hatte, aus des Herzens Tiefe nacherlebt zu werden'¹⁵.

Den persönlichen 'Stil' des Dichters, seinen Formwert, seine Intensität und Reichweite als Ausdrucksmöglichkeit für eine tiefe seelische Ergriffenheit, hat Andreas HEUSLER dankenswerterweise in feinsinnigen Analysen beschrieben. Er hat auch den Vorrang einer aus dem Glaubensenthusiasmus hervordachsenden Grundstimmung und Grundhaltung dargetan, die dem ganzen Werk bis in die letzten sprachlichen und metrischen Fügungen und Bauformen hinein das einheitliche Gepräge verleiht. Das Ineinander und die 'Stimmigkeit' von individueller Erlebnislage und einer ihr angemessen gestalteten gültigen Form bei diesem 'begnadeten Stilisten'¹⁶ ist selten so eindringlich nachzuzeichnen versucht worden.

Um so mehr müssen wir es heute bedauern, daß HEUSLER nicht in gleichem Maße auch das Verhältnis von Inhalt (Gehalt) und Form in seine Untersuchungen einbezogen hat. In dieser Frage scheint er es bei einem bloßen Gegenüber bewenden zu lassen, was gerade deshalb so bedauerlich ist, weil er das unverwechselbar Eigene des ganzen Werkes, das gegenseitige Sichbedingen und Aufeinanderwirken aller Elemente, die unsere Dichtung konstituieren, ohne Zweifel erspürt hat – und also auch die Relevanz der Form für den Gehalt. Denn wie sollte man sich sonst einen Satz wie den folgenden erklären können: 'Die Substanz des Heliand fühlt sich anders an als die des Hildebrandliedes'¹⁷? HEUSLER wäre sicher in der Lage gewesen¹⁸, über diese kurze, in ihrer Art relativ singuläre Bemerkung wesentlich hinauszugehen und sie zum Ansatz- und Ausgangspunkt für eine umfassendere Erhellung des form- und sinngebenden Ineinanders sämtlicher Glieder des Gestaltganzen, ja überhaupt sämtlicher – und nicht nur der sprachlichen und metrischen – Kräfte im komplexen Gefüge der

¹⁴ A. HEUSLER, Die altgermanische Dichtung (1941²), S. 243.

¹⁵ DERS., Einführung ... Kl.Schr., S. 575.

¹⁶ A. HEUSLER, Die altgermanische Dichtung, S. 200.

¹⁷ DERS., Heliand, Liedstil und Epenstil (Kl.Schr.), S. 531. Sperrung von mir.

¹⁸ Allerdings unter der Voraussetzung, daß sein oftmals hymnischer Preis germanischheidnischer Sinnesart nicht eine verbindliche confessio seiner eigenen Weltanschauung darstellt und er sich nicht mit dem gern festgestellten 'Gegensatz zur Jesumoral' identifiziert. Vgl. A. HEUSLER, Germanentum; vor allem seine Ausführungen über die Rache und die Herrenethik. Unser Zitat ebd., S. 68. – Nach Th. SALFINGER fühlt sich HEUSLER 'auch als Träger einer selbsterrungenen Weltanschauung, und spricht sie bekenntnishaft aus'. Wenn 'die Briefe nur die schönsten, um nicht zu sagen die einzigen wirklich glücklichen Äußerungen dieser Art' sind, dann scheint unser Vorbehalt wohl berechtigt zu sein. Vgl. Andreas HEUSLER: Briefe an William Thalbitzer. Hg. von Th. SALFINGER. Kopenhagen-Basel 1953, S. 8; 46; 51–52; 169; 170.

sächsischen Bibeldichtung zu machen. Die Frage nach der Beschaffenheit, dem Spezifischen und Auszeichnenden jener 'Substanz' des Heliand, der HEUSLER eine qualitative Andersartigkeit gegenüber dem Hildebrandslied zuerkennt, hätte bei ihrer weiteren Verfolgung sicher deutlicher vor das Problem 'Gehalt und Gestalt' geführt, als dies bei ihm der Fall ist.

3. Der Heliand als Kunstwerk

An der Stelle, an der uns HEUSLER weitere Auskunft verweigert, setzt das Bemühen Gottfried BERRONS ein. In seinen Studien über den 'Heliand als Kunstwerk'¹ geht es ihm darum, vier der längst als wesentlich erkannten Stilelemente: den Vers, die Rede, das Beiwort und die Variation zu untersuchen. Er will sie in ihrem Wesen zu erfassen und ihrem 'inneren Sein' nach zu deuten versuchen. Ausdrücklich stellt er fest: 'Gälte es dabei Material anzuhäufen, sie ließen uns kalt. Sie vom Ganzen des Werkes zu trennen und nach irgendeiner Seite hin zu untersuchen, bedeutete den Verzicht darauf, sie auf eine der Erhellung des Kunstwerkes dienliche Weise zu ergründen'².

Im Unterschied zu den meisten seiner Vorgänger will BERRON 'die Formgebung als berechtigt und notwendig erweisen und damit die Größe des Werkes und des Künstlers dartun'³. Die unabdingbare methodische Forderung, mit deren Hilfe er dies erreichen will, formuliert er folgendermaßen: Man muß 'die Elemente in ihrem Ganzen belassen, das heißt in ihrem Zusammenhang untereinander und mit dem Gehalt'⁴. Denn nur 'da haben wir es mit einem Kunstwerk zu tun, wo nicht allein die Formelemente unter sich zusammenklingen, sondern wo die Einheit zwischen ihnen und dem Gehalt herrscht'⁵. Und so 'schwebt' über seinen Untersuchungen⁶ als hohes Ziel, 'die Einheit . . . zwischen dem christlichen Gehalt und der Form des Heliand nachzuweisen'⁷.

Da unser Anliegen ganz ähnlich ist und wir keine Dublette vorlegen möchten, müssen wir fragen: Ist dieses von BERRON markierte Ziel wirklich von ihm erreicht worden? Ist die versprochene 'Erhellung des Kunstwerkes' (s. o.) tatsächlich gelungen? Wird der – an sich Erfolg verheißende – methodische Grundsatz immer befolgt? Von der Beantwortung dieser Frage hängt der Grad der de facto geleisteten Zielverwirklichung ab.

Wir können hier nicht in eine detaillierte Auseinandersetzung mit G. BERRON eintreten, wollen aber die weitere Frage stellen: Konnte bei der Anlage der 'vier Studien' der eingangs aufgestellte methodische Grundsatz überhaupt befolgt und

¹ G. BERRON, *Der Heliand als Kunstwerk*. Würzburg (1940).

² aaO., S. 1.

³ DERS., ebd., S. 2.

⁴ Ebd., Sperrung von mir.

⁵ DERS., ebd., S. 91.

⁶ vgl. ebd., S. 91.

⁷ DERS., ebd., S. 4.

durchgehalten werden? Gewiß, es wird uns in allen vier Kapiteln immer wieder – und zwar z. T. nicht ohne triftige Gründe und nicht ohne die allerdings meist nachträgliche Verifizierung des dort Gesagten an ‘mehr oder weniger’⁸ zahlreichen Beispielen – versichert, daß die ‘jeweilige Abart des Stiles . . . dem jeweiligen Gehalt’ entspricht⁹; daß der Dichter sich bei der Verwendung seiner künstlerischen Mittel ‘der jeweiligen Lage’ anpaßt¹⁰ und etwa in der ‘jeweiligen Wahl des Beiwortes vom jeweiligen Inhalt sich leiten läßt’¹¹.

Sind aber die nacheinander untersuchten Elemente auch ‘in ihrem Zusammenhang untereinander’ immer gesehen? Nur so hätten sie ja ‘auf eine der Erhellung des Kunstwerkes dienliche Weise’ betrachtet werden können. Die ‘ab und zu’ eingestreuten Hinweise und Verweise auf das in vorhergehenden Kapiteln Erarbeitete können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die vier Stilelemente im wesentlichen isoliert voneinander auf ihre Relation zum jeweiligen Gehalt oder Inhalt einer bestimmten Stelle hin geprüft werden. Dies wird besonders deutlich da, wo eine Fitte mehrmals in die Untersuchung einbezogen wird.

Obwohl BERRON z. B. die Versuchungsgeschichte (Fitte 13) und die Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Fitte 24) sowohl zur Deutung der Funktion der Rede¹² als auch des Beiwortes¹³ und der Variation¹⁴ auswertet, wird das Zusammenspiel dieser Elemente nicht ein einziges Mal berücksichtigt und für die Interpretation dieser beiden Fitten fruchtbar gemacht. So werden zwar einzelne Lichter gesetzt, von einer wirklichen Zusammenschau aber kann keine Rede sein. Wo indes nicht einmal der umgrenzte Raum einer einzigen Fitte wenigstens von den vier Richtungen her, in die sich die Untersuchung BERRONS bewegt, voll ausgeleuchtet und in dem lebendigen Beziehungsgefüge seiner Teile oder ‘Elemente’ – d. h. also in seinem Kunstcharakter – gesehen wird, da kann eine durchgehende Erhellung des Gesamtkunstwerkes erst recht nicht gelingen.

Über dieses Zurückbleiben hinter dem selbst gesetzten Ziel täuschen auch nicht die theoretisch von BERRON verpönten ‘Materialanhäufungen’ hinweg, von deren statistischer Erfassung er de facto jedesmal ausgiebig Gebrauch macht¹⁵. Die Stilelemente bleiben auch bei BERRON ‘Elemente’, ohne daß sie ‘in ihrem Ganzen belassen’ und für das Ganze in einem umfassenderen Sinne fruchtbar gemacht werden.

⁸ Derartige Wendungen, die mehr verschleiern als präzisieren, verwendet BERRON auffallend gern; sie sind geradezu typisch für ihn: ‘mehr oder weniger’ (S. 37; 54 [= 2x]; 81; 88; 89 u. ö.); ‘ab und zu (an)’ (S. 59; 83); ‘irgendwie’ (S. 22 u. ö.); ‘je nachdem’ (S. 13). Besonders charakteristisch ist folgender Satz: ‘Dies ist ab und zu so, daß gerade Reden Jesu reich an Variationen sind und mehr oder weniger aus ihrer Umgebung hervorstechen, weil jene dem Dichter besonders am Herzen liegen’ (S. 89).

⁹ aaO., S. 11.

¹⁰ Ebd., S. 32.

¹¹ S. 59.

¹² aaO., S. 25f. bzw. 27ff.

¹³ aaO., S. 60 bzw. 56f.

¹⁴ aaO., S. 86f. bzw. 88.

¹⁵ Genaue Aufstellungen und Tabellen für den Vers auf S. 6–9; für die Rede auf S. 17 u. 18; für das Beiwort auf S. 63 und 64; für die Variation auf S. 84.

Und noch an einem weiteren Punkte kann die Kritik nicht vorbeigehen. Sehr gute Einzelbeobachtungen über die Grundlagen des Stilgefühls unseres Dichters und die Ausdruckskraft der jeweils von ihm eingesetzten Stilelemente¹⁶ verlieren leider immer wieder bei der späteren Konfrontierung mit dem Text ihren Wert und ihre Überzeugungskraft, weil BERRON sich dabei im großen und ganzen der deduktiven Methode bedient. So bestimmt er z. B. im 4. Kapitel zunächst Begriff und Wesen der Variationen, bevor er sie ‘als konkrete Erscheinungen in diesem bestimmten Werk noch genauer ansehen’ möchte¹⁷. Wenn er auch vor einem ‘zu genauen Ansehenwollen’ warnt, da ein Element, ‘das am Reich des Irrationalen Teil hat’, sich allzu leicht ‘vor den kecken Blicken’, die der Ratio verpflichtet sind, verflüchtigt¹⁸, so soll und darf uns das jedenfalls nicht hindern, sein Vorgehen ‘genauer’ unter die Lupe zu nehmen.

Die gleichsam a priori getroffene Feststellung: ‘In der seelischen ›Erregung‹ fließen . . . Ursache, Wirkung und Wesen der Variation zusammen’¹⁹, soll an Hand der von BERRON beigebrachten Beispiele offenbar ihre Tragfähigkeit erweisen. Das Ergebnis ist einigermaßen überraschend. Denn wo sich der Verfasser – wie zumeist! – nicht mit exakten Zahlenangaben über die Häufigkeit der Variationen in den herangezogenen Fitten begnügt, sondern (sein Thema!) die Verwendung dieses Stilelementes auf ihre Stimmigkeit mit dem jeweiligen Gehalt untersucht, machen seine Aussagen nicht immer einen sehr überzeugenden Eindruck. Man spürt: Die Prämisse muß einfach richtig sein. Und wo sich Schwierigkeiten bei ihrer Verifizierung durch den Text ergeben, wird alles nach Gutdünken zurechtgebogen. ‘Es ist eben ein weites Stilgebiet mit reichen Möglichkeiten’²⁰!

Gewiß: was BERRON z. B. über den Variationsgebrauch in der Versuchungsgeschichte sagt, ist einleuchtend. Die innere Dramatik dieser Geschichte, die aus dem kämpferischen Gegenüber von Christus und Satan resultiert, ist ohne Zweifel größer als diejenige der folgenden 14. Fitte, in der die Berufung der Jünger berichtet wird. Und man darf annehmen, daß aus diesem Grunde die eine Fitte auch mehr Variationen hat als die andere²¹. Die hohe Zahl von 27 Variationen innerhalb der Versuchungsgeschichte ist also künstlerisch gerechtfertigt. Die hierin zum Ausdruck kommende Übereinstimmung oder gar Einheit von ‘Gehalt und Gestalt’ läßt sich ohne Künsteleien aufzeigen.

Aber was soll man beispielsweise mit den Ausführungen über die 24. Fitte beginnen? Da die dort behandelte Erzählung von der Hochzeit zu Kana eins der drei Dinge enthält, die einem Germanen ‘besonders am Herzen liegen, nämlich ein Gelage’, so versteht es sich nach BERRON von selbst, ‘daß hier eine besonders

¹⁶ vgl. etwa die Ausführungen über den Bogenstil auf S. 13; 21; 22; für das Beiwort auf S. 46.

¹⁷ Begriff der Variation S. 69–75; Wesen der Variation S. 76–83. Unser Zitat S. 83.

¹⁸ Ebd., S. 83; Sperrung von mir.

¹⁹ Ebd., S. 80.

²⁰ Ebd., S. 89.

²¹ vgl. ebd., S. 88.

konzentrierte Atmosphäre herrscht, und zwar wird sie von Lust und Freude geprägt'. So jedenfalls schreibt er noch im Kapitel zuvor bei der Behandlung des Beiwortes²².

Nun zeigt sich jedoch, daß in dieser Perikope von V. 2032 ab auf 56 Verse nur 5 Variationen kommen²³, während 'der Durchschnitt bei 100 Versen 24 beträgt'²⁴. Und welche Erklärung bietet BERRON dafür? 'Nicht mehr das Fest als solches steht in diesen Versen im Vordergrund, sondern das Handeln Jesu und seine Wirkung auf die Leute. Diese Verse bedürfen des erregenden Elementes der Variation nicht; in dem Geschehen selbst²⁵ liegt genug Erregendes, aber auch Spannung, die nur dann überzeugende Gestalt gewinnt, wenn das Geschehen mit verhältnismäßig sparsamen Worten dargestellt wird'²⁶.

Das Gewundene dieser Deutung erhellt besonders aus den dann folgenden Sätzen, in denen die Dialektik mit Hilfe des Begriffes der Spannung auf die Spitze getrieben wird. BERRON fährt fort: 'Reichtum an Variationen bedeutet bewegtes Leben, aber auch Üppigkeit; wo aber üppiges, das heißt gesättigtes Leben ist, herrscht keine Spannung. Denn Gespanntsein heißt: auf Sättigung warten'²⁶.

Nun dürfte aber doch 'Gespanntsein' sicherlich auch eine Form der seelischen 'Erregung' sein, in der nach dem gleichen Verfasser 'Ursache, Wirkung und Wesen der Variation' zusammenfließen²⁷. Mir ist unverständlich, wieso dann Spannung einen 'Reichtum an Variationen' ausschließt.

Erstaunlich ist auch, daß bei der Erzählung von Jesu Seewandel (Fitte 35), die BERRON unmittelbar anschließend behandelt, im Seesturm selbst – sicherlich doch auch ein Geschehen! – nun keineswegs mehr 'genug Erregendes' zu liegen scheint. Etwa nur deshalb, weil in dieser Perikope 'der Begriff Meer oder Wasser neunmal abgewandelt' wird und außerdem noch weitere 14 Variationen erscheinen? Da das untrügliche Zahlenmaterial vorliegt, muß hier das 'Geschehen' anders als vorhin beurteilt werden, die Einheit von Gehalt und Gestalt gerettet werden: 'Der Dynamik des Meeressturms entspricht die Dynamik der Variation'²⁸!!

Die a priori vorgenommene Bindung an das 'Wesen' einer Stilfigur führt überdies nicht selten zu schwerlich noch nachzuvollziehenden Einzelexegesen, zu gequälten und schiefen Deutungen, die aus dem krampfhaften Bemühen erwachsen, in jedem Fall – koste es, was es wolle! – die vorgefaßte These durchzuhalten.

Auf diese prinzipielle Einspurigkeit weisen z. B. gleich zu Beginn die Ausführungen über den Vers hin. Sie scheinen von der merkwürdigen Vorstellung

²² aaO., S. 56. ²³ vgl. ebd., S. 88. ²⁴ Ebd., S. 89.

²⁵ An anderer Stelle hat BERRON gesehen: 'Die Wundertat selbst beansprucht nur 4 Halbverse (2041 b–43 a)', S. 28.

²⁶ Ebd., S. 88; Sperrungen von mir. ²⁷ vgl. ebd., S. 80.

²⁸ Alle Zitate ebd., S. 88.

beherrscht zu sein, daß ein 'Werk offenbaren Bogenstils' nun auch vollständig darin geschrieben sein müsse. Der 'Ausdruck Zeilenstil' wird darum von vornherein aus der 'Mitte des dem Dichter und seinem Werk gehörigen Stilbereichs' ausgeschlossen, weil er eine allmähliche Rückwärtsentwicklung des Heliand und die Gewißheit voraussetzen würde, daß er sich 'der gemäßigeren Form' wieder nähert. Da dies nicht sein darf, können wir 'nur von Bogenstil sprechen und für manche Verse etwa von einem gemäßigten Bogenstil'²⁹.

Nicht weniger aufschlußreich sind in dieser Hinsicht folgende Bemerkungen über den Beiwortgebrauch im Heliand, der auch auf einen ganz bestimmten Ausdruckswert festgelegt wird. 'Auch würde es dem Streben des Helianddichters, Schroffheiten zu vermeiden, leise Übergänge herzustellen, genau zuwiderlaufen, wollte er stark und ausgesprochen anschauliche Beiworte setzen. Solche zu verlangen, hieße die Einheit des Werkes verleugnen'.

Da der Dichter aber nun (leider!) 'ab und an auch seltene und anschauliche Beiworte setzt', obwohl wir es im ganzen beim Heliand mit einem 'unanschaulichen' und begrifflichen Werk zu tun haben, nimmt BERRON erneut zur Dialektik seine Zuflucht. Er fährt fort – und glaubt damit die stilistische Einheitlichkeit des Heliand, wie er sie versteht, sicherzustellen –: 'Zudem ist, wie bei der grundsätzlichen Überlegung über das Beiwort schon betont wurde, Anschaulichkeit im strengen Sinn verwandt mit Begrifflichkeit'³⁰. – Weiter kann man m. E. ein Prinzip schlechterdings nicht mehr strapazieren.

Doch wenden wir uns nunmehr den praktischen Auswirkungen dieses Verfahrens auf die Interpretation zu.

Die direkte Redeform verwendet der Helianddichter nach unserm Autor hauptsächlich da, wo es um 'Grundsätzliches und Entscheidendes' geht³¹. Nun gibt es aber, wie BERRON gerne sagt, 'wesentliche' Stellen im Heliand, die dennoch in indirekter Rede wiedergegeben sind. Wie hilft sich der Verfasser nun in solchen Fällen?

Die Szene zwischen Christus und dem Satan in der Wüste (13. Fitte) ist so gestaltet, daß der Dichter bei den ersten zwei Versuchungen die Gegner jeweils in direkter Rede sprechen läßt. Offensichtlich handelt es sich in diesen beiden Dialogen also um wesentliche Dinge. Während nun die dritte Rede des Teufels zwar in *oratio obliqua* und *oratio recta* gespalten, aber dennoch eindrucksvoll ist³², fällt die Antwort Jesu hierauf – hält man an dem einmal aufgestellten Wert-

²⁹ Ebd., S. 7.

³⁰ Alle Zitate S. 59. Sperrungen von mir.

³¹ vgl. ebd., S. 37.

³² Der direkte Teil der Rede des Teufels beginnt nämlich genau wie seine direkten Reden vorher mit einem Bedingungssatz. 'Durch diesen strengen Parallelismus bleibt die Gestaltung der Rede des Teufels trotz der Spaltung der dritten doch eindrucksvoll.' S. 25.

maßstab fest – erheblich gegenüber seinen ersten Antworten ab, da sie fast völlig in indirekter Weise berichtet wird³³.

Was liegt nun nach den Voraussetzungen BERRONS näher als der Schluß: ergo kann es mit der Wichtigkeit der letzten Versuchung nicht weit her sein! Und in der Tat: genau dieses Fazit zieht BERRON. Die dritte Versuchung ist zwar 'die stärkste und frechste', die 'unerhörteste Zumutung an Christus', aber eben deshalb auch die 'aussichtsloseste'. 'Die Versuchung ist so grob, daß sie kaum mehr (!) Versuchung ist; sie kann Christus nicht das Geringste mehr anhaben; zudem hat Jesus schon zwei Versuchungen in Kraft und Festigkeit abgewehrt; die dritte zurückzuschlagen muß ihm leicht werden'³⁴.

Der Zusammenhang, der wechselseitige Bezug zwischen diesem Gehalt und der ihm adäquaten symbolträchtigen Gestalt ist demgemäß folgender: 'Wie also die Versuchung gar nicht mehr an Christus herankommt, nicht weil sie an sich bedeutungslos wäre, sondern gerade weil sie so ungeheuerlich ist (!), das findet darin seinen künstlerischen Ausdruck, daß das vade Satanas nur in berichtender Form und das dominum deum tuum adorabis et illi soli servies in indirekter Rede gegeben ist'³⁵.

Selbst wenn man die eigenartige und sehr selbständige Exegese akzeptieren würde³⁶, so fragt man sich bereits drei Sätze weiter unwillkürlich, ob denn diese Anstrengung überhaupt notwendig war. Überrascht liest man nämlich in der Betrachtung über die ebenfalls dreimalige Berufung der Jünger (14. Fitte), daß nunmehr in der 'Abwärtsbewegung von größtenteils direkter Rede über rein indirekte bis zum völligen Verstummen und bloßen Handeln ... gerade eine

³³ vgl. hierzu ebd., S. 25. ³⁴ aaO., S. 25f.

³⁵ Ebd., S. 26. Sperrung von mir.

³⁶ Die Fachexegeten sehen immer noch in der dritten Versuchung 'den Höhepunkt, die eigentliche Hauptversuchung, bei der erst Satans Absicht offenbar wird'. J. SCHMID, Das Evangelium nach Matthäus, S. 62. Vgl. die Steigerung der Versuchungen bei HRABAN (gula; vana gloria; sublimitatis avaritia), PL 107, 785A.

³⁷ Völlig gegenteilig beurteilt BERRON den Wechsel der Rede beim Verhör Jesu (Fitte 60). Der Wechsel von indirekter (die zwei falschen Zeugen), gespaltener (Frage des Kaiphas) und direkter Rede (Selbstbekenntnis Jesu und Entrüstung des Kaiphas) hat hier – trotz der umgekehrten Folge wie oben – nach B. ebenfalls die Wirkung einer zu einem Höhepunkt ansteigenden Linie. Wieder im Gegensatz zu oben heißt es dann weiter: 'Die Antwort des Pöbels: reus est mortis ist wesenlos, sie wird vom Dichter in indirekte Form gegossen (Anfang der 61. Fitte). Zugleich fällt damit die Linie, die stetig angestiegen war, von der Höhe mit ihren zwei kontrastierenden Punkten (Jesus-Kaiphas) steil herab, deutet so auf den Sturz in den Tod und schließt die Szene ab' (S. 40). – Wenn diese 'Abwärtsbewegung' wirklich den Sturz in den Tod symbolisiert, dann müßte man m. E. gerade hierin eine 'Steigerung' sehen. Ist doch die Kreuzigung Jesu zweifellos die 'innere und äußere Mitte' des letzten Abschnittes des Heliand (Vgl. W. FOERSTE, NddJb. 71/73, S. 56).

Die Bemerkung, die Antwort des Pöbels sei wesenlos, ist zudem sachlich anfechtbar und zumindest von der germanischen Gerichtsbarkeit her gesehen sogar falsch. Hing doch von der Zustimmung des Volkes (adstantes) die Bestätigung des Urteils als solches ab (Vgl. E. LAGENPUSCH, Das germanische Recht im Heliand, S. 53f. und 65). – Die

Steigerung' liegt³⁷: 'die werbende Kraft Krist's wird immer stärker, seine Nachfolge immer selbstverständlicher'³⁸.

Ist es unangebracht, in dieser 'werbenden Kraft' Christi bereits ein Zeichen seiner wirksamen Herrlichkeit und Göttlichkeit zu sehen, die zu zeigen der Zweck des Heliand ist³⁹? – Aber des Erstaunens ist kein Ende. Schon bei der – im übrigen nicht immer glücklichen⁴⁰ – Deutung der Hochzeit zu Kana heißt es wieder: was diesem Ziel, 'die Herrlichkeit Krist's zu erweisen' dient, 'steht in direkter Rede'⁴¹. Erklingt jedoch ein so bedeutsames Bekenntnis zur Gottheit Christi wie das 'hic homo iustus est vere filius dei' nach Jesu Tod nur in direkt, dann ist auch hier rasch eine Erklärung zur Hand: 'Unmittelbar nach dem Sterben des Gottessohnes müssen alle menschlichen Laute gedämpft sein'⁴².

Eine solch ehrfurchtgebietende Totenkammer-Stille wie sie BERRON hiermit voraussetzt, bestimmt aber nun durchaus nicht die Atmosphäre dieser Szene. Sollen doch selbst die anorganischen, die 'sprachlosen' Wesen des Waltenden Tod verspüren. Die Wunderzeichen, die dies nach der Meinung des Dichters bewirken, sind aber sicherlich nicht lautlos oder auch nur 'gedämpft' vor sich gegangen:

ertha biuoda,
 hrisidun thia hohun bergos, harda stenos clubun,
 felisos after them felde, endi that feha lacan tebrast
 an middion an tue
 graþu uuurthun giopanod
 dodero manno. (5662b–71a)

Analog ist die Situation bei der Taufe Jesu (Fitte 12), wo die vom Himmel herab erschallenden Worte: 'Tu es filius meus dilectus, in te complacuit mihi'

Frage des Kaiphas an den 'Pöbel' hatte in den Augen des Germanen eben nicht 'in Wahrheit nur den Wert einer rhetorischen Frage', wie BERRON meint (S. 40).

In der heillos gegensätzlichen Bestimmung des Ausdruckswertes der Rede innerhalb des konkreten Werkes zeigt sich wieder einmal mehr die Unhaltbarkeit der ursprünglich hierüber aufgestellten These.

³⁸ Ebd., S. 26. Sperrung von mir. ³⁹ So BERRON, S. 28.

⁴⁰ Die lange direkte Rede des Speisemeisters, des 'hehrsten der Gäste', muß – da sie eben direkte Rede ist – dem Ziel dienen, die Herrlichkeit Jesu zu zeigen. Dies geschieht, obwohl der Tafelmeister doch nur die etwas merkwürdige 'Weinregel' expliziert, nach BERRON auf folgende Weise: 'Wohl kommt in dieser ganzen Erzählung und in der letzten Rede germanische Sitte stark zur Geltung, aber nicht um ihrer selbst willen nur, sondern wesentlich in Beziehung zu Größerem: die Herrlichkeit Krist's zu erweisen. Er gehört zu den Gästen, er macht mit, die Helligkeit der Umgebung ist auch die seine; aber als das barn godes, als der helogo Crist hat er noch ein ganz anderes und stärkeres Licht, und wo er dies Licht oder nur einen Teil davon leuchten läßt, gerät er notwendig in einen Gegensatz zu seiner Umgebung, zur Sitte. Größte Verwunderung ist die Folge. So deutet gerade die Rede des Gastes (= des Speisemeisters. Verf.), obgleich an den Bräutigam gerichtet und ohne Kenntnis des wahren Hergangs, mit ihrer Betonung der Sitte und Skizzierung des augenblicklichen Zustandes auf die Anders- und Einzigartigkeit des Christus' (S. 28).

⁴¹ Ebd., S. 28.

⁴² Ebd., S. 43.

(Lk 3, 22), die doch 'Wesentliches' über Christus aussagen, ebenfalls auf indirekte Weise wiedergegeben werden (V. 989b–93). Der in Form einer Frage vorgetragene Versuch BERRONS, hierfür eine Erklärung zu geben, kann von seiner eigenen Position her nicht überzeugen⁴³. Wenn schon auf diese Weise vermieden wird, 'daß verschiedene Sprecher das gleiche in der gleichen Stilfigur sagen', so erhebt sich doch die Frage, warum der Dichter ausgerechnet Gott Vater indirekt und Johannes d. T. direkt reden läßt, wo nach der von BERRON postulierten ästhetischen Norm der Wertrang der Personen gerade die umgekehrte Verteilung der beiden Redeformen erforderlich machte⁴⁴.

Ist es unbillig, wenn wir angesichts solcher auf keinen gemeinsamen Nenner mehr zu bringenden Ausführungen BERRONS der Meinung sind, der Verfasser sei bei seinem Versuch, unter allen Umständen und in jedem Einzelfall mit seinen Mitteln die Einheit von 'Gehalt und Gestalt' aufzuzeigen, wenig glücklich und überzeugend verfahren? Offenbar ist er von seiner Ausgangsbasis her dem andrängenden Eigenleben der Dichtung nicht gewachsen. Hat man nämlich erst einmal einem bestimmten Form- oder Stilelement a priori einen konstanten Sinn und Ausdruckswert zugeschrieben, dann begibt man sich grundsätzlich und von Anfang an der Möglichkeit, dem daraus resultierenden deduktiven Systemzwang sozusagen zu entfliehen. Versucht es der Autor dennoch, so wird er – selbst wenn er für den jeweiligen Sonderfall und dessen je andere Deutung genügend Gründe beibringen könnte – beim kritischen Leser notwendig den Eindruck erwecken, er widerspreche sich selbst, sprengte sein eigenes Schema oder gerate gar in eine opportunistische Richtungslosigkeit.

Erst wenn man von vornherein dem 'Atomismus der Formbetrachtung'⁴⁵, dem BERRON seinen gegenteiligen theoretischen Beteuerungen zum Trotz praktisch erlegen zu sein scheint, radikal absagt, ist es methodisch gerechtfertigt, die Wirkung eines Stilelementes von Fall zu Fall anders zu bestimmen. Nur so ist es auch möglich, der jeweiligen konkreten 'Situation', wie sie sich je neu und anders nach der Intention des Dichters selbst innerhalb eines einzigen Kunstwerkes ergeben kann, gerecht zu werden. Die Variationsbreite einer bestimmten Ausdrucksgestalt wird ja nicht vom Betrachter, sondern vom Künstler festgelegt. Er allein verfügt schöpferisch gestaltend über den gesamten 'Klangkörper' seiner künstlerischen Mittel und vermag, wenn es ihm geboten erscheint, eine Umstellung innerhalb der Instrumentation vorzunehmen und so die Klangfarbe seines Instrumentes gerade durch die Änderung seines Stellenwertes im Werkzeugen abzuwandeln.

Uns ist es aufgegeben, diesen 'Abtönungen' nachzulauschen, sie hör- und sichtbar zu machen und zu deuten. In der Tat: 'Der Heliand offenbart seine

⁴³ vgl. die Ausführungen B's auf S. 25.

⁴⁴ vgl. die Betonung dieser Norm auf S. 35 u. 40 etwa.

⁴⁵ H. OPPEL, DPhiA. I², Sp. 71.

Kunst nicht dem oberflächlichen Betrachter. Sie liegt tiefer . . .⁴⁶. Um so mehr wird man sich bei ihrer Eruiierung vor der Verwendung einseitiger und schematischer Kategorien hüten müssen.

Doch kehren wir wieder zu BERRONS Studien zurück. Wir sahen, daß selbst dort, wo es mit Bezug auf die Person Christi um 'Grundsätzliches und Entscheidendes' geht, der Helianddichter nicht selten gegen die von BERRON aufgestellte normative Regel verstößt. Statt der geforderten direkten Rede begegnet an derartigen Stellen oft genug die indirekte Rede.

Die gleiche Beobachtung trifft auf die Stücke zu, die nicht unmittelbar das Christusgeheimnis zum Gegenstand haben. Auch hier sprengt der Dichter immer wieder das ihm von BERRON auferlegte Schema.

Aufschlußreich ist in dieser Richtung die Behandlung der Verleugnung des Petrus (59. Fitte). Die sonst eifrig verfolgte Frage nach der Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, die dem 'Dichter ja tatsächlich ein wesentlicher Gesichtspunkt bei der Gestaltung der Rede' ist⁴⁷, sowie die Frage nach der 'symbolischen Bedeutung'⁴⁸ der jeweils verwendeten Redeform, werden hier stillschweigend übergangen. Selbst die anderwärts häufiger gemachte Feststellung, daß 'untergeordnete' oder 'namenlose' Personen 'gern' und 'vorwiegend' indirekt sprechen⁴⁹, scheint völlig vergessen. Diesorgfältige und überlegte Verteilung von direkter und indirekter Rede auf die Anschuldigungen der beiden Mägde und des Verwandten des Malchus einerseits und die dreimalige Antwort des Petrus andererseits, dient nämlich nach BERRON hier im wesentlichen lediglich dazu, 'die beiden Parteien', die in das Geschehen einbezogen sind, voneinander abzuheben⁵⁰.

Nun ist gewiß die 'weise Ordnung'⁵¹, die plan- und sinnvolle Verteilung der verschiedenen Redeformen über eine ganze Fitte hin auch ein Gesichtspunkt, unter dem man die Stilfigur der Rede betrachten und nach ihrer künstlerischen Wirkung befragen kann. Wenn aber der eine Fitte wirkungsvoll gliedernde Bau von Redeszenen darauf zielt, das Wesentliche der Erzählung herauszuarbeiten⁵², dann genügt es nicht, an einer so wichtigen Stelle, wie sie die Verleugnungsgeschichte für den Heliand darstellt⁵³, sich zum Erweise der künstlerischen Qualität dieses Bauplanes allein auf die Zitierung der Kategorie der 'Abwechslung' zu beschränken⁵⁴.

⁴⁶ G. BERRON, aaO., S. 58.

⁴⁷ DERS., ebd., S. 34.

⁴⁸ DERS., ebd., S. 37.

⁴⁹ vgl. dazu ebd. die S. 35 u. 40.

⁵⁰ DERS., ebd., S. 40.

⁵¹ G. BERRON, aaO., S. 43.

⁵² So BERRON jedenfalls bei der Analyse der Szene Jesus vor Pilatus, S. 42 (vgl. auch S. 41).

⁵³ H. RUPP, *Der Heliand*, DU., S. 37: 'An welchem Beispiel hätte der Dichter das Problem der superbia und das der Gnade seinen Sachsen besser verdeutlichen können als an dem Fall des Apostelfürsten? Seine Tat war auch nach germanischer Auffassung eine Schuld. Damit aber ist eine Umwertung der Werte vollzogen. Das selbstherrliche Verhalten, das Vertrauen auf die eigene Kraft und Macht . . . heißt jetzt superbia, die Ursünde.' – Vgl. DERS., PBB. 78, S. 463.

⁵⁴ G. BERRON, aaO., S. 44; vgl. S. 40.

Können auch 'die Kategorien ›wichtig‹ und ›unwichtig‹ . . . im Heliand niemals ausreichen', wie BERRON sagt⁵⁵, so sind sie eben doch die jeweils leitenden und übergeordneten Gesichtspunkte bei der Beantwortung der Frage nach dem tatsächlich erreichten Maß der Übereinstimmung oder Identität von Gehalt und Gestalt. Die Schwierigkeit, diese beiden Kategorien in concreto immer sinnvoll anzuwenden und ihre Fruchtbarkeit am gestalteten Text zu erweisen, resultiert allein aus dem methodischen Kurzschluß, von vornherein und generell eine bestimmte Stilfigur – in unserm Fall die direkte bzw. indirekte Rede – auf den stereotyp-konsistenten Ausdrucks- und Symbolgehalt 'wichtig' und 'unwichtig' festzulegen. Jedes rein deduktive Vorgehen muß hier heillose Verwirrung stiften.

Von den Voraussetzungen BERRONS aus kann deshalb auch zur Deutung des Vorgehens unseres Dichters bei der Verwendung und Verteilung der Redeformen in der Verleugnungsgeschichte nicht mehr gesagt werden, als daß auf diese Weise die beiden redenden Gruppen voneinander abgehoben werden.

Alle anderen dem Stilelement 'Rede' sonst noch zugesprochenen 'Bedeutungen' müssen unterschlagen werden. Widerspricht doch das 'Wie' der in dieser Fitte vorgenommenen Verteilung der Redeformen gleich nach zwei Richtungen hin dem sonstigen Schema BERRONS. Denn da die an Petrus gerichteten Fragen bzw. die gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen nun einmal größtenteils in direkter Rede abgefaßt sind, während die Antworten des Apostelfürsten alle indirekt wiedergegeben werden, ergibt sich – hält man an den aprioristischen Ausgangsthesen BERRONS fest – folgender Sachverhalt:

Erstens: Das inhaltlich 'Unwichtige' ist in die vorzugsweise das 'Wichtige oder 'Wesentliche' symbolisierende Form der direkten Rede gegossen und umgekehrt!

Zweitens: Die vorwiegend untergeordneten und namenlosen Personen zuteilte indirekte Rede ist hier gerade dasjenige Ausdrucksmittel, dessen sich die in dieser Fitte zweifellos wichtigste Person, nämlich Petrus, bedient, der darüber hinaus eine der zentralsten und 'namhaftesten' Gestalten des ganzen Werkes ist.

Mit den Maßstäben BERRONS gemessen müßte demnach die Gestaltung der 59. Fitte im Heliand als künstlerisch durchaus mißlungen und unbefriedigend bezeichnet werden. Und zwar sowohl hinsichtlich der stets zu postulierenden Einheit von Gehalt und Gestalt, als auch in bezug auf die dem Künstler dauernd gestellte Aufgabe, bereits durch ent-'sprechende' formale Mittel eine treffende und unmißverständliche Charakterisierung der einander redend gegenübergestellten Personenkreise nach ihrem werkimmanenten Wert Rang zu leisten.

Diese Konsequenzen zu ziehen ist BERRON aber nicht bereit. Ja, er hütet sich, sie überhaupt sichtbar zu machen, da er sie einfach nicht wahrhaben will. Deshalb

⁵⁵ DERS., ebd., S. 16.

macht er auch gar nicht erst den Versuch, die fragliche Fitte mit seinem Regel-Kanon zu konfrontieren. Sein Schweigen an dieser Stelle ist ein sehr beredtes Schweigen! Es ist das wortlose Eingeständnis, daß schematisch gehandhabte Kategorien das sich in mannigfaltigen Strukturen aussprechende individuelle Leben des konkreten Kunstwerkes nicht einzufangen vermögen, sondern zum Systemzwang führen.

4. 'Stil' und 'Werk'

Es ging uns bei der vorstehenden Auseinandersetzung mit BERRON keineswegs darum, nur in negativer Weise an seiner Arbeit Kritik zu üben. Wir sehen vielmehr in ihr die Zusammenfassung und Krönung aller jener seit R. BECHSTEIN datierenden Bemühungen, den Heliand seiner dichterischen Sprache und seiner Metrik nach als ein Erzeugnis der Kunstpoesie zu erweisen. Wir dürfen dies wohl mit Recht annehmen, und zwar um so mehr, als sich bereits im Titel 'Der Heliand als Kunstwerk' diese Intention vermutlich einen programmatischen Ausdruck verschafft haben dürfte.

Und dennoch ist es gerade dieser anspruchsvolle Titel, der uns heute die Grenzen aufzeigt, die solchem Bemühen notwendig gezogen sind. Macht doch ein genaueres Zusehen offenbar, daß hier etwas versprochen wird, was nach Anlage und Ausgangspunkt der 'vier Studien' nicht eingelöst und geleistet werden konnte. Selbst wenn man von den methodischen Unzulänglichkeiten bei der Durchführung der Untersuchung absieht, so wird man an der Feststellung nicht vorbeikommen, daß mit einer derartig hochgespannten Zielsetzung, wie sie in eben jenem Titel zum Ausdruck kommt, die Aussagemöglichkeiten und die Tragweite der befragten Stilelemente grundsätzlich überfordert werden.

Ein sprachliches Kunstwerk wird als solches nicht schon erschlossen allein durch den Aufweis einiger seiner sprachlichen und metrischen Eigengesetzlichkeiten. Solchermaßen begrenzte stilistische Studien machen das Werk lediglich zum Träger von Indizien, die bestenfalls auf ihren psychischen oder physiognomischen Ausdrucksgehalt hin befragt werden können¹. Sie vermögen aber nicht die vielgestaltige Einheit des Werkes in den Blick zu rücken und damit seinen Charakter als Kunstwerk im umfassenden Sinne einsichtig und deutlich zu machen. Eine Groß-Dichtung wie der Heliand hat Kompositions- und Bauformen, die von einer Elementen-Stilistik her nicht ohne weiteres greifbar sind, die aber für den 'Bau' der Dichtung, ihren Werkcharakter, entscheidende Bedeutung besitzen.

¹ vgl. G. BERRON, S. 1, wo er bereits im dritten Satz seiner 'Einführung' Siegfried BEHN zitiert: 'Aus jedem Kunstwerk ist . . . , je bedeutender es ist, um so sicherer die Physiognomie seines Schöpfers zu erschauen. Der Meister und seine bedeutende Seele ist im Kunstwerk, und zwar gerade mit ihren wesentlichen Zügen, gegenwärtig'. (Sperrung von mir). Kritisches zum 'Personalstil' bei W. KAYSER, Das sprachliche Kunstwerk, S. 282–289.

Man kann diesen über die Sprach- und Versbehandlung hinausgehenden und auf die Gliederung des Werkes abzielenden Bauwillen des Dichters gewiß auch der Kategorie des 'Stils' unterstellen, wenn man – in der Sprechweise Wolfgang KAYSERS etwa – als Stil die 'einheitliche Perzeption' bezeichnet, 'unter der eine dichterische Welt steht'². Geht man von einem solch weiten Stilbegriff aus, der noch die individuelle Struktur aller Formungskräfte umfaßt, die die dichterische Welt eines Werkes erschaffen, dann wäre – aufs Ganze gesehen und nicht ohne gewisse Vorbehalte – der Nachweis, daß der Heliandstil ein Kunststil sei, identisch mit dem Nachweis, daß wir es bei unserer Dichtung mit einem Kunstwerk zu tun haben.

Von den Voraussetzungen BERRONS aus aber ist eine solche Identifikation von Kunststil und Kunstwerk u. E. nicht berechtigt. Und doch läuft eben hierauf seine Untersuchung im wesentlichen hinaus.

Die kurze 'Zusammenfassung', die BERRON am Schluß seiner Studien gibt³, macht dies ganz deutlich. Sie beginnt mit der vom Titel der Arbeit aus gesehen zunächst überraschenden, nach Anlage und innerer Potenz der Dissertation aber allein logischen Feststellung: 'Die Frage, die über (!) unseren Untersuchungen schwebte (!), war nicht: ist der Heliandstil noch ein erträglicher, wenn auch »überreifer« Stil, sondern: ist er überhaupt ein Kunststil?' – Hieß nicht das Thema: 'Der Heliand als Kunstwerk'? Man hat kaum Zeit, sich dessen zu erinnern. Und es bedarf auch dieser Mühe gar nicht. Denn gleich der nächste Satz, der offenbar als eine Variation – und d. h. als eine 'tautologische, darum . . . entbehrliche Wiederaufnahme . . . eines Gedankens mit anderen Worten'⁴ – gedacht ist, erschließt den Sinn der vorangehenden Feststellung, indem er sie zu der weiteren Frage abwandelt: 'Ist der Heliand, soweit dies von den Elementen des Verses, der Rede, des Beiworts und der Variation aus gesagt werden kann, ein Kunstwerk?'

Die Identifikation der Begriffe 'Stil' und 'Werk' ist damit vollzogen. Es stört nun auch nicht mehr, wenn BERRON das Fazit seiner Arbeit allein im Hinblick auf den Stil des Heliand zieht: 'Der Heliandstil ist ein Spätstil, aber er ist ein Kunststil. Er hat seine Berechtigung genau wie ein anderer. Man kann ihn persönlich ablehnen, aber nicht im Namen der Kunst'⁵.

Wird dieses Ergebnis jedoch – so müssen wir fragen – dem im Titel zum Ausdruck kommenden Anspruch gerecht? Man könnte diese Frage bejahen, wenn der von BERRON verwendete Stilbegriff reich und zugleich differenziert genug wäre, so daß er sich mit dem Begriff des 'Werkes' zur Deckung bringen lassen könnte. Aber der auf Grund der vom Autor untersuchten (zugegeben:

² W. KAYSER, Das sprachliche Kunstwerk, S. 290.

³ G. BERRON, Der Heliand als Kunstwerk, S. 91.

⁴ G. BERRONS eigene Definition des Begriffes der Variation, aaO., S. 73.

⁵ So lautet der letzte Satz bei BERRON, S. 91.

Haupt-) Elemente des Heliand gewonnene Begriff des Stil ist m. E. ein sozusagen 'unterfüllter' Stilbegriff⁶.

Nennen wir Stil das, 'worin ein vollkommenes Kunstwerk ... in allen Aspekten übereinstimmt'⁷, dann macht der 'künstlerische Gebrauch' von einigen Stilzügen⁸ noch nicht den ganzen Stil eines Werkes aus. Gewiß hat ein Autor das Recht, die Reichweite seiner Begriffe festzulegen und also den Begriff des Stiles enger zu fassen als beispielsweise W. KAYSER und E. STAIGER. Er muß sich dann aber davor hüten, mehr aus ihm deduzieren zu wollen, als er zu leisten imstande ist. Wollte BERRON nicht mehr sagen, als daß seine Untersuchungen den Nachweis liefern, der Helianddichter habe die stilistischen Möglichkeiten des 'Stabreimstils'⁹ auf kunstvolle Weise, d. h. im 'Zusammenhang mit dem Gehalt', in seinem Werk verwertet, so würden wir ihm zustimmen. In diesem Sinne mag der Heliandstil durchaus als 'Kunststil' gekennzeichnet werden.

Aber BERRONS Intentionen gehen ja bedeutend weiter. Er sieht seine Aufgabe darin, 'die Größe des Werkes und des Künstlers' darzutun und das Werk zu 'deuten'¹⁰. Und man wird dies vom Titel her gewiß auch erwarten dürfen. Man hofft, daß der Blick über die Funktion der einzelnen, als beispielhaft herausgegriffenen und ausgewählten Strukturelemente hinaus immer wieder auf das konkrete Sprachkunstwerk in seiner individuellen Ganzheit zurückbezogen bleibe, daß sich die aufgezeigten Gestaltlinien zusammenfügen und so etwas wie eine Kontur des Werkes sichtbar würde. Die Einheit zwischen 'dem christlichen Gehalt und der Form des Heliand', die nachzuweisen BERRON immer wieder als das eigentliche Ziel seiner Studien vorgibt, hätte ihr inneres Kräftefeld vor den Augen des Lesers entfalten und so das strukturierte Gefüge des Werkes, seine innere und äußere Gestalt, wenigstens in den Grundzügen erschellen müssen.

Aber wir sehen uns in all dem getäuscht. Der Titel verspricht zu viel und kann auch als Thema im Verlauf einer Stiluntersuchung, wie sie der Verfasser versteht, nicht durchgehalten werden. So bleibt denn am Ende als formuliertes Ergebnis folgerichtig nur die Feststellung, der Heliandstil sei ein Kunststil. Und dies offenbar deshalb, weil der Dichter einen eigenen 'Stabreimstil' unter dem Eindruck eines 'noch vom ersten Glanz verklärten' neuen religiösen Erlebnisses gefordert hat¹¹, der 'nicht mehr der ursprüngliche, altgermanische Stil war'¹², und in dem darum der 'christliche Gehalt ... eine echte Gestalt gewinnen' konnte.

Wir möchten annehmen, daß 'Stil' hier von BERRON mehr und vorzugsweise im Sinne von Ausdrucksenergie verstanden wird, welche einen bestimmten Rhythmus des Sagens bedingt und bewirkt und ein analoges emotionales Gestimmtsein bei dem hervorruft, der diesen Rhythmus vernimmt und sich ihm

⁶ BERRON spricht gerne von 'unterfüllten' Versen (S. 10 und 11 je 2x).

⁷ Emil STAIGER, *Die Kunst der Interpretation*, S. 14.

⁸ vgl. G. BERRON, aaO., S. 91. ⁹ G. BERRON, aaO., S. 91. ¹⁰ DERS., ebd., S. 2.

¹¹ DERS., ebd., S. 13.

¹² DERS., ebd., S. 91.

überläßt¹³. Der über manche Strecken hinweg erwiesene 'Zusammenhang mit dem Gehalt' mag solchen Stil als Kunststil erscheinen lassen. Dieser Kunststil gibt aber noch keine genügende Auskunft über das konkrete Kunstwerk. Er hätte sich ebenso unverwechselbar in etwaigen anderen Werken desselben Dichters ausdrücken und niederschlagen können, so wie sich z. B. Schillers persönlicher Stil nicht nur im 'Tell', sondern ebenso im 'Lied von der Glocke' ausprägt.

Die individuelle Gestalt eines ganz bestimmten dichterischen Gebildes aber, seine innere Ordnung, seine einmalige Architektur in all ihren eigengesetzlichen Verzweigungen, das spezifische Leben aller Kraftzüge, also das Werk als geprägte bedeutungshaltige Form und damit als Kunstwerk, läßt sich in dem So-und-nicht-anders-Sein seines konkreten Daseins nicht einfach mit seinem 'Stil' im Sinne BERRONS identifizieren.

Hier sind der (älteren) Stilforschung bei all ihren Bemühungen unüberschreitbare Grenzen gesteckt. So sehr sie mit ihren Ergebnissen auch den Boden für eine mögliche Interpretation der altsächsischen Bibeldichtung allererst vorbereitete: zum 'Heliand als Kunstwerk' vermochte sie indes nicht vorzustoßen; wenigstens nicht in dem Sinne, in dem wir heute den Begriff des sprachlichen Kunstwerkes verstanden wissen wollen¹⁴. Denn ob der Heliand eine große Dichtung, ein Kunstwerk ist, darüber kann nur seine Auslegung entscheiden.

Vielleicht hatte O. KÜNTZEL schon von Anfang an diese Grenze bewußt oder unbewußt erspührt, wenn er von den Untersuchungen über die künstlerischen Elemente der dichterischen Sprache und der Metrik des Heliand nicht mehr erwartete, als daß durch sie das 'Gedicht' als ein 'Erzeugnis der Kunstpoesie' erwiesen werde¹⁵.

III. DER KÜNSTLERISCHE AUFBAU DES HELIAND

Darstellung und Kritik der bisherigen Gliederungsversuche

Vorbemerkung

Indes hat man nicht nur von der stilistischen Seite her versucht, den Heliand als Kunstwerk zu erweisen. Immer wieder schlug man – wenn auch freilich

¹³ Etwa wie A. HEUSLER, Die altgermanische Dichtung, S. 200 die Wirkung des Heliandstils beschreibt: 'Ein Dutzend Zeilen, aus beliebiger Stelle der Messiadie herausgehoben und fühlend gesprochen, setzt den Hörer in die Schwingungen, die einem kenntlichen, einmaligen Stil entsprechen'.

¹⁴ Man vgl. nur die Betrachtungsweise E. STAIGERS in seinen 'Meisterwerken deutscher Sprache' (1943) mit derjenigen G. BERRONS in seinem 'Der Heliand als Kunstwerk' (1940). Man glaubt es fast nicht, daß nur ein Zeitraum von drei Jahren beide Arbeiten voneinander trennt.

¹⁵ O. KÜNTZEL, Künstlerische Elemente in der Dichtersprache des Heliand. (1887), S. 5.

zunächst nur tastend – darüber hinaus einen anderen Weg ein, um das gleiche Ziel zu erreichen. Man wollte die gesamte Dichtung als einen geformten Raum begreifen. Und es fehlt heute nicht an Äußerungen, die die ‘überlegene dichterische Leistung’ des Schöpfers der altsächsischen *Messiad* ‘besonders im Aufbau’ seines Werkes erblicken zu müssen glauben¹. Wie denn überhaupt die Erforschung der mittelalterlichen Dichtung in jüngster Zeit bemüht ist, in den überlieferten Werken klar erfaßbare Aufbaustrukturen nachzuweisen und schließlich den Formalbau für die Gehaltsdeutung auszuwerten². Hat man doch längst erkannt, ‘daß unser modernes Dichterbild nicht auf den mittelalterlichen Dichter übertragen werden darf. Nicht in freiem, nur von der Intuition bestimmten Schaffen sind die großen Dichtungen des Mittelalters entstanden, sondern in sehr bewußter, streng handwerksmäßiger Kunstübung’³. Nach uns heute fremd gewordenen Denkformen und Regeln wurde hier ‘geplant’ und ‘gebaut’ und in der ausgeklügelten Tektonik des Werkes vermutlich die eigentliche künstlerische Leistung und der ästhetische Reiz des Ganzen gesehen.

Was für die hochmittelalterlichen Dichtungen immer deutlicher ausgemacht wird, dürfte in ähnlicher Form auch auf den *Heliand* zutreffen. Vor ein so umfangreiches Unternehmen gestellt, das Leben Jesu poetice darzubieten, mußte sich die gestalterische Fähigkeit und Kraft des Dichters nicht zuletzt in Plan, Auswahl und Anordnung des Stoffes bewähren. Kein Wunder also, wenn die Forschung stets bemüht war, auch die Anlage des Gesamtwerkes sichtbar zu machen und auf eine künstlerische Absicht und Wirkung hin zu untersuchen.

Die Schwierigkeit dieses Unternehmens erhellt aus der Tatsache, daß es bis heute keine allgemein anerkannte Lösung dieses Problems gibt. Und es erfordert denn auch wirklich erhebliche Mühe, hierüber einige Klarheit zu gewinnen. Denn der Dichter kommt dabei seinem nachgeborenen Betrachter keineswegs so augenfällig entgegen wie dessen späterer Rivale *Otfrid*, der sein Werk zunächst einmal ausdrücklich und äußerlich kenntlich in fünf Bücher gliedert.

Wenn wir der Präfatio Glauben schenken dürfen, dann hat demgegenüber der *Heliand*dichter zwar sein ganzes Werk selbst noch in Fitten oder Leseabschnitte eingeteilt, von denen der *Cottonianus* – soweit er überliefert ist – 71 zählt, aber es lassen sich in den Handschriften keinerlei Merkmale finden, die darüber hinaus auf eine Ordnung in größere Abschnitte schließen lassen könnten. Einen Anhaltspunkt in dieser Richtung bietet lediglich die Überschrift ‘*Passio (domini)*’ vor der 54. Fitte.

¹ G. CORDES, *Alt- und mittelniederdeutsche Literatur*, in: *DPhIA*. II², Sp. 2476.

² Etwa H. EGGERS, *Strukturprobleme mittelalterlicher Epik*, dargestellt am *Parzival* Wolframs von Eschenbach. *Euphorion* 47 (1953), S. 260–270.

J. FOURQUET, *Zum Aufbau des Nibelungenlieds und des Kudrunlieds*. *ZfdA*. 85 (1954), S. 137–149. DERS., *Zum Aufbau des Armen Heinrich*, *Wirk. Wort* 3. S.-H. (1961) 12 ff.

R. KIENAST, *Zur Tektonik von Wolframs Willehalm*. *Studien zur dt. Philologie des MA*s. (Festschrift für Fr. PANZER). Heidelberg (1950), S. 96–115.

³ Hans EGGERS, *Symmetrie und Proportion epischen Erzählens*. Stuttgart (1956), S. 2.

So sah und sieht sich die Heliandforschung vor die Aufgabe gestellt, der Frage nachzugehen, inwieweit sich aus der inneren Gruppierung unserer Dichtung heraus noch nachträglich erkennen lasse, ob der Dichter seine Lektionen in größere Abteilungen ('Bücher') gegliedert habe oder nicht. Ganz abgesehen von der weiteren Frage, nach welchen Regeln oder Gesetzmäßigkeiten eine solche Gliederung – wenn überhaupt! – vorgenommen wurde, und ob nicht bereits die Anzahl der Fitten oder gar der Verse sich von bestimmten Gesichtspunkten und ästhetischen Normen her erklärt. Über das aus der evtl. Bejahung der beiden ersten Fragen notwendig sich ergebende Problem, wieweit eine solch bewußte Gliederung auch gehalterschließende und -deutende Kraft habe, sind, soweit ich sehe, bisher nicht einmal die ersten tastenden Überlegungen angestellt worden. Sie würden denn auch bereits mitten in die Interpretation hineinführen. Für unsere Präliminarien gilt es, erst einmal eine Antwort auf die erste Frage zu finden.

a) Ablehnung einer planvoll – bewußten Gliederung
des Werkes durch den Dichter

Schon in der grundsätzlichen Frage, ob der Dichter sein Werk überhaupt gegliedert habe, gehen die Meinungen weit auseinander. Eine bestimmte Gliederung ist auf den ersten Blick nicht sichtbar, und so finden manche Forscher auch keinen Grund, nach einer Einteilung des Werkes zu suchen. Im Gegenteil: 'Ohne Übersetzungshärten, ohne bewußte Abschnitte fließt die Schilderung vom Prolog bis zu Christi Auferstehung', so schreibt zuletzt noch Diether HAACKE im Artikel 'Evangelienharmonie' des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte¹.

Ebenso betont Helmut DE BOOR: 'Die Einheit der Erzählung von Jesu Leben war ihm (sc. dem Helianddichter) durch die Quelle vorgegeben; er hat sie in freier Auswahl und Ordnung benutzt. Dies Heilandsleben läßt er in sich wirken; die dogmatisch wesentlichen Teile: Geburt, Passion, Auferstehung werden nicht stofflich oder kommentierend besonders hervorgehoben'². Es sei

¹ R L I², Sp. 412r.

² H. DE BOOR, Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung. München (1949), S. 60. – Ebenso auch in der 2. Aufl. (1955), S. 63, die übrigens eine Reihe offener Irrtümer über den Heliand aus der 1. Aufl. unkorrigiert übernimmt. So z. B. den Satz: 'Crist – so und nicht Jesus nennt er (sc. der Dichter) ihn stets . . .'. Vgl. dagegen: V. 326; 3257; 3557; 3716: Hiesu Crist fan Galileo lande; V. 552: Iesus fan Nazarethburh; dazu V. 266: Heliand als bewußte Übersetzung von 'Jesus'! (Wirkt hier der Irrtum von BOEHMER, ThStuK 86 (1913), S. 214 nach: 'Das Volk aber kannte überall nicht einmal den menschlichen Namen, den der Erlöser führte: Jesus'? —).

Ebenso erscheint wieder die frühere Behauptung: 'Nur einmal gibt er dem irdischen Christus von sich aus die Bezeichnung god (3646); und das geschieht . . . bei der Heilung des Blindgeborenen' (ebd.). DE BOOR übersieht, daß es sich im Heliand gar nicht um die

hier nur die Frage erlaubt, ob 'wesentliche Teile' einer Dichtung nicht noch anders als 'stofflich oder kommentierend' besonders markiert werden können.

Auch Fritz BECHERT läßt keine 'Disposition des Heliand' gelten. Zunächst lehnt er die 'Einteilung des Stoffes in fünf Abschnitte' ab, wie man sie 'gemeinhin' im Heliand zu finden wähne, da sie 'durchaus rückschauend hineingetragen sei'. Eine solche habe sich 'lediglich als praktische Vergleichshilfe zu Otrfrids Dichtung eingebürgert', während der Dichter selbst 'eine Fünfteilung in der Weise Otrfrids nicht vorgenommen' habe. 'Vom Inhalt des Heliand ausgehend, vom Ablauf des Christuslebens', so fährt BECHERT fort, 'muß man nicht zwingend auf eine Fünfzahl der Hauptabschnitte kommen'³.

Bis hierhin stimmen wir den Ausführungen BECHERTS rückhaltlos zu. Eine Fünfteilung 'in der Weise Otrfrids' läßt sich wirklich nicht stringent erweisen. Und noch weniger ist eine solche vom Inhalt der Dichtung her zwingend gegeben. Aber sind denn, so müssen wir fragen, der Vergleich mit Otrfid und die einzelnen Stationen des Christuslebens tatsächlich auch die einzigen Kriterien, die für eine Gliederung des Heliand, ihre Tatsächlichkeit und Beschaffenheit, überhaupt in Frage kommen? Wir sind der Überzeugung, daß wir allein vom Inhalt her, den wir ja immer nur mit unseren modernen Augen sehen und einteilen können, niemals zur Erkenntnis des Aufbaus unserer Dichtung gelangen. Die Methode, über eine Inhaltsanalyse zum Bauplan irgendeiner mittelalterlichen Dichtung vorzustoßen, dürfte von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Denn 'nichts, wirklich gar nichts gibt uns die Gewißheit, daß das Mittelalter ebenso gedacht und gegliedert habe wie wir. Im Gegenteil: Alles spricht dafür, daß damals ganz andere, uns fremd gewordene Denkformen auch in völlig anderen Gestaltungen und Gliederungen ihre angemessene Ausdrucksform fanden'⁴. Derartige Denkstrukturen aber lassen sich nur von der sorgfältigen Bemühung um die Erkenntnis der Form dieser Dichtungen und ihrer Gesetzmäßigkeiten erhellen. Das gilt – wie uns scheint – in gleicher Weise auch vom Heliand.

Und darum können wir BECHERT nicht mehr folgen, wenn er – von seiner Überbewertung des Inhaltlichen als des allein möglichen Gliederungsfaktors her – schließlich rundweg dem Helianddichter jede bewußte Tendenz zu einem planvollen Aufbau seines Werkes abspricht. Im Anschluß an einen Hinweis auf die Gliederung, die C. A. WEBER der Dichtung gegeben hat, stellt er ganz all-

Perikope 'De caeco nato' (Joh 9, 1–41 = Tat. 132–133, 5 = Otrfid, III, 20) handelt, sondern um die Wiedergabe von Mt 20, 29ff. (Die Blinden (!) von Jericho). Zu der fälschlichen Beziehung von god auf Christus vgl. W. KROGMANN, NddJb. 78 (1955), S. 5. – Auch daß 'von der Trinität . . . keine Rede' sei (ebd.), stimmt lediglich hinsichtlich des Terminus trinitas! Auch die neueste 4. Auflage (1960) korrigiert diese Irrtümer nicht.

³ F. BECHERT, Über die Entfernung vom Heliand zu Otrfrids Evangelienbuch. (1947), S. 71; Sperrung von mir.

⁴ H. EGGERS, Symmetrie und Proportion epischen Erzählens, S. 7.

gemein und von ihm aus gesehen sicherlich verbindlich fest: 'Jedenfalls aber geht solche Teilung immer von unserem Ordnungsbestreben und nicht vom Helianddichter aus'⁵. Das heißt denn doch allzu voreilig und ohne jeden stichhaltigen Grund dem Dichter Stoffübersicht und Plan im Großen aberkennen und jedes Forschen in dieser Richtung für illusorisch erklären, während BECHERT selbst bei der Betrachtung kleinerer Baueinheiten die gestaltende Hand des Dichters am Werk sieht. So etwa wenn er feststellt, daß die '14. Fitte eine sehr glückliche Anlage (zeigt)'⁶ und der Helianddichter wisse, 'daß das Gute besser wirkt, wenn es in eine packende Form verdichtet wird'⁷.

Warum aber sollte dann nicht auch das Ganze eine bestimmte 'Form' oder Gliederung haben? Oder verwechselt BECHERT Gliederung mit 'Teilung' im Sinne einer Sprengung der Einheit des Heliand? Stellt doch nach ihm der Heliand ein 'in sich geschlossenes Denkmal dar. Von welcher Seite man ihn auch betrachtet, er bleibt immer das Epos aus einem Guß'⁸. Warum dann die Angst vor der Annahme einer Gliederung des Werkes durch den Dichter? Huldigen wir wirklich nur unserem eigenen 'Ordnungsbestreben', wenn wir nach einer solchen suchen? Oder läuft schon per definitionem eine 'Gliederung' auf ein Verlassen der 'vom Anfang bis zum Ende durchgehende(n), große(n), architektonische(n) Linie' hinaus, die den 'planmäßigen Aufbau' des Heliand kennzeichnet⁹? Ich jedenfalls kann mir anders die Aversion BECHERTS gegen jeglichen Gliederungsversuch bei gleichzeitiger Betonung der Geschlossenheit und großen architektonischen Linie des 'stabreimenden Großgedichts'¹⁰ nicht erklären. Ebenso wenig allerdings vermag ich mir einen 'planmäßigen Aufbau und eine 'große architektonische Linie' ohne ein gliederndes Element, ohne das Spiel von Proportionen vorzustellen, die bereits einem 'Ordnungsbestreben' des Dichters ihr Dasein verdanken müßten.

Wir geben gerne zu, daß man vom Inhalt des Heliand, 'vom Ablauf des Christuslebens' aus vergeblich nach einer, nach der Gliederung suchen wird. Es ist aber methodisch ungerechtfertigt und falsch, deshalb keine weitere Möglichkeit eines Einteilungsprinzips mehr zuzugestehen und jedes Bemühen um dessen Aufdeckung als retrospektives Hineinprojizieren subjektiver Ordnungskategorien zu werten. BECHERT übersieht, daß es werkgerechte und darum objektive Normen gibt, die uns hier unfehlbar leiten können, wenn, ja wenn

⁵ F. BECHERT, aaO., S. 71; 'unserem' ist von B. unterstrichen; 'immer' von mir gesperrt.

⁶ DERS., ebd., S. 47.

⁷ DERS., ebd., S. 94.

⁸ DERS., ebd., S. 93.

⁹ Der fragliche Satz lautet: 'Das Wesen seines (sc. des Heliand) epischen Stils liegt in dem planmäßigen Aufbau, der sich mit einer organischen inneren Breite verbindet und eine vom Anfang bis zum Ende durchgehende, große, architektonische Linie niemals verläßt'. (Ebd., S. 3f.).

¹⁰ So charakterisiert BECHERT das 'Christus-Epos' 'seiner inneren und äußeren Gestalt nach; ebd., S. 3.

sie erst einmal als solche gesehen werden und es gelingt, sie zu durchschauen und zu deuten.

Aber auch einer weiteren Feststellung BECHERTS können wir nicht rückhaltlos beipflichten. Sie bezieht sich auf das Verhältnis der beiden Bibeldichtungen zueinander hinsichtlich ihrer Gliederung. Wieder beschränkt sich der Verfasser auf eine außerordentlich enge Ausgangsbasis und verstellt sich damit selbst den Blick auf mögliche gegenseitige Einwirkungen der Werke auch in diesem Punkte. Ein Rückschluß von der betonten Fünfteilung des 'Liber Evangeliorum' auf die Gliederung des Heliand muß nämlich gar nicht so fern liegen, wie BECHERT annimmt. Aber er sieht offenbar keine andere Möglichkeit als die der Herübernahme der gleichen Anzahl von Büchern, was indes nicht in Frage kommt, da sich eine Fünfteilung beim Heliand eben nicht zwingend nachweisen läßt. Und also widmet er dieser Frage keine weitere Aufmerksamkeit, obwohl doch das literarische Verhältnis Otrfrids zum Heliand – BECHERT hat die etwas merkwürdige Formulierung 'Über die Entfernung vom Heliand zu Otrfrids Evangelienbuch' – das Thema seiner Untersuchung ist, und nach allen Seiten hin hätte durchleuchtet werden müssen.

So aber stellt er einfachhin und recht pauschal fest: 'Die Auswahl und Anordnung des Stoffes (sprich: Gliederung) zeigt keinen Einfluß des Heliand auf Otrfid'¹¹. Dieses Urteil ist um so erstaunlicher, als BECHERT im Verlauf seiner Arbeit immer wieder die Beobachtung macht, daß die Bezugnahme Otrfrids auf das Werk des unbekanntes Sachsen sich durchaus nicht nur in positiv feststellbaren Abhängigkeiten, wie wörtliche oder sinngemäße Übernahme bestimmter Stellen, erweist, sondern ebenso sehr in einer unverkennbar polemischen Kritik an seinem Vorgänger zutage tritt. Er stellt in diesem Zusammenhang sogar die Frage, ob es nicht denkbar sei, 'daß gerade in Fulda eine jüngere Gelehrten generation . . . den Heliand als ein verfehltes Unternehmen ansah'¹².

Bei der großen Bedeutung, die Otrfid der Einteilung seines Werkes in fünf Bücher beilegt, wäre doch die Frage ganz legitim gewesen, ob nicht bereits hiermit ganz bewußt und äußerlich sichtbar die Polemik gegen jenes 'verfehlte Unternehmen' der altsächsischen Messiasde eröffnet werden sollte. Wogegen aber polemisiert Otrfid mit der Fünzfzahl unmittelbar? Er selbst begründet seine 'distinctio' in dem an den Erzbischof von Mainz, Luitbert, gerichteten und dem Werk beigegebenen Brief folgendermaßen: 'Hos (sc. libros), ut dixi, in quinque, quamvis evangeliorum libri quatuor sint, ideo distinxi, quia eorum quadrata aequalitas sancta nostrorum quinque sensuum inaequalitatem ornat, et superflua in nobis quaeque non solum actuum, verum etiam cogitationum vertunt in elevationem caelestium'¹³.

¹¹ BECHERT, aaO., S. 72.

¹² DERS., ebd., S. 89 (vgl. S. 12 u. ö.).

¹³ Ad Luitbertum, Zeile 46–51.

Wenn also Otfrid aus theologischen Gründen, nach der allegorischen Beziehung auf die fünf Sinne, sein Werk in ausdrücklichem Gegensatz zur heiligen Vierzahl der Evangelien in eben fünf Bücher gliedert, könnte dies dann nicht eine unüberhörbare und mit geistlicher Demut verbrämte 'polemische Korrektur'¹⁴ an einem anderen, die heilige Vierzahl als Einteilungsgrundlage des biblischen Stoffes verwendenden Werk sein¹⁵? Und sollte sich dann die Korrektur – wie ähnliche dieser Art – nicht 'sinnvoll nur auf den Heliand beziehen' können, wie BECHERT anderwärts betont¹⁶?

Wir wollen hier nur die Frage stellen. Eine Frage, die BECHERT eigentlich gar nicht so fern hätte liegen dürfen. Aber da er von vornherein selbst die Fünfteilung des Heliand 'als praktische Vergleichshilfe zu Otfrids Dichtung' benutzt, hat er sich die Möglichkeit genommen, eine anders geartete Gliederung des Heliand überhaupt in den Blick zu nehmen und von ihr aus einen – wenn auch nur sozusagen negativen – Einfluß auf Otfrid zuzulassen.

Eine derart einseitige und auf so schmaler Basis vorgetragene Ablehnung einer Gliederung des Heliand durch den Dichter selbst kann uns nicht überzeugen. Es ist die Pflicht der Wissenschaft, jede Methode und jedes Erkenntnis-mittel zu nutzen, um ein einmal aufgeworfenes Problem einer Lösung näherzubringen; vor allem, wenn es sich dabei um eine so wichtige Frage wie den Aufbau einer ganzen Dichtung handelt.

b) Bejahung einer Gliederung des Heliand

Versuche, sie aufzuzeigen

Wird in den soeben von uns umrissenen Stellungnahmen zur Gliederung des Heliand eine bewußte Einteilung in Bücher oder größere Abschnitte erst gar nicht erwogen, ja eine solche z. B. von Fritz BECHERT ausdrücklich nur einem dem Dichter selbst fremden 'Ordnungsbestreben' der nachgeborenen Betrachter des Werkes zur Last gelegt, so überwiegt doch die Anzahl derjenigen Forscher, die a priori eine 'spürbare und bedachte' Herausarbeitung einer Anzahl von Hauptteilen bejahen und gerade hierin den 'Aufbaukünstler' (H. SCHNEIDER) erkennen zu müssen glauben.

Allerdings gehen in der Frage, wie viele solcher Abschnitte der Dichter gemacht hat und mit Hilfe welcher Kriterien sie sich feststellen lassen, die Meinungen auseinander. Und in der Tat kommt der Dichter – wir sagten es schon

¹⁴ BECHERT, aaO., S. 12.

¹⁵ Zur Frage der polemischen Kritik Otfrids am Heliand im allgemeinen vgl. außerdem jetzt W. FOERSTE, der nicht zuletzt hierin ein heuristisches Prinzip gefunden hat 'Otfrids literarisches Verhältnis zum Heliand' näher zu bestimmen. NddJb. 71/73, S. 40–67.

¹⁶ Ebd., S. 12, mit Bezug auf Otfrids: *Sprah ther gotes boto tho, ni thoh irbolgono*, womit dieser die Auffassung im Heliand (heftiger Affekt des Erzengels gegen Zacharias) gleichsam mit erhobenem Zeigefinger als der bessere Theologe berichtigt.

– seinem modernen Hörer und Leser in diesem Punkte nicht sonderlich entgegen. Hat man ihm schon, wie gesagt, den ‘Umfang seiner Belesenheit förmlich ablisten müssen’, weil er sie eifrig verbirgt¹⁷, so scheint man nicht minder großes Geschick und Gespür auf das Erfassen seiner Kompositionstechnik wenden zu müssen, die gleichfalls – wenigstens für uns – nicht offen zutage liegt. Auch hier bedarf es sorgfältiger Beobachtung und eines intensiven Lauschens auf die inneren Kraftströme der Dichtung, um den tektonischen Bauwillen des Dichters überhaupt erst einmal zu erkennen und schließlich in seiner Eigenart sichtbar zu machen.

Allzu groß ist deshalb auch die Gefahr, einer subjektiven Eingebung zu folgen und ein bestimmtes, vorgefaßtes Schema am Werk verifizieren zu wollen. So aber trübt und verstellt man sich den Blick für die objektiven, d. h. werkimmanenten Maßstäbe, die u. E. allein ein sachentsprechendes Urteil in dieser Frage ermöglichen. Und sicherlich ist es gerade der mehr oder minder große Grad der jeweilig angestrebten und erreichten Sach- und Werkbezogenheit, in dem der Grund für die so verschiedenartigen und mannigfaltigen Gliederungsvorschläge der Forschung zu suchen ist. Denn schon wenn wir lediglich von der Anzahl der jeweils angenommenen Großabschnitte ausgehen, lassen sich mindestens vier Gruppen solcher Einteilungsentwürfe unterscheiden. Und zwar meint man eine Aufgliederung des Gesamtwerkes in drei, vier, fünf oder gar sieben Hauptteile erkennen zu können.

Wir wollen uns diese Gliederungsversuche und ihre Begründung etwas genauer ansehen und kritisch zu ihnen Stellung nehmen.

1. Dreiteilung

a) Edmund BEHRINGER

Mit starkem Einfühlungsvermögen in die Ausdrucksenergien der Alliterationspoesie ist Edmund BEHRINGER in seinen beiden Programmschriften u. a. auch den Kompositionsfragen im Heliand nachgegangen¹.

In seiner ‘Würdigung des Heliand’ kommt der Verfasser auf sie zunächst im Zusammenhang mit dem Problem zu sprechen, wie ‘das Schwanken bei der Behandlung der einzelnen Stoffe’ im Verlauf des Werkes zu erklären sei. Dabei entscheidet er sich grundsätzlich dafür, daß der Heliand das Werk eines Dichters sei und nicht – wie man hier und da schon geglaubt hat – nur ‘eine Zusammenstellung der Arbeiten verschiedener jugendlicher Dichter einer Klosterschule’ (J. A. SCHMELLER)². Dieser eine Dichter schaffe allerdings ‘unter den

¹⁷ Hermann SCHNEIDER, *Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung*, S. 87.

¹ Edmund BEHRINGER, *Zur Würdigung des Heliand. Würzburger Programm (1863). DERS., Krist und Heliand. Eine Studie. Ebd. (1870).*

² J. A. SCHMELLER, *Prooemium* pag. XV; vgl. E. BEHRINGER, *Würdigung*, S. 26.

wechselnden Einflüssen des Lebens' und habe sein Werk 'nicht in einem Wurf' vollendet³. Die mutmaßlichen Schaffensperioden des Dichters lassen sich nach BEHRINGER am jeweiligen Verhältnis des Heliand zu den entsprechenden Abschnitten seiner Quelle, der latinisierten Evangelienharmonie Tatians, ablesen. Aus dem solchermaßen durchgeführten Vergleich der beiden Werke gewinnt er die Anhaltspunkte für seine These, daß der Heliand 'in drei größere Theile zu zerfallen' scheine.

Der erste Hauptteil entspricht den Kapiteln I–LIV bei Tatian, umfaßt also die Fitten 1–28 im Heliand. Er ist charakterisiert durch 'seltene Auslassungen' gegenüber Tatian und durch 'Kraft und Frische' der Gestaltung gekennzeichnet.

Der zweite ('gedehnte, lehrhafte') Abschnitt, 'welcher sich besonders durch die vielfachen Weglassungen und Zusammenfassungen' bestimmt, erstreckt sich über die Fitten 29–53.

Der letzte Hauptteil beginnt mit der 54. Fitte. 'Denn hier findet offenbar ein neuer Beginn mit der Einleitungsformel ›So gefragnt ik‹ und dem beigefügten PASSIO (DOMINI) statt'. Typisch für diesen Abschnitt ist ein 'treuer Anschluß an die Quelle', wobei die 'Ermüdung oder schon das höhere Alter' die teilweise 'nahe an eine Übersetzung' streifende Arbeitsweise des Dichters bedingt haben mögen⁴.

Die Dreizahl der Abschnitte ergibt sich wie von selbst einfach dadurch, daß der Dichter 'in treuem Anschlusse an das ihm vorliegende Werk, nur die Hauptmomente des Lehrens, Lebens und Leidens unseres göttlichen Heilands darstellt'⁵. Den tieferen Grund für die Annahme und das Bestehen auf einer Dreiteilung, welcher zugleich deren künstlerischen Wert ins rechte Licht rücken soll, deutet BEHRINGER jedoch erst in seinen Ausführungen über das 'wichtigste poetische Mittel' für unser Werk, die Alliteration, an. Wie sich die Alliterationszeile, diese durch die drei Stäbe 'zur Einheit verbundene Antithese', ihrem 'innersten Wesen nach auf dem Grundgesetze alles künstlerischen Schaffens, auf dem Gesetze der Dreiheit' aufbaut⁶, so zeigt auch das ganze Werk keine 'unversöhnte Zweiheit' von Heidentum und Christentum, sondern scheint der Poesie ähnlich zu sein, in welcher er sich darstellt: 'Das germanisch Heidnische als kraftvoller Aufgesang – Vereinigung des Christlichen mit den ehrwürdigen Klängen der Vergangenheit als Höhepunkt und dann eine stark betonte christliche Schlußkadenz'⁷.

Der Rückgriff auf die rhythmische Grundstruktur der kleinsten baulichen Einheit des Heliand, der stabreimenden Langzeile, scheint uns ein recht beachtenswerter Weg zu sein, dem Geheimnis der Großformen der Dichtung nachzuspüren. Hat doch auch Wilhelm von HUMBOLDT in einer glänzenden Dar-

³ E. BEHRINGER, Zur Würdigung, S. 27.

⁴ E. BEHRINGER, Zur Würdigung, S. 27; dort auch die vorangehenden Zitate.

⁵ DERS., ebd., S. 29 (Sperrungen von mir).

⁶ DERS., ebd., S. 35. ⁷ E. BEHRINGER, Zur Würdigung, S. 40.

stellung ausgeführt, wie die Gestaltenwelt Homers aus der Gliederung des Hexameters aufsteigt. Und HÖLDERLIN interpretierte z. B. ganze Tragödien rhythmisch nach Analogie eines einzigen Verses⁸. Allerdings würden wir gerade vom Rhythmus der Heliand-Langzeile her etwas mehr differenzieren, als es BEHRINGER tut. Er übersieht, daß das metrische Grundschema nicht mit dem Schema der sprachlichen Nachdruckstellen zahlenmäßig identisch ist. Die drei Stäbe, die BEHRINGER allein berücksichtigt, lagern sich ja in die vier metrischen Nachdruckstellen (= Hebungen) ein! Das Gesetz der Dreiheit verwirklicht sich, so könnte man vielleicht sagen, in einem vierfach gegliederten metrischen Raum. Dieses Ineinander der Vier- und Dreizahl in der Gliederung der stabenden Langzeile hätte BEHRINGER nicht vernachlässigen dürfen. Doch war ihm der Blick auf dieses Wechselspiel verstellt, weil er nur seine stoffliche Dreiteilung sah, die es an der Dreiheit der Stäbe zu verifizieren galt⁹.

In der von BEHRINGER vorgetragenen Form kann uns die Analogie der Gliederung zur Alliterationszeile nicht überzeugen, zumal der Verfasser die an Hand von rein arbeitstechnischen Merkmalen gewonnene Dreiteilung des Heliand nicht als innerlich notwendige Gliederung des Werkes einsichtig zu machen versteht, ja es nicht einmal versucht.

In der einige Jahre später erschienenen Studie 'Krist und Heliand' wird dieser Mangel besonders deutlich. Da BEHRINGER sich bei dem Vergleich der beiden frühdeutschen Werke als Arbeitsgrundlage der Fünfteilung Otrfrids bedient, lassen sich selbst für die äußere Markierung der Bucheinschnitte des Heliand keinerlei sichere Anhaltspunkte mehr ermitteln.

Es bleibt völlig offen, ob der Verfasser die in der 'Würdigung' festgelegten Abschnittsgrenzen beibehalten wissen will oder nicht. Es trägt ferner nicht zur Klärung der Sachlage bei, wenn er im Verlauf seiner zweiten Untersuchung sowohl von der Fittengruppe 13–24 (Versuchungsgeschichte – Hochzeit zu Kana) als auch von der folgenden Gruppe 25–33 (Hauptmann von Karpharnaum – Hinrichtung des Täufers am Geburtstag des Herodes) sagt, daß sie jeweils einen 'größeren Abschnitt'¹⁰ miteinander bilden, den 'nach ächt germanischer Weise ... ein wonniges Freudenfest' beschließt¹¹.

Wir vermögen nicht zu erkennen, wieweit hier der Terminus 'Abschnitt' dem sonst für die große Gliederung des Heliand verwendeten Begriff 'Teil' subsumiert ist. Vor allem fällt auf, daß bei der Behandlung der Fitten 25–33 sich kein Hinweis auf den in der früheren Arbeit nach Fitte 28 (Der Gichtbrüchige) angesetzten ersten großen Teilungsschnitt findet¹².

⁸ vgl. hierzu E. STAIGER, Die Kunst der Interpretation, S. 31.

⁹ vgl. bes. 'Krist und Heliand', S. 52, Anm. 2, wo er konzediert, daß z. Z. Otrfrids der zweiten Halbzeile gar 'ein nahezu gleiches Klanggewicht, wie der ersten, beigelegt wurde'. Dies setzen wir nicht einmal voraus.

¹⁰ E. BEHRINGER, Krist und Heliand, S. 32; vgl. S. 23 und 34 (Hervorhebung von mir).

¹¹ DERS., ebd., S. 24. ¹² vgl. DERS., ebd., S. 34.

Dennoch zeigt nach BEHRINGER gerade die Kompositionsart den 'Unterschied zwischen den beiden Dichtern in auffallendster Weise'¹³. Die Gliederung sowohl im Ganzen als auch in den einzelnen Abschnitten wird ihm zum entscheidenden Kriterium für das Kunstverständnis der Dichter und die künstlerische Qualität ihrer Werke. Der Heliand erscheint als 'ein einheitliches, organisch gegliedertes, künstlerisch vollendetes Werk eines hochbegabten, kundigen, glaubensvollen Meisters, was schon durch die in der einzelnen Alliterationszeile gegebene, in der dehnbaren Strophe¹⁴ analog wiederholte, im abgerundeten Bilde¹⁵ dargestellte, in der Gesamtheit des Werkes nach wohlwogenen Gesichtspunkten durchgeführte, kunstgerechte Dreitheilung bezeugt' wird¹⁶.

Über die genaue Beschaffenheit dieser Dreiteilung erfährt der Leser indes nichts. BEHRINGER begnügt sich mit dem Hinweis, daß dem altsächsischen Dichter 'der Heiland Selbst durch Sein Leben, Lehren und Leiden den geistreichen Eintheilungsgrund für die drei großen Abschnitte' bietet¹⁷. Während Otfrid diesen Stoff 'mühsam . . . nach dem Gesichtspunkt der durch die fünf Sinne begangenen Sünden in fünf Bücher' zerteilt, nimmt der Helianddichter – man möchte mit WINKELMANN fast sagen: in edler Einfachheit und stiller Größe – den 'von der Natur künstlerisch gegliederten Stoff' einfach auf¹⁸ und vermählt ihn in seiner vorgegebenen Form mit dem poetischen Mittel der Alliterationszeile, die ihrer Form nach ebenfalls auf dem Gesetz der Dreiheit beruht¹⁹.

b) Heinrich RÜCKERT

Eine deutlichere Abgrenzung der 'drei natürlichen Hauptteile' hat Heinrich RÜCKERT im Vorwort zu seiner Heliand-Ausgabe geboten²⁰. Ähnlich wie bei BEHRINGER sind auch hier Leben, Lehre und Leiden des Herrn als die selbstverständliche und ungekünstelte Grundlage für eine Gliederung des Gesamtwerkes gesehen. Da diese 'natürliche' Einteilung aber offenbar gar nicht so leicht zu erkennen und in ihren jeweiligen Ausmaßen exakt festzulegen ist, wollen wir RÜCKERTS Auffassung kurz wiedergeben. Auf eine Auseinandersetzung um Recht oder Unrecht seiner zwanzig Unterabteilungen, die er an Stelle der Fitten-

¹³ DERS., ebd., S. 55; ähnlich S. 42.

¹⁴ Zu BEHRINGERS Begriff der Strophe im Heliand vgl. vor allem 'Krist und Heliand', S. 4 Anm. I. – Er versteht darunter kleinere Einheiten von Alliterationszeilen, die der Größenordnung nach von $\frac{1}{2}$ $\frac{2}{2}$ bis $\frac{1}{2}$ 6 variieren, jeweils aber einen bestimmten 'geistigen Inhalt' gestaltnäßig erfassen.

¹⁵ Unter 'Bild' versteht B. offenbar das, was W. KAYSER als 'Szene' den epischen Grundformen zurechnet; vgl. Das sprachliche Kunstwerk, S. 181.

¹⁶ E. BEHRINGER, Krist u. Heliand, S. 52.

¹⁷ DERS., ebd., S. 55 (Sperrungen von mir).

¹⁸ DERS., ebd., S. 55 (Sperrung von mir).

¹⁹ vgl. die ausführliche Anmerkung 2 auf S. 52 ebd.

²⁰ Leipzig (1876); Zitat S. XIII.

Zählung bringt, um 'dem heutigen Leser die Uebersicht der Gruppierung und Composition (des Originals) bequemer zu machen'²¹, wollen wir uns dabei nicht einlassen.

Auch nach RÜCKERT besitzt der Helianddichter als ein 'epischer Künstler ersten Ranges'²² 'zuerst die Kunst der Vertheilung und Gliederung des Stoffes'²³. Da sich alles 'aufs durchsichtigste und ungezwungenste um die eine centrale Gestalt Jesu als des eigentlichen epischen Helden' gruppiert, ist die dreistufige Abfolge seines Lebens auch der 'natürliche' Ausgangspunkt zu jeder Einteilung des Werkes.

So umfaßt nach RÜCKERT der erste Hauptteil die 'Genesis des Heilands' bis zum Antritt seines eigentlichen Heil- und Lehramtes, 'nachdem er durch die Ueberwindung des Versuchers seine göttliche Kraft und Würde bewährt hat' (ebd.). Er reicht also von der 1. bis zur 13. Fitte einschließlich.

Im zweiten Teil gestaltet der Dichter 'die eigentliche Lebens- und Thatenmitte (Christi), seine Lehren und seine Wunder' bis zur letzten Wanderung nach Jerusalem. Er benutzt dazu die Fitten 14 bis 44²⁴.

Der dritte Teil schließlich ist der 'Erlösungstod selbst samt dem, was nothwendig dazu gehört, Auferstehung und Himmelfahrt'²⁵. Dem entsprechen die Fitten von 45 an bis zum Schluß.

Man sieht, daß in der Festlegung des Einschnittes zwischen dem zweiten und dritten Hauptstück der auffälligste und am sichersten greifbare Unterschied in den Auffassungen von BEHRINGER und RÜCKERT liegt. Dabei kann BEHRINGER die stichhaltigeren Argumente für seine Version beibringen, nach der der letzte Teil erst mit der 54. Fitte beginnt²⁶.

Für die Abgrenzung der beiden ersten Teile fragt keiner der Autoren nach Gründen, die sich auf objektive Weise aus dem Werke selbst ersehen ließen. Wir werden noch beobachten, wie gerade dieser Einschnitt immer wieder anders gelegt wird. Ein Zeichen dafür, daß die genaue Fixierung des Umfangs jener drei Perioden des Heilandslebens, die den Stoff der Dichtung schon 'von Natur aus' künstlerisch gliedern und dem Dichter den 'geistreichen Einteilungsgrund' für seine drei großen Abschnitte bieten, gar nicht so einfach ist, wie es nach BEHRINGER und RÜCKERT den Anschein haben könnte. Zugleich aber sollte die Tatsache, daß unsere beiden Autoren, die doch von derselben Voraussetzung einer bereits vorgegebenen 'natürlichen' Gliederung ausgehen, keine einzige Abschnittsgrenze an die gleiche Stelle verlegen²⁷, davor warnen, vom Inhalt der

²¹ Vorwort, S. XIII.

²² Ebd., S. XII.

²³ Ebd., S. XIII.

²⁴ Ebd., S. XIII f.; vgl. noch Anm. zu V. 3670, S. 170f.

²⁵ Ebd., S. XIV.

²⁶ vgl. unsere Ausführungen oben S. 232.

²⁷ RÜCKERT verlegt die Einschnitte nach der 13. und 44. Fitte; BEHRINGER in der 'Würdigung' nach der 28. und 53. Fitte; aus 'Krist und Heliand' könnte man eventuell den ersten Einschnitt auch nach der 12. Fitte vermuten, jedenfalls unter keinen Umständen nach der 13., da er ausdrücklich Fitte 13–24 als einen größeren zusammengehörigen Abschnitt versteht (ebd., S. 23 u. 32; vgl. oben, S. 233).

Evangelienichtung her den Aufbau des Werkes bestimmen zu wollen. Wir können Inhaltsanalysen immer nur nach unserm modernen Empfinden durchführen. Sie tragen daher gegenüber einem Werk wie dem Heliand immer anachronistischen und subjektiven Charakter. Ein von unseren Überlegungen her entwickeltes Gliederungsschema muß sich eine derart große Variationsbreite und Dehnbarkeit bewahren, daß es allen subjektiven Nuancierungen offensteht. Wie sollte man auch 'Leben, Lehre und Leiden des Heilands' so voneinander abgrenzen, objektiv und verbindlich abgrenzen können, daß sie nicht nur auf jedwede Darstellung des Lebens Jesu, die sich einigermaßen der biblischen Überlieferung anschließt, passen, sondern das individuelle Leben eines wirklichen Kunstwerkes zu erschließen vermögen?²⁸

Wie groß die Versuchung ist, eine gängige Schablone als künstlerische Absicht des Dichters zu deklarieren, ohne das Werk selbst auf völlig eindeutige objektive Anhaltspunkte dafür zu befragen, zeigt auch das Bemühen um eine Fünfteilung des Heliand.

2. Fünfteilung

Meines Wissens hat wohl Hermann SCHNEIDER mit seinem Gliederungsversuch den Grund gelegt für die jetzt weit verbreitete Auffassung, der Heliand sei von seinem Verfasser in fünf größere Abschnitte eingeteilt worden¹. Mit Recht hebt er zunächst hervor, daß der Dichter 'zumal in baulichen Fragen' Besonnenheit und Kunstverständnis zeige², und die kluge Auslese, die er aus dem Stoff der Vorlage traf, die 'sichtbar planvolle Verwirklichung eines Grundrisses' erkennen lasse³. 'Der Dichter übersetzt nicht unbekümmert in Stabreimverse', sondern 'baut tatsächlich ins Epische um'⁴. Auf diese Weise gelange er zu einem 'organischen Aufbau', der durch die Scharung der 'Handlungsstränge und Gestalten um einen Mittelpunkt', wie sie 'das wahre Epos fordert', charakterisiert sei⁵. Die 'Hauptsache' ist indes nach SCHNEIDER, daß das vom Helianddichter vorgelegte Christusleben wirklich 'die große architektonische Linie' besitzt, wie sie vor allem in der Gliederung manifest werde⁶.

Wiesieht nun diese Gliederung aus? Gewiß ist sie 'nicht so betont wie bei dem deutschen Nebenbuhler Otfrid und führt nicht zu so kleinen Einheiten, aber sie

²⁸ Wie sehr die Dreiteilung des Heliand indes ehemals Gemeingut war, zeigt ein Durchblick durch die 'Würdigung des Gedichts' bei P. PIPER, *Heliand* (1897), S. LXXII bis LXXXII, wo er etwa vierzig Autoren zu Wort kommen läßt.

¹ Hermann SCHNEIDER, *Das germanische Epos*. PhuG. 59 (1936) Tübingen; vor allem S. 14ff.

DERS., *Heldendichtung* . . ., S. 86. In den Anmerkungen ebd., S. 548, verweist er zum Aufbau nur auf seine Schrift: *Das germanische Epos*.

² *Das germanische Epos*, S. 14.

³ Ebd., S. 6.

⁴ Ebd., S. 14.

⁵ Ebd., S. 6.

⁶ Ebd., S. 15.

ist spürbar und bedacht. Der Heliand kennt nicht wie jener fünf Bücher, aber fünf ebenso wohl herausgearbeitete Hauptteile: Des Heilands Kindheit, Anfänge und Bergpredigt, Gleichnisse und Wunder, Aufenthalt in Jerusalem, Passion⁷.

Die Abgrenzung dieser wiederum allein vom Inhalt der Messiade her bestimmten Teile versteht sich wohl von selbst. Denn SCHNEIDER gibt keine Hinweis auf die Anzahl der jeweils von ihnen umfaßten Fitten. Diese Unterlassung erschwert indes dem Leser die exakte Festlegung der Trennungslinien zwischen den einzelnen, vor allem den beiden ersten Hauptteilen. Beginnen die 'Anfänge' erst mit der Jüngerwahl (Fitte 14) oder bereits mit dem ersten Auftreten des Täufers (Fitte 11)? Und wohin gehört die Versuchungsgeschichte (Fitte 13)? – Auch hinsichtlich des Einschnittes zwischen Abschnitt III und IV besteht keine Klarheit. Rechnet SCHNEIDER die 43. und 44. Fitte, die Heilung der Blinden vor Jericho also und die Auslegung des Wunders, noch zum Hauptteil 'Gleichnisse und Wunder' oder bereits zum 'Aufenthalt in Jerusalem'?

Diese Fragen lassen sich nämlich keineswegs an Hand der Ausmaße entscheiden, die SCHNEIDER gleich darauf für die einzelnen Abschnitte in runden Verszahlen angibt. Er schreibt: 'Die Ausmaße sind weise gewählt: die sechstausend Verse verteilen sich so, daß jedem Abschnitt rund tausend zufallen, nur der Lehre und dem Leiden des Heilandes je um die Hälfte mehr'⁸. Nun besagen aber runde Zahlen m. E. gar nichts. Sie 'beweisen' weder 'den Aufbalkünstler', wie SCHNEIDER folgert (ebd.), noch geben sie präzise Auskunft auf das Problem der Abschnittsgrenzen, da eine genaue Nachprüfung zeigt, daß bereits für Teil I und II sich eine Abweichung vom runden Tausend um 14,5% nach unten und 13,5% nach oben ergibt, wenn man – wie SCHNEIDERS Überschriften nahelegen – den ersten Einschnitt nach der 10. Fitte macht.

Was den 'Aufbalkünstler' angeht, der sich aus dem planvollen Wechsel der Tausender und Fünfzehnhunderter Abschnitte miteinander 'beweisen' lassen soll, so müssen wir hier auf ein grundsätzliches Bedenken gegenüber der Zahlenoperation SCHNEIDERS aufmerksam machen. Er läßt nämlich bei seiner Zählung einen Unsicherheitsfaktor völlig außer acht. Der letzte Abschnitt des Heliand entspricht in seiner uns überlieferten Länge mit 1532 Versen zwar fast genau dem SCHNEIDERSchen dritten Abschnitt⁹, der 1522 Verse zählt (Fitte 24–42). Aber wer möchte mit Sicherheit behaupten, daß zwischen dem Gang der Jünger nach Emmaus (71. Fitte) und dem Bericht von der Himmelfahrt des Herrn nur wenige Verse fehlen, die Lücke in der Überlieferung des Textes also nur sehr klein sei? Wenn man im Hinblick auf die vielfach vermerkte Tatsache, daß der Dichter gerade in der 'Passion' mit einer Treue, die teilweise 'nahe an eine Uebersetzung'

⁷ Ebd., S. 15; vgl. Heldendichtung . . . , S. 86.

⁸ H. SCHNEIDER, Das germanische Epos, S. 15.

DERS., Heldendichtung, . . . , S. 86, wo er diese Zählung fast wörtlich wiederholt.

⁹ D. h. wenn er wirklich die Blindenheilung bei Jericho und die allegorische Ausdeutung dem 'Aufenthalt in Jerusalem' zurechnete.

streift¹⁰, seiner Quelle folgt, annimmt, er habe auch die letzten Kapitel Tatians noch in seine Darstellung einbezogen¹¹, dann dürfte dies sicherlich nicht ganz unberechtigt sein. Ein solcher Schluß muß vielmehr außerordentlich nahe liegen.

Vergleicht man nun die Anzahl der Tatiankapitel vom Beginn der Leidensgeschichte an bis zur Perikope von den Emmaus-Jüngern mit der entsprechenden Fittenzahl, die der Helianddichter für diese Erzählstrecke verwendet, dann ergibt sich folgendes Verhältnis: 24 Kapiteln bei Tatian (die Abschiedsreden Jesu, die der Dichter übergeht, miteingeschlossen!) entsprechen 18 Fitten im Heliand mit durchschnittlich je 87,5 Langzeilen. Die Verhältniszahl lautet also 4:3. Bei gleichbleibender Verhältniszahl würden den restlichen 5 Kapiteln bei Tatian etwa 4 Heliandfitten entsprochen haben ($4:3 = 5:3,75$)¹². Auf Langzeilen umgerechnet hieße das, daß wir den Verlust von rund 350 Versen zu beklagen hätten, zu denen noch etwa 50 hinzuzuzählen wären, da von der 71. Fitte nur die ersten 30 erhalten sind. Der fünfte Abschnitt SCHNEIDERS zählte dann statt rund 1 500 'rund' 2 000 Verse.

Jedenfalls steht die Argumentation SCHNEIDERS nicht gerade auf sehr festen Füßen. Die leichthin angenommene und vorausgesetzte Parität des nach der runden Anzahl der Verse bestimmten Umfangs der 'Lehre' und des 'Leidens' des Herrn ist völlig hypothetischer Natur.

Noch schwerer aber fällt die Tatsache ins Gewicht, daß diese Circa-Zahlen keine klare Scheidung der einzelnen Teile ermöglichen und damit für die Interpretation belanglos werden. Symptomatisch für die Unsicherheit in der Festlegung der Abschnittsgrenzen, die sich aus dem Aufbaukriterium der runden Zahlen ergibt, scheint mir z. B. das Schwanken Felix GENZMERS bei der Grenzziehung zwischen Teil I und II zu sein.

In seinem Aufsatz 'Heliand und Genesis' schließt er sich fast wörtlich an die von SCHNEIDER gegebene Gliederung und deren Begründung an¹³. Auch er glaubt, daß der Dichter seinen Stoff in fünf Hauptteile zerlegt habe, 'deren erster, zweiter und vierter jeder rund 1 000 Verse und deren dritter und fünfter je rund 1 500 Verse füllen'¹⁴. Diese Verteilung der Langzeilen ist für GENZMER der Beweis dafür, daß der Dichter 'sein episches Werk ebenmäßig gegliedert und mit hoher Kunst dramenartig aufgebaut' hat¹⁵. Für die beiden ersten Teile, auf deren Abgrenzung voneinander wir uns hier beschränken, gibt er folgenden Inhalt und

¹⁰ vgl. etwa E. BEHRINGER, Zur Würdigung, S. 27.

¹¹ Nämlich Kap. CLXXVII: Jesus erscheint den versammelten Jüngern; Einsetzung des Bußsakramentes; CLXXVIII: Die Geschichte vom 'ungläubigen' Thomas; CLXXIX: Am See Tiberias; CLXXX: Übertragung des Oberhirtenamtes an Petrus; CLXXXI: Missions- und Taufbefehl und Himmelfahrt.

¹² vgl. ähnliche Hinweise bei E. BEHRINGER, Krist und H., S. 48 Anm. 4; W. STAPEL, Der Heliand, S. 174.

¹³ Felix GENZMER, Heliand und Genesis. ZfRuGg. 2 (1949/1950), S. 311-327.

¹⁴ DERS., ebd., S. 315.

¹⁵ DERS., ebd., S. 316; vgl. S. 326.

damit Umfang an: 'Den ersten Teil bildet die Eröffnung und Vorbereitung: die Einleitung, die Geburt Johannes des Täuflers und die Geburt und Kindheit Jesu. Der zweite enthält das Auftreten Johannes des Täuflers und das erste Auftreten Jesu'¹⁶. – Aus diesen Angaben ist klar zu erkennen, daß er die Abschnittsgrenze nach der 10. Fite festgelegt wissen will. Das erste Hauptstück würde demnach genau 858, das zweite 1135 Verse zählen; eine Rechnung, die GENZMER 'so genau' aufzustellen unterläßt. Und wohl nicht ohne Grund. Denn bliebe die Schwankungsbreite der Steigerung der Verszahlen in Teil III und V um das Anderthalbfache proportional, dann entspräche der Schwankungsbreite von 277 Versen beim runden Tausend eine solche von 415 beim runden Tausendfünfhundert! Das aber bedeutete, daß nicht weniger als fünf Fitten in diesem Fall zur Auswahl ständen, um den Teilungsschnitt nach Belieben zwischen ihnen festzulegen – und dennoch an der 'runden' Zahl von 1500 festhalten zu können¹⁷.

Daß dies keine utopische Annahme unsererseits ist, zeigt die Gliederung, die F. GENZMER dem Heliand in seiner nur wenige Jahre später erschienenen Übersetzung gibt¹⁸. Er behält zwar die Fünfteilung bei, verschiebt aber nunmehr den ersten Einschnitt um drei Fitten. Teil I erhält die Überschrift 'Jesu Geburt und Jugend' (statt bisher: 'Kindheit') und schließt jetzt auch noch die Versuchungsgeschichte ein¹⁹. Rein zahlenmäßig betrachtet ergeben sich damit für den ersten Teil (= Fite 1–13) 1120 Verse und für den zweiten Teil (Fite 14–23) 873 Verse. Das ist fast die genaue Umkehr der Zahlenverhältnisse beider Hauptstücke gegenüber der Gliederung im Heliand-Aufsatz des Verfassers. Die ersten beiden Bauglieder haben sich nach Inhalt und Umfang erheblich verändert und lassen sich dennoch im einen wie im anderen Falle gleichwohl ohne Schwierigkeiten der Maßzahl des runden Tausend subsumieren. Ein derart variables und diffuses Schema führt sich selbst ad absurdum. Es gibt keine objektiven Anhaltspunkte, sondern steht nach allen Seiten hin einer sehr subjektiven Handhabung offen.

Das subjektive Element aber resultiert vorwiegend aus der Verquickung des Zahlengerüsts mit inhaltlichen Gesichtspunkten. Wer sich bei der Suche nach dem Aufbau unserer Dichtung am Inhalt orientiert, kann nicht zum Ziel kommen. Der Möglichkeiten einer inhaltlichen Gliederung des Heliand sind zu viele. Dagegen wäre der Aufweis genauer und exakter Zahlenverhältnisse als Strukturelemente des Aufbaus der Messiadie zweifellos ein Vorstoß zu objektiven

¹⁶ DERS., ebd., S. 315.

¹⁷ Deshalb ist unsere oben (S. 237) angeschnittene Frage auch berechtigt, ob H. SCHNEIDER die 43. und 44. Fite noch zu Teil III ('Gleichnisse und Wunder') oder schon zu Teil IV ('Aufenthalt in Jerusalem') zählt. Im ersten Fall beliefe sich die Verszahl für III auf 1677 und für IV auf 781 Verse, im zweiten auf 1522 bzw. 936.

¹⁸ Felix GENZMER, Heliand und die Bruchstücke der Genesis. Stuttgart (1956). (Reclam Nr. 3324/25).

¹⁹ Soll das heißen, daß die Versuchung Jesu den Abschluß seiner 'Jugend' bildet? Hier wird das Mißliche einer Gliederung unter inhaltlichen Gesichtspunkten besonders deutlich.

Normen gewesen. Wie wenig man dies jedoch erkannte und aus inhaltlichen Überlegungen mögliche Ansatzpunkte in dieser Richtung ungenutzt blieben, erhellt aus der Tatsache, daß SCHNEIDER, GENZMER u. a. bei einer Verlagerung der Abschnittsgrenze zwischen die 12. und 13. Fitte ihren 'je rund 1000 Versen' für Teil I und II sehr nahe gekommen wären. Immerhin stünden dann 1019 Versen des ersten Hauptteils 974 Verse des zweiten Hauptteils gegenüber. Die Abweichungen von der idealen Maßzahl wären also denkbar klein. Nur der Drang zur Systematisierung des Inhaltes konnte an dieser Möglichkeit vorbeigehen lassen.

Aufs Ganze gesehen scheint mir deshalb die Fünfteilung, der sich jüngst auch K. H. HALBACH und R. KIENAST angeschlossen haben²⁰, trotz der dauernden Berufung ihrer Verfechter auf eine ebenemäßige Zahlenstruktur, die ihr zugrunde liegen soll, keinerlei objektiv greifbaren Gesichts- und Anhaltspunkte für ihre Werkgerechtigkeit und damit Richtigkeit zu bieten. Neben dem ständigen Blick auf eine Analyse des Inhaltes, von dem aus man indes zu jeder beliebigen Gliederung kommen könnte²¹, dürfte aber auch der einfache Analogieschluß von den fünf Büchern Otrfrids auf den nicht so klar zutage liegenden Bau des Heliand die Fünffzahl weitgehend mit bestimmt haben. Jedenfalls glaube ich dies mit einiger Sicherheit bei H. SCHNEIDER beobachten zu können, auf den sich die übrigen Vertreter der Fünfteilung stützen²². Damit aber wäre ein außerhalb der altsächsischen Messiaide liegender Maßstab zum Ausgangspunkt ihrer Gliederung gemacht worden. Das ist indes sinnlos, unfruchtbar und zudem methodisch unzureichend und falsch. Vielleicht liegt in dieser schwachen Ausgangsposition auch die Ursache dafür, daß von keiner Seite der Versuch gemacht wird, die Fünfteilung als innerlich notwendig zu erweisen. Oder soll vielleicht ein entsprechendes Bemühen darin zu erblicken sein, daß z. B. GENZMER betont, der Helianddichter habe nicht zuletzt mit Hilfe der Gliederung in fünf Abschnitte aus seinem 'spröden' Stoff in wirklicher 'Meisterleistung' ein 'dramenhaft gestaltetes geschlossenes Epos aufgebaut'²³? – Ist jedoch die Kategorie des Dramatischen geeignet, die innere und äußere Gestalt des Heliand adäquat zu erfassen? Erfordert der Gehalt des Werkes einen 'dramenartigen Aufbau', der in der Fünfteilung seine gültige Form gefunden hätte?

Ein wirklicher – und wie mir scheint auch höchst tragfähiger – Ausgangspunkt zur Bereinigung dieses Dilemmas hätte von einer gründlichen Prüfung der in bestimmten Zahlenverhältnissen zum Ausdruck kommenden Proportionen der

²⁰ K. H. HALBACH, *Epik des Mittelalters*. DPhiA. II², Sp. 434f. Richard KIENAST, *Die deutsche Lyrik des Mittelalters*. DPhiA. II², Sp. 20.

²¹ Wie z. B. die Dreiteilung (s. o.) beweist.

²² Siehe unser Zitat aus 'Das germ. Epos' oben S. 236f.

²³ Felix GENZMER, *ZfRuGg.* 2, S. 326 und 316. – Vgl. auch K. H. HALBACH, DPhiA. II², Sp. 435.

Dichtung sich finden lassen können. Allein mit 'runden' Angaben kommt man hier nicht weiter, zumal im Hinblick auf das letzte – nur als Torso überlieferte – Hauptstück bei dem Vorgehen SCHNEIDERS usw. ein zu großer Unsicherheitsfaktor in Kauf genommen werden muß, über den man darum auch wohlweislich Stillschweigen wahrte²⁴. Ein 'Aufbaukünstler' arbeitet nicht mit vagen Zahlen. Vor allem wird er – wenn er sie schon als Strukturelemente verwendet – ihnen auch eine Funktion hinsichtlich der Verteilung der inneren Gewichte seines Werkes zumessen. Erst die Aufdeckung solcher Tendenzen ließe die künstlerische Leistung des Dichters manifest werden. Leider werden derartige Fragen an das Schema der Fünfteilung nicht herangetragen. Die Sinnhaftigkeit der großen Struktur der Bibeldichtung, ihre Ausdrucksenergie und also ihr konkreter Beitrag zur rechten und sicheren Erkenntnis der einzelnen Kraftfelder im Bedeutungsgefüge und -gewebe des Werksganzen bleiben unerörtert.

Von solchen Überlegungen ist indes ausdrücklich der Gliederungsversuch W. STAPELS getragen, dem wir uns nunmehr zuwenden.

3. Siebenteilung

In seinem Aufsatz 'Der altsächsische Helianddichter' hat sich Wilhelm STAPEL um eine neue Gliederung des Werkes bemüht¹. Im Gegensatz zu den bislang von uns behandelten Gliederungsversuchen kommt derjenige STAPELS unseren methodischen Forderungen recht nahe. Denn weder läßt sich der Verfasser vom Blick auf den Inhalt dazu verleiten, in diesem bereits ein 'von der Natur' vorgegebenes Grundrißschema zu sehen, noch ist er bereit, Analogieschlüsse aus dem klaren Bau der Otrifridschen Dichtung zu erwägen oder gar zuzulassen. Einzig und allein der Heliand selbst soll nach Merkzeichen und Anhaltspunkten für die Erkenntnis seines Bauplanes befragt werden. Ausdrücklich wählt STAPEL dabei die formale Gestalt der Dichtung zum letztlich maßgebenden objektiven Leitfaden seines Vorgehens. 'Um den Sinn einer Dichtung, sowohl die bewußte Absicht des Dichters wie den ihm selbst verborgenen ›Urquell‹ seines Dichtens zu erkennen, muß man die Struktur des Werkes klarlegen und daraus den Sinn der Auswahl und Anordnung des Stoffes erkunden'². Er ist also wohl der Überzeugung, daß sich der Gehalt der *Messias* erst von der formalen Gestalt her sicher erschließt. Eine methodische Forderung, die unsere volle Zustimmung findet.

²⁴ Erst in der 'Heldendichtung . . .' erwähnt H. SCHNEIDER die Tatsache, daß uns 'den Schluß des Werkes . . . das neidische Geschick vorenthalten' hat – ohne deshalb aber seine Zahlen ihrem hypothetischen Charakter nach zu kennzeichnen (S. 86).

¹ Wilhelm STAPEL, *Der altsächsische Helianddichter*. *Wirk. Wort* 3 (1952/53), S. 67–73.

² DERS., ebd., S. 70; (Sperrung von mir).

Wie aber sieht nun diese Struktur des Heliand aus? Hält sich STAPEL an das von ihm selbst aufgestellte methodische Prinzip, um sie 'klarlegen' zu können? Es scheint, als lasse diese Frage keine eindeutig affirmative Antwort zu. Vielmehr läßt sich STAPEL bei der Eruiierung der Struktur unserer Dichtung offenbar von Anfang an von einer ganz bestimmten Auffassung über den Sinn des Heliand leiten. Denn bevor er noch auf die eigentlichen Baufragen zu sprechen kommt, macht er folgende sehr bemerkenswerte Feststellung: 'Das Heldenlied vom König Christ ist zugleich eine Verherrlichung des Petrus und damit des Papsttums'³.

Man horcht überrascht auf, beruhigt sich indes bald wieder, weil STAPEL schließlich im Folgenden nichts über das Papsttum⁴ und über Petrus nicht mehr sagt, als was durch die biblische Überlieferung längst auch so bekannt ist. Doch sind die wenigen Sätze, die sich an die obige Behauptung anschließen, nicht umsonst in einer fast suggestiv wirkenden Weise aneinandergereiht. Sie sollen uns vorbereiten auf die für die Erkenntnis der Struktur des Heliand – denn um diese geht es nach STAPEL ja vor allem – entscheidende Feststellung: Die 'Einsetzung des Petrus ('zum Hausmeier des Himmelskönigs auf Erden') steht genau in der Mitte der Dichtung und ist, zusammen mit der Verklärung Christi, ihr erster Höhepunkt, ihr entspricht am Schluß die Himmelfahrt Christi'⁵.

Damit aber sind für STAPEL Sinn und Struktur unserer Dichtung von ihrem Kulminationspunkt, von der inneren und äußeren Mitte her als Einheit ausgewiesen. Und die Argumentation hat zweifellos etwas Bestechendes an sich, da auch nach unserer Auffassung so objektiv feststellbare Größen wie die Mitte eines Werkes die Grundlage für dessen Beurteilung zu bilden vermögen. Dennoch müssen wir auf mindestens zwei Schwächen im Ansatz STAPELS aufmerksam machen. Die eine betrifft das von STAPEL selbst aufgestellte methodische Prinzip, während die andere eine sachliche Ungenauigkeit in der Strukturanalyse aufweist.

Erstens: Es scheint, als gehe STAPEL entgegen seiner eigenen Forderung von einem vorgefaßten 'Sinn' der Evangeliendichtung aus, den er erst nachträglich durch ein vielleicht gar am Leitfaden dieses Sinnes nur gefundenes Strukturelement verifiziert. Wie er zu dieser Sinndeutung gekommen ist, läßt sich schwer feststellen. Es besteht aber die Möglichkeit, daß er aus zeitgeschichtlichen Erwägungen heraus die 'Verherrlichung des Petrus und damit des Papsttums' zur Sinnmitte der Dichtung deklarieren und hierin das bewußte und unbewußte Movens des dichterischen Schaffens des Heliand-Verfassers erblicken konnte.

³ DERS., ebd., S. 70; (Sperrung von mir).

⁴ Abgesehen von dem Satz, daß die Einsetzung des Petrus auch, 'wie aus den Lehren hervorgeht, die ihm erteilt werden, für seine Nachfolger (gilt)' (ebd.).

⁵ Der as. Helianddichter, S. 70.

STAPEL hat sicherlich gewußt, daß die Verehrung des 'Apostelfürsten und Himmelpförtners'⁶ auch und gerade auf germanischem Boden sehr stark war. Erst neuerdings wieder hat man den tiefverwurzelten Glauben der neubekehrten Germanen an die Fürbitte des hl. Petrus betont⁷. Bereits für die frühkarolingische Zeit lassen sich zahlreiche Belege beibringen, die das Ausmaß der Petrusverehrung erweisen. So bezeugen etwa die Freisinger Schenkungsurkunden des 8. Jahrhunderts nicht weniger als sieben neugebaute und St. Peter geweihte Kirchen. In die gleiche Richtung weist die ausgiebige Verwendung des Petrus-Namens in den sog. Pönformeln. Die *Annales Mettenses* schildern in der lebendigen Szene, die sich nach der Besiegung des Herzogs Odilo auf dem Lechfeld durch den Frankenkönig Pippin i. J. 743 zutrug, recht eindringlich die besondere Hochschätzung, die man St. Peter allenthalben entgegenbrachte⁸.

Die große Dynamik der Petrusverehrung in dieser Zeit veranlaßte jüngst R. BAUERREISS dazu, scharf gegen die Auffassung einer 'überlebten Geschichtsschreibung' Stellung zu nehmen, die glaubte, es habe eine 'romfreie' irische und germanische Christenheit gegeben. 'Gerade die Mönche Irlands strebten wie die Angelsachsen mit Fanatismus zum Grabe Petri', zu seiner 'confessio' in Rom, die den Mittelpunkt des Petruskultes bildete⁹.

Sollte dieser Sachverhalt – vielleicht gar seine neuerliche Betonung in der Geschichtsforschung¹⁰ – für STAPEL der nähere Anlaß dazu gewesen sein, nun auch analog hierzu einen 'petrinischen' Heliand zu postulieren? Wir fragen nur, da uns die methodische Inkonsequenz STAPELS zu denken gibt. Verhielte es sich wirklich so, dann wäre ein zunächst einmal außerhalb des Werkes gefundener Maßstab zum Ausgangspunkt einer angeblich werkimmanenten Deutung gemacht worden, der eine in diesen Inhalt hineinprojizierte 'Struktur' zu dienen hätte. Es stünde zu erwarten, daß sich unter diesen Umständen gewisse Gewalttätigkeiten bei der Anwendung des Gliederungsschemas STAPELS nicht vermeiden ließen. Und tatsächlich zeigt eine genauere Betrachtung, mit welchen Schwierigkeiten STAPEL selbst bereits hierbei zu ringen hat. Wer zu genauen Zahlen seine Zuflucht nimmt, um die Struktur des Heliand klarzulegen, muß auch ihrer strengen Gesetzmäßigkeit standhalten können. Sie lassen keine Ungenauigkeit in ihrer Handhabung zu. Alle Fehlrechnungen müssen das Resultat verfälschen. STAPEL hat das nicht genügend beachtet. Hier ist die Stelle, an der wir die zweite und entscheidende Schwäche im Gliederungsversuch STAPELS aufzeigen müssen.

⁶ vgl. auch Theodor ZWÖLFER, *St. Peter. Apostelfürst und Himmelpförtner*. Stuttgart (1929).

⁷ R. BAUERREISS, *Kirchengeschichte Bayerns*, Bd. I (1949)

⁸ *SS. rer. Germ.* (1905), S. 35; dazu: BAUERREISS, *aaO.*, S. 141. Auch: A. HAUCK, *KGD.* I, 495ff.

⁹ R. BAUERREISS, *aaO.*, S. 174f. (Hervorhebung von mir).

¹⁰ Auffallenderweise heißt es im Nachwort zur Übersetzung STAPELS, 'daß der niedersächsische Dichter ebenso wie die Angelsachsen petrinisch gesinnt war' (S. 174f., Hervorhebung von mir).

Zweitens: Im Nachwort zu seiner Heliand-Übertragung verfährt STAPEL methodisch konsequenter als in seinem Aufsatz. Ohne den Sinn der Dichtung bereits vorher zu bestimmen, widmet er sich hier zuerst den Baufragen. Er geht von der Voraussetzung aus, daß 'ein guter mittelalterlicher Dichter . . . seine Dichtung nach einem Grundriß (baute), wie der Meister der Bauhütte den Dom oder die Burg. Die Germanen haben einen bauenden, strukturierenden Geist'¹¹. So ist denn auch der Heliand 'ein sorgfältig aufgebautes Werk'. Um dies sichtbar zu machen, versucht STAPEL den fehlenden Schluß nach Inhalt und Umfang zu rekonstruieren. Dieser kann nach ihm 'leicht' aus den vorbereitenden Motiven und aus Tatian¹² ergänzt werden. Ein Blick auf die restlichen fünf Kapitel bei Tatian, deren Bearbeitung uns nicht mehr erhalten ist, läßt ihn zu der Annahme gelangen, das vollständige altsächsische Werk müsse genau 75 Fitten gezählt haben.

Bei aller gebotenen Vorsicht vor solchen Rekonstruktionen wird man die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, daß uns etwa vier Fitten des Heliand verlorengegangen sind, nicht rundweg ablehnen dürfen¹³. Mit dem bloßen Hinweis darauf, es handles sich bei einer solchen Annahme um ein 'einfaches Rechenkunststück'¹⁴, ist u. E. nichts Entscheidendes gegen sie gesagt. Ohne Zählen und Rechnen wird man vielleicht überhaupt nicht zu einer gültigen Gliederung des Heliand gelangen. Es ist auch durchaus legitim, wenn STAPEL von seinen Überlegungen her die 38. Fitte in den Mittelpunkt des Werkes rückt. Anfechtbar und falsch wird dieses Vorgehen erst dann, wenn es in sich inkonsequent bleibt. Wenn schon eine These aufgestellt wird, muß sie nach allen Seiten hin zwingend sein. Aber eben dies ist bei STAPEL nicht der Fall. Das zu erweisen, muß man sich mit ihm auf die gleiche Basis stellen.

Nehmen wir also an, der Heliand habe tatsächlich 75 Fitten gehabt, dann rückt ebenso unzweifelhaft die 'Lektion 38 in den Mittelpunkt des Ganzen: die Verklärung des Christ'¹⁵. Das ist eine einfache Rechnung und noch kein 'Rechenkunststück'. Das Rechenkunststück beginnt erst im Hinblick auf die Folgerungen, die STAPEL aus seiner Feststellung zieht. Schon muß uns auffallen, daß es im Heliand-Aufsatz des Verfassers noch hieß: Die 'Einsetzung des Petrus steht genau in der Mitte der Dichtung'¹⁶. Die Verleihung der Schlüssel-

¹¹ Wilhelm STAPEL, *Der Heliand*. München (1953), S. 174.

¹² DERS., ebd. – Die Berufung auf Tatian ist sehr erstaunlich, da STAPEL in seinem Aufsatz diesen als Quelle für den Heliand abgelehnt hatte: 'Er (sc. der Dichter) hat aus der VULGATA geschöpft' (*Wirk. Wort* 3, S. 69).

¹³ vgl. unsere eigenen Ausführungen zu diesem Punkte oben, S. 238 und Anm. 12 ebd.

¹⁴ So Gerhard CORDES, Rezension der STAPELSchen Übertragung, in: *NddJb.* 78, S. 141.

¹⁵ W. STAPEL, *Der Heliand*, S. 174; Hervorhebung von mir.

¹⁶ DERS., *Wirk. Wort* 3, S. 70 (Hervorhebung von mir). Übrigens findet sich bei G. BERRON, *Der Heliand als Kunstwerk*, S. 32, eine ganz ähnliche, nicht weiter begründete Feststellung.

gewalt wird indes in der 37. Fitte berichtet. Eine ‘genaue’ Mittelstellung kann aber nun einmal nicht zwei Fitten zugleich zufallen, wenn die Gesamtzahl der Fitten ungerade ist. Der Begriff der ‘Mitte’ ist bei STAPEL höchst unpräzise und dehnbar. Er schreibt ihm schließlich noch eine dritte Bedeutung zu und gibt ihm damit einen noch weiteren Umfang.

Gleich im Anschluß an die Feststellung, daß die Verklärung Jesu in den Mittelpunkt des Ganzen rücke, fährt STAPEL fort: ‘Ihr voran geht (Lektion 37) die Erhebung des Petrus zum Hausmeier des Himmelreiches. Ihr folgt (Lektion 39) die Anweisung des Christ, wie seine Gefolgsleute sich gegen den irdischen (das heißt fränkischen) Kaiser zu verhalten haben’. Und nun kommt die überraschende Schlußfolgerung: ‘Daraus, daß in die Mitte der Dichtung die Aristie des Petrus gestellt ist, geht hervor, daß der niedersächsische Dichter ebenso wie die Angelsachsen petrinisch gesinnt war und daß er den Frankenkaiser zwar gelten ließ, aber nicht ohne Vorbehalt’¹⁷.

Eine dreimal je anders bestimmte ‘Mitte’ kann niemals den Weg zu einer objektiven Analyse der Struktur der Dichtung bahnen. Wäre STAPEL seinem methodischen Ansatz zur Eruierung der Struktur des Heliand treu geblieben, dann hätte er die arithmetische Mitte, nämlich die in der 38. Fitte gestaltete Verklärung Christi, auch zur inneren Mitte der Dichtung machen müssen. Aber gerade das tut er nicht. Er ignoriert geradezu den Bauplan und die sich aus ihm notwendig ergebenden Konsequenzen zugunsten seines vorgefaßten Petrus-Schemas. Und damit ergibt sich die groteske Situation, daß die zahlenmäßig genau festgelegte Symmetrieachse des Werkes für STAPEL keinerlei Eigenbedeutung hat, sondern offenbar nur die Rolle eines Katalysators spielt in dem Kristallisationsprozeß der unmittelbar an sie grenzenden beiden Fitten zur einzig wahren Mitte der Dichtung, zur Aristie des Petrus.

Die Aristie-Konstruktion führt zu einer völligen Fehldeutung der 38. und 39. Fitte.

Zunächst setzt sie voraus, daß die Transfiguration Jesu gleichsam im Dienste der Bestätigung Petri in seinem Amt stehe. Und es überrascht uns deshalb nicht, wenn sie in dem der Übersetzung beigegebenen detaillierten Inhaltsverzeichnis STAPELS als Punkt 4 unter der Überschrift: ‘a) Die Erhöhung des Petrus’ erscheint¹⁸! Damit aber dürfte der biblische Sachverhalt nicht nur, sondern auch die im Grundriß der Dichtung – wie STAPEL ihn aufzeigt – zum Ausdruck kommende Intention des Dichters geradewegs auf den Kopf gestellt sein. Sieht doch der Dichter den Sinn der Verklärung Christi ausdrücklich darin:

¹⁷ W. STAPEL, *Der Heliand*, S. 174f. (Sperrung von mir).

Kritisches zur Deutung des Verhältnisses des Dichters zum Frankenkaiser, wie es sich STAPEL denkt, bei G. CORDES, *NddJb.* 78, S. 141.

¹⁸ *Der Heliand*, S. 182 (in der Ausgabe allerdings nicht mehr paginiert!).

	(Crist) uælde im thar uundres filu,
tecno togean,	that sie gitruodin thiū bet
that he selbo uwas	sunu drohtines,
helag hebencuning.	(3113b–3116a)

Das Geschehen auf Tabor soll also die Jünger (zumindest Petrus, Jakobus und Johannes und nicht nur den Petrus!) in ihrem Messiasglauben bestärken, der nach der ersten Leidensweissagung im Anschluß an das Petrusbekenntnis sogleich ins Wanken geriet (Fitte 37) und unmittelbar nach der Transfiguration durch die zweite Leidensweissagung (eingangs der 39. Fitte) einer neuen Belastungsprobe ausgesetzt wird. Und so ist denn auch der direkte und zuerst greifbare Erfolg der 'herrlichen Dinge' (3159a), die die Jünger schauen durften:

	Tho eft them mannun uuard
hugi at iro herton	endi gihelið mod,
gibade an iro breostun:	gisahun that barn godes
enna standen ...	(3159b–62a)

So erfüllt die Jüngerzwarerneut Sorge (3177bff.) anläßlich der zweiten Leidensweissagung (3173bff.; 3181f.), aber keiner wagt mehr ein Wort der abmahnenenden Entgegnung.

Nicht die 'Erhöhung des Petrus', sondern der Erweis der 'godkundi' Christi (3120) ist der Zweck der Verklärung, womit zugleich das undurchdringliche Geheimnis des angekündigten Todes Jesu den Jüngern erträglicher gemacht werden soll.

Weiter setzt die Aristie-Konstruktion STAPELS voraus, daß es nicht nur in der 37., sondern auch in der 39. Fitte primär um Petrus gehe. Die Perikope von der Steuereintreibung ist nach ihm für Jesus der Anlaß, dem soeben ernannten Apostelfürsten die erste und damit wichtigste Belehrung über sein und seiner Nachfolger Amt als 'Statthalter Christi' zu erteilen¹⁹. Auf eine recht anschauliche Weise soll er über das 'Verhältnis zum Kaiser' – der 'im analogischen Denken des Mittelalters niemand anders als der Frankenkaiser: Karl der Große' ist – informiert werden. Und das geschieht so, daß bereits 'aus der Abschattung des sprachlichen Ausdrucks' die 'Überlegenheit der geistlichen Macht gegenüber der weltlichen ... deutlich spürbar' wird²⁰.

Ist aber nicht – so müssen wir fragen – der paränetische Hinweis des Dichters auf die Erfüllung der Zehntpflicht ganz allgemeiner Natur, d. h. richtet er sich nicht an die Gemeinde als solche²¹? Wenn Petrus hier auch eine überragende

¹⁹ W. STAPEL, *Wirk. Wort 3*, S. 79. 'Es ist beachtlich, daß unter den Lehren die über das Verhältnis zum Kaiser die erste Stelle einnimmt'.

²⁰ W. STAPEL, *Wirk. Wort 3*, S. 71. – Übrigens dürfte der Frankenkaiser Karl d. Gr., der nach STAPEL im Hintergrund der Auseinandersetzung um die Grenzen der weltlichen Gewalt steht, z. Z. der Abfassung des Heliand schon verstorben gewesen sein.

²¹ vgl. C. A. WEBER, *ZfdA.* 64, S. 35. – STAPEL selbst spricht im Nachwort zu seiner Übertragung auch nur noch von einer Anweisung Christi an 'seine Gefolgsleute' (Plural!), S. 174.

Stellung im Jüngerkreis einnimmt; wenn der Steuerbeamte sich wie selbstverständlich an ihn wendet und Christ den Petrus heißt, für sich und ihn den Zins zu entrichten – das alles ist ja biblisch! –, so legt der Dichter doch den Tenor seiner Darstellung nicht nur auf das Handeln des Petrus. Er benutzt das Geschehen vielmehr dazu – mit Hraban (zu Mt 17, 24) –, auch die Allwissenheit Jesu und damit einen Wesenszug seiner auf Tabor in Herrlichkeit geoffenbarten ‘godkundi’ weit über den Bibeltext hinaus zu betonen:

he uuas is an is hugi iu than
giuuario uualdand Crist: – imu ni mahte uuord enig
biholen uuerden: he uuisse hugiskefti
manno gehuilikes –: (3197b–3200a).

Vor allem aber will er das Wunder vom Fang des Fisches mit den Goldmünzen im Maul schildern, das in seinem Ablauf vom Evangelisten überhaupt nicht berichtet wird²². Die Tatsache, daß der Herr hier eigens zum Zwecke der Steuerzahlung ein offenes Wunder wirkt, daß

thar uuas tho uualdandes
megincraft gimarid (3215b–3216a),

eben dies ist es, was nun jedes Mitglied der Gemeinde (vgl. 3216b) wissen läßt, daß es – wie Christus selber – den Forderungen des ‘weltlichen Herrn’ nachkommen soll.

Um Nuancen nur verlagert STAPEL die Gewichte, aber er verzeichnet damit das ganze Bild. Er übersieht vor allem die Bedeutung der von ihm selbst aufgezeigten und betonten Mittelstellung der 38. Fitte mit der Verklärung Christi. Auf sie hin müßten doch eigentlich die unmittelbar benachbarten Fitten 37 und 39 orientiert und strukturiert sein. Von ihr her müßte erhellendes Licht auf die nähere Umgebung und schließlich auf die ganze Dichtung fallen. Statt dessen macht STAPEL sie praktisch zu einem Fremdkörper im Ganzen und spricht ihr, wie gesagt, nur mehr eine rein katalysatorische Funktion in der Komposition des Heliand zu. Die ‘petrinische Gesinnung’ des Dichters überlagert die für die Christologie so entscheidende Taborszene.

Dabei hätte STAPEL berücksichtigen müssen, daß die Anordnung der drei fraglichen Fitten entsprechenden Kapitel bei Tatian fast genau die gleiche ist, also nicht einer so betont antifränkischen und propäpstlichen Intention des Dichters zu entspringen brauchte. Aber weil er letztlich nur die Vulgata-Lektüre gelten läßt und den Tatian als Vorlage ablehnt, entgehen ihm wichtige Beobachtungen. So zunächst die, daß auch im Tatian die Verklärung Christi die arithmetische Mitte innerhalb der Kapitelzahlen bildet. Bei insgesamt 181 Ka-

²² vgl. V. 3208–3215a mit Mt 17, 26 (= Tat. 93, 3).

piteln ist es das 91., in dem die Transfiguration dargestellt wird. Weiter entspricht der Übergang von der 37. zur 38. Fitte genau dem von Tat. 90, 6 zu 91, 1. Zwischen Caesarea Philippi und Tabor liegt keine Lücke in der Bearbeitung der Vorlage! Und um die Perikope von der Steuerforderung (Fitte 39) an die Taborszene anzuschließen, brauchte der Dichter nur Tat. 91, 5f. und 92 auszulassen. Dies tat er aber sicher nicht nur deshalb, um die Petrus-Stellen – wie W. STAPEL sie versteht – einander näherzurücken. Denn ausgelassen sind lediglich das Gespräch über die Wiederkunft des Elias²³ und der Bericht von der Heilung eines besessenen Knaben. Besessenenheilungen aber schildert der Dichter auch sonst nirgendwo in extenso! Es ist demnach durchaus nicht 'beachtlich', daß unter den Lehren, die Petrus erteilt werden, die 'über das Verhältnis zum Kaiser die erste Stelle einnimmt'²⁴. Was STAPEL hier als selbständiges Vorgehen des Helianddichters betrachten möchte, ist in der Anordnung des Stoffes durch Tatian bereits vorgegeben.

Die Aristie des Petrus ist – hinsichtlich des Bedeutungsgehaltes, den ihr STAPEL für unsere Dichtung zuspricht – eine Konstruktion, die nur durch die Eliminierung des zunächst gefundenen Mittelpunktes des Ganzen, der Verklärung Christi, zustande kommen konnte und sich darum u. E. gerade nicht aus der Analyse des Bauplans der Dichtung ergibt, wie er sich nach der Berechnung STAPELS darstellt. Alles, was STAPEL von der 'Aristie des Petrus' sagt, müßte – hielte er nur konsequent an seiner eigenen Ausgangsbasis fest – mutatis mutandis von der Transfiguration Jesu gesagt werden. Dann allerdings hätte sein Gliederungsversuch vermutlich mehr Eindruck gemacht, so gewiß er in den Details auch anders ausgefallen wäre. Denn die sieben Hauptteile, in die sich nach STAPEL der Heliand gliedert, und auf die wir noch einen kurzen Blick werfen wollen, sind ohne Zweifel von einer Mitte her konstruiert, die lediglich dem 'raffinierten'²⁵ Kunstgriff ihres Entdeckers ihr Dasein verdankt, was ohne die Neutralisierung (sozusagen) des Mittelpunktes dieser Mitte nicht möglich gewesen wäre.

Nach STAPEL ist der Heliand 'in sieben Wölbungen aufgebaut. Der mittelste (vierte) Teil enthält die Aristie des Petrus'²⁶. Um ihn herum gruppieren sich in genauer Symmetrie die übrigen sechs Teile. Es gehen voraus: 1) Die Kindheitsgeschichte (Fitte 1–10); 2) Christs Eintritt in die Öffentlichkeit (Fitte 11–23) und 3) Der verborgene Gott (Fitte 24–34). Der Aristie des Petrus (Fitte 35–42) folgen: 5) Nach Jerusalem (Fitte 43–53); 6) Die Passion (Fitte 54–67) und 7) Der

²³ Zu diesem Gespräch und über die Gründe seiner Omission vgl. unsere Ausführungen oben S. 61ff.

²⁴ W. STAPEL, *Wirk. Wort* 3, S. 70.

²⁵ W. STAPEL, *Der Heliand*, S. 175, spricht vom 'raffinierten Aufbau der Dichtung'.

²⁶ W. STAPEL, *Wirk. Wort* 3, S. 70. – Die folgenden Überschriften zu den einzelnen Hauptteilen sind der Inhaltsübersicht in STAPELS Übersetzung entnommen. Vgl. *Wirk. Wort* 3, S. 72 u. 73.

Auferstandene (Fitte 68–75). Auch nach der Anzahl der Fitten jedes dieser Abschnitte ergäbe sich ein fast (!) symmetrischer formaler Bau der Dichtung, was STAPEL selbst allerdings nicht vermerkt, hier aber nicht verschwiegen werden soll, nämlich:

10 — 13 — 11 — 8 — 11 — 14 — 8

Diese Einteilung steht und fällt mit der Hauptthese STAPELS von der petrinischen Gesinnung des Helianddichters, die diesen bestimmte, statt eines Heilandslebens im Grunde eine Petrus-Akte zu schreiben, für die das 'Heldenlied vom König Christ' nur die großartige Folie abgibt, den Goldgrund, von dem sich um so strahlender die 'Verherrlichung Petri und damit des Papsttums' abhebt. Man müßte schließlich von einer kirchenpolitischen Tendenzschrift sprechen, würde man STAPELS Gedanken konsequent zu Ende denken.

Nimmt man seine These aber nicht an, dann bleiben keine anderen einsichtigen Gründe, die eine Siebenteilung rechtfertigen könnten. Jedenfalls gibt STAPEL selbst für die sechs übrigen Abschnitte, die er postuliert, keine Hinweise auf etwaige Motive oder gar auf eine innere Notwendigkeit, mit der sie sich jeweils aus dem Werke ergeben müßten. Nicht einmal unsere Beobachtung über die fast symmetrische Verteilung der Fittenzahlen über das Epos hin führt er ins Treffen. Erst recht findet man keine Angaben über weitere Relationen, in denen sie zueinander und zur Mitte der Dichtung stehen könnten. Demgemäß mutet die 'Aristie des Petrus' wie ein erratischer, beziehungslos in seine Umgebung hineinversetzter Block an²⁷.

Wir möchten aber gerade und in erster Linie als Kriterium für einen wahrhaft künstlerischen Aufbau, als die 'conditio sine qua non' einer sorgfältigen Planung des Gesamtwerkes nur dies gelten lassen: Es muß sich in der Gliederung ein über die einzelnen Abschnitte hinweg und durch sie hindurch wirksames Beziehungsgefüge offenbaren, in dem das Werk sein ureigenstes Leben lebt und entfaltet. Die äußere Struktur müßte die inneren Kraftfelder und -linien aufdecken, müßte ihnen homolog sein, um überhaupt Einblicke in das Ganze und Durchblicke

²⁷ Ob STAPEL dies auch irgendwie gespürt hat? Immer wieder stößt man auf eine gewisse Unsicherheit in der Bestimmung der 'Mitte'. Einmal ist der mittelste Teil die Aristie des Petrus (Wirk.W., S. 70; Heliand, S. 174) oder die Einsetzung des Petrus 'zusammen mit der Verklärung' (Wirk.W. ebd.). Dann wieder verlagert sich der Akzent ein wenig und die sieben Stufen haben zwei Höhepunkte: die 'Verklärung, die mit der Erwählung Petri verbunden ist' und die 'Himmelfahrt, die sicher mit der Aussendung der Apostel verbunden war' (Wirk.W. S. 72). Scheint hier schon der Hauptton auf der Verklärung zu liegen, so ist gegen Ende des Aufsatzes von der Aristie des Petrus überhaupt nicht mehr die Rede. 'Wir sehen', so schreibt STAPEL S. 73, 'in welcher Gestalt der Heliand durch die alten sächsischen Lande zog und die Seelen entzündete. Aber ein Dunst aus der Tiefe schattet über die Grundmauern des Baues, während wie zwei gewaltige Türme die Verklärung und die Auferstehung (!) in himmlischem Glanze strahlen'. Schattet auch ein Dunst aus der Tiefe über die Aristie des Petrus?

durch die einzelnen Gliederungseinheiten dieses Ganzen hindurch zu ermöglichen. Jedes Teilstück müßte in seiner relativen Einheit und Selbständigkeit erkennbar und zugleich in seiner konstitutiven Bezogenheit und Offenheit auf den Gesamtbau des Werkes hin sichtbar werden.

Derartigen Forderungen genügt STAPELS Gliederungsversuch indes nicht. Nur für das Hauptstück sucht er eine eingehendere Begründung vom Bauplan der Dichtung her zu geben, wobei er diesen Bauplan selbst aber nicht ernst nimmt, sondern dessen exakt errechnete Mitte, den einzigen objektiven Anhaltspunkt für die Gliederung, sofort wieder fallen und für die Interpretation ungenützt läßt, um einer subjektiven Idee zum Durchbruch zu verhelfen. Dies rächt sich auch dadurch, daß nun keine Relation der zur Mitte erklärten Aristie des Petrus zu den übrigen Abschnitten sich aufzeigen läßt. Vom Werkgefüge, von dem 'in seinem Entstehen, Verlauf und Ausgang' aufgezeigten Heilsereignis her²⁸ gibt es zu dieser Mitte hin kaum Brücken oder Verbindungslinien. Jedenfalls weiß STAPEL keine solchen aufzuzeigen – und er könnte es wohl auch nicht. Denn so isoliert von den übrigen sechs Hauptteilen, wie er uns die Aristie des Petrus vorstellt, muß man wirklich den Eindruck gewinnen, der Heliand sei der eigentlichen und tiefsten Intention seines Verfassers nach eine 'raffiniert' getarnte Petrus-Akte.

Der Sinn der 'Auswahl und Anordnung des Stoffes' im Heliand läßt sich nicht 'erkunden' ohne die Klarlegung der ganzen Struktur des Werkes und ohne das Bemühen, die korrelative Zuordnung aller Gliederungseinheiten aufzudecken. STAPELS Rechnung kann nicht aufgehen, weil er seinem eigenen Ergebnis nicht vertraut und die 38. Fitte als äußere und innere Mitte letztlich nicht anerkennt. So muß er sich auf seinen Begriff der Mitte festlegen, den Blick auf diesen Teilabschnitt beschränken und ihm eine etwas einsame Rolle im Ganzen der Dichtung zuerteilen.

Wir hätten gern mehr über Sinn und Bedeutung der anderen Hauptteile erfahren, deren Funktion sich doch kaum darin erschöpfen dürfte, durch ihre symmetrische Verteilung auf eine Siebenerstrecke das vierte Stück als Mittelstück zu kennzeichnen und gebührend herauszuwölben. Hätte nicht eine Fünf- oder Neunteilung des Heliand bei gleichfalls symmetrischer Anordnung der einzelnen Abschnitte um die 'Aristie des Petrus' herum diese ebenfalls als den (dritten bzw. fünften und damit jeweils) mittleren Teil des Werkes deklarieren und so den gleichen Zweck erfüllen können wie die Siebenteilung STAPELS? Solange nicht die innere Notwendigkeit, die sich aus dem Werk ergebende Notwendigkeit einer solchen Gliederung erwiesen ist, bleibt sie tatsächlich nur ein 'einfaches Rechenkunststück' (CORDES). Denn die Frage ist doch: Was berechtigt den Deuter des Heliand dazu, an ganz bestimmten Stellen Einschnitte innerhalb der Dichtung anzunehmen und zu markieren? STAPELS Antwort hierauf – soweit von

²⁸ W. STAPEL, *Wirk. Wort* 3, S. 72.

einer solchen überhaupt die Rede sein kann – betrifft bestenfalls das Mittelstück. Die Fixierung der übrigen Abschnittsgrenzen ist rein hypothetischer Natur.

Gewiß ist der Aufbau des Heliand, wie STAPEL ihn 'klarlegt', 'raffiniert'. Aber der Autor bleibt den Nachweis im ganzen wie im einzelnen schuldig, daß er sich so aus der Dichtung selbst ergibt.

Dennoch darf eines nicht übersehen werden: Es ist zweifellos sehr verdienstvoll, daß STAPEL wie keiner seiner Vorgänger mit Nachdruck selbst noch in seiner offenkundigen Fehldeutung, ja vielleicht gerade durch sie, auf den unmittelbaren Zusammenhang zwischen 'Struktur' und 'Sinn' des Heliand hingewiesen und aufmerksam gemacht hat. Die Bedeutung der Gliederung für die Interpretation der altsächsischen Bibeldichtung (das Thema unserer gegenwärtigen Überlegungen) ist selten so offenbar geworden wie durch STAPELS Gliederungsversuch. Wer mit seiner Lösung nicht einverstanden ist, muß sich mit ihm auf der gleichen Ebene auseinandersetzen, um evtl. eine andere und zwingendere vorlegen zu können. Diese Ebene aber, das Korrespondieren von 'Struktur' und 'Sinn' der Dichtung als eine – ja vielleicht die – entscheidende Basis für die Deutung des Heliand erkannt zu haben, ist ein Positivum des STAPELSchen Gliederungsversuches, das nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

4. Vierteilung

a) C. A. WEBER

Immer wieder mußten wir feststellen, daß die bisher von uns besprochenen Gliederungsversuche es durchweg an einer eingehenderen Begründung für die jeweils vorgenommene Fixierung der einzelnen Abschnittsgrenzen fehlen lassen. Das ernsthafte Bemühen, sie alle aus der Anlage des Werkes heraus zu erkennen und einsichtig zu machen, finden wir erst bei C. A. WEBER¹.

Im ständigen Vergleich der Dichtung mit ihren Quellen geht es dem Autor darum, das 'ineinandergreifen praktischer und künstlerischer erwägungen bei auswahl, gruppierung und gestaltung aufzudecken'² – und zwar bis in jede Fitte, ja jede kleinste szenische Einheit hinein. Dabei mußte sich ihm von selbst das Problem einer Gliederung des Heliand stellen, dem er von seiner methodischen Ausgangsbasis aus auch gerecht zu werden versucht. Ob und inwieweit dies gelungen ist oder gelingen konnte, mag eine kurze kritische Prüfung der Ergebnisse WEBERS zeigen.

¹ Carl August WEBER, Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen. ZfdA. 64.

² DERS., ebd., S. 68; vgl. S. 3.

WEBER gliedert den Heliand in vier Hauptteile:

1. Der erste enthält die 'eigentliche jugendgeschichte'. Er reicht von Fitte 1–10. 'In 18 eigenen schlussversen³ bezeichnet der dichter selbst diesen einschritt, bevor er zur erzählung von Johannes bußpredigt am Jordan – als auftact zur eigenen lehrfähigkeit des Heilands – übergeht'. Eine Stütze für diese Auffassung scheint WEBER in einer stilistischen Beobachtung zu finden. Er fährt nämlich fort: 'Es ist lehrreich zu sehen, wie verschiedenartig gegenüber der handlungsreichen jugendgeschichte die didaktischen abschnitte gleich hier (d. h. in der 11. Fitte; Verf.) behandelt werden'⁴.

2. Der zweite Abschnitt umfaßt die gesamte Lehr- und Wundertätigkeit Jesu (Fitte 11–53). Er ist in sich noch einmal dreifach gegliedert:

a) Die 'Lehrfähigkeit I' reicht vom 'ersten auftreten bis zum tode des vorläufers' (Fitte 11–33) und enthält folgende Unterabteilungen:

- aa) die erste Lehrgruppe (11–23);
- bb) die erste Wundergruppe (24–28);
- cc) die erste Gleichnisgruppe (29–32).

Sie schließt mit dem Geburtstagsfest des Herodes, auf dessen Höhepunkt der mahnende Prophet sein Leben lassen muß (Fitte 33).

Eben durch diese Johanneserzählung mit der 'düsteren Mordszene' wird nach WEBER die Lehr- und Wundertätigkeit des Heilands 'deutlich in zwei hauptteile gegliedert'⁵.

b) Im folgenden Abschnitt 'Lehrfähigkeit II', der von der Wiederaufnahme der Mission bis zum Einzug in Jerusalem reicht (Fitte 34–45), ist Didaktisches und Erzählendes nicht mehr streng getrennt zur Darstellung gebracht. So läßt sich im Gegensatz zum ersten Teil in den hier berichteten Wundererzählungen ('zweite Wundergruppe' = Fitte 34–38) eine stärkere Beziehung auf das Lehrhafte erkennen⁶, das mit Fitte 39 wieder bestimmend in den Vordergrund tritt. Von hier bis zum Einzug in Jerusalem hat der Dichter eine 'zweite Lehrgruppe' (Fitte 39–45) eingeschaltet⁷.

c) Mit 'Lehrfähigkeit III' überschreibt WEBER den Aufenthalt in der jüdischen Hauptstadt, der die letzte Phase des öffentlichen Wirkens Jesu darstellt. In den Fitten 46–53 werden 'letzte lehren und wunder inmitten gesteigerter feindschaft' berichtet⁸.

³ WEBER, S. 10. – Es muß aber wohl 19 Schlußverse heißen, nämlich 840–858 jeweils inclusive.

⁴ DERS., ebd., S. 10; Sperrungen von WEBER.

⁵ DERS., ebd., S. 30; vgl. S. 29.

⁶ WEBER, aaO., S. 30.

⁷ DERS., ebd., S. 35.

⁸ DERS., ebd., S. 40.

Gründe, die den Teilungsschnitt zwischen Fitte 45 und 46 eigens rechtfertigen würden, nennt WEBER hier nicht.

3. Der dritte Hauptabschnitt des Heliand – ‘Die Passion’ – beginnt mit der 54. Fitte, ‘wie schon die handschriften äußerlich kenntlich machen’⁹.

Darüber hinaus wird diese Abschnittsgrenze deutlich spürbar an der neuen Arbeitsweise des Dichters, die dem ganzen letzten Teil der Dichtung das Gepräge gibt. Sie ist charakterisiert durch eine ‘stärkere Bindung an den kirchlich festgelegten Stoff’, während der lehrhafte Hauptteil mit weit ausgreifender und sicherer Hand in freier Stoffwahl aufgebaut wurde¹⁰.

Mit dem Höhepunkt der Passion, dem Tod Jesu am Kreuz (Fitte 67), endet der dritte Abschnitt.

4. Den vierten Abschnitt in der Gliederung WEBERS bilden ‘Grablegung, Auferstehung und Himmelfahrt’ (Fitte 68–71).

Entscheidend für die Annahme eines Teilungsschnittes zwischen der 67. und 68. Fitte ist wohl die Feststellung WEBERS, daß es ‘im allgemeinen unverkennbar’ sei, ‘wie der Dichter nunmehr wieder freier ausgreift und selbstsicherer gestaltet. Grablegung wie Kreuzabnahme sind in eigener Form geschaut und wiedergegeben, und die Auferstehungsszene (5764b–82a) ist geradezu ein Meisterstück des freischaffenden Künstlers’¹¹.

Es ist nicht zu übersehen, daß das Thema der Untersuchung WEBERS – ‘Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen’ – im großen und ganzen auch die Gesichtspunkte beeinflusste und bestimmte, unter denen er die Disposition des Werkes betrachtet. Die je verschiedene Art, in der der Dichter seine Mittel zur Stoffbewältigung einsetzt: das Einschwingen auf die handlungsreiche Jugendgeschichte; die Zielstrebigkeit, mit der er im zweiten didaktischen Hauptteil das Quellenmaterial sichtet, überschaut und frei gestaltend für seine Zwecke auswählt; die starke Bindung an den hl. Text in der ‘Passion’ und die selbstsichere Freiheit, mit der er wieder den letzten Abschnitt des Tatian in wirkliche Dichtung umsetzt, – dieses jeweils andere Verhalten des Dichters gegenüber seiner Vorlage scheint letztlich maßgebend für die Festsetzung der Gliederungsabschnitte durch WEBER gewesen zu sein¹². Auch eine Rücksichtnahme auf den von der Quelle vorgezeichneten Geschehens- und Handlungsablauf im Leben des Herrn läßt sich wohl nicht verkennen.

⁹ DERS., ebd., S. 47.

¹⁰ DERS., ebd., S. 47; Sperrung von WEBER.

¹¹ DERS., ebd., S. 58; vgl. auch zum Ganzen die Inhaltsübersicht auf S. 77, wo allerdings unter 2b) irrtümlich der Umfang mit Fitte 34–44 (statt 45) angegeben wird. Entsprechende Korrektur ist bei 2c) nötig.

¹² Wir sahen früher schon, daß Edmund BEHRINGER zur Begründung seiner Dreiteilung ganz ähnliche Gesichtspunkte ins Feld führt; vgl. oben S. 231 und 232.

So außerordentlich wertvoll die Ausführungen WEBERS über die künstlerische Gestaltung einzelner Fitten und Fittengruppen auch sind – er hat uns den kunstvollen Aufbau ganzer Partien des Heliand überhaupt erst sehen gelehrt! –: in der großen Gliederung der Evangeliendichtung scheint er überhaupt keine ‘poetische’ Absicht des Dichters zu vermuten. Die Abschnitte, die WEBER aufzeigt, sind im Grunde nicht mehr als eine unter modernen Gesichtspunkten gegliederte Inhaltsangabe. Die je andere Arbeitstechnik, die der Dichter auf ihre Gestaltung verwendet, und in der WEBER das eigentlich unterscheidende Merkmal der einzelnen Hauptteile zu erblicken scheint, ist doch z. T. zu sehr von der Quelle selbst beeinflußt und deren jeweiliger Struktur (z. B. ‘handlungsreich’, ‘didaktisch’) angepaßt, als daß sie etwa einer bestimmten künstlerischen Intention des Dichters entspringen und damit eine besondere Bedeutung für die Werkinterpretation gewinnen könnte.

Der ständige und sehr sorgfältige Blick auf die Quellen ließ WEBER in diesem einen – für die Interpretation des Werkes aber so wichtigen – Punkt blind werden gegenüber einer mehr werkimmanenten Betrachtungsweise. So muß beispielsweise das Kräftespiel mehrfach vom Dichter aufgenommenen Motive untereinander, die WEBER isoliert und für sich genommen an ihrem jeweiligen Ort sehr genau sieht, seiner Punkt für Punkt am Leitfaden der Quelle vorgehenden Analyse verborgen bleiben¹³. Sollte indes nicht dem immer wieder beobachteten Rückgriff des Dichters über eine Reihe bereits von ihm behandelter Tatian-Kapitel hinweg auf einzelne, in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nicht verwertete Verse oder Motive der Quelle, worin sich nach WEBER die ‘Beherrschung des Stoffes’ zeigt¹⁴, ein absichtliches Zurückgreifen auf das eigene Werk korrespondieren können und sich hierin die Beherrschung der ‘Gestalt’ der Dichtung manifestieren?

Wäre es überdies nicht möglich, daß das für den Aufbau kleinerer Szenen als ‘charakteristisch’ erkannte Stilmittel des Vordeutens¹⁵ auch einen entscheidenden Einfluß auf die Anordnung größerer Einheiten schon im Grundriß des Werkes ausgeübt haben könnte? Wenn die Gliederung des Heliand in den künstlerischen Gestaltungsprozeß hineingehört, warum sollte dann ferner die inhaltliche Antithese, in der WEBER wohl mit Recht ‘das markanteste persönliche stilmittel des dichters’ erkennt¹⁶, ihre steigernde und belebende Wirkung in der Hauptsache nur innerhalb einzelner Fitten entfalten¹⁷ oder höchstens einmal – in einem Ausnahmefall – als ‘bindemittel einer doppelfitte’ dienen¹⁸?

¹³ So etwa die eingangs der Bergpredigt (1222b–27a) zuerst gemachte und bei der Brotvermehrung (2829–30) aufgenommene Bemerkung, daß viele ‘um der Nahrung willen’ Jesus folgten; vgl. WEBER, S. 30f.

¹⁴ WEBER, aaO., S. 10 u. ö. ¹⁵ DERS., ebd., S. 59.

¹⁶ DERS., ebd., S. 75.

¹⁷ Wie etwa nach WEBER in den Fitten 9; 24 und 33.

¹⁸ Gemeint ist Fitte 22/23; vgl. WEBER, ebd., S. 75.

Liegt es nicht nahe, die von WEBER erstmals erkannte Tatsache einer 'erweiterten anwendung der antithese als mittel für die composition der dichtung selbst'¹⁹ in einem umfassenderen Sinne zu verstehen, als es bei ihm der Fall ist? Seine vom Thema her methodisch bedingte lineare Sehweise engt leider den Begriff der 'Komposition' auf die kunstvolle Gestaltung kleiner und kleinster Einheiten der Dichtung ein. Der geringe Umfang dieses Begriffes bei WEBER erklärt sich aus seiner Genesis. Er ist nämlich gewonnen an Hand der je und je punktuell vorgenommenen Konfrontierung einer Fitte oder auch nur einer Szene mit den entsprechenden Abschnitten bei Tatian. 'Komponiert' wird deshalb sozusagen immer nur auf engstem Raum, im ständigen 'Kampf' mit der Vorlage, die es in Dichtung umzusetzen gilt.

Wie aber, wenn schon die Disposition des Werkes die Merkmale einer 'Komposition' aufwiese? Könnte der Dichter nicht auch in großen Räumen geplant und gestaltet haben? Und würde dann nicht eine 'erweiterte Anwendung' der Antithese sich eben auch auf jenes umfassende Kompositionsgefüge erstrecken, das wir Gliederung nennen? Anders gefragt: Hat der Dichter seine Stilmittel immer nur im Blick auf den gerade behandelten, verhältnismäßig eng umgrenzten Ausschnitt seiner Quelle zu voller Entfaltung gebracht, oder war ihm zugleich Plan und Gestalt seines eigenen Werkes als selbständige Größe gegenwärtig, auf die zurück- und vorgreifend er im Großen dieselben Mittel einsetzte, die er im Kleinen mit der Kunst höchster Nuancierung gebrauchte?

Erhellte die Art des Aufbaus beispielsweise einer Fitte oftmals den ganz spezifischen Sinn, den ihr der Dichter aufprägt und verleiht, dann dürfte die Gliederung des ganzen Werkes, falls sich Anzeichen dafür finden sollten, daß sie ebenso sorgfältig strukturiert ist, unter Umständen den Schlüssel für die Interpretation der gesamten altsächsischen Messiadie liefern können.

WEBER hat Fragen, wie wir sie soeben aufgeworfen haben, nicht gestellt. Das Eigenleben der Dichtung als Werk wird von seiner Themenstellung aus nicht in dem Maße sichtbar, wie wir es uns wünschen möchten. Er hat uns in die Werkstatt des Künstlers geführt; hat uns gezeigt, wie dieser das Material seiner Vorlagen prüft, mit sicherem Griff das für ihn Brauchbare auswählt, es in wahrer Filigranarbeit umformt und ihm die Signatur seiner eigenwilligen Persönlichkeit in allen Einzelheiten unverkennbar aufprägt. Aber: WEBER bleibt auch in der Werkstatt – und wohl nur in ihr. Er rekonstruiert mit großem Einfühlungsvermögen und scharfem Blick für die reiche Skala der Stilmittel des Dichters den Ablauf des Gestaltungsprozesses in allen seinen Phasen. Am sicheren Leitfaden der Quelle zeigt er uns, wie aus der 'einheit der künstlerischen impression' heraus²⁰ im Verlaufe der Arbeit jeweils kleine 'meisterstücke'²¹ ent-

¹⁹ WEBER, aaO., S. 75.

²⁰ WEBER, aaO., S. 17.

²¹ DERS., ebd., S. 58.

stehen, die die 'ausgesprochen künstlerische begabung'²² ihres Verfassers vor allem im Hinblick auf Kompositions- und Stilfragen erkennen lassen.

Aber es scheint uns, als sei diese Perspektive nicht umfassend genug, als gelänge es nicht, die Wirkung der einzelnen Kostbarkeiten im Organismus des Ganzen sichtbar zu machen und erst recht nicht, das lebendige Beziehungsgefüge aller Teile als das Ganze zu erkennen. Ist es nicht so, als lasse die Werkstatt-Atmosphäre (sit venia verbo!) das Werk selbst nicht voll zur Geltung kommen? Als lasse sie es nicht jenen Selbstand erreichen, den es nur in der Distanz von der Werkstatt – unter freiem Himmel sozusagen – zu gewinnen vermag? Denn erst dann, wenn das Werk den ihm zgedachten Platz eingenommen hat, enthüllen sich dem Betrachter die wahren Ausmaße seiner Architektur. Erst dann auch bleiben die größeren Strukturelemente – eine Fitte etwa – nicht nur auf ihr Eigendasein und Eigenleben fixiert, sondern entfalten – gerade durch ihr spezifisches Arrangement innerhalb dieser Architektur – ihren ganzen Beziehungsreichtum und ihre ganze Strahlungsfülle. Erst im Komplex des Werkganzen transzendieren sich die einzelnen Bauglieder selber und werden transparent als Träger von Bedeutungs- und Ausdrucksenergien, die ihre Leuchtkraft aus dem vielgestaltigen und übergreifenden Leben des Werkes nehmen und gleichzeitig darauf zurückstrahlen.

Das Wechselspiel von Teil und Teil, von Motiv und Motiv untereinander und mit dem Werkganzen, also das Werk als Kompositionsgefüge, wird allzu leicht übersehen, wenn der Blick fast ausschließlich auf die Feststellung der jeweils und an jedem Punkte erreichten künstlerischen Leistung gegenüber dem 'Rohstoff' der Quellen beschränkt bleibt. Das Verhältnis des Helianddichters zu seinen Quellen steht bei WEBER von seiner Themenstellung her und damit methodisch durchaus berechtigt, so sehr im Vordergrund der Betrachtung, daß der Werkcharakter des Heliand, seine Gegenständlichkeit, sein Objektsein und damit auch seine Autonomie zu kurz kommen müssen.

Um die Erfassung der Eigengesetzlichkeit des Werkes und seiner Struktur aber, die nicht in der bloß additiven Reihung künstlerisch geglückter Szenen bestehen kann, geht es uns hier. Nicht nur die freie Beherrschung des in den Quellen dargebotenen Stoffes, sondern auch und gerade die freie Beherrschung des aus diesem Stoff geschaffenen Gestaltganzen, d. h. des dichterischen Gebildes selbst, macht den wahren Künstler aus.

Die WEBERSche Betrachtungsweise ist indes so stark durch den Blick auf die Relation zwischen dem Dichter und seinen Vorlagen bestimmt, daß die zweite, mindestens ebenso wichtige Komponente des dichterischen Schaffensprozesses, nämlich die ständige Beziehung des Künstlers auf sein eigenes Werk als Entwurf und wachsende Gestalt, nicht mehr wahrgenommen wird. Eine Gliederung des Heliand kann – soll ihr irgendein künstlerischer Wert, irgendeine Bedeutung

²² DERS., ebd., S. 76.

für die Interpretation der Dichtung zukommen und zugesprochen werden dürfen – ohne Berücksichtigung dieser doppelten Relation überhaupt nicht rekonstruiert oder vielmehr aus dem Werke selbst eruiert werden. Ja, man wird sagen müssen, daß die *expresse* vom Dichter nicht kenntlich gemachte Gliederung seiner *Messiede* und die hierin zum Ausdruck kommende Intention nur dann vom Interpreten aufgedeckt werden können, wenn er das Werk vorzugsweise, wenn nicht gar ausschließlich, als ein im eigentlichen Wortsinn autonomes Gebilde ins Auge faßt.

Die Gliederung, die WEBER dem Heliand gegeben hat, kann deshalb nicht überzeugen, weil sie aus einer unzureichenden, ja unsachgemäßen Perspektive heraus an das Werk herangetragen wird, während sie immer nur aus dem Werke selbst, aus der vom Interpreten aufzuspürenden Ordnung seiner ganz individuellen Strukturlinien herausgelesen werden kann.

b) W. FOERSTE

Einen entscheidenden Vorstoß in diese Richtung unternimmt erstmals W. FOERSTE in seiner Studie über 'Otfrids literarisches Verhältnis zum Heliand'²³.

Dabei läßt er sich weder – was vom Thema her als latente Gefahr nahegelegen hätte – dazu verleiten, die fünf Bücher, in die der Weißenburger Mönch seinen 'liber evangeliorum' eingeteilt hat, als 'Vergleichshilfe' einfach auf den Heliand zu übertragen, noch begnügt er sich mit dem Blick auf die Quellen und die Art ihrer Bearbeitung (WEBER) oder gar auf den 'von der Natur künstlerisch gegliederten Stoff' (BEHRINGER). Er verlegt sich auch nicht auf das Rechnen mit runden Zahlen (SCHNEIDER) oder versucht, einer bestimmten subjektiven Idee über den Sinn der Dichtung mit Hilfe eines in ihren Dienst gestellten 'raffinierten' Aufbaus zum Siege zu verhelfen (STAPEL). Wenn schon eine Zahl als Gliederungselement unentbehrlich ist, so erscheint sie doch bei FOERSTE nicht einfach als eine summative Größe, sondern wird zumindest andeutungsweise auf ihre Homologie hinsichtlich der inneren Gliederung des Stoffes, ja auf ihren Symbolgehalt hin befragt²⁴.

Auch er nimmt mit C. A. WEBER an, daß 'die Heliandfitten in vier größere Abschnitte gegliedert sind, obwohl der Dichter diese äußerlich nicht durch eine Bucheinteilung hervorgehoben hat'²⁵. Allerdings ist die Verteilung dieser vier Abschnitte eine ganz andere als bei WEBER²⁶. Er läßt nämlich die Grenzen

²³ William FOERSTE, NddJb. 71/73, S. 40–67.

²⁴ vgl. DERS., ebd., S. 43: Die Vierteilung des Heliand erscheint 'der inneren Gliederung des Stoffes angemessen' und mag 'durch die heilige Vierzahl der Evangelisten begünstigt sein'.

²⁵ DERS., ebd., S. 43; Sperrung von mir.

²⁶ G. CORDES sieht m. E. am Problem vorbei, wenn er meint, WEBERS und FOERSTES Gliederungsversuche ließen sich 'noch einigermaßen in Übereinstimmung bringen'

nach der 12., 31. und 53. Fitte verlaufen. Was uns hier zuvörderst interessiert, ist aber nicht dieses Faktum allein, sondern die Frage, wie FOERSTE zu seiner Einteilung gekommen ist. Und da müssen wir mit allem Nachdruck darauf hinweisen, daß der – wie uns scheint – eigentliche und wichtigste Ansatzpunkt zu einer Revision der WEBERSchen Gliederung für FOERSTE offenbar eine Beobachtung war, die ihm nur und ausschließlich bei einer rein werkimmanenten Betrachtungsweise – der von uns immer wieder geforderten Methode! – gelingen konnte.

Wir greifen wohl kaum fehl, wenn wir uns die Genesis des Gedankengangs FOERSTES in kurzen Zügen etwa folgendermaßen zu vergegenwärtigen suchen:

Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen scheint die Tatsache zu sein, daß der letzte Abschnitt des Heliand bereits äußerlich durch die Überschrift PASSIO (DOMINI) vor Fitte 54 hervorgehoben ist²⁷. Es besteht auch für ihn kein Anlaß, daran zu zweifeln, daß auf diese Weise der Dichter selbst seine Absicht zeigen wollte, zwischen die 53. und 54. Fitte eine größere Zäsur zu markieren und einzulegen. Aus unserer schematischen Übersicht über die verschiedenen Gliederungsversuche am Ende dieses Kapitels ist leicht zu ersehen, daß – mit Ausnahme von H. RÜCKERT – alle Forscher praktisch die PASSIO-Überschrift in diesem Sinne verstanden haben.

Die weitere Frage kann also nur lauten, ob und wo der Helianddichter noch andere gliedernde Einschnitte vorgenommen hat. Dabei kommt alles darauf an zu erkunden, mit welchen Mitteln solche evtl. Abschnittsgrenzen durch den Dichter gekennzeichnet werden.

Es ist sicherlich FOERSTES Überzeugung, daß dies allein bei 'näherer Betrachtung' des Werkes selbst in Erfahrung gebracht werden kann²⁸. Erst unter dieser methodischen Voraussetzung konnte ihm denn auch ein wahrhaft erhellender Blick in das innere Kräftegefüge unserer Dichtung gelingen. Die Spur dorthin wies ihn wohl die Beobachtung, daß das 'Rätselwort mudspelli' (DE BOOR) nur an zwei Stellen des Heliand begegnet, nämlich in der 31. und 52. Fitte, also etwa in der Mitte und am Ende der Lehr- und Wundertätigkeit Jesu von den Anfängen bis zum Eintritt in die Passion.

Hat man diesen Sachverhalt erst einmal als durchaus nicht selbstverständlich erkannt, und sieht man im Heliand ein Kunstwerk und nicht nur eine linear am Leitfaden der Quelle vorgenommene Umsetzung der lateinischen Prosa in altsächsische Strabreimverse, dann liegt es nahe, in der Verwendung dieses seltenen und geheimnisvollen Wortes an so bezeichnenden Stellen des Werkes eine bewußte künstlerische Absicht des Dichters zu vermuten, zumal die Quelle

(NddJb. 78, S. 141). Sie haben nicht viel mehr als die Vierzahl der Hauptabschnitte gemein!

²⁷ W. FOERSTE, NddJb. 71/73, S. 43.

²⁸ DERS., ebd., S. 43; vgl. bes. auch Anm. 8.

kein Analogon bietet, und dem Wort 'mudspelli' selbst eine gleichsam leitmotivische Bedeutung zuzuschreiben.

Und in der Tat bildet es ja beide Male den Auftakt zum Thema des Jüngsten Gerichtes, das in der 31. Fitte in Form einer Auslegung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen die großen Gleichnisreden Jesu abschließt²⁹, während es im Fittenpaar 52/53 Höhepunkt und Ende der öffentlichen Lehrverkündigung Christi überhaupt darstellt.

Die beiden Szenen stehen also offenbar nicht beziehungslos hintereinander, sondern sind als einander korrespondierende Bilder gestaltet. Ihre bewußt gewollte Parallelstellung ließe sich dabei über FOERSTES Beobachtung hinaus noch leicht an vielen Einzelzügen und Motiven verdeutlichen, die zur Verdichtung des beiderseitigen Relationsgewebes nicht unerheblich beitragen. Ich möchte hier nur auf die kaum weniger bedeutsame Tatsache aufmerksam machen, daß der so auffallend sparsam vom Dichter verwendete Titel 'mannes sunu' als Wiedergabe des in der Quelle sehr zahlreich vorkommenden 'filius hominis' sich bezeichnenderweise zum erstenmal überhaupt in der 31. Fitte (2581) und dann erst wieder zu Beginn der 53. Fitte (4379) findet³⁰.

Im Strom der 'tiefatmigen Verssprache, vergleichbar einer uferlosen Wellenfläche'³¹, haben Worte von einer derartigen Singularität geradezu – um im Bilde HEUSLERS zu bleiben – die Wirkung von Signalbojen, die zwar in die Bewegung der 'endlos' dahinrollenden Wellenkämme mit hineingenommen sind, aber dem Blick des Kundigen nicht entgehen und ihn sicher den einzuschlagenden Kurs weisen.

FOERSTE hat diesen 'Signalcharakter' des Wortes 'mudspelli' erkannt, mit dem das 'Leitmotiv' für die in ausdrücklicher und betonter Parallelität gestalteten Perikopen von den letzten Dingen gegeben ist. Für ihn hat dieses Wort die Funktion eines vom Dichter in künstlerischer Absicht ausgesetzten Orientierungszeichens im Flusse des Werkganzen.

Der Homogenität der beiden Bilder vom Jüngsten Tage entspricht eine analoge Funktion ihres Stellenwertes, den sie im Ablauf des Mittelstückes inne haben. Beendet das Fittenpaar 52/53 die gesamte öffentliche Tätigkeit Jesu, dann markiert die 31. Fitte einen relativen Abschluß des ersten Teiles der Wunder und Lehren des Herrn.

Damit aber ist ein zweiter größerer Abschnitt gefunden, der von der 32. bis zur 53. Fitte reicht. Er beginnt überdies ebenso wie der mit PASSIO über-

²⁹ Die zu Beginn der 32. Fitte erwähnten Gleichnisse vom Senfkorn und Fischnetz sprechen nicht gegen unsere Annahme, da sie nur das Gerichtsthema kurz ausklingen lassen.

³⁰ Für die weiteren Bezüge zwischen diesen beiden Fitten vgl. unsere demnächst erscheinende Studie über 'mudspelli'.

³¹ Andreas HEUSLER, Heliand. Zur Einführung (1921), in: Kleine Schriften (1943), S. 576.

schriebene letzte Teil mit der an germanische Heldenlieder erinnernden Eingangsformel: 'So gifragñ ik' (2621; 4452). Diese zusätzliche Feststellung bestätigt m. E. sehr eindringlich die Richtigkeit der These FOERSTES, daß mit der Schilderung des Jüngsten Gerichtes jeweils ein Abschnitt beschlossen wird.

Es gilt nunmehr, den letzten Einschnitt festzulegen und damit die beiden ersten Teile ihrem Umfange nach zu bestimmen. Ich glaube, wir gehen richtig, wenn wir annehmen, daß FOERSTE sich hierbei von den gleichen methodischen Prinzipien wie bisher leiten ließ. Denn nur der ausschließliche Blick auf das Werk vermochte eine Loslösung von allen überkommenen Gliederungsschemata zu ermöglichen und die Basis dafür abzugeben, eine völlig neue und wie mir scheint allein werkgemäße Abschnittsgrenze zwischen Teil I und II zu postulieren³².

Die auf dem Umweg über die leitmotivische Verwendung des Wortes 'mudspelli' in den beiden Schlüssen des II. und III. Abschnittes erkannte Bedeutung der Formel 'so gifragñ ik' als Eingangsformel zu Beginn des III. (und – was FOERSTE expresse nicht vermerkt – des IV.) Hauptteils – und damit als eines Gliederungselementes überhaupt –, hat offenbar den Anlaß dazu geboten, für die erste Abschnittsgrenze, d. h. also für den Beginn des II. Hauptteils, nach einem ähnlichen Merkmal zu suchen. Da die 13. Fitte mit der gleichen episch einleitenden Formel einsetzt (1020), was außer an den genannten Stellen nur noch bei der 8. Fitte der Fall ist³³, liegt die Folgerung nahe, der Dichter habe auch hier ein neues 'Buch' beginnen wollen. FOERSTE zieht auch diesen Schluß. Denn damit rundet sich ihm der erste Eindruck zur Gewißheit, daß der Helianddichter die beiden mittleren Abschnitte seines Werkes nicht nur nach den Schlüssen, sondern auch nach den Anfängen 'in künstlerischer Parallelität' angelegt hat. Sie enthalten demnach die Fitten 13–31 und 32–53. Damit sind von selbst die vier größeren Teile, in die sich der Heliand gliedert, gegeben.

³² Die weiteren Hinweise FOERSTES auf Otrfrids erstes Buch für diese Grenze und auf Hrabans Bucheinteilung für die andern Einschnitte können hier übergangen werden.

³³ Die Formel begegnet im ganzen 15mal, wobei sich eine gewisse Tendenz in Richtung auf ihre Verwendung als Gliederungselement kaum verkennen läßt. Nur in Teil I wird noch eine Fitte mit ihr eingeleitet, die keinen Bucheingang darstellt (630; sonst: 288; 367; 510; in der 3. sing. in 715 und 800). – Im II. Teil finden wir sie nur zu Beginn der 13. Fitte (1020). – Im III. Teil begegnet sie neben 2621 (= Anfang der 32. Fitte) noch innerhalb einiger anderer Lektionen (3036; 3347; 3780; 3883; 3964; 4065). – Der IV. und letzte Teil wird nur noch durch sie eingeleitet (4452); dann erscheint sie nicht mehr.

Bemerkenswert ist die Symmetrie in der Verteilung dieser Formel auf die einzelnen Hauptabschnitte: in II und IV nur je einmal als Eingangsformel; in I und III – die Abschnittseinleitung 2621 nicht mitgerechnet – je sechsmal als episch belebendes Element innerhalb einzelner Fitten. Diese Feststellung verstärkt den Eindruck einer ganz bewußten Verwendung dieser Formel durch den Dichter und scheint eine weitere Stütze für die 'Stimmigkeit' der Gliederung des Werkes durch FOERSTE zu sein, da anders die vermerkte Symmetrie nicht in Erscheinung träte. – Zur Unhaltbarkeit der These, der unterschiedlich häufige Gebrauch dieser Formel lasse auf verschiedene Verfasser schließen, vgl. u. a. E. BEHRINGER, Zur Würdigung, S. 28 Anm. 1.

Wir versuchten den wahrscheinlichen Gedankengang FOERSTES deshalb zu rekonstruieren, weil wir nur auf diese Weise den Leser nachdrücklich genug auf sein – im Vergleich zu den sonstigen Bemühungen um eine Gliederung des Heliand – so ganz anderes methodisches Vorgehen glaubten hinweisen zu können. Seine eigenen knappen Angaben könnten diesen wirklichen Neuansatz allzu leicht übersehen lassen, wie uns die oben angeführte Bemerkung von G. CORDES zu bestätigen scheint³⁴. Über unsere eigene Beurteilung dieser Methode FOERSTES kann es nach allem bisher Gesagten keinen Zweifel geben. Wir sehen in ihr den einzig möglichen und gangbaren Weg, zu einer gesicherten Einteilung des Werkes zu gelangen und von hier aus zu einer werkgerechten Interpretation vorzustoßen. FOERSTE selbst macht bereits auf die Wichtigkeit der Komposition für die Deutung des Werkes aufmerksam, wenn er im Hinblick auf die Gliederung des Otrfridschen Evangelienbuches sagt: 'Um diese Fünfteilung zu erzielen, spaltet er die Erzählung der Passion und Auferstehung, die der Helianddichter im IV. Abschnitt behandelt hatte, in zwei Bücher auf. Ein weiterer Unterschied ist dadurch gegeben, daß bei Otrfid die künstlerisch wirkungsvolle Parallelität in den Schlüssen der beiden Mittelabschnitte fehlt, weil er die Schilderung der letzten Dinge an den Schluß seines ganzen Werkes verlegte. Diese Änderung entspricht der inneren Form des Otrfridschen Werkes'. Ergriffen von der Vorstellung des richtenden Gottmenschen 'mußte (er) sein Werk in der Schilderung der letzten Dinge gipfeln lassen'³⁵.

Was hier expresse von Otrfid und seinem Evangelienbuch gesagt wird, gilt mutatis mutandis auch von der Messiasdeutung des altsächsischen Dichters. Es wird unsere Aufgabe sein, dies ausführlich darzutun.

Wir wollen hiermit unsere 'Vorbereitung der Heliandinterpretation' abschließen. Es ging uns im ersten Teil unserer Untersuchung darum, aus einem Überblick über die gegenwärtige Forschungslage heraus die erheblichen Schwierigkeiten aufzuzeigen, die einer Deutung unserer Bibeldichtung entgegenstehen, solange noch grundlegende Fragen einer allseits befriedigenden Lösung harren. Um die Interpretation nicht allzu sehr mit Problemen zu belasten, die eigentlich Gegenstand eines Kommentars sein sollten, versuchten wir unsererseits einen Beitrag zur sog. Germanisierungsfrage zu liefern und so die Grundlage für eine durchgehends verantwortbare Deutung des Gesamtwerkes zu festigen. Auf dieser Grundlage schien uns die künstlerische Gestalt des Heliand der legitime Ausgangspunkt für jede Interpretation zu sein, wobei wir der Gliederung des Werkes die entscheidende Rolle zuerkannten.

Die kritische Auseinandersetzung mit allen bisherigen Gliederungsversuchen ließ deren Relevanz für die Gehalterschließung – wenn auch nur in Ansätzen – immer deutlicher werden. Die Vierteilung FOERSTES entsprach als einzige voll

³⁴ s. oben S. 257 Anm. 26.

³⁵ W. FOERSTE, aaO., S. 44; Sperrung von mir.

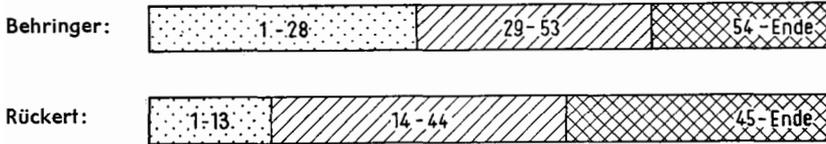
unserer methodischen Forderung nach ausschließlich werkimmanentem Vorgehen bei der Eruierung der Großstruktur des Heliand. Wir werden sie deshalb auch unserer Interpretation zugrunde legen. Von den verschiedensten Seiten her wollen wir versuchen, das vorerst noch wenig sagende Gerüst zum Sprechen zu bringen und seinem vielgestaltigen und beziehungsreichen Leben auf die Spur zu kommen und zu lauschen. Der Aufweis des Bauplanes in all seinen Differenzierungen, seinen ästhetischen Proportionen und Symmetrien sowohl als auch seinen bedeutungerschließenden, ja symbolhaltigen Ordnungen, wird sich der verschiedensten Erkenntnismittel zu bedienen haben, darunter solchen, die rudimentär auch schon in anderen Gliederungsversuchen verwendet wurden. Wir halten diesen Aufweis für so unmittelbar in die eigentliche Interpretation eingreifend, daß wir ihn nicht mehr in die 'Vorbereitung' aufnehmen.

DIE BISHERIGEN GLIEDERUNGSVERSUCHE DES HELIAND

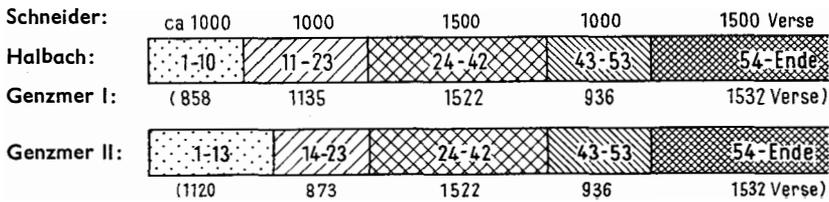
FITTENEINTEILUNG



DREITEILUNG



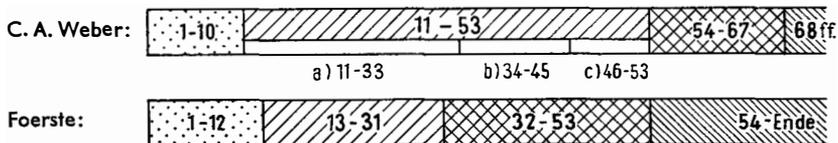
FÜNFTEILUNG



SIEBENTEILUNG



VIERTEILUNG



ZWEITER TEIL
GRUNDLEGUNG DER INTERPRETATION

Theologischer Sinn als tektonische Form

‘Daher ist die Theorie der Zahl mitnichten zu verachten; an vielen Stellen der Heiligen Schrift wird es vielmehr dem sorgfältigen Betrachter zum Bewußtsein kommen, wie hoch sie zu bewerten ist. Und nicht umsonst heißt es zum Lobe Gottes: ›Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet‹ (Weish 11, 21).’

AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI, 30.

‘Den wert der dichtung entscheidet nicht der sinn (sonst wäre sie etwa weisheit gelahrtheit) sondern die form d. h. durchaus nichts äusserliches, sondern jenes tief erregende in maass und klang wodurch zu allen zeiten die Ursprünglichen die Meister sich von den nachfahren den künstlern zweiter ordnung unterschieden haben.’

STEFAN GEORGE, *Tage und Taten*, Berlin (1925²) 85.

Einführung

DIE EINORDNUNG DES HELIAND IN DIE UNMITTELBAR ZEITGENÖSSISCHE THEOLOGIEGESCHICHTE ALS VORAUSSETZUNG FÜR DIE INTERPRETATION DER DICHTUNG

Der Deuter des Heliand wird nicht leicht jenem 'Interpretationsbazillus' verfallen können, der nach Franz KOCH die deutsche Literaturwissenschaft ergriffen hat, und dessen 'Virulenz kaum abzusehen ist'¹. Vor den Folgen einer (bloß formanalytischen) 'Interpretationswut', nämlich 'Unterschätzung aller inhaltlichen, Überschätzung der rein formalen Werte', dürfte ihn allein schon der historische Abstand zu seinem Gegenstand bewahren, der kein direktes Zupacken erlaubt und keine 'Taschenspielerei' duldet, weil die Gewichte einer mehr als tausendjährigen Distanz der 'Methode solcher Zauberei' abhold sind. Jedenfalls ist es dem Heliand gegenüber radikal unmöglich, sich als Taschenspieler zu behaupten, der aus einer 'leeren Tasche allerlei hervorzaubert, was er vorher selbst hineingetan hat'², um sich solchermaßen vor dem erstaunten Publikum als 'Interpret' unserer Dichtung zu produzieren. Gerade ihre formalen Werte nämlich lassen sich nicht mit Hilfe der 'genialischen' Intuition oder der Berufung des Auslegers auf das Gefühl, 'sein inwendiges Orakel' (HEGEL), erfassen und aufschlüsseln. Er muß sich schon der Mühsal einer Wanderung in jene fernen Zonen unterziehen, weil sich einfach keine den historischen Abgrund überspringende und verschleiernde Affinität zwischen seinem neuzeitlichen Formbewußtsein und dem des altsächsischen Dichters und seiner Zeit einstellt.

Ja, diese Wanderung erweist sich bereits für das schlichte Erfassen des Gehaltes als notwendig. Gerade bei einer zeitlich und sprachlich uns so ferngerückten Dichtung wird das Ungenügen einer geschichtslosen Interpretation schlagartig evident. Die Basis selbst für das Verstehen der sprachlichen Äußerung muß allererst erarbeitet werden; erarbeitet durch die Rekonstruktion der vergangenen Welt, in der das zu interpretierende Kunstwerk lebte. Denn dieses hat – wie B. ALLEMANN vom Boden des Heideggerschen Denkens über die Ge-

¹ Zur Kunst der Interpretation. Anlässlich von Richard BRINKMANN'S 'Wirklichkeit und Illusion' = ZfdPh. 77 (1958) 407ff. Unsere Zitate: S. 408, ebd.

² DERS., ebd., S. 411.

schichtlichkeit als existenciales Problem aus formuliert – ‘nicht nur eine Geschichte, steht nicht nur in der Geschichte, sondern ist von seiner Struktur her geschichtlich beschaffen’³. Erst die geisteswissenschaftliche Betrachtung und Einordnung des Heliand liefert uns die Prämissen, auf Grund deren eine genauere gehaltliche und formale Interpretation möglich ist.

Gewiß sprechen wir damit für den Heliand-Forscher keine sonderlich neue Forderung aus. Die Dichtung selbst hat ihn immer wieder auf die Zeit ihrer Entstehung zurückverwiesen; auf jene Zeit, in der der Prozeß der ‘Legierung’⁴ von Germanentum und Christentum sich vollzog bzw. in gewisser Hinsicht bereits abgeschlossen war. Das Neben- oder Ineinander ‘germanischer und christlicher Elemente im Heliand’ (G. EBERHARD)⁵ stellte sich wie von selbst als kultur-, geistes- und religionsgeschichtliches Problem, ohne dessen Einbezug in die Forschung eine förderliche Beschäftigung mit dem Werk unmöglich schien⁶.

Während nun A. F. C. VILMARS ‘Deutsche Altertümer als Einkleidung der evangelischen Geschichte’⁷ die sog. ‘germanische’ Komponente der Dichtung in fast erschöpfender Weise darstellten, fehlt uns bis heute merkwürdigerweise das Pendant dazu über die ‘christliche’, genauer: die zeitgenössisch-theologische Grundlage des Heliand. Sicherlich haben die intensiven Quellenstudien von E. WINDISCH, C. W. M. GREIN, C. A. WEBER u. a.⁸ auch diesem Aspekt grundsätzlich zu seiner Geltung gegenüber einer allzu einseitigen ‘germanischen’ Interpretation verholfen und zumindest die Feststellung erlaubt, daß ‘der persönliche anteil an der auffassung des christentums, wie sie uns in der dichtung entgegentritt’, ‘vorsichtiger’ anzusetzen sei, als bis dahin allgemein zum Ausdruck gebracht wurde⁹.

Aber erst Hulda GÖHLER¹⁰ versuchte bestimmte Züge des Christusbildes im Heliand in die allgemeine dogmengeschichtliche Entwicklung der lateinischen Kirche bis zur Karolingerzeit einzuordnen. Sie sieht, daß der Dichter ‘mit den Theologen seiner Zeit’¹¹ mannigfache Tendenzen gemeinsam hat. Indes bleiben gerade diese zeitgeschichtlichen Anliegen der Theologie und ihre Gründe merkwürdig unbestimmt und konturlos, weil GÖHLER gleichzeitig immer wieder verallgemeinernd auf das Stehen des Dichters ‘in der Diskussion der alten Kirche’ (S. 27) hinweist; gewisse ‘Interessen’ als ‘Gemeingut der alten Christen-

³ Über das Dichterische. Pfullingen 1957, S. 70.

⁴ J. HASHAGEN, Kulturgeschichte des Mittelalters. Hamburg 1950, S. 244.

⁵ vgl. diese Arbeit, S. 44 ff.

⁶ vgl. die unter dem Titel ‘Germanentum und Christentum’ angeführte Literatur in der Bibliographie der Heliandausgabe von O. BEHAGHEL – W. MITZKA, AdTextbibl. 4.

⁷ vgl. diese Arbeit, S. 31 f.

⁸ vgl. diese Arbeit, S. 6 und 7.

⁹ C. A. WEBER, ZfdA. 64 (1927), S. 76.

¹⁰ ZfdPh. 59 (1934) 1–52; vgl. diese Arbeit, S. 32 ff.

¹¹ Ebd., S. 27; vgl. S. 30; 31; 33 u. ö. Sperrungen, soweit nicht anders vermerkt, von mir. Die Seitenangaben in unserm Text beziehen sich auf GÖHLERS Arbeit.

heit¹² deklariert und deshalb häufig auf die 'Vor-Karolingerzeit' (S. 31; 33) und die 'Anliegen der alten Kirche' (S. 34) überhaupt zurückgreift, um mit Hilfe der aufgezeigten Übereinstimmungen die orthodoxe Grundhaltung des Helianddichters sicherzustellen. Ausdrücklich bezeichnet sie es als ihr 'letztes Ziel', 'auf diese gemeinsame Linie, die von unseren Werken der Karolingerzeit zur altchristlichen Gedankenwelt hinführt, auch für die Dichtkunst hinzuweisen' (S. 52).

So fehlt denn zuletzt eine klare Zuordnung zu bestimmten Strömungen der zeitgenössischen Theologie, die dem Werk des Dichters recht eigentlich erst Plastizität und Farbigkeit verleihen würde, weil sie die Impulse seines Denkens als ganz konkrete Stellungnahme zu aktuellen Problemen der karolingischen Kirche und ihres Glaubensverständnisses sichtbar werden ließe.

Auch Heinz RUPPS Feststellung, daß der Helianddichter 'der geistig-theologischen Tradition Fuldas verpflichtet' sei¹³, und sein religiöses Denken 'in allen entscheidenden Fragen den Aussagen der Theologen, denen eines Augustin und denen Hrabanus'¹⁴ entspreche, ist u. E. zu allgemein gehalten und läßt den unmittelbaren Umkreis dieses Denkens nicht deutlich genug hervortreten, wenn sich auch der Rückgriff auf Augustin gerade für das Verständnis von 'Leid und Sünde im Heliand'¹⁵ als förderlich und wertvoll erwiesen hat.

Es scheint, als habe die präzisere Erfassung der theologischen Gedankenwelt des Heliand und ihre Konfrontierung mit besonders dringlichen und aktuellen Problemen der karolingischen Theologie vor allem unter dem weit verbreiteten Vorurteil gelitten, es seien im Zeitalter der 'Kompilatoren' keinerlei eigenständige Entwicklungstendenzen in der geistigen Durchdringung des Glaubensgutes am Werke gewesen. Ganz allgemein dürfte ja gelten, was Friedrich LOOFS in seinem 'Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte'¹⁶ schreibt: 'Übrigens war naturgemäß das frühe Mittelalter dogmengeschichtlich eine unfruchtbare Periode'. Bis in die Formulierung des Satzes hinein spürt man die Beiläufigkeit und Geringschätzung, mit der der kritische Blick des Historikers unsere zwischen den beiden ragenden Gipfeln der Dogmengeschichte, Patristik und Scholastik, liegende Zeit charakterisiert. Entsprechend ist die 'mittelalterliche theologische Gelehrsamkeit' nach LOOFS 'durchaus als eine unselbständige Erneuerung alter Bildung zu bezeichnen'¹⁷. Von Bedeutung sei für den Dogmengeschichtler lediglich die Weiterbildung der 'beiden kirchlichen Institute', der Messe und der

¹² Ebd., S. 31 vom Interesse des Dichters und der zeitgenössischen Theologen an der Freiheit Christi als Erweis seiner Göttlichkeit. GÖHLER übersieht den konkreten Anlaß, die Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus, worauf wir oben ausführlich hingewiesen haben; vgl. diese Arbeit, S. 150-162.

¹³ Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters, in: DU 8 (1956), Heft 1, S. 45.

¹⁴ Ebd., S. 44.

¹⁵ PBB. 78 (Halle, 1956) 421-469; bes. 447-451.

¹⁶ Hrsg. v. K. ALAND, Halle 1953⁵, II, 364.

¹⁷ Ebd., S. 365.

Buße nämlich, 'in denen die dogmatische Tradition das christliche Leben des Volkes erreichte' (ebd.).

Noch negativer urteilt VON HARNACK, nach dem gar das geistige Leben selbst in dieser Epoche ohne jede 'fortschreitende Geschichte' blieb¹⁸.

Die Einseitigkeit dieses immer wieder vertretenen Standpunktes ist von der neueren Forschung herausgestellt und in mancher Hinsicht korrigiert worden. So betont etwa J. A. JUNGSMANN, daß in dem halben Jahrtausend zwischen dem Tode Gregors des Großen und Cluny 'wahrhaftig weder das geistliche Leben noch das Geistesleben überhaupt stille gestanden ist'¹⁹. Im Gegenteil zeugten etwa die tiefgreifenden Wandlungen, die die liturgischen Formen erfuhren, 'deutlich von dem intensiven geistigen Leben, von dem die karolingische Epoche erfüllt war'²⁰. JUNGSMANN ist der Überzeugung, man dürfe 'ruhig behaupten: Es ist in den zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch sowohl im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen erfolgt, als es in den fünf Jahrhunderten zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist'²¹.

Selbstverständlich wird damit nicht bestritten, daß in der Karolingerzeit der 'Hang zum Überlieferten dominierte und der Grundbestand der Lehre, vor allem in dem zentralen Bereich des trinitarischen und christologischen Dogmas, unverändert blieb'²², aber es wird doch zunehmend deutlicher erkannt, daß in der karolingischen Phase – wie überhaupt in dem eben umrissenen Zeitraum des frühen Mittelalters – 'gerade innerhalb der vom Dogma nun abgesteckten Möglichkeiten in aller Stille Akzentverschiebungen und Aspektveränderungen vor sich gegangen' sind, 'deren Tragweite offenkundig ist, da sie der ganzen Folgezeit bis heute das Gepräge gegeben haben'²³.

Wenn diese Veränderungen und Wandlungen sich vor allem in jenen Bereichen feststellen lassen, 'die dem praktischen religiösen Leben am nächsten lagen'²⁴, dann dürfen wir mit großer Wahrscheinlichkeit deutliche Spuren davon auch im Heliand vermuten, der ja ein praktisch-missionarisches Anliegen verfolgt, das ganz von dem lebendigen Glauben und der persönlichen Frömmigkeit

¹⁸ A. v. HARNACK, Dogmengeschichte. Tübingen 1931⁷, S. 337.

¹⁹ Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: ZkTh. 69 (1947), 36–99; Zitat S. 36.

²⁰ DERS., *Missarum sollemnia*, Bd. I, S. 120. Sperrung von JUNGSMANN.

²¹ ZkTh. 69, S. 36.

²² Leo SCHEFFCZYK, Mariens Stellung im Heilswerk nach den Zeugnissen der Karolingerzeit, in: Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Hrsg. v. Carl FECKES. Paderborn 1954, S. 144. Dort auch in Anm. 2 einige neuere Arbeiten über die Zeit der Anfänge des theologischen Denkens im germanischen Raum.

²³ J. A. JUNGSMANN, ZkTh. 69, S. 36; Sperrung von mir.

²⁴ L. SCHEFFCZYK, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit. EthSt. 5, Leipzig 1959, S. 4. Er rechnet dazu die Liturgie, die sakramentale Praxis und die allgemeine Frömmigkeitshaltung.

seines Dichters getragen ist. Es müßte dabei gelingen, nicht nur die allgemeine, sozusagen 'überzeitlich'-orthodoxe Christlichkeit des Verfassers und seines Werkes zu konstatieren, sondern eben jene Verbindungslinien aufzudecken, die zu den unmittelbar zeitbedingten Modifikationen des karolingischen Glaubensverständnisses gegenüber den Auffassungen der spätantiken Kirche hinführen²⁵.

Wir wollen deshalb versuchen, einiges von den geistigen Bewegungen der karolingischen Epoche zu skizzieren, das nach unserer Meinung seinen Niederschlag im Heliand gefunden hat. Nur auf diesem Hintergrund, angesichts der geistigen Atmosphäre gleichsam, in der der Dichter lebte, scheint uns eine sachentsprechende Analyse des Gehaltes seiner Dichtung möglich zu sein. Wenn wir jetzt relativ einseitig die zeitgenössisch-theologische Grundlage des Heliand herausarbeiten, so besteht wohl kaum die Gefahr einer groben Verzeichnung; einmal weil der 'germanische' Strang lange genug betont und übertont worden ist, zum andern weil gerade die genauere Betrachtung der damaligen Theologie zeigt, daß ihre Vertreter das überkommene Glaubensgut z. T. in den ihnen eigenen, d. h. germanischen, Auffassungskategorien annahmen, der Helianddichter also vielfach keine eigenmächtigen Umprägungen seiner Glaubensausagen in Richtung auf die vielberufene 'Germanisierung des Christentums' in seinem Werk vorzunehmen brauchte.

²⁵ 'Welch große Veränderung der fränkischen Frömmigkeit in jener einen Generation von 791 bis 825 festzustellen ist', hat G. HAENDLER an Hand der Analyse der Bilderstreitgutachten jüngst eindringlich gezeigt. (Epochen karolingischer Theologie, Berlin 1958 = Theologische Arbeiten, Bd. X; unser Zitat: ebd., S. 157.)

Erstes Kapitel

HOCHZIEL UND AUSDRUCKSFORMEN KAROLINGISCHER THEOLOGIE

Weisheit und Zahl

‘Summo autem bono assecuto et adepto, vere beatus quisque fit, cum summa sapientia plene et perfecte in aeternum perfruitur: quia *sine hac sapientia nemo fieri beatus potest . . .*’

HRABAN, *De cler. inst.* III, 2 (= PL 107, 379D)

‘Und deshalb wundere ich mich so sehr, wenn ich in so geheimnisvoller und doch so sicherer Wahrheit diese beiden (sc. sapientia et numerus) auch im Zeugnis der Heiligen Schriften verbunden sehe und dennoch erkennen muß, wie im Urteil der meisten Menschen die Zahl so gering, die Weisheit so hoch gewertet wird.

Ich sage, ich wundere mich darüber, zumal ich keinen Zweifel hege, daß beide ein und dasselbe sind. Da nun in den göttlichen Büchern von der Weisheit gesagt wird: ›Sie erstreckt sich voll Macht von einem Ende zum andren und durchwaltet aufs beste das All‹ (Weish 8, 1), nehme ich an, daß diese Kraft, die sich voll Macht von einem Ende zum andren erstreckt, vielleicht Zahl genannt wird, während das aufs beste das All Durchwaltende Weisheit im eigentlichen Sinne des Wortes ist; dann würden beide die Glieder ein und derselben Weisheit sein . . .’

‘Es mag allerdings dahingestellt bleiben, ob die Zahl in der Weisheit liegt oder aus der Weisheit stammt, oder ob die Weisheit aus der Zahl kommt oder in der Zahl besteht, oder ob beides Namen derselben Sache sind. Das eine ist sicher offenbar, daß sie beide wahr, unwandelbar wahr sind.’

AUGUSTINUS, *De lib. arb.* II, 30 u. 32.

BILDUNGSREFORM – THEOLOGIE UND DICHTUNG

Von dichterischen Erzeugnissen erwartet man im allgemeinen keine Auskunft über dogmatische Probleme und zwar auch, ja gerade dann nicht, wenn ihre Verfasser selbst Theologen sein sollten. Dichtung und Theologie scheinen auf zwei sehr verschiedenen Ebenen des geistigen Lebens zu stehen. Wenn wir heute von Theologie sprechen, denken wir jedenfalls gleich an eine dem modernen Wissenschaftsbegriff entsprechende Disziplin, die über eine Fülle höchst subtiler und differenzierter philosophisch-abstrakter Kategorien und Begriffe verfügt und bestimmte Prinzipien, Methoden und Systeme entwickelt hat, um ihrem Gegenstand auf diskursive oder spekulative Weise gerecht werden zu können. Zur Dichtung läßt sich da schwerlich eine Brücke schlagen.

1. Theologie als Hinführung zur 'vera sapientia'

Die Karolingerzeit hat aber eine Theologie im eben aufgezeigten Sinne des Wortes nicht ausgebildet. Ihre Aussagen über die Glaubensinhalte sind demnach von unserm Standpunkt aus lediglich als 'vorwissenschaftlich' und 'vortheologisch' zu betrachten und zu werten. Sie vollziehen sich darum auch noch in den verschiedensten Formen, die weder ein streng methodisches Verfahren, noch ein von bewußten Prinzipien getragenes wissenschaftliches Arbeiten verraten, ja z. T. von ihrer inneren Formgesetzlichkeit her solches gar nicht zulassen.

Einer rationalistischen Theologie müssen die meisten dieser Ausdrucksweisen und -arten des Glaubensverständnisses darum auch als dogmatisch irrelevant, ja überhaupt – gemessen an unserm Wissenschaftsethos – als unernst und verdächtig erscheinen. Was soll sie z. B. mit den zahlreichen Bibelkommentaren beginnen, die eine unserm Verständnis völlig fremd anmutende Vermischung von Exegese, Dogmatik und Moral aufweisen und dazu noch das Gotteswort auf einen drei- oder gar vierfachen Sinn hin untersuchen? Welchen Erkenntniswert, welches dogmatische Gewicht soll sie gar den Predigten und Homilien, den begeisterten Carmina, Hymnen und Gebeten zuschreiben, in denen man nichts weiter als die 'sog. volkstümlichen Ausprägungen des Christentums'¹ erblicken zu müssen glaubt? Können die Lehrgespräche oder auch die Kontroversschriften ernst genommen werden, da sie der schulmäßigen Unterweisung und der polemischen Auseinandersetzung dienen, was ihren theologischen Gehalt ja notwendigerweise einengt?

Zweifelloso stellt sich hier die Frage nach der jeweiligen Relevanz der verschiedenen literarischen Genera für die Eruiierung des damaligen Glaubensverständnisses. Aber noch bevor sie vom Dogmenhistoriker in eine Wertskala eingeordnet werden, muß er die Vielfalt dieser Aussagearten als Faktum an-

¹ A. VON HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen 1910⁴, Bd. III, 271.

erkennen und sie berücksichtigen, wenn er sich über die 'Theologie' dieser Zeit unterrichten will.

Die Fülle der äußeren Ausdrucksformen aber, in denen sich die theologischen Darlegungen und Erörterungen präsentieren², bekundet zugleich etwas von der inneren Eigenart karolingischer Theologie: 'Sie entfernt sich von dem rationalen Stil der wissenschaftlichen Argumentation und nimmt den Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses an, das aus dem Glauben lebt und auf den Glauben', die Glaubensweckung und -mehrung, 'zielt'³. Das wissenschaftliche Ethos entzündet sich nicht an dem Streben nach tieferem intellektuellen Eindringen in die *scientia fidei*, sondern an dem Wissen um die Heilsnotwendigkeit des rechten Glaubens. Es geht den karolingischen Gottesgelehrten deshalb auch nicht in erster Linie um das theoretische Verständnis der Glaubenswahrheiten, sondern vor allem um deren Fruchtbarmachung für das geistige Leben und die Frömmigkeit. Die *cognitio fidei* oder *veritatis* ist darum auch nur eine – wenn auch nicht unwichtige – Vorstufe auf dem Weg zur *sapientia*, die allein das letzte Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen bildet.

a) Begriff der 'vera sapientia'

Was aber verstehen die Karolinger unter dieser *sapientia*? HRABANUS MAURUS mag hier stellvertretend für seine Zeitgenossen eine erste Antwort geben. Er beginnt das 2. Kapitel des 3. Buches 'De clericorum institutione' mit dem für die gesamte Wissenschaftsauffassung (*prudentia*) der Epoche charakteristischen Satz: 'Fundamentum autem, status et perfectio prudentiae, scientia est sanctorum Scripturarum⁴: quae ab illa *incommutabili aeternaque sapientia* profluens, quae ex ore Altissimi prodiit . . .'⁵. An der hier sichtbar werdenden Fundierungsreihe hält die ganze Zeit fest. Die weltlichen Wissenschaften sind nur Stufen 'ad altissimum evangelicae perfectionis culmen', wie es ALKUIN in einem Brief an irische Mönche formuliert⁶. Es gibt eben keine wahre Erkenntnis, selbst wenn sie sich etwa 'in libris prudentium huius saeculi' oder gar 'in libris gentilium' finden lassen sollte, die nicht 'ad unum terminum' zurückzuführen wäre: nämlich auf die 'ipsa veritas et sapientia Christus'⁷, die sich am unmittelbarsten und deut-

² Zu den oben angeführten Darstellungsarten muß man neben den relativ wenigen Traktaten zu Einzelfragen vor allem noch die umfangreiche Briefliteratur hinzuzählen.

³ L. SCHEFFCZYK, Marienheimmnis, S. 21.

⁴ Zu der absoluten Vorrangstellung des Bibelstudiums vgl. diese Arbeit, S. 188f. Den propädeutischen Charakter der in den artes zusammengefaßten weltlichen Bildung im Hinblick auf das Studium der Hl. Schrift betont auch J. FLECKENSTEIN, Die Bildungsreform Karls d. Gr., Freiburg (1953) 93. O. HERDING mißt dagegen den artes, 'wenn auch im Rahmen einer christlich bestimmten Welt, einen eigenen Wert' zu; sie seien nicht mehr 'ancillae der Bibel'. Über die Dichtungen Gottschalks von Fulda, in: Festschrift für P. KLUCKHOHN und H. SCHNEIDER, Tübingen 1948, S. 68.

⁵ PL 107, 379 B.

⁶ MGH ep. IV, Nr. 280, S. 437.

⁷ HRABAN, aaO., Sp. 379 C–D.

lichsten in der Bibel manifestiert. Durch das Studium der Hl. Schrift, die nach ALKUIN ihren Leser selbst auf jeder Seite zur Gewinnung der Weisheit ermahnt⁸, muß man über alles bloße Wissen hinaus den Weg zu dieser sapientia einschlagen. Und warum? Die Begründung ist ebenso überraschend wie durchschlagend: 'quia sine hac sapientia nemo fieri beatus potest'⁹.

Besitz oder Nichtbesitz der Weisheit ist zutiefst also keinesfalls das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein einer intellektuellen Qualität. Die 'vera sapientia' ist in einer ganz anderen, weil spirituellen, ja pneumatischen Dimension angesiedelt, in der die Entscheidung über das ewige Heil des Menschen fällt. Allein hieraus resultiert ihre Hochschätzung und Erhebung zum einzigen und unvertretbaren Zweck und Ziel alles wissenschaftlichen Bemühens¹⁰. So kann ALKUIN etwa schreiben, Karl der Große habe ihn und die übrigen Wissenschaftler und Gelehrten nur deshalb an seinen Hof berufen, weil es ihm als König für sich und sein Volk um den Gewinn der Weisheit, die zum ewigen Leben führe, gegangen sei¹¹. Nur über das ständige Bemühen um die sapientia kann man 'ad perpetuam beatitudinem' gelangen¹².

Weshalb aber ist die sapientia heilsnotwendig? Weil sie im Grunde identisch ist mit der Liebe und dem sich ja ebenfalls in der tätigen Liebe auswirkenden Glauben.

'Scientia inflat', das bloße intellektuelle Wissen bläht auf, bekennet HRABAN mit dem Apostel; wirklich Beständiges schafft nur die Liebe: 'caritas vero aedificat'¹³. Jedes Wissen ist darum nur insofern von Belang, als seine 'Frucht in der Liebe besteht'¹⁴. Erst unter dieser Voraussetzung ist die scientia oder prudentia mundi eine Stufe zur allein erstrebenswerten 'vera sapientia'. Die Verknüpfung mit der tätigen Liebe ist geradezu das Kennzeichen der wahren Weisheit, ja gehört innerlich notwendig zu ihrer Struktur. 'Quicumque igitur ad sapientiae culmen pervenit, ad fastigium caritatis perveniat necesse est, quia nemo perfecte sapit, nisi is qui recte diligit'¹⁵. Liebe und Weisheit bedingen einander und steigern sich gegenseitig. Und so gilt auch umgekehrt, daß einer in dem Maße in der Liebe wächst, als er sich in der Weisheit vollkommen ausbildet: '... et quantum perficit in sapientia, tantum in caritate'¹⁶. Beide Tugenden haben die 'beatitudo vera' bzw. 'summa' zur Folge, die einmal 'in cogitatione perfecta sapientiae', das andere Mal 'in dilectione perfecta caritatis' besteht¹⁷.

⁸ MGH ep. IV, Nr. 121, S. 177.

⁹ HRABAN, aaO., Sp. 379D.

¹⁰ vgl. die Feststellung J. FLECKENSTEINS: 'Auf diese, das ewige Heil vermittelnde Auswirkung der Bildung aber kam es ganz entscheidend an'; aaO., S. 98.

¹¹ MGH ep. IV, Nr. 229, S. 373.

¹² DERS., ebd., Nr. 121, S. 177; vgl. auch L. SCHEFFCZYK, Marien Geheimnis, S. 19.

¹³ PL 107, 381C; vgl. 1 Kor 8, 1.

¹⁴ DERS., ebd.

¹⁵ DERS., ebd., 382C; vgl. ALKUIN, der einem seiner Schüler gegenüber den Grundsatz vertritt: '... nihil laudabilius est in homine, quam sapientiae decus et caritatis affectus'. MGH ep. IV, Nr. 88, S. 132.

¹⁶ HRABAN, aaO., 382C.

¹⁷ DERS., ebd.

So sind denn im Grunde Weisheit und Liebe nur verschiedene Namen für ein und denselben Sachverhalt, der als das einzige Telos der Wissenschaft anzustreben ist. Auf dieses 'unum esse' von sapientia und caritas hat nach HRABAN Christus selbst bereits Joh 17, 25–26 hinweisen wollen¹⁸. Als selbstverständlich wird diese Einheit schon in ALKUINS einleitenden Worten zum 7. Buch der Schrift gegen Felix von Urgel vorausgesetzt, wonach die höchste Weisheit darin besteht, Jesus Christus zu lieben; ihn zu loben vollkommene Glückseligkeit und ihn zu kennen ewiges Leben bedeutet; während umgekehrt das Fehlen der Christus-Liebe Zeichen einer bodenlosen Torheit ist und die Unkenntnis Christi die Gefahr ewiger Verdammnis in sich birgt¹⁹.

Die Koordinierung von Weisheit und (Gottes- und Nächsten-) Liebe zeigt besonders deutlich, daß es sich bei der so verstandenen sapientia zuletzt um einen religiösen, ja genuin christlichen Begriff handelt. Die Notwendigkeit ihrer Gewinnung kann deshalb im Grunde gar nicht auf den Kreis der Gottesgelehrten eingeschränkt bleiben. Denn wenn niemand ohne die Weisheit selig zu werden vermag, wie HRABAN (s. o.) betont, dann muß das vornehmste Ziel der Wissenschaften zugleich in irgendeiner Form auch das Ziel jedes Gläubigen sein²⁰. Ja der Gläubige muß, insofern sich nur sein Glaube in der tätigen caritas auswirkt und damit seine Richtigkeit (rectitudo) erweist, bereits – in einem bestimmten Grade wenigstens²¹ – 'weise' sein.

Genau diese Folgerung zieht denn auch HRABAN. Hier liegt der Punkt, an dem sich die – zumindest partielle – Identität von sapientia und fides offenbart. Da zu jedem verdienstvollen Werk als Bedingung die 'Weisheit'²² gehört, ist der wahrhaft Gläubige, der sich als solcher durch seine guten Werke ausweist, immer schon und einfachhin 'homo sapiens', wie HRABAN ihn im Gegensatz zum 'infidelis' oder 'homo terrenus' nennt²³. Denn der Ungläubige lebt in der ignorantia scripturarum, die letztlich ignorantia Dei ist und darum von Gott,

¹⁸ PL 107, 382D: 'Nam Salvator in Evangelio sapientiam et caritatem unum esse intelligi volens, ad Patrem dixit: >Pater iuste, mundus te non cognovit, ego autem te cognovi, et hi cognoverunt, quia tu me misisti, et notum feci eis nomen tuum, et notum faciam, ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis'.

¹⁹ ALKUIN betrachtet es als große Freude, 'communes habere hostes cum Domino meo Jesu Christo, quem diligere summa est sapientia, et laudare perfecta est beatitudo, nosse vero vita aeterna: sicut e contrario non amasse profundissima est stultitia; eius autem gloriae aliquid subtrahere velle ultima est miseria: et illum ignorare mortis est perpetuae periculum'. PL 101, 213 B.

²⁰ Hierauf basiert die gesamte karolingische Bildungsreform, die 'auf das Heil des populus christianus ausgerichtet' ist. Vgl. J. FLECKENSTEIN, aaO., S. 69.

²¹ HRABAN handelt in einem eigenen Kapitel des 3. Buches 'De clericorum institutione' 'De gradibus sapientiae et caritatis', wo er sieben Stufen unterscheidet. PL 107, 380D–382 B.

²² Nämlich die Kenntnis der Hl. Schriften und des in ihnen ausgesprochenen Willens Gottes.

²³ vgl. hierzu unsere Arbeit, S. 43 f.

deripsasapientia, trennt und so das periculum mortis perpetuae heraufbeschwört²⁴. Der Gläubige dagegen ist durch das 'lumen verae fidei' aus den 'tenebrae ignorantiae' herausgehoben in den Raum der sapientia, die geradenwegs zu Gott führt²⁵.

Dieser Auffassung liegt eine theologische Prämisse zugrunde, die die Gnadenlehre der damaligen Zeit bestimmt. Die im Glauben dem Menschen zuteil gewordene göttliche Gnade wird von den Theologen noch nicht – wie heute – als 'gratia elevans', sondern als 'gratia sanans' verstanden; d. h. als eine zuerst einmal physisch den Willen heilende Beschaffenheit, dann auch besonders als Erleuchtung des durch die Erbsünde verdunkelten Verstandes, die dem Menschen zum Wissen (scire) und zur Erkenntnis (cognoscere) des Willens Gottes verhilft²⁶ und dadurch eine bessere Lebensführung ermöglicht²⁷, um schließlich in liebendem Gehorsam gegen Gottes Willen zu Ihm zu gelangen²⁸.

Unter diesem Aspekt ist der Glaube als Anteilgabe an der sapientia das grundlegende aller göttlichen Güter: 'bonorum omnium fundamentum'²⁹. Von ihm können deshalb auch die gleichen Aussagen über seine Heilsnotwendigkeit gemacht werden wie von der Weisheit. Wie ohne diese niemand selig werden kann, so vermag auch niemand ohne die fides 'ad veram beatitudinem pervenire', weil sie die absolut notwendige Voraussetzung für den Gewinn der himmlischen Herrlichkeit ist³⁰. Man muß bereits hier im Glauben wandeln, um einstmals das ewige Leben besitzen zu können, das in der glückseligen Schau unseres Herrn Jesus Christus besteht³¹.

b) Lehr- und Lernbarkeit der 'sapientia'

Wie aber soll man zu diesem Glauben gelangen? So sehr uns die Antwort hierauf zunächst auch überraschen mag: sie ist charakteristisch für die geistige Grundhaltung der ganzen Epoche. Die karolingischen Theologen verweisen nämlich auf den gleichen Weg, den sie auch für die Erlangung der Weisheit

²⁴ vgl. ALKUIN, MGH ep. IV, Nr. 129, S. 191: 'Quia ignorantia scripturarum ignorantia Dei est; et si caecus caecum ducit, cadunt ambo in foveam; et econtra multitudo sapientium salus est populi (Sap. 6, 26)'.

²⁵ DERS., ebd., Nr. 121, S. 176. ²⁶ HRABAN, PL 107, 381D und 380D.

²⁷ vgl. HRABAN, ebd., 379A: 'utrumque necesse est, ut bonam vitam sapientia illustret, et sapientiam bona vita commendet'. Auch ALKUIN: 'nil (sc. quam sapientia) contra vitia fortius (est)', MGH ep. IV, Nr. 121, S. 177.

²⁸ HRABAN, aaO., 381D: 'ut cum scimus voluntatem Dei, diligamus obedire Deo, ut perveniamus ad Deum'.

²⁹ ALKUIN, De fide s. trinitatis, PL 101, 13 D.

³⁰ ALKUIN, PL 101, 13 D: 'Denique ad veram beatitudinem pervenire volentibus primo omnium fides necessaria est'.

³¹ DERS., ebd., 14B. Man beachte die Formulierung 'ad speciem beatae visionis Domini nostri Jesu Christi', in der 'Christus' einfach für 'Gott' steht. Wir werden anderen Orts auf diese Eigenart karolingischer Theologie näher eingehen.

vorschlagen. Wie diese 'omni studio' erlernt und 'cotidiano exercitio' zum inneren Besitz gemacht werden kann und soll³², so muß jeder Mensch (omnis anima rationalis) seinen jeweils altersmäßig erreichbaren geistigen Fähigkeiten gemäß (aetate congrua), auch die 'fides catholica' – gerade wegen ihrer absoluten Heilsnotwendigkeit – lernen (discere). Diese Verpflichtung trifft in besonders hohem Maße die 'populi praedicatores Christiani' und die 'ecclesiarum Dei doctores', weil sie ja den Auftrag haben, ihrerseits wieder den Glauben zu lehren (docere). Denn wie soll einer etwas lehren können, was er nicht zuvor gelernt hat, fragt in diesem Zusammenhang ALKUIN³³.

Die Auffassung von der Lern- und Lehrbarkeit der sapientia und fides verleiht der Theologie der damaligen Zeit einen Zug ausgesprochen jugendfrischer Geistigkeit. Man fühlt sich stellenweise geradezu an eine Art 'sokratischen Optimismus' erinnert, wenn man die geistige Hochgestimmtheit wahrnimmt, mit der sich diese Gelehrtengeneration in staunenswertem Lern- und Lehreifer der Aufgabe der Aneignung und Verkündigung der Glaubenswahrheiten widmet. Wer als 'fidelis' die Hl. Schrift, den 'thesaurus nullo bono carens, omnibus bonis redundans'³⁴ lernend durchdringt und als 'doctor' ihre 'sapientia', die zur 'beatitudo' führt, weitergibt, ist – sozusagen definitionsgemäß³⁵ – ein sittlich guter Mensch, ein 'bonus'. Denn der Umgang mit der ipsa veritas, die sich in der Bibel geoffenbart hat, entzieht – so vertraut man fest – der Sünde den Boden³⁶. Dagegen ist der 'infidelis', der in den 'tenebrae ignorantiae sanctorum scripturarum' weilt, als 'non doctor' zugleich ein 'malus', der der 'damnatio' überantwortet bleibt.

Damit ist der Absolutheitscharakter der christlichen Wahrheit nicht nur von metaphysischer, sondern in höchstem Maße auch von sittlich-moralischer Bedeutung für die Menschen. Trotz der hieraus resultierenden Gefahr einer vereinfachenden Schwarz-Weiß-Zeichnung bei der metaphysischen und sittlichen Wertung des fidelis und infidelis, scheint mir gerade die ethische Komponente dieses Glaubensverständnisses ein wichtiger Faktor für die Entwicklung jenes 'pädagogischen Eros' zu sein, der die theologischen Bemühungen der damaligen Zeit weithin auszeichnet.

³² ALKUIN an Karl d. Gr. im Hinblick auf die Schüler der Palastschule. MGH ep. IV, Nr. 121, S. 177.

³³ De fide s. trinitatis, PL 101, 14B/C.

³⁴ Daß die Rede von der Bibel als dem Schatz, der an allen Gütern Überfluß hat und keines entbehrt, nicht etwa hyperbolisch, sondern höchst real und 'handfest' gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang hervor, in dem diese Feststellung getroffen wird. Karl d. Gr. selbst läßt in den Libri Carolini erklären, daß in der Hl. Schrift die 'norma instituens' liege für den Staat wie für die Ehe, den Krieg, das tägliche Leben und die Weisheit. Unmittelbar anschließend folgt der Satz: 'Est enim thesaurus ...' Libri Carolini II, 30; MGH Conc. II, Suppl., S. 96.

³⁵ Man folgt hier AUGUSTINS Spuren: 'Si enim malus est, doctor non est, si doctor est, malus non est'. De lib. arb. I, 3; vgl. MGH ep. IV, Nr. 280, S. 437.

³⁶ vgl. J. FLECKENSTEIN, Bildungsreform, S. 63.

Jedenfalls ist es verständlich, daß eine Theologie, die durch das beglückende und befreiende Neuheitserlebnis des Glaubens und seiner Verheißungen geprägt und wirklich existentiell von seiner Heilsnotwendigkeit³⁷ und seiner versittlichenden Kraft überzeugt ist, sich nicht mit der theoretischen Wahrheitsfindung allein³⁸ oder gar einem intellektuellen Ausruhen in den erworbenen Einsichten zufrieden gibt, sondern auf die tatkräftige Mehrung der für sie in der *caritas* als *sapientia* sich vollendenden *fides* aus ist, – zumal sie alle drei Tugenden als lehr- und lernbar begreift.

Das lebhafteste Bedürfnis nach Stärkung und Vertiefung der sittlichen Gutheit und ewiges Heil verleihenden *fides* bringt – gerade durch seine Verbindung mit der Auffassung, daß dieses Hochziel durch Lernen und Lehren von jedem Gläubigen praktisch zu erreichen sei – eine deutlich spürbare Ausrichtung der theologischen Wissenschaft auf den einzelnen Menschen sowohl, als auch auf die '*salus populi*' im ganzen mit sich. Denn da das ewige Heil allen Gläubigen zugesagt war, mußte das Wissen, das zum Heile führt, auch allen verkündigt werden. Deshalb sollten sich die Theologen in erster Linie, wie Karl der Große in seiner *Admonitio generalis* von 789 sagt, als '*pastores ecclesiarum Christi*', als '*clarissima mundi luminaria*' verstehen und sich bemühen, das gesamte Volk Gottes '*ad pascua vitae aeternae ducere*'³⁹.

Von dieser Aufgabenstellung her aber gewinnt die karolingische Theologie auf weite Strecken einen für unsere Begriffe 'auffallend pastoral-theologischen Zug'⁴⁰. Der Theologe und Lehrer der Glaubenswissenschaften wird zugleich in gewissem Sinne zum 'Praktiker' der Verkündigung⁴¹, d. h. also zum Prediger, dessen Wort 'nicht selten hymnischen Klang hat'⁴². '*Credidi, propter quod*

³⁷ vgl. etwa ALKWIN: '*... ad quam (sc. veram et sempiternam beatitudinem) nisi per fidem catholicae pacis, cooperante caritate Dei et proximi, neminem pervenire posse certissimum est*'. De fide s. trinitatis. PL 101, 13 C.

³⁸ So wichtig diese für die Eruiierung der *rectitudo fidei* mit Hilfe der *artes* auch immer sein mochte und so sehr man sich zu diesem Zweck um die Aneignung der *artes* bemühte. (Vgl. FLECKENSTEIN, aaO., S. 52ff.) – Mit der Frage der relativen oder eigenwertigen Einschätzung der *artes* brauchen wir uns hier nicht eingehender zu beschäftigen (vgl. oben, S. 274, Anm. 4). Doch betont auch Karl in einem seiner Kapitularien (MGH Capit. I, Nr. 29, S. 79), daß die '*litterarum studia*' zu dem Zweck betrieben werden sollen, '*ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare*'. Auch blieb das Ideal einer harmonischen Verbindung der *scientia saecularis* und der *scientia divina*, wie es von Karl und seinen '*adiutores*' angestrebt wurde, nicht unwidersprochen. So polemisiert z. B. RADBERT aus seiner mönchischen Sicht deutlich gegen die '*saecularium litterarum amatores*', die ihre Beredsamkeit ohne Weisheit zur Schau stellen (Präfatio des 3. Buches des Mt.-Kommentars, PL 120, 181D). Er vertraut bei der Schrifterklärung mehr der '*Patris infusio*', als der '*eruditio humana*'. Ebd., 555 C. (Vgl. L. SCHEFFCZYK, Mariengeheimnis, 19f. Dort auch weitere Belege).

³⁹ MGH Capit. I, Nr. 22, S. 53.

⁴⁰ Ursula GROSSMANN, Studien zur Zahlensymbolik des Mittelalters, in: ZkTh. 76 (1954) 27.

⁴¹ DIES., ebd. von Hinkmar v. Reims und seinen stellenweise in den Predigtstil gleitenden Ausführungen in der '*Explanatio in ferculum Salomonis*'.

⁴² L. SCHEFFCZYK, Mariengeheimnis, 21.

locutus sum' – 'Ich glaube, darum rede ich!'; dieses Wort des Psalmisten (Ps 115, 1) kann den Impetus einer solchen Theologie auf eine knappe Formel bringen, wobei zur Verdeutlichung hinzuzufügen wäre, daß diese 'Rede' von den karolingischen Gelehrten als Glaubensbekenntnis verstanden wird, das aus dem Glaubenswissen erwächst, und nun darauf aus ist, auch bei anderen diesen Glauben und dieses Glaubensverständnis zu wecken⁴³.

2. Formen theologischen Sagens

Es ist nur folgerichtig, wenn ein derartig begeistertes Sprechen, das die Seele erheben und das Glaubensleben entzünden soll, sich auch äußerer Formen bedient, die der eigenen Ergriffenheit gemäß und geeignet sind, den gleichen Effekt bei anderen hervorzurufen.

So zeigen selbst die ausgesprochenen Lehrschriften der karolingischen Epoche – die indes bezeichnenderweise nur eine recht kleine Gruppe innerhalb der theologischen Arbeiten bilden – vielfach den der ganzen Zeit eigenen 'Zug zur Erbauung und Glaubensweckung', so daß auch rein sachliche Erörterungen über einzelne Probleme mit dem Predigtstil verquickt erscheinen 'und sich der Form der Homilie angleichen'⁴⁴.

Homilie und Predigt selbst aber fordern vom Theologen noch stärker den Verzicht auf begrifflich-abstrakte Darstellung. Um der beabsichtigten psychologischen und pädagogischen Wirkung willen, die – wie wir sahen – ein wesentliches Element und Ziel der damaligen wissenschaftlichen Theologie selbst ist!, empfiehlt sich gerade in dieser Form lebendiger und ergriffener Verkündigung der Glaubenswahrheiten bildhaftes Sprechen und Anpassung an die Bedürfnisse der Hörer.

Das heißt nicht, daß diesen Predigten, deren Charakter als Forum für theologische Erörterungen unserm heutigen Verständnis fern liegt, kein theoretisches Glaubensverständnis, kein Lehrentwurf, zugrunde läge. Ganz im Gegenteil! Aber der Prediger bietet uns keine Analyse der lehrhaften Grundlagen seiner Arbeit. Sie zu eruieren dürfte indes verhältnismäßig leicht sein, wenn man sich nur der Mühe unterzieht, die hier gemachten Aussagen mit den zur damaligen Zeit allgemein lebendigen theologischen Gedanken und Vorstellungen zu konfrontieren.

Das gleiche gilt – obwohl hier zweifellos noch stärker gewisse methodische Kautelen zu berücksichtigen wären – von einer weiteren, uns höchst fremdartig

⁴³ So schließt z. B. ALKVIN seinen Traktat 'De fide sanctae et individuae Trinitatis' mit einer hymnischen, litaneiartigen Anrufung der hl. Dreifaltigkeit (50 [!] Invokationen) und einem selbst verfaßten Glaubensbekenntnis: PL 101, 54D–56D bzw. 56D–58C.

⁴⁴ L. SCHEFFCZYK, Mariengeheimnis, S. 38 f.

anmutenden Form, in der die Karolingerzeit theologische Wahrheiten auszudrücken pflegte: vom dichterischen Wort in den zahlreichen Hymnen und Carmina.

a) Dichtung als 'obsequium Dei'

Es ist zunächst bemerkenswert, daß diese für unsere Begriffe recht eigenartige Symbiose von theologischer Aussage und dichterischer Form sich bei fast sämtlichen Gelehrten der Epoche findet. Hymnen, die z. T. heute noch in der Liturgie oder im Breviergebet fortleben, verfaßten beispielsweise PAULUS DIACONUS († 799?), PAULINUS VON AQUILEJA († 802), THEODULF VON ORLÉANS († 821), HRABANUS MAURUS († 856), sein Schüler WALAHFRID STRABO († 849) und RATPERT VON ST. GALLEN († nach 884), um nur die bedeutendsten Namen aus der karolingischen Welt zu nennen⁴⁵. Diese Tatsache allein dürfte schon genügen, den Verdacht auszuschalten, es könne sich bei diesen Dichtungen vom theologischen Gehalt her um belanglose Stücke handeln, während in Wahrheit die Freude an der Rezeption formaler Elemente des antiken Bildungsgutes zu derartigen Arbeiten angespornt habe. Dichtung ist den karolingischen Theologen mehr als eine weltliche Spielerei mit religiösen Stoffen. Sie wird nach Inhalt und Absicht religiös gefaßt und bildet schließlich nur eine besondere Form des obsequium Dei; ist also eingeordnet 'in den Gesamtbereich des Dienstes an Gott', worauf am Beispiel Gottschalks von Sachsen und seiner Hymnen zuletzt O. HERDING mit Nachdruck hingewiesen hat⁴⁶.

Dieses 'famulari Deo' durch die Dichtung war für die Karolinger an die gleiche Norm gebunden, die das oberste Richtmaß nicht nur für den ganzen Bezirk des religiösen Lebens, sondern auch für das gesamte Bildungswesen der Epoche abgab, nämlich an die übergeschichtliche 'norma rectitudinis'⁴⁷. Auch in der Dichtung war es nur 'recte loquendo' möglich, Gott zu gefallen. Das aber heißt: selbst das dichterische Wort muß die religiöse Wahrheit voraussetzen und aus ihrem Geiste leben; jedes einzelne Wort muß also seine 'Richtigkeit' haben⁴⁸, 'denn ein Vergreifen am Wort ist ein Verfehlen der Sache und damit Sünde gegen Gott'⁴⁹.

Wer einer Dichtung, die von solchem Ethos getragen wird, dogmengeschichtlich 'keinen Wert' beimißt, wie es etwa A. v. HARNACK tut⁵⁰, der

⁴⁵ vgl. A. MANSER, Art. Hymnendichter, in: LThuK V (1933) 223 ff.; jetzt: H. EBERHART, LThuK V (1960) 559 ff.; auch G. REICHERT, Art. Hymne (Mittelalter), in: RL I², 736f.

⁴⁶ aaO., S. 55.

⁴⁷ vgl. hierzu J. FLECKENSTEIN, Bildungsreform, z. B. S. 23.

⁴⁸ DERS., ebd., S. 61.

⁴⁹ So H. RUPP, Otfried von Weissenburg und die spätantike Bibeldichtung, in: WirkWort 7 (1956/57) 340, wo er auf das Bestreben Otfrieds aufmerksam macht, den Nachweis der 'rectitudo linguae franciscæ' zu führen.

⁵⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴, III, 271.

sieht einfach an den besonderen geistigen Grundlagen und Gegebenheiten der Karolingerzeit vorbei. Speziell der Hymnus ist für die damalige Theologie eine der adäquatesten Formen, mit deren Hilfe sie ihrem höchsten Gegenstande, Gott selbst, gerecht zu werden trachtet, indem sie sich – aus dem Fundus des rechten Glaubenswissens heraus! – lobend und preisend als ‘theologia hymnica’ an ihn wendet. ‘Lex credendi, lex canendi’, so möchte man – in Abwandlung des liturgiegeschichtlichen Axioms ‘Lex credendi, lex orandi’, das in bestimmtem Maße auch umgekehrt gilt, – die zeitgenössische Auffassung vom theologischen Gehalt und Wert der Hymnendichtung charakterisieren. Daher kommt es auch kaum zu einer ‘illegitimen Verselbständigung des subjektiven Anteils’ in den Hymnen, ‘der normalerweise die religiöse Dichtung kennzeichnet’⁵¹. Der Hymnus ist nun einmal die legitime Form des Gotteslobes, das einen, ja den vornehmsten Teil dieser Theologie ausmacht. Hymnus und Gotteslob – vielleicht gilt dies auch umgekehrt – sind geradezu miteinander identisch: ‘Carmina autem quaecunq[ue] in laudem Dei dicuntur, hymni vocantur’⁵². Noch deutlicher im Sinne einer Definition des Hymnus spricht sich HRABAN in seiner großen Enzyklopädie ‘De universo’ aus. Auf ISIDOR von Sevilla fußend, bietet er hier zunächst ganz allgemein die Übersetzung des griechischen Wortes ‘Hymnus’, des ‘canticum laudantium’, das im Lateinischen ‘laus’ bedeute, ‘pro eo quod sit carmen laetitiae et laudis’⁵³. Dann aber differenziert er sogleich und fährt fort: ‘Proprie autem hymni sunt continent[es] laudem Dei’. Die Folgerung hieraus liegt auf der Hand: ‘Si ergo sit laus, et non sit Dei: non est hymnus: si ergo (vero) est, et in laudem Dei dicitur et cantatur: tunc est hymnus’⁵⁴. Aus dieser Begriffsbestimmung dürfte unmißverständlich hervorgehen, daß es einen profanen Hymnus nach dem damaligen Verständnis überhaupt nicht gibt und geben kann.

b) Dichtung als ‘imitatio’ des ‘exemplum Christi’

Ist der Hymnus die legitime Form des Gotteslobes, dann kann das Gotteslob durch das hymnische Wort nicht in das Belieben des Menschen gestellt sein, sondern muß für jeden Gläubigen, insbesondere aber für den Theologen, als zwingende Verpflichtung angesehen werden. So hat es denn auch – nach HRABAN – bereits David gehalten, der als erster Hymnen verfaßte und sang⁵⁵.

⁵¹ L. SCHEFFCZYK, aaO., S. 43; insonderheit von den Marienhymnen der Karolingerzeit.

⁵² HRABAN, De cler. inst. II, 49. PL 107, 362D.

⁵³ Das Gegenteil ist das ‘threnum’ (meist wird sonst die Form threnus verwandt), ‘quod carmen est lamenti et funeris’. HRABAN, De universo V, 9 = PL 111, 129C.

⁵⁴ De universo, ebd.

⁵⁵ De cler. inst. II, 49: ‘Hymnos primum eumdem David prophetam condidisse ac cecinisse, manifestum est’. PL 107, 362C.

Indes ist es – über das Vorbild der alttestamentlichen Propheten hinaus – vor allem das Beispiel Christi selbst und seiner Apostel, das zum Singen und Dichten von Hymnen⁵⁶ auffordert⁵⁷. Diese für unsere Begriffe recht erstaunliche Begründung der Notwendigkeit des Hymnengesangs ist typisch für die Geisteshaltung der karolingischen Epoche. In ihr besitzt nämlich der von dem ‘Praeceptor Germaniae’ in unserm Zusammenhang verwandte Begriff des ‘exemplum’ eine außerordentlich große religiös-sittliche Dignität. Denn exempla verpflichten – soweit ihnen die *rectitudo* zugrunde liegt – nach der damals herrschenden Auffassung den gläubigen Menschen zur *imitatio*.

FLECKENSTEIN hat gezeigt, wie stark etwa Karl der Große die rechtliche Verbindlichkeit seiner Anordnungen in den Kapitularien gerade mit Hilfe des Begriffes ‘exemplum’ religiös-moralisch unterstrich, wenn er sich für seine Forderungen und Bemühungen hinsichtlich der Bildungsreform auf das Beispiel der ‘heiligen Könige’ Josias und David berief⁵⁸. Ausdrücklich betonte Karl, daß er sich durch diese Berufung auf das Beispiel der alttestamentlichen Könige als Begründung für sein eigenes Reformwerk keineswegs anmaßend auf die gleiche Stufe mit deren ‘sanctitas’ stellen wolle; er täte es vielmehr nur deshalb, ‘quod nobis sunt ubique sanctorum exempla sequenda’⁵⁹. Indem und insofern Karl diesen Beispielen folgte, ja sich zuerst mit Josias und später gar mit David, dem heiligen Sänger⁶⁰, dem ‘rex et praedicator’, identifizierte, gab er selbst in seinem Handeln ein exemplum, durch das er über die rein legislativen Bestimmungen hinaus seine Untertanen moralisch verpflichtete, ein Gleiches zu tun⁶¹. Die recht vollzogene *imitatio* gewann dabei von Fall zu Fall – dieser festen Überzeugung war man jedenfalls – wieder exemplarische Bedeutung für andere, so daß von dieser sich immer weiter fortpflanzenden Beispielhaftigkeit gleichsam ein Kraftstrom ausging, der die *rectitudo bonae vitae* in breiteste Schichten tragen sollte.

Dabei war man sich durchaus des Umstandes bewußt, daß jedes menschliche exemplum, auch das der ‘sancti’, letztlich unvollkommen bleiben mußte und darum nicht absolut sein konnte. Diese Einschränkung wurde aber hinfällig, wenn in irgendeiner Sache Christus selbst ein Beispiel gegeben hatte. Wie das exemplum

⁵⁶ ‘Hymnos canere, dicere’ und ‘condere, componere’ sind hierbei wohl für die Dichtertheologen oftmals identisch. Für Gottschalk jedenfalls setzt O. HERDING diese Identität als selbstverständlich voraus. AaO., S. 55.

⁵⁷ HRABAN, aaO., 362 C/D: ‘Itaque et in hymnis et in psalmis canendis, non solum prophetarum, sed etiam *ipsius Domini* et apostolorum *habemus exemplum*’.

⁵⁸ aaO., S. 73.

⁵⁹ MGH Capit. I, Nr. 22, S. 54: ‘... non ut me eius (sc. Josiae) sanctitate aequiparabilem faciam, sed quod nobis sunt ubique sanctorum exempla sequenda, et, quoscumque poterimus, ad studium bonae vitae in laudem et in gloriam domini nostri Jesu Christi congregare necesse est’.

⁶⁰ vgl. FLECKENSTEIN, aaO., S. 53.

⁶¹ vgl. MGH Capit. I, Nr. 30, S. 80: ‘... et ad pernoscenda studia liberalium artium *nostro* etiam *quos possumus invitamus exemplo*’.

Christi, so war auch die aus ihm eo ipso erwachsende Forderung zur imitatio, zum tätigen Nachvollzug desselben, von schlechthin überzeitlicher und absoluter Geltung, die jeden einzelnen in Pflicht nahm. Denn nur in dem dauernden und ernsthaften Bemühen um die Nachahmung der bonitas Christi, die sich in einem jeden seiner exempla manifestierte, lag das Unterpfeiler für die Erlangung des ewigen Heiles.

Christus selbst hatte diesen alle verpflichtenden Vorbildcharakter seines Beispiels betont und den Nachvollzug zur Bedingung für die Anteilgabe an der Herrlichkeit des 'lumen vitae' gemacht. In diesem Sinne schreibt ALKUIN an die Äbtissin Aedilthyda⁶²: 'Imitemur, quantum poterimus, illius (sc. Christi) bonitatem, ut aeternam beatitudinem cum illo habere mereamur. Ait enim non solum apostolis, sed etiam et nobis: ›Exemplum enim dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis⁶³; item: ›Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae⁶⁴. Wer dem Beispiel des Herrn folgte, wer – wie ALKUIN es in einem Brief an Mönche formuliert – sich mit den 'exempla' Jesu Christi 'bekleidet' hatte und dadurch sein 'Mime' (imitator)⁶⁵ geworden war, der wurde seinerseits wieder zum weithin 'leuchtenden' und richtunggebenden Vorbild für die übrigen Menschen und zu einem lebendigen Mahnmal, das die Kraft in sich barg, neue imitatores zu zeugen⁶⁶.

Erst wenn wir die hier in kurzen Zügen skizzierte Bedeutung voll erfassen, die der Begriff des exemplum im allgemeinen und das exemplum Christi im besonderen für das geistige und geistliche Leben jener Zeit hatten, vermögen wir einigermaßen zu ermessen, welches Gewicht der Bemerkung HRABANS zukommt, wir hätten 'in hymnis canendis' das 'exemplum ipsius Domini'. Dieses Argument machte jedem karolingischen Gelehrten die strenge Verpflichtung des Menschen zum Gotteslob durch das hymnische Wort so unmittelbar evident, daß es einer weiteren Aufforderung zur imitatio Christi auch in diesem Punkte nicht bedurfte.

Damit dürften wir uns den Zugang zum Verständnis dafür geschaffen haben, daß man im Hymnensingen und -dichten damals so etwas wie ein 'officium theologiae ac theologorum' erblicken konnte. Ja, auch im Hymnendichten! Denn Christus hatte zu seinen Lebzeiten nicht nur aus dem überlieferten Schatz der alttestamentlichen Hymnen geschöpft, sondern darüber hinaus auch selbst 'magna dulcedine et mirabili suavitate' seinen Jüngern und uns einen neuen Hymnus 'gesungen'⁶⁷ und geschenkt, den ALKUIN Karl dem Großen gegenüber

⁶² MGH ep. IV, Nr. 79, S. 121.

⁶³ vgl. Joh 13, 15.

⁶⁴ vgl. Joh 8, 12.

⁶⁵ vgl. Eph 5, 1.

⁶⁶ Ebd., Nr. 280, S. 438: '... sed (sc. monachi) induant se ipsos exemplis domini nostri Jesu Christi, lucentes inter saeculares, sicut stellae in caelo fulgentes, ut illorum lumine inlustrati multi exhortentur mundi huius fugere voluptates, et numero illorum se ipsos congregare studeant'.

⁶⁷ Hier wird die Identität von 'singen' (decantare heißt es bei ALKUIN) und 'dichten' im Sprachgebrauch und Verständnis der Zeit sichtbar. Im gleichen Sinne sagt ALKUIN

als den 'hymnus sacratissimus et pulcherrimus et cunctis pernecessarius credentibus' bezeichnet⁶⁸. Man brauchte sich also nicht nur auf das 'hymnos componere' Davids, des Sängers des Alten Bundes, und sein zur imitatio anspornendes exemplum zu berufen, um das eigene Dichten zu rechtfertigen. Christus, der 'dominus David' selbst⁶⁹, hatte hierin ein Beispiel geboten und hinterlassen, das vom Wesen her jedes andere exemplum an Wert und zur Nachfolge verpflichtender Dynamis übertraf. Die Tatsache allein, daß es 'hymni divini', ja einen 'hymnus Christi' gab, genügte, zu immer neuen 'hymni ingenio humani compositi' anzueifern⁷⁰.

Hier scheint mir der tiefste Grund und der mächtigste Impuls für die Hymnendichtung, ja für die theologischen Dichtungen dieser Zeit überhaupt zu liegen. Denn mochte man auch unmittelbar an so hervorragende literarische Vorbilder wie HILARIUS VON POITIERS und AMBROSIIUS VON MAILAND anknüpfen, die die 'menschliche' Hymnendichtung begründet bzw. zur Blüte geführt und es dabei zu hoher formaler Meisterschaft gebracht hatten⁷¹; mochte man sich zur Legitimation der eigenen sonstigen metrischen Arbeiten religiösen Inhaltes auf das hochgeschätzte Ideal und Muster spätantiker christlicher Dichter – eines Juvenecus, Sedulius, Arator, Prudentius u. a.⁷² – berufen: Man blieb sich stets bewußt, daß ihr 'exemplum' nur deshalb nachahmenswert erschien, weil und insofern es eine recht vollkommene 'imitatio' der 'göttlichen' Vorbilder war. Denn auch diese christlich-lateinischen Autoren waren in ihrem dichterischen Tun nur dadurch gerechtfertigt, daß es für das 'hymnos canere' das Beispiel des Herrn, der Apostel und Propheten gab, und daß alle übrige theologische Dichtung formal und inhaltlich ihren Ermöglichungsgrund ausschließlich in der Bibel hatte, die – wie HIERONYMUS es dem Mittelalter bezeugte⁷³ – zu einem großen Teil selbst aus poetisch geformter Kunstrede bestand⁷⁴, wobei einzelne

von seinem Gedicht, das er in einen Brief an Eulalia eingeflochten hat: 'Hoc carmen tibi cecini . . .' (MGH ep. IV, Nr. 309, S. 477). HRABAN dankt Christus, der ihn gewürdigt habe, 'honorem sanctae crucis tuae quantulumcunque decantare'. De laud. s. cruc., PL 107, 263 B.

⁶⁸ MGH ep. IV, Nr. 308, S. 473 vom sog. Hohepriesterlichen Gebet, Joh 17, 1–26. Die Deutung dieses Gebetes als 'Hymnus' findet sich auch bei HRABAN zu Mt 26, 30 (PL 107, 1108 C) und BEDA zu Mk 14, 26 (PL 92, 273 B/C). Im gleichen Brief (S. 472) bestätigt ALKUIN die von uns oben (vgl. S. 282) vermutete Vertauschbarkeit der Begriffe 'laus Dei' und 'hymnus'.

⁶⁹ vgl. Mt 22, 43–45 und HRABANS Mt-Komm. PL 107, 1063 B.

⁷⁰ Für diese Unterscheidung vgl. HRABAN, De cler. inst. II, 49. PL 107, 362 D.

⁷¹ vgl. HRABAN, De cler. inst. II, 49. PL 107, 362 D.

⁷² DERS., ebd., III, 18. PL 107, 396 A, wo er noch Alcimius, Clemens, Paulinus und Fortunatus nennt.

⁷³ 'Quid Deuteronomii et Isaiae Cantico pulchrius? quid Salomone gravius? quid perfectus Iob? Quae omnia hexametris et pentametris versibus, ut Iosephus et Origenes scribunt, apud suos composita decurrunt'. PL 27, 223 f. Vgl. E. R. CURTIUS, Europäische Literatur . . ., S. 56ff.

⁷⁴ So finden sich nach HRABAN Tropen und Schemata für den sorgfältigen Leser

Bücher gar im Pentameter und Hexameter, dem *metrum heroicum* 'caeteris omnibus pulchrius celsiusque'⁷⁵, abgefaßt waren⁷⁶.

Niemals konnten daher die Werke der 'gentilium vates' für die Karolinger im vollen Sinne des Wortes von 'exemplarischer' Bedeutung sein. Wollte man sie nicht ganz und gar der 'Spreu' zurechnen, mit der lediglich die Qualen der Hölle zu verdienen waren⁷⁷, dann verlangte man wenigstens die strenge Befolgung bestimmter Kautelen im Umgang mit ihnen. Als 'Typus' hierfür galt die Anweisung, die Gott den Israeliten hinsichtlich der 'mulier captiva' gegeben hatte⁷⁸. Wer unter seinen Kriegsgefangenen eine mulier pulchra fand, die ihm gefiel, sollte ihr eine Glatze scheren, die Nägel schneiden und die Haare entfernen, um sie auf diese drastische Weise erst einmal zu reinigen, bevor er sie – nach einer zusätzlichen Wartezeit von einem Monat – in seine Arme schloß⁷⁹. Ebenso sollten die clerici mit den poetae gentiles verfahren. Das Nützliche, das man in ihren Büchern fand, galt es 'ad nostrum dogma convertere', während alles Überflüssige an heidnischem Wahn, an Liebe und Sorge für das Irdische, das sie enthielten, radikal 'ferro acutissimo' abgeschnitten werden mußte, um nur ja kein Ärgernis zu geben⁸⁰. Denn nur wo die 'munda doctrina' vorhanden und Gegenstand der Dichtung war, konnte diese die Qualität und den Charakter eines 'exemplum' besitzen, das zur bona vita anspornen und schließlich zur aeterna beatitudo hinleiten sollte. Andernfalls wurde sie ipso facto zum 'offendiculum', zum Ärgernis, das selbst den ins ewige Verderben zu führen vermochte, 'propter quem Christus mortuus est'⁸¹.

Die hier entwickelten Gedanken zeigen etwas von dem religiösen Ernst, mit dem man um die Legitimation des christlichen Dichters und seines Werkes rang. Indem man zuletzt sich auf das exemplum Christi und der Bibel überhaupt als

der Hl. Schrift 'et multiplicius atque copiosius quam possit estimari vel credi'; aaO., 395D.

⁷⁵ BEDA, De arte metrica. PL 90, 162 B.

⁷⁶ vgl. HRABAN, aaO., 396 A.

⁷⁷ Eine Meinung, die man selbst in Fulda antrifft; vgl. das Gedicht eines gewissen JOHANNES FULDENSIS, in dem Vergil und Arator einander gegenübergestellt werden: 'Virgilius paleas ... prebet, ... caduca refert. / Ille Iovis socius patitur tormenta gehenne'. Hg. v. E. DÜMMLER, Gedichte des Naso, ZfdA 18 (1875) 68.

⁷⁸ vgl. Deut 21, 10ff.

⁷⁹ HRABAN, De cler. inst. III, 18: 'Poemata autem et libros gentilium si velimus propter florem eloquentiae legere, typus mulieris captivae tenendus est, quam Deuteronomium describit; et Dominum ita praecepisse commemorat, ut si Israelites eam habere vellet uxorem, calvitium ei faciat, unguis praesecet, pilos auferat, et cum munda fuerit effecta, tunc transeat in uxoris amplexus' (PL 107, 396 A–B).

⁸⁰ DERS., ebd.: 'Itaque et nos hoc facere solemus, hocque facere debemus, quando poetas gentiles legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis, si quid in eis utile reperimus, ad nostrum dogma convertimus; si quid vero superfluum de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radamus, his calvitium inducamus, haec in unguium more ferro acutissimo desecemus. Hoc tamen prae omnibus cavere debemus, ne haec licentia nostra offendiculum fiat infirmis ...' (PL 107, 396 B).

⁸¹ DERS., ebd. 396 C.

der *conditio sine qua non* des eigenen Tuns berief, unterwarf man sich zugleich einem absoluten Maßstab, vor dem nur die Wahrheit Bestand hatte, und der allein darüber entschied, ob der 'opifex' mit seinem Werk zur 'palea' (Spreu) oder zum 'frumentum' (Weizen) am Jüngsten Tage gezählt werden würde⁸².

3. Dichtung im Dienst am Heil der Gläubigen

Das Dichten, besonders auch die Hymnendichtung, von der wir ausgegangen waren, ist für die karolingischen Theologen eben kein unverbindliches Spiel, sondern kraft des *exemplum Christi* sowohl die legitime und schönste als auch eine streng verpflichtende Form des Gotteslobes; ist 'officium', von dessen rechter Erfüllung das ewige Heil abhängt. Doch läßt die zeitgenössische Auffassung vom 'exemplum' eine Beschränkung der Bedeutung des Hymnendichtens auf die sozusagen private Sphäre der Gott-Dichter-Relation nicht zu. Da jede 'imitatio' ihrerseits wieder für die Um- und Nachwelt den Charakter eines 'Beispiels' annimmt, hat die dichterische 'laus Dei' auch eine auf die übrigen Menschen ausgerichtete Seite und damit eine pastorale Funktion! So stellt sich denn auch noch die 'theologia hymnica' in ihrem obsequium Dei in den Dienst am Heile der Gläubigen. Gerade der Hymnus ist nach ihrer Auffassung besonders geeignet 'ad movendum pie animum et inflammandum divinae dilectionis affectum'⁸³. Seine 'suavitas' und 'dulcedo', die ihm Christus selbst urbildlich mitgegeben hatte, soll die Herzen anfeuern 'ad laudem domini salvatoris nostri' und die Hoffnung auf die ewige Seligkeit wachhalten⁸⁴. Noch in der formalen Struktur des Hymnus sieht man eine Möglichkeit, auf die religiös-sittliche Vervollkommnung der Leser und Hörer einzuwirken⁸⁵.

Diese über den rein ästhetischen Bereich hinausgehende Bedeutung der Form, ihre den Menschen betreffende religiös-ethische Relevanz, tritt naturgemäß dort noch stärker in den Vordergrund, wo diese Theologie sich nicht – wie im Hymnus – lobend und preisend in gebundener Rede direkt und in erster Linie an Gott wendet, sondern als Lehre von Gott und über Gott, also als Vermittlerin des Glaubenswissens und der Heilsgeheimnisse, sich unmittelbar an die Gläubigen richtet und sich dabei 'propter homines' der dichterischen Form bedient. In beiden Fällen haben wir es mit der charakteristischen Verknüpfung des

⁸² vgl. JOHANNES FULDENSIS, aaO.: Arator wird, weil er Weizen geboten hat, als 'Petri consors regna superna tenere'.

⁸³ HRABAN, De cler. inst. II, 49. PL 107, 362D.

⁸⁴ ALKUIIN, MGH ep. IV, Nr. 308, S. 473 an Karl d. Gr.

⁸⁵ DERS., ebd., Nr. 309, S. 477 in dem schon erwähnten Brief an Eulalia: 'Hoc carmen tibi cecini senario numero nobili, qui numerus perfectus est in partibus suis, te optans esse perfectam in sensibus tuis'. – Vgl. OTFRID, Ad Liutbertum 46–57, die bekannte Begründung für die Einteilung seines Werkes in fünf Bücher.

hymnischen und pastoral-theologischen Grundzuges als den zwei wesentlichsten Elementen der karolingischen Theologie zu tun⁸⁶; nur daß entsprechend der jeweiligen Blickrichtung sich die Prävalenz ändert. Das poetische Wort bleibt dabei ein höchst adäquates Medium der theologischen Aussage, eben weil diese Aussage auch da, wo sie 'Lehre' ist, immer noch am hymnischen Charakter dieser Glaubenswissenschaft partizipiert. Abhandlungen, für die man im allgemeinen die Form des dogmatischen Traktates oder Lehrgesprächs wählen würde, Erklärungen einzelner Schriftworte, Darstellungen zentraler Ereignisse aus dem Leben Jesu, ja Abrisse der gesamten alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte werden bei einem solchen Verständnis der Theologie den Gottesgelehrten gleichsam unter der Hand zu dichterisch geformten Carmina, in denen Gotteslob einerseits, Belehrung, Glaubensweckung und Erbauung andererseits zu einer wirkungsvollen Einheit verschmelzen.

So entstehen die dogmatisch schärfer profilierten Gedichte z. B. eines BEDA⁸⁷, eines PAULINUS von Aquileja⁸⁸, eines ALKUIN⁸⁹, eines HRABANUS MAURUS⁹⁰ oder auch eines HINKMAR von Reims⁹¹.

Bereits diese Tatsache, daß nämlich bedeutende Theologen als Theologen sich auch der dichterischen Form bei der Darstellung der Glaubensinhalte bedienen, hat im Rahmen unserer Skizze über die Eigenart karolingischer Theologie großes Gewicht. Dichter und Theologe sind noch nicht in jeweils autonomen Bereichen angesiedelt, sondern in der Person des 'Wissenschaftlers' – die Dichtkunst ist ja auch eine Wissenschaft und gleich anderen Wissenschaften erlernbar – vereint. Aus dieser Personalunion von poeta und doctor ecclesiae ergibt sich schließlich auch die religiöse Bedeutsamkeit, die man der Form jener dogmatischen Carmina und 'Rhythmen' zumißt.

a) Funktion und Bedeutung der Form

Beim augenblicklichen Stand unserer Betrachtung kommt es uns weniger darauf an, die Prinzipien aufzuzeigen, die der 'Gestaltung' und der gestalteten

⁸⁶ Übrigens spiegelt sich hierin zugleich wohl – da sich diese 'Verkündigung' zunächst ja im Rahmen und mit den Mitteln der 'Schule' abspielt – die enge Verknüpfung der artes mit der Religion, die 'das Geistesleben der Karolingerzeit mehr als jede andere Epoche' kennzeichnet. Vgl. O. HERDING, aaO., S. 69.

⁸⁷ Vgl. 'De die iudicii', CCL 122 (1955) 439–444.

⁸⁸ MGH poet. lat. I: 'Regula fidei' (126–130); 'De resurrectione domini' (137); 'De nativitate' (144–146); 'De morte Lazari et eius resurrectione' (133–136).

⁸⁹ MGH poet. lat. I: 'In sacrum codicem' (287); 'In sacrum biblicorum codicem' (288–292); 'Ad Gundradam (sive Euliam) de animae ratione' (302f.).

⁹⁰ MGH poet. lat. II: 'Conditor omnipotens' (178–181); 'Spiritus alme' (182–184); 'De fide catholica rythmo carmen compositum' (197–204);

PL 107: 'De laudibus sanctae crucis' (133–294).

⁹¹ MGH poet. lat. III: 'Carmen de beata Maria' (410–412); das (verlorene) carmen dogmaticum 'Ferculum Salomonis'; vgl. dazu die Prosaausdeutung HINKMARS: 'Explanatio in ferculum Salomonis' (PL 125, 817–834).

Form zugrunde liegen; wir werden uns damit noch in späterem Zusammenhang eingehender zu beschäftigen haben. Hier interessiert uns vielmehr die Frage, welchen Sinngehalt man der äußeren Form beilegt, insofern man in ihr ein besonders geeignetes Mittel sieht, durch sie selbst Einfluß auf den Hörer zu nehmen.

Ihre eigentliche Daseinsberechtigung resultiert aus ihrer vornehmsten Funktion: Spiegelung jener höheren geistigen Ordnung zu sein, die der dargebotene Gehalt repräsentiert. Allein, hierin liegt noch nicht das unterscheidende Kriterium für dasjenige Formverständnis, das von dem pastoralen Impetus der Theologie geprägt wird. Es kommt etwas hinzu, das den bloßen Ausdruckswert übersteigt: Die Form wird zum Träger und Vehikel einer auf den Menschen zielenden versittlichenden Kraft. Mehr noch: die Form selbst wird zu dieser Kraft. Man sieht – das gilt in besonderem Maße für die sog. Figurengedichte⁹² – in der 'Gestalt', in der 'figura', so etwas wie eine quasi-sakramentale, höchst wirkmächtige, real-symbolische Gegenwärtigsetzung des in die 'figura' typologisch oder 'exemplarisch' eingebundenen Heilszeichens, das sozusagen 'ex opere operato' am Empfänger (Leser, Hörer) des Gedichtes wirksam wird⁹³.

Es genügt also durchaus nicht, etwa die Bemerkung des SEDULIUS in der Vorrede zu seinem 'Carmen Paschale' aufzugreifen, er wolle durch die metrische Form seines Werkes Leute zu dessen Lektüre anlocken, die Prosaschriften nur nachlässig lesen würden, und so ästhetische Gründe für ein derartiges Unternehmen ins Feld zu führen⁹⁴. Gewiß mögen auch bei den Karolingern solche Argumente eine gewisse, vielleicht sogar große Rolle gespielt haben⁹⁵. Ihr

⁹² Das sind Gedichte, die durch Anordnung und verschiedene Färbung der Schrift Bilder für das Auge ergeben; z. B. ein Kreuz, geometrische Figuren, die Tiersymbole der Evangelisten u. a. m. Die die Figuren bildenden Buchstaben machen zuweilen die Quintessenz des Gedichtes aus und stellen ihrerseits wiederum metrische Kompositionen dar. Das berühmteste Werk dieser Art im Mittelalter war HRABANS 'De laudibus sanctae crucis'. Es wurde von den Zeitgenossen von allen Schriften Hrabans 'wohl am höchsten geschätzt' (M. MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. München [1911] I, 295). – Einige andere Autoren von Figurengedichten (MGH poet. lat. I; in Klammern die Seitenangaben): JOSEPHUS SCOTTUS (153; 155; 157; bes. interessant 'De sancta cruce' mit den drei Kreuzen von Golgotha: 159); ALKUIN (225); BERNOWIN (416–420; 421–422); THEODULF (482); SMARAGD (612).

⁹³ E. R. CURTIUS erkennt die religiöse Bedeutsamkeit der Form in den Figurengedichten des Mittelalters u. E. völlig, wenn er in ihnen nichts weiter als einen von den griechischen Bukolikern bis zum Hellenismus des 16. Jahrhunderts geübten Formtopos sehen zu müssen glaubt. Für ihn sind (ähnlich wie für MANITIUS, aaO., I, 289; 296) auch die Gedichte ALKUINS und HRABANS lediglich 'Spielerei' und 'Künstelei'; 'formale Manierismen', in denen 'die manieristische Virtuosität ... ihre höchsten Triumphe' feiert (aaO., S. 288). Aber ist denn nicht gerade die Kunst die höchste dem Menschen gegebene Form des Spiels? Der 'Virtuose' erst 'spielt' sein Instrument! Worauf es hier ankommt ist doch der Sinn und die Andacht, der fromme, im Spiel verrichtete Dienst am Heiligsten. Für das Mittelalter jedenfalls ist 'figura' unendlich viel mehr als bloß ein formvoller Topos. Von den Kategorien dieses Denkens her ist der Name 'figura' nur sinnvoll, wenn er 'in seinem typologischen Sinn als Zeichen des Heils verstanden wird'. Vgl. Friedrich OHLY, Hohelied-Studien. Wiesbaden (1958) 91, Anm. 1.

⁹⁴ Zitiert bei H. RUPP, Wirk Wort 7 (1956/57) 337.

⁹⁵ Vgl. etwa OTFRID, Liber evangeliorum I, 1, 35–42.

eigentliches Anliegen wird aber damit nicht getroffen. Von sehr viel größerem Gewicht dürfte – aufs Ganze gesehen – die religiös-ethisch fundierte Auffassung von der ‘exemplarischen’ Bedeutung der Form gewesen sein, die damit als solche eine über alle ästhetischen Wirkungen weit hinauszielende heilsvermittelnde Funktion zugesprochen erhielt.

Was hiermit gemeint ist, läßt sich – jedenfalls mit unseren Augen – nicht ohne weiteres aus der formalen Struktur solcher Gedichte herauslesen. Auch die ‘Figuren’ geben keinen unmittelbaren Aufschluß über die ihnen zuge dachte und zugesprochene Wirkmächtigkeit und Funktion. Für das, was in die Form ‘hineingeheimnisst’ wurde, fehlt uns Heutigen der Schlüssel. Schon das bloße Vorhandensein einer bestimmten Kompositionstechnik der mittelalterlichen Dichter blieb uns ja lange Zeit verborgen. So sind wir fast ausschließlich – wenn wir uns nicht der Gefahr von Fehldeutungen aussetzen wollen – auf die Äußerungen der damaligen Autoren selbst angewiesen. Diese schweigen sich aber in der Regel beharrlich über ihr Formverständnis aus. Nur höchst selten befinden wir uns deshalb in der glücklichen Lage, an einen Dichter zu geraten, der uns einen Einblick in die sozusagen ‘dichtungs-theoretischen’ Grundlagen seines Schaffens gewährt.

Was E. R. CURTIUS in seinem Exkurs ‘Zahlenkomposition’⁹⁶ an Material hierzu aus ‘zufälliger Lektüre’⁹⁷ zusammengetragen hat, geht denn auch nur wenig über kurze Andeutungen in diesem Punkte hinaus. Allerdings ist ihm ein Werk entgangen, das alle bisher bekannten ‘authentischen’ Darstellungen auf diesem Gebiete sowohl an Akribie, Intensität und Deutlichkeit als auch an Umfang weit hinter sich läßt. Nicht einmal HOPPER, der kaum geneigt sein dürfte, das Argument ‘zufälliger Lektüre’ als Entschuldigung geltend zu machen, erwähnt in seinem umfassenden Werk über die mittelalterliche Zahlensymbolik⁹⁸ – nach dem Urteil von U. GROSSMANN ‘wohl bei weitem das Beste an Spezialliteratur’⁹⁹ – dieses einzigartige Beispiel einer ausführlichen Deutung einer mittelalterlichen Dichtung und deren Form durch den Verfasser selbst¹⁰⁰. Wir meinen die Selbstinterpretation HINKMARS zu seinem dogmatischen Lehrgedicht ‘Ferculum Salomonis’.

b) Die ‘figura’ als Zeichen des Heils

Bei diesem Gedicht, das der Erzbischof von Reims († 882) über zwei Verse des Hohenliedes schrieb¹⁰¹ und Karl dem Kahlen (zwischen 853 und 856) wid-

⁹⁶ Europäische Literatur (1954²) 491–498.

⁹⁷ Ebd., S. 498.

⁹⁸ V. F. HOPPER, *Medieval Number Symbolism*. New York 1938.

⁹⁹ *ZkTh.* 76 (1954) 20.

¹⁰⁰ Diese Feststellung bei U. GROSSMANN, aaO., S. 27.

¹⁰¹ HL III, 9.10. In der Vulgataversion lauten sie:

mete¹⁰², handelt es sich um ein in Distichen verfaßtes Carmen von 446 ‘versus’¹⁰³, die bis auf sechs Disticha nicht überliefert sind¹⁰⁴. Erhalten blieb indes die umfangreiche Erklärung, die HINKMAR selbst seinem Gedicht beigegeben hat. Diese ‘*Explanatio in ferculum Salomonis*’¹⁰⁵, die eine (im pejorativen Sinne) positivistische Wissenschaft durch die summarisch-vernichtenden Etikettierungen ‘mystisch und schwülstig’¹⁰⁶, von ‘sinnverwirrender Zahlenmystik’ u. ä.¹⁰⁷ mit dem Interdikt belegte¹⁰⁸, ist bislang kaum beachtet, ja höchst selten überhaupt nur erwähnt worden¹⁰⁹. Dabei gibt es – von HRABANS allerdings etwas anders zu bewertenden Erklärungen zu seinem Figurengedicht abgesehen – auch keine nur annähernd so aufschlußreiche Äußerung eines Dichters dieser Zeit über die formalen Strukturen seines Werkes. Denn bei der Prosaausdeutung des ‘*Ferculum Salomonis*’ kommt es HINKMAR ‘weniger auf die Exegese des Hoheliedtextes an, die auch der Dichtung selber oblag, als auf die Analyse ihrer Form’¹¹⁰. Er befaßt sich nämlich in der wünschenswertesten Breite mit dem in seinem Gedicht verborgenen Wert der Verszahlen, die den einzelnen Worten des Hohenliedes gewidmet sind, und verknüpft darüber hinaus die Zahlensymbolik auf das engste mit den wichtigsten Themen der kirchlichen Dogmatik¹¹¹. So gelangt der Reimser Erzbischof ‘auf einer zweiten die Form

9 Ferculum fecit sibi rex Salomon
de lignis Libani
10 columnas ejus fecit argenteas
reclinatorium aureum ascensum purpureum
media caritate constravit
propter filias Hierusalem.
(Biblia Sacra, Bd. XI, Rom [1957] 185.)

¹⁰² Titel und Widmung des Werkes erwähnt FLODOARD in seiner ‘*Historia Remensis ecclesiae*’ III, 15 (MGH SS XIII, 502).

¹⁰³ PL 125, 829C: ‘Summa autem ferculi versuum heroici et elegiaci carminis, quam secum completio designavit, quadringentis quadraginta et sex versibus constat’.

¹⁰⁴ Diese finden sich als Zitat bei DURANDUS von Troarn in dessen Schrift gegen BERENGAR (um 1060). Ediert von L. TRAUBE, MGH poet. lat. III, 414f.

¹⁰⁵ PL 125, 817–834.

¹⁰⁶ C. v. NOORDEN, Hincmar. Bonn (1863) 91f.

¹⁰⁷ M. MANITUS I, 354.

¹⁰⁸ Aber selbst C. SPICQ noch findet die ‘*Explanatio*’ Hinkmars ‘non seulement strictement allégorique, mais bizarre’. *Esquisse d’une histoire de l’exégèse latine au moyen âge*. Paris (1944) 50.

¹⁰⁹ U. GROSSMANN hat die wenigen Gelehrten, die dieses Werk bisher auch nur einmal nannten, wohl vollständig angeführt (aaO., S. 26f.). Die Autorin selbst hat in ihren ‘*Studien*’ eine erste Würdigung der Schrift Hinkmars gegeben und sein Verhältnis zur Zahlensymbolik Augustins untersucht (ebd., S. 26–45). F. OHLY ist ihr in der positiveren Stellungnahme im Rahmen seiner ‘*Hohelied-Studien*’ gefolgt, ohne G’s Arbeit allerdings zu kennen (S. 87–91).

¹¹⁰ vgl. F. OHLY, aaO., S. 87 (Hervorhebung von mir).

¹¹¹ So dient HINKMAR die Fülle der Zahlenbezüge dazu, die wesentlichsten Elemente der Glaubenslehre auf seine Weise in eine Art System zusammenzufassen. Ausgehend von dem Begriff der Kirche, für die das *ferculum Salomonis* ein den ‘*doctores sancti*’

seiner Dichtung reflektierenden Ebene zu einer nochmaligen Sinnerhellung, die das Werk allein auf dem Wege der Spekulation über die Kapitel- und Verszahlen der einzelnen Abschnitte erneut auf den Sinn der gesamten Heilsgeschichte hin transparent macht¹¹².

Wir fragen in unserm Zusammenhang nicht weiter nach der differenzierten Erklärung der Symbolik, die HINKMAR den Maßverhältnissen seiner Dichtung zugrunde legt, sondern nur nach der Bedeutung, die er der Form seines Carmen im Hinblick auf den Empfänger beimißt. Dazu muß man jedoch wissen, daß das Gedicht in seinem Gesamtaufbau bestimmte Figuren aufwies¹¹³, die aller Wahrscheinlichkeit nach durch farbige Anlage noch besonders hervorgehoben waren¹¹⁴. Wir dürfen wohl annehmen, daß für diese Figuren – analog dem Verfahren des HRABAN in seinem Kreuzgedicht – die Hauptfigur, nämlich das *ferculum Salomonis*, gleichsam den Kanevas bildete, in den sie eingeschrieben und eingezeichnet waren. Auf diese Weise wurde höchst augenfällig demonstriert, daß in der Sänfte Salomons prototypisch bereits bestimmte neutestamentliche Heilszeichen vorgebildet waren, die das in und mit ihr prophetisch Gemeinde zur Erfüllung brachten.

Die offensichtlich letzten Verse der Dichtung¹¹⁵, eben jene, die uns DURANDUS überliefert hat, lassen nach HINKMAR (827C) im Thron Salomons das Kreuz des 'verus Salomon Christus' erkennen. Wie der alttestamentliche König sein *ferculum* 'media caritate constravit, propter filias Hierusalem' (HL 3, 10), so hat der wahre 'Friedensstifter'¹¹⁶ durch sein am Kreuz geflossenes Blut alles im Himmel und auf Erden versöhnt, indem er die Scheidewand (*medius paries*; vgl. auch Eph 2, 14) aufhob und das Getrennte vereinte durch die *media caritas*, 'qua pro nobis passus est'. Damit hat er seiner Kirche gleichsam ein Polster (*stratum*) bereitet, auf dem die von himmlischem Verlangen brennenden Seelen der Gläubigen 'molliter' ruhen können. Diese *caritas* ist das *agnus Dei*

bekanntes Sinnbild ist, spricht er über die Trinität, über Christus als Gott und Mensch, Erlösung, Prädestination, Verhältnis von Glauben und guten Werken, Eucharistie, Buße, Sündentilgung, Fegfeuer, Weltgericht und Auferstehung. Auch die Schöpfung, die Weltzeitalter und das Wirken des Antichristes werden erwähnt. Hierzu: U. GROSSMANN, aaO., S. 27.

¹¹² F. OHLY, ebd., S. 88. Der Verfasser veranschaulicht die Art, mit der Hinkmar bei der Erklärung der Zahlensymbolik verfährt, an der Deutung der Gesamtzahl der 446 Verse und der Interpretation der sechs erhaltenen Disticha.

¹¹³ Dies läßt sich an den Ausführungen der 'Explanatio' ablesen: 'Huius ferculi columnae sunt duae ...' (818C); 'Prima istius columna ferculi tribus et triginta constat capitulis ...' (819A); vgl. 819C; 821C; 824D; 828A. D; 829C. – Dazu MANITUS, I, 353f.

¹¹⁴ PL 125, 828A verwendet HINKMAR das Wort 'pingitur'. Dazu L. TRAUBE, aaO., S. 407: 'Quod carmen videtur fuisse pictum ac figuratum ad modum Porphyrii'.

¹¹⁵ HINKMAR bespricht sie jedenfalls in seiner 'Explanatio' ganz zum Schluß, bevor er auf die 24 Verse der Präfatio, die 8 Verse der Completio und die Gesamtzahl der 446 Verse eingeht (PL 125, 827C–828C).

¹¹⁶ 'Pacificus' ist neben Idida (*hoc est dilectus Domini*) und Coeeth (*hoc est concionator*) einer der drei Namen Salomons. Vgl. PL 125, 817B.

am Kreuz, die 'mansio nostra'¹¹⁷, das die Sünden der Welt hinwegnimmt und in seinem Blute auch unsere Sünden tilgt (828 A). Das Kreuzesopfer aber, dem beim letzten Abendmahle die Hingabe von Christi Fleisch und Blut und deren Darreichung als Speise und Trank für die Seinen vorausging, findet seine fortwährende unblutige Erneuerung in der 'memoria iussa'¹¹⁸, d. h. in der eucharistischen Feier.

Auf Grund dieser engen Verbindung und der mystischen Identität von Golgotha und Meßopfer, auf die HINKMAR in seinen Versen hinweist, ist die Sänfte Salomons für ihn nicht nur Prototyp des Thrones Christi, des Kreuzes also, sondern schließlich auch – in Übereinstimmung mit der zweifachen Bedeutung des Wortes *ferculum* – das Vorbild des Altartisches, der 'mensa eucharistica', über die nunmehr die Vermittlung der Erlösungsgnade, der *caritas Christi*, an die Gläubigen erfolgt, die das Abendmahl empfangen.

Zweifellos sollte das Gedicht mit den hier zuletzt vorgetragenen Deutungen des *ferculum Salomonis* als *crux* und *mensa* des *verus Salomon* der neutestamentlichen Heilszeit seinen absoluten Höhepunkt erreichen. Da sich in diesem einen Fall glücklicherweise die Ausführungen der 'Explanatio' an den Versen des Dichters selbst veranschaulichen lassen, haben sie für uns einen besonderen Erkenntniswert. Können wir doch aus ihnen entnehmen, daß die ganze hier obwaltende Typologie nicht erst durch die spekulative Prosabetrachtung nachträglich in das Gedicht hineininterpretiert wird, sondern bereits von vornherein und primär in der Form der Dichtung ihren gestalthaften Ausdruck gefunden hat.

Die Analyse der Zahlen- und Maßverhältnisse jener sechs erhaltenen Disticha durch HINKMAR macht dies recht deutlich. So erklärt er beispielsweise, daß die 'mensura' der vier Kreuz-Disticha, d. h. wohl auch ihr Raumumfang im Sinne des Figurengedichtes, gestaltet sei nach dem Bilde der in den vier Weltteilen verkündeten, sozusagen vierdimensionalen 'crucis mensura', nämlich der 'Länge und Breite, der Höhe und Tiefe der Gottes- und Nächstenliebe'¹¹⁹, die ihrerseits wieder geheimnisvoll vorgebildet ist in der *caritas Salomons*. In den durch die Vierzahl markierten und abgegrenzten Raummaßen nimmt innerhalb der 'figura' des *ferculum Salomonis*, in der sich das Gedicht als ganzes darstellt, das Kreuz die ihm konstitutive 'Gestalt' an. Die 'Form' des Kreuzes prägt sich der 'Form' des salomonischen *ferculum* ein. Auf diese Weise aber wird einem mit solchem Formdenken vertrauten Geist das typologische Enthaltensein der *CRUX Christi* im *FERCULUM Salomonis* bereits angesichts der äußeren Struktur der Dichtung unmittelbar evident.

Dasselbe gilt für die übrigen 'figurae', die dem Gedicht 'eingebildet' sind; insbesondere für die 'mensa eucharistica', deren Maße kongruent sind der 'versuum mensura' des gesamten Gedichtes¹²⁰.

¹¹⁷ vgl. das erste Agnus-Distichon; L. TRAUBE, 414.

¹¹⁸ vgl. das vierte Kreuz-Distichon; ebd., 415.

¹¹⁹ vgl. PL 125, 828 A; vgl. Eph 3, 18f.

¹²⁰ In dem Widmungsgedicht an Karl den Kahlen unterstreicht HINKMAR diesen

Es ist, als würde die vielschichtige, mit den Mitteln der Sprache normalerweise nur nacheinander aussagbare allegorische Bedeutsamkeit des alttestamentlichen Zeichens, mit dem sich HINKMARS Dichtung beschäftigt, durch das Medium der Form des Figurengedichtes gleichsam auf eine Ebene projiziert, in der die Transparenz des Vorbildes auf die mit ihm typologisch gesetzten Inbilder hin im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung manifest wird. Im Bezugssystem der Raum- und Maßverhältnisse, das HINKMARS Carmen zugrunde liegt und das seine gehalterschließende Kraft von der 'gestaltverleihenden' Macht der Zahlen erhält, die es als Kompositionsprinzipien durchwalten, wird der Literalsinn des alttestamentlichen Schriftwortes und sein vielfältiger allegorisch-mystischer Sinn sozusagen in eine einzige Gestaltqualität transformiert und damit in der Form der Dichtung auf einmal sicht- und greifbar.

So fremd uns ein derartiges Formdenken auch immer sein und erscheinen mag: der ihm innewohnenden oder zumindest doch von ihm intendierten Aussagekraft wird man sich kaum entziehen können. Es sei denn, man hielte von vornherein bestimmte Denkformen des Mittelalters überhaupt für bizarr, abstoßend und indiskutabel¹²¹. Das hieße indes grundlegende Bestandteile des mittelalterlichen Weltbildes höchst eigenmächtig eliminieren, für das der signifikative Charakter der Form und der sie konstituierenden Zahl feststand – '(res omnes) formas habent, quia numeros habent', schreibt AUGUSTINUS¹²² – und ein Teilausdruck des allgemeinen Verweisungszusammenhanges bildete, in den man Welt und Überwelt eingebunden glaubte.

Erst unter diesen Voraussetzungen ist denn auch die Bedeutung erkenn- und begreifbar, die HINKMAR der Form seiner Dichtung im Hinblick auf den Empfänger – unser Thema! – beimißt. Der Erzbischof überreicht sein Bildgedicht Karl dem Kahlen in der Gestalt des *Ferculum Salomonis*, damit es wie die eucharistische mensa, die mit ihm 'förmlich' identisch ist, dem königlichen Adressaten die Gnade des ewigen Lebens vermittele:

Haec, ut vobis nulla desit, Karle care, gratia,
Versuum mensura pandit atque aerarum¹²³ quantitas,
Regis nec non mensa dives cognomento ferculum
Prompsit vobis sana, princeps, per doctorum fercula¹²⁴.

Gedanken noch durch die etymologisierende Verknüpfung von 'mensa' und 'mensura'. Vgl. F. OHLY, aaO., S. 91.

¹²¹ M. MANITIUS, I, 289 zu HRABANS Kreuzgedicht: 'Unser heutiger Geschmack wird aber durch die große Künstelei und Gesuchtheit im Ausdruck bei fast völliger Inhaltlosigkeit abgestoßen'.

¹²² De libero arbitrio II, 16: PL 32, 1263.

¹²³ Aera = supputatio, numerus, computus; vgl. DU CANGE, Glossarium mediae et infimae latinitatis I (1954).

¹²⁴ Die insgesamt 14 Widmungsverse, von denen wir die ersten zitieren, beschließen die 'Explanatio in ferculum Salomonis'. Abgedruckt bei L. TRAUBE, S. 415; PL 125, 833 f.

Damit wird – wie mir scheint – der Form die Funktion zugesprochen, die im Gehalt potentiell anwesende religiös-ethische Wirkkraft in Richtung auf den Leser und Hörer zu aktuieren. Die Form entbindet die im Wort schlummernden Potenzen, setzt sie gleichsam substantiell gegenwärtig und wird so zum Transformator der heilvermittelnden Energien des Offenbarungswortes. ‘*Regula therero buachi uns zeigot himilrichi*’, schreibt OTFRID in seiner Widmung an Ludwig¹²⁵ und zeigt damit ein ganz ähnliches Verständnis der Bedeutsamkeit der Form wie HINKMAR. Sie ist eben für die karolingischen Theologen alles andere als nur eine spielerisch-unverbindliche und darum nichtsagende Zutat zum Gehalt, die einem fatalen Hang zum Manierismus ihr Dasein verdankt. Als ‘imitatio’ der Schöpfungsordnung, die auf ‘Maß, Zahl und Gewicht’ gegründet ist¹²⁶, nimmt die dichterische Form, die ja ebenfalls durch *mensura* und *numerus* (oder *aera*, wie HINKMAR sagt) konstituiert wird, auch teil an dem kraft seiner Prinzipien sich selbst transzendierenden Wesen des ‘Kosmos’. Und wie die strenge Gesetzmäßigkeit und Regel, die in allen Schöpfungsdingen sichtbar, intelligibel ist, den Menschen zu den unsichtbaren Gütern emporzieht¹²⁷, so haben auch ‘*regula*’, *mensura* und *numerus* als Formelemente der Dichtung die Kraft, den Gläubigen in Kontakt mit dem ewigen Heil zu bringen.

c) Form – Zahl – Weisheit

Hier liegt der Punkt, an dem sichtbar wird, inwiefern die Form als ‘imitatio’ der Schöpfungsordnung ihrerseits wieder ‘exemplarische’ Bedeutung gewinnen kann. Man muß sich nur vergegenwärtigen, welche Rolle die Zahl in diesem Formdenken spielt und welche Qualität der Zahl selbst eignet. Wir führten schon einmal AUGUSTINS Wort an, daß alle Dinge Formen haben, weil sie Zahlen haben. Die Zahl konstituiert die Form. ‘*Tolle numerum a rebus omnibus, et omnia pereunt*’, schreibt HRABAN, ganz auf den Pfaden des großen Kirchenlehrers wandelnd, in seinem Kapitel ‘*De numerorum potentia*’¹²⁸. Was hier im allgemeinen von der Zahl als dem den Dingen die Gestalt und damit das

¹²⁵ Ad Ludowicum, 91. Dazu: P. v. POLENZ, Festschr. f. L. WOLFF (1962) 125f.

¹²⁶ vgl. Sap. II, 21: ‘*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*’. Zur Bedeutung dieses Bibelwortes für die mittelalterliche ‘Ästhetik’ vgl. E. R. CURTIUS, 493 u. 494, Anm. I.

¹²⁷ vgl. die Strophe 8 aus der Praedicatio Goliae, die man Walter von Châtillon zuschreibt:

Creatori serviunt omnia subjecta,
Sub mensura, numero, pondere perfecta,
Ad invisibilia, per haec intellecta,
Sursum trahit hominem ratio directa.

Ediert bei Th. WRIGHT, *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes* (1841) 32. Vgl. E. R. CURTIUS, 494.

¹²⁸ Liber de computo I (PL 107, 671 C).

Dasein verleihenden Prinzip gesagt wird, gilt auch im besonderen von der Zahl und ihrem Verhältnis zur dichterischen Gestalt. Denn auch und gerade in den Versen und Rhythmen 'herrschen die Zahlen und bringen das Ganze zustande'¹²⁹.

Diese Zahlen erweisen sich ihrer Art nach 'als göttlich und ewig'¹³⁰ und verwandt mit der Weisheit. AUGUSTINUS fragt sich gar, ob nicht die Zahl und die Weisheit nur 'Namen derselben Sache sind'¹³¹. 'Nicht umsonst', sagt er an anderer Stelle, 'ist die Zahl in den Hl. Schriften mit der Weisheit verbunden, denn es heißt dort: ›Ich ging umher und beugte mein Herz, um zu erkennen, zu betrachten und zu erforschen die Weisheit und die Zahl‹ (Prediger 7, 25)'¹³². HRABANUS erklärt auf die Frage, woher die 'ratio numerorum' stamme: 'A Deo scilicet. *Quia omnis sapientia a Domino Deo est, ex quo sunt omnia*'¹³³. Zahl und Weisheit sind demnach für den 'Praeceptor Germaniae' wohl identisch.

Wir wissen bereits, welche zentrale Stellung der Begriff der 'sapientia' im 'System' der karolingischen Theologie einnimmt. Wenn nun die Weisheit in der Zahl ihre – wie AUGUSTIN formuliert – 'eigene innere Stätte' hat¹³⁴, dann wird ersichtlich, weshalb die Gottesgelehrten der damaligen Zeit ausgerechnet der Zahl so viel Aufmerksamkeit zuwenden. Zugleich gewinnen wir aber auch einen neuen Zugang zum Verständnis der religiös-ethischen Bedeutsamkeit, die man den formalen Strukturen der Dichtung beilegt, deren Wesen die zahlenmäßig genau erfaßbaren Relationen ausmachen. Die in der Form und als Form zur Herrschaft gelangende Zahl ist nichts anderes als die 'Kraft' der Weisheit, die sich 'mächtig von einem Ende zum anderen erstreckt'¹³⁵, und in der Zahl sich das Mittel ihres Wirksamseins bereitet hat. Die Zahl ist der Ausdruck für die dynamische Seite der Weisheit, ja der Träger dieser Dynamis. Deshalb ist auch gerade die Schönheit der Weisheit, die in der von der Zahl gestalteten Form sich niederschlägt, in der Lage, die Menschen, die sich um ihre Erkenntnis bemühen, sittlich emporzuziehen: 'Sie wandelt alle, die sie schauen, zum Besseren'¹³⁶. Gerade hierin unterscheidet sich der Mensch vom Tier, daß er nicht

¹²⁹ AUGUSTINUS, De ordine II, 14, 41 (Œuvres, IV, 432).

¹³⁰ DERS., ebd.

¹³¹ De libero arbitrio II, 32. Kurz vorher bekennt er sich ausdrücklich zur Identität der beiden Größen: 'Ich sage, ich wundere mich darüber (nämlich daß 'im Urteil der meisten Menschen die Zahl so gering, die Weisheit so hoch gewertet wird'), zumal ich keinen Zweifel hege, daß beide ein und dasselbe sind' (ebd., II, 30). Vgl. Œuvres, VI, 278; bzw. 274.

¹³² Ebd., II, 24. AUGUSTINUS zitiert hier nach der Septuaginta, während die Vulgata 'ut . . . quaererem sapientiam et *rationem*' hat (Œuvres VI, 258).

¹³³ Liber de computo I (PL 107, 671 C).

¹³⁴ Ebd., II, 42: 'ipsa interior sedes' (Œuvres VI, 298).

¹³⁵ AUGUSTINUS, aaO., II, 30 im Anschluß an Weish. 8, 1 (Œuvres VI, 274).

¹³⁶ DERS., ebd. II, 38: 'cernentes se commutat (sc. sapientiae pulchritudo) omnes in melius' (Œuvres VI, 288).

nur Werke mit bestimmten Zahlenverhältnissen schafft – was z. B. auch eine Schwalbe oder Biene kann –, sondern die Zahlenverhältnisse erkennt¹³⁷. Eben diese Erkenntnis macht ihn ‘besser’; einmal im Sinne der ontischen Höherwertigkeit gegenüber den Tieren, dann aber auch im Sinne einer ethisch-moralischen Vervollkommnung¹³⁸. Denn sie führt – nach einem anderen Wort AUGUSTINS – jede in den Wissenschaften gut unterrichtete Seele schrittweise zu einem trefflichen Lebenswandel und entsprechenden Sitten, und zwar nicht mehr durch den bloßen Glauben, sondern auf dem Wege sicherer Vernunftkenntnis¹³⁹. Angesichts der Vollkommenheit der Zahlenrelationen und der sie durchwaltenden Weisheit muß der Mensch sein Leben ändern. Denn einer Seele, welche sorgfältig die Macht und Kraft der Zahlen betrachtet, wird es höchst unwürdig und nur allzu beklagenswert vorkommen, daß dank ihres Wissens (*scientia*) der Vers zwar gut gebaut (*bene*) dahinfließt und die Zither harmonisch klingt, ihr eigenes Leben aber und sie selbst auf Abwegen einhergeht und sie so unter der Herrschaft der Sinnenlust einen Mißton darstellt mit dem schimpflichen Lärm der Laster¹⁴⁰.

Man sieht aus diesen Worten AUGUSTINS deutlich, daß nach seiner Meinung aus der Betrachtung und Erkenntnis der Zahl so etwas wie ein sittlicher Imperativ hervorwächst. Wo die Macht der Zahl besonders augenfällig in Erscheinung tritt – wie beispielsweise in der Form der Dichtung (er selbst weist ausdrücklich auf den Vers hin) –, da muß der in ihr und mit ihr gesetzte Anruf an die sittliche Haltung des Menschen nach augustinischer Auffassung entsprechendes Gewicht erlangen. Die Weisheit, die in der Zahl ihre ‘*ipsa interior sedes*’ hat, tritt in eine geheimnisvolle, aber äußerst wirkmächtige Kommunikation mit der Weisheit, die im vernunftbegabten Menschen ebenfalls ‘*sibi sedem locaverit*’¹⁴¹, und akkuratiert diese nun in Richtung auf die Verwirklichung der ‘*vita optima*’.

Ich glaube, es bedarf jetzt keiner langen Erörterungen mehr, um einsichtig zu machen, warum und auf welche Weise bei solcher Auffassung von der das sittliche Vollkommenheitsstreben weckenden und anspornenden Macht der Zahl die dichterische Form ‘exemplarische’ Bedeutung für das Leben des Hörers und Lesers einer Dichtung annehmen kann. Die Form, in der man in besonders

¹³⁷ AUGUSTINUS, *De ordine* II, 49: ‘Non ergo numerosa faciendo, sed numeros *cognoscendo melior sum*’ (sc. *hirundine aut apicula*). *Œuvres* IV, 448.

¹³⁸ Dies scheint mir bereits aus der Wahl des Wortes ‘*melior*’ durch AUGUSTIN (s. d. vorangehende Anm.) hervorzugehen, das in jenem doppelten Sinne verstanden werden kann, wenn es an dieser Stelle auch unzweifelhaft zunächst die ontische Überlegenheit der *anima rationalis* gegenüber den unbelebten Dingen und ungeistigen Lebewesen betont.

¹³⁹ *De ordine* II, 50: ‘*Gradatim enim se* (sc. *anima bene erudita*) *et ad mores vitamque optimam non jam sola fide, sed certa ratione perducit*’ (*Œuvres* IV, 450).

¹⁴⁰ Ebd.: ‘*Cui numerorum vim atque potentiam diligentem intuenti nimis indignum videbitur et nimis flendum, per suam scientiam versum bene currere citharamque concinere et suam vitam seque ipsam quae anima est devium iter sequi et dominante sibi libidine cum turpissimo se vitiorum strepitu dissonare*’.

¹⁴¹ DERS., *De libero arbitrio* II, 31 (*Œuvres* VI, 274).

‘dichter’ Weise der Zahl und ihrer Weisheit als alleinigem Strukturprinzip begegnet, bringt den Menschen – fast möchte man sagen: noch unabhängig von oder zumindest zusätzlich zu dem mitgeteilten Gehalt – in unmittelbaren Kontakt mit dem dynamischen Aspekt der Weisheit. Wer sich dieser Dynamis überläßt, vermag zu jener ‘vera sapientia’ zu gelangen, die das höchste und einzige Ziel aller theologisch-wissenschaftlichen Bestrebungen der Karolingerzeit bildet. Da die ‘wahre Weisheit’ darin besteht, mit der ganzen Kraft des Herzens das ‘wahre Leben’ zu lieben¹⁴², ergibt sich der auf die Vollendung der sittlichen Person zielende Sinn der dichterischen Form wie von selbst.

Vielleicht verstehen wir nun besser, warum etwa ALKUIN den sechs Strophen seines Gedichtes an Eulalia, die aus jeweils sechs Versen bestehen, die Deutung anfügen kann, er habe es eigens im Hinblick auf die Empfängerin und deren sittliche Vollendung in der denkwürdigen Sechszahl abgefaßt. Wie dieser ‘numerus nobilis’ – ALKUIN schreibt an eine ‘femina nobilis?’ – ein ‘numerus perfectus’ ist, weil seine Teile sich derart harmonisch zueinander verhalten, daß ihre Summe wiederum die Zahl selbst ergibt¹⁴³, so möge – das ist der durch die Verwendung der Sechszahl als Aufbauprinzip zum Ausdruck gebrachte Wunsch des Verfassers – Eulalia selbst gleichfalls durch die Ordnung und Harmonie ihrer Sinne zur sittlichen ‘perfectio’ gelangen¹⁴⁴.

Wenn bereits den ‘natürlichen’ vollkommenen Zahlen eine solche Dignität und ‘exemplarische’ Bedeutung zuerkannt wird, wieviel mehr gilt das dann erst von den durch ihren Gebrauch in der Bibel ‘geheiligten’ symbolischen Zahlen! Wo sie das Strukturprinzip der dichterischen Form bilden, da reicht ihr ‘vorbildlicher’ Charakter über den ethischen Bereich hinaus. Er wird, wie wir es ausführlicher am Beispiel HINKMARS und seines ‘Ferculum Salomonis’ gezeigt haben, bedeutsam für das im engeren Sinne religiös-gnadenhafte Leben. Wenn also derselbe Autor, um noch ein letztes Beispiel anzuführen, sein ‘Carmen de beata Maria’ in genau hundert Versen gestaltet¹⁴⁵, dann soll eben allein schon durch die Gegenwärtigsetzung der Hundertzahl an dem Leser ein ganz bestimmter pastoraler Impuls wirksam werden. Es geht nämlich HINKMAR bei der dem Gedicht angefügten Erklärung m. E. gar nicht in erster Linie darum, seine Verszahl lediglich durch den Hinweis darauf, daß die Zehnzahl des Dekalogs mit sich selbst multipliziert hundert ergibt, ‘biblisch’ zu begründen. Wer – wie

¹⁴² ALKUIN, MGH ep. IV, Nr. 309, S. 476: ‘Vera est scilicet sapientia veram toto corde diligere vitam . . .’.

¹⁴³ Die möglichen Divisoren von 6, nämlich 1, 2, 3, ergeben addiert wiederum 6. Das ist sehr selten und in immer größeren Abständen in der Zahlenreihe der Fall. Die drei nächsten ‘vollkommenen’ Zahlen sind 28, 496, 8128.

¹⁴⁴ Ebd., S. 477. In der unübersetzbar prägnanten lateinischen Formulierung, die aber nur auf dem von uns erarbeiteten Hintergrund voll verstanden werden kann, heißt es: ‘Hoc carmen tibi cecini senario numero nobili, qui numerus perfectus est in partibus suis, te optans esse perfectam in sensibus tuis’.

¹⁴⁵ MGH poet. lat. III, 410–412 (eigentlich 50 Distichen).

E. R. CURTIUS¹⁴⁶ – nur diesen ersten Satz der Erklärung HINKMARS für die Wahl der Hundertzahl berücksichtigt, läuft Gefahr, hier einen leeren, biblisch verbrämten Formalismus am Werk zu sehen und verbaut sich den Zugang zum eigentlichen Sinn dieser ‘Rundzahlenkomposition’. Denn der erschließt sich erst aus dem folgenden Satz. Die Quadratzahl des Dekalogs hat für sich genommen keinen besonderen Sinn. Man muß wissen – und das sagt HINKMAR ausdrücklich –, daß sie gewonnen ist aus der doppelten ‘Erfüllung’ der zehn Gebote durch die Gottes- und Nächstenliebe. Der Leser soll erkennen, daß ‘wie die zehn Gebote durch die Gottes- und Nächstenliebe erfüllt werden, man auf die gleiche Weise unfehlbar durch die Übung dieser zweifachen Liebe zum ewigen Leben gelangt, das durch die Hundertzahl bezeichnet wird’¹⁴⁷. Erst mit dieser Deutung erschließt sich der ‘Weisheitsgehalt’ der dem Aufbau des Gedichtes zugrunde gelegten Hundertzahl: Als ganze signifizierte sie das Ziel und die Erfüllung der Weisheit, die ‘vita aeterna’¹⁴⁸. In ihren Teilen offenbart sich die ihr Strukturgefüge durchwaltende ‘potentia sapientiae’, die mit absoluter Sicherheit durch das rechte In-Beziehung-Setzen dieser Teile deren ‘Vollendung’ in der Hundertzahl immer wieder erreicht, diese also gleichsam garantiert und fortwährend konstant erhält ($10 \times 10 = 100$). Der Symbolgehalt der beiden Teile und ihrer von der potentia sapientiae bewirkten dynamischen Relation zeigt nun dem Leser die unfehlbaren Mittel und Wege zur Erlangung des durch den ‘numerus centenarius’ bezeichneten Hochzieles, der ‘sapientia propria’¹⁴⁹. Wer durch den Vollzug der Gottes- und Nächstenliebe das ‘Gesetz’ erfüllt, gewinnt das ewige Leben.

Und eben in diesem Sinne und auf solche Weise erlangt die ganz von der Hundertzahl bestimmte Form des ‘Carmen de beata Maria’ ihre ‘exemplarische’ Bedeutung und spornet zur ‘imitatio’ der in ihr dem Leser vor das geistige Auge gestellten ‘sapientia’ an.

Ist es bei dieser Auffassung von der religiös-sittlichen Bedeutsamkeit der dichterischen Form verwunderlich, wenn die karolingischen Theologen sich ihrer mit Vorliebe bedienen und in ihr ein vorzügliches und besonders wirksames

¹⁴⁶ aaO., Exkurs ‘Zahlenkomposition’, wo er nur den ersten Teil zitiert u. damit die eigentlich intendierte Deutung der 100 auf das ewige Leben übersieht: ‘Hanc autem suprascripti libelli subnexionem centum versibus constare disposui, quoniam decalogi denarius per se multiplicatus in centenarium surgit’ (S. 496).

¹⁴⁷ Auf den von CURTIUS angeführten Satz folgt nämlich noch: ‘Et sicut idem decalogus dilectione dei et proximi adimpletur, ita nimirum hac gemina dilectione ad aeternam vitam, quae signatur centenario numero pervenitur’. MGH poet. lat. III, 412.

¹⁴⁸ Der Symbolwert ‘ewiges Leben’ ist bedingt durch die allgemein übliche Exegese von Mt 13, 8 (Gleichnis vom Sämann): ‘Anderes fiel auf gutes Erdreich und brachte hundertfältige . . . Frucht’; vgl. etwa HRABAN, z. St. (PL 107, 941 C). Die gleiche Interpretation von Hundert als Kompositionszahl des ‘Ferculum Salomonis’; dazu: HINKMAR, ‘Explanatio’, PL 125, 830D.

¹⁴⁹ Zu dem Begriffspaar ‘potentia sapientiae’ und ‘sapientia propria’ als Glieder ‘ein und derselben Weisheit’ vgl. AUGUSTINUS, De libero arbitrio II, 30 (Œuvres IV, S. 274).

Mittel der Glaubensverkündigung sehen? Finden sie doch in ihr jene Elemente gleichsam objektiviert wieder, die die Grundbestandteile ihres Selbstverständnisses ausmachen und ihr Ziel bestimmen: Führerin aller Menschen zur Weisheit zu sein, die sich durch den Glauben in der tätigen Liebe vollendet. Als Hilfe auf diesem Wege bietet sich die Aktuierung der in der 'Form' verborgen wirksamen 'potentia sapientiae' geradezu von selbst an. Indem man sie als Gefäß für die Darbietung der Glaubenswahrheiten benutzt, wird die Form ('figura') fruchtbar gemacht in Richtung auf die sittliche und religiöse Vervollkommnung der Gläubigen, der 'sapientes' (HRABAN), die um diese Zusammenhänge wissen und den Imperativ ernst nehmen, der von dem 'Vorbild' der Weisheit ausgeht, die sich in der durch die Zahlenverhältnisse geordneten Form ihre 'innere Stätte' bereitet hat.

Es ist gerade der pastoral-theologische, der auf die Vollendung des Menschen zielende Impetus der karolingischen Theologie, der sich der dichterischen Form bemächtigt und sie mit in den Dienst am Heile der Gläubigen stellt.

Hiermit endet unser Versuch einer knappen Charakterisierung gewisser Eigenarten und Grundzüge karolingischer Theologie. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, ein möglichst vollständiges und umfassendes Bild der theologischen Bestrebungen jener Zeit zu geben. Wir wollen nur auf einige zentrale Punkte hinweisen, die entscheidend das geistige Fluidum, wenn wir einmal so sagen dürfen, an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert bestimmen. Vor allem kommt es uns darauf an, gleichsam von innen her den Ort aufzuzeigen, den die religiöse Dichtung in diesem Denken einnimmt. Wir hoffen, im Rahmen des uns hier Möglichen deutlich gemacht zu haben, daß die Bemühungen um die Sinngebung der dichterischen Form nicht eine neben den theologischen Intentionen herlaufende und also abseitige Spielerei sind, sondern zutiefst verknüpft sind mit dem Hochziel, das sich diese Wissenschaft gesetzt hat: Die wahre Weisheit zu verkünden und als lernbar zu lehren, die über die freudige Bejahung der Glaubensinhalte und deren Vollzug in tätiger Gottes- und Nächstenliebe zur 'vera beatitudo' führt.

Zweites Kapitel

DER HELIAND UND DIE KAROLINGISCHE REFORM

Einführung in das Problem der Zahlenkomposition im Heliand

‘Da wir über Körper leicht urteilen, weil es Dinge sind, die in der Ordnung tiefer stehen als wir, sehen wir auch die Zahlen, die ihnen eingepägt sind, unter uns stehen und halten sie deshalb für wohlfeiler. Sobald wir aber den Blick wieder nach oben wenden, merken wir, wie sie auch unsern Verstand überschreiten und in ihrer eigenen Wahrheit unwandelbar verharren. Und weil es nur wenigen gelingt, weise zu werden, das Zählen aber auch den Toren vergönnt ist, bewundern die Menschen die Weisheit und verachten die Zahlen.

Je mehr sich aber die Wissenden und Strebenden vom irdischen Schmutz entfernen, schenken sie um so mehr der Zahl sowohl als auch der Weisheit in der gemeinsamen Wahrheit ihre Aufmerksamkeit und halten beide für wertvoll; und verglichen mit dieser Wahrheit, sinken Gold und Silber und all das, worum die Menschen kämpfen, bis zur Wertlosigkeit herab.’

AUGUSTINUS, De lib. arb. II, 31.

1. Die altsächsische Bibeldichtung im Dienste der Verkündigung

a) Der Heliand und das karolingische Bildungsprogramm

Wir brachten diesen kurzen Überblick über ein Spezifikum karolingischer Denkungsart, weil wir glauben, daß der Heliand als dichterische Gestaltung des Lebens Jesu nur auf einem solchermaßen intensiv vorbereiteten und epochal geprägten Boden erwachsen konnte. Ohne die Grundtendenzen der karolingischen Bildungsreform, insbesondere ohne den seelsorgerischen Impuls und den Glaubensenthusiasmus der Epoche scheint uns die Abfassung eines solchen Werkes zu Beginn des 9. Jahrhunderts undenkbar.

Das gilt u. E. selbst für die Verwendung der Volkssprache¹ und des Stabreimverses an Stelle der für die christliche Dichtung sonst üblichen 'sacra lingua Latina' und des 'metrum heroicum', des Hexameters. Gewiß konnte sich unser Dichter für die Formgebung nicht auf die 'klassischen' Vorbilder Juvenecus, Arator und Prudentius berufen und damit direkt an die spätantike christliche Überlieferung anknüpfen. Der ein Menschenalter später schreibende Otfrid legt dagegen offenbar besonderen Wert darauf, in dieser Tradition zu stehen. Ausdrücklich nennt er in dem lateinischen Approbationsschreiben an Erzbischof Liutbert von Mainz diese drei hochgeschätzten christlich-lateinischen Dichter, die für ihn noch über die berühmten heidnischen Klassiker Vergil, Lucan und Ovid hinausragen. H. RUPP deutet diesen Vorgang im Sinne einer Rechtfertigung der dichterischen Behandlung christlicher Themen, zu der sich Otfrid anschickt und durch die er 'als fränkischer poeta christianus die weltlichen Dichtungen verdrängen' will². Er geht noch weiter und vermutet, daß Otfrid 'sich auch mit der Wahl des Versmaßes in diese Tradition stellt, ja stellen muß' und dementsprechend sein Werk in Hexametern gedichtet habe³. RUPP macht auch glaubhaft, daß sich Otfrid bei der Rechtfertigung seines Tuns auf dem Boden der karolingischen Reform befindet und sich ihrer Argumente bedient.

Wir fragen uns, ob eine unreflektiertere Aufnahme dieser Reformbestrebungen zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Punkte in der weniger 'lateinischen' Landschaft der 'nachmals deutschen Osthintersassen der römischen Rheinprovinzen'⁴ nicht ohne den betonten Rückgriff auf die christliche Spätantike auskommen konnte, wobei prinzipiell der Boden der Reform nicht verlassen zu werden brauchte. Wir fragen auch, ob nicht im Hinblick auf den ganz anders gearteten Kreis der Adressaten der beiden Evangeliendichtungen die Verfasser jeweils anders verfahren mußten. Im Gegensatz zu dem 'Lehrer künftiger Geistlicher'⁵ aus Weißenburg hatte der Helianddichter offenbar keinen literarischen Ehrgeiz, weil er bei ihm einfach nicht am Platze war. Beruft er sich doch nicht einmal auf die vielzitierte 'Tradition der angelsächsisch stabreimenden Geistlichendichtung'⁶. Unserm 'Seelsorger' genügt der – allerdings mit großem Nachdruck vorgetragene – Hinweis auf das 'exemplum' der vier Evangelisten, die er als seine 'dichterischen' Vorbilder betrachtet (vgl. V. 32f.).

¹ G. BAESECKE (NddMitt 4 [1948] 15f.) zeigt, daß das Altsächsische in Fulda sehr wohl mit der 'lingua Germanica' (Praefatio) identifiziert werden konnte. Es ist darum auch fraglich, ob sich wirklich Otfrid 'als erstem' das Problem stellte, 'in deutscher Sprache zu dichten', wie H. RUPP (WirkWort 7 [1956/57] 338) meint. – Vgl. jetzt: F. NEUMANN, Otfrieds Auffassung vom Versbau. PBB 79 (Halle 1957, Sonderband) 252: 'Auch der Dichter des ›Heliand‹ . . . muß für ihn (sc. Otfrid) *theodisce* gedichtet haben'.

² aaO., S. 339. ³ Ebd., S. 341f.; anders: P. v. POLENZ, aaO., 121ff.

⁴ G. BAESECKE, aaO., S. 15.

⁵ vgl. H. SCHNEIDER, Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung, S. 94; 95.

⁶ H. RUPP, WirkWort 7, S. 338.

Wir glauben darum auch nicht, daß die eigentlichen Impulse zur Abfassung des Heliand von dem immer wieder behaupteten Vorhandensein der 'bücher seiner englischen standesgenossen' ausgegangen sind. Ebenso wenig vermögen wir vorbehaltlos der Meinung von Andreas HEUSLER beizupflichten, 'die denkwürdige vermählung des christlichen inhalts mit germanischer form (sc. im Heliand) entsprang nicht sächsischen culturbedingungen um 830, sondern northumbrischen gegen 700'. Im Fulda HRABANS scheint uns eine solche 'Vermählung' durchaus als ein festländisches Novum möglich gewesen zu sein. Der Impetus, der von der karolingischen Reform ausging, mochte – traf er nur auf den rechten 'non ignobilis vates de gente Saxonum' – ausreichen, sie zustandezubringen. Denn ein solches Unternehmen erforderte nicht so sehr geistliche 'Stilmuster' als vielmehr eine in eine ganz bestimmte Richtung zielende geistige Atmosphäre, die zu schaffen die damals fast schon legendäre Überlieferung von Caedmon allein gewiß nicht in der Lage war. Für ein derartiges Werk mußte die Zeit reif sein. Zu diesem Reifungsprozeß aber haben Karl der Große, seine Gelehrten und ihre unmittelbaren Nachfolger durch die jahrzehntelangen Bemühungen um die Schaffung und Verwirklichung des auf der Kenntnis der Hl. Schrift gründenden allgemeinen Bildungs- und Seelsorgzieles mehr beigetragen, als eine – neuerdings nach Bestand und Bedeutung sehr kritisch gewertete – ags. 'bucheptische' Tradition es vermocht hätte.

Soll das heißen, daß wir den Heliand als eine 'bodenständige' Leistung im Rahmen der karolingischen Reform ansehen? Tatsächlich neigen wir dieser Auffassung zu, weil uns nicht nur für die gehaltliche sondern auch für gewisse Eigenarten der formalen Seite der Dichtung zu viele unmittelbare Berührungspunkte mit karolingischer Geistesart gegeben zu sein scheinen. Und so sind wir denn keineswegs überrascht, daß von ganz anderen Überlegungen her Dietrich HOFMANN jetzt auf die große Unsicherheit aufmerksam gemacht hat, die dem sensus communis von der as. Bibleepik als einem Ableger der ags. geistlichen Epik anhaftet⁸.

Wir wollen diesem Problem hier nicht weiter nachgehen, sondern nur an einigen Beobachtungen zu verdeutlichen suchen, wie bestimmte Tendenzen und Gegebenheiten der Karolingerzeit ihren Einfluß im Heliand geltend machen.

Da ist zunächst die Tatsache, daß überhaupt das Leben Jesu 'poetice' gestaltet wird mit dem Ziel zu zeigen, 'huo sia is (Cristes) gibodscip scoldin frummian firihho barn' (8b–9a). Es geht vor allem darum, 'nicht allein den Gelehrten, sondern auch den Ungelehrten den heiligen Text der göttlichen Lehren aufzuschließen', wie es – ganz im Sinne der Reformbestimmungen Karls des Großen – in der Praefatio zum Heliand heißt⁹. Die Anregung dazu erwächst aus

⁷ Heliand. Liedstil und Epenstil. ZfdA 57 (1920) 43; dort auch das vorangehende Zitat.

⁸ ZfdA 89 (1959) 173–190: Die altsächsische Bibleepik ein Ableger der angelsächsischen geistlichen Epik? Dagegen: KROGMANN, Festschr. WOLFF (1962) 111 ff.

⁹ '... quatenus non solum literatis, verum etiam illiteratis, sacra divinatorum praeceptorum lectio panderetur'. Vgl. STEVERS, Heliand, S. 4, Z. 4–6.

Ludwigs, des 'piissimus Augustus'¹⁰, Sorge um das 'ewige Heil der Seelen'. Ist er doch 'täglich' darauf bedacht, 'das ihm von Gott untergebene Volk durch weise Unterrichtung (*sapienter instruendo*) immer mehr für das Bessere und Höhere (ad potiora atque excellentiora) zu entzünden und alles Schädliche und Abergläubische zu unterdrücken und (damit erst gar) nicht aufkommen zu lassen'¹¹. Der Eifer seines Herzens gilt der ständigen Mehrung des Guten, der 'meliora'.

Diese 'weise Unterrichtung' und die mit ihr verbundenen Zwecke sind am besten dadurch zu verwirklichen – wieder bewegen wir uns völlig in der zeitgenössischen Auffassung von der 'bildenden' und bessernden Kraft der Hl. Schrift –, daß nicht nur die 'literati atque eruditi', sondern das ganze Volk 'Kenntnis' (notitio) von dem 'göttlichen Text' erhält¹². Sind doch jene 'lectiones' von der Macht des Gotteswortes erfüllt,

that ni hābit enigan gigadon huergin,
 thiū uuord an thesaro uueroldi, that io uualdand mer
 drohtin diurie eftho derbi thing,
 firinuerc fellie eftho fiundo nith,
 strid uuiderstande (25 b–29 a).

Man ist geradezu versucht, in diesen Heliandversen sozusagen in nuce das gesamte karolingische 'Bildungsprogramm' wiederzufinden: Die Kenntnis der Hl. Schrift fördert das Lob Gottes, entzieht der Sünde den Boden und versichert die Gläubigen des ewigen Heiles. Denn in der Sprache unseres Dichters bedeutet die Tatsache, daß das Gotteswort dem 'Haß des Teufels' widersteht, daß es den Menschen das Himmelreich eröffnet und seine Verleihung garantiert¹³.

Um dieses 'Bildungsziel' zu erreichen und nicht von vornherein nur auf die wenigen Gelehrten zu beschränken, die des 'heiligen' Lateins kundig waren, mußten alle Gläubigen, der gesamte 'populus Theudisca loquens lingua' (Praefatio), in die 'mysteria sanctarum scripturarum' eingeführt werden¹⁴. Das war aber nur durch eine Übertragung der Bibel 'in Germanicam linguam' (Praefatio) möglich.

Wir wissen, mit welchem Nachdruck Karl der Große auf die Unterweisung und Predigt in der Sprache des Volkes hingewiesen hat¹⁵. So weit der Weg von

¹⁰ W. KROGMANN findet diese Angabe der Praefatio durch V. 2889b–90 und die dort vorausgesetzte historische Konstellation bestätigt. Die Entstehungszeit des Heliand = Beiträge zur as. Sprache und Dichtung II. NddJb. 8I (1958) 1–10.

¹¹ E. SIEVERS, S. 3, Z. 4–8.

¹² DERS., ebd., S. 3, Z. 14 – S. 4, Z. 1.

¹³ Zu dieser Vorstellung vgl. besonders die 'Versuchung Jesu', 1039b–1052a.

¹⁴ vgl. MGH Capit. I, Nr. 29, S. 79. Auch für den Helianddichter ist die Bibel 'mysterium'; wenn er sie bearbeitet, tut er nichts anderes als seine Vorgänger, nämlich: 'reckean that giruni' (3 a; vgl. 'that gi uuitan motun... himilisc geruni' = nosse mysteria regni caelorum, 2436f.), vgl. E. SIEVERS, 500, 6ff.

¹⁵ vgl. MGH Capit. I, Nr. 78, c. 14, S. 174. Dazu: J. FLECKENSTEIN, Bildungsreform, S. 43 u. 61.

der auf seine Bestimmungen hin geschaffenen 'kirchlichen Gebrauchsprosa'¹⁶ bis zur volkssprachlichen Evangelien-Dichtung auch sein mochte: Grundsätzlich war sowohl mit der Auffassung von der Bibel als dem Prototyp aller Dichtung im allgemeinen als auch mit dem religiös-ethischen Verständnis der dichterischen Form (das wir soeben darzustellen versuchten) im besonderen, das pastoral-theologische und seelsorgerische Bedürfnis gegeben, sich gerade der Dichtung zum Zwecke einer möglichst wirksamen Glaubensverkündigung zu bedienen.

Immerhin scheint mir in diesem Zusammenhang die Tatsache bemerkenswert zu sein und zugleich in ein neues Licht zu rücken, daß auch der Helianddichter, der sich auf das für ihn allein und ausschließlich gültige 'exemplum' der Evangelisten beruft – in betontem Gegensatz zu den 'manega, the sia *iro mod gespon*'¹⁷, hatten nur sie von Gott Auftrag und Autorisation zu ihrem Werk (vgl. 9bff.) – die vier hl. Schriftsteller ohne weiteres als 'Dichter' auftreten läßt:

That scoldun sea fiori thuo fingron scriban,
settian endi singan endi seggean forth . . . (32 f.)

Was bedeutet hier 'settian'? Möglicherweise liegt in diesem Verbum ein bisher nicht beachteter Hinweis auf eine ganz bestimmte Seite der 'Form', in der unser Dichter die Evangelien geschrieben denkt. Neben der weniger differenzierten Bedeutung 'verfassen, abfassen'¹⁸, spielt sicher das präzisere 'in Ordnung abfassen'¹⁹, 'in eine kunst- und stilgemäße Form bringen'²⁰, 'dichten'²¹ mit hinein. Doch scheint sich m. E. 'settian' inhaltlich noch genauer gegenüber 'scriban' einer-, 'singan endi seggean' andererseits abgrenzen zu lassen und mehr auf das eigentliche 'componere'²² oder 'disponere', also auf Komposition, Aufbau und Gliederung des 'Buches'²³ zu gehen. Ob dabei auch noch (oder schon) unterschwellig die Bedeutung mitschwimmt 'in eine bestimmte Anzahl von Ab-

¹⁶ Mit H. DE BOOR, *Geschichte der deutschen Literatur I*, verstehen wir darunter die Verdeutschung der einfachsten kirchlichen Formeln, der Taufgelöbnisse und 'Beichten', des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses, sowie die predigtartigen Auslegungen dieser Stücke.

¹⁷ Heliand, V. 1; zu der Bedeutung von 'mod' und dem hier in malam partem weisenden 'gispanan' ('viele, die ihr »mōd« dazu verlockte' = BEDAS: non spiritus sancti munere donati, sed vacuo labore [zu Lk 1, 1]) vgl. H. EGGERS, *Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand*, NddJb. 80 (1957) 4f.

¹⁸ E. H. SEHRT, *Wb.*, 460.

¹⁹ P. PIPER, *Die as. Bibeldichtung*, z. St., S. 12.

²⁰ H. RÜCKERT, *Heliand*, z. St., S. 6.

²¹ M. HEYNE, *Heliand*, Paderborn (1883³) 305.

²² vgl. BOSWORTH-TOLLER, *An Anglo-Saxon Dictionary*, 868, die für dasags. 'settan' u. a. 'to compose a book' angeben.

²³ vgl. Heliand, V. 14.

schnitten, Kapiteln o. ä. einteilen', ist nicht mit Sicherheit auszumachen²⁴. Gänzlich ausgeschlossen wäre es wohl nicht²⁵.

b) Bedeutung der Disposition in der Leben-Jesu-Darstellung

Wie dem auch sei: Die hier von uns vindizierte Bedeutung von 'settian' dürfte sich durch folgende Beobachtungen als angemessen und wahrscheinlich erweisen lassen. Die ersten 36 Verse des Heliand paraphrasieren das Präskript des Lukas-Evangeliums (1, 1–4), wobei der Dichter den Kommentar BEDAS zugrunde legt. BEDA selbst mißt bei seiner Exegese dem 'ordinare narrationem' (Lk 1, 1) und der Beteuerung des hl. Lukas, er wolle dem Theophilus alles 'diligenter *ex ordine* scribere' (Lk 1, 3), hohen Wert zu. In der 'Ordnung' liegt die Garantie für die Wahrheit des Berichtes über das Leben Jesu, über das, was 'a Domino gestum dictumve (est)'. Daß der Helianddichter sich auf diese Stelle bezieht, geht deutlich daraus hervor, daß er in dem zur Diskussion stehenden Satz 32 ff. sich die ebenangeführte Formulierung zu eigen macht: Die Evangelisten sollten das von Christus 'settian', 'thes hie selbo *gisprac*, giuuisda endi *giuuarahta*' (35 b f.). Der Kirchenvater beschließt das Proömium mit der Feststellung, daß, wer vollkommen (*perfectus*) zu sein wünsche, nicht nur an Christus glauben, sondern auch die Ordnung des zeitlichen Ablaufes seines Lebens kennen müsse²⁶. Nach allem, was wir bisher über die Bedeutung der Zahl für unsere Epoche gesagt haben, kann es nicht zufällig sein, wenn BEDA diesen 'ordo temporanae dispensationis illius' seinerseits in eine höchst adäquate äußere Form kleidet. Er gliedert seinen Kommentar in genau sechs (*numerus perfectus!*) Bücher und hilft damit stillschweigend, aber darum nicht weniger wirksam als ALKWIN, der die Wahl der Sechszahl bei seinem Gedicht an Eulalia ausdrücklich in dieser Richtung begründet²⁷, dem Vollkommenheitsstreben seines Lesers. Das 'ordinare' ist also für Inhalt und Form gleichermaßen verbindlich.

²⁴ In BEDAS Kirchengeschichte (ags. Übersetzung) begegnet dasselbe Nebeneinander von 'scriban' und 'settian': 'Ic dâs bôc wrât and sette . . . ic sette feówer bêc' (The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People, edited by Thomas MILLER, 5, 23; S. 482, 9–12). Hier dürfte 'settian' der Bedeutung 'einteilen in vier Bücher' nahe kommen und damit Bezug auf eine zahlenmäßige Gliederung nehmen.

²⁵ Der ahd. Tatian benutzt unser Verbum an drei Stellen in der redensartlichen Wendung 'redæ sezzan', um das lateinische 'rationem ponere' wiederzugeben = 'rechnen, abrechnen'. Dabei geht es Mt 18, 23 u. 24 um zehntausend Talente; Mt 25, 19 um die fünf (bzw. zwei und ein) Talente; vgl. Tat. 99, 1 u. 149, 3. Der Bezug auf die Zahl ist sehr deutlich. – Daß mnd. 'gesette' u. a. als poetischer terminus technicus verwendet wird und 'fest bestimmtes Maß, Abschnitt, Capitel' heißt, ist bekannt. Vgl. K. SCHILLER–A. LÜBBEN, Mittelniederdeutsches Wörterbuch. Bremen (1876) Bd. II, S. 80.

²⁶ BEDA, In Lucae evangelium expositio, I: 'Neque enim qui perfectus esse cupit, solummodo in Christum credere, sed et fidem perpetuae divinitatis, et temporanae dispensationis illius debet ordinem nosse'. PL 92, 308D. Zum Vorhergehenden vgl. das Exzerpt aus BEDA bei E. SIEVERS, S. 8.

²⁷ vgl. oben, S. 298.

Dem Helianddichter werden diese Zusammenhänge nicht unbekannt gewesen sein. Wiesen ja die Evangelien selbst eine Einteilung in Kapitel auf. Auch die unmittelbare Vorlage des Dichters, das Diatessaron Tatians, besaß sicherlich Kapitelzahlen und -überschriften²⁸, worin er selbst das 'Vorbild' für die Einteilung seines Werkes in Fitten gesehen haben könnte. Man ist sich zur damaligen Zeit in hohem Maße des Wertes und Symbolgehaltes der Gliederung der Evangelien bewußt und disponiert entsprechend sorgfältig z. B. die Evangelienkommentare.

So befaßt sich etwa HRABAN in der Präfatio zu seinem Matthäuskommentar ausführlich mit der äußeren Gliederung seines Werkes. Er behält die Kapitelzählung des Matthäus bei, führt aber daneben noch eine zweite, eigene durch, die dem Leser beide unter je verschiedenem Gesichtspunkt ein leichteres Zurechtfinden sowohl im Evangelium als auch im begleitenden Kommentar ermöglichen sollen, wobei die Kapitelzahl als eine Art Gedächtnis- und Registrierhilfe dient. Um die beiden 'ordines capitulorum' deutlich voneinander abzuheben und beim Leser keine 'confusio' aufkommen zu lassen, benutzt er bei deren Schreibung das eine Mal schwarze (atramentum), das andere Mal rote (minium = Mennige, Zinnober) Tinte²⁹. Die doppelte Kapiteleinteilung scheint damit reinen Nützlichkeitsersparungen zu entspringen und auf eine gesteigerte Brauchbarkeit des Werkes für das Studium zu zielen³⁰.

Das Hauptgewicht legt HRABAN indes auf die große 'distinctio' seines Kommentars. Er gliedert ihn in acht Bücher. Dabei läßt er sich – mehr geht aus seinen Worten in der Präfatio zunächst nicht hervor – ausschließlich von inhaltlichen Gesichtspunkten als den terminierenden Elementen leiten. Der jeweilige Buchumfang soll bestimmten Erzähleinheiten des Evangelisten entsprechen³¹. Ausdrücklich rechtfertigt er zu Anfang oder Ende eines jeden Buches seine Gliederung

²⁸ So wenigstens der Codex G (Hs. Nr. 56, St. Gallen); vgl. den Abdruck bei E. SIEVERS, Tatian, 6–12.

²⁹ 'Disposui etiam per ipsos libros duos ordines capitulorum: unum, quem in ipso Evangelio sub nomine Matthaei titulum reperi; alterum, quem huic operi praeponendum noviter condidi. Quos utique coloribus, ne confusionem lectori facerent, distinguere curavi, priorem atramento, alterum minio conscribens. Illum nempe ob hoc ponens ut si quis forte Evangelium legens, invenerit sententiam cujus allegoriam ignorans scire desideret, notet capitulum quod in margine paginae eidem sententiae praescriptum est, et statim recurrans ad tractatum, revolvat librum, et quaerat ibi ipsum capitulum quod ante in Evangelio adnotavi, et sic sine ulla mora inveniet quod desideravit. Sequens vero capitulorum ordo, qui minio sparsim in volumine conscriptus est, ad superliminarem paginam respondet, quam in capite hujus operis, ob compendium quaerendi et commode inveniendi, diligenter lectori cum singulis capitulis distinctim ordinantes praeposuimus, ut quae illic praenotata sunt, eorum indicio in libro conscripta reperiat' (PL 107, 729D–730B).

³⁰ 'Omnia vero ad utilitatem fratrum et ad commoditatem legentium parare satagemus, optantes ut ad plurimorum perveniant profectum' (ebd.).

³¹ 'Totumque opus in libros octo distinxi, illud maxime observans, ubicunque potui, ut ubi evangelista sermones Domini consummatos esse referebat, ibi librorum terminos constituerem' (ebd., 729C).

derung durch Hinweise auf das Korrespondieren der von ihm gesetzten Abschnittsgrenzen mit der stofflichen Gruppierung des Evangeliums³².

Und doch liegt dieser Einteilung zunächst ein rein formales Aufbauschema zugrunde, dessen Prinzip die 'potentia sapientiae' einer Zahl, in unserem Falle der Zahl Acht bildet. Allerdings finden wir den Schlüssel zum Verständnis und zur Sinndeutung des durch die Achtzahl signifizierten 'ordo', in dem Matthäus sein Evangelium und HRABAN seinen Kommentar abgefaßt haben³³, erst in den einleitenden Bemerkungen zum letzten Buche von HRABANS Werk. Der Fuldaer Abt legitimiert dort seine Gliederung durch den Nachweis der Kongruenz von Inhalt und Form, wobei das tertium comparationis der Symbolgehalt jener Zahl bildet. Während er den ganzen Geschehnisraum 'a principio usque ad passionem Domini' in sieben Bücher gegliedert habe, wolle er im achten von der Passion Jesu bis zu seiner Auferstehung berichten. Und nun erfahren wir die tiefere Bedeutung dieses Vorgehens: Sie liegt in der 'Ordnung' des Lebens Christi selbst beschlossen, ist er doch nach dem Sabbat an einem Sonntag – und d. h. am achten Tage nach dem siebenten der jüdischen Wochenrechnung – von den Toten auferstanden. Wenn die 'resurrectio a mortuis' deshalb im achten Buche des Evangelienkommentars geschildert und behandelt wird³⁴, dann muß man hierin zunächst einmal das Bemühen um die genaue formale Entsprechung zum Gehalt dieses Buches erkennen. Denn die Zahl Acht ist das Sinnbild der Unsterblichkeit, die Christus mit seiner Auferstehung dokumentiert³⁵.

Aber mit diesem unmittelbaren Bezug auf den dargebotenen Inhalt gibt sich HRABAN nicht zufrieden. Der pastorale Impetus der damaligen Theologie läßt immer zugleich auch an den Menschen denken. Der (sozusagen) werkimmanente-ästhetische Aspekt, die Kongruenz von Inhalt und Gliederung allein, genügt nicht. Und so zielt denn auch die von der Achtzahl geprägte Form des Matthäuskommentars darüber hinaus – wie wir es schon öfter in analogen Fällen beobachten konnten – auf das Heil der Gläubigen, des Verfassers und der Leser des Werkes. Soll doch in ihr – nach HRABANS eigenen Worten – der Wunsch zum Ausdruck kommen und die Bitte an die Güte und Milde des Herrn im wahrsten Sinne des Wortes 'Gestalt' annehmen, Christus selber möge nach dem

³² vgl. den Schluß des 3. Buches: 'Nam quia finivit Evangelista hoc in loco sermones Domini, quos cum apostolis habuit, simul et nos hunc librum finientes cum illo, aliud initium sermonum et factorum ejus in sequenti libro sumamus' (908 C); ähnlich: 786 C (lib. I); 854 A (lib. II); 956 C (lib. IV); 1015 D (lib. VI).

³³ Im Proömium zum I. Buch rechtfertigt HRABAN die Abfassung seiner 'Expositio' u. a. damit, er wolle mitteilen, 'quam ob causam idem evangelista ipsum Evangelium exorsus sit scribere, et qua lingua, et quo ordine'. 730 D.

³⁴ Nach HRABANS Auffassung schildert auch Matthäus die Auferstehung im achten Buche seines Evangeliums, da er sich ja eins glaubt mit dessen Einteilungen ('et nos hunc librum finientes cum illo', vgl. die vorletzte Anmerkung).

³⁵ So schon AUGUSTINUS, Epistola LV, 8 (PL 33, 212); De sermone Domini in Monte I, 4 (PL 34, 1235); vgl. HRABAN, De laudibus sanctae crucis I, 17 (PL 107, 218 A).

Ablauf des siebenten Zeitalters, also im achten, wenn alle Menschen von den Toten auferweckt werden, auch uns seiner eigenen Auferstehung und damit der Unsterblichkeit in der Herrlichkeit des ewigen Lebens teilhaftig machen³⁶.

So schwer es auch immer für uns sein mag, derartige Überlegungen nachzuvollziehen: Sie lassen erkennen, welche Bedeutung die Theologen unserer Epoche dem 'ordo' des Lebens Jesu³⁷ und der ihm entsprechenden formalen Gliederung der Evangelien und ihrer eigenen Evangelienkommentare beilegen. Wir nehmen an, daß der Dichter des Heliand mit diesen Auffassungen der gelehrten Theologie vertraut war und durch die Formulierung 'that scoldun sea fiori thuo . . . settian' das 'narrationem ordinare' in seinem doppelten Sinne wiedergeben wollte, das eo ipso auch für ihn, der sich ja mit den Evangelisten und ihrem Tun schlechtweg identifiziert, verpflichtend sein mußte.

c) Der 'ordo temporaneus' im Heliand

Unter dieser Voraussetzung wird denn auch verständlich, warum unser Dichter schon zu Beginn seines Werkes offenbar großen Wert auf den 'ordo temporaneus' legt, in den sich das Erscheinen Christi als historisches Faktum eingliedert. Weit über die knappe chronologische Einordnung des Christuslebens in die Weltgeschichte bei Tatian – 'fuit in diebus Herodis, regis Iudaeae' (= Lk 1, 5) – hinausgehend, zeichnet er den universalhistorischen Hintergrund, auf dem sich dieses Leben abspielt³⁸, indem er gleichsam 'weltchronistisch'³⁹

³⁶ Die Einleitung zum 8. Buch des Matthäuskommentars lautet: 'Sane decurso tractatu sancti Evangelii secundum Matthaum, a principio usque ad passionem Domini in septem libris, octavum quoque a passione Domini inchoantes, usque ad resurrectionem ejus, imo usque ad finem Evangelii perducere, si ita Dominus voluerit, *decernimus: petentes ejus clementiam, ut qui post sabbatum in Dominica, id est octava die post septimam quae et prima sabbati dicitur, a mortuis resurrexit, nos quoque post septimam aetatum hujus saeculi, id est octava aetate qua generaliter omnes mortui resurgent, ipse resurrectionis suae faciat esse participes*'. PL 107, 1097Dff.

³⁷ ALKUN wirft FELIX v. Urgel die Verletzung dieses 'ordo' vor und sieht darin einen Grund für dessen häretische Auffassung. Er nennt ihn einen 'Sophisten', weil er plötzlich von der Taufe Jesu, wo die wahre Gottessohnschaft durch die Stimme des Vaters bezeugt wird, zur Geburt Christi zurückeilt (*recurrit*), um nachzuweisen, daß Christus 'per naturam' Sohn Davids sei und erst 'secunda generatione' (d. h. durch die Wiedergeburt in der Taufe) Sohn Gottes werde, aber eben nur 'per adoptionem'. Felix übersieht, daß nirgendwo in der Hl. Schrift David zu Christus sagt: 'Tu es Filius meus dilectus' (vgl. Mt 3, 17), sondern im Gegenteil ihn bereits im AT vom prophetischen Geiste erfüllt seinen 'Herrn' nennt (Adv. Fel. III, 1 = PL 101, 161Dff.). Man spürt etwas von der theologischen Bedeutsamkeit des 'ordo temporaneae dispensationis Christi', den man kennen muß, soll der Glaube an Christus zur 'perfectio' führen (vgl. BEDA, ad Lc. 1, 4; oben, S. 306, Anm. 26).

³⁸ Leopold VON RANKE hat auf seine Weise die Bedeutung dieses Unternehmens erkannt, wenn er schreibt: 'Gleich der Eingang (des Heliand) hat eine gewisse Großheit in der universalhistorischen Kombination zwischen dem inspirierten Evangelium und dem zur Weltherrschaft bestimmten Römischen Reich'. Weltgeschichte V, 80. Hg. v. A. MEYER und H. MICHAEL. Hamburg (o.J.).

³⁹ vgl. C. A. WEBER, ZfdA. 64, S. 3.

den Zusammenhang herstellt zwischen den Ursprüngen der Schöpfung, dem von Gott bestimmten Ablauf der gesamten Menschheitsgeschichte und dem nunmehr mit Christus beginnenden neuen, dem sechsten Zeitalter.

Diese Art der Heranführung an die Geschichte Jesu, die der Dichter zu berichten sich anschickt, ist 'merk-würdig' genug. Sie bleibt es auch, wenn Georg BAESECKE recht hätte und die Erwähnung der sechs Weltalter nicht vom Helianddichter stammen, sondern eine erst durch die 'Versus' (V. 31–34) veranlaßte und vielleicht von HRABAN vorgenommene Interpolation sein sollte⁴⁰. BAESECKE glaubt, in einem Gedicht des THEODOFRIDUS (7. Jh.) über die sechs Weltalter, das in Fulda vorhanden war⁴¹, die Vorlage gefunden zu haben, die das Stichwort für die in der Eingangsfitte begegnende Zählung gab. Er druckt die 20. und 21. Strophe jenes Gedichtes ab. Die beiden letzten Zeilen lauten:

et quinta aetas finit in ordine
et in sexta Christus nascitur⁴².

Ihnen sollen im Heliand die Verse 47b–49 entsprechen:

endi thi u fiu uuarun agangan:
scolda thuo that sehsta saliglico
cuman thuru craft godes endi Cristas giburd . . .

So verblüffend einfach und einleuchtend diese Argumentation zunächst auch scheinen mag: sie räumt nicht das Ärgernis aus dem Weg, das für BAESECKE V. 45b ff. bildet, wo – ohne daß vorher über die Einrichtung von Weltaltern die Rede ist – von ihrem durch Gott vor aller Zeit verfügbaren Ende gesprochen wird⁴³; wie denn überhaupt das Nebeneinander oder – wie BAESECKE sagt – die 'Vermischung' der Lehre von den Weltreichen mit der Lehre von den Weltaltern im Heliand sich seiner These nicht recht fügen will und durch das Rekurrieren auf die 'Versus' und Theodofridus keinesfalls erklärt wird.

So stellt sich an diesem, wie mir scheint, gerade entscheidenden Punkt von neuem und besonders dringend die Frage nach der mutmaßlichen Vorlage für den Helianddichter oder – wie BAESECKE will – für den unbekanntem Interpolator.

E. SIEVERS gibt in seiner Ausgabe für die fraglichen Verse 43b–46a, die von der Verteilung der Weltreiche und der Festsetzung der Weltalter durch Gott berichten, keine Quelle an. Dagegen halten wir es immerhin für möglich, daß der Dichter bei der 'allgemeineren umschau nach gedanken'⁴⁴, die er für die Komposition der Eingangsfitte hält, sich einer bedeutsamen Stelle der Apostelgeschichte erinnert.

⁴⁰ NddMitt. 4, S. 11 ff.; der Hinweis auf HRABAN: S. 13.

⁴¹ MGH, Poetae aevi Carol. II, 158f.

⁴² BAESECKE, aaO., S. 13. ⁴³ DERS., ebd., S. 12.

⁴⁴ E. SIEVERS, Zum Heliand. ZfdA. 19 (1876), S. 9.

Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits auf die erstaunliche Übereinstimmung des Helianddichters bei der von bestimmten Akkommodations-tendenzen geprägten Bearbeitung seiner Vorlage mit dem Verhalten des Evangelisten Lukas gegenüber dem Markus-Evangelium hingewiesen. Wäre es nun völlig ausgeschlossen, daß unser Dichter auch einen anderen Lukas-Text, nämlich die vor den heidnischen Athenern gehaltene Areopagrede des Apostels Paulus, bei seinen Vorarbeiten nachgeschlagen hätte, um gleichsam aus erster Hand und geradezu an einem 'locus classicus' die Akkommodationsmethodik zu 'studieren' und eben dabei einen höchst brauchbaren 'Gedanken' für seine Einleitung fand?

Es sei erlaubt, hier einmal die folgenden Verse einander gegenüberzustellen:

Apg 17, 24ff.

Deus, qui fecit mundum
et omnia quae in eo sunt,
hic caeli et terrae cum
sit Dominus . . .

Fecitque ex uno omne ge-
nus hominum inhabitare su-
per universam faciem ter-
rae, definiens statuta
tempora, et terminos ha-
bitationis eorum . . .

Heliand, V. 39bff.

thuo hic (mahtig drohtin) erist
thesa uerold giscuop . . .
himil endi ertha
endi al that sea bihlidan egun
giuuarahes endi giuuahsanes . . .
endi (uuarth) gifrumid after
thiu, huilic than liudscepi
landes scoldi uuidost giuualdan,
eftho huar thiu uerold scoldi
aldar endon . . .

Auch Paulus (Lukas) hat bei seinem Abriß der Schöpfungs- und Menschheitsgeschichte, den er seiner Rede voranstellt, das Nebeneinander von 'festgesetzten Zeiten' – mit der 'Setzung' ist auch das Ende (definiens) gegeben! – und der Bestimmung der Wohn- und Herrschaftsgebiete der Völker durch Gott. Die Nähe unserer beiden Texte wird besonders deutlich, wenn wir – wie P. PIPER⁴⁵ und ROEDIGER⁴⁶ – as. 'gifrumid' mit 'festgesetzt' wiedergeben. Daß ein mittelalterlicher Theologe die 'statuta tempora' im Sinne der längst ausgebildeten Weltzeitalter-Lehre interpretiert, dürfte selbstverständlich sein oder doch zumindest sehr nahe liegen und keinerlei Schwierigkeiten bereiten.

Angesichts des Paulus-Textes verliert also mindestens einer der Gründe, die BAESECKE für seine These von der Interpolation der Heliandverse 45b–53a anführt, an Gewicht. Leitet er doch seine Feststellung: 'die Einfügung des Einschubs scheint mißglückt', aus zwei Prämissen ab: Erstens: 'Schlimmer (sc. als die Konjekturen E. KOCKS⁴⁷ und die hierzu weiter notwendig werdende Umdeutung von 'huar' in 'wann', die BAESECKE trotz BEHAGHEL⁴⁸ für unmöglich

⁴⁵ Heliandausgabe, z. St. ⁴⁶ AfdA. 5 (1879) 283.

⁴⁷ Nämlich 'huar thiu uerold aldar endon scoldi' zu 'huar thiu ueroldaldar endon scoldi(n)'. Zum Heliand, ZfdA. 48 (1902) 192f.

⁴⁸ Zum Heliand, Germania 27 (1882) 416.

hält) ist, daß wir im Gegensatz zu den Weltherrschaften noch nichts über die Einrichtung von Weltaltern gehört haben, und nun gar von ihrem Ende⁴⁹. Ist der Bedeutungsgehalt von 'gifrumid' durch das 'definiens' der Apostelgeschichte bestimmt, dann dürfte die Ausdrucksweise im Heliand kein ernstes Problem mehr darstellen. – Zweitens: Eine weitere Prämisse, aus der BAESECKE die Folgerung zieht, 'die Naht ist schlecht verheilt' (S. 13), bildet die Beobachtung, daß die christliche Sechszahl der Weltalter sich nicht in die Vierzahl der Danielischen Weltreiche eingliedern lasse und es auch kein Beispiel für eine derartige Vermischung gebe⁵⁰. Nun, die Apostelgeschichte scheint dennoch ein Beispiel für diese 'Vermischung' zu bieten. Freilich werden hier nicht die Vier- und Sechszahl genannt. Doch ist ja auch im Heliand – was BAESECKE u. E. zu wenig beachtet – expresse nicht von den vier Weltmonarchien die Rede. Die Angabe in V. 44 'hulic than liudsepi / landes scoldi / uuidost giuualdan' ist so allgemein gehalten, daß die erst im Bewußthaben der beiden verschiedenen Zählungen gründende Schwierigkeit der Vereinbarkeit von Weltreichen und Weltaltern zumindest nicht offen zutage tritt. Man wird sogar die Frage stellen dürfen, ob in diesem Vers wirklich eine ausdrückliche Bezugnahme auf die vier Reiche gesehen werden muß, wie man seit WINDISCH⁵¹ annimmt.

Abschließend sei noch der Hinweis erlaubt, daß es mir nicht notwendig erscheint, die Verse 38 ff. des Heliand allein vom Prolog des Johannesevangeliums aus zu interpretieren, den dann der Dichter nach BAESECKE 'natürlich mißversteht' (S. 11). Die Zusammenarbeit von Joh I, 1 ff. mit Apg 17, 24 könnte dieses 'Mißverständnis' leicht klären helfen.

Wie immer man sich zu BAESECKES Behauptung einer Interpolation der Verse 45 b–53 a stellen mag: feststeht, daß unser Dichter an den Anfang seiner Darstellung einen knappen weltchronistischen Überblick gibt, dessen große Stationen von Gott festgesetzt sind und geradenwegs auf die Ankunft Christi zielen. Erst dann geht er – immer noch weit ausführlicher als die Vorlage – auf die konkrete weltgeschichtliche Konstellation und die politischen Machtverhältnisse jener Zeit ein, in der die heilige Geschichte beginnt.

Die Römer haben von Gott die Herrschaft über alle Völker und Reiche der Welt erhalten. In jedem Lande sitzen ihre 'Herzöge' und üben die Regierungsgewalt aus. In Jerusalem, der Hauptstadt des ebenfalls unterworfenen jüdischen Volkes, ist Herodes vom Kaiser Roms zum König eingesetzt worden⁵². Und eben zu diesem immer genauer eingegrenzten Zeitpunkt lebt in Israel ein

⁴⁹ Ndd.Mitt. 4 (1948) 12.

⁵⁰ BAESECKE weist hin auf M. FÖRSTER, Die Weltzeitalter bei den Angelsachsen, in: Festgabe für K. LUICK. Marburg 1925, S. 183 ff.

⁵¹ Der Heliand und seine Quellen, S. 17.

⁵² Man vgl. zu dieser ausführlichen Behandlung der Historie im Heliand OTFRID I, 4, 1, der lediglich, sogar ohne einen Namen zu nennen, schreibt: 'In dagon eines kuninges, / joh harto firdanes, ...'.

Mann namens Zacharias, der sich gerade anschickt, wieder einmal seinen gottbefohlenen Dienst im Tempel anzutreten, um dort vom Engel des Herrn zu erfahren, daß Gott 'alsbald' (sliumo, V. 137) seinen eigenen Sohn und dessen Vorläufer senden wolle.

Man mag uns entgegenhalten, daß der Helianddichter die historischen Angaben über die Römerherrschaft bis hin zu der Inthronisation des 'sippenfremden' (V. 64) Herodes durch den Kaiser in den Kommentaren BEDAS (zu Lk 1, 5) und HRABANS (zu Mt 2, 1) finden konnte⁵³ – oder auch, wie BAESECKE meint, in dem Weltaltergedicht des THEODOFRIDUS, wo ebenfalls der fremdstämmige König Herodes erwähnt war⁵⁴. Gewiß, das alles mag zutreffen und ist der Beachtung wert. Uns interessiert hier aber lediglich die Frage, weshalb er gerade und ausschließlich diese – im übrigen recht verstreuten – Erläuterungen der Kirchenväter zur zeitgeschichtlichen Situation aufgegriffen, in eine klare, zwingende Abfolge gebracht und an den Eingang seines Werkes gestellt hat. Welcher Impuls steckt hinter dieser Konzeption? Wir jedenfalls können uns sein Vorgehen nur so erklären, daß der Dichter dem 'ordo-Denken' im oben umschriebenen Sinne sich verpflichtet wußte.

Es wäre sicher der Mühe wert, unter diesem Aspekt einmal das gesamte Zeitgerüst des Lebens Jesu im Heliand zu untersuchen. An dieser Stelle soll der Hinweis auf die 'Frag-Würdigkeit' dieses Problems überhaupt genügen.

d) Der 'ordo distinctionis' im Heliand

Wir kommen nun zu der zweiten Seite des mit dem 'ordo-Gedankens' zusammenhängenden Problems. Hat unser Dichter bei der Komposition und Gliederung seines Werkes diese 'Ordnung' ebenfalls gewahrt? Hat er ein formales Pendant zu ihr geschaffen, das dem Gehalt der Dichtung angemessen ist? Etwa nach Art der Einteilung der Evangelienkommentare des BEDA und HRABAN in sechs bzw. acht Bücher, wobei die jeweils gewählte Zahl in einem bestimmten Bezug zum 'ordo' des Lebens Jesu steht?

Wir wissen bereits, daß der Dichter sich mit keiner Silbe zu seinen Kompositionsprinzipien äußert, im Gegensatz etwa zu OTFRID oder auch zu HRABAN. Aber schon die sehr versteckt liegende Deutung der Gliederung seines Matthäuskommentars bei dem sonst keineswegs mit der Herausstellung seiner Gelehrtheit kargenden HRABAN muß davor warnen, überall eine Selbstinterpretation zu

⁵³ vgl. die Angaben in der Textausgabe von E. SIEVERS. Allerdings lag vom Tatianextext her kein Grund vor, von Lk 1, 5 aus (Verkündigung Joh. d. T.) auf Mt 2, 1 (Besuch der drei Weisen!) und die Kommentierung HRABANS zu rekurrieren. Hat der Dichter hier wirklich HRABAN zu Rate gezogen, dann spricht das sehr für die sorgfältige Arbeitsweise und die Bedeutung, die der Helianddichter der welthistorischen 'Ordnung' beimißt.

⁵⁴ Str. 21: 'Tribus sancta Iudae dederat sub principem, / erat Herodis de alio genere'. E. DÜMMLER, ZfdA. 22 (1878) 425.

erwarten und aus ihrem augenfälligen Fehlen dann auf eine fehlende 'Disposition' zu schließen. Friedrich OHLY hat als einen hermeneutischen Grundsatz herausgestellt, daß eine ausdrückliche authentische Erklärung etwa der Zahlensymbolik, die oftmals den Werken der mittelalterlichen Dichter zugrunde liegt, 'naturgemäß selten und nicht bei den größten' Autoren erfolgt⁵⁵. Dennoch werden sich immer wieder Hinweise finden lassen, die auf einen 'ordo dispensationis' gehen, der – einmal aufgedeckt – seine Stimmigkeit in sich selbst tragen und damit zugleich retrospektiv den Verweisungscharakter der von uns zunächst nur vermuteten Andeutungen bestätigen wird.

2. Die Eingangsfitte und ihre zahlhafte Struktur

a) Zahlensymbolik als Schlüssel zur Disposition

Einen derartigen auf den ersten Blick kaum greifbar scheinenden Hinweis auf ein von der symbolhaltigen Bedeutsamkeit einer bestimmten Zahl geprägtes Gliederungsgerüst glauben wir schon in der Eingangsfitte des Heliand, also an dem dafür gleichsam prädestinierten Ort, erkennen zu können. Uns fällt nämlich auf, daß der Dichter mit unverkennbarem Nachdruck hier dreimal hintereinander eine Zahl nennt, der wir den Charakter einer sog. 'Schlüsselzahl'¹ zusprechen möchten. Wir meinen das sicherlich mit großem Bedacht elliptisch gebrauchte 'sia fiori'. Jedesmal steht das Zahlwort im Stab, zweimal gar im Hauptstab, wobei es durch einen verhältnismäßig langen inneren Auftakt rhythmisch und akustisch noch besonders stark herausgewölbt wird. Unterstrichen wird die – wie wir meinen – vordeutend-programmatische Wichtigkeit dieser Zahl u. E. noch durch eine hintergründig-geheimnisvolle Verspannung mit dem arithmetischen Stellenwert, den sie jeweils in der zahlenmäßigen Abfolge der Langzeilen einnimmt. Zwar begegnet sie nicht, wie man erwarten möchte, zuerst in der ihrem einfachen Wert korrespondierenden 4. Zeile; so leicht macht es uns der Dichter nicht. Doch findet sich der zweite Beleg, der als mittlerer der drei Belege an sich schon eine besondere Stellung einnimmt, weil anschließend die vier Namen 'dieser vier' mitgeteilt werden, genau im 16. Vers; 16 aber ist das Quadrat von 4! Das dritte Mal nennt der Dichter unsere Zahl genau 16 (= 4 x 4!) Zeilen weiter im 32. Vers. Zweiunddreißig aber ist das Produkt von 8 x 4 oder, wie man auch schreiben kann, von 4 x (4 + 4). Auch hier wird die Bedeutung der Vierzahl über ihre rein rechnerische Stellung im Verszahlengerüst hinaus durch eine inhaltliche Erweiterung und ein stilistisches Kunstmittel be-

⁵⁵ Hohelied-Studien, S. 87f., Anm. 5.

¹ Zu diesem Terminus vgl. Fritz TSCHIRCH, Schlüsselzahlen, Studien zur geistigen Durchdringung der Form in der deutschen Dichtung des Mittelalters. In: Beiträge zur deutschen und nordischen Literatur. Festgabe für L. MAGON. Berlin (1958) 30–53.

kräftigt und dem Hörer eingeschränkt: Der Dichter berichtet von dem vierfachen Tun der Evangelisten:

That scoldun sea fiori thuo fingron scriban,
settian endi singan endi seggean forth . . . (32f.).

Die gleiche Beobachtung machen wir an der bis jetzt zurückgestellten ersten Belegstelle. Erfahren wir hier doch die vierfache übernatürliche Ausstattung der vier hl. Schriftsteller, die ihrem Werk im Gegensatz zu den ähnlichen Unternehmen vieler Unbeauftragter die göttliche Legitimation und kanonische Geltung verleiht:

thia (sc. fiori) habdon maht godes,
helpa fan himila, helagna gest,
crafti fan Criste . . . (10b–12a)².

Die höchst absichtsvolle Herausstellung der Vierzahl gleich zu Beginn des Heliand scheint uns damit deutlich genug gekennzeichnet zu sein. Bleibt es aber durchgängig und nur dabei? Noch haben wir ja den arithmetischen Stellenwert des ersten Beleges für 'sia fiori' nicht geprüft, und es sieht so aus, als wolle er sich nicht in den Rahmen unserer bisherigen Ergebnisse einordnen lassen. Denn er findet sich im 9. Vers, so daß also eine formale Entsprechung zur Vierzahl ausgerechnet dort fehlt, wo sie zum erstenmal vorkommt.

Indes ist 9 ja die der 16 unmittelbar voraufgehende Quadratzahl und von ihrer Grundzahl, der Drei, her besonders ausgezeichnet. Will der Dichter etwa auf eine Relation zwischen Drei und Vier aufmerksam machen? Auffallenderweise erwähnt er ja in der Eingangsfitte dreimal die für ihn offenbar sehr bedeutungsvolle Vierzahl. Ist ihm auch diese Tatsache wichtig genug, ihr ein entsprechendes Signalement im formalen Bereich zu verschaffen? Jedenfalls scheint es uns ausgeschlossen nach allem, was wir bisher beobachtet haben, daß sich der Dichter hier 'verrechnet' hat oder der bloße Zufall sein Spiel mit uns treibt.

Wir glauben vielmehr, daß ein nochmaliger Blick auf die unmittelbare Umgebung des fraglichen Verses uns hier weiterhelfen kann und noch einen zusätzlichen, tieferen Grund für die Verknüpfung von 'sia fiori' mit einem der Dreizahl zugehörigen arithmetischen Stellenwert im Aufbau der Eingangsfitte erschließt. Der Dichter berichtet in den Versen 10 bis 12 von den vier himmlischen Gaben, die 'die vier' empfangen haben. In der soeben von uns zitierten Aufzählung dieser vier 'dona' erkennen wir bei genauerem Zusehen – da ja 'helpa fan himila' und das präzisierende Varians 'helago gest' als identisch zu

² vgl. auch die auf die Namensnennung 'der vier' folgenden Verse, die ebenfalls eine vierfache 'Gabe' nennen:

Habda im uualdand god
them helithon an iro hertan helagna gest
fasto bifolhan endi ferahtan hugi,
so manag uuislik uord endi giuuit mikil (20b–23).

betrachten sind und die 'gratia inspirationis' meinen³ – zugleich eine dreigliedrige Formel, die auf den Beistand der gesamten Trinität bei der Abfassung der Evangelien hinweist. Und so werden denn auch ausdrücklich und namentlich die drei göttlichen Personen aufgeführt: Gott (Vater), Heiliger Geist und Christus. (Man beachte die Ambivalenz dieser Formel, die einmal vier-, das andere Mal dreigliedrig erscheint, je nachdem unter welchem Aspekt man sie vorwiegend betrachtet.)

Was der Dichter mit der Nennung der drei göttlichen Personen an dieser Stelle bezweckt, dürfte eindeutig sein. Er will von allem Anfang an die Autorität der vier Evangelisten, die er als die Gewährleute seines eigenen Unternehmens und Werkes betrachtet wissen will, herausstellen, indem er sie in der absolut höchsten und völlig unanfechtbaren Autorität der Hl. Dreifaltigkeit selbst verankert. Der ganze Duktus des Eingangs zeigt ja, daß eben hierin, in der nur und ausschließlich ihnen zuteil gewordenen göttlichen Erwählung und der direkt auf das Eingreifen und die Wirksamkeit der Trinität zurückgeführten übernatürlichen Begnadung, für unsern Dichter die einzigartige Stellung der Evangelisten und die unfehlbare Wahrheit ihres 'Buches' (V. 14a) beschlossen liegt.

Wir glauben nicht, der Gefahr einer Überinterpretation zu erliegen, wenn wir annehmen, daß der Helianddichter die von ihm inhaltlich so sehr hervorgehobene Verankerung der Evangelisten in der Autorität der Dreifaltigkeit auch von der rein formalen Seite her mit einem entsprechenden Akzent versehen hat. Und zwar dadurch, daß er 'sia fiori', die bei ihm ja gerade wegen der nur ihnen verliehenen 'gratia inspirationis' sofort in einen scharfen Gegensatz treten zu den 'managa, the sia iro mod gespon', zum erstenmal im 9. Vers nennt. Ist doch dieser Vers von seinem Stellenwert her, nämlich dem Quadrat der Dreizahl, besonders geeignet, die Trinität zu symbolisieren. Auch der Aufbau zeigt also die 'Verankerung' der Vier- in der Dreizahl.

So scheint der Dichter vom Gehaltlichen wie vom Formalen her an der ersten Belegstelle für 'fiori' den Nachdruck mehr auf die Legitimation der Evangelisten durch die Dreifaltigkeit als auf die Zahl der hl. Schriftsteller zu legen. Eben deswegen wählt er für die erstmalige Nennung der 'vier' den vom Quadrat der Drei bestimmten 9. Vers. Wo es indes – wie bei dem zweiten Beleg – in erster Linie um die Evangelisten selbst geht, um die Betonung ihrer kanonischen Vierzahl und die Anführung ihrer Namen, da bedient sich der Dichter als formaler Entsprechung der Quadratzahl von Vier und nennt 'sia fiori' im 16. Vers seines Werkes. Der Abstand zum dritten Beleg – wir sahen es schon – ist wiederum durch das Quadrat von Vier bestimmt: er beträgt ebenfalls 16 Verse⁴.

³ vgl. M. OHLY-STEIMER, ZfdA. 86 (1955) 112. F. OHLY macht sich diese Deutung der Verse 10ff. zu eigen: 'Der Helianddichter erkennt die Evangelisten von der Trinität inspiriert'. ZfdA. 91 (1961) 3, Anm 4.-Ebd. bietet OHLY sehr instruktives Material zur Anrufung der Trinität als Eröffnung der Legende und anderer geistlicher Dichtung.

⁴ Wiederum 16 Verse weiter begegnet eine andere bedeutsame Zahl. Es ist vom

Von jeder Überlegung im Hinblick auf eine symbolische Verwendung der Vier- und Dreizahl in unserem Text einmal abgesehen – ob man sich ihrer ganz entziehen kann, mag der Leser entscheiden –, scheint doch zumindest dies durch unsere Ausführungen sichtbar geworden zu sein: Ohne den geringsten Anlaß von seiten des Bibel- oder Tatiantextes und auch ohne zwingenden Einfluß von den ganz andersartig aufgebauten Erklärungen BEDAS zu Lk I, 1 betont der Helianddichter eingangs seines Werkes sowohl verbaliter als auch formaliter mit Hilfe stilistischer und tektonischer Mittel die Vierzahl und – wenn auch weniger stark und versteckter – die Dreizahl. Es ist, als wolle er auf solche Weise gleichsam eine nicht zu überhörende (und auch nicht zu übersehende!) Mahnung an seine Hörer und Leser richten: Merkt auf bestimmte Zahlen! Merkt insbesondere auf die Vier und auf die Beziehung zwischen Drei und Vier! Wird hier vordeutend und doch noch verhüllt so etwas wie ein Programm ausgesprochen, zu dem in diesen Zahlen und ihrer kunstvollen Verzahnung miteinander der Schlüssel liegt?

Der Schlüssel wozu? – Nun, zunächst einmal, wie wir meinen, zur Gliederung des Buches, das der Dichter vorlegt und für das er sich offenbar in allen Stücken auf die Autorität und das Vorbild der vier Evangelisten beruft. Mit großer Eindringlichkeit weist er ja darauf hin – und macht sich damit dieses Argument selbst zu eigen –, daß eben diese vier dazu erkoren wurden, 'that sie than euangelium enan scoldun / an buok scriban' (V. 13f.). Nimmt man an dieser Stelle eine direkte Abhängigkeit des Dichters von BEDAS Ausführungen zu Lk I, 1 an⁵, dann bleiben wohl nur zwei Möglichkeiten, diesen Vers zu übersetzen: Entweder bezieht man mit SCHLÜTER⁶ und RÜCKERT⁷ 'enan' als acc. sg. masc. auf 'euangelium' oder mit PIPER⁸ als acc. pl. fem. auf 'buok'⁹. Wie immer man sich entscheidet: jedesmal wird eine nachdrücklich betonte Spannung sichtbar zwischen den vier Evangelisten und dem einen Evangelium oder auch

sechsten Weltzeitalter die Rede: 'scolda thuo that sehsta saliglico (cuman)'. Wir sind genau beim 48. Vers. Ist für die Wahl dieser Verszahl das höchst symbolträchtigste Produkt aus 6 (= das christliche Zeitalter) und 8 (= Vollendung aller Zeit nach der Auferstehung der Toten im ewigen Ruhetag) bestimmend gewesen, und sollte ausgerechnet ein Interpolator (BAESECKE) dies beabsichtigt haben? – Ist die Nennung des Hl. Geistes, dem der 50. Tag nach Christi Auferstehung (Pfingsten, Pentekoste) symbolhaft zugeordnet ist, 'ausgerechnet' im 50. Vers bloßer Zufall? (Vgl. ISIDOR, *Liber numerorum*: 'Hic autem numerus (sc. quinquagenarius) in sanctis Scripturis sacratus est propter Spiritum sanctum'. PL 83, 199A).

⁵ '... qui (sc. Evangelistae) cum sint quatuor, non tam quatuor euangelia, quam unum quatuor (librorum) ... ediderunt'. PL 92, 307D–308A.

⁶ Untersuchungen zur Geschichte der altsächsischen Sprache. Göttingen (1892) 27; 34.

⁷ Heliand, z. St., S. 4.

⁸ Die altsächsische Bibeldichtung, z. St., S. 10.

⁹ HEYNE (Heliand, 190) und SEHRT (Wb., 97) fassen 'enan' als nom. pl. masc. und beziehen es auf 'sie': '... daß allein sie das Evangelium ...'. Ihnen folgen STAPEL und GENZMER in ihren Übersetzungen. BEDA wird hier als Vorlage offenbar nicht sonderlich berücksichtigt.

dem einen Buch, in das sie es geschrieben haben. Diese ‘concordia discors’ im Verhältnis der vier Verfasser zu der einen Frohbotschaft, die sie verkünden, gehört nach damaliger Auffassung zu den hervorragendsten Kriterien für die ausschließlich ihnen und ihrem Werk zukommende kanonische Geltung¹⁰.

Sollte der Dichter nicht ebenfalls dieser Spannung Rechnung tragen und das in ihr gründende Merkmal der Authentizität für seine Dichtung in Anspruch nehmen, indem er sie, die dem einen Evangelium gewidmet ist, in vier Bücher aufgliedert?

Worauf soll aber dann in diesem Zusammenhang der von uns oben vermerkte Bezug der Vier auf die Drei hindeuten? Wir glauben, daß damit vordeutend auf eine Relation innerhalb der vier Bücher des Heliand verwiesen wird. Drei Bücher stehen in einem ganz besonderen Verhältnis zueinander und werden dadurch aus der Vierzahl herausgehoben, ohne jedoch den durch die Vier festgelegten Rahmen zu sprengen. Nach unserer Auffassung ist das erste Buch des Heliand relativ selbständig angelegt und in sich gerundet, während die übrigen drei in vielfacher Weise sowohl inhaltlich als auch formal miteinander verspannt sind. Den Aufweis für diese Eigenart der Gliederung der altsächsischen Bibeldichtung werden wir später zu erbringen haben.

Hier mag vorerst die Feststellung genügen, daß wir die früher gestellte Frage, ob der Helianddichter nicht nur mit den gelehrten Kommentatoren seiner Zeit großen Wert auf den ‘ordo temporaneus’ des Lebens Jesu legt, sondern – ihrem Brauch folgend – dieser ‘Ordnung’ auch eine adäquate formale Entsprechung im Aufbau seines Werkes verschafft, bereits von der Interpretation seiner gezielten Andeutungen in der Eingangsfitte her bejahen zu müssen glauben. Er beruft sich auf das nur durch göttliches Eingreifen ermöglichte, gerade in seiner schönsten Mannigfaltigkeit vollkommen harmonische ‘Dia-tessarion’, auf das eine Evangelium der vier Evangelisten¹¹. Was lag näher, als dieses Echtheitskriterium, diese ‘varietas pulcherrima’, die den Grundakkord der ‘Evangelien-Harmonie’ bildet, zur Grundlage des eigenen Werkes zu machen!

b) Die ‘vis perfectionis’ der Vierzahl

Die Gliederung des Heliand in vier Bücher entspricht indes nicht nur dem Streben nach einer dem Gehalt der Evangeliendichtung angemessenen äußeren Form, in der gleichzeitig der Anspruch auf die unbedingte Autorität und ‘rectitudo’ des in ihr Mitgeteilten zum Ausdruck kommt; sie entspricht auch dem Bedürfnis nach einer zusätzlichen Einflußnahme auf die Menschen, die durch die

¹⁰ Zu diesem Problemkreis vgl. unsere Ausführungen oben, S. 187f.

¹¹ vgl. BEDA, zu Lk 1, 1: ‘... quam unum quatuor varietate pulcherrima consonum ediderunt’. – ‘Diatessarion’ meint hier weniger den terminus technicus im Sinne Tatians, als vielmehr den ‘consensus evangelistarum’ im Sinne der Erklärungen BEDAs, die der Helianddichter aufgreift.

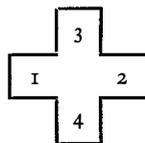
Dichtung angesprochen werden sollen. Denn durch die Wahl dieser 'distinctio quadrifaria'¹² gewinnt darüber hinaus die Gliederung selbst eine eigene Wirkmächtigkeit, da sie eo ipso auch den Symbolgehalt der durch das Evangelium und ihre eigene 'perfectio' geheiligten Vierzahl übernimmt und damit bereits durch ihr bloßes So- und Dasein auf die sittlich-religiöse Vervollkommnung der Hörer und Leser des Werkes zielt.

Welche 'vis sapientiae' aber eignet der Vierzahl und wie wirkt sie sich aus? Nach ISIDOR ist die Vier eine vollkommene Zahl, weil aus ihrer 'Länge und Breite, Höhe und Tiefe', d. h. (rein rechnerisch ausgedrückt und ohne den transszendentalen Bezug, in den diese Zahl durch das Zitat von Eph 3, 18 gestellt wird): weil aus der Summe der einzelnen Glieder des mit der Vier erreichten Abschnittes der Zahlenstrecke die Zehnzahl gebildet wird¹³, die ihrerseits eine 'plena perfectio' darstellt¹⁴. – Die Vierzahl birgt also von ihrer natürlichen Struktur und ihrer Stellung im Zahlensystem her eine innere Dynamik in sich, die auf ihre Vollendung in der Zehnzahl drängt, ja deren 'plena perfectio' potentiell schon in sich schließt¹⁵. Die der Vier eigentümliche Dignität, ihre natürliche Symbolkraft, macht diese Zahl besonders geeignet, einen analogen übernatürlich-heilshaften Verweisungszusammenhang auszudrücken, nämlich das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments zueinander. Ist doch in den vier Büchern des Evangeliums das ganze 'Gesetz' erfüllt, für das als pars pro toto die zehn Gebote des Dekalogs stehen¹⁶.

Man erkennt unschwer die Bedeutung, die man von der Basis eines derartigen Symboldenkens aus der Tatsache zuschreiben mußte, daß es genau 'quatuor sancti Evangelii libri' gibt. HRABAN sieht geradezu ein Mysterium darin, daß 'wie man in den vier Teilen (der Vierzahl) die ›plenitudo‹ der Zehnzahl eingeborgen findet, so auch in den einzelnen Büchern des Evangeliums allen Gläubigen die ›perfectio‹ des Dekalogs mitgeteilt, ja sozusagen eingeeimpft (insinuat) wird'¹⁷. Es ist eben

¹² HRABAN spricht von der 'praedicatio quadrifaria' des Evangeliums, die dennoch eine sei, 'quia ex uno eodemque ore Trinitatis processit'. De universo V, 4 = PL III, 119B. Vgl. das zu Heliant 10–12 Gesagte, oben, 315f.

¹³ Nämlich $1+2+3+4=10$. Der an den Paulusbrief anknüpfenden Formulierung liegt offenbar eine figürliche Vorstellung von der Anordnung der vier ersten Zahlen zugrunde, die die Vier von vornherein als Zahl des Kreuzes Christi erscheinen läßt, welches das Maß seiner Liebe signifiziert. Man wird etwa an folgende Form zu denken haben:



¹⁴ ISIDOR, Lib. num., cap. V: 'Quid quatuor dicam, in quo numerosoliditatis certa perfectio est? Nam ex longitudine, et latitudine, et profunditate (et sublimitate) componitur decas, quae (plenam perfectionem) efficit; decem enim ex quatuor numeris gradatim surgentibus integratur. Unum enim, et duo, et tria, et quatuor decem faciunt'. PL 83, 183 A. Zu den Konjekturen (in Klammern) vgl. die Anmerkungen des Herausgebers, ebd.

¹⁵ Dasselbe wiederholt sich auf der Stufe der Zehner, Hunderter und Tausender usw. ($10+20+30+40=100$); vgl. ISIDOR, aaO.

¹⁶ vgl. HRABAN, De laudibus s. crucis I, 18 (PL 107, 221 A). HINKMAR, Explan. in ferc. Salomonis. PL 125, 824D; 829A.

¹⁷ aaO.: 'Hoc enim ad mysterium pertinet, quia sicut in quatuor partibus denarii

die Vierzahl der Evangelien, die durch die ihr zugehörige exemplarische 'perfectio' die Erfüllung des 'Gesetzes' bewirkt und gleichzeitig das Vollkommenheitsstreben der Gläubigen anspornt zum Kampf gegen die Sünde, gegen jegliche Übertretung der zehn Gebote Gottes.

Diese der 'quadrata aequalitas sancta' zugeschriebene Wirkung, auf die sich bekanntlich OTFRID bei der Begründung für die Fünfteilung seines 'Liber evangeliorum' expresse stützt¹⁸, ist der damaligen Zeit ganz geläufig. Gibt es doch – nach HRABAN – so gut wie niemanden, der nicht weiß, daß die Vier durch die (ihr eigene) Vollkommenheit geheiligt ist¹⁹ und dementsprechend die Qualität eines in eine ganz bestimmte Richtung zielenden sittlichen Imperativs besitzt.

Weiß auch der Helianddichter um die 'vis perfectionis' der Vierzahl, und hat er in der Vierteilung seines Werkes dieser Dynamis einen eigenen Ausdrucksträger verschaffen wollen? Wenn ja, dann müßten sich hierauf ebenfalls bereits in der Eingangsfitte Hinweise finden lassen, die eine bewußte Bezugnahme auf solche Zusammenhänge verraten, und zwar dergestalt, daß einmal auf die das 'Gesetz' erfüllende Kraft der 'praedicatio quadrifaria' des Evangeliums aufmerksam gemacht würde und daß zum andern diese Erfüllung noch durch eine entsprechende Verknüpfung mit einem bestimmten arithmetischen Stellenwert und dessen Symbolgehalt auch im formalen Bereich eine deutliche Signifikation gefunden hätte. Nur wenn diese beiden Voraussetzungen gegeben sind, können wir unsere Frage bejahen. Dann allerdings mit gutem Gewissen; denn ausführliche theoretische Erörterungen zu diesem Punkte wird niemand von unserm Dichter erwarten.

Wir haben gesehen, welches Gewicht der Dichter auf die Vierzahl der Evangelien legt, so daß das 'euangelium' völlig unlösbar mit dieser Zahl verknüpft erscheint, von der her es seine Legitimation erfährt. 'Evangelium' und 'Vier' stehen in einem absolut notwendigen Bedingungs Zusammenhang. Dieses solchermaßen dem Hörer und Leser vorgestellte Evangelium, das nur die vier Evangelisten 'mit heiliger Stimme'²⁰ verkünden durften, hat nicht seinesgleichen unter den Worten dieser Welt. Warum? Weil es

	... io uualdand mer
drohtin diurie	eftho derbi thing,
firinuuerc fellie	eftho fiundo nith,
strid uuiderstande ...	(26b–29a).

plenitudo invenitur, ita etiam in singulis sancti Evangelii libris decalogi perfectio omnibus fidelibus insinuatur'.

¹⁸ Die 'quadrata aequalitas sancta' der vier Evangelien soll schmücken (ornare) 'nostrum quinque sensuum inaequalitatem', die durch die fünf Bücher des Otfridschen Werkes symbolisiert wird. Ad Liutbertum, 48f.

¹⁹ De laud. s. crucis I, 7: 'Recte igitur quaternarium numerum perfectione sacramentum pene nullus ignorat ...' (PL 107, 177A).

²⁰ Vers 24 b: 'helagaro stemnun'; schwingt auch hier noch ein Bezug auf die Vierzahl (der Evangelisten) mit, die der 'numerus perfectione sacramentum' ist (HRABAN)?

In diesen Versen, die gedankliches Eigentum des Dichters sind, da sich für sie keinerlei Vorlage nachweisen läßt, sehen wir die poetische Umschreibung für die theologische Auffassung von der Erfüllung des Gesetzes durch 'godspell that guod' (V. 25). Das Evangelium entzieht der Sünde den Boden und ermöglicht damit die Befolgung der zehn Gebote. Wir möchten in der Formulierung des Dichters sogar einen ausdrücklichen Bezug auf die zwei Tafeln des Gesetzes erkennen: Die ersten drei Gebote des Dekalogs, die sich unmittelbar auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen und die Anerkennung seiner Einzigkeit, die Verherrlichung seines Namens und die Heiligung des Sabbats fordern, werden 'erfüllt' durch das Evangelium, insofern es 'io uualdand mer drohtin diurie'. Die Gebote der zweiten Tafel aber, die das Verhalten der Menschen untereinander regeln sollen und insbesondere die schweren Todsünden verbieten, finden ihre 'Erfüllung' durch die 'Frohbotschaft', die grundsätzlich alle ruchlose und böse Tat, jedes Frevelwerk fällt und den Verführungskünsten des Teufels Einhalt gebietet.

Selbst wenn man sich nicht entschließen könnte, mit uns in den angeführten Versen eine solchermaßen differenzierte Bezugnahme auf die beiden Tafeln des alttestamentlichen Gesetzes zu erblicken, so wird man doch einräumen müssen, daß hier dem 'vier-einigen' Evangelium eine besondere, das Gotteslob mehrende, die Sünde und das Wirken Satans umstürzende Kraft zugesprochen wird. Daß es sich bei dieser Kraft um die 'vis perfectionis' im Hinblick auf das Gesetz des Alten Bundes handelt, dem 'antequam Evangelium veniret, deerat perfectio'²¹, scheint mir mit Sicherheit aus folgender Beobachtung hervorzugehen, ohne die wir nicht gewagt hätten, jene Verbindung herzustellen: Der Dichter setzt das 'Schlüsselwort', dem er die 'erfüllende' Kraft zuschreibt, genau in den 25. Vers: 'godspell that guod(a), that ni habit enigan gigadon huergin'.

Durch diesen formalen Kunstgriff dokumentiert unser Dichter auf eine sehr subtile, dem mit der Zahlensymbolik vertrauten Zeitgenossen aber unmittelbar einsichtige und durchschlagende Weise, daß das Evangelium an die Stelle des Gesetzes getreten ist. Denn 25 entsteht durch Multiplikation der Zahl 5 mit sich selbst. Die Fünffzahl aber ist dem alttestamentlichen Gesetz zugeordnet: 'ipsi sunt quinque libri Moysi'. Also versinnbildet 25 ursprünglich das Gesetz; so jedenfalls lauten übereinstimmend die Erklärungen der theologischen Autoritäten²². Auf

²¹ vgl. BEDA, In s. Ioannis evangelium expositio, cap. VI. PL 92, 710A/B.

Wie geläufig die Unterscheidung der zwei Gesetzestafeln war, läßt sich aus Hinkmars Explanatio ersehen: PL 125, 821D-822B; vgl. AUGUSTINUS, Sermo 248, 4 = PL 38, 1160.

²² ISIDOR, Lib. num., cap. VI (zur Fünffzahl): 'Hic numerus legi est attributus; lex enim quinque libris comprehenditur'. PL 83, 184B.

BEDA, aaO. (zur 25-Zahl): 'Quaeramus numerum viginti quinque unde constat, unde fiat? De quinario. Quinarius ille numerus ad legem pertinet: ipsi sunt quinque libri Moysi. . . Ergo legem significat numerus viginti quinque, quoniam quinque per quinque, id est quinquies quinque faciunt viginti quinque, quadratum quinarium'. BEDA übernimmt hier AUGUSTINUS Deutung: In Ioannis evangelium, tr. XXV. PL 35, 1599.

das 'Gesetz' können sich demgemäß, je nachdem der Pentateuch als ganzer oder der Dekalog als *pars pro toto* gemeint sind, sowohl die Zahl 25 (= 5 x 5) als auch die Zahl 10 beziehen. Jedesmal ist es dieselbe 'lex Veteris Testamenti', die 'per Evangelium adimpletur'²³. HINKMAR deutet ausdrücklich auf diese Einheit hin, wenn er die Entstehung der Zehnzahl, die im Dekalog geheiligt ist, u. a. aus der Verdoppelung der Fünzfzahl herleitet, die ihrerseits ja schon auf das Gesetz hinweist²⁴.

Es ist also nicht ungewöhnlich, wenn der Dichter des Heliand von beiden Möglichkeiten, die Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium zu umschreiben, Gebrauch macht, indem er vom Inhalt her die Beziehung der vier Evangelien zum Dekalog, vom Formalen her die 'consummatio' des Pentateuch durch das Evangelium unterstreicht. In beiden Fällen ist die 'vis perfectionis' der Vierzahl das entscheidende Moment. Denn sie bildet ja nicht nur gleichsam aus sich selbst heraus, d. h. durch die Summe der Zahlen von 1 bis 4, die Zehn, sondern erreicht als Multiplikator von 25 auch die Hundert. Hundert ist die Quadratzahl von Zehn und bezeichnet eine 'magna perfectio'²⁵, nämlich das ewige Leben, den biblischen Denar, als Lohn für die Erfüllung der zehn Gebote. Die Verklammerung von 10 und 100 ist deutlich²⁶. Man kann also sagen, daß sowohl die Zehnzahl als auch die Hundertzahl, insofern letztere das Produkt aus 4 x 25 ist, 'in se mysterium quadrigae evangelicae continent'²⁷.

Durch die beziehungsreiche Verspannung des nur ein einziges Mal im Heliand gebrauchten Wortes 'godspell' mit dem zahlensymbolisch so ausgezeichneten Stellenwert des 25. Verses im sorgfältig 'berechneten'²⁸ Aufbau der Eingangsfitte zeigt uns der Dichter in Verbindung mit entsprechenden inhaltlichen Erörterungen, welche Kraft er dem Evangelium zuspricht, und daß diese 'vis perfectionis' unmittelbar mit der Vierzahl der Evangelien zusammenhängt, ja von ihr ausgeht. Denn der Zahlwert von 'godspell that guod' bewirkt ja die 'Erfüllung' des durch den Zahlwert 25 gekennzeichneten Gesetzes, an dessen Stelle nun das Evangelium getreten ist. Denn seitdem es das Evangelium gibt, hat es 'nirgendwo irgendein Seinesgleichen auf dieser Welt', auch nicht mehr im Gesetz. Und so

²³ BEDA, aaO., PL 92, 710B (mit Bezug auf die 5 Bücher Moses). – Obwohl vom Dekalog und den vier Evangelien die Rede ist, kann HRABAN auch einfach sagen: '*legis consummatio non sine Evangelio fit*'; De laud. I, 18. PL 107, 221.

²⁴ Explanatio in ferc. Sal.: Denarius constat 'geminato quinario numero'. PL 125, 822B.

²⁵ HINKMAR, aaO., 822 C.

²⁶ Gelangt man doch ebenso durch den 'decalogi denarius per se multiplicatus in centenarium'. HINKMAR, MGH poet. lat. III, 412.

²⁷ DERS., Responsio, PL 125, 1198 C.

²⁸ Dieses Wort in seinem ursprünglichen Sinn verstanden! Sind doch allein in den ersten 25 Versen sämtliche in der Zahlenreihe bis dahin möglichen Quadratzahlen besonders hervorgehoben, nämlich: 4, 9, 16 und 25; sei es durch Nennung des Zahlwortes selbst (wie im Falle 'fiori'), sei es durch Verwendung einer entsprechenden Verszahl als Symbolträger.

wird denn ja genau in dem Vers, der rechnerisch der Symbolzahl des Gesetzes entspricht, auch inhaltlich die absolute Einzigartigkeit des Evangeliums, 'that ni habit enigan gigadon huergin . . . an thesaro uueroldi', betont²⁹.

3. Die 44. Fitte und der Symbolgehalt ihrer Kennziffer

Wenn nun der Dichter sein Werk in vier Bücher einteilt, so weiß er also wohl genau, mit welcher Dynamis er seine Gliederung ausstattet. Wie sehr mußte im übrigen diese die Sünde 'stürzende' Kraft der hl. Vierzahl einem zentralen Anliegen unseres Dichters entgegenkommen, auf das er dergestalt schon zu Beginn seines Unternehmens aufmerksam macht! Denn die Wahl der 'distinctio quadri-faria' bedeutet gewiß so etwas wie eine Vorentscheidung, aus der sich eine ganz bestimmte Intention des Verfassers ableiten läßt: nämlich mit allen Mitteln auf sein Publikum einzuwirken, um es auf den Weg der Erfüllung der Gebote zu bringen. Und in der Tat läßt sich ja sehr deutlich zeigen, mit welchem Nachdruck der Dichter bemüht ist, den jungen sächsischen Christen einzuhämmern, was nach der neuen Lehre Sünde ist, und wie nicht eindringlich genug vor ihr gewarnt werden kann¹.

Immer wieder betont er denn auch, daß Christus in die Welt gekommen ist, um die Menschen von der furchtbaren Macht der Sünde zu erlösen. Das geschieht vielleicht am eindrucksvollsten in der großen allegorischen Ausdeutung der Heilung der Blinden von Jericho. Wir wollen an dieser Stelle nur einen kurzen Blick auf die Gestaltung und Anlage dieser Fitte werfen, um zu zeigen, wie der Dichter auch hier, mitten in seinem Werk und auf einem seiner Höhepunkte², in ganz ähnlicher Weise wie in den Versen 25ff. auf die Wirkkraft der durch das Evangelium geheiligten Vierzahl sowohl inhaltlich als auch formal hinweist; und also unsere Interpretation der Eingangsfitte keinesfalls auf einer Häufung an sich belangloser Zufälligkeiten beruht.

Die Allegorie trägt die Fittenzahl 44. Wir glauben, daß diese Zahl vom Dichter

²⁹ Auch 'gigado' begegnet nur an dieser Stelle, so daß wir in Vers 25 gleich zwei für den Heliand völlig singuläre – dazu noch stabtragende – Wörter haben. Selbst vom Wortbestand her ist diese Langzeile, die dazu noch den bis dahin längsten inneren Auftakt aufweist, besonders markiert.

¹ Man hat darauf hingewiesen, daß 'von allen Worten, deren Inhalt ethisch bestimmt ist, . . . im Heliand »sunde« am häufigsten' auftritt, nämlich 71 mal, und daß nur 8 Stellen davon einen peccatum-Beleg bei Tatian wiedergeben. Die 'Genesis' hat das Wort nur 8mal, Otfrid nur 41mal. H. RUPP, *Der Heliand*. DU 8 (1956) 35; vgl. DERS., *Leid und Sünde im Heliand und in Otfrids Evangeliensbuch*. PBB 78 (1956, Halle) 460. Zur Bedeutung dieses Faktums: W. FOERSTE, *Altsächsische Literatur*, RL I (1958²) 43.

² W. KROGMANN'S Versuch, die 44. Fitte als nachträglichen Einschub eines anderen Dichters zu entlarven, kann uns nicht überzeugen. NddJb. 78 (1955) 1–27.

mit Bedacht gewählt wurde, weil sie von höchster Symbolkraft ist und dem Gehalt der einzigen allegorischen Deutung im Heliand eine sehr eindrucksvolle und genau berechnete Stelle im formalen Aufbau des Werkes zuweist. Die Zahl 44 setzt sich zusammen aus 11×4 . Die Bedeutung der Vierzahl kennen wir bereits; sie ist dem Evangelium zugeordnet, der 'lera Cristes', dem 'helag uuord godas', wie es vom Helianddichter auch benannt wird (vgl. V. 6b; 7a). Soll unsere Behauptung über die Zusammensetzung der 44-Zahl zutreffen, dann muß in unserer Fitte dem Evangelium oder einem synonymen Ausdruck dafür eine besondere Rolle zugewiesen werden. Tatsächlich legt der Dichter auf die Wirkung der Lehre Christi in seiner Erklärung der Blindenheilung den größten Nachdruck, wie wir noch sehen werden (vgl. V. 3666bff.).

a) 11 als Zahl der Sünde

Die Elfzahl wird von den Theologen der damaligen Zeit immer auf dieselbe Art erklärt. Sie gilt als das Sinnbild der Sünde, weil sie die Zehn, die Zahl des Gesetzes, überschreitet³. Daß der Dichter diesen Zahlwert für die Sünde kennt und ihn für die Aufschlüsselung der Bedeutung der 44-Zahl als grundlegenden Faktor verstanden wissen will, geht unzweifelhaft aus der Tatsache hervor, daß er genau im 11. Vers der 44. Fitte das Wort 'sundea' gebraucht. Er berichtet über die Ursache der 'Blindheit' des Menschengeschlechtes: Der Teufel 'bisuek sie (sc. Adam endi Euan) *mid sundiun*'. Die Korrespondenz des Wortes 'Sünde' und seines Zahlenwertes mit dem arithmetischen Stellenwert im Aufbau der Fitte ist keine 'Erfindung' des Dichters. Er konnte sich hierfür auf ein 'exemplum' der Hl. Schrift berufen, das von den Theologen bei der Erörterung 'De undenario numero' immer wieder herangezogen wurde. Sie begründen nämlich ihre Auffassung, daß die Elf die Sünde oder die Verminderung der Heiligkeit bezeichne, mit dem Hinweis darauf, daß ja der 11. Psalm mit den Worten beginne: 'Saluum me fac, Domine, quoniam *deficit sanctus*'⁴.

³ ISIDOR, Lib. num. cap. XII: 'In scripturis autem undenario numero transgressio praecepti significatur . . . Sicut enim per denarium scribitur perfectio beatitudinis, ita per undenarium transgressio legis'. PL 83, 191 C. Vgl. HRABAN, De universo XVIII. PL 111, 492 A;

DERS., In Matth. I, PL 107, 747 A.

AUGUSTINUS, De civitate Dei XV, 20 (PL 41, 465); Sermo LXXXIII, 6 (PL 38, 517); Sermo LI, 23 (PL 38, 353); De consensu evangelistarum II, 4 (PL 34, 1077); Quaestio-num in Heptateuchum II, 108 (PL 34, 635); Quaestio-num in Evangeliorum II, 6 (PL 35, 1336). Noch Fr. SCHILLER läßt seinen Seni in den Piccolomini (II, 1) sagen: 'Elf ist die Sünde, / Elfe überschreitet die zehn Gebote'. F. C. ENDRES scheint diese Form der 'Verurteilung' der Zahl 11 als eine originäre Leistung Schillers anzusehen, die nach ihm 'noch primitiver' ist als die Begründung, die die jüdische Orthodoxie für diese Zahl der Sünde gibt, 'die festgestellt hat, daß kein Name Gottes mit elf Buchstaben geschrieben wird' (Mystik und Magie der Zahlen. Zürich 1951, 202).

⁴ So ISIDOR, aaO.: Durch Elf wird bezeichnet 'sive diminutio sanctitatis. Unde et undecimus psalmus sic inchoat, dicens: Saluum me fac etc.' HRABAN sagt in diesem

Doch kehren wir zunächst zum Heliand zurück. Die Folge der Sünde, zu der der Teufel die Stammeltern verführte, ist, daß die Menschen aus dem Paradies auf die Erde, 'an thesen middilgard', als eine Stätte des Leides verstoßen wurden und nun 'tholodun her an *thiustriu*' (3601). Die Menschen, die den himmlischen Herrn nicht erkennen, ziehen die Welt gleichsam mit in ihr Schicksal hinein:

Thius uuerold uuas tho so farhuerþid,
 bithuungen an *thiustrie* an thiodarbidi,
 an *dodes dalu*: satun im tho bi theru drohtines stratun
 iamarmode, godes helpe bidun (3609b–3612).

Mir will scheinen, daß auch diese Ausführungen von theologischen Überlegungen zur Deutung der Zahl 11 beeinflußt sind. Immerhin ist auffallend, daß z. B. HINKMAR eine Erklärung der Elfzahl bietet, die sich mit dem Inhalt der eben angeführten Verse eng berührt. Im Heliand heißt es im Vers 3609, dem 22. (2 x 11!) der 44. Fitte: 'Diese Welt war damals so verkehrt ...'. Ist der arithmetische Stellenwert für diese Zeile, die die Schilderung der heilsgeschichtlichen Verlorenheit des gesamten 'orbis terrae' einleitet, bewußt gewählt? Mit andern Worten: Signifiziert die Elfzahl (oder – wie hier – ihre Verdoppelung) auch die 'Verkehrtheit' der Welt nach dem Sündenfall? Tatsächlich findet sich bei HINKMAR ein entsprechender Beleg. In seiner zweiten Schrift über die Prädestination spricht er von den elf Regionen des Erdkreises, die vor der Verkündigung des Evangeliums '*in tenebris et umbra mortis*' saßen. Er nennt diese 'regiones' – von Italien bis Britannien – alle mit Namen. Es sind genau elf Regionen, weil diese Zahl über Zehn hinausgeht, aber Zwölf nicht erreicht. Deshalb waren sie mit Recht 'imperfectae', bevor sie durch die 'evangelica fides' (= durch den Glauben an die Trinität = 3!) und die 'evangelica doctrina' (= durch die Lehre der vier Evangelien = 4!) ihre Vollendung erlangten in dem 'perfectus ter quaternus numerus', also in der vollkommenen Zwölfzahl⁵. Beachtenswert ist, daß HINKMAR hier zweimal kurz hintereinander als 'vis perfectionis' der Elfzahl die 'evangelica doctrina' nennt, insofern ihr der Zahlwert Vier zukommt. Dabei wird – und das ist im Hinblick auf den Heliand gleichfalls von Bedeutung – die evangelische Lehre als 'illumina~~ti~~o' verstanden. Die 'orthodoxi doctores', die durch jene elf Regionen des Erdkreises das Evangelium verkünden,

Zusammenhang: 'sicut et undecimus psalmus, qui in eodem numeri Sacramento praesignatus est, ostendit, dicens: Salvum me fac etc'. De universo XVIII, aaO.

⁵ De praedestinatione dissertatio posterior, cap. XXXIV: 'Isti ... orthodoxi doctores ... illuminati ab eo qui est vere lux mundi, et illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Jo 1, 9), quicumque illuminatur, sive naturali ingenio, seu sapientiae doctrina, edocti etiam a perfecto ter quaterno apostolorum numero, perfectique in fide Trinitatis et doctrina atque evangelica vita, per undecim regiones orbis terrae sedentis in tenebris et in umbra mortis, id est Italiam ... Britanniam: quae ut numero denarium quippe excedentes, ad duodenarium non pervenerant, ita et merito imperfectae erant antequam evangelica fide et doctrina perficerentur ...'. PL 125, 351f.

sind 'illuminati ab eo qui est vere lux mundi, et illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum'.

Wir halten es für sicher, daß der Dichter des Heliand eine der HINKMARSCHEN sehr ähnliche Interpretation des Symbolgehaltes der Elfzahl gekannt hat und also mit der doppelten Deutung dieser Zahl sowohl auf die Sünde überhaupt als auch auf die durch sie bedingte 'Verkehrtheit' der Welt vertraut war. Er verrät dieses Wissen dadurch, daß er die beiden 'Schlüsselwörter' 'Sünde' und 'verkehrte Welt' in die ihrem Zahlwert genau korrespondierende 11. bzw. 22. (2 x 11) Zeile seiner Fitte setzt.

Man sieht, wie sorgfältig und überlegt diese Fitte gebaut ist und wie sich auf der Ebene der Form ihre inhaltlichen Schwerpunkte spiegeln. Die Schilderung der Sünde und der Sündenstrafen, denen Welt und Menschen durch das 'peccatum originale' verfallen waren, wird durch diese beziehungsvolle Verknüpfung von Form und Inhalt besonders eindrucksvoll und wirksam gestaltet.

b) 4 als Zahl der Erlösung

Wenn der Dichter also auch mit großem Ernst und starker Eindringlichkeit seinen Hörern den furchtbaren Zustand der Finsternis vor Augen führt, die nach der Erbsünde über 'middilgard' und 'al mancunni' hereingebrochen war, und für den die Blindheit der beiden Männer nur ein 'bilidi' ist, so bleibt er hierbei doch nicht stehen. Von diesem düsteren Hintergrund soll sich nur um so strahlender und leuchtender das Glück abheben, das den Menschen durch die Erlösung von der Sünde zuteil geworden ist.

Wie aber und als was wird diese Erlösung interpretiert? Christus, der Herr, hat durch seine Lehre die Menschen erleuchtet und ihnen das ewige Leben verliehen⁶, sofern sie sich nur mit seiner Hilfe bemühen, seinem Weg zu folgen, also nicht mehr in Sünde zu fallen.

Die Sünde wird aufgehoben durch eine 'illuminatio' vermittelt der 'evangelica doctrina'. Diese Quintessenz der Heilsgeschichte, wie sie der Dichter sieht, spiegelt sich genau in der unserer Fitte zahlenmäßig zugewiesenen Stellung in der Abfolge der gesamten Dichtung: 44 = 11 x 4! Die Kraft der in den vier Evangelien niedergelegten Lehre Christi tilgt alle Sünde und bewirkt damit die Erlösung und das Heil der Menschen 'uuido aftar thesaru uueroldi'⁷. Diese wahrhaftige 'Frohbotschaft' zu verkündigen, war keine Stelle innerhalb des Heliand von ihrem Stellenwert her geeigneter als diese! Nach den 'ästhetischen' Grundregeln der Zeit konnte nur hier eine völlige Übereinstimmung von 'Gehalt und Gestalt'

⁶ Vers 3667: 'geliuchte mid is lerun endi im lif emuig' ist genau der 80. Vers der Fitte. Die Zahl 8 (und 80) ist das Sinnbild der Unsterblichkeit, des 'ewigen Lebens' im 8. Zeitalter! Vgl. diese Arbeit, oben, S. 308.

⁷ V. 3666a. Klingt in diesem Hinweis auf die Universalität der Erlösung auch die Erlösung des Universums, der einstmal 'farhuerbid uuerold', mit an?

bei der Darstellung der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Blindenheilung erzielt werden. Nach der ganzen Intention unseres Dichters, von der wir schon in der Eingangsfitte einiges glauben erkennen zu können, mußte sich ihm deshalb bereits bei der Planung des Werkes die 44. Fitte geradezu als 'locus classicus' für die Gestaltung eines seiner zentralen Anliegen anbieten. War sie doch von ihrem Zahlenwert her bereits so symbolgeladen, daß sie für eine allegorische Auslegung direkt prädestiniert erscheinen, ja eine solche geradezu herausfordern mußte. Ihr konnte nur ein Inhalt angemessen sein, bei dem es darum ging, die Macht der Sünde und die noch größere Macht des Evangeliums darzustellen.

Wie hätte die 'wunderbare Kongruenz der Zahlen mit den Mysterien unseres Heils'⁸ besser und wirksamer sichtbar gemacht werden können, als durch die Verknüpfung eines Abrisses der gesamten Heilsgeschichte mit dem Mysterium eben der Zahl 44, in der sich Unheil und Heil, Finsternis und Licht, Sünde und Erlösung als Multiplikand und Multiplikator gegenüberstehen und in deren Produkt sich der Sieg des Evangeliums über die dunklen Mächte der Sünde manifestiert⁹. Herrscht doch nun in diesem Produkt aus 11×4 sowohl in der Zehner- als auch in der Einerreihe unumschränkt die 'quadrata aequalitas sancta' (OTFRID) der Vier¹⁰.

Auch wir sind der Meinung, daß man der 44. Fitte 'mit ihrer sonst nirgendwo vorkommenden symbolischen Ausdeutung des Geschehens' unzweifelhaft eine 'Sonderstellung' im Heliand einräumen muß¹¹. Diese Sonderstellung unserer Fitte wird sogar noch erheblich gesteigert und aufs stärkste unterstrichen durch die nur von der Zahlensymbolik und ihrer Bedeutung her zu begreifende Wahl 'ausgerechnet' der Zahl 44 zur Kennzeichnung ihres Ortes innerhalb der Tektonik der gesamten Dichtung. Ein Tatbestand, der bisher überhaupt noch nicht gesehen und berücksichtigt wurde, der aber wohl geeignet erscheint, die längst erkannte inhaltliche Besonderheit der Fitte nun auch von der formalen Seite her zu stützen.

⁸ ALKUIN spricht in einer sehr prägnanten theoretischen Formulierung einmal 'de mirabili numerorum congruentia cum salutis nostrae mysteriis'. Enchiridion, praefatio. PL 100, 572 C. Vgl. U. GROSSMANN, ZkTh. 76 (1954) 45f.

⁹ Analog zu unserer Deutung von 11×4 erklären die Theologen sehr häufig die perfectio der 11 in einem anderen Zusammenhang. Dort bildet die 11 einen Teil im Aufbau der Zahl 77; 77 bedeutet die völlige Vergebung der Sünden. Und um zu dieser Zahl zu gelangen, wird 11, die Zahl der Sünde, mit 7, der Zahl des Weltendes, des Heiligen Geistes oder auch des Menschen, multipliziert. So z. B. AUGUSTINUS an den oben, S. 324, Anm. 3 angegebenen fünf letzten Stellen. Vgl. dazu HRABAN, In Matth. I, PL 107, 747 A.

¹⁰ Da die Ordnung der Zahlen von 1–10 sich in der zweiten und dritten Gruppe von 10–100 und von 100–1000 immer wiederholt, haben die Einer und Zehner im Grunde dieselbe Bedeutung, wie oftmals betont wird. Vgl. ALKUIN, Epistola ad Daphnin. PL 100, 664ff.

¹¹ W. KROGMANN, NddJb. 78 (1955) 4. – Die Seitenzahlen in unserm Text beziehen sich auf diesen Aufsatz: 'Eine fremde Fitte im Heliand'.

Steuern wir indes damit nicht ein neues Argument für KROGMANNs Auffassung bei, daß die 44. Fitte 'durch ihre vereinzelt allegorische Deutung . . . ganz aus der Masse des übrigen' (S. 6), ja 'aus dem Gefüge des Epos herausfällt' (S. 4), und also 'nicht vom Dichter dieses Epos herrührt, sondern erst später von einem Nachfahren eingeschoben worden ist' (S. 3)? – Ganz im Gegenteil! Es ist u. E. nämlich gerade ein fundamentaler Mangel seiner Betrachtungsweise, daß KROGMANN auf das 'Gefüge' des Heliand – dieses Wort in seinem ursprünglichen, d. h. bautümlichen und strukturellen Sinn verstanden – keinerlei Bezug nimmt. Ist aber die gemeinsame Kulmination von Inhalt und 'Form' der 44. Fitte in der Dimension des Symbols oder der Allegorie erst einmal erkannt, dann wird die Berufung auf einen Interpolator noch mit erheblich mehr Schwierigkeiten zu kämpfen haben, als sich ohnehin schon dem Vorgehen KROGMANNs entgegenstellen. Diese Schwierigkeiten werden aber unüberwindlich, wenn darüber hinaus gezeigt werden kann, daß die Fitte einen ganz bestimmten und unentbehrlichen Platz im 'Gefüge' der gesamten Dichtung einnimmt.

Das hiermit angesprochene Problem scheint uns von so grundlegender Bedeutung für die Interpretation zu sein, daß wir es für erforderlich halten, nunmehr einen ersten Blick auf die Gliederung des Heliand zu werfen, um die absolut notwendige Zugehörigkeit der 44. Fitte zur Tektonik des Werkes darzutun. Da sich zeigen wird, daß der Dichter dem Gesamtplan in allen seinen Stücken auf höchst kunstvolle Weise die Zahl 4 zugrunde legt, entfernen wir uns damit keineswegs von unserm augenblicklichen Thema, sondern vervollständigen nur die bis jetzt von uns gemachten, sozusagen einleitenden Beobachtungen und ordnen sie in größere Zusammenhänge ein.

Drittes Kapitel

DAS TEKTONISCHE ZENTRUM DES HELIAND ALS ÄUSSERE UND INNERE MITTE DER DICHTUNG

‘Alles Sichtbare, das der Veränderung unterliegt, kann nur deshalb mit dem Körpersinn oder durch geistige Betrachtung erfaßt werden, weil es durch eine Zahlenform gehalten wird: entzöge man sie ihm, so zerfiele es in nichts . . .’

AUGUSTINUS, De lib. arb. II, 44.

‘Es zeugt von großer Denkungsart, wie sie nur wenigen vergönnt ist, alles Meßbare zu überschreiten, damit das ungemessene Maß erscheint, alles Zählbare zu überschreiten, damit die ungezählte Zahl auftaucht, alles Wägbare zu überschreiten, damit das ungewogene Gewicht spürbar wird.’

AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram IV, 3, 8.

‘In allen Künsten ist es die Übereinstimmung, die das Gefallen hervorruft. Durch sie allein ist alles heil und schön. Die Übereinstimmung selbst aber dringt auf Gleichheit und Einheit . . .’

‘Ich kann freilich sagen, warum sich ähnliche Glieder jedes Leibes zu beiden Seiten entsprechen sollen, weil ich mich an der höchsten Gleichheit ergötze, die ich aber mitnichten mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes anschau. Darum lautet auch mein Urteil dementsprechend, daß die Dinge, die ich mit den Augen sehe, um so viel besser sind, je mehr sie ihrer Natur nach denen verwandt sind, die ich mit dem Geiste erkenne.’

AUGUSTINUS, De vera religione, cap. 30 und 31.

I. FORMALE EINHEIT DER FITTENGRUPPE 32–44

1. Zahlen und ihre Verhältnisse als äußeres Einheitskriterium

Unser Gliederungsschema, das von einer Vierteilung des Heliand ausgeht, haben wir schon an anderer Stelle dieser Arbeit mitgeteilt¹. Der Umfang der vier Bücher ergibt sich aus den von uns erkannten Teilungsschnitten nach der 12., 31. und 53. Fitte². Zunächst noch völlig unabhängig davon wollen wir hier auf einen recht beachtenswerten Fund aufmerksam machen, der nicht nur für die Stellung der 44. Fitte im Bauplan der Dichtung, sondern auch für diesen selbst von erheblicher Bedeutung zu sein scheint. Die 38. Fitte, die mit nur 48 Langzeilen um mehr als 40% unter der durchschnittlichen Verszahl der Heliandfitten bleibt und damit die absolut kürzeste Fitte überhaupt ist³, wird umrahmt von zwei symmetrisch angeordneten Flügeln von je sechs Fitten, die ihrerseits wieder insgesamt jeweils genau 501 Verse zählen⁴. Die Eckposition nimmt beim rechten Flügel die 44. Fitte ein. Der dergestalt rein zahlenmäßig höchst auffällig proportionierte Block der 13 Fitten 32–44 bildet demgemäß eine 'Rundzahlenkomposition' von exakt 1050 Langzeilen. Die hier dargelegten Verhältnisse würden durch eine Elimination der 44. Fitte völlig zerstört und ließen sich auf keine Weise in ähnlicher Form abwandeln. Jeder Versuch, zu ähnlich überraschenden, zahlenmäßig erfaßbaren Strukturen im Heliand vorzustoßen, scheitert an der Unnachgiebigkeit der subjektiv nicht zu verbiegenden Zahlwerte, die dem Interpreten einfach keine Möglichkeit lassen, unter Ausschaltung der 44. Fitte nach Belieben analog strukturierte Proportionen und Symmetrien im Zahlengerüst der Dichtung ausfindig zu machen. Da eben dies also nicht gelingt, wird niemand die Gültigkeit und Objektivität unserer Beobachtung leugnen und als 'subjektive Findung' unsererseits abtun können⁵.

¹ vgl. oben, S. 263. ('FOERSTE').

² vgl. oben, S. 258ff.

³ Der Durchschnitt der 70 vollständig erhaltenen Fitten beträgt 85 Langzeilen.

⁴ Mit C beziehen wir 3122a in die 38. und 3170a in die 39. Fitte ein.

⁵ H. RUPP macht gegenüber EGGERS (Symmetrie und Proportion epischen Erzählens) einen derartigen Einwand, wenn er schreibt: 'Eggers sagt: Zahlen lassen sich nicht »subjektiv verbiegen« (S. 9), aber sie lassen sich subjektiv finden; und hier meine ich die Moventien, die beliebig groß sein und überall dort Lücken füllen können, wo die Zahl 120 oder x mal 120 Versen nicht zu belegen ist'. (Vgl. Neue Forschung zu Form und Bau mittelalterlicher Dichtung. DU 11 (1959) H. 2, S. 121). Dieser EGGERS gegenüber prinzipiell berechtigte Einwand trifft uns nicht, da wir solcher 'Moventien' nicht bedürfen.

Schematisch dargestellt ergibt sich für diesen Befund folgendes Bild:

Gesamtfittenzahl:	13													
Verteilung der Fitten:	6 1 6													
Nummern der Fitten:	<table style="border-collapse: collapse; width: 100%; text-align: center;"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">32</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">33</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">34</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">35</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">36</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">37</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">38</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">39</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">40</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">41</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">42</td> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 2px;">43</td> <td style="padding: 2px;">44</td> </tr> </table>	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44
32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44		
Verteilung der Verse:	501 48 501													
Gesamtverszahl:	1050													

Es scheint, als sollten die beiden Sechsergruppen die von ihnen eingeschlossene 38. Fite (Verklärung Jesu) durch die spiegelbildliche Fitten- und Verszahlsymmetrie herauswölben.

Wie weit die Sechszahl als solche innerhalb dieser Komposition zusätzlich noch vom Dichter bewußt als Gliederungs- oder als allgemein ästhetisches Prinzip genutzt wurde, mag dahingestellt bleiben. Gewiß wäre gerade der 'numerus perfectus' (!) in der Lage gewesen, den künstlerischen Wert dieses 'Werkstückes' zu steigern. Immerhin dürfte es kaum zufällig sein, daß einmal sowohl die jedem 6er-Flügel zugemessene Anzahl von 501 Langzeilen als auch die Gesamtzahl von 1050 Versen in der Quersumme jeweils 6 ergeben ($5 + 1$ bzw. $1 + 5 = 6$), und daß zum andern 48 (mit der Quersumme $12 = 2 \times 6$) und auch 1050 durch 6 teilbar sind. Nicht weniger erstaunlich ist die Tatsache, daß die Quersumme von 175, dem Ergebnis der Teilung der Gesamtverszahl der 13 Fitten durch 6, wieder auf die Gesamtzahl dieser Fitten, nämlich auf 13 führt: $1 + 7 + 5 = 13$. Die gleiche Zahl wird auch durch die Addition der Quersummen von 32 und 44, den Kennzahlen der beiden Eckfitten unserer Komposition, erreicht: $(3 + 2) + (4 + 4) = 13$. Über die Identität der jeweiligen Quersumme der 501 und 1050 Langzeilen hinaus scheint noch eine weitere Beziehung zwischen diesen beiden Zahlen zu bestehen, die sich in der chiastischen Verkehrung der Ziffern manifestiert:

$$\begin{array}{c} 501 \\ \times \\ 1050 \end{array} .$$

Sind wir aber nicht – so wird man spätestens jetzt einwenden – einem Anachronismus aufgefressen, wenn wir allen Ernstes glauben, der Helianddichter selbst könne die hier mitgeteilten Zahlbeziehungen, insbesondere soweit sie auf der Rechnung mit Quersummen und der Ziffernvertauschung beruhen, beachtet haben? Denn um diese Relationen überhaupt auch nur sehen und augenfällig machen zu können, scheint doch die Benutzung arabischer Ziffern vorausgesetzt werden zu müssen. Es ist aber völlig ausgeschlossen, daß unser Dichter zu Beginn des 9. Jahrhunderts bereits Kenntnis von diesen Ziffern gehabt hat.

2. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen

Gewiß hat erst der Mönch GERBERT († 1003 als Papst Sylvester II.) das christliche Abendland mit den neuen indischen, d. h. unsern heutigen Zahlzeichen bekannt gemacht, die er selbst als Begleiter des Grafen Borel von Barcelona bei einem 3jährigen Studienaufenthalt in der spanischen Grenzmark – seit 713 sitzen ja die Araber in Spanien – kennengelernt haben dürfte⁶. Er läßt sich für sein Rechenbrett, den sog. Abakus, tausend Apices aus Horn herstellen, wie die mit den neuen Zeichen versehenen Rechensteine im Gegensatz zu den bis dahin üblichen *Calculi* nun genannt werden. Die *Calculi* waren nicht beziffert; man legte nur die jeweils benötigte Stückzahl in den Einer-, Zehner-, Hunderter- oder Tausenderstreifen der Rechentafel. GERBERTS Neuerung besteht darin, daß nunmehr etwa 7 *Calculi* durch einen Rechenstein mit dem Zeichen für 7 ersetzt werden konnten. Es sollte aber noch rund 400 Jahre dauern, bis die neue Zifferschrift um 1500 von Italien her ihren Siegeszug über die lateinische Zahlschrift antrat⁷.

Unter keinen Umständen also kann schon der Helianddichter mit unserm heutigen Ziffersystem vertraut gewesen sein. Wie aber sollte er dann Rechnungen durchgeführt haben, die nicht die schwerfällige lateinische Zahlschrift, sondern eine Darstellung der Zahl nach der Stellenordnung ihrer Ziffern in reiner 10-Stufung voraussetzt, wie sie uns geläufig ist?

Hier ist als fundamentaler Grundsatz zunächst festzuhalten, daß Zahlschrift und Rechnen zwei ganz verschiedene Dinge im Altertum und Mittelalter sind; daß man die Zahlen zwar mit den römischen Zahlzeichen schreibt, aber niemals mit den römischen Ziffern rechnet, weil diese dazu völlig ungeeignet und untauglich waren⁸. Das Rechnen, also der wirkliche praktische Umgang mit Zahlen, vollzieht sich auf zwei Weisen, die im Prinzip nahe Verwandtschaft untereinander und zugleich mit dem heutigen System zeigen: nämlich mit den Fingerzahlen und mit Hilfe des Rechenbrettes.

a) Fingerzahlen

Die Fingerzahlen wandern als antikes Erbe – bereits die Römer kannten eine Darstellung der Zahlen von 1 bis 10000 an den Fingern⁹ – auch in das Abendland und sind im Mittelalter weithin in Gebrauch. HIERONYMUS und AUGUSTINUS z. B. setzen sie in ihren Evangelienkommentaren ebenso als be-

⁶ vgl. K. MENNINGER, *Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Zahl*. Göttingen (1958²) II, 132ff. Die folgenden Ausführungen fußen auf diesem Werk.

⁷ DERS., ebd., II, 2.

⁸ vgl. MENNINGER II, 101. 103.

⁹ DERS., ebd., II, 3.

kannt voraus¹⁰ wie später noch HRABAN¹¹. Zum Studium der Arithmetik in den Klöstern gehört auch das Erlernen des Rechnens mit den Fingern¹². BEDA verdanken wir die erste¹³ vollständige Aufzeichnung der Fingerzahlen: *De computo vel loquela digitorum* – ‘Über das Rechnen und die Sprache der Finger’¹⁴. Wir fragen hier nach dem Prinzip des Fingerrechnens.

HRABAN antwortet auf die einleitende Frage des ‘discipulus’; auf welche Weise man die Zahlen durch Beugungen der Finger darstellen könne, folgendermaßen: Die drei letzten Finger der linken Hand, der Klein-, Ring- und Mittelfinger, enthalten die Zahlen von 1 bis 9, also alle Einer. Die andern Finger derselben Hand, Daumen und Zeigefinger, bilden die Zahlen von 10 bis 90. Entsprechend bildet man mit den zwei Fingern (D und Z) der rechten Hand die Zahlen von 100 bis 900, also alle Hunderter, und mit den drei letzten Fingern alle Tausender von 1000 bis 9000¹⁵.

Im Schema sieht das so aus (die Fingernamen sind durch ihre Anfangsbuchstaben abgekürzt):

linke Hand:		rechte Hand:	
Einer	Zehner	Hunderter	Tausender
K – R – M	Z – D	D – Z	M – R – K

Bei dieser Anordnung blickt derjenige, der die Finger beugt, auf seine Handrücken. Sein Gegenüber sieht daher die Darstellung der Zahlen in rechtsfallender Größenordnung: Tausender, Hunderter – Zehner, Einer; d. h. so, wie wir heute schreiben¹⁶!

Worauf es uns hier ankommt, ist aufzuzeigen, daß den Fingerzahlen eine regelrechte ‘Stellenordnung’ zugrunde liegt: auf 4 Fingergruppen sind die 4 Einheiten Einer, Zehner, Hunderter, Tausender verteilt! Die Gebärden über-

¹⁰ MENNINGER II, 12 und 13 zitiert und übersetzt Hieronymus zu Mt 13, 8 und Augustinus zu Joh 21, 11.

¹¹ HRABAN übernimmt wörtlich die Erklärung des Hieronymus: In Matthaum IV. PL 107, 945D–946B; MENNINGER teilt diese Stelle nicht mit.

¹² MENNINGER zitiert WALAFRIED STRABO: ‘Im Sommer 822 begann ich unter Tattos Leitung das Studium der Arithmetik. Zuerst erklärte er uns die Bücher des Konsuls Manlius Boethius über die verschiedenen Arten, Einteilungen und Bedeutungen der Zahlen. Dann lernten wir das Rechnen mit den Fingern nach den Büchern, die Beda darüber geschrieben hat’. aaO., II, 18.

¹³ Nicht ‘die einzige’, wie MENNINGER irrtümlich schreibt (II, 4); denn HRABAN übernimmt sie wörtlich in seinem ‘Liber de computo’, cap. VI. PL 107, 673D–675A.

¹⁴ *De temporum ratione*, cap. I. PL 90, 295C–298C.

¹⁵ HRABAN, Lib. de comp. VI, PL 107, 673D–674A: ‘Igitur tres digiti in sinistra manu, id est auricularis, medicus, et impudicus, ab uno usque ad novem continent numerum. Et duo digiti in eadem manu, id est, index et pollex, a X usque XC continent numerum. Item duo digiti in dextera manu, pollex et index, a C usque nongentos continent numerum. Et tres digiti in eadem manu a mille usque ad novem millia continent numerum, id est, auricularis, impudicus, et medicus’.

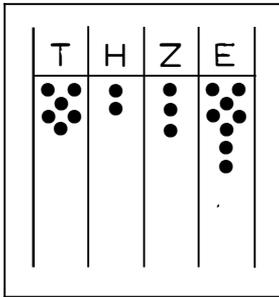
¹⁶ vgl. MENNINGER II, 6; dort auch das Schema, das er für BEDAs Fingerrechnen aufstellt. HRABAN stellt es an den Anfang, was M. eine Hilfe hätte sein können.

nehmen dabei die Rolle der Ziffern . . . Der Gedanke der Stellenordnung hat also Gestalt gewonnen bereits im Altertum, als die indische, d. i. unsere heutige Zahlschrift, noch nicht erfunden, und im frühen Mittelalter, als sie noch nicht nach Westen gewandert war¹⁷.

Der Unterschied der Fingerzahlen und des ihnen zugrunde liegenden Prinzips der Stellenordnung zur römischen Zahlschrift, die nach dem Prinzip der unvollkommenen Reihung und Bündelung aufgebaut ist, dürfte hiermit deutlich gemacht sein. Die grundsätzliche Nähe zum heutigen Rechensystem ist unverkennbar. Die vollkommene Stellenordnung in reiner 10-Stufung wird indes erst auf dem Abakus für das Rechnen fruchtbar gemacht und dem mittelalterlichen Menschen auch visuell eindeutig nahegebracht.

b) Rechenbrett

Das Rechenbrett, das dem Altertum und Mittelalter ganz geläufig und ein unentbehrliches Hilfsmittel ist¹⁸, hat zwei Vorzüge: einmal soll es bündeln helfen, damit die Zahlen lesbar werden, und zum andern soll es die Zahlen beweglich machen, um sie leicht und ohne Wischen miteinander verknüpfen zu können. Wie geschieht diese Vereinfachung? Man gibt einem Rechenstein Bündelwert durch seine Stellung! Zu diesem Zweck teilt man eine Tafel in Streifen für Einer, Zehner, Hunderter und Tausender, in denen sich jede größere Zahl leicht und einfach mit Steinen 'schreiben' läßt. Die höchstens 9 Steine in einer Spalte lassen sich dabei ohne Mühe 'lesen', wie aus der untenstehenden Grundform eines Rechenbretts mit der Zahl 6238 hervorgeht¹⁹.



Grundform eines Rechenbretts
mit der Zahl 6238.

Durch das Rechenbrett mit seinem höheren Ordnungsgesetz wird die rechnerische Untauglichkeit der römischen Ziffern völlig ausgeglichen. Das Neue der indischen Zahlschrift besteht eigentlich nur noch darin, daß sie beides, Schrift und Rechnen, vereint, indem sie das höhere Gesetz des Rechenbretts

¹⁷ DERS., ebd. II, 8. ¹⁸ vgl. MENNINGER II, 104–127.

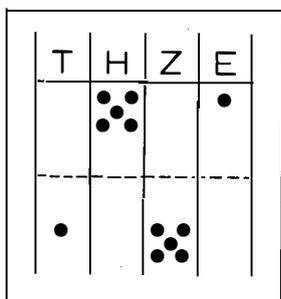
¹⁹ Wir übernehmen das Schema aus MENNINGER II, 103.

auch in die Zahlschrift einführt: die Stellenordnung. Wir können jetzt verstehen, daß das Fehlen dieser Stellenordnung in der römischen Zahlschrift und damit das Auseinander von Rechnen und Zahlschrift im europäischen Mittelalter gar nicht als ein entscheidender Mangel empfunden wird. Denn das, was das Rechnen mit größeren Zahlen ermöglicht, ist ja nicht in erster Linie eine vollkommene Zifferschrift, sondern das Prinzip der Stellenordnung in irgendeiner Form. Und eben dieses Prinzip kennt und benutzt nicht nur das Mittelalter, sondern auch schon das Altertum – auf dem Rechenbrett!

Ein weiterer Vorteil des Abakus gegenüber der unvollkommen reihenden und bündelnden lateinischen Zahlschrift ist dessen 'völliger Gleichschritt mit der Sprache!'²⁰. So hat man – obwohl das Mittelalter nicht zu einer folgerecht benannten Stellenschrift vorstößt – die Stellenordnung nicht nur plastisch immer vor Augen – auf dem Rechenbrett –, sondern Tag für Tag auch im Ohr: in der gesprochenen Zählreihe²¹.

Die Darstellung der Zahl auf dem Rechenbrett geschieht also nach der Stellenordnung. Dabei benötigt man kein Fehlzeichen für eine Rangschwelle, d. h. man braucht keine 'Null': die entsprechende Spalte bleibt einfach leer²². Als Einer, die die Rangschwellen zählen, dienen die Rechensteine, die *calculi*²³.

Dieser orientierende Ausblick auf die 'Kulturgeschichte der Zahl' mag genügen, die Möglichkeit des Quersummenrechnens und der absichtsvollen chiasmatischen Vertauschung von Ziffern bei der Planung des Zahlengerüsts für den Heliand darzutun. An dieser Stelle wollen wir nur die Augenfälligkeit der Kreuzstellung bei den Ziffern der Zahlen 501 und 1050 auf dem Rechenbrett demonstrieren, die hier fast noch überzeugender wirkt als in unserer Zifferschrift, da ja die Nullen fortfallen. Man ersieht zugleich aus diesem Schema, wie leicht sich die Quersummen ablesen lassen.



Ziffernchiasmus der
Zahlen 501 und 1050
auf dem Rechenbrett.

²⁰ vgl. MENNINGER II, 127.

²¹ DERS., II, 206: 'Die Zahlsprache ist als die ältere auch das Vorbild des Rechenbretts, wo anders sollte sein Aufbau sonst herkommen!'

²² DERS., II, 213ff. Die Null in einer Zahl ist als Leerspalte auf dem Rechenbrett den Griechen, den Römern, dem abendländischen Mönch von je bekannt, obwohl sie in der (spaltenlosen!) Zahlschrift niemals abgebildet wurde.

²³ DERS., II, 127f.

II. THEMATISCHE EINHEIT DER FITTENGRUPPE 32–44

Die Manifestation der Gottheit Jesu und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung

Wir kehren nunmehr wieder zu der Betrachtung der Fittengruppe 32–44 zurück. Der in der oben gezeigten Weise durch ganz bestimmte Zahlenverhältnisse konstituierte und in sich geschlossene 13er-Block bildet aber nicht nur formal, sondern auch thematisch eine Einheit, die ihrerseits den Aufbau mit seinen im Medium der Zahl faßbaren Spannungen und Relationen zu spiegeln scheint.

Mit der 32. Fitte ändert sich beinahe schlagartig die Szenerie, vor der sich bislang die öffentliche Lehr- und Wundertätigkeit des Heilands abspielte. Er entzieht sich den Volksscharen der Juden und sucht die Einsamkeit auf, um sich fast ausschließlich der Unterweisung seiner Jünger zu widmen und sie auf die kommende Erlösungstat, d. h. seine freiwillige Hingabe in den Tod, vorzubereiten. Erst mit dem Einzug in Jerusalem (45. Fitte) gewinnen Rede und Tun Christi in vollem Umfange den früheren Öffentlichkeitscharakter wieder.

Innerhalb dieses von der veränderten szenischen Folie her bestimmten Erzähl- und Geschehnisraumes bildet die Verklärung Christi (Fitte 38) in jeder Beziehung das Zentrum, auf das alle Handlungsstränge hingeordnet sind und um das sich alles 'dreht'¹. Die Strahlen von Tabor – 'liomon stodun uuanamo fan themu uualdandes barne' (3126b–27a) – schicken ihr erhellendes Licht gleichsam in das ganze Kompositionsgefüge hinein. Sie treffen zurück auf jenen andern Berg in Galiläa, von dem die Juden den Herrn herabstürzen wollten, weil sie 'horien ni uuedun is gibodskepies' (Fitte 32; 2659f.) – und sie reichen bis in die 'Finsternis und Todestäler' (Fitte 44; 3610), in die Welt und Menschen durch den Sündenfall gestürzt waren solange, bis endlich der 'uualdand god' seinen eigenen Sohn senden würde, 'that he liocht anluki liudio barnun' (3616). Denn auf dem Berge der Verklärung bestätigt die 'helag stemne godes' (3147) in einer für Menschaugen und Menschenohren zuletzt nicht mehr zu ertragenden Glanz- und Machtfülle² ausdrücklich eben dies: 'that that *is sumu uuari*' (3148b), – und fordert zugleich dazu auf, gerade das zu tun, was zu tun sich der Unglaube der Juden weigerte (32. Fitte), die von ihrer Blindheit Geheilten dann aber in einer für alle übrigen Menschen vorbildlichen Weise ausführen (44. Fitte; vgl. 3661–3670): 'Themum gi horien sculun, fulgangad imu gerno' (3150b f.).

¹ Man vermißt im Heliand die bestimmte Zeitangabe 'post dies sex' (Mt 17, 1 = Tat. 91, 1) eingangs der Verklärungssperikope; z. B. C. A. WEBER, *ZfdA* 64, 34. Der Dichter setzt nur formelhaftes 'san aftar thiu' (3108). Aber er behandelt die Transfiguration genau 'post vitteas sex' innerhalb seiner 13er-Gruppe! Da er ab Fitte 32 keine Zeitangabe macht, steht nichts der Annahme im Wege, er habe jedem Tag eine Fitte zugeordnet und so die exakte biblische Angabe zum Prinzip seines tektonischen Gestaltungswillens gemacht. Vielleicht erklärt sich von hier aus die Bedeutung der 6-Zahl für diese 13er-Gruppe.

² vgl. 3151b–55a.

1. Antithetische Zuordnung der Fitten 32 und 38
Bestrafter Unglaube und belohnter Glaube

Die thematische Bezogenheit der Fitten 32 und 44 auf die 38. Fitte läßt sich indes noch weiter verdeutlichen. Die Landsleute Jesu wollen unter keinen Umständen seine Göttlichkeit anerkennen. Sie wissen nur zu gut um seine Herkunft aus ihrem eigenen Geschlecht (vgl. 2652 b ff.). Er ist ein Mensch wie sie und kann darum nicht über Gaben verfügen, die ihn aus der Geschlechtsreihe herausstellen. Blut und Erbe der Sippe bieten nicht die Potenzen für eine empirisch fundierte Legitimation seines Auftretens. Vielmehr widersprechen Christi Tun und Lehre so sehr allen bisherigen Erfahrungen der Galiläer mit der Wesensart ihres Geschlechtes, daß sie nur als Ausdruck einer ungeheuren Anmaßung und Überheblichkeit, ja als 'sundeá' (2670b) im Sinne einer Gotteslästerung verstanden werden können. Denn 'huanen scolde imu sulic geuuit cuman, meron mahti than her odra man egin?' (2656 b f.). Und so verachten sie ihn und wollen von ihm nichts hören.

Angesichts des massiven Unglaubens der Juden und ihres Zweifels an seiner Göttlichkeit hält denn der Herr auch mit weiteren Bekundungen seiner göttlichen Macht zurück:

Ni he (sc. Crist) thar ok bilideo filu
thurh iro ungilobon ogean ni uuelde
torhtero tecno, huand he uuisse iro tuiflean hugi.
(2660b-62)

Und doch ist es gerade die 'godcundi' Christi³, um deretwillen die Juden ihm vor der festgesetzten Zeit nichts anhaben können. Sie bewirkt, daß die Augen seiner Feinde gleichsam mit Blindheit geschlagen werden: auf dem Berge angekommen, vermögen die, die ihren Landsmann so gut zu kennen wähnten, ihn nicht einmal mehr zu identifizieren (undaruuitan), so daß ihr Anschlag auf sein Leben mißlingt⁴.

Diesem radikalen Unglauben der Juden, dem der Zugang zur 'godcundi' Christi verwehrt bleibt, kontrastiert nun höchst wirkungsvoll der lautere Glaube der Jünger, der in dem Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi seine Vollgestalt und Aufgipfelung erreicht: 'Thu bist the uuario uualdandes sunu, Crist cuning euuig, god selbo'⁵. Die gnadenhaft von dem 'uualdand selbo, fader allaro firiho barno' (vgl. 3064 b-65a) heraufgeführte Stunde des rückhaltlosen Glaubens der Apostel an seine Gottheit entbindet gleichsam die durch die

³ vgl. 2679.

⁴ vgl. 2685b-2690a. Zu der hier zugrunde gelegten Deutung der Verse siehe die folgenden Ausführungen.

⁵ vgl. Fitte 37 und die hier im Auszug wiedergegebenen Verse 3057ff.

menschliche Natur gefesselten Kraftströme der göttlichen Natur Christi. Und als wolle er diese Sternstunde sich nicht abschwächen lassen, beschließt der Herr 'sogleich'⁶, aus seiner bisherigen Kenosis herauszutreten und Petrus, Jakobus und Johannes das Geheimnis dieser seiner 'godkundi', zu dem sie sich soeben bekannt haben⁷, zu offenbaren – eben in seiner Verklärung auf dem Berge Tabor.

Wir glauben also, daß die Fitten 32 und 38 thematisch einander zugeordnet und in scharfer Antithese komponiert sind: Hie Unglaube und eine negative, die Erkenntniskraft der Juden verdunkelnde Wirkung der 'godcundi' – dort übernatürlicher Glaube und positive Manifestation der Göttlichkeit in überirdischem Glanze zu dem Zwecke, 'that sie (sc. is iungaron) gitruodin thiu bet / that he selbo uuas sunu drohtines' (3114–15).

Unsere Auffassung von der antithetischen Stellung der beiden Bergszenen setzt allerdings voraus, daß in 2685b–2690a den Juden die Erkenntnis der Gottheit Jesu nicht zuteil wird. Eine andere Meinung vertritt indes H. WICKE. Im Gegensatz zur üblichen Interpretation der gewiß auf den ersten Blick nicht leicht zu deutenden Verse sieht er in ihnen gerade die Auswirkung einer den galiläischen Juden manifest gewordenen Selbstbekundung Christi als des Gottessohnes: 'Durch diese seine (sc. Christi) frohe Zuversicht angesichts der ihn bedrohenden Gefahr werden den wütenden Feinden plötzlich die Augen geöffnet. Was sie nicht wahrhaben wollten, ist dennoch Wirklichkeit. Die Majestät der Gottheit durchbricht die Niedrigkeit der äußeren Gestalt und bezeugt es: der eben noch von ihnen verhöhnte Mann ist Gottes Sohn. Sie erkennen ihn. ... Der Mut versagt ihnen in der Brust. Sie wagen es nicht, ihn mit ihren Händen anzurühren'⁸.

Wenn auch vor allem der Hinweis auf die seines Erachtens ganz ähnliche Lage in 5386–5394a⁹ zunächst für WICKES Deutung zu sprechen scheint, so lassen sich doch gewichtige Argumente gegen diese Auffassung ins Feld führen, die sich gerade aus der Stellung der 32. Fitte im Relationsgefüge der 13 er-

⁶ 3108: 'san aftar thiu' gegenüber 'post dies sex' der Quelle (Mt 17, 1). Dazu unsere Anm. 1, oben, S. 336.

⁷ Der u. E. leitmotivische Gebrauch des Wortes 'godkundi' in Fitte 32 (2679) und in der Überleitung zur 38. Fitte (3120) spricht sehr für die thematische Zuordnung der beiden Bergszenen, da dieses Wort sonst nur noch einmal (5275) begegnet.

⁸ Das wunderbare Tun des heiligen Krist, S. 37f.; vgl. die Übersetzung der umstrittenen Verse und deren ausführliche Begründung ebd., S. 38 u. Anm. 3 (Sperrung von mir).

⁹ Zweite Verhandlung vor Pilatus. Die Juden wollen Christus töten, weil sie ihn nicht erkennen. Dieser will sich nicht als 'god selbo' offenbaren, weil sonst der erlösende Tod nicht zustande käme. Da in Galiläa 'die Zeit noch nicht gekommen' ist, darf er sich den Gegnern zu erkennen geben, um den vorzeitigen Mordanschlag abzuwehren. – So W's Interpretation (Anm. 3, S. 38f.). – W. übersieht, daß 5386ff. durch HRABAN und zuletzt wohl durch 1 Kor 2, 8 angeregt sind und daß Christus den Anschlag in Fitte 32 nicht 'abwehrt', sondern im Bewußtsein seiner 'godcundi' und der ihm gesetzten 'Zeit' einfach an ihm 'vorbei –' und durch ihn 'hindurchgeht'.

Komposition ergeben. Nach WICKE müßte bereits auf dem galiläischen Berg so etwas wie eine 'Verklärung' Christi stattfinden, die das 'Erkennen' der Göttlichkeit des Herrn durch die Juden zur Folge hätte. Wir hätten es also hier mit einer Art Vorstufe zur Transfiguration in der 38. Fite zu tun. Auch unter diesem Aspekt ließe sich gewiß sehr schön die von uns behauptete inhaltliche Bezogenheit der beiden Ereignisse aufeinander verdeutlichen; freilich nicht in Form der Antithese und des qualitativen Kontrastes, sondern mehr im Sinne einer quantitativen Steigerung der wunderbaren Begleitumstände. Eben dies aber ist vom Text her völlig ausgeschlossen. Denn abgesehen davon, daß in Galiläa offenbar keine sichtbare Veränderung an Christus vorgeht, sondern nur der 'hugi' und die 'githahti', der 'sebo' und der 'uullio' der Juden eine Wandlung durchmachen¹⁰, fällt für den Dichter die Offenbarung der 'godkundi' unabdingbar unter die Kategorie der 'tecan' (3114a) und des 'berhtlic bilidi' (3122a), wie aus der dem Heliand eigenen ausführlichen Motivation der Verklärung klar hervorgeht.

Würden also die Juden wirklich positiv erkennen, 'der eben noch von ihnen verhöhte Mann ist Gottes Sohn' (WICKE), dann wäre das nach der Auffassung des Dichters offenbar nur möglich auf Grund eines derartigen 'bilidi' oder 'tecan', das Christus ihnen 'gezeigt' haben müßte etwa in der Form, wie sie WICKE vorschwebt: 'Die Majestät der Gottheit durchbricht die Niedrigkeit der äußeren Gestalt und bezeugt es ...'.

Ein solches Ereignis als *conditio sine qua non* eines 'Erkennens' der Gottessohnschaft durch die Juden stünde aber in eklatantem Widerspruch zu der ausdrücklich kurz vorher in der gleichen 32. Fite getroffenen Feststellung, daß Christus wegen ihres Unglaubens und Zweifels den Juden ganz bewußt und sozusagen zur Strafe kein 'bilidi' und keine 'tecan' mehr zeigen will. Scharf werden dementsprechend die verschiedenen Willenshaltungen Jesu als Antwort auf die je andere Stellungnahme der Juden und Apostel zum Geheimnis seiner Göttlichkeit in Galiläa und Caesarea Philippi-Tabor¹¹ einander gegenübergestellt: 'ni he thar ok bilideo filu ... *ogean ni uuelde torhtero tecno*' (266off.) – und: '*uuelde im thar uundres filu, tecno togean ...*; he is godkundi ... *ogean uuelde, berhtlic bilidi*' (3113ff.). Dabei ist zu beachten – und diese Tatsache unterstreicht u. E. die absichtlich antithetisch komponierte Zuordnung der Bergszenen –, daß der gesamte sinntragende Wortschatz dieser das eine Mal negativ, das andere Mal positiv bestimmten Stellen in den dazwischen liegenden Fitten vom Dichter sonst nicht verwandt wird¹².

¹⁰ vgl. 2685b–2689a.

¹¹ Beide Örtlichkeiten werden im Heliand offenbar unmittelbar beieinander liegend gedacht: 'endi (sc. san aftar thiū) imu tho uppen *thene* berg giuuet ...' (3110b).

¹² So begegnet 'godkundi' nur 2679 und 3120; 'bilidi' nur 2660 und 3122; 'tecan' 2662 und 3114; 'uundar' nur 2649 und 3113, (2669 und 3087 steht es in adverbialer Funktion mit entsprechend anderer Bedeutung); 'ogian' nur 2661 und 3121 und als

Das 'Erkennen' Christi in seinem göttlichen Wesen oder seiner göttlichen Kraft setzt augenscheinlich zweierlei voraus: den Willen Christi, sich als 'god selbo' durch ein 'Zeichen' oder in einem 'Bilde' zu offenbaren¹³ – und ein bestimmtes Maß an Glauben auf seiten der Menschen, denen er sich dergestalt kundtun will¹⁴. Beide Voraussetzungen sind aber in der 32. Fitte nicht gegeben; sie werden vom Dichter sogar ausdrücklich negiert. Darum können auch die Juden unmöglich Jesus seiner 'godkundi' nach 'erkannt' haben, so daß die Verse 2685b–90a entsprechend übersetzt und interpretiert werden müssen. Wie hätte auch im andern Fall die Antwort der Apostel auf die Frage Jesu: 'huat quedat *these Iudeo liudi*, huat ik manno si?'¹⁵, sich mit dem 'lächelnden' (frolico; 3041) Hinweis begnügen können, die einen hielten ihn für Elias, die andern für Johannes den Täufer oder sonst einen der Propheten?¹⁶ Und verlöre nicht gerade das Bekenntnis des Petrus, das vom Dichter bewußt gegen das 'Meinen' der Juden gestellt wird, und das Christus zu der überwältigenden Manifestation seiner Göttlichkeit auf Tabor gewissermaßen erst veranlaßt, seinen übernatürlich-gnadenhaften Charakter? Der Herr bestätigt es seinem Jünger ja, daß er dieses Glaubenswort nicht selbst habe erdenken oder aus irgendeines Menschen Mund habe vernehmen können¹⁷. Vielmehr bedurfte es zu einem solch 'freien' und 'tiefen' Bekenntnis der Eingebung seitens des 'uualdand selbo'.

Erst auf dem Hintergrund des Unglaubens der Juden¹⁸ und ihrer 'Blindheit'¹⁹ gegenüber der Gottnatur Christi, die ja den konkreten Anlaß zum Rückzug

part. praet. 'giogid' 3129. – Eine Ausnahme bildet nur 'tecan' mit einem Beleg in 2869 (Speisung der 5000). Dieses Wunder aber geschieht vor Heiden: 'uualdand lerdē ... *elitheodige man'* (2819).

¹³ vgl. 3113ff.; auch in der von WICKE zum Vergleich mit 2685ff. herangezogenen Stelle 5386ff. heißt es: 'ni uuolda im opanlico allon cuthian / Iudeo liudeon that hie uuas god selbo'. Vgl. selbst 'Maria Magdalena und der Auferstandene' 5920b und 'Der Gang nach Emmaus' 5963.

¹⁴ Darum 'erkennt' z. B. Satan auch nach dem Tode des Judas Christus nicht, wie WICKE schreibt (aaO., S. 37f.). Statt 'antkennian' gebraucht der Dichter hier das neutrale und rein kognitive 'uuerthan giuuar' und 'uuitan' (vgl. 5427; 5430; 5432; 5447). Diese Differenzierung im Sprachgebrauch darf nicht übersehen werden!

¹⁵ 3039b f. Die Verengung des 'homines' der Quelle in 'these Iudeo liudi' ist gewiß nicht nur im Hinblick auf das vorangehende Bekenntnis der heidnischen (!) Kanaaniterin erfolgt (vgl. C. A. WEBER, 33). Sie greift vielmehr auch auf die 32. Fitte zurück, die ja erst die Hinwendung Jesu zu den Heiden motiviert! Der Dichter komponiert über weite Räume hin; so sehr, daß die 32. Fitte sogar noch eine motivliche Zuordnung zur 13. Fitte aufweist, in der sich Satan um Gewißheit über die Natur Christi bemüht in den drei Versuchungen, deren zweite (Tempelsturz) ein erster Anschlag auf Jesu Leben ist und deren letzte auf einem 'hohen Berge' (1096) stattfindet. Diese Zusammenhänge und ihr kompositorisches Prinzip werden uns später noch genauer beschäftigen. Soviel jedenfalls ist gewiß, daß Satan auch nach den Versuchungen noch keine Klarheit über Christus hat (vgl. 1113b–15a). Er hat ihn nicht 'erkannt'. Ein Prototyp für die Juden auf dem Berge?

¹⁶ vgl. 3042b–50a. ¹⁷ vgl. 3062ff.

¹⁸ Zu 2661 vgl. noch 3002b–3007a. Dazu den Gegensatz von 3006b–07a zu 3067a!

¹⁹ Gott-nicht-erkennen wird 3605 umschrieben mit: 'uuarun siu an iro hugi *blinda'*.

Jesu in die Einsamkeit bilden und damit den Wechsel der gesamten szenischen Folie für unsere 13er-Gruppe bedingen, wird die bisher völlige Einzigartigkeit und Unerhörtheit²⁰ des Jüngerglaubens voll sichtbar und kann die Herrlichkeit des verkörperten Herrn ihre blendende Strahlkraft entfalten. Zweifellos spielt in dieser Gegenüberstellung der einander polaren Bergszenen der Dichter auch sein markantestes persönliches Stilmittel meisterlich aus: die inhaltliche Antithese!

2. Antithetische Zuordnung der Fitten 32 und 44 Blinder Unglaube und gläubige Blindheit

Die Antithese gerade ist es, mit deren Hilfe bestimmte Fitten, ja ganze Fittengruppen, selbst über größere Erzählstrecken hin wirkungsvoll zusammengebunden werden. Und so glauben wir, daß ein derartiger Spannungsbogen sich von der 32. zur 38. und darüber hinaus zur 44. Fitte erstreckt und als solcher die inhaltliche Zusammengehörigkeit dieses Geschehnisraumes dokumentiert.

Wieder kann uns hierbei die offenbar sorgfältig vorgenommene Wortwahl des Dichters Hilfsdienste leisten. Versagt es sich Christus in Galiläa, 'bildeo filu' zu zeigen (2660), so wird höchst absichtsvoll die Verklärung als ein 'berhtlic bilidi' (3122) bezeichnet und die Blindenheilung vom Dichter als ein 'mahtiglic bilidi' (3589) gedeutet. Ferner fällt die Tatsache auf, daß dem 'Nichterkennen' der Göttlichkeit Christi durch die Juden das 'Nichterkennen Gottes' durch die gesamte erbsündige Menschheit vor Christi Geburt in der 44. Fitte zu korrespondieren scheint:

Bethiu uuarun siu an iro hugi blinda
an thesaru middilgard menniscono barn,
huand siu ine ni antkiendun craftagne god (3605b-07).

Aus dieser Zuordnung der beiden Eckfitten wird plötzlich sichtbar, an welchen heilsgeschichtlichen Ort der Dichter die ungläubigen Juden gestellt wissen will: Sie dienen im Grunde immer noch – wie die verworfenen Nachfahren Adams – den 'gramon, fiundo barnun', die diesen Dienst auf ihre Weise vergalteten 'mid fiure lon an thero heton helliu' (44. Fitte; 3603 b ff.). Und darum werden sie denn einst auch zu den 'fargriponon' gehören, die der Weltenrichter 'latid an grund faren hellie fiures' (32. Fitte)²¹. Unterscheiden sie sich doch radikal von den übrigen Menschen, die durch die Blinden und deren Verhalten Christus gegenüber signifiziert werden. Während diese 'viel' (3645) und 'laut' (3651;

²⁰ Ganz im wörtlichen Sinne verstanden: 'ne it ni mahte thi mannes tunge / uuordun geuuisien' (3063 b-64a).

²¹ V. 2638f. Sollte etwa um der Sichtbarmachung dieses Motives willen das Gleichnis vom Himmelreich als eines Fischnetzes in die 32. Fitte herübergenommen worden sein?

3656) zu Gott rufen, daß er sich ihnen barmherzig erweise, ihnen das Heil, ewiges Leben und Licht verleihe, und eben durch das inständige Flehen ihre Glaubenswilligkeit bekunden, wollen die Juden, obwohl 'the helago Krist' in ihrer Sippe geboren war, seine Botschaft nicht 'antfahan ferhtlico' (2665 b ff.). Und wie die 'Iudeon umbi Galilaeo land' wegen ihres 'bösen Willens' und ihrer 'Verstocktheit' (2663–65 a) von dem 'Krist antkennien' ausgenommen werden (2689 a), so bewirkt zuletzt die Glaubensbereitschaft jenes durch die Blinden figurierten Teils der Menschheit, der sich in seinem 'Willen' zum Glauben und seinem Bekenntnis zur Erlösungsbedürftigkeit selbst durch die hindernde Macht der schweren Sünden nicht irre machen läßt (vgl. 3647 b ff.), daß 'sie mahtun is (sc. Crist) antkennien san, gifolien is fardio' (3644 b–45 a).

Gerade in diesem Gegeneinander von Glaube und Unglaube, Erkennen und Nichterkennen, finden wir die antithetische Verklammerung der beiden Fitten wieder bestätigt. Es ist u. E. sehr bedeutsam, daß vom 'Erkennen des Christus' nur an diesen zwei Stellen innerhalb unserer 1050 Langzeilen die Rede ist, ja daß das Verbum 'antkennien' überhaupt in unserer Komposition nach 2689 erst wieder im Zusammenhang mit der Blindenheilung – und hier gleich fünfmal – begegnet²².

Und wenn es gegen Ende der 44. Fitte von der vorbildlichen Haltung der Blinden nach ihrer Heilung heißt:

(sie) geuuitun im mid iro drohtine samad,
 folgodun is ferdi, *sprakum filu uuordo*
 themu landes hirdie *te lobe* (3663 b–65 a),

so scheint auch dies noch in antithetischem Bezug zur Reaktion der Juden zu stehen, die sich brüsten, Christus 'genau' zu kennen (2655) – und ihn gerade deswegen verachten:

So farmunste ina that manno folc *endi sprakum im*
gimedlic uuord,
 farhogdun ina so helagna, *horien ni uueldun*
 is gibodskepies (2658–60 a).

Schließt die 44. Fitte mit dem Aufruf, man solle es dem exemplarischen Verhalten der einstmals Blinden gleichtun und 'is ueege folgon' (3670 b), so wird uns die faktische Unmöglichkeit der Christusunachfolge bei einer Gesinnung, wie sie die Juden auf dem galiläischen Berg an den Tag legen, in dem einprägsamen Schlußbild der 32. Fitte vor Augen gestellt: Jesus entzieht sich den Volksscharen, läßt sie einfach stehen und geht unerkannt durch die Menge hindurch, die damit in einem ganz realen Sinne 'is ferdi' nicht zu folgen vermag:

²² 43. Fitte: 3582. Den Blinden werden die Augen geöffnet, 'that sie erde endi himil / thurh craft godes antkiennien mahtun'. (Beachte immerhin das die Bedeutung von antkennien spezifizierende 'thurh craft godes').

44. Fitte: 3607; 3618; 3621 (an die Hörer gerichtete Aufforderung); 3644.

endi giuuet imu thurh middi thanan
 thes fiundo folkes, for imu tho *thar he uuelde*
an ene uuostunnie uualdandes sunu . . . (2693b ff.).

An der 'godkundi' Christi scheiden sich die Geister. Was der Dichter am konkreten Beispiel der Juden und Apostel zu Lebzeiten des Herrn in den einander kontrastierenden Bergszenen gestaltet, ordnet er durch die kompositorische Verbindung dieser Fitten mit der allegorischen Ausdeutung der Blindenheilung in die große und zeitlos gültige heilsgeschichtliche Zusammenschau ein. Die Juden werden damit zum Typus aller an der Göttlichkeit Christi zweifelnden Menschen. Was zunächst speziell von ihnen gilt, gilt allgemein von allen Ungläubigen:

thea liudi sind farlorane, farlaten habbiad
 uualdandes uuord, that uuerod is gituifiid (3003f.).

3. Antithetische Zuordnung der Fitten 38 und 44 Tabor und das verlorene Paradies

Aber für den Dichter bleibt nicht der Unglaube, vor dem er warnt, sondern der Glaube, zu dem er hinführen, die frohe Christuskirche, zu der er aufrufen will, bestimmend. Das Licht von Tabor behält die Oberhand und siegt. Gerade die Gegenüberstellung von Fite 38 und 44, ihre gegenseitige Zuordnung als Mittel- und Endglied innerhalb der formalen Struktur der 13er-Gruppe, öffnet den Blick auch für die thematische Korrespondenz dieser Lektionen und damit für die zentrale Bedeutung der Transfigurationsszene, die sich ohne diesen Bezug nicht voll erschließen würde.

Was auf dem 'bis in die Wolken' ragenden Gipfel Tabors (vgl. 3118a) in völliger Abgeschiedenheit vor nur drei Aposteln geschieht, ist ja in Wahrheit und heilsgeschichtlich betrachtet von universaler Tragweite. So jedenfalls scheint es unser Dichter zu sehen²³. Hier bekennt sich der himmlische Vater expresse zu seinem göttlichen Sohn. Ihn, der da glänzt 'so thi uerhte sunne' (3125), sollen alle Menschen nach dem Willen des Vaters 'hören' (3150b). Das 'berhtlic bildi' dokumentiert zugleich, daß Lehrer und Lehre, die man hören und denen man gerne gehorchen soll, das 'Licht' sind, das alle Menschen erleuchtet und ihnen das ewige Leben und Gottes Reich verleiht (3667ff.). Hier offenbart sich in überwältigendem Glanz Christus als derjenige, den der Vater erst senden mußte,

that he liht antluki liudio barnun,
 oponodi im euuig lif, that sie thene alouualdon mahtin
 antkennien uuel, craftagna god (3616-18).

²³ Ganz anders OTFRID, der der 'visio in monte' nur 12 Zeilen widmet und dazu auffordert, 'thaz seltana wuntar' selbst nachzulesen: III, 13, 45ff.

Jetzt wird hüllenlos bezeugt, daß die 'godkundi' die 'menniski' angenommen hat²⁴ und damit die Grundvoraussetzung für die Erlösung geschaffen ist (vgl. 3634–39a). Durch die bislang gewährte Kenosis des Herrn hindurch erstrahlt jetzt auf Tabor 'that berhte liht' (3134), das zu schauen der Menschheit seit dem Sündenfall verwehrt war²⁵. Hatte der Teufel die Stammeltern dazu gebracht, 'that sie sinsconi, liht farletun' (3598b f.) und das Gottesgeschenk der 'upuuegos' und des 'himilriki' verloren (vgl. 3595f.): – auf dem Berge der Verklärung wird – gleichsam als ein sichtbares Unterpand für die Realität der endgültig angebrochenen Erlösung – der Urzustand 'an themu anaginne' (vgl. 3593a) zeichenhaft, aber höchst wirkmächtig, wiederhergestellt. In diesen 'middilgard', in die 'lethara stedi', bricht die alle 'thiustria' und alle 'uuracsidos' (3601–02) grundsätzlich aufhebende Lichtfülle Gottes. Die Brücke zwischen Gott und Welt, Himmel und Erde ist erneut geschlagen; das verlorene Paradies wiedergewonnen:

so bliði uuard uppan themu berge: sken that berhte liht,
 uuas thar *gard* godlic²⁶ endi *groni uuang*,
paradise gelic (3134–36a).

Ohne jede Veranlassung durch die Quelle²⁷ verwendet hier der Dichter das Bild vom Paradiesesgarten zur Beschreibung der die Bergspitze überformenden himmlischen Landschaft²⁸, in der das Gespräch Christi mit Moses und Elias stattfindet. W. KROGMANN wendet sich – wohl mit Recht – gegen C. A. WEBERS Auffassung, daß 'der Taborscenerie eine reale, auf Adamnan fußende vorstellung' zugrundeliegt²⁹. Für die Verse 3135f. verweist er auf Petri Worte: 'Domine, bonum est nobis hic esse' (Mt 17, 4 = Tat. 91, 2), die zu deren Erklärung völlig ausreichend seien³⁰. Indes stimmt er mit WEBER, der seinerseits E. SCHRÖDER folgt³¹, in der Feststellung überein, daß der 'Vergleich mit dem Paradies ... durch den Stab mit Petrus herbeigezogen worden ist'³². Damit ist gesagt, daß es sich in 3135 'um ganz allgemeine Angaben handelt'³³, mit

²⁴ vgl. 3638b. Mir fällt auf, daß beide termini technici der Christologie je dreimal, also in genau abgewogenem Verhältnis, begegnen; godkundi: 2679, 3120, 5275; menniski: 1060, 3638, 4749. Bloßer Zufall?

²⁵ Es ist 'that berhte liht, sinsconi', das nach 3636b durch Christi Menschwerdung den Adamskindern wieder sichtbar wird. Immer wieder überraschen die lexikographisch faßbaren Verweisungen in den strukturell und inhaltlich einander zugeordneten Fitten.

²⁶ Bemerkenswert ist, daß von den 10 Belegen für 'godlic' und 'godlicnissi' der Cottonianus nur hier und 865 nicht die übliche Diphthongierung hat! Soll man trotzdem mit 'gut, herrlich' (SEHRT) übersetzen?

²⁷ Edw. SCHRÖDER, *Zu Genesis und Heliand*. ZfdA. 44 (1900) 224.

²⁸ vgl. P. PIPER, z. St.: 'Die Beschreibung der Landschaft weist die dem Himmelreich in der Phantasie des Helianddichters eigentümlichen Züge auf ...'.

²⁹ ZfdA. 64 (1927) 34.

³⁰ NddJb. 80 (1957) 26.

³¹ ZfdA. 44 (1900) 224f.

³² NddJb. 80 (1957) 26.

³³ KROGMANN, aaO.: 'Ein Einfluß Adamnans ist, da es sich um ganz allgemeine Angaben handelt, nicht zu erkennen'.

denen sich wohl kaum eine spezielle Intention des Dichters verbunden haben dürfte, und daß 3136a eine Verlegenheitslösung darstellt, um der ungewöhnlichen P-Alliteration Herr zu werden.

Eine lediglich punktuelle Betrachtung der fraglichen Verse und ihres Vokabulars mag sich mit derartigen Feststellungen begnügen. Sie mag die 'allgemeinen Angaben' etwa dem Lyriker im Dichter zuschreiben und die Wendung 'paradise gelic' – je nach dem Temperament des Interpreten – entweder als einen Panegyrikus werten oder aber als unverhülltes Kind der Not, der beschämendsten, die es für einen Dichter geben kann: der Reimnot. Allerdings läßt sich auf diese Weise – falls wir es beim Heliand mit großer Dichtung zu tun haben – der intentionale Gehalt unserer Stelle nicht erkennen. Denn dazu bedarf es des Blicks auf die Zusammenhänge, auf das auch, was sich durch den sonstigen Sprachgebrauch den hier verwendeten Wörtern an Vorstellungen assoziiert und nach der Absicht des Dichters assoziieren soll! 'paradis' ist für ihn eben kein säkularisierter Topos, der sich ihm bei der Beschreibung einer Naturidylle einstellt. An der einzigen weiteren Belegstelle 5606 variiert dieses Wort das vorangehende 'himilriki' (5604), das Christus dem guten Schächer verheißt, und in dem das 'liot godes' geschaut wird (5605 b). Die 'groni uuang' auf Tabor, die das Prädikat 'paradise gelic' erhält, erinnert nur zu deutlich an die 50 Langzeilen vorher genannte 'groni uuang godes', zu der der Herr dem Petrus soeben die Schlüssel verliehen hat:

	so huene so thu eft antbinden uuili,
antheftien is hendi,	themu is <i>himilriki</i>
antloken <i>liot</i> mest	endi <i>lif euuig</i> ,
<i>groni godes uuang</i> . . .	(3079b–82a).

Die Übergabe der Schlüsselgewalt wird jedoch erst sinnvoll und in ihrer ganzen Tragweite erkennbar, wenn Christus sich als der offenbart, der die legitime Machtvollkommenheit dazu hat, weil ihn der 'uualdand god' gesandt hat,

that he <i>liot antluki</i>	liudio barnun,
<i>oponodi im euuig lif</i> . . .	(3616f., Fitte 44).

Auf Tabor nun manifestiert sich diese Kraft in einem 'berhtlic bilidi'; wird den Aposteln die Realität der Erlösung, der durch Christus, den 'god selbo', vermittelte neue Zugang zum 'Paradies' auf eine sozusagen handgreifliche Weise demonstriert: sie sehen den 'gard godlic', die 'groni uuang'.

Wie also, wenn der 'Vergleich mit dem Paradies' gar nicht 'durch den Stab mit Petrus herbeigezogen worden' wäre (KROGMANN), sondern es sich geradezu umgekehrt verhielte? Wenn diese Stabbindung also nicht einem bloß peripheren und dabei noch höchst peinlichen Anlaß, nämlich dem Reimzwang, ihr Dasein verdankte, sondern primär und bewußt vom Dichter gebildet worden wäre, um die innere Verbindung zu spiegeln, die seit der eben erfolgten Einsetzung

des Petrus zum Himmelspförtner, zum Pförtner der ‘groni godes uuang’, zwischen dem ‘Paradies’ und dem Apostelfürsten nunmehr unaufhebbar besteht? Gehört nicht auch die Erscheinung der paradisesgleichen Landschaft zu den ‘uundes filu’, die der Herr den drei erwählten Jüngern zeigen wollte,

that sie *gitruodin thiu bet*
 that he selbo uuas sunu drohtines,
 helag *hebencuning* . . . (3114b–16a)?

Nur der ‘Himmelskönig’ kann die Schlüssel zum Himmel verleihen! Das auf Grund des Glaubens Petri an diesen übertragene und von ihm im Glauben angenommene Amt ist keine Fiktion, sondern eine auf dem hier augenfällig gelieferten Erweis der Himmel und ‘Paradies’ wieder öffnenden Macht Christi basierende Wirklichkeit.

Die ganze heilsgeschichtliche Relevanz des 3134 ff. geschilderten wunderbaren Ereignisses auf Tabor wird indes erst voll sichtbar aus seiner antithetischen Zuordnung zu jenem anderen Ereignis ‘an themu anaginne’, von dem die 44. Fitte berichtet: der Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradies, das hier mit ‘himilriki’ (3596a), ‘sinsconi’ und ‘lioht’ umschrieben wird (3598f.). Den Versen 3134–36a in der 38. Fitte (s. o.) korrespondieren ihrem arithmetischen Stellenwert nach in der 44. Fitte genau die Verse 3600–02a; sie bilden jeweils die 13. bis 15. Zeile ihrer Lektion:

(uurdun) an thesen middilgard man faruuorpen,
 tholodun her an *thiustriu* thiodarabedi,
 uunnun *muracsidos* . . .

Mit dem Erscheinen Christi ist dieser Zustand prinzipiell beendet. Die Manifestation seiner ‘godcundi’ vollzieht sich deshalb in einem ‘paradiesesgleichen Garten’, um die grundsätzliche Änderung des Menschheitsschicksals anzuzeigen, die durch die Ankunft des Gottessohnes ‘an thesen middilgard’ herbeigeführt worden ist. Nur in Vers 3135 verwendet der Dichter das Simplex ‘gard’ im Singular, das hier eindeutig den abgegrenzten, eingefriedeten Bezirk meint³⁴ und damit unserm ‘Garten’ entspricht³⁵. ‘gard godlic’ könnte – falls ‘godlic’ = ‘guodlic’ ist – eine lateinische Wendung wie ‘hortus gloriae’³⁶ oder ‘hortus deliciarum’ wiedergeben. Solch ein ‘Garten’ aber ist per definitionem das Paradies. ‘Paradisus, id est hortus deliciarum’, sagt HRABAN, ‘cuius post peccatum hominis aditus interclusus est’³⁷. Wenn im Neuen Bunde von ‘Paradies’ ge-

³⁴ vgl. P. PIPER, z. St. ³⁵ vgl. H. RÜCKERT, z. St.

³⁶ vgl. 1101: ‘that he im that al so godlic (alle diese Herrlichkeiten, SEHRT, 205) forgeben uueldi’ (= die 3. Versuchung Jesu).

³⁷ De universo XII, 3 (PL 111, 334B). HRABAN leitet diese Bedeutung aus dem griech. und hebräischen Wort für ‘Paradies’ ab: ‘Paradisus est locus in Orientis partibus con-

sprochen wird, so ist dies – wiederum nach HRABAN – ‘mystice’ zu verstehen: Paradies meint dann die ‘terra viventium, ubi illi qui merentur per fidem rectam et bona opera victuri sunt in perpetuum’, also das Himmelreich³⁸.

Beide Bedeutungen klingen auch in unserer Heliandstelle an. Die Verklärungsstätte, die der Dichter als ‘gard godlic endi groni uang, paradise gelic’ beschreibt, bezeichnet Petrus unmittelbar darauf als ‘odas hem, uuelono uunsamost’ (3142b–43a). ‘uuelono uunsamost’ nämlich meint an den übrigen zwei Belegstellen expresse das ‘Himmelreich’: ‘that uuari hebanriki liudium ginahid, uuelono uunsamost’, so muß Johannes der Täufer ‘uuarlico uuordun’ die Ankunft Christi ‘obar thesan middilgard’ verkündigen (vgl. 864–71a). Und die achte Seligpreisung, die sich an ‘thie rincos the rehto uueldin’ richtet, birgt die Verheißung:

	them is oc an himile
godes uang (!) forgeben	endi gestlic lib
afar te euuandage,	so is io endi ni cumit
uuelono uunsamost ³⁹ .	

Das derart vom sonstigen Sprachgebrauch her mit einem ganz bestimmten intentionalen Gehalt aufgeladene Vokabular der Transfigurationsszene läßt im Verein mit den inhaltlichen und formalen Bezügen, die zwischen den Außengliedern der 13er-Gruppe und deren Zentrum bestehen, in das jene Szene als ein gewichtiges Strukturelement eingebaut ist, wohl kaum einen Zweifel an der Berechtigung unserer Interpretation.

Was auf Tabor geschieht, ist nach der Auffassung des Helianddichters (u. a.) das Sichtbarwerden des durch Christus als den Gottessohn wieder vermittelten Heilsgutes im Bilde eines paradiesesgleichen Gartens, der für Petrus sogleich transparent wird auf das ‘uuelono uunsamost’, auf das Himmelreich, hin, zu dessen ‘irdischem Hausmeier’ (STAPEL) er soeben erst bestellt wurde (37. Fitte). Damit vergegenwärtigt sich hier im ‘bilidi’ jenes Himmelreich, das den Menschen seit der Vertreibung aus dem Paradies verschlossen war (44. Fitte) und auch weiterhin denen verschlossen bleibt, die – wie die Juden in der 32. Fitte – kein Verlangen nach Christi Worten haben (vgl. 2672b), während es nunmehr allen offensteht, die Jesu Rede ‘gerne’ hören, sich von seinen Lehren ‘erleuchten’ lassen und seine ‘godcundi’ glaubend anerkennen, deren wunderbare Kundgabe zugleich ihre heilsgeschichtliche Bedeutung manifestiert.

stitutus, cuius vocabulum ex Graeco in Latinum vertitur, ›hortus‹. Porro Hebraice ›Eden‹ dicitur, quod in lingua nostra ›deliciae‹ interpretatur: quod utrumque iunctum facit ›hortum deliciarum‹’ (ebd., 334A).

³⁸ HRABAN verweist dazu auf Lk 23, 43: ‘Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso’ (ebd.). Vgl. Hel. 5604.

³⁹ 1322b–25a (1325a nach C). Man beachte die Nähe der hier zum Ausdruck kommenden Vorstellungen des Dichters über den Himmel zu der ‘mystischen’ Deutung des Paradieses bei HRABAN als der ‘terra viventium’, wo alle die ewig leben werden, die es wegen ihres rechten Glaubens und ihrer guten Werke verdienen (s. o.).

Denn eben dies: daß Christus nicht nur 'theses kunnies hinen' ist, wie seine Landsleute glauben (vgl. 2652b), sondern auch 'god selbo' (3060b), wie Petrus bekennt und auf dem Berge schauen darf, offenbart diesen Christus als den Träger des Heilsgeschehens und der Erlösungstat. Wenn diese hier zunächst und primär auch noch als 'illuminatio' durch die 'evangelica doctrina' vorgestellt wird, so kündigt sich ihre Aufgipflung und Vollendung im Tode des Gottmenschen doch schon deutlich an: und zwar auf eine Weise, die ihrerseits erneut die Zusammengehörigkeit der Fitten 32 bis 44 bestätigt.

III. EINHEIT DES INNEREN ORTES

Von der Extensität zur Intensität der Selbstoffenbarung Christi

1. Die allgemeine Glaubenskrise und ihre vorläufige Überwindung

Wir deuteten früher schon an, daß die formale Sonderstellung, die unsere Fittengruppe durch die ihr zugrunde gelegten zahlenmäßig genau erfaßbaren und sorgfältig ausgewogenen Proportionen innerhalb der Tektonik des Heliand einnimmt, auch von der szenischen Folie her unterstrichen wird. Der Handlungs- und Geschehnisraum der 13 Lektionen entrollt sich vor einem Hintergrund, der gegenüber der Szenerie der vorausgehenden und der folgenden Stücke ein ganz spezifisches, einheitliches Gepräge aufweist, das als solches dazu beiträgt, den Eindruck einer bewußten Zusammenbindung dieses ganzen Abschnittes zu verstärken.

In steigendem Maße wandelt sich das bisher volkreiche Szenarium. Die 'Bühne' wird zusehends leerer. Der Abbau der großen Kulisse führt zur äußeren Vereinsamung und Isolation der verbleibenden Personen, bereitet aber auch den Boden für eine Verinnerlichung des Geschehens vor. Jesus zieht sich immer mehr und zuletzt ganz aus der Öffentlichkeit zurück. Er konzentriert sich auf die Schulung und Unterweisung seiner Jünger, um schließlich in denkbar größter Zurückgezogenheit vor nur drei besonders auserwählten Aposteln das Geheimnis seiner Gottheit, sein innerstes Wesen, auf Tabor zu offenbaren. In genau symmetrischer Entsprechung erfolgt danach wieder die Aufhebung dieser Einsamkeit und die erneute Hinwendung zu den Volksscharen.

Beides, die Abwendung von der breiten Öffentlichkeit und das neuerliche Aufsuchen der Menschen nach dem freiwilligen Entschluß Jesu, sich nach Jerusalem zu begeben, vollzieht sich in mehreren Schüben, wobei die 'Einheit des inneren Ortes', wie wir die hier vorwaltende Grundstimmung des szenischen Rahmens nennen wollen, vom Dichter so weit als irgend möglich gewahrt bleibt und er lediglich leichtere quantitative Schwankungen und Unterschiede in der Dichte der jeweiligen Realisierung dieser Einheit zuläßt.

a) Wachsende Isolation Christi

Zunächst entzieht sich Christus dem Volke der Juden. Er geht in die 'Wüste' (32. Fitte) und verläßt auch gleichzeitig für eine ganze Fitte den Raum der Dichtung (33. Fitte). Anlaß dazu ist der kämpferisch-aggressive Unglaube der Juden gegenüber seiner 'godkundi'¹. Zwar wenden sich ihm nun die Heiden zu (34. Fitte), aber sie glauben im Grunde ebenso wenig an ihn. Mißdeuten sie doch sogleich die wunderbare Brotvermehrung als das Werk eines 'Propheten' (2876a), der durch sie erst in den ihm gebührenden Rang eingesetzt werden müsse: sie wollen ihn zum König machen. Eben damit aber beweisen auch sie ihren Unglauben an seine Göttlichkeit, an sein Gottkönigtum. Sie wollen nicht wahrhaben, daß er die Welt, den gesamten Kosmos, geschaffen hat und seitdem im Dasein erhält, und daß damit kraft seiner göttlichen Natur

	al an is giuualde stad,
cuningrikeo craft	endi kesurdomes,
meginthiodo mahal	(2889b-91a).

Gerade das Pochen der Heiden auf ihr natürliches Recht, 'thurh thero manno spraka' dem Christus 'uueroldkuninges namon' beilegen und verleihen zu können (2891b-93a), zeigt, daß sie ihn auf jeden Fall analog zu den Juden lediglich für einen – wenn auch besonders mächtigen (2873b) – Menschen halten. Das des Speisungswunders gewürdigte 'salig folc' (2862a) versagt angesichts der von ihm zu fällenden Glaubensentscheidung und reiht sich damit in die Front der 'uurede uuidersacon' ein (2889a); die Heiden stellen sich auf die Seite der ungläubigen Juden² und letztlich auf die Seite des Teufels³. In Wahrheit ist darum ihre Diskussion über die Königswahl nichts anderes als eine einzige 'Hohnrede' (gelaro gelpquidi; 2896a) auf die göttliche Macht Christi, der sie deshalb keines Wortes würdigt und in souveräner Freiheit 'an en gebirgi uppan' geht (2895a). Das Volk zerstreut und verläuft sich; Christus ist allein (vgl. 2899-2902).

Erst auf dem See Genesareth trifft er wieder mit seinen Jüngern, den 'Zwölfen' (2904), zusammen (35. Fitte). Nur die Nacht und die tobenden Elemente, die die radikale Isolation der 13 Personen szenisch aufs stärkste unterstreichen, sind Zeuge dessen, was hier in völliger Abgeschlossenheit von den übrigen

¹ Im Gegensatz zu Tatian, wo der Rückzug Jesu in die Wüste erst im folgenden Kapitel (79, 13) nach der Enthauptung des Täufers berichtet wird, und im Anschluß dieser Stelle an Tat. 79, 12 (= Lk 9, 9: [Herodes] quaerebat videre eum [sc. Christum]) der Eindruck entsteht, 'als sei der Heiland aus furcht vor dem schicksal des Johannes entflohen' (vgl. C. A. WEBER, 28f.).

² 'uurede uuidersacon' heißen die Juden mit Bezug auf ihre Stellung zu Christus: 3800; 3856; 3948; 4227; 5643.

³ Der Teufel ist 'the uuidersaco' (4742); die Teufel werden 'uurede uuidersacon' genannt (4443).

Menschen, unter Ausschluß der gesamten Öffentlichkeit also, zwischen Jesus und seinen 'gisidos' geschieht.

Erneut geht es in dieser nächtlichen Begegnung auf dem Wasser um die Stellungnahme zur Gottessohnschaft Christi. Diesmal ist der engste Kreis um Jesus zur Entscheidung aufgerufen. Die Apostel, 'the he imu habde selbo gico-rane . . . thurh iro treuua goda' (2903 f.), sollen eben diese Treue in einem Akt des Glaubens an seine Gottheit bekunden.

Indes scheint sich auch hier zunächst ein Mißverständnis über die Person Jesu und seine doppelte Natur anzubahnen, das dasjenige der Juden und Heiden, die nur den Menschen in Christus sehen wollten, in gewissem Sinne noch überträte, falls es sich vollständig auswirken würde. Der um die vierte Nachtwache auf den Wogen wandelnde Herr, den 'is selbes craft helag anthabde' (2922 f.) erscheint den furchtsamen Jüngern wie ein Gaukelbild Satans. In diesem Sinne jedenfalls interpretiert der Dichter das 'phantasma' der Quelle⁴. Doch während Christus sich weder mit den Juden noch mit den Heiden in ein Gespräch über deren Mißdeutung seiner Lehr- und Wundermacht einließ, gibt er sich seinen Jüngern sofort zu erkennen. Dabei weitete der Dichter das 'ego sum' der Vorlage (Mt 14, 27) höchst beziehungsreich aus zu einer Selbstaussage Christi über seine metaphysische Gottessohnschaft, womit er das Wunder des Seewandels expresse als Bezeugung der 'godkundi' deklariert:

	ik bium that barn godes,
is selbes sunu,	the iu uiuid thesumu see scal
mundon uiuid thesan meristrom.	(2929 b-31 a)

Wie immer sich jetzt auch die Jünger verhalten mögen, ihre Entscheidung steht in jedem Falle unter dem Gericht dieser Selbstoffenbarung des Gottessohnes.

Genau an dieser Stelle beginnt der Dichter mit der schärfsten Reduktion der szenischen Mittel. Er strafft sozusagen die Regie und konzentriert die Handlung auf möglichst wenige Personen. Die Entscheidungen, die jetzt angesichts des Christus fallen, haben immer zugleich auch stellvertretenden Charakter und werden deshalb zumeist im Dialog vorbereitet und getroffen. Eben dadurch aber gewinnen die folgenden Partien des Heliand jene 'Einheit des inneren Ortes', die wir aufzuzeigen uns bemühen. Wir glauben in dem Streben des Dichters nach dieser Einheit das Prinzip für seine Auswahl aus Tatian zu erkennen, die gerade hier 'unter dem kennzeichen einer äußersten stoffbeschrän-

⁴ vgl. 2924b-25a mit Mt 14, 26 (= Tat 81, 2). HRABAN bringt das 'phantasma', das die Apostel zu sehen fürchten, in Verbindung mit der Irrlehre der Marcioniten und Manichäer, wonach 'Dominus noster non est natus ex virgine, sed visus in phantasmate'; also einen Scheinleib hat und deshalb nicht 'perfectus homo' ist. (PL 107, 970C, z. St.).

kung'⁵ steht⁶. Denn wenn es im Sinne des Epikers liegt, 'im Individuum den idealen Vertreter der Gattung' darzustellen⁷, dann mußten sich unserm Dichter jene Perikopen seiner Vorlage, die von Haus aus diesem Sinne Rechnung tragen, geradezu und in besonders starkem Maße für die Gestaltung eines so wichtigen Stückes der Dichtung aufdrängen. Auf dem Hintergrund des Unglaubens der Massen gewinnt die Glaubensentscheidung des Einzelnen die ihr zugehörige Tiefendimension und exemplarisches Gewicht. Das persönliche Gegenüber zu Christus schafft eine Atmosphäre der Innigkeit und einen Raum der Intimität, in denen sich das Mysterium des Glaubens einer- und das Christus-Geheimnis selbst andererseits allererst voll entfalten können. Das Arkanum bedarf zu seiner Vergegenwärtigung, Erfassung und Enthüllung der Konfrontierung von Person zu Person, wie auch der von ihm geforderte Glaubensakt unmittelbar an die Person gebunden ist.

Dieser Vertiefung des inhaltlichen Geschehens in unseren Fitten entspricht darum die Reduzierung der äußeren Umgebung Christi auf die Zwölf und schließlich die Konzentration der Redestücke auf den Dialog Jesu mit je einem Gesprächspartner. So lenkt der Dichter nach der Selbstoffenbarung Christi auf dem See unsern Blick sogleich auf einen der Zwölf. Offensichtlich ist ihm dabei das Faktum, daß nur einer der Jünger zu Jesu Wort Stellung nimmt, zunächst (!) wichtiger als die Nennung seines Namens, die erst nach anderthalb Langzeilen erfolgt:

Tho sprac imu *en thero manno* angegin
 obar bord skipes baruuirdig gumo,
 Petrus the godo . . . (2931 b-33a).

Damit verdichtet sich die Atmosphäre der Szene noch stärker. In keinem Augenblick seiner bisherigen öffentlichen Tätigkeit stand ein einzelner Mensch so ausschließlich und unmittelbar dem Herrn gegenüber. Noch nie gab es eine derart pointierte Zweisamkeit, die von einem ähnlich entscheidenden Gewicht für die innere Geschehensstruktur der Dichtung gewesen wäre. Denn nie war ja bis jetzt die Situation Christi in der Welt so ernst, so zugespitzt und – menschlich gesehen – so hoffnungslos, wie nach den vorangegangenen Demonstrationen des Unglaubens der jüdischen und heidnischen Massen. Wie werden sich die Jünger, die ihm bislang noch die Treue wahrten, wie wird sich – stellvertretend für die Zwölf – Petrus entscheiden?

Die Aufmerksamkeit der Hörer ist jetzt allein auf diesen einen gespannt, der sich anschickt, sein Verhältnis zu Christus durch eine Tat zu manifestieren.

⁵ C. A. WEBER, S. 35.

⁶ Die Allegorie der Blindenheilung abgerechnet, stehen 12 Fitten unserer Dreizehner-Gruppe 39 Kapiteln bei Tatian gegenüber, während aufs Ganze gesehen der Dichter etwa die Hälfte der Tatian-Kapitel in seinem Werk verwendet hat.

⁷ C. A. WEBER, S. 73.

Eine Tat, genauer: der Wille zu einem ganz bestimmten Tun auf Christus hin dokumentierte zuvor die wahre innere Haltung der Galiläer und der Fünftausend Jesus gegenüber; qualifizierte und enthüllte sie zugleich als ‘tuiffi hugi’ (2662), als ‘uured uuillio’ (2663) und stempelte ihre Träger unter heilsgeschichtlichem Aspekt zu einem ‘fiundo folc’ (2694), zu ‘uurede uuidersacon’ (2889). Nach diesem enttäuschenden Abfall der Menge von Christus richtet sich die Hoffnung der Hörer nunmehr auf die Tat Petri. Welche Gesinnung wird sich an ihr ablesen lassen? Was wird er tun?

b) Petri exemplarische Glaubenstat

Im Vertrauen auf den ‘uualdand, herro the godo’ (2934f.), verläßt Petrus das Schiff, um dem Herrn über die Wassertiefen hinweg entgegenzugehen. Christus selbst wird diese Tat als eine Tat des Glaubens an ihn bezeichnen (vgl. 2955b–56a). Der Glaubensakt aber vollzieht sich als ganz persönliche Entscheidung. Er stiftet eine unvertretbare innere Beziehung zwischen dem Einzelnen und Christus. Die äußere Ablösung des Petrus selbst noch von der kleinen Gemeinschaft der Zwölf ist nur ein Signum für die Unmittelbarkeit und Innigkeit seiner im Glaubensakt sich realisierenden und neu gewonnenen personalen Relation zu Jesus. Ist dieser doch nun nicht mehr nur schlechthin der ‘Waltende’, ja nicht einmal mehr bloß der ‘gute Herr’. Vielmehr wird er – wie es der Dichter mit fein und sorgsam nuancierender Erweiterung der Quelle konstatiert – zum vertrauten und nahen ‘Du’ des Glaubenden. Und so nennt denn Petrus in der Situation des Aug’-in-Aug’ mit Christus diesen schließlich ‘*min* drohtin’⁸. Damit ist der Glaubensentscheid ganz und gar verinnerlicht: eine Sache der Person, die vom Ich her auf das Du zielt und bei der die ‘seelische Gesamtpersönlichkeit’ – diese Grundbedeutung haben wir nach H. EGGERS für ‘hugi’ anzunehmen⁹ – des Apostels beteiligt ist: ‘so mi an minumu hugi thunkit’ (2935b). Es scheint, als lege der Dichter auf dieses subjektiv-individuelle Element als das bestimmende Konstituens des Glaubensaktes besonderen Wert¹⁰.

Und wie wird dieser Glaube belohnt! Er akkuiert sogleich die göttliche Kraft Christi: ‘thiu flod anthabde / thene man thurh maht godes’ (2941b–42a).

Dennoch war die Glaubensentscheidung offenbar nicht durchgreifend genug. Der hypothetische Vorbehalt ‘*ef* thu *min* drohtin *sis*’ beginnt sich auszuwirken.

⁸ Mt 14, 28 heißt es nur: ‘Domine, si tu es . . .’. Der Helianddichter verinnerlicht zunehmend diese Frage: ‘Ef thu it uualdand sis . . . herro *the godo* . . . , ef thu *min* drohtin sis . . .’ (2934ff.).

⁹ Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand. NddJb. 80 (1957) 17; vgl. auch S. 8ff.

¹⁰ G. HAENDLER weist jüngst wieder eindringlich auf die ‘Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christus’ hin, die als entscheidender Zug ‘am Anfang der fränkischen Frömmigkeitsgeschichte’ stehe. Epochen karolingischer Theologie. Berlin (1958) 96; 89–90.

Der Blick bleibt nicht allein und ausschließlich auf Christus gerichtet. Petrus 'sieht' plötzlich auch die vom Wind gepeitschten Wellen und beginnt die Elemente 'an is mode' zu fürchten. Die Personmitte, sein 'Herz', hält die anfängliche Entscheidung nicht voll durch: er zweifelt 'an is hugi' und sinkt sofort. Noch aber bleibt ihm die Zeit, 'schnell' zu rufen 'te themu *godes sunie*' (2948), wie der Dichter das weniger qualifizierte 'Domine!' der Vorlage (Mt 14, 30) – offenbar im Hinblick auf 2929b–30a – präzisiert. Damit macht er deutlich, daß Petrus auch in seiner Schwachheit noch auf den 'Gottessohn' gerichtet bleibt. Nur ist sein Glaube noch nicht zum 'getruoian uuel' (2952 b) vorgedrungen, zum unerschütterlichen '*gilobian an hugi hardo*' (vgl. 2955 b–56a). Und so bedarf er in seiner 'Not' der zupackenden Hilfe des Herrn, der sogleich bei ihm ist und ihn 'mid is faðmun' umfängt.

In dieser Umarmung¹¹ – eine ähnlich vertrauliche Nähe zu Christus wird nur einmal noch einem Jünger, Johannes, zuteil werden¹² – erhält Petrus aus dem Munde Jesu Aufschluß über den Grund seines Versagens. Dabei tritt jedoch die Rüge wegen der im Zweifel sich offenbarenden Kleingläubigkeit¹³ zurück hinter dem sehr viel eindringlicheren positiven Hinweis auf den 'festen' Glauben, der den Apostel anfangs beseelt habe, und um dessen Kraft er also eigentlich hätte 'wissen' müssen (vgl. 2952 b–56 a). Durch diese Interpretation des Dichters von Mt 14, 31 rückt unsere Stelle, ja die gesamte Perikope, viel stärker, als es bei der Vorlage der Fall ist, unter den Aspekt der Belehrung des Petrus über die Vollgestalt des Glaubens und gliedert sich damit bewußt in das Generalthema unserer Fittengruppe ein.

Wenn nun Jesus den Petrus 'bi handun' nimmt, und 'beide zusammen' über das jetzt auch den Apostel wieder tragende Wasser zum Boot gehen (vgl. 2957bff.), dann wird noch einmal die durch Petri – wenn auch zunächst noch unvollkommene – Glaubenstat bewirkte spezifische Nahstellung des 'baruuiridig gumo' zu Christus offenbar. Die Hörer sind darauf vorbereitet, ihm als Sprecher der Zwölf wieder zu begegnen, und dürfen die Vollendung seines Glaubens erwarten¹⁴.

Denn so schwach dieser sich im Verlaufe seiner Konkretion auch immer erweisen mochte: an ihm – und nur an ihm! – kommt der beängstigende Massenabfall von Christus zum ersten Male wieder zum Stillstand.

¹¹ So muß 'antfahan mid *faðmun*' doch wohl verstanden werden. SEHRT scheint diese und andere Stellen (z. B. 477; 677; 5733) nicht berücksichtigt zu haben, wenn er für 'antfahan' lediglich 'empfangen, aufnehmen, annehmen' notiert (Wb., S. 111).

¹² Nämlich beim Abendmahl: 4599b–4603a; beachte aber die Einschränkung: 'an them dagun' (4600a).

¹³ Das harte 'modicae fidei, quare dubitasti?' (Mt 14, 31) bringt der Dichter abschwächend nur in indirekter Rede: 'endi (Crist) fragode sana / te hui he tho getuehodi'.

¹⁴ C. A. WEBER sagt mit Recht: 'es ist der eindruck nicht von der hand zu weisen, als sei die auswahl dieses (Tat. 81) ... wunders ... erfolgt im vorausblick auf das große bekenntnis Petri (Tat. 90) bei Caesarea Philippi'. *ZfdA* 64, S. 31; vgl. auch Anm. 1, ebd.

Auf der von der wachsenden Feindseligkeit der Menge gekennzeichneten und bestimmten Folie der vorangehenden Fitten gewinnt damit die Glaubenstat Petri (gerade an dieser Stelle und zu diesem Zeitpunkt) ein ganz besonderes Gewicht: In der allgemeinen Krisis, die durch den Mordanschlag auf Jesus, die Enthauptung des Täufers und die frevlerisch dem Herrn angetragene Königswahl ihre spezifischen Akzente erhielt, welche ihrerseits die immer bedrohlicher werdende Aggressivität und vor keiner Gewaltanwendung zurückschreckende Teleologie des Unglaubens offenbar machten, bahnt sich nun eine Wende an. Hörer und Leser erhalten die Gewißheit, daß wenigstens in der auf dem See einsam gegen die Elemente kämpfenden Kernschar der Zwölf noch ein Funke Glauben lebendig ist, wiewohl dessen Träger zunächst ausschließlich Petrus zu sein scheint, da er sich nur in seinem Tun manifestiert.

c) Konsolidierung des Glaubens der Zwölf

Aber dieser Funke breitet sich aus. Die Glaubenstat des einen Jüngers hat 'exemplarische' Kraft. In das anfangs lediglich zweiseite Miteinander von Christus und Petrus werden nach der Landung des Bootes auch die übrigen Apostel *expresse* einbezogen. Am Gestade des Sees treten sie insgesamt aus ihrer bisherigen 'Statistenrolle' (sozusagen) heraus: Alle Zwölf fallen gemeinsam 'ihrem Herrn' (vgl. 2966a) zu Füßen und bekennen mit 'weisen Worten' ihren festen und gewissen Glauben an seine Gottessohnschaft:

quadun that sie *uissin garo*
 that he uuari *selbo sumu drohtines*
uuar an thesaru ueroldi . . . (2968 b–70a).

Eben dies aber, daß Christus 'fürwahr der Sohn Gottes selbst' ist, bildet die Voraussetzung und den Grund für die Erweiterung des Bekenntnisses der Zwölf gegenüber der Quelle¹⁵, 'that he . . . geuuald habdi obar middilgard' (2970b bis 71 a). Damit präzisieren die Apostel den Inhalt ihres Glaubens genau in dem Punkte, an dem zuvor die Heiden versagten. Wollten diese den Herrn doch gerade deshalb zum König 'thurh thero manno spraka' deligieren (2892 b), weil sie nicht glaubten, daß vom Urbeginn her 'al an is giuualde stad'. Damit aber leugneten sie – wie zuvor die Juden – seine Gottheit, kraft deren er Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde ist (vgl. 2882 b–91 a).

Indem nun die Zwölf gemeinsam die Gottessohnschaft Christi bekennen, treten sie in einer solchermaßen bislang noch nicht sichtbar gewordenen Weise als diese zahlenmäßig genau bestimmte Gruppe um Christus in Erscheinung. In dem Augenblick, da der Unglaube der großen Masse sich anschickt, zum offenen

¹⁵ Wir glauben, daß der Dichter gerade um dieser Beziehung willen über die knappe Angabe der Vorlage hinausgeht: 'dicentes: ›Vere filius dei es‹' (Mt 14, 33).

Kampf gegen Jesus und seinen göttlichen Hoheitsanspruch überzugehen, werden sie als diese Zwölf zum derzeit einzigen und letzten Hort des Glaubens – und damit qualitativ von allen übrigen Menschen abgehoben. Gerade die scharf zugespitzte Gesamtsituation verleiht der nun innerlich und äußerlich isolierten Gemeinschaft der Zwölf mit Christus den Charakter einer ganz besonderen und bedeutungsvollen Zusammengehörigkeit.

2. Hinführung der Zwölf zur Vollgestalt des Glaubens

a) Äußere und innere Konzentration auf die Zwölf

Dem Dichter kommt es offenbar darauf an, die derart erreichte Sonderstellung der Apostel vorerst aufrechtzuerhalten. Er unterstreicht diese Tendenz rein äußerlich schon dadurch, daß er, soweit es nur eben angeht, auf dem Szenarium fast ausschließlich Christus und die Zwölf erscheinen läßt. So hören wir denn nichts von dem bei Tatian nun folgenden Zusammenlauf des Volkes jener Gegend am See, das seine Kranken bringt und nicht vergebens um deren Heilung fleht¹⁶. Weiter übergeht der Dichter die große eucharistische Rede, das anschließende Ärgernisnehmen der Juden und den Abfall des gesamten erweiterten Jüngerkreises ebenso wie das Tischgespräch mit den Pharisäern¹⁷ und die scharfe Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Führern des Judentums über Rein und Unrein¹⁸. Vielmehr läßt er den Herrn, den er – wie um das Glaubensbekenntnis der Apostel noch einmal zu wiederholen – ‘sunu drohtines, enag barn godes’ (2974 b–75 a) nennt, zu Beginn der 36. Fitte einfach durch die ‘marka Iudeono’ (2982 b) hindurchziehen, ohne daß ihm ein einziger Jude begegnet. In spiegelbildlich genauer Entsprechung zur Aufeinanderfolge des Abfalls sind es – nach der Konsolidierung des Glaubens der Zwölf – vielmehr ‘elithioda gumono’ (2975 bf.), die ihm entgegenkommen¹⁹. Bezeichnenderweise kommt es mit diesen aber zu keiner eigentlichen, deutlicher gestalteten und greifbaren ‘Begegnung’. Ihre nur flüchtige Erwähnung dient lediglich dazu, den Heilswillen Christi gegenüber den Heiden herauszustellen und zur Erzählung vom kanaa-

¹⁶ Tat. 82 (= Mt 14, 35–36).

¹⁷ Tat. 82 (= Joh 6, 22–72) und Tat. 83 (= Lk 11, 37–41).

¹⁸ Tat. 84 (= Mk 7 und Mt 15).

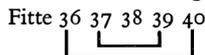
¹⁹ Die Vorbemerkung zur Perikope von der Syrophönizierin ist inhaltlich wie formal von 2810–19 abhängig (vgl. C. A. WEBER, S. 32), knüpft also an Fitte 34 an. Die chiasmatische Verklammerung der Motivfolge: Abfall der Juden (32. F.), Abfall der Heiden (34. F.) – Betonung des Heilswillens Jesu gegenüber Heiden und Juden mit erneuter Stellungnahme zu Christus durch die Vertreterin der Heiden (36. F.) und die Vertreter des Judentums, die Jünger (37. F.), gewährt einen Einblick in die Art der künstlerischen Gestaltung und Idee, die hier am Werke sind, und bestätigt unsere Beobachtung, daß die 35. Fitte einen ‘Wendepunkt’ in der allgemeinen Glaubenskrise darstellt.

näischen Weibe überzuleiten. Dagegen wird das szenische Bild konkret bestimmt durch die dem Dichter eigene Bemerkung: '(Crist) habde gesidos mid imu, gode iungaron' (2983 b–84a).

Weitaus stärker, als es bei der Quelle der Fall ist, gewinnt so der Hörer den Eindruck einer festen Zuordnung der Zwölf zu Christus. Vor seinem geistigen Auge erscheint von jetzt an diese Gruppe als der Träger des Geschehens. Sie stellt die agierenden Personen, steckt den Raum der Handlung ab und bildet den inneren und äußeren Ort der folgenden Entscheidungen und Belehrungen. Bis zur Mitte der 43. Fitte wahrt der Dichter diese 'Einheit des inneren Ortes', in die jeweils – wenn überhaupt – nur ein 'Fremder' aufgenommen wird: die Syrophönizierin (Fitte 36), der Zinseintreiber (Fitte 39) und der reiche Jüngling (Fitte 40)²⁰. Alle Kapitel Tatians, die diesen geschlossenen Eindruck stören könnten, weil sie von der fortgesetzten öffentlichen Tätigkeit Christi, von zahlreichen Wundern, von weiteren Auseinandersetzungen mit den Pharisäern und von Lehrvorträgen in der Synagoge und Jerusalem vor den Volksscharen berichten, werden kurzerhand fortgelassen²¹.

Mit Hilfe dieses außerordentlich radikalen Eingriffs in das von der Vorlage dargebotene Material gestaltet der Dichter szenisch und atmosphärisch einen Raum für das Arkanum; einen Sakralraum sozusagen, in dem sich – abseits von der großen Öffentlichkeit – das Geheimnis Christi vor Auge und Ohr der Zwölf in steigendem Maße enthüllt und offenbart: Einmal das Geheimnis seiner Gottheit in der Transfiguration auf Tabor, wo der Unmittelbarkeit der Mysterienschau die größte Intensität der Wahrung des Arkanum (nur drei besonders ausgewählte Apostel sind auf dem von Wolken nach unten hin abgeordneten Gipfel zugegen) entspricht (Fitte 38); zum andern das Geheimnis seiner Sendung zu allen Völkern, primär aber zu den Juden, die in unlösbarer Verbundenheit mit dem Mysterium seines Erlöser-Leidens gesehen werden (36., 39. und 43. Fitte); und schließlich das Geheimnis seiner Kirche, zu deren

²⁰ Wieder verdient die Anordnung dieser Fitten 36–40 Beachtung. Sie sind dergestalt um die Taborszene (38. F.) gruppiert, daß in spiegelbildlicher Symmetrie einander korrespondieren: a) Fitte 36 ('en idis fan adrom thiodun', V. 2985, = glaubensstarke Vertreterin der 'armen' Heiden; vgl. 3019b–22a) und Fitte 40 ('en iung man', V. 3257, = nicht zur letzten Konsequenz des Glaubens bereiter Vertreter der 'reichen' (3292 b–93 a) Juden und Menschen überhaupt); b) Fitte 37 ('Simon Petrus . . . eno for im allun', V. 3054ff., = der künftige Stellvertreter Christi und der geistlichen Gewalt) und Fitte 39 ('en kuninges thegn . . . giuueidig bodo adalkesures' = Stellvertreter des Kaisers und damit der weltlichen Gewalt; vgl. 3184 b ff.). Schema:



Die antithetische Zuordnung dieser vier 'Sprecher'-Fitten zeigt den hier waltenden Bauwillen des Dichters und verbietet die Annahme eines Teilungsschnittes nach der Taborszene, wie ihn z. B. C. A. WEBER vornimmt, der mit der 39. Fitte 'Die zweite Lehrgruppe' beginnen läßt (S. 35).

²¹ Zwischen Fitte 39 und 43 sind es allein 17 Tatian-Kapitel, die der Dichter nicht behandelt.

er sich darüber belehren lassen, daß eben die Paradoxie zum Christus-Geheimnis und also zum Wesen des diesem zugeordneten Glaubensaktes gehört, der damit selbst in seinem Mysterien-Charakter hier zum Gegenstand der Offenbarung wird. Einführung in das Christus-Geheimnis ist darum zugleich Einführung in das *mysterium fidei*, das alle bloße Vernunftkenntnis, ja alle *'mennisca sidu'* überhaupt (3102) transzendiert.

Deutlicher noch als in dem freudig-kühnen Bekenntnis des Petrus zu dem *'Crist cuning euuig'* (3055b–56a; 3059) gelangt dieser Aspekt des Glaubens in der Konfrontierung der Apostel mit dem Geheimnis des Erlöser-Leidens ins Bewußtsein. Die göttliche Gabe des Glaubens (vgl. 3062–66a) erweist sich gerade jetzt als eine den Menschen ganz und gar einfordernde Aufgabe. Angesichts der Tiefen der unergründlichen *'maht godes'*, die Christus in seiner Sendung erfüllen soll (vgl. 3102f.), ist auch der Glaube zur Realisierung und Entfaltung der ihm eigenen Tiefendimension aufgerufen, nämlich zur Überwindung des natürlich-menschlichen Ärgernisses an seinem Gegenstand. In der Offenbarung der Paradoxie von Christus dem Gott-König und Christus dem Leidensknecht enthüllen *objectum fidei* und *mysterium fidei* zugleich ihren innersten Kern. Neben der Manifestation der wahren Gottheit Jesu auf Tabor sind es denn auch und vor allem die Leidensweissagungen, die einen wesentlichen Bestandteil der *'Initiation'* der Zwölf ausmachen. Sie tragen deshalb auch in erheblichem Maße dazu bei, die *'Einheit des inneren Ortes'* unserer Fittengruppe zu konstituieren.

c) Leidensverkündigung als Herzstück der Initiation

Nie vergißt der Dichter den Raum genau zu bestimmen, in den die Leidensprophetien hineingesprochen werden: Immer sind es nur und ausschließlich die Apostel, denen dieses Arkanum anvertraut wird. Jedesmal betont er im Zusammenhang damit ihre Sonderstellung, ihr spezifisches Erwähltsein durch Christus ebenso wie ihre einzigartige Treue zu ihm. Beim ersten Hinweis auf das bevorstehende Ende sind es Jesu Gefährten, *'the iungaron the he imu habde be is gode gicorane'*²⁵, die das Geheimnis erfahren (3085 bff. = 37. Fitte). Nach dem Abstieg vom Berge Tabor vertraut der Herr das gleiche *'sorgspell'* noch einmal *'is saligun gesidun . . . is godun iungarun'*, an (3174 a und 3176 = 39. Fitte). Und unmittelbar vor dem Aufbruch nach Jerusalem, in dem Augenblick also, da Jesus sich anschickt, die *'Initiation'* zu beenden und sich wieder der Öffentlichkeit zuzuwenden, um das eigentliche Erlösungswerk zu beginnen, schafft der Dichter für die ausführlichste aller Leidensweissagungen eine besonders dichte mystagogische Atmosphäre. Mit Hilfe einiger weniger, aber außerordentlich treffender Ergän-

²⁵ 3037a; ein einziger, 18-silbiger Anvers! Wie ist das *'gode'* hier herausgewölbt! Eine Warnung, Stellen wie 1199ff. allzu einseitig im Sinne der Gefolgschaftstheorie auszulegen.

zungen zum Wortlaut der Vorlage gestaltet er in einem einprägsamen szenischen Bild die innere und äußere Situation zu Beginn der 43. Fitte:

Het imu tho thea is godan iungaron nahor
 tuelibi gangan – thea uarun imu triuuuiston
 man obar erdu – . . . (3516–18 a).

Wie wird hier das schlichte und etwas farblose ‘assumens autem iterum duodecim’ der Quelle²⁶ in plastisch geschaute Bewegung umgesetzt und gleichzeitig noch verinnerlicht! Wir sehen gleichsam die liebevoll-vertraulich einladende, aber auch den Ernst der Stunde ausdrückende Gebärde, mit der der Herr seine Aufforderung begleitet und den engen Kreis beschreibt, zu dem die ‘guten’ Apostel sich um ihn zusammenschließen sollen. Das vorangegangene Lehrgespräch über die Arbeiter im Weinberg diente der Unterrichtung der Jünger über den einen, allen durch sie zu Christus geführten Gläubigen zukommenden himmlischen Lohn und wandte sich seiner Intention nach auch an das ‘manno folc’ (vgl. 3445). Hierbei mochten die Apostel noch in der räumlichen Distanz der Schüler zum Meister bleiben. Was er ihnen nunmehr zu sagen hat, verträgt diese Distanz nicht mehr, vertraut sich nicht dem Medium des laut lehrenden Wortes an. Vielmehr bedarf es zu der folgenden Mitteilung der alle andern Menschen radikal ausschließenden, das zu kündende Geheimnis hegenden Nähe.

Der Ruf in diese äußerlich-räumliche Nähe zu Christus signifiziert indes nur die inzwischen gewonnene und ausgebaute innere Nahstellung der Jünger zum Herrn: ‘thea uarun imu triuuuiston man obar erdu’. Diese einzig und allein die Apostel auszeichnende ‘Treue’ ist – genau besehen – für den Dichter dabei offenbar die *conditio sine qua non*, die eine Kundgabe des Arkanum allererst ermöglicht. Nicht zufällig begegnet das Adjektiv ‘triuwi’ denn auch nur an dieser Stelle. Der Superlativ unterstreicht dabei gewiß zunächst und vor allem die gerade in der allgemeinen Glaubenskrisis und dem – mit der 32. Fitte einsetzenden – unverhohlenen Massenabfall von Christus immer deutlicher und stetig stärker gewordene exzeptionelle Position der Zwölf. Die nachdrückliche Betonung der einzigartigen Treue-Beziehung der Jünger zu ihrem Herrn ausgerechnet an dieser Stelle hat darüber hinaus aber noch eine weitere Funktion: sie läßt gleichzeitig die ebenso erhabene und einmalige Größe jenes Mysteriums ahnen, das Christus nunmehr nur und ausschließlich den Aposteln mitteilen will, insofern und weil sie die ‘triuuuiston man obar erdu’ sind. Das unausgesprochene Bedingungsverhältnis, das zwischen der Größe des Glaubens und der Größe des mitzuteilenden Glaubensgeheimnisses nach der Auffassung des Dichters zu bestehen scheint, wird gerade in der Verwendung des Superlativs spür- und greifbar.

²⁶ Tat. 112, 1 = Mk 10, 32.

Daß wir es hier keinesfalls mit einer Belanglosigkeit zu tun haben, sondern eine höchst bewußte, die jeweilige Situation sorgsam modifizierende Wort- und Formenwahl voraussetzen dürfen und müssen, zeigt die Tatsache, daß der Dichter dem Superlativ des ebenso nur einmal belegten Kompositums ‘gitriuwi’ (V. 4556) genau dieselbe Doppelfunktion zuweist. Die Stelle gleicht in den Grundzügen, ja bis in die Wortwahl hinein, so sehr der zuletzt besprochenen, daß wir kurz auf sie eingehen wollen.

Die Jünger haben auf Geheiß des Herrn im Abendmahlsaal das Passah-Essen vorbereitet. Nun schickt er sich an, den Zwölfen seinen jetzt unmittelbar bevorstehenden Tod (vgl. 4567 b–68 a) als den unabwendbaren Willen des Vaters (vgl. 4563 bf.) kundzutun. Diese letzte Leidensweissagung leitet der Dichter folgendermaßen ein:

Giuuet imu tho an themu abande alouualdand Krist
 an thene seli sittien; *het thar is gesidos te imu*
tuelibi gangan thea im gitriuiston
 an iro modsebon *manno uuarum*
 bi uuordun endi bi uuisun: uuisse imu selbo
 iro hugiskefti helag drohtin (4554–59).

Wie wird auch hier die nüchtern-sachliche Mitteilung der biblischen Schriftsteller – ‘Vespere autem facta venit et discumbebat cum duodecim discipulis suis’²⁷ – atmosphärisch aufgeladen und verdichtet! Noch im Abendmahlsaale, der doch an sich schon der Sakral- und Arkanraum schlechthin ist, veranlaßt Christus die Apostel zur kreisstiftenden Bewegung auf sich zu. Wieder möchten wir die (ver)sammelnde Gebärde sein Wort begleiten sehen. Mit diesem einen einzigen Vers 455 b–56 a steigert der Dichter die durch die räumliche Abgeschiedenheit des Saales selbst bereits vorhandene Modalität der Sonderung von der (profanen) Öffentlichkeit ganz erheblich und schafft so – gleichsam als eine Kernzone noch innerhalb des Sakralraumes – jene intim-enge und absolut exklusive ‘Nähe’ zwischen den Mysten und dem Mystagogen, die dem hohen Grad des zu kündenden Mysteriums korrespondiert.

Dieser sozusagen potenzierten äußeren Nähe entspricht nun die gänzlich verinnerlichte, in den Personkern aufgenommene und zum Habitus gewordene Glaubens- und Treue-Haltung der Zwölf, die der Dichter anschließend – gleichsam mit den wissenden Augen des Heilandes schauend – charakterisiert. In welchen Tiefen des Gemütes und des Herzens ist nunmehr das verankert, was sie zu den ‘gitriuiston manno’ macht und ihr gesamtes Dasein bis in Wort und Tätigkeitsweise hinein bestimmt! Wenn irgendwo, dann ist gerade hier vom Textzusammenhang her der Superlativ von ‘gitriuwi’ zur Kennzeichnung der inneren Verfaßtheit der Apostel berechtigt. Überdies sichert der Dichter den in dieser Steigerungsstufe zum Ausdruck kommenden Ausschließlichkeitsanspruch

²⁷ Tat. 158, 1 = Mk 14, 17 u. Mt 26, 20.

gegen die leiseste Möglichkeit eines lediglich rhetorischen Verständnisses noch dadurch ab, daß er mit dem irrtumsfreien Wissen des *'helag drohtin'* um diesen Sachverhalt für die Richtigkeit und Berechtigung seiner Aussage bürgt.

Damit aber übernimmt auch an dieser Stelle der Superlativ neben seiner ersten und hauptsächlichen Funktion jene weitere, von der wir oben sprachen: nämlich mit der dergestalt gestifteten dichten Atmosphäre des Arkanums auf eine ihr adäquate Tiefenschicht des mitzuteilenden Mysteriums hinzuweisen. Dieser Kernbereich des Geheimnisses enthüllt sich in der Kundgabe des unergründlichen Ratschlusses Gottes über Jesus Christus – und zwar insofern dieser jetzt mit der beginnenden Passion in das Stadium seiner endgültigen und unaufhaltsamen Realisierung eintritt. Der die Prophetie konstituierende Modus des Zukünftigen ihres Inhaltes ist aufgehoben und überführt in den Modus der diesen Inhalt vollstreckenden und *'erfüllenden'* (vgl. 4566b–67a) Gegenwärtigkeit:

'Nu ik iu iuuues drohtines scal
 uuilleon seggian . . . *Mi is an handun nu*
 uuiti endi uunderquale, thea ik for thesumu uuerode scal
 tholon for thesaru thiod'. (4563b–64a; 4567b–69a)

Die auffällige Übereinstimmung der die beiden von uns verglichenen Leidensweissagen einleitenden Verse legt die Vermutung nahe, der Dichter habe auch einen inneren Verweisungszusammenhang zwischen den jeweils hier geschilderten Situationen sichtbar machen oder doch zumindest andeuten wollen. Dann allerdings gewönne die Prophetie in der 43. Fitte zusätzlich an funktionalem Gewicht bei der Strukturanalyse unserer 13er-Fittengruppe. Von der Abendmahlszene her, dem locus classicus der *'Initiation'* der Zwölf, bestätigte sich unsere Auffassung, daß der Dichter die ausführlichste aller Leidensvorhersagen in eine mystagogische Situation hineingestellt hat, die ihren verbindlichen Ernst eben aus jener Zuordnung zum *'letzten'* Mahle erhält. Es würde damit noch deutlicher, daß wir es hier mit einem – den Gesamtvorgang der speziellen Einführung der Apostel in die Mysterien des *obiectum fidei* und der *fides* selbst vorerst abschließenden – Höhepunkt zu tun haben.

Dieser Höhepunkt wird indes nicht allein durch die Schaffung jener ganz besonders intensiven und dichten Arkan-Zone um Christus und die Zwölf signalisiert, die zugleich das einzigartige Gewicht der folgenden Prophetie andeutet. Die gesteigerte Ausführlichkeit und Deutlichkeit, der detailliert-krasse Realismus dieser Leidensprophetie allen früheren gegenüber, verlangen auch einen höheren Grad des Glaubens auf seiten der Jünger, der die nun auf ihn zukommende größere Belastung und Beanspruchung zu tragen in der Lage ist. Welche Fortschritte der Glaube der Zwölf, die sie charakterisierende *'treuua goda'* (vgl. 2904), inzwischen gemacht und wie er gerade jetzt einen gewissen Kulminationspunkt erreicht hat, zeigt die Feststellung des Dichters: *'thea uuarun*

imu triuuuiston man obar erdu'. Die Stadien des Glaubenswachstums lassen sich u. E. gut an der jeweiligen Reaktion der Zwölf auf die verschiedenen Hinweise Jesu auf sein bevorstehendes Leiden ablesen. Während auf die erste Ankündigung der eben zum Felsgrund der Kirche und zum Himmelspförtner ernannte Petrus noch 'an runun', aber sehr bestimmt, Einspruch gegen die Vorstellung eines leidenden Christus erhebt, den er gerade als 'the uuario uualdandes sunu libbiendes godes', ja als 'god selbo' bekannt hat (vgl. 3057ff.), tragen die Jünger nach der Manifestation von Jesu Gottheit auf Tabor das erneut verkündete 'Ärgernis' bekümmert, aber schweigend in ihrem Herzen aus (vgl. 3177b–79a). Über die Wirkung der massivsten und drastischsten Vorhersage der Passion aber erfahren wir nichts mehr. Keiner ist Jesus gegenüber 'uuderuuard' (vgl. 3100); nicht einmal die leiseste seelische Regung notiert der Dichter. Dabei hat das 'sorgspell' an sich – dazu noch in der hier vorgebrachten Form! – doch gewiß nichts von seinem Ärgernis-Charakter eingeüßt. Denn es ist ja kein 'Problem', dessen Schwierigkeit nur von Unkenntnis herrührt und also durch Wissen gelöst werden kann. Es ist vielmehr ein 'Mysterium'. Die Schwierigkeit des Mysteriums aber entspringt der Natur oder Sache selbst (hier der Natur des Gott-Menschen und des über ihm waltenden Willens des Vaters) und wird durch wachsende Kenntnis nur noch gesteigert.

Wenn trotzdem kein Wort der Entgegnung fällt und nichts über eine wie auch immer geartete Reaktion der Apostel verlautet, dann scheint das 'sorgspell' – dieser äußerste Pol im Spannungsfeld des 'godspell'²⁸ – in der Kraft des Glaubens angenommen zu werden; eines Glaubens, der zu seinem Selbstand gelangt ist und sich in einer Dimension jenseits des sonst geltenden Kanon der 'mennisca sidu' angesiedelt hat. Und wir möchten uns auch die Jünger innerlich so gestärkt vorstellen wie den Herrn, von dem der Dichter – ohne Anregung durch eine Quelle – unmittelbar im Anschluß an die Leidensverkündigung sagt:

For imu tho forduuardes – habde imu fasten hugi,
blidean an is breostun barn drohtines – ...²⁹
(3541f.)

Liegt doch die durch den wechselseitigen Austausch von offenbarem Wort und aufnehmendem Glauben notwendig wachsende Einheit zwischen Jesus und den Zwölfen so sehr im Fluchtpunkt der Gedanken des Dichters, daß eben diese Einheit darzustellen und zu betonen eines seiner Hauptziele in unserm Abschnitt zu sein scheint. Zumindest kann man negativ feststellen, daß er nicht gewillt ist, den einmal erreichten Eindruck wieder preiszugeben. Und so über-

²⁸ Die beiden Wörter godspell und sorgspell sind nur je einmal belegt: V. 25 bzw. 3174.

²⁹ vgl. dagegen Fitte 39, wo es von den Aposteln nach der zweiten Leidensweisung heißt: 'Thes uurdun thar uuise man suuido an sorgun: uuard im ser hugi, hriuuig umbi iro herte' (3177b–79a).

geht er die gerade an dieser Stelle seine Intention und künstlerische Konzeption empfindlich störende Bitte der Mutter der beiden Zebedäus-Söhne (Tat. 112, 2). Der Arkan-Bezirk soll weder durch den Einbruch einer fremden Person in ihn gestört, noch in seinem inneren Bestande durch die anschließende 'Indignation' der übrigen Zehn³⁰ gefährdet werden.

Indem nun die Leidensweissagungen in den allein durch die Zwölf und ihre wachsende Nähe zu Christus gebildeten 'Raum' hineingesprochen werden, leisten sie, wie wir schon andeuteten, ihren Beitrag zur Konstituierung jener 'Einheit des inneren Ortes', durch die wir unsere Fittengruppe bestimmt glauben. Innerhalb des Generalthemas nämlich – 'Überwindung der allgemeinen Glaubenskrise durch die Hinführung der zwölf Apostel zur Vollgestalt des Glaubens' –, bringen sie eine ganz bestimmte Seite des Christus-Mysteriums in den Blick. Bildete die Gottheit Jesu den Anlaß zum Abfall der Juden und Heiden und dementsprechend auch den ersten Gegenstand der Selbstoffenbarung des Herrn und des Bekenntnisses der Zwölf, so ist es in den Leidensprophetien vor allem die volle Menschheit Jesu, die sich – mit all ihren Konsequenzen – als obiectum fidei vorstellt. Die Hinführung zur Vollgestalt des Glaubens impliziert die Hinführung zur Vollgestalt des Glaubensinhaltes! Und das heißt: zum 'totus Christus', dem wahren Gott und wahren Menschen zugleich! Erst die unaufhebbare Koppelung der beiden Naturen Christi stellt den Glauben vor die Schwierigkeit der Paradoxie-Bewältigung. Dabei scheint den Aposteln die glaubensmäßige Anerkennung der vollen Menschheit des Herrn die größere Mühe zu bereiten.

3. Künstlerische Gestaltung der Offenbarung der 'natura humana'

Die dem zentralen Dogma vom Gottmenschen Jesus Christus innewohnende Spannung wird nun vom Dichter nicht theoretisch-begrifflich erörtert, sondern – beinahe unmerklich – zu einem Strukturprinzip in diesem Teil der Dichtung selbst gemacht und damit auf die Ebene künstlerischer Aussageform transponiert. Und zwar geschieht das dadurch, daß die Leidensverkündigungen die Funktion übernehmen, die Doppelpoligkeit des Christus-Mysteriums immer wieder genau dort ins Bewußtsein zu rücken, wo die Gefahr einer einseitigen Betonung der göttlichen Natur drohen könnte. So sehr auch einerseits der Dichter für seine Person in der 'godkundi' Jesu das Kernstück des Glaubensgegenstandes zu sehen geneigt ist, so klammert er doch andererseits die Menschheit nicht aus, die gerade durch die Hervorhebung ihres Attributes der Passibilität besonders augenfällig in Erscheinung tritt³¹. Man wird sagen dürfen, daß die innere Dynamik des

³⁰ Tat. 112, 3 (= Mt 20, 24): 'Et audientes decem indignatisunt de duobusfratribus'.

³¹ Nach ISIDOR (Differentiarum II, 7, 22 = PL 83, 73C) ist Jesus 'homo' insofern und deshalb, 'quia secundum carnem ex virgine natus est *passibilis* atque *mortalis*'!

Dogmas künstlerische Gestalt gewinnt in der sorgfältig gehandhabten Zuordnung von einander kontrastierender Offenbarung der Gott-Natur in der Verklärung und Offenbarung der Mensch-Natur in den Hinweisen auf die künftige Passion.

Wenn daher der Dichter in der 'stunde des triumphs Christi', da Petrus ihn als 'god selbo' feierlich bekennt und er selbst sich ausdrücklich als den 'mahtig Crist, godes egan barn' bezeichnet³², 'zum ersten mal eine vorahnung des kommenden leidens fallen läßt', dann ist das nicht als unbedeutende Beeinträchtigung der Hochstimmung zu betrachten, die 'nur wie ein schatten . . . über das heitere bild fährt'³³ und keine Spur zurückläßt. Nein! Hier wird erneut jener dunkle Ton angeschlagen, der mit dem versuchten Bergsturz und der darauf folgenden Enthauptung des Täufers zu Beginn unserer Fittengruppe bereits anklang und jetzt in seiner Teleologie deutlicher wird, weil er auf das unabwendbare Geschick des Gott-Menschen zielt, das seinerseits in unlösbarer Verkettung mit der Glaubenshaltung der Menschen diesem Christus gegenüber erscheint. Wenn Jesus den glaubensfrohen Aposteln mitteilt, 'mi sculun Iudeon noh . . . uuegean te uundrun . . . , bilosien mi libu'³⁴, dann wird die Erinnerung wach an die Stunde auf dem galiläischen Berg (Fitte 32), wo sich die böswillig-ungläubigen Juden³⁵ berieten, 'huo sie thene rikeon Krist *uuegdin te uundron*', und schließlich durch den Sturz 'fan enumu clibe' den Herrn 'libu bilosien' wollten³⁶.

Aber wie hat sich jeweils die Situation innerlich gewandelt, in der die gleichen Worte fallen! Was damals Ausdruck haßerfüllter Ablehnung der göttlichen Natur Christi war und dennoch gerade 'bi theru godcundi' nicht zur Ausführung gelangen konnte³⁷, also faktisch die wahre Gottheit erst recht bewies, ist jetzt als Prophetie aus dem Munde Jesu Anlaß, vor einer Absolutsetzung der divina natura als Glaubensobjekt zu warnen und dazu aufzufordern, die wahre Menschheit in den Glaubensakt mit aufzunehmen. Dieser Unterschied verwischt aber keineswegs die Tatsache, daß der gleichlautende Hinweis auf Leiden und Tod beide Begebenheiten miteinander verbindet und sie in einen deutlichen Verweisungszusammenhang stellt.

a) Erste Leidensweissagung und Tod des Täufers (Fitte 37 und 33)

In ähnlicher Weise scheint uns die erste Leidensverkündigung unterschwellig-wurzelhaft mit dem gewaltsamen Tod des Täufers verknüpft zu sein. Das Geschehen um Johannes gewinnt – zumindest retrospektiv – eine direkt exemplarisch auf Christi Passion vordeutende Qualität, wenn man sich folgendes vergegenwärtigt:

³² vgl. 3060 und 3084 b f.

³⁴ 37. Fitte, 3085 ff.

³⁶ vgl. 2668 b f. und 2676a.

³³ So C. A. WEBER, S. 33.

³⁵ vgl. 2661 und 2663.

³⁷ vgl. 2679.

Die Fittenzahl 33 und der präfigurative Sinn der Johannes-Erzählung

Erstens wird die Enthauptung des 'forabodo liobes herron' (931 f.), bei dessen erstem Auftreten viele glauben, 'that that ualdand Krist selbo uuari' (905 b f.), gewiß nicht zufällig und von ungefähr 'ausgerechnet' in der 33. Fitte geschildert. Die Zahl 33 hat ihren festen Symbolwert und ist 'geheiligt' durch den Tod des Herrn in seinem 33. Lebensjahr³⁸. Wenn nach der Ökonomie des Gliederungsplanes die Darstellung des Todes Christi in dieser dem Mysterium ihrem arithmetischen Stellenwert nach kongruenten Fitte schon nicht möglich war³⁹, so konnte der Dichter doch kein geeigneteres Motiv als adäquaten Gehalt für die sich hier anbietende und per se jenen ganz bestimmten Symbolsinn mitführende 'Form' finden, denn eben den Tod des Täufers, der damit – bereits und allein von seinem Ort im Gefüge des Werkes her – in eine nicht zu übersehende Relation, in ein, wie wir sagten, exemplarisch-vordeutendes Verhältnis zum Tode Christi selbst tritt.

Diese rein auf Grund eines formalen Indizes von uns vorgetragene Vermutung, nach der unser Dichter in der Enthauptung des Johannes eine Präfiguration der Kreuzigung Christi gesehen haben muß, erfährt eine materiale Bestätigung durch die zeitgenössische theologische Literatur und verliert damit ihren bloß hypothetischen Charakter. Wir fanden die entsprechenden Väter-Zitate erst kurz vor Abschluß dieser Arbeit und fügen sie nun hier ein, weil sie die Richtigkeit unseres methodischen Ansatzes bekräftigen und zugleich die hohe künstlerische Kraft des Helianddichters und die theologische Relevanz, also letztlich

³⁸ Das Bewußtsein hiervon ist so allgemein, daß wir uns mit dem Hinweis auf eine entsprechende Stelle bei HRABAN begnügen können: *De laud. s. crucis* I, 14 = PL 107, 205A. Zur Verwendung der mit diesem Symbolgehalt aufgeladenen Zahl als Kompositionsprinzip in der mittelhochdeutschen Dichtung vgl. J. A. HUISMAN, *Neue Wege zur dichterischen und musikalischen Technik Walthers von der Vogelweide*. Utrecht (1950) 47–51, wo er aufzeigt, daß z. B. die Palinodiestrophe Walthers von der Zahl 33 getragen wird (33 Halbverse). – Weitere Beispiele für ihre Verwertung als 'Schlüsselzahl' bei F. TSCHIRCH, aaO., S. 33–35.

³⁹ An dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, daß OTFRID ganz sicher auch den symbolischen Verweischarakter der Zahl 33 gekannt und das ihr entsprechende Mysterium in sie 'hineinverschlüsselt' hat. Er schildert den Tod Jesu im 33. Kapitel seines IV. Buches unter der Überschrift: 'Sol obscuratus, et tradidit spiritum Jesus'. Daß OTFRID von Anfang an geplant hat, die Koinzidenz von 'Form' und Inhalt an dieser Stelle herzustellen, geht u. E. unzweifelhaft aus der Tatsache hervor, daß er das IV. Buch (= Passion Jesu) in weitaus mehr Kapitel eingeteilt hat als die übrigen Bücher. Während diese (der Reihe nach) jeweils nur 28, 24, 26 und 25 Kapitel zählen, gliedert er jenes in 37 Abschnitte auf. Wie sehr es ihm dabei auf die hohe Zahl der Abschnitte ankommt, um nur ja ein 33. Kapitel zu erhalten, erhellt ein Vergleich mit dem III. Buch. Hier sind 1576 Verse auf 26 Abschnitte verteilt, indes das IV. Buch bei nur 1572 Versen 11 Abschnitte mehr hat. Deutlicher kann das Gewicht, daß OTFRID der Zahl 33 beimißt, kaum demonstriert werden. – Auch die Anzahl der Verse dieses Kapitels dürfte symbolisch gemeint sein. Ihre 40-Zahl weist auf die Zeit der irdischen Pilgerschaft hin, die mit dem Tode – auch für Christus – ihr Ende findet. 'Numerus iste', schreibt in diesem Sinne etwa HRABAN, 'laboriosi huius temporis sacramentum est' (*De laud. s. cr. I*, 18 = PL 107, 221 B). Vgl. auch ISIDOR, *Lib. num.* 23 = PL 83, 197C–198A.

die gehaltaufschließende und –erschließende Bedeutung der von ihm so meisterhaft angelegten Tektonik des Werkes beweisen.

Das typologische Verständnis der Enthauptung des Täufers ist nämlich keine unserer Dichtung eigentümliche Besonderheit, sondern *expressis verbis* in der damaligen Exegese vorgegeben. So schreibt z. B. HRABAN (im Anschluß an HIERONYMUS) in seinem Kommentar zu Mt 14, 10 – ‘Misitque (sc. Herodes) et decollavit Ioannem in carcere’ –, daß wir über den Literalsinn dieser Stelle hinaus in ihr bis auf den heutigen Tag erkennen, daß die Juden im Haupte des Propheten Johannes Christus selbst, der das Haupt aller Propheten ist, zugrunde gerichtet haben⁴⁰.

Dieser Beweis dafür, daß in der karolingischen Zeit die signifikative Bedeutung des Johannes-Todes als allgemein bekannt vorausgesetzt werden darf⁴¹, erhellt schlagartig, mit welchem Recht und in welcher Absicht der Helianddichter gerade die 33. Fitte, deren zahlensymbolischer Wert sich doch vom Tode Christi her bestimmt, für die Darstellung des Endes des Täufers verwenden konnte. Die scheinbare Inkongruenz von Inhalt und zahlhaft bestimmter Form an dieser Stelle entspricht genau dem ihr zugrunde liegenden Gehalt, nämlich dem ‘doppelten Schriftsinn’, d. h. dem literalen und typologischen Sinn der Johannes-Erzählung, wobei allein der *numerus sanctus* – als der gestaltverleihende Faktor der Fitte – zum Träger des typologischen Sinnes wird!

Typologische Korrespondenz der Fittenzahlen 33 und 66

Daß sich für unsere Deutung keinesfalls der allzu oft strapazierte Zufall bemühen läßt, hier vielmehr weiträumig planender, höchst bewußt und rational um theologische Durchlichtung des Stoffes bemühter künstlerischer Wille am Werk ist, zeigt die weitere Beobachtung, daß die Kreuzigung Christi, also das der Enthauptung des Johannes antitypische Geschehen, vom Dichter ‘ausgerechnet’ in die 66. Fitte gesetzt wird. Damit gibt er uns ein zusätzliches formales Mittel an die Hand, Funktion und Sinn der 33. Fitte im Werkganzen nun mit letzter Sicherheit zu erkennen. Beide Geschehnisse rücken damit in eine unübersehbare – zunächst zwar rein äußerliche – Relation, die aber sofort den Charakter eines tief innerlichen Verweisungszusammenhangs annimmt. Wird doch im Medium der Zahlenverhältnisse zumindest die Analogie der beiden Ereignisse dem Leser deutlich vor Augen gestellt und so die typologische Interpretation der 33. Fitte dem Wissenden spätestens von hier aus nahegelegt, ja geradezu aufgedrängt.

Indes erschöpft sich die auffällige Korrespondenz der arithmetischen Stellenwerte dieser Lektionen keineswegs in der allgemeinen Bestätigung des auf die

⁴⁰ ‘Nos vero usque in hunc diem cernimus in capite Ioannis prophetae, Iudaeos Christum, qui caput prophetarum est, perdidisse’ (PL 107, 960D).

⁴¹ Auch BEDA vertritt die gleiche Auffassung (s. u.).

Kreuzigung Christi hin präfigurativen Wesens der Johannes-Erzählung. Vielmehr bringt die besondere Art dieser Relation selbst eine neue und spezifische Seite des typologischen Verhältnisses zur Gegebenheit, die allerdings für uns erst sichtbar wird, wenn wir die weitere Auslegung von Mt 14, 10 durch die theologischen Autoritäten – z. B. HRABAN, aaO. – ins Auge fassen. Dann jedoch wird offenbar, daß sich in dem vom Helianddichter selbständig geschaffenen Zahlenverhältnis das Verhältnis des entitativen und zugleich typologischen 'Weniger' und 'Mehr' zwischen Johannes und Christus spiegelt, das sich nach HRABAN gerade in der Weise ihres jeweils anderen Todes manifestiert, so daß Enthauptung (*minutio*) und Kreuzigung (*exaltatio*) in heilsgeschichtlich bedeutsamem Sinne antithetisch aufeinander bezogen erscheinen.

An Stelle der langen und differenzierten Ausführungen HRABANS⁴² sei es erlaubt, hier den sehr viel knapperen, für unsere Zwecke aber völlig ausreichenden prägnanten Text BEDAS zu zitieren, der die Quintessenz der Gedanken HRABANS enthält und zugleich, wie uns scheint, den kürzesten und treffendsten Kommentar zu dem bietet, was sich im Heliand zunächst allein und ausschließlich im formalen Bereich abspielt, nämlich einmal in der Wahl der 33. Fitte für die Darstellung der *decollatio* Ioannis und zum andern in der Wahl der auf das Doppelte dieses Zahlenwertes 'erhöhten' 66. Fitte für die Schilderung der Kreuzigung Christi. Zur besagten Matthäus-Stelle heißt es bei BEDA: 'Decollatio Ioannis significat Iudaeos Christum, qui caput est prophetarum, perdisse: (und nun folgt jener Passus, mit dem PL 107, 961 A-B zu vergleichen ist) *minutus* est Ioannescapite, *exaltatus* est Christus in cruce, quia Christum oportebat crescere, Ioannem autem minui'⁴³.

Wie der Dichter des Heliand diesen zweifachen, hoch theologischen Sinngehalt der hier entfalteten Typologie in den Maßgrund seiner Dichtung ein- 'gestaltet', indem er – erstens – die Enthauptung des Täufers in der Fitte schildert, die durch die Todeszahl Christi geprägt ist; zweitens darüber hinaus eine formale Beziehung zur Kreuzigungsszene selbst herstellt und – drittens – durch das 'Weniger' und 'Mehr' der Zahlenwerte im Verhältnis 1 : 2 jener echt typologischen Steigerung, die in den beiden also aufeinander bezogenen Geschehnissen liegt, ein gültiges Formäquivalent verleiht, das ist ein wahres Kabinettstück eines großen 'Architekten'! Wir zögern nicht, dieses 'Verkürzen' und 'Verdichten'

⁴² PL 107, 961 A–B. HRABAN bezeichnet diese Stelle als sein Eigentum. Und in der Tat bringt er auch einige neue Gesichtspunkte gegenüber BEDA für die gegenläufige Beziehung zwischen Johannes und Christus bei, für die selbst die Geburtsdaten ein signum seien.

⁴³ PL 92, 71 B. – Diese spezifische Relation von 'minutus capite' und 'exaltatus in cruce' innerhalb der Typologie dürfte der Grund dafür sein, daß in der 66. Fitte (obwohl sie das Doppelte der Todeszahl Christi ausmacht) nur die Kreuzigung und erst in der 67. Fitte der eigentliche Tod des Herrn berichtet wird, dessen Schilderung allerdings in der 33. Zeile einsetzt!

von Gehalten, zu deren Mitteilung es normalerweise vieler Worte bedürfte, und ihr Umsetzen in anschauliche Gestalt symbolische Dichtung⁴⁴ zu nennen.

Jedenfalls wird nun wohl niemand länger daran zweifeln wollen, daß wir mit Recht die Enthauptung des Täufers als einen vom Dichter beabsichtigten Hinweis auf das Leiden Christi interpretieren und mit den direkten Leidensprophetien unserer 13er-Gruppe in einen funktional und inhaltlich engen Zusammenhang bringen, auf dessen Bedeutung wir noch ausführlicher zu sprechen kommen werden. – Vorerst aber wollen wir das engere Thema der Verknüpfung der ersten Leidensweissagung mit dem Johannes-Tod wieder aufnehmen und fortführen.

Gemeinsamkeit des besonderen Geschicks

Zweitens: Das *tertium comparationis*, das den Tod des Johannes speziell mit der ersten Leidensweissagung verbindet, ist die vom Dichter nachdrücklich betonte Paradoxie des berichteten bzw. angekündigten Vorgangs. Die Wende im Leben des Täufers wird durch einen Vers gekennzeichnet, der kein Analogon in der Vorlage hat:

(Herodias) het
unsundigane *erlos fahan* (2722).

Entsprechend hierzu heißt es – wieder ohne Anknüpfung an eine Quelle – in unserer Leidensweissagung:

(Mi sculun Iudeon noh)
unsculdigna *erlos binden* (3086).

Johannes, ‘godes ambahtman’ (2699), und Christus, ‘god selbo’, werden durch das gleichsinnige Epitheton, das jeweils nur hier⁴⁵ – und dazu noch in einer rhythmisch und dem Wortbestande nach fast identischen, von der gesamten Umgebung durch ihre äußerst knappe Füllung scharf abstechenden Langzeile – begegnet, sowohl von ihrem Wesen her als auch und vor allem von ihrem sich dergestalt ankündigenden ‘skandalösen’ gemeinsamen Geschick aus, einander besonders nahe gerückt. Überdies wird ihrer beider absolut exzeptionelle Stellung allen andern Menschen gegenüber – und das heißt u. a. auch: das nur ihnen Gemeinsame – gerade nach dem Tode des Vorläufers vom Dichter des Heliand höchst auffällig herausgestellt⁴⁶. Man könnte in diesen Versen über die wunderbare Geburt, die beide verbindet und doch wieder – wegen der qua-

⁴⁴ Im Sinne etwa des DEMETRIUS (Herm. 5, 243); vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik (1960) Bd. I, 451.

⁴⁵ Lediglich ‘unsculdig’ dient 752 zur Charakterisierung der – ebenfalls unschuldig getöteten! – bethlehemitischen Kindlein.

⁴⁶ vgl. 2785–93 a. Wenn dem Dichter hierbei das knappe ‘maior inter natos mulierum propheta Iohanne Baptista nemo est’ (Lk 7, 28) als Vorlage diente, dann mußte er von Tat. 79 zu Tat. 64, also ganze 15 Kapitel, zurückblättern.

litativen Unterschiede der Empfängnisart – trennt, einen Hinweis darauf impliziert sehen, daß Christus auch ein dem gewaltsamen Tode des Johannes ähnliches, aber in seiner Bedeutung qualitativ verschiedenes Ende bevorsteht.

Formale Bedeutung der Schlüsselzahl 33

Drittens sei noch auf eine geheimnisvolle Verspannung der beiden zur Diskussion stehenden Fitten hingewiesen, die die Analogie des jeweils mitgeteilten Gehaltes durch die Homologie der Gestaltgebung unterstreicht. Das Medium, in dem sich diese Beziehung manifestiert, ist wieder die symbolträchtige 33-Zahl. Wie die Enthauptung des Täufers in der 33. Fitte geschildert und damit notwendig in einen geradezu typologisch-vorausweisenden Zusammenhang mit jenem vollkommeneren und größeren Geschehen auf Golgotha gebracht wird, so wird die erste Ankündigung des antitypischen Faktums, d. h. des bevorstehenden Todes Christi, vom Dichter exakt in den 33. Vers der 37. Fitte gesetzt:

(Mi sculun Iudeon noh)
ahtien mines aldres eggium scarpun . . . (3089)⁴⁷.

Die Verwendung der Zahl 33 als 'verkappte Schlüsselzahl'⁴⁸ in Vers 3089 ist in sich betrachtet zunächst nur und ausschließlich an ihrem Ort von ästhetischer Relevanz, insofern nämlich hier dem Dichter die vollkommene Koinzidenz des

⁴⁷ Fitte 37 beginnt mit V. 3057. – Der folgende 34. Vers (3090) lautet: 'bilosien mi libu. Ik an thesumu loichte scal / (thurh uses drohtines craft fan dode astanden / an thriddiumu dage)'. Wichtiger als die Beobachtung, daß die Zeitangabe genau im 3. Vers nach der Vorhersage des Todes steht, ist die Tatsache, daß die Ankündigung des Todes von der 33. in die 34. Zeile hinüberspielt, in der gleichzeitig das Thema der Auferstehung angeschlagen wird. Dieser Befund dürfte das Rhetorische der Frage von F. TSCHIRCH rechtfertigen, die er im Hinblick auf die seines Erachtens symbolhafte Heraushebung der 33. u. 34. Zeile der Hexametervorrede des Heliand stellt: 'Sollte es nichts als blinder Zufall sein, daß dieser Hinweis auf die Erlösungstat des Heilandes durch seinen Kreuzestod in den Schlußzeilen 33/34 steht – den beiden Zeilen also, deren arithmetischer Stellenwert bei Durchzählung der Verse, aus denen die Präfatio besteht, das irdische Lebensalter Jesu gemäß den beiden Auffassungsweisen angibt, die das abendländische Mittelalter für den an sich gleichen Tatbestand entwickelt hatte?' (aaO., S. 34; weitere Beispiele ebd., 35; 39–41; vgl. DERS., PBB 71 [1949] 480–82). – H. EGGERS weist auf die Bedeutung der Grundzahl 34 für die Gliederung und Anzahl der Christus und der Ecclesia in den Mund gelegten Prosakapitel in der 'Expositio in Cantica Cantorum' des WILLIRAM von EBERSBERG hin (Vfl. IV, 993). – Im Kreuzlied WALTHERS (14, 38) wird die Auferstehung in der 34. Zeile erwähnt, worauf K.-H. SCHIRMER aufmerksam gemacht hat (Die Strophik Walthers von der Vogelweide. Halle [1956] 114). – Hiernach sollte es nicht verwundern, wenn der Helianddichter zum ersten Mal in der 34. Zeile unserer Fitte die Auferstehung prophetisch andeutet und das Faktum selbst in der 68. Fitte (= 2 x 34) berichtet. Übrigens beträgt die Gesamtzahl der bei WILLIRAM jeweils Christus und der Kirche, dem auferstandenen Sponsus und der Sponsa, als Sprechern zugewiesenen Prosakapitel ebenfalls 68 (= 2 x 34)! – In der wichtigen 3. Leidensweissagung steht 'thurh drohtines craft fan dode astanden' in der 17. Zeile (= 34 : 2) der 43. Fitte.

⁴⁸ Terminus nach F. TSCHIRCH, aaO., S. 32.

Wortinhaltes mit der für diesen Inhalt – kraft ihres arithmetischen Stellenwertes innerhalb des Zahlgerüsts der Fitte – ‘vorgeprägten’ Vergestalt gelingt. Da er jedoch zuvor die gleiche Zahl in einer von ihrem eigentlichen und vollen Symbolgehalt leicht abweichenden Weise, also inadäquat, als ‘Form’-Äquivalent gebraucht hatte, tritt die dergestalt homolog ‘formbestimmte’ Leidensweissagung ipso facto in eine rückweisend-‘erfüllende’, d. h. antitypische Relation zur 33. Fitte und dem dort berichteten Geschehen.

Ohne daß es eines einzigen Wortes bedarf, wird damit retrospektiv von hier aus dem Tod des Täufers eine präfigurative Qualität zugeeignet. Diese weder in der Bibel noch bei Tatian vorgegebene typologische Wechselbeziehung zwischen dem tatsächlichen Ende des Johannes und dem angekündigten Ende Christi verwirklicht und ereignet sich zunächst überhaupt nur im formalen Bereich, wo sie als konstitutives Element innerhalb der spezifischen, werkimmanenten Gefügestruktur des Heliand fungiert. In und kraft dieser Eigenschaft und Funktion aber wird sie zum Sinnmittler und Sinnträger besonderer Art. Ist doch hier einmal recht deutlich der Fall gegeben, daß sich allein im dergestalt geschaffenen Bezugssystem des tektonischen Raumes der Dichtung ein innerer Vorgang abspielt, der vom Inhaltlich-Stofflichen her gar nicht unmittelbar zur Erscheinung gelangen würde. Das aber bedeutet für die Gehaltsaufschließung: Durch die im Medium der Form sich realisierende Rückbindung der Leidensprophetie an das Faktum der Enthauptung des Vorläufers – also auf eine höchst künstlerische, lediglich uns Nachfahren vielleicht in ihrem Wie als abwegig künstlich erscheinende Weise –, erhält der angekündigte Tod Jesu nach dem Gesetz der Steigerung zwischen Typus und Antitypus⁴⁹ das Gewicht eines mit absoluter Sicherheit Eintretenden Geschehens. Die im Augenblick der Prophetie bereits historische Faktizität der Präfiguration liefert den Vergleichspunkt für den – um eben jenes definitionsgemäß im Antitypus liegende ‘Mehr’ erhöhten – Gewißheitsgrad der einstmaligen Erfüllung der Weissagung.

b) Funktion und Beziehungsgefüge der Leidenshinweise

Betonung der ‘natura humana’ und ihrer Gefährdung

Angesichts solcher Zusammenhänge wird man schwerlich C. A. WEBERS rein vom Blick auf die Einzelfitte und ihre ‘Atmosphäre’ bestimmtes Urteil akzeptieren können, es handle sich bei der ersten Leidensverkündigung um nichts anderes als eine erstmals eingestreute ‘Vorahnung’ des Kommenden. Hier ist mehr als nur ein Schatten, der über das ‘heitere Bild’ fährt! Die Antithetik in unserer Fitte ist schärfer und schroffer, als WEBER es wahrhaben will, der sonst

⁴⁹ vgl. H. G. JANTSCH, Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur. Tübingen (1959) 17, der S. 13–19 die Forschungsergebnisse über das Wesen neutestamentlicher typologischer Schriftauffassung referiert.

doch gerade dieses Stilmittel des Dichters überall aufzuspüren und in seiner Funktion trefflich zu analysieren versteht. In dem außerordentlich abrupten Nebeneinander der Offenbarung von unantastbar mächtiger Gottheit und bestimmungsgemäß und zugleich freiwillig dem Tode durch die Juden ausgesetzter verletzlich-schwacher Menschheit in der 37. Fitte – die 'Nahtstelle' verläuft mitten im Vers 3085!⁵⁰ – soll sich nach dem Willen des Dichters die Paradoxie des Christus-Mysteriums manifestieren, das hier in seiner ganzen abgründigen Spannweite als das eine *objectum fidei* den Aposteln zu glauben vorgestellt wird.

Die Leidensweissagung, die ihrer Form nach in besonders 'ärgerlicher' Weise die eine Seite des Dogmas, nämlich Realität und Bedeutung des *totus-homo-Seins* Christi, vergegenwärtigt, ist nicht nur eine einfache, auf Zukünftiges vorausweisende 'Vorahnung' im Sinne WEBERS, sondern auch rückweisende Kommemorierung, Erhellung und 'Erfüllung' jener bislang in ihrer tieferen Sinn-schicht noch dunklen Vorzeichen, die mit dem versuchten Bergsturz und der Enthauptung des Täufers über unserer Fittengruppe aufgerichtet worden waren. Denn erst jetzt wird ja das eigentliche Telos, wird die Funktion dieser Begebenheiten schlagartig sichtbar. Die Prophetie löst dadurch, daß sie an eben diesem vom Dichter sorgfältig 'berechneten' Ort in das formale Gefüge des Abschnitts eingebunden ist, bildlich gesprochen Kontakte aus, die den großen und – wie man im Rückblick gerade auf den Tod des Johannes hinzufügen möchte – 'blutigen' Ernst des Heilands-Wortes voller und wirklichkeitsgeladener aufleuchten lassen, als es das Fallenlassen einer erstmaligen Vorahnung bewirken könnte.

Der dergestalt gewonnene Zuwachs an Gewißheit über den unabwendbaren Eintritt der Passion verstärkt für die Apostel die Schwierigkeit, die Disparität (nach 'mennisca sidu' gesprochen) der beiden Naturen Jesu miteinander glaubend in Einklang zu bringen. Die Gefahr, nun gleich wieder an der Gottheit Christi irre zu werden, ist offenbar so groß, daß der Dichter 'sofort danach' (3108) zur Taborszene überleitet, wo der 'uualdand Krist' dreien von ihnen unverhüllt 'is godkundi ... thurh is enes craft' zeigen will – mit der ausdrücklichen Begründung: 'that sie gitruodin thi u bet / that he selbo uuas sunu drohtines' (3114f.; 3120f.); eine Begründung, die keinerlei Vorlage hat, und darum deutlich die Intention des Dichters verrät, die Gewichte einzupendeln.

So verhält es sich u. E. gerade umgekehrt, wie WEBER meint: Nicht das 'heitere Bild', das von einem leichten Schatten überflogen wird, ist die unsere Fittengruppe zutiefst und allein bestimmende atmosphärische Qualität; vielmehr erblüht die 'Stunde des Triumphs Christi' (WEBER) auf der von der Aggressivität des Unglaubens geprägten Folie einer drohenden Gefährdung Christi,

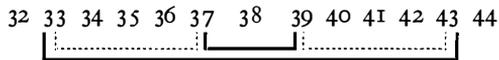
⁵⁰ Der Vers lautet: (that ik biu mahtig Crist,
godes egan barn. Mi sculun Iudeon noh
 (unsculdigna erlos binden)...

vor der dieser – wie wir sahen – mit den Zwölfen in die Einsamkeit und Verborgenheit vor der Öffentlichkeit ausgewichen ist.

Gefährdet aber ist Christus allein seiner Menschheit nach, so daß Hinweise auf sein Leiden und seinen Tod zugleich Hinweise auf die Realität (weil Passibilität⁵¹) der 'humana natura' Jesu sind. Von hieraus ergibt sich auch zwanglos deren ästhetische Funktion als Stimmungsträger. So korrespondieren denn der Erwähnung der 'godkundi' jeweils die hellen, der Erwähnung der 'menniski' dagegen die dunklen Stimmungswerte. Umgekehrt stehen diese im Dienst der Hervorhebung der menschlichen Natur, jene unterstreichen die Herrlichkeit der 'divina natura'. Auf diese Weise kann die antithetische Verklammerung von 'Schatten' und 'Licht' in unserm Abschnitt zugleich den Kontrast zwischen den beiden Naturen Christi signifizieren.

Symmetrische Verteilung der vier Leidenshinweise

Die Absicht des Dichters, sich dieser Möglichkeiten zu bedienen, wird besonders deutlich, wenn wir die zweite und dritte Leidensweissagung in unsere Betrachtung einbeziehen und uns ihre Stellung im Gefüge der Fittengruppe 32–44 vergegenwärtigen. Es zeigt sich nämlich, daß sie nicht nur materialiter durch wörtliche Übereinstimmungen in den entscheidenden Aussagen zu den von uns soeben besprochenen Fitten 32, 33 und 37 in Verbindung stehen⁵², sondern auch formaliter miteinander korrespondieren, da sie in genau ausgewogener Symmetrie um eine gemeinsame Mitte gruppiert sind. So entsprechen sich ihrer Stellung nach zunächst die Fitten 37 und 39 einer- und die Fitten 33 und 43 andererseits, die jeweils gleich weit von ihrer 'Achse', der 38. Fitte nämlich, entfernt sind. Eine schematische Darstellung ergibt folgendes Bild:



Hinter einer derart sorgfältigen Tektonik kann nicht blinder Zufall, sondern nur der strenge Bauwille unseres Dichters stehen; vor allem, wenn man sich vergegenwärtigt, daß diese Anordnung überhaupt nur mit Hilfe einer radikalen Stoffauswahl⁵³ und verschiedener Umstellungen gegenüber der Vorlage erreicht werden konnte. Die in unserm Zusammenhang auffälligste davon ist wohl die Unterdrückung des Hinweises auf Jesu Ende im Gespräch mit Moses und Elias auf Tabor (= Lk 9, 31) und die Elimination von Tat. 92 (= Heilung des besessenen und mondsüchtigen Knaben). Konnte doch auf diese Weise die Verklärungsszene vollständig und rein für die Offenbarung des 'totus Deus

⁵¹ vgl. oben S. 363, Anm. 31.

⁵² vgl. z. B.: 3176b–77a mit 2668b–69a; 3530 mit 3087; 3531a mit 2676a, 2781a und 3090a; 3531b–33a mit 3090b–3092a.

⁵³ vgl. oben, S. 351, Anm. 6.

Christus' reserviert bleiben⁵⁴ und die zweite Leidensweissagung als erneute Offenbarung des 'totus homo Christus' in harter Antithetik hierzu an den Eingang der unmittelbar folgenden 39. Fitte gerückt werden. Allererst der schroffe Wechsel zwischen Betonung der Menschheit und Gottheit von Fitte 37 zu 38 und 39 läßt ja die klare Symmetrie im Zentrum des Aufbaus unserer Gruppe zustandekommen.

Offenbar liegt dem Dichter weiterhin sehr daran, seinem Werkstück einen ganz bestimmten inneren Rhythmus zu verleihen. Die Abfolge der mit einem Leidensmotiv 'besetzten' Fitten ist so gewählt, daß die Anzahl der von ihnen umschlossenen Fitten im Verhältnis 3 – 1 – 3 zueinander steht. In ähnlicher Weise sind die vier Fitten 33, 37, 39 und 43 'rhythmisiert': der einen nur präfigurativen – und damit indirekten – Anspielung auf den Tod Christi stehen drei direkte Leidensprophetien gegenüber, so daß sich auch hier die Abfolge 1–3 mit der in ihr liegenden rhythmischen Spannung ergibt. Erneut stoßen wir damit auf ein vom Helianddichter gehandhabtes Prinzip, dessen Bedeutung für die Gestaltung und Gliederung des Gesamtwerkes wir schon an anderer Stelle zu erkennen glaubten, nach dem innerhalb der für das Dispositionsschema wichtigen Vierzahl die Spannung 1–3 eine besondere Rolle spielt⁵⁵.

4. Offenbarung der 'natura divina' als 'Mitte' der Komposition (38. Fitte)

Welchen Sinn aber hat dieser proportional und symmetrisch ausgewogene Aufbau unserer 13er-Gruppe? Zunächst bestätigt er unter anderer Perspektive die formale Mittelstellung der Verklärungsszene, die sich bereits rein rechnerisch und mathematisch exakt aus der Umflügelung durch je 501 – auf je 6 Fitten verteilte – Langzeilen ergab⁵⁶. Auch materialiter bekräftigt er unsere an die erste Beobachtung anknüpfende Feststellung, daß die dergestalt das äußere Zentrum des Abschnitts bildende 38. Fitte zugleich seine innere Mitte darstellt, in der alle Geschehens- und Handlungsstränge kulminieren. So wird also erneut deutlich, daß die Manifestation der Gottheit Christi auf Tabor nach dem Willen des Dichters den absoluten Höhepunkt der Selbstoffenbarung des Herrn auf dem Hintergrund der allgemeinen Glaubenskrisis bildet, die die entscheidende Wende im Leben Jesu herbeiführt.

⁵⁴ Sollte diese 'Reinheit' bewußt angestrebt sein und in ihr die für das Gott-Mensch-Dogma zentrale Aussage ihr künstlerisch-formales Äquivalent gefunden haben, daß die beiden Naturen Christi nach der Vereinigung 'unverwandelt und unvermischt' in ihrer Eigenart fortbestehen, wie es das Konzil von Chalcedon (451) feierlich definierte?

⁵⁵ vgl. oben, S. 318 und die dort vorhergehenden Ausführungen.

⁵⁶ vgl. oben, S. 330f.

a) Symbolgehalt der Zahl 19 nach HRABAN

‘Der Herr ist Gott!’ – und als solcher Träger und Verwirklicher des Heils: das ist hier der sieghaft strahlende Tenor, dem der Dichter noch dadurch einen ganz besonderen Nachdruck verleiht, daß er für die Darstellung der Transfiguration ‘ausgerechnet’ die 38. Fitte gewählt hat. Diese Zahl enthält nämlich – wenn auch in verkappter Form, wie wir gleich sehen werden – die gehaltliche Quintessenz der Taborszene, wie sie der Dichter sieht, und übernimmt damit gleichsam die Funktion eines jener Fitte vorangestellten Mottos, das auch und gerade im Gewand der Zahl dem symbolsichtigen Auge des mittelalterlichen Menschen unmittelbar evident sein mußte. Im Hinblick auf die Ökonomie des Zahlengerüstes des Gesamtplanes konnte dazu aber – wie schon für die Kreuzigungs- und Auferstehungsfitte (2×33 bzw. 2×34)⁵⁷ – auch hier nicht die einfache Symbolzahl benutzt werden, sondern nur deren Doppelung: $38 = 2 \times 19$. 19 indes ist nach HRABAN (und den Regeln der Gematrie) das Zahlzeichen für ‘Jesus – Gott’⁵⁸. ‘Decem et novem enim apud Graecos’, so schreibt er, ‘ex *iota* et *theta* litteris exprimuntur: quibus figuris nomen Jesu scribitur’⁵⁹. Mit dem ‘nomen Jesu’ kann danach HRABAN nur *Ἰησοῦς Θεός* gemeint haben⁶⁰, nicht etwa einfach ‘Jesus’, weil der Zahlwert dieses Namens u. a.⁶¹ nach den beiden Anfangsbuchstaben I und H (= 10 und 8) berechnet wird, also 18 beträgt⁶².

Das ist um so bemerkenswerter, als die Bibelstelle, die der Fuldaer Abt hier interpretiert, unbedingt diese zweite Deutung erforderlich macht, was für andere Autoren auch selbstverständlich ist⁶³. Da er aber eine ganz bestimmte Absicht verfolgt, ‘fälscht’ er seiner Intention zuliebe von Anfang an den ursprünglichen

⁵⁷ vgl. oben, S. 366f. bzw. S. 369 Anm. 47.

⁵⁸ OTFRID schildert im 19. Kap. des IV. Buches die Verhandlung vor dem Hohenpriester, wo es um die entscheidende Frage geht: ‘oba thu *gotes sun sis*’, und Jesus die Antwort gibt: ‘wis: ih bin iz rehto ther thu quis’ (49ff.). Das ganze Kapitel zählt $76 = 4 \times 19$ Verse (wie im gleichen Buch nur noch Kap. 4 = Jesu Einzug in Jerusalem als ‘filius David et rex coelestis’).

⁵⁹ De universo IV, 1 = PL 111, 80D.

⁶⁰ Wie in De laud. s. crucis I, 22 = PL 107, 235ff., 238C.

⁶¹ Häufig wird auch noch das Sigma (= 200) hinzugezählt, so daß sich als eine weitere Zahl für ‘Jesus’ 218 ergibt. (Vgl. etwa HRABAN, De laud. s. crucis I, 22 = PL 107, 238B und 238C). – Auch die Gesamtsumme aller sechs Buchstaben ziffern der griechischen Schreibung des Namens Jesus (= 888) wird gelegentlich verwendet. Hierzu: K. H. SCHELKLE, Art. Gematrie, in: LThuK IV, 642 (1960²).

⁶² Auf die Bedeutung der 18 als Kompositionszahl bei WALTHER von der Vogelweide weist mehrfach K.-H. SCHIRMER hin, wobei er auch die ursprüngliche Zuordnung dieser Zahl zum Jesus-Namen erwähnt (aaO., S. 20, Anm. 45 u. ö.; nach der Tabelle, S. 173f., ist 18 in neunzehn Fällen als Taktzahl eines Aufgesangs, achtmal als Taktzahl eines Abgesangs von SCHIRMER nachgewiesen).

⁶³ BEDA (z. B.) gibt die Lk-Stelle richtig wieder und fährt fort: ‘Non frustra decem et octo, qui numerus apud Graecos ex *ι* et *η*, hoc est iisdem quibus nomen Jesu incipit litteris exprimitur’ (PL 92, 503A). Vgl. ISIDOR, Allegoriae 212 = PL 83, 125 C.

Text. Lk 13, 4 ist nämlich von jenen 18 Galiläern die Rede, die der Turm am Siloe bei seinem Einsturz erschlug, und deren Geschick einstmal alle Juden teilen werden, falls sie sich nicht bekehren⁶⁴. HRABAN berichtet seinen Lesern dagegen von 19 (!) Galiläern. Diese 19 insinuiert – genau wie bei den übrigen Theologen die 18 – den 'interitus plebis Iudaeorum' unter Titus-Vespasian, nur verschiebt sich durch die Wahl der anderen Zahl die Begründung des Untergangs um eine wichtige und bezeichnende Nuance. Und eben auf diese hat es HRABAN offenbar abgesehen. Während nämlich z. B. nach BEDA die Juden in Analogie zu den 18 Galiläern 'cum ipsis suis moenibus' vernichtet werden, weil sie lieber den Namen des Erlösers (und d. h. Jesu = 18)⁶⁵ verachten als annehmen wollten⁶⁶, trifft nach HRABAN sie selbst und ihre Hauptstadt das Verderben durch die Römer, weil sie nicht an die Gottheit Jesu (= 19) glaubten.

Diese höchst interessante Stelle aus 'De universo' mit der – wenigstens soweit ich sehe – völlig singulären Konjektur von Lk 13, 4 durch HRABAN, ist nicht nur ein wichtiger literarischer Beleg für das tatsächliche und lebendige Wissen der damaligen Zeit um den Symbolwert der Zahl 19 und ihre Zuordnung zu dem 'Ἰησοῦς θεός, sondern darüber hinaus ein Beweis auch für eine bestimmte Dynamis, die dem in diese Zahl hineinverborgenen 'Namen' zugesprochen wird. Nach dem in so exzeptioneller Weise nur hier begegnenden Zusammenhang impliziert die Zahl 19 nämlich zugleich den endgültigen Sieg Christi über den Unglauben – und zwar in der Form der definitiven Vernichtung der Ungläubigen κατ' ἐξοχήν, der Juden, für die nach HRABAN der Tod jener 19 Galiläer bei dem Einsturzunglück eine 'typica significatio' ist⁶⁷.

Wenn nun der Dichter des Heliand die Taborszene mit der 'vis' dieser durch solchen (gleichzeitig sozusagen positiven und negativen) Symbolgehalt aufgeladenen Zahl ausstattet, dann verrät dieses Kunstmittel mehr von seinem Programm, als es lange theoretische Erörterungen zu tun vermöchten. Wieder einmal zeichnet sich damit im formalen Bereich ein innerer Vorgang ab, der vom Inhaltlich-Stofflichen allein aus sich nicht ohne weiteres erschließen würde. Steht doch nun die Transfiguration nicht mehr nur im Dienste der Offenbarung des 'Ἰησοῦς θεός, die die Apostel in ihrem Glauben bestärken soll, 'that he selbo uuas sunu drohtines, helag hebencuning' (3115 f.); sie demon-

⁶⁴ Der ahd. Tatian hat dieselbe Zählung (102, 1); eine Textvariante im Sinne HRABANS ist mir unbekannt.

⁶⁵ 'Salvator' ist nach dem sensus communis der Kirchenväter die lat. 'interpretatio' für griech. 'Jesus'. Vgl. BEDA zu Lk 1, 31: Jesus salvator, sive salutaris interpretatur (PL 92, 317B); HRABAN, De laud. s. crucis I, 22 = PL 107, 237D–238A.

⁶⁶ Im Anschluß an den in Anm. 63 zitierten Text heißt es: 'Indicant enim eos hinc maxime meruisse damnari, quia nomen Salvatoris spernere potius quam suscipere maluerunt'.

⁶⁷ Diesen Terminus gebraucht HRABAN, De universo XVIII, 3 (= De numero) = PL 111, 489C, wo er mit seiner Hilfe das 'mysterium venerandum' der Zahl verdeutlicht.

striert vielmehr zugleich – kraft des ‘mysterium venerandum’ (HRABAN) der Zahl, die ihren Ort im Gefüge des Werkes bestimmt – auf sehr kunstvolle und eindringliche Weise, daß die Juden ‘thurh iro ungilobon’ gegenüber der Gottheit Christi (vgl. 266I) in einem ganz realen und unwiderruflichen Sinne ‘farlorane’ (3003) sind, eben weil ‘ungilobiga sind helidos iro herron’⁶⁸.

Damit öffnet uns das Außen der Fittengestalt, das von der Dynamis der Schlüsselzahl 38 geprägt wird, den Blick für eine anders zunächst kaum greifbare Seite des Innen ihres Gehaltes, dessen Erkenntnis hinwiederum der Verklärungsszene einen zusätzlichen und neuen Funktionswert innerhalb des 13er-Abchnittes zuweist: Die Manifestation der ‘godkundi’ Jesu auf Tabor ‘thurh is enes craft’ widerlegt – allein schon durch das Gewicht ihrer Faktizität! – jedes Argument des Unglaubens, führt diesen selbst ad absurdum und besiegelt im voraus und von vornherein das Schicksal derjenigen, die verstockten Herzens die Gottheit Christi nicht anerkennen wollen. Denn ‘nicht umsonst’ – so möchte man BEDAS ‘non frustra’ hier abwandeln⁶⁹ – steht die Transfiguration genau und ‘ausgerechnet’ in der 38. (= 2 x 19) Fitte!

b) Symbolgehalt der Fittenzahl 38 (= 2 x 19)

Sind wir aber, so müssen wir uns nun selbst um der Redlichkeit willen fragen, in unserer Entdeckerfreude nicht zu weit gegangen und dadurch zu vorschnellen Schlüssen gelangt? Ist der Gehalt, der doppelte Gehalt, den wir aus der Taborsszene eruieren zu können glaubten, nicht einzig und allein an einem formalen Element abgelesen, ohne daß ihm inhaltliche Faktoren korrespondieren, die doch erst die von uns dem Dichter zugesprochene Intention auch wirklich als seine eigene erweisen würden? Ist der Unglaube der Juden tatsächlich ein derart im Duktus der Fittengruppe gravierendes Element, daß dem Dichter überhaupt daran gelegen sein könnte, ihm an dieser Stelle das Urteil zu sprechen? – Und schließlich und endlich: Besteht auch nur entfernt die Möglichkeit, daß unser Sachse die Zahl 19 (bzw. ihr Zweifaches) mit dem HRABAN eigenen Symbolbezug auf die ‘prostratio Iudaeorum’ wegen ihres Nicht-an-die-Gottheit-Jesu-Glaubens versehen haben kann?

Jesus ist Gott!

Nach dem, was wir in den beiden letzten Kapiteln ausgeführt haben, dürfte deutlich genug geworden sein, wie stark unser Dichter die gesamte szenische Folie und Atmosphäre vom aggressiven Unglauben der Juden bestimmt sein

⁶⁸ vgl. Fite 36, V. 3006f. – Sowohl ‘ungilobo’ als auch ‘ungilobig’ sind nur an diesen beiden Stellen, also nur innerhalb unserer 13er-Gruppe belegt, und zwar eindeutig mit Bezug auf die Gottheit Jesu!

⁶⁹ vgl. oben, S. 374, Anm. 63.

läßt, dessen wahre Absicht sich erstmals auf dem galiläischen Berg enthüllte. Seit diesem mißlungenen Attentat macht gerade das Gegeneinander von Unglauben und Glauben, das Ringen um die Anerkennung der Gottheit Jesu, die innere Spannung und das eigentliche *Movens* unseres Abschnittes aus⁷⁰. Der Abfall von Christus nimmt Ausmaße an, die Sendung und Werk des Herrn nach menschlichem Ermessen zeitweise ernstlich gefährdet und die Apostel als effektiv letzten Hort des Glaubens erscheinen lassen. So spitzt sich die Situation beinahe 'dramatisch' zu, vor allem, wenn man die Wirkung ins Auge faßt, die von dem plötzlichen Wechsel in der Grundstimmung des Werkes ausgeht. Sehen die Leser und Hörer doch mit einem Male 'ihren' Christus, den der Dichter mit so warmen, gewinnenden, ja begeisternden Zügen ausgestattet hat, unfaßbarerweise von den eigenen Landsleuten mißverstanden, angefeindet und schließlich allein auf den kleinen Kreis der Zwölf zurückverwiesen.

Mehr noch: Mit dem Anschlag auf das Leben des Herrn kommt ein gänzlich neues Moment in den Raum der Dichtung hinein, das die atmosphärische Qualität von nun an entscheidend mitbestimmt. Die Verschwörung des Unglaubens wächst sich zu einer akuten Bedrohung Jesu aus. Die Juden trachten danach, ihn zu töten; und zwar deshalb, weil sie in dem Anspruch Christi auf Anerkennung seiner Gottheit eine Blasphemie erblicken, eine 'sundea', wie der Dichter ausdrücklich – ohne Anlehnung an eine Quelle! – betont (2670). Das Anmaßende und unglaublich Paradoxe dieses Verhaltens der Juden und seiner Begründung erhält eine ganz besondere Note durch den Umstand, daß unmittelbar vorher (in der 31. Fitte) Christus selbst sich als den Weltenrichter, als 'mudspelli'⁷¹, offenbart hat, vor dem sich einstmals verantworten zu müssen für die Menschen das schrecklichste von allen Dingen sein wird, weil dann jeder gern aller Sünden ledig sein möchte (2613–17a). Der Unglaube stellt die tatsächlichen Verhältnisse einfach auf den Kopf! Man zieht Jesus, 'ina so helagna!' (2659a), der Sünde – und schreitet dabei zu jener 'uualdad', die die 'faruuarhton' charakterisiert und ihnen 'hellia grund' und 'uallandi fiur' als 'Lohn' einbringen wird, wie es Christus selbst in dem knappen Satz – er ist mit seinen fünf Wörtern gewiß einer der kürzesten und bedeutungsschwersten der ganzen Dichtung! – feststellt, der in seiner Bündigkeit gleichsam den Endgültigkeitscharakter seiner Aussage unterstreicht: 'Sulic lon nimad // ueros uualdadeo'⁷².

⁷⁰ vgl. oben, S. 336ff., 340f., 352, 354 u. ö.

⁷¹ Zu dieser Deutung des viel umstrittenen Wortes vgl. unsere demnächst erscheinende Studie über 'mudspelli'. Die gleiche Auffassung vertritt neuerdings auch WOLFRAM VON DEN STEINEN, wenn er schreibt: Muspilli sei 'vermutlich ein Beinamen des weltrichtenden Christus'. Freilich gibt er keine weitere Begründung oder Hinweise auf Literatur. (Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux. Bern u. München [1959] 139).

⁷² vgl. 2601b–04a; 2606b–07a. Da 'uualdad' nur 2607 belegt ist, scheint die Frage berechtigt, ob über die allgemeine Verurteilung der in der heidnisch-germanischen Ethik so hoch geschätzten 'Waltat' (vgl. H. SCHNEIDER, Heldendichtung, 88) hinaus an

Was nun auf dem 'stenholm' bei Nazareth nur im Stadium des Beschlusses bleibt, dessen Verwirklichung deshalb noch nicht gelingt, weil Jesus 'bi theru godcundi' vor einem dem Heilsplan widersprechenden unzeitigen Angriff geschützt ist, erfüllt sich aber sogleich danach auf der nächst niederen Ebene der Handlung in der 33. Fitte an Johannes. Dieser absolut 'unsundig ambahtman godes'⁷³, der im Namen des 'uualdand god' (2711 b f.) die objektiv schwere Sünde des Herodes und der Herodias tadelt und den König im Beisein seiner Gattin auffordert: 'Ni sundeo thi te suido'⁷⁴, wird enthauptet, weil die unrechtmäßige Frau des Fürsten nicht auf ihn hören und seinen Lehren keinen Glauben schenken will⁷⁵. Am Vorläufer des Herrn, dem Warner ausgerechnet vor 'men endi morduwerk' (2702 a), dem 'weiesten' aller Menschen, die ehelicher Umarmung entstammen (2785 ff.), zeigt sich so mit wahrhaft tödlichem Ernst, wessen der Unglaube wirklich fähig ist: nämlich eben des 'morduwerk' am Propheten und Heiligen selbst⁷⁶.

Der Analogien in der inneren Struktur und Anlage der Fitten 32 und 33 sind zu viele, als daß man den Verweisungszusammenhang übersehen könnte, in den der Dichter diese beiden Lektionen gestellt wissen will⁷⁷. Die 'düstere mordscene' der 33. Fitte ist nicht allein und vorwiegend deshalb von so bedrückender Wirkung, weil der 'künstlerische gestalter des Heliand die tragik (empfang), die in der verbindung und verwicklung frohen hallenjubels mit dem jähen tod des Johannes lag' (C. A. WEBER, 29). Gewiß wird man gerne

dieser Stelle nicht ein vordeutender Hinweis auf das 'Mordwerk' schlechthin gegeben wird, zu dem sich die Juden nur wenige Verse später (unter dem Eindruck eben jener Rede Jesu) entschließen werden. Ihr 'Unternehmen' wäre damit von vornherein als das verdammenswerteste Verbrechen überhaupt qualifiziert!

⁷³ vgl. 2722 a und 2699 b.

⁷⁴ 2717 a. – Wie 'unsundig' (als Epitheton für Johannes) nur 2722, so begegnet auch das Verbum 'sundion' nur hier! Die antithetische Gegenüberstellung beider Wörter ist also höchst absichtsvoll, zumal die Vorlage in keinem Fall Anlaß zu ihrem Gebrauch bot.

⁷⁵ 2714 b–15 a. Völlig selbständig schreibt der Dichter: 'Ef thu mi horien uuili, / gilobien minum lerun ...'

⁷⁶ Auch 'morduwerk' ist sonst nicht im Heliand belegt. Die Zusammenfassung des Inhaltes der weiteren Predigt des Täufers, in der dieses Wort begegnet (2700–02 a), ist gedankliches Eigentum des Dichters. Wie 'uualdad', so scheint auch 'morduwerk' die Funktion zu haben, eine Vorahnung kommenden Unheils zu wecken, und dieses Unheil von Anfang an bei seinem 'richtigen' Namen zu nennen.

⁷⁷ Solche Beobachtungen verbieten es u. E., die Johanneserzählung als eine Art Fremdkörper im Handlungsverlauf zu betrachten, dem lediglich die Funktion zukomme, die 'lehr- und wunderätigkeit des Heilands ... deutlich in zwei hauptteile zu gliedern' (WEBER, 30). Wenn WEBER (ebd., 29) schreibt: 'wie nach der ersten lehrgruppe das farbenfreudige fest der hochzeit zu Kana, so bietet nach der zweiten lehrgruppe das geburtstagsfest des Herodes dem dichter einen willkommenen stoff zu eigener, lebendigster gestaltung', dann läßt er sich doch wohl zu sehr von äußeren Gesichtspunkten leiten, um zu seiner Gliederung des Werkes zu kommen. Die Funktion der 33. Fitte ist weniger vom wiederholten Festmotiv, als vielmehr von dem gewaltsamen Tode des Täufers und dessen präfigurativer Bedeutung her zu bestimmen (vgl. oben, S. 365 ff.).

zugeben, daß sie aus dieser 'Tragik' viel von ihrem atmosphärischen Effekt bezieht. Aber wichtiger, entscheidender ist die Tatsache, daß in dem hier geschilderten Mord als solchem eine Steigerung und Intensivierung jenes in der vorausgehenden Fitte erstmals auftretenden Moments der vom Unglauben ausgehenden akuten Bedrohung des Lebens Jesu liegt, des 'Helden' der Dichtung!

Es ist der große, immer wieder zu beobachtende und offenbar methodisch bedingte Mangel der WEBERSchen Betrachtungsweise, daß sie es sich beinahe grundsätzlich versagt, das Werk als einen selbständigen Organismus zu sehen, der aus dem planvollen Zusammenspiel seiner Teile lebt. Der punktuell am Leitfaden der Quelle vorgenommene Vergleich des Heliand mit Tatian hält den Blick starr nur auf die Teile selbst fixiert. Die 'künstlerische Idee', von der WEBER die 33. Fitte geprägt sieht, wäre keine künstlerische Idee, wenn sie nicht über den dieser Lektion immanenten ästhetischen Raum hinausgriffe! Eine dichterische Idee muß einheitsstiftenden Charakter haben und von dieser ihrer genuinen Funktion im Kunstwerk her als solche erkennbar sein – oder sie existiert nicht!

Die wesentliche Funktion der Johanneserzählung scheint nun zunächst einmal darin zu liegen, die in der 32. Fitte offenbar gewordene innere Teleologie des Unglaubens nicht nur als bloß intentionale – also lediglich im Bewußtsein der Juden wirkliche – Realität zu erweisen, sondern vielmehr mit aller Deutlichkeit zu zeigen, daß dieser Unglaube durchaus über die aktiven Potenzen zur faktischen Verwirklichung seiner Zielsetzungen verfügt. 'morduwerk' und 'uualdad' am Heiligen sind realiter möglich, weil am Täufer jetzt vollzogen.

Dieser Nexus zwischen dem versuchten Bergsturz und dem gelungenen Mord an Johannes, der sich allein schon durch die Wiederholung und Verschärfung des Todes-Motivs in den beiden ersten unmittelbar aufeinander folgenden Fitten der 13er-Gruppe als eine notwendige Gegebenheit darstellt, schafft jene beklemmende und niederdrückend-düstere Atmosphäre, der sich kein Hörer und Leser entziehen kann, sofern er sich überhaupt innerlich zu jener Anteilnahme am Geschehen der Dichtung hat bewegen lassen, die der Verfasser des Heliand immer wieder zu wecken sich bemüht. Ist durch die Enthauptung des Täufers doch blitzartig das ganze Ausmaß der Gefahr sichtbar geworden, die von nun an auch über Jesus schwebt. Ließ der Ausgang des Anschlags auf Jesu Leben in der 32. Fitte noch die Hoffnung auf eine konstitutionelle Ohnmacht seiner Feinde zu, so muß jetzt die ernsthafte Besorgnis Platz greifen, es könne und werde doch bald zur Katastrophe kommen. Die in ihrer Bedeutung sicherlich zuerst nicht voll verstandene Einschränkung, daß der Herr um seiner Gottheit willen vor jedem Verbrechen gefeit sei '*er is tidium*' (2680), wird von der 33. Fitte her – selbst wenn wir von der unverhüllten präfigurativen Symbolik der Zahl 33 einmal absehen – in ihrer vollen Tragweite offenbar: Der Tod des Herrn durch die Juden ist nur aufgeschoben, ist nur mehr eine Frage der Zeit!

Und wenn nun gar Jesus selbst in den Leidensweissagungen diese Sorge bestätigt und damit zur zweifelsfreien Gewißheit erhebt, wie es z. B. 3520b expressis verbis gesagt wird, dann fordert die Situation geradezu und endlich eine völlig unanfechtbare und eindeutige Dokumentation und Bekräftigung des wahren und wirklichen Wesens Christi, damit die an ihn Glaubenden nicht gänzlich irre werden. Denn mit der ersten Leidensweissagung verschärft sich ja die Problemlage für die Apostel (und Hörer!) ganz erheblich; was bislang als abseitige und unfaßliche Verirrung der ungläubig-verstockten Juden erschien, hinter der 'uullio' und 'ledlic lera' von 'Satanas selbo' stehen (vgl. 2586ff.), wird nun als Zulassung Gottes, ja als sein und Christi eigener Wille (3100ff.) zu sehen gelehrt. Die aus diesem Paradox erwachsende Belastung des Glaubens ist so groß, daß sofort (san aftar thiu, 3108) etwas geschehen muß, um sie aufzufangen und die Jünger auf besonders eindrucksvolle und unmittelbar evidente Weise von der Richtigkeit ihres Glaubens dennoch zu überzeugen und sie darin zu bestärken. Und eben diesem Zwecke soll ja nun nach der erklärten Absicht des Dichters die Verklärung Christi dienen (3113b–16a), in der sich die tatsächlichen, dem menschlichen Blick sonst verborgenen, Machtverhältnisse unverhüllt und mit einer alles Menschenwesen niederschmetternden Gewalt offenbaren (3154f.).

Ohnmacht und Niederwerfung der Ungläubigen

Die gegenwärtige Krise fordert aber auch im Interesse der Glaubenswilligen das Urteil über die Ungläubigen, und d. h. hier über die Juden. Denn anschließend ihnen wird vom Dichter die Ausführung der künftigen Mordtat zugeschrieben. So heißt es schon in der ersten Weissagung (Fitte 37): 'Mi sculun *Iudeo* noh unsculdigna erlos binden' (3085b f.), während die Vorlage nur das unpersönliche 'oportet eum . . . multa pati . . . et occidi' verwendet (Mt 16, 21). Ebenfalls unbestimmt heißt es Mt 17, 21: 'Filius hominis tradendus est in manus *hominum*', indes nach dem Helianddichter in der 39. Fitte wieder 'that *Iudeo folc*' als Handlungsträger bei der Passion erscheint (3176b f.). Diese Verengungen und Spezifizierungen der allgemeinen Angaben der Quelle, zu denen auch jene andere hinzuzurechnen ist, wonach Jesus in der 36. Fitte seine Jünger nicht danach fragt, was die 'Menschen' (*homines*), sondern was 'these *Iudeo liudi*' über seine Person und sein Wesen denken⁷⁸, machen die den Dichter leitende Intention deutlich. Diese wird noch klarer, wenn wir die letzte Leidensprophetie unserer Gruppe betrachten. Nach Mt 20, 19 werden die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus zur Hinrichtung 'den Heiden' (*gentibus!*) übergeben. Im Heliand (Fitte 43) fällt die Schuld an Jesu schmachvollem Ende allein dem jüdischen 'Volk' (*sing.*) zu: 'thar sculun mi farcopon undar thea craftigon *thiod* / helidos

⁷⁸ vgl. oben S. 340, Anm. 15.

te theru heri'⁷⁹; wie auch in der gleichen Fitte das 'Ecce ascendimus Hierosolyman' (Lk 18, 31) bezeichnenderweise durch die Feststellung erweitert wird: '(Crist) quad that sie tho te Hierusalem *an that Iudeono folc* / lidan scoldin' (3521f.).

Mit Hilfe dieser in unserm ganzen Abschnitt konsequent aufrechterhaltenen höchst einseitigen Kennzeichnung der Juden schafft der Dichter völlig klare Fronten. Unzweideutig werden sie für die kommende 'uualdad' an Christus verantwortlich gemacht – und zwar insofern und weil sie die Exponenten des Unglaubens an die Gottheit Jesu sind. Als solche trifft sie denn auch in der 36. Fitte die überaus scharfe Verurteilung, die der Dichter dem Herrn in den Mund legt, die weit über die knappe biblische Bemerkung von den 'verlorenen Schafen des Hauses Israel' (Mt 15, 24) hinausgeht und sehr charakteristische Begründungen für dieses 'Verlorensein' enthält:

'thea liudi sind farlorane, farlaten habbiad
uualdandes uuord, that uerod is getuiflid,
dribad im dernean hugi, ne uuilliad iro drohtine horien
Israhelo erlskepi, ungilobiga sind
helidos iro herron ...' (3003–07a).

Hörer und Leser, die sich zweifellos auf Grund der in suggestiver Ballung vorgetragenen Auffassung des Dichters mit dieser identifizieren sollen, müssen geradezu instinktiv die hieraus resultierende Aversion den Juden gegenüber teilen und gleichzeitig – um der Rechtfertigung ihres Glaubens willen – die Erwartung hegen, daß sich durch den vordergründigen Sieg des Unglaubens hindurch an entscheidender Stelle seine letzte Ohnmacht bekundet.

Wenn wir uns jetzt noch einmal das früher aufgezeichnete Schema der Verteilung der direkten und indirekten Leidenshinweise über unsere Fittengruppe vergegenwärtigen⁸⁰, dann dürfte offenbar werden, daß keine Stelle geeigneter erscheinen und sein konnte, das Werk des Unglaubens der Juden – und damit den Unglauben selbst – innerlich als ungerechtfertigt, verfehlt und im Grunde sinnloses Unterfangen zu erweisen, als genau die Mitte der ganzen Kompo-

⁷⁹ 3525f.; vgl. hierzu W. HENSS, NddJb. 77 (1954) 3f. – Ob man allerdings von dieser einen Stelle her zu dem gleichen Ergebnis wie H. kommen muß, mag dahingestellt bleiben. Die Fülle der von uns bereits in diesem engen Rahmen der 13 Fitten vorgebrachten Beobachtungen läßt ein selbständiges Vorgehen, 'eine wohl erwogene Änderung' der Vorlage durch den Dichter u. E. in sehr viel geringerem Maße 'dem Verdacht unterliegen', als H. meint – trotz der von ihm zur Stützung seiner These, daß der Sachse hier wie sonst 'tiefgründigen Lesarten in der Tatian-Überlieferung' folge, beigebrachten Parallelen im Saelden Hort (8448): 'er wirt dem volk hin gegeben' und beim Altsyryer Syrsin: 'will deliver him up to the people'. Eine Entscheidung zugunsten von H. ließe sich erst dann fällen, wenn alle derartigen gezielten Abweichungen vom biblischen Text in Tatian-Lesarten eindeutig vorgegeben wären. Daß es dem Dichter nicht – wie H. zu glauben scheint (S. 4) – mit Syrsin um eine Entlastung des Pilatus geht, zeigen Stellen wie 5424 b–26 und 5471 b–72 sehr deutlich.

⁸⁰ vgl. oben, S. 372.

sition: die 38. Fitte mit der Schilderung der machtvollen Manifestation eben jener von den Juden angezweifelten Gottheit Jesu. Wenn angesichts der erstmals unverhüllt aufstrahlenden Doxa des Herrn bereits die besonders ausgewählten drei Apostel zu Boden stürzen, weil sie der dergestalt sich dokumentierenden 'mikil maht godes' nicht länger wider-'stehen' können, und das 'timuerunt valde' (Mt 17, 6) hier ganz präzise und sicher mit Bedacht als Todesfurcht (ferhes ni uuandun, / lengiron libes; 3154b–55a) interpretiert wird, dann muß gerade das Licht von Tabor für die Gläubigen das Unterpfund des endgültigen Sieges Christi über die dunklen Machenschaften des Unglaubens bedeuten.

c) Übernahme des typologischen Grundschemas HRABANS

So wird auch die 38. Fitte des Heliand mit jenem doppelten Gehalte aufgeladen, den HRABAN – und nur HRABAN⁸¹ – der Zahl 19 beigelegt hatte. In-

⁸¹ Da zumindest der primäre Symbolgehalt der 19-Zahl, nämlich 'Ἰησοῦς θεός', ganz offensichtlich als konstitutives Element Innen und Außen der 38. Fitte bestimmt, sehen wir uns keineswegs mit W. KROGMANN gezwungen, 'endgültig von jedem Einfluß des Fuldaer Lehrers ... auf das as. Epos abzusehen' [Ndd]b. 79 (1956) 4]. Die Singularität der Interpretation von 19 durch HRABAN scheint eher das Gegenteil zu beweisen. Wie wenig die Indizien, die KROGMANN für seine These anführt, einer sorgfältigen Prüfung standhalten, haben wir früher am Beispiel der Übersetzung des 'Simon Barjona' aufgezeigt (vgl. oben, S. 12ff.). Nachzutragen wäre hier noch, daß HRABAN beide Übersetzungsmöglichkeiten – filius columbae und filius ioannis – kennt und expresse in 'De universo IV' mitteilt, ohne hieraus einen unüberwindlichen Gegensatz theologischer Meinungen zu konstruieren (vgl. PL III, 85D–86A). – Auch KROGMANNs zweites Indiz, HRABAN sei die Bezeichnung lithostrotus 'unverständlich' gewesen, was schon daraus hervorgehe, 'daß weder BEDA noch ALKUIN auf sie eingehen und auch seine Schüler keine Erklärung bieten' (ebd., S. 8), widerspricht den Tatsachen. Bietet doch der 'Lehrer' selbst die Erklärung! In der gleichen Enzyklopädie widmet HRABAN Wort und Sache ein ganzes Kapitel: 'De lithostrotis' (De universo lib. XXI, c. 7 = PL III, 563B). Der Text stimmt im wesentlichen mit der von W. FOERSTE anlässlich der Besprechung von R. DRÖGEREITS 'Werden und der Heliand' [Ndd]b. 75 (1952) 146] mitgeteilten Glosse aus dem Cod. Coloniensis CCXI (S. 69) überein und könnte so MORINS Ansicht stützen, der diese Bibel-Glossatur für ein Werk HRABANS hielt:

Cod. Colon.:
lithostrotós. compositiolapidumfit autem
paruulis crustis ac tesellis tinctis in varios
colores.

De universo:
Lithostrota sunt elaborata arte picturae
parvulis crustis ac tessellis tinctis in varios
colores.

Nach der Erklärung von 'tessellae' fährt HRABAN fort: 'De lithostroto autem in Evangelio fit mentio, ubi in passione Domini Pilatus sedisse pro tribunali scribitur in loco qui dicitur Lithostrotos (Jo 19), Hebraice autem Gabbatha ...'. – Ob es angesichts dieses Befundes wirklich 'wichtiger' zu sein scheint, 'daß wir die Übersetzung von lithostrotus in den nordhumbrischen Evangelientexten finden' (KROGMANN, ebd., S. 8) und uns also zu der apodiktischen Feststellung KROGMANNs bekennen müssen, daß wir 'den literarhistorischen Ort des as. Epos' (ebd., S. 9) unter keinen Umständen mehr in Fulda sondern nur noch in der Heimat der Lindisfarner Interlinearversion zu suchen haben, mag der Leser entscheiden. Das Verständnis dieses griechischen Wortes

sinuierte dort der Tod der 19 Galiläer am Siloe den äußeren 'interitus plebis Iudaeorum' durch die Römer, weil das Volk die Gottheit Jesu nicht anerkannte, so ist hier eine ganz ähnliche Relation festzustellen. Nach dem Heliand sind gerade die Galiläer wegen ihres Aufbegehrens gegen die 'godkundi' des Herrn die Prototypen der ungläubigen Juden:

	he (sc. Crist) uuisse iro tui flean hugi,
iro uuedan uuillean,	that ni uuarun ueros odra
so grimme under Iudeon	so uuarun umbi <i>Galilaeo land</i> ,
so hardo gehugide	(2662 b–65 a).

Da nach der Hrabanischen Deutung der 19-Zahl gerade jenen Galiläern und ihrem Schicksal die präfigurative Bedeutung im Hinblick auf das spätere Geschick des gesamten Judenvolkes zukommt, scheint die Frage berechtigt, ob der Hinweis des as. Dichters ausgerechnet auf die Galiläer als Initiatoren der kritischen Wende im Leben Jesu rein zufälliger Natur ist oder bereits vorausweisend in einem typologischen Zusammenhang steht mit dem in der 38. Fitte (2 x 19) ausgesprochenen Urteil über den Unglauben des jüdischen Volkes insgesamt. Mit anderen Worten: wir fragen uns, ob der Helianddichter die bei HRABAN vorgegebenen Relationsglieder und das sie verbindende tertium comparationis in analoger Weise zu tragenden Bestandteilen im Gefüge seiner auf die 38. Fitte hingebundenen Komposition gemacht hat.

Galiläer als Prototypen des Judenvolkes (Fitte 32 und 38)

Wenn hier auch ein Beweis im strengen Sinne des Wortes nicht geführt werden kann, weil der konkret-spezifische Anlaß für HRABANS Erörterungen – das über die 19 Galiläer hereingebrochene Einsturzungsglück – im Heliand keine Rolle spielt, so scheinen sich doch Anhaltspunkte dafür aufzeigen zu lassen, daß der Dichter bemüht ist, das gleiche Beziehungs-Grundschemata in sein Werk einzubauen, womit er zu erkennen gäbe, wie sehr ihm an der Herausstellung des durch HRABAN vermittelten Symbolgehaltes der Zahl 19 (bzw. 38) liegt. Voraussetzung für die analoge Übernahme dieses Relationsschemas wäre die ausdrückliche Hinordnung eines Galiläern widerfahrenen Geschicks auf ein gleiches, das alle Juden trifft, insofern sie der Gottheit Jesu die Anerkennung und den Glauben versagen. Der Zahl 19 selbst – oder einem Vielfachen von ihr – müßte dabei die eigentlich verbindende Funktion zukommen.

ist jedenfalls nicht die Kette, mit der sich das Epos an Nordhumbrien 'fesseln' läßt, sondern nur ein 'Kettchen', das die 'Belastung, die ihm zugemutet wird, nicht aushält' (so KROGMANN, ebd., S. 8, gegen BAESECKES Bemühen, mit Hilfe der Glosse 'lithostroton. lapide stratum' im Cod. Bern. 688 'Fulda als Entstehungsort des Heliand festhalten zu können'). Darum verfährt auch die jüngste conclusio Ks nicht, 'Der Schöpfer des as. Epos' (II. Teil = ZfdPh 78 [1959] 37) sei 'selb. t als Nordhumber' zu betrachten.

Wir sahen früher schon⁸², in wie starkem Maße die 32. Fitte äußerlich und innerlich zur 38. Fitte in beziehungsvoller kompositorischer Verknüpfung steht. Hier wie dort ist ein Berg der Schauplatz des gerade in seiner Antithetik einander korrespondierenden Geschehens⁸³, bei dem es zuerst um die Verhüllung und dann um die Enthüllung der Gottheit Jesu geht. Wenn überhaupt, dann ließe sich HRABANS Relationsschema am ehesten in diesen Spannungsbogen eingezeichnet denken. Es ist nun höchst bemerkenswert – weil keineswegs selbstverständlich –, daß unser Dichter in der Bergsturzperikope (Fitte 32) gleich zweimal expresse von dem ‘Galilaeo land’ und seinen Bewohnern spricht (2648 und 2664), ohne daß sich das nomen proprium dieser Landschaft in der biblischen Vorlage oder den Kommentaren findet⁸⁴. Die Galiläer, deren ‘incredulitas’ (vgl. Mt 13, 58) mit so beredten Worten als die ärgste ‘under Iudeon’ geschildert wird⁸⁵, werden wegen dieses ihres Unglaubens auf dem Berg bei Nazareth mit Blindheit geschlagen und vom ‘Erkennen’ Christi ausgeschlossen. Diese ‘Strafe’ müßte nun analog zu HRABANS Schema – falls der Helianddichter es der Grundstruktur nach übernommen hätte – in der 38. Fitte auf alle Juden ausgedehnt werden, insofern auch sie den Unglauben der Galiläer hinsichtlich der ‘godkundi’ teilen.

Und tatsächlich gibt noch auf dem Berge Tabor Christus den ausdrücklichen Befehl, dem gesamten jüdischen Volke, dessen ‘ungilobo’ kurz vorher in der 36. Fitte zweimal in extenso und zugleich in scharfer Antithese zur vorbildlichen Glaubenshaltung der heidnischen Syrophönizierin einer- und der Apostel andererseits hervorgehoben wird⁸⁶, das Wissen um sein den Jüngern soeben in überwältigender Machtentfaltung offenbartes wahres, d. h. göttliches, Wesen vorzuenthalten. Die Juden werden – ähnlich wie der primäre Widersacher Jesu, Satan selbst⁸⁷ –, bis zur Vollendung der Passion, ja bis zur endgültigen Dokumentation der Gottheit des Herrn in seiner Auferstehung von den Toten ebenfalls der kognitiven Blindheit überantwortet.

Wieder ist es nur eine kleine Abweichung vom biblischen Text, die die hier obwaltende Intention des Dichters sichtbar macht und uns an eine bewußte Herstellung der Relation Galiläer – Juden in der 32. und 38. Fitte glauben läßt. Die Änderung der Vorlage, die zu diesem Zweck erforderlich war, liegt ganz auf der Linie der früher vermerkten Tendenz, die allgemeinen Angaben

⁸² vgl. oben, S. 338 und 339f.

⁸³ Je zweimal ist in beiden Fitten vom ‘berg’ die Rede: 2675, 2686 bzw. 3134, 3164; dazu noch zweimal mit Bezug auf Tabor in der 37. Fitte: 3110, 3117.

⁸⁴ 2648 liegt Mt 13, 54 zugrunde: Et veniens in *patriam suam*. – 2664 dürfte sich an HRABANS Mt-Komm. anlehnen, wo dieser z. St. von der ‘*quanta Nazarenorum caecitas*’ spricht.

⁸⁵ Auch hierfür fehlt in den Quellen jede Parallele.

⁸⁶ vgl. V. 3003–07a und V. 3042b–51a.

⁸⁷ vgl. den Eingang der 65. Fitte, V. 5427–5440a etwa.

der Quelle zu verengen und zu spezifizieren⁸⁸. Im Heliand befiehlt Jesus seinen Aposteln beim Abstieg vom Berge der Verklärung nämlich nicht – wie bei Tatian –: 'Nemini dixeritis visionem' (Mt 17, 9), vielmehr heißt es mit spürbarem Nachdruck (Hauptstab!):

(the helago Crist) gibod aftar thiū
iungarun sinun that sie obar *Iudeono folc*
ni sagdin thea gisioni: 'er than ik selbo ...
suido diurlico fan dode astande,
arise fan theru restu ...' (3164b–68a).

In diesem hier speziell die Juden betreffenden Vorbehalt liegt zugleich das Urteil über ihren Unglauben beschlossen. Sollen sie doch den 'Ἰησοῦς θεός, der sich als solcher in der sein Wesen durch ihren geheimnisvollen Zahlwert (2 x 19) signifizierenden 38. Fitte den Aposteln offenbarte, auf Grund des in eben der gleichen Fitte ausgesprochenen Verbotes nicht erkennen, damit ihr böser Wille zum Zuge komme und so ihre beabsichtigte 'uualdad' ihnen selbst zum Gericht werde. Denn sie werden den Gottesmord ja gerade deshalb begehen, weil Jesus bis zuletzt jede Manifestation seiner Gottheit vor den Ungläubigen ablehnt, die den Juden die Augen geöffnet und sie von ihrem Vorhaben abgebracht haben würde. In konsequenter Durchführung dieses Gedankens heißt es darum von Christus noch bei der Verhandlung vor Pilatus, in der das Volk auf der 'thingstedi' (5369) den Tod des Angeklagten fordert ('Hie scal doð tholon!'; 5378b):

ni uuolda im opanlico allon cuthian
Iudeo liudeon that hie uuas god selbo;
huand uuisin sia that te uuaron that hie sulica giuuald haðdi
obar theson middilgard, than uurthi im iro muodseþo
gibloðit an iro brioston; thann ne gidorstin sia that barn godes
handon anthrinan ...
Bethiu meth hie is so an is muode, ne let that manno folc
uuitan huat sia uuarahun⁸⁹. (5386–91a; 5393–94a)

Da die Vorlage nicht den geringsten Anlaß zu derartigen Ausführungen bietet⁹⁰, muß dem Dichter in dieser über Tod oder Leben entscheidenden Situation sehr an der Hervorhebung der strikten Wahrung der Kenosis des Herrn, der absichtlichen Zurückhaltung des überwältigenden Glanzes und der Herrlichkeit seiner

⁸⁸ Dazu oben, S. 380f.

⁸⁹ Zu RÜCKERTS Fehlinterpretation dieser Verse vgl. oben, S. 159f., wo wir auf den 1 Kor 2, 8 ausgesprochenen heilsgeschichtlich-theologischen Zusammenhang als kanonische Quelle für den Gedankengang des Dichters hingewiesen haben.

⁹⁰ Mt 27, 12 heißt es nur: Iesus vero nihil respondit. Ein kurzer Hinweis auf den Grund des Schweigens findet sich bei HRABAN zu Matth 27, 14.

göttlichen Natur vor den um seinen Anspruch, 'that hie uuari godes suno' (5338b), wissenden Juden gelegen sein, die eben diesen Anspruch ja zum Hauptpunkt ihrer Anklage machen:

'Hie mid is uuordon habit
doðes gisculdid: sagit that hie drohtin si,
gegnungo godes suno' (5330b–32a).

Wenn angesichts dieser massiven Beschuldigung, die in derselben Lektion zum rechtswirksamen Urteil erhoben wird, der Dichter von sich aus über die innere Haltung Jesu reflektiert und gerade hier sein Beharren auf der Weigerung betont, sich durch ein 'berhtlic bilidi' zu erkennen zu geben und so sein 'Wort' mit einem unmißverständlichen 'tecan' zu 'beweisen', dann muß dem eine tiefere Absicht zugrunde liegen. Dieser Absicht werden wir, wie ich glaube, erst dann voll und ganz gerecht, wenn wir die Verse 5386–94 nicht nur unter dem dort angeführten heilsgeschichtlichen Aspekt (thann ni uuurthi hebanriki / antlocan liohto mest liudio barnon = 5391b–92) sehen, sondern sie auch in dem von uns aufgezeigten Zusammenhang betrachten, nach dem das Jesus-nicht-erkennen-Können der Galiläer in der 32. und das Die-Gottheit-nicht-erkennen-Sollen der Juden in der 38. Fitte als Strafe für den Unglauben zu verstehen sind, als Strafe, deren ganzes Ausmaß allerdings erst jetzt in den Blick kommt. Wenn aber dies, dann scheint die Tatsache, daß sich jene Erörterungen über die bewußte Aufrechterhaltung der kognitiven Blindheit des jüdischen Volkes ausgerechnet in der 64. Fitte (= 2 x 32!) finden, mehr als bloßer Zufall zu sein. Was in der 32. Fitte sich erstmals andeutend abzuzeichnen begann, gewinnt hier seine feste und endgültige Kontur. Die vorübergehende, durch Christus selbst (vgl. 2692b) bewirkte, sozusagen nur visuelle Blindheit der Galiläer, wird an den Juden als dem Unglauben konstitutives geistiges Blindsein gegenüber dem tiefsten Wesen der Person des Gottmenschen offenbar, das sich allein dem Glauben erschließt. Der damals lediglich äußere Entzug vor dem Zugriff der mordlustigen Feinde wird zum grundsätzlich unaufheb- baren inneren Vorbehalt, der auch durch das vollständige Ausgeliefertsein des Menschen Jesus an die Juden nicht aufgehoben wird, vielmehr gerade dadurch erst auch unter dem Aspekt seines ihm immanenten Strafcharakters erscheint. Ist es doch eben dieser Vorbehalt, der den Juden die Entscheidungsfreiheit wahr, ihnen die Ausführung ihres bösen Willens überhaupt ermöglicht und so die Voraussetzung für Schuldigwerden und Strafe schafft. Eine machtvolle Demonstration des göttlichen Wesens Jesu in diesem Augenblick hätte – nach der Auffassung unseres Dichters – offenbar die Freiheit zur Schuld und zum Bösen aufgehoben, weil sie eine widerstandslose Anerkenneng der Gottheit erzwungen haben würde. Dann aber hätte von einem Glaubensakt, den der Dichter dem 'Hören des Wortes' zuordnet, schlechterdings nicht mehr die Rede sein können.

Wahrung der Kenosis als Strafe für den Unglauben (Fitte 64)

Inwiefern aber trägt das Verborgenhalten der göttlichen 'giuuald obar theson middilgard' (vgl. 5388b f.) den Index der Strafe für den Unglauben an sich und wie tritt er in Erscheinung?

Nachdem das Volk seinen 'duom', seinen Urteilsspruch, eben auf Grund jener Vorenthaltung einer – etwa der Verklärungsszene analogen – Manifestation der 'godkundi' gefällt hat (vgl. 5418b–19a), ist es unwiderruflich dem aus diesem 'duom' notwendig resultierenden Geschick überantwortet:

Thuo scoldun sia thia dad frummian,
hahan that helaga barn . . . (5419b–20a).

Die ausdrückliche Erwähnung der Konsequenz der Verurteilung Jesu, für die die Quellen keinen Hinweis bieten, zeigt das Bestreben des Dichters, möglichst sofort die unheilvollen Zusammenhänge zu verdeutlichen. Nun müssen die Juden die Tat ausführen, die sie für immer zeichnen und ihnen als schwere 'Sünde' mit Sicherheit 'übel gedeihen' wird⁹¹, da sie sich gegen das 'heilige Kind (Gottes)' richtet. Die Art der 'Strafe' bedingen sie sich selbst aus, indem sie in ihrer 'blinden' Wut, die sie jedes Maß vergessen läßt, nicht nur – wie bei Mt 27, 25 – wünschen, daß sein Blut, sondern auch noch (bezeichnenderweise) sein Tod (*is banethi*) über sie komme; und auch dieser wiederum nicht bloß über sie und ihre (jetzt lebenden) Kinder, sondern darüber hinaus ausdrücklich über die ganze Geschlechter- und Generationenkette: über ihre und ihrer Kinder Nachkommen 'thar after'⁹². Ihrer Sache sicher, erklären sie sich sogar 'für alle Folgen dieser Tötung (*slegi*) verantwortlich', falls sie damit eine Sünde begehen würden, wie es in einem bemerkenswerten selbständigen Zusatz des Helianddichters heißt⁹³.

Aber noch in der gleichen Fitte beschwört der kreuztragende Christus mit seherischem Blick vor den 'weinenden Frauen' und seinen ihm treu gebliebenen Anhängern aus Galiläa die künftigen Auswirkungen dieser Tat, die damit eindeutig als 'Sünde' charakterisiert wird – und zwar genau in dem Sinne, den die Juden in allenfalls hypothetischer Form ihren Überlegungen zugrunde legten. Es werde, so heißt es, die Zeit kommen, da die 'brudi Iudeono'⁹⁴ froh wären, nicht geboren zu haben:

⁹¹ Dem Pilatus läßt seine Frau sagen: ik *uuet* that thia *sundium* sculun / allaro erlo gihuem *ubilo githihan* / so im fruocno tuo ferahes ahtid (5457b–59). Auch diese Bemerkung hat der Dichter völlig selbständig in den Text eingefügt.

⁹² vgl. 5483b–85a. Offenbar genügte dem Dichter das biblische 'et super filios nostros' nicht; zumindest aber wird es ihm nicht deutlich genug gewesen sein.

⁹³ 5485b–86. 'slegi' begegnet nur an dieser Stelle. Für die Übersetzung vgl. SEHRT, Wb., 428.

⁹⁴ 5525. Wieder ist die generelle Angabe der Quelle (Lk 23, 29; siehe die folgende Anm.) speziell auf die Frauen oder Gattinnen der Juden zugeschnitten!

Than gi iuuua inuuid sculum
grimmo angeldan; . . . dod uuari iu than allon
liobera an theson lande than sulic liudio qualm
te githolianne so hier than thesaro thioda cumid.
 (5526b–31)

Man muß die völlig allgemein und unbestimmt gehaltenen Wendungen bei Lk 23, 29–30⁹⁵ zum Vergleich heranziehen, um zu erkennen, wie gezielt diese Prophetie im Heliand formuliert ist. Mit Hilfe der soeben von uns zitierten Erweiterungen der Quelle interpretiert der Dichter das angekündigte Geschehen nämlich unzweideutig in Richtung auf die blutige Vernichtung der Juden (liudio qualm!) und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Das unpersönliche ‘man’ der Vorlage (dicent; incipient dicere) wird zu dem speziellen und konkreten ‘ihr’ (gi; iu) verengt, wobei das Demonstrativpronomen vor ‘land’ und ‘thiod’ im Verein mit dem zusätzlich verdeutlichenden Adverb ‘hier’ jeden Zweifel über die Adressaten dieser Ankündigung ausschließt.

Noch wichtiger als diese gezielte Präzisierung im Hinblick auf die von dieser Prophetie Betroffenen ist indes – weil für das Verständnis der inneren Zusammenhänge, denen wir hier nachgehen, entscheidender – die Tatsache, daß der Dichter die furchtbaren Ereignisse, die an unserer Stelle von Christus vorhergesagt werden, expresse als Strafe, als schlimme Vergeltung für das ‘inuuid’ der Juden deklariert, ohne daß im biblischen Text darüber auch nur eine Silbe verlautet. Die Frage ist nun, was wir unter diesem ‘inuuid’ zu verstehen haben. Der Blick auf die Situation, in die hinein Jesu Weissagung gesprochen wird – er befindet sich auf dem Weg zur Hinrichtungsstätte! – und eine Überprüfung der übrigen Belege für dieses Wort⁹⁶ lassen es kaum zweifelhaft erscheinen, daß mit jener den Juden eigenen (iuuua!) ‘Bosheit, Übeltat, Sünde’ (SEHRT, 294) der Mord am Gottessohn gemeint ist, den zu vollziehen sich die Juden gerade anschicken. Um seinetwillen wird ihnen dereinst mit ‘sulic liudio qualm’ vergolten, daß ihnen im Vergleich dazu der schnelle ‘dod’ durch Naturkatastrophen wünschenswert und wie eine Erlösung erschiene.⁹⁷

⁹⁵ Quoniam ecce venient dies in quibus dicent: ‘Beatae steriles et ventres quae non genuerunt . . . Tunc incipient dicere montibus: Cadite super nos!, et collibus: Operite nos!’

⁹⁶ Nur 1468 hat inuuid die nicht weiter spezifizierte Bedeutung von ‘Feindseligkeit, Bosheit’. In allen übrigen Fällen wird es dadurch, daß es als Varians oder Variatum von Wörtern wie ‘Mord’ und ‘Tötung’ dient, zumindest intentional mit dem Bedeutungsgehalt ‘Trachten nach Mord’ oder ‘im Mord liegende Bosheit’ aufgeladen. So variiert inuuid 4222 mordhugi; 5058 hugi uulbo. Gen 82 ist ‘iro kindes qualm’ Varians zu ‘inuuid mikil’; 4594 und 4628 meint es die Bosheit des Verräters, die Jesus in die Gewalt der ‘banon’ (vgl. 4611 b f.) bringt; 5060 bezeichnet das Wort die Absicht des Hohen Rates, Jesus ‘adelien te dode’. Dieses inuuid, das inzwischen ein rechtskräftiges Todesurteil erwirkt hat, dürfte in besonderer Nähe zum Sinngehalt unserer Belegstelle (5526) stehen.

⁹⁷ Da ‘dod’ und ‘qualm’ nicht direkt von der Vorlage angeregt sein können, liegt die Vermutung nahe, daß der von uns angenommene spezifische Gehalt von ‘inuuid’

Wenn nun die Tötung Jesu – die unmittelbare Ursache jener schrecklichen Vergeltung – nach der betonten Meinung des Dichters nur deshalb rechtsverbindlich beschlossen und in die Tat umgesetzt werden kann, weil er den seine Gottheit leugnenden Juden eben keine ihren bösen Willen und ihre Freiheit aufhebende Manifestation seiner überirdischen Macht gewährt, dann wird wohl deutlich, in welchem Sinne – angesichts des aus der Kreuzigung den Juden erwachsenden Unheils – die bewußte Wahrung der Kenosis des Herrn in der letzten und entscheidenden Verhandlung vor Pilatus den Charakter der Strafe besitzt. Ist sie es doch im Grunde, die die Juden in ihrem blindwütigen Unglauben verharren läßt und so – zumindest mittelbar – Schuld und spätere Züchtigung des Volkes bedingt. Denn vor beiden Folgen – das sei noch einmal betont – hätten die Juden einzig und allein durch ein vorheriges Aufscheinenlassen der Herrlichkeit und Majestät der mit der Menschennatur vereinten und in sie hineinverborgenen Gottheit Christi bewahrt werden können. So jedenfalls sieht der Helianddichter die Zusammenhänge.

d) Die Doppelfunktion der 38. Fitte als Heils- und Unheilszeichen

Nach diesem Ausblick auf die 64. Fitte, in der der Dichter von sich aus ohne biblische Vorlage expresse die Frage nach der Bedeutung von Christi vorsätzlicher Verweigerung eines wunderbaren 'gisiumi' (vgl. 3166) vor den Ungläubigen aufwirft und zugleich Stelle und Funktion dieses Faktums innerhalb des Bedingungs Zusammenhangs von Unglaube, Gottesmord und Vergeltung sichtbar macht, kehren wir nunmehr wieder zur Interpretation der 38. Fitte zurück.

Und nicht ohne Gewinn! Sind wir doch jetzt erst in der Lage, den beim Abstieg vom Tabor ausgesprochenen Befehl des Herrn an seine Apostel, dem Juden volke (!) nichts von dem 'berhtlic bilidi' der Transfiguration mitzuteilen, in seiner ganzen Tragweite zu verstehen. Zweifellos soll er dem gleichen Ziele dienen wie das Verhalten Jesu auf der 'thingstedi', nämlich der Aufrechterhaltung der mit dem Unglauben gekoppelten kognitiven Blindheit der Juden seiner Gottheit gegenüber, bis sie jene Tat vollzogen haben, die ihnen so furchtbar wird vergolten werden. Wenn aber dies, dann muß in jenem Befehl auch alles das bereits in nuce enthalten sein, was dann in der 64. Fitte als notwendige Konsequenzen dieses Ausschlusses der Juden von einer evidenten Revelation der Gottheit Jesu in aller Ausführlichkeit aufgezeigt wird. Das würde indes bedeuten, daß bereits hier implizite auch auf die 'schmerzliche' (vgl. 5527) Strafe und Vergeltung hingewiesen ist, die für die Juden nach der

die Wortwahl hier bestimmt und den Gedanken der Vergeltung mit Gleichem (nämlich 'liudio qualm') nahegelegt hat, sollte doch auch 'Crist mid *qualmu*' nach dem Willen der Juden '*ageldan inuuüdspraca*' = seinen Anspruch, Gott zu sein! (Vgl. 5329a und 5332b–33a)

Auffassung des Dichters eo ipso daraus resultiert, daß Christus seine Doxa – ihres Unglaubens (2661; 3006), ihres 'tuiffi' und 'dorni hugi' (2662; 3005), ihres 'uured uuillio' (2663) wegen – vor ihnen verborgen hält.

So kündigt sich – wenn auch noch verhalten und in seinem vollen Ernst erst retrospektiv (von der 64. Fitteher) erkennbar – in derselben mit dem 'Mysterium' der Zahl 19 ausgestatteten 38. Lektion, in der den Aposteln zur Festigung ihres 'hluttar gilobo' (3067) an Jesus als den 'god selbo' die wunderbare Schau der 'godkundi' gewährt wird, zugleich das furchtbare Verderben derer an, die nicht an die Gottheit Christi glauben wollen, ihm eben deshalb nach dem Leben trachten (32. Fitte: 2652b ff. und 2676b f.) und ihn schließlich auch – wie aus der ersten Leidensweissagung unmittelbar vor der Transfiguration klar hervorgeht – tatsächlich töten werden (37. Fitte: 3085b ff.). Denn das Verbot, dem Judenvolk etwas von dem sichtbaren Durchbruch der Gottheit und ihrer Bezeugung durch das Erscheinen der alttestamentlichen Propheten und die Stimme des Vaters auf Tabor zu sagen⁹⁸, hilft ja nicht nur den Heilstod Christi vorbereiten, dessen Notwendigkeit und Sinn selbst den Aposteln noch völlig verborgen ist, sondern leitet auch das Unheil ein, das den Juden aus ihrem 'inuuid' erwachsen und als 'liudio qualm' einst über Land und Leute kommen wird (vgl. 5530f.). Als solches aber ist es nun ausdrücklich identisch mit dem Unheil, das HRABAN in seinen Erörterungen über die geheimnisvolle 19-Zahl als 'interitus plebis Iudaeorum' und ihre 'prostratio pariter a Romanis cum sua urbe' kennzeichnet, und das nur auf Grund des 'credere nolle' der Juden an den 'Ἰησοῦς θεός' eintritt.

Über den Vorgriff auf die 64. Fitte, die durch ihren doppelten arithmetischen Stellenwert in kompositorischer und inhaltlicher Beziehung zur 32. Fitte steht⁹⁹,

⁹⁸ Man beachte, daß in der voraufgehenden 37. Fitte bereits ein ähnliches Verbot ausgesprochen wird. Jesus will nicht, daß die Apostel schon jetzt die ihnen vom Vater gnadenhaft vermittelte Glaubenserkenntnis, daß Christus 'godes egan barn' sei, 'thesun liudiun' verkünden (vgl. 3083b–85a; dazu: oben, S. 357). Der dergestalt durch das Demonstrativpronomen näher bestimmte Personenkreis ist sicher identisch mit 'these Iudeo liudi' (3039a), über deren Meinung zu seiner Person Jesus die Jünger befragte, bevor er sich mit der gleichen Frage an sie wendet. Hier wie dort dieselbe spezifizierende Verengung der Quelle (homines bzw. nemo = Mt 16, 20 bzw. 16, 13) durch den Dichter, die sich in V. 3085b (*Iudeon* erlos statt des unpersönlichen oporet Mt 16, 21) fortsetzt! Im Gegensatz zum biblischen Text (vgl. Mt 16, 20: 'Tunc . . .' und Mt 16, 21: 'Exinde . . .') wird damit zwischen dem Verbot und der anschließenden Weissagung des Todes Jesu ein unmittelbarer Zusammenhang hergestellt, den man sinngemäß etwa so zum Ausdruck bringen kann: Verschweiget ihnen meine Gottessohnschaft, denn die Juden sollen mich noch töten.

⁹⁹ Die Verdoppelung hat hier – so scheint uns – eine ähnlich steigernde Funktion wie im Verhältnis von Fitte 33 (Enthauptung des Vorläufers) zu Fitte 66 (Kreuzigung Christi). Dem Tötungsversuch und dem äußeren Gehaltensein der Augen der Galiläer in Fitte 32 entspricht auf der Ebene der 'Erfüllung' der rechtswirksame Tötungsbeschluß (5419) und das innere Gehaltensein der Augen des jüdischen Volkes in der 64. Fitte. – Eine analoge Relation zwischen dem Einfachen und Doppelten einer Zahl konnten wir innerhalb der 44. Fitte beobachten, wo die 'Sünde' der Stammeltern (11. Zeile) die 'Verkehrtheit' der Welt (22. Zeile) bedingt (vgl. oben, S. 325f.). – Wir vermuten

welche ihrerseits wieder vom Motiv her aufs engste mit der 38. Fitte verbunden ist, scheint sich also noch einmal in eindrucksvoller Weise unsere These zu bestätigen, daß der Helianddichter den von HRABAN – und, wie gesagt, nur von ihm! – festgelegten zweifachen Symbolgehalt der Zahl 19 als konstitutives Strukturelement an hervorragender Stelle in sein Werk eingebaut hat.

Damit würde erneut die Schlüsselstellung deutlich, die die 38. Fitte innerhalb unserer 13er-Gruppe einnimmt, in der das Gegeneinander von Glaube und Unglaube an die Gottheit Jesu in besonders dringlicher Weise thematisch wird. Das mathematisch genau fixierbare äußere Zentrum dieses Abschnittes ist zugleich seine innere Mitte. Dem höchstgelegenen Szenarium (uuder uuolcan; 3118a) korrespondiert der Höhepunkt der 'Initiation' der Apostel; der größten Verborgenheit vor der (ungläubigen) Öffentlichkeit entspricht die Größe des hier nur drei Aposteln enthüllten Arkanum. Der Glaube erhält seine sichtbare Rechtfertigung durch die Manifestation eben jener wahren und wirklichen Gottheit Jesu, um deren Anerkennung oder Nichtanerkennung es in bisher nicht gekannter Schärfe geht.

Indem nun der Dichter die Transfigurationsszene darüber hinaus noch in ihrer 'Form' durch die tief geheimnisvolle Kraft der den *'Ἰησοῦς θεός'* und das Verderben der ungläubigen Juden repräsentierenden Zahl 19 (resp. 2 x 19) geprägt und bestimmt sein läßt, transponiert er das Geschehen auf die Ebene des Symbols und verleiht ihm so ein Höchstmaß an funktionalem und inhaltlichem Gewicht. In der sich dergestalt allererst über das Medium der 'Form' voll erschließenden innersten Sinnschicht unserer Lektion ist bereits die grundsätzliche Antwort auf die Probleme enthalten, die sich aus der vom Unglauben heraufbeschworenen und durch die erste Leidensankündigung Jesu noch verschärften (vgl. 3092 b ff.) Krisensituation ergeben. Enthüllt sich doch dem symbolsichtigen Auge des Glaubens bereits in der Chiffre der Fittenzahl 38 die Doppelfunktion der hier behandelten Perikope: die Sicherstellung der divinitas Christi, ihrer unantastbaren Macht und Herrlichkeit, und die Konstatierung der letztlichen Ohnmacht aller Feinde der 'godkundi'. Tabor wird auf diese Weise zum Unterpfand für den endgültigen Sieg Christi und den Untergang der Ungläubigen par excellence, der Juden. Der überirdische Lichtglanz der Verklärung kann selbst durch die vordergründige Finsternis von Leid und Tod, durch die Jesus und der Glaube an ihn hindurchgehen müssen, nicht mehr gänzlich ausgelöscht werden.

So ist mit dem 38. Abschnitt, in dem unser Dichter im Zentrum seiner 13er-Komposition eine höchst kunstvolle Koinzidenz von zahlhaft bestimmter Fittengestalt und dem Symbolwert dieser Zahl genau korrespondierendem Gehalt

aus den gleichen Gründen, daß der Verleihung der Schlüsselgewalt an Petrus in der 37. Fitte als Belohnung seines Glaubens (vgl. 3082 b–83 a), die dreimalige Bestätigung seines Oberhirtenamtes als Lohn seiner Liebe (Tat. 238 = Joh 21, 15 ff.) in der (verlorenen) 74. Fitte entsprochen hat.

erreicht hat, der feste Punkt gewonnen, von dem her die seit der Bergsturzperikope auf den Glauben zukommende Belastung getragen werden kann. Denn am verkärten Herrn dokumentiert sich in überwältigender Weise die unwiderstehliche 'mikil maht godes' (vgl. 3153); dieselbe, der Jesus auch in seiner angekündigten Passion dient, ohne daß die Juden es ahnen, und um deren außerhalb aller 'mennisca sidu' liegenden Dimension selbst der 'uuderuuard' Petrus – stellvertretend für die Zwölf – unmittelbar vor der Transfiguration noch nicht weiß (vgl. 3102b–03a). Das 'berhtlic bilidi' auf Tabor, der leuchtende Leib, um den eine überirdische Strahlenfülle 'uuanamo' steht (vgl. 3126a–27a), bürgen dafür, daß der Herr mit seinem Leibe 'suido diurlico fan dode astanden' wird (vgl. 3167). Über unserer Szene liegt schon etwas wie ein Hauch vom Glanz der Auferstehung: 'Uuanom upp astuod frithubarn godes' (5775b–76a); jener Auferstehung, in der das vorübergehend-einmalige, initiationshaft-exklusive Tabor-Ereignis sich als die eigentlich zuständige, bislang nur dem Menschenauge verborgene Daseinsweise Christi in aller Öffentlichkeit manifestiert.

Wie die Verklärung zunächst als Antwort auf die aus der Leidensverkündigung resultierende Glaubensschwierigkeit der Apostel erscheint, so ist die Auferstehung, mit der die Transfiguration in vordeutendem Zusammenhang steht, die Antwort auf den aus dem Tode Jesu resultierenden scheinbaren Triumph des Unglaubens, weshalb die Juden denn auch diese durchschlagendste Dokumentation der Gottheit zu verhindern (5749b ff.) bzw. nachträglich in ein Machwerk der Jünger umzulügen trachten (vgl. 5880b ff.). Je weniger nun die Juden von der im 'bilidi' vorweggenommenen Offenbarung der wahren Gottheit des Herrn erfahren, desto schrecklicher wird das Erwachen aus ihrem vermeintlichen Siegesrausch sein. Gerade das Erreichen ihres Zieles, das nicht nur den Tod, sondern eben auch die Auferstehung im Gefolge hat, macht zuletzt die Absurdität ihres Unternehmens offenkundig und zeigt in aller Schärfe die Strafwürdigkeit ihres Unglaubens und den Strafcharakter des Befehls Christi an die Zeugen seiner Verklärung, keinesfalls den Juden über Tabor zu berichten.

Viertes Kapitel

DAS MYSTERIUM DES GOTT-MENSCHEN ALS STRUKTURPRINZIP DES DICHTUNGSZENTRUMS

‘Die Ordnung und Wahrheit der Zahl ist zum Beispiel allen Vernunftbegabten so weit gegenwärtig, wie jeder, der zu rechnen imstande ist, sich bemüht, sie mit seiner Vernunft und Einsicht zu begreifen. Dem einen gelingt es leichter, dem einen schwerer, dem dritten überhaupt nicht; sie bietet sich trotzdem auf gleiche Weise allen dar, auf daß sie jeder zu fassen vermag; und wer sie aufnimmt, wandelt und zersetzt sie nicht wie eine Nahrung, sie nimmt nicht ab, wenn einer in ihr irrt: sie bleibt dieselbe Wahre, Unversehrte, während jener immer tiefer irrt, je weniger er sie erblickt.’

‘Wehe denen, die dich, o Weisheit, als Führerin aufgeben und sich in deinen Spuren verirren, die deine Offenbarungen lieben und deine Winke darüber vergessen; du süßestes Licht des gereinigten Verstandes! Du läßt nicht ab, uns zu zeigen, was und wieviel du bist, und deine Winke sind der ganze Schmuck der Kreatur. Denn auch der Künstler winkt gewissermaßen dem Betrachter seines Werkes zu, daß er sich nicht bloß an die Schönheit des Werkes hingebe, sondern das Gestaltete so mit den Augen überschaue, daß er sich auch auf den besinne, der es gestaltet hat.’

AUGUSTINUS, De lib. arb. II, 20 u. 43

I. DER CHRISTOLOGISCHE SINN DER ZENTRAKKOMPOSITION

Christus: Deus et homo

Vom soeben entwickelten Verständnis der 38. Fitte aus erschließt sich – wie uns scheint – das bestimmende Prinzip und damit der innere Sinngehalt des sorgfältigen Aufbaus der 13er-Gruppe. Die auch die leiseste Unsicherheit der Apostel ausräumende Bekundung der von den Volksmassen geleugneten 'divinitas' Christi 'in-mitten' der Hinweise auf sein bevorstehendes Leiden, die seine wahre 'humanitas', d. h. seine Passibilität und Mortalität (ISIDOR), mit erschreckender und sogar ärgerniserregender Deutlichkeit als Glaubensgegenstand vor die zwölf Apostel (und vor die Hörer!) hinstellen, läßt das zentrale Glaubensgeheimnis des Christentums, das Mysterium des Gott-Menschen, in seiner ganzen Spannweite als paradoxe Realität auf künstlerisch eindrucksvolle Weise sichtbar werden.

I. Christus: 'verus Deus'

Erstens: Jesus von Galiläa, den seine Landsleute der Blasphemie zeihen und zum Erweise seines bloßen Menschseins vom Berge stürzen wollen (32. Fitte); dessen Vorläufer man ungestraft in der 33. Fitte enthauptet, der Fitte, die allein schon durch ihren Zahlwert geheimnisvoll das künftige Schicksal des Herrn präfiguriert; Jesus, dessen Anspruch auf sein ewiges Schöpfer- und Herrschertum von den Heiden nicht anerkannt wird (34. Fitte); dem schließlich nur die kleine Schar der Zwölf noch treu bleibt (35. Fitte); der bei der Syrophönizierin mehr Glauben findet als bei den Israeliten, zu denen er doch in erster Linie gesandt ist (36. Fitte): dieser Jesus von Nazareth ist dennoch, wie Petrus feierlich bekennt (37. Fitte), er selbst 'thurh is enes craft' machtvoll demonstriert, und der Vater wunderbar bezeugt (38. Fitte), wahrhaft und wesentlich 'god selbo' (3060b), 'sunu drohtines, helag hebencuning' (3115f.).

In dieser Feststellung gipfelt die Auseinandersetzung mit dem Unglauben der Massen¹, gipfelt die Rechtfertigung des Glaubens der Zwölf und gipfelt schließ-

¹ Es ist gewiß nicht zufällig, daß in der 38. Fitte gerade die Würdenamen Christi vom Dichter betont und damit als zutiefst berechtigt erwiesen werden, denen Juden und Heiden zuvor ihre Anerkennung versagten. Die Transfiguration beweist, daß Christus tatsächlich 'that barn godes' (3125; 3161; vgl. 3127a), 'the godes sunu' (3132; 3138; 3148), 'the helago Crist' (3163) ist; der gleiche, den die Galiläer als eben diesen (ina so helagna!) verspotteten (2659); dessen Lehre sie nicht annehmen wollten, obwohl 'the helago Krist, that barn godes' (2665f.) doch in ihrer Landschaft geboren war. Diese – u. E. allein schon in der Terminologie zum Ausdruck kommende – rückweisende Polemik gegen den Unglauben erstreckt sich auch auf die Heiden. Denn wenn Christus in der Verklärungssperikoje 'the landes uard' (eine Bezeichnung, die, so 'irdisch' sie klingen mag, nur ihm vorbehalten ist) genannt wird (3155), dann dürfte auch diese

lich auch wohl des Dichters eigenes, ganz persönliches Glaubensbekenntnis. Ist doch die Dokumentation dieser Glaubenswahrheit 'Jesus ist Gott!' zweifellos sein Herzensanliegen. Anders hätte er wohl schwerlich gerade sie – und zwar in einem sehr wörtlichen Sinne, wie wir sahen, – zur Mitte und zum Herzstück unserer 13er-Gruppe gemacht; ja, wie wir bald glaubhaft machen zu können hoffen, unter einem bestimmten Aspekt zur Mitte und zum Herzen der gesamten Evangelien-Dichtung.

a) Jesu Gottheit – Hauptanliegen des Dichters

Wir gehen mit dieser Behauptung ganz bewußt noch über die weit vorsichtiger formulierte Auffassung Hulda GÖHLERS hinaus, nach der 'dem Dichter des Heliand die Gottheit Christi ein besonderes Anliegen, vielleicht sein stärkstes Anliegen' ist². Während sie lediglich auf die vom biblischen Stoff bedingten Betonungen der Gottessohnschaft und die sicherlich höchst eindrucksvolle Zahl von 227 Belegen für Variationen des Terminus 'Sohn Gottes' hinweist³ und damit noch einen gewissen, jeder bloßen Wort-Statistik anhaftenden Unsicherheitsfaktor ('vielleicht!') in Kauf nehmen muß, können wir uns für unsere Ansicht zusätzlich auf die Tektonik der Dichtung berufen, die GÖHLER noch verschlossen war, und hierbei besonders auf die zentrale Stellung, die der durch ihren zahlensymbolischen Bezug ausgezeichneten 38. Fitte in der Gesamtkomposition der geradezu mit Reißbrett-Akkuratesse angelegten 13er-Gruppe zukommt. Erst über die solchermaßen aufgedeckte Dichtungsgestalt vermögen wir auch ihre Leitidee mit absoluter Sicherheit als solche zu erschauen.

Wäre nicht seit VILMAR gerade in diesem, für das Verständnis der Dichtung und des Dichters so entscheidenden Punkte 'das Nachsprechen eine Macht geworden, . . . ein Sieg des Wortes über den Geist', wie Andreas HEUSLER mit beißender Ironie und unverhohlenem Sarkasmus konstatiert⁴, so schiene es angesichts unserer Interpretation beinahe überflüssig, noch einmal ausdrücklich zu betonen, wie grundfalsch VILMARS in die Literaturgeschichte eingegangene Meinung ist, unser Dichter habe 'eine christliche wahrheit in eine analoge

Titelwahl nicht nur reimtechnischen Notwendigkeiten ihr Dasein verdanken. Begegnet dieser Titel doch zuletzt in der 34. Fitte, in der die Heiden gerade dadurch ihren Unglauben bekunden, daß sie den 'landes uard' (2838), der 'thurh is enes craft' (2886; mit der gleichen Wendung wird 3121 die Urheberchaft des Verklärungswunders bezeichnet) Himmel und Erde geschaffen hat und seitdem 'land endi liudskepi' im Dasein erhält, als solchen nicht anerkennen wollen. Andererseits besteigt Christus Tabor als 'thiodo drohtin, uualdand thesaro uueroldes' (3112b–13a), und Petrus redet ihn dort nicht einfach mit 'drohtin' (vgl. Mt 17, 4: domine!) an, sondern mit 'Crist alouualdo' (3139). – Die Art, in der der Dichter Beziehungen schafft und verdeutlicht, ist – gerade wegen der Behutsamkeit, mit der es geschieht – immer von neuem der Beachtung wert.

² ZfdPh. 59 (1934) 28; Hervorhebung von mir.

³ Ebd., S. 28f.

⁴ Die altgermanische Dichtung (1941²) 194, Anm. 2.

menschliche, volksmäßige und eben darum dichterische wahrheit transfiguriert', indem er den Christus der Theologie als 'deutschen Christus', als 'herrlichen könig und führer seines volkes ... in dem höchsten glanze eines irdischen königtums' erscheinen und 'in gleicher weise seine gottheit in den hintergrund' treten lasse⁵.

Dieser fundamentale Irrtum VILMARS wird auch dadurch nicht wahrer, daß ihn in etwas abgewandelter Form und – zugegeben – in 'ungermanischerem' Gewande neuerdings H. DE BOOR wiederholt, nach dem in unserm Werk 'der dogmatische Christus ganz zurück(tritt)' zugunsten des 'irdischen Christus'⁶. Aus dem Kontext scheint hervorzugehen, daß mit 'irdischer Christus' das Christusbild des Dichters charakterisiert werden soll – und zwar als ein die Polarität des Gott-Mensch-Dogmas aufhebendes Mittleres, gleich weit entfernt vom 'verus homo' wie vom 'verus deus' der kirchlichen Lehre, womit DE BOOR nolens volens auf VILMARS Generallinie einschwenkt. Denn wie anders soll man die Bemerkung 'Crist – so und nicht Jesus nennt er (sc. der Dichter) ihn stets' deuten, als daß der Dichter 'nicht einmal den menschlichen Namen (kennt), den der Erlöser führte: Jesus'⁷; daß also die 'vera humanitas' in ihrer theologischen Relevanz überhaupt nicht gesehen wird, oder – um es mit VILMARS Worten zu sagen – 'die niedrigkeit der zeitlichen erscheinung Christi ... bei unserm dichter ganz in den hintergrund' tritt⁸? Und was anders meint die weitere Feststellung: 'Nur einmal gibt er dem irdischen Christus von sich aus die Bezeichnung ›god' (3646); und das geschieht an der einzigen Stelle, wo der Dichter allegorischer Auslegung Raum gibt, bei der Heilung des Blindgeborenen'⁹, was also meint dies anders, als daß auch die 'vera deitas' in ihrer dogmatischen Tragweite vom Dichter nicht erkannt wird?

Indes genügt ein einziger Blick in SIEVERS' Formelverzeichnis, um den kategorischen Ausschließlichkeitsanspruch der ersten Bemerkung als irrig zu erweisen¹⁰, wie auch eine sorgfältigere Prüfung des Textes zeigt, daß die zweite Feststellung DE BOORS unzutreffend ist. Wenn er mit der von ihm angenommenen Beziehung von 'mächtig god' auf Christus in 3646 recht hat¹¹, dann wäre wohl auch 3650b f.: 'ac sie an uualdand god / hludo hriopun' als weiterer Beleg

⁵ Deutsche Altertümer, S. 73 und S. 1.

⁶ Geschichte der deutschen Literatur I², 63.

⁷ H. BOEHMER, ThStuK 86 (1913) 214.

⁸ aaO., S. 73.

⁹ DE BOOR, aaO., S. 63; Hervorhebung von mir. Zu der falschen Notierung 'bei der Heilung des Blindgeborenen' (Singular!) vgl. oben, S. 226 f., Anm. 2.

¹⁰ Heliand, S. 399, 21–22: Iesu Krist (326); Hiesu Crist fan Galilealande (3557; 3716); Iesus fan Nazarethburh (5552).

¹¹ Der Einspruch von W. KROGMANN, 'an der angezogenen Stelle rufen gar nicht die beiden Blinden Christus an, sondern die Menschen Gott' (NddJb. 78 [1955] 5), überzeugt mich, besonders im Hinblick auf 3639b–45a, nicht. Die Menschen (gewiß!) rufen Christus an, dessen 'Fahrt sie wahrnehmen'. So auch SIEVERS, aaO., 402, 31.

heranzuziehen¹². Beide Stellen¹³ dadurch in ihrem Zeugnis-Wert herabzusetzen, daß man – gleichsam zur Entschuldigung des Dichters – auf die allegorische Form der Aussage verweist, hätte nur dann einen Sinn, wenn man die allegorische Sprechweise entweder als dichterische Entgleisung oder aber – in letzter Konsequenz – mit KROGMANN als einen werkfremden Bestandteil, als eine Zugabe anderer Hand, abtun würde.

Indes bliebe dann noch immer die Tatsache bestehen, daß außerhalb jeder Allegorie und ohne daß die leiseste Unsicherheit in der Bestimmung des Relationssubjektes bestünde, Christus an sehr bedeutsamer Stelle vom Dichter – und zwar ohne jede Veranlassung durch die Vorlage¹⁴ – als ‘god selbo’ bezeichnet wird (3060), wobei bemerkenswerterweise ‘heleandro bezt’ hierzu das Varians bildet, das damit dem ‘god selbo’ und seinem metaphysischen Bedeutungsgehalt näherückt.

Ferner darf man ebenso wenig das Faktum – auch wenn seine Erklärung zunächst große Schwierigkeiten bereitet – übersehen, daß Christus mindestens zweimal ‘helag gest’ genannt wird¹⁵; eine Redeweise, die – dogmengeschichtlich gesehen – bis ins späte vierte Jahrhundert hinein gerade die Gottheit Christi und seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater betonen sollte¹⁶. Die älteren Kirchenschriftsteller deuteten fast einstimmig das ‘spiritus sanctus’ bei Lk 1, 35 – um diese Stelle handelt es sich ja auch im Heliand – auf die zweite Person der Gottheit, indem sie es ‘als eine allgemeinere, auf die göttliche Natur gehende und einer jeden der drei Personen gleichmäßig zukommende Bezeichnung . . . faßten’¹⁷, also noch nicht als nomen proprium für die dritte Person reservierten. Spiritus sanctus meinte demnach zu jener Zeit einfach ‘Gott’ im Unterschied zu jeder Kreatur¹⁸, so daß außerhalb und unabhängig von Lk 1, 35 jede der drei göttlichen Personen ‘spiritus sanctus’ genannt werden konnte. Von dieser Freiheit macht auch noch der Helianddichter Gebrauch, wenn er 325 Gott ‘helag gest’

¹² Diese Forderung erhebt m. E. mit Recht KROGMANN, aaO., 5.

¹³ Beachtlich ist zudem, daß M in 3666 ‘uualdand god’ hat gegenüber der nach STEVERS (Zum Heliand, ZfdA. XIX [1876] 69) besseren Lesart von C: ‘uualdand Crist’. Doch meinen beide Lesarten dieselbe Person! Vielleicht hat der Schreiber von M die Verse 3646 u. 3650 so selbstverständlich als auf Christus bezogen verstanden, daß er keine Schwierigkeit sah, in 3666 erneut einfach ‘god’ zu setzen.

¹⁴ Mt 16, 16 heißt es nur: ‘Tu es Christus, filius dei vivi’, was der Dichter 3057–59a bereits wiedergegeben hat.

¹⁵ Nämlich 291 u. 335; vielleicht auch 50, wie SIEVERS annimmt (Heliand, 414, 5), P. PIPER (z. St., 13) aber ablehnt, der ‘helages gestes’ als Attribut zu ‘thuru craft’ stellt, ohne die möglichen Einwände hiergegen zu beschwichtigen.

¹⁶ Wie der Helianddichter an diese Tradition anknüpfen konnte, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden.

¹⁷ O. BARDENHEWER, Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lk 1, 26–38 = Bibl. Stud. X, 5 (1905) 132.

¹⁸ vgl. K. PIEPER, Die älteste Auslegung der Worte Spiritus sanctus superveniet in te. ThuGI 5 (1913) 751–56.

nennt¹⁹. Von Christus und Gott wird durch die im Heliand beiden Personen zukommende Bezeichnung ‘helag gest’ die numerische Identität ihrer göttlichen Wesenheit ausgesagt. Damit aber ist sichergestellt, daß der ‘irdische Christus’ von unserm Dichter an mehr als nur einer Stelle seines Werkes als wesenhafter ‘Gott’ bezeichnet wird²⁰.

Fahrlässige Irrtümer der Art, wie sie DE BOOR in seinen das Christusbild charakterisierenden Bemerkungen unterlaufen sind, verzeichnen notwendig das wirkliche und tatsächliche Christusbild unserer Dichtung.

b) ‘Irdischer’ oder ‘dogmatischer’ Christus?

Wie sieht es nun mit der Hauptstütze der These DE BOORS vom gänzlichen Zurücktreten des dogmatischen Christus aus? Er formuliert sie folgendermaßen: ‘Von der Trinität ist keine Rede, auch nicht von Christi präexistenter Teilnahme an Schöpfung, Weltregiment und Erlösungsbeschluß’ (ebd.). Auch diese Behauptung hält in keinem einzigen Punkte einer kritischen Prüfung stand.

Trinitarische Formeln

Gewiß begegnet der Terminus ‘trinitas’ nicht. Doch findet man diesen ebensowenig in der Bibel oder bei Tatian. Die Sache selbst, die Dreipersonlichkeit Gottes, ist indes deutlich und häufig genug im Heliand ausgesprochen. Schon in der Eingangsfitte nennt der Dichter die drei göttlichen Personen, wenn er von den Evangelisten sagt, sie hätten zu ihrem Werk gehabt ‘maht *godes, helagna gest, craft fan Criste*’ (10b–12a; vgl. 49–50). Die gleichrangige Reihung der Namen trägt formelhaften Charakter²¹ und zeigt damit an, daß Christus für den Dichter ganz selbstverständlich und problemlos auf einer Ebene mit Gott Vater und dem Heiligen Geiste steht; theologisch-begrifflich gesprochen: mit ihnen gleichwesentlich ist.

Bei der Verkündigung an Maria unterscheidet der ‘*uuisbodo*’ Gabriel zwischen dem ‘höchsten Himmelskönig’ (278), dem ‘Sohn des hohen Himmelskönigs’ (265b.f.) und dem ‘Heiligen Geist, des Waltenden Kraft’ (275). – Die Botschaft des Engels an den Argwohn hegenden Joseph gipfelt ebenfalls in einer trinitarischen Aussage, durch die die übernatürliche Ursache der Schwangerschaft Mariens und das göttliche Wesen des empfangenen Kindes festgestellt werden (324b–27a). – Um Simeon selbst und die an ihn ergangene Verheißung zu

¹⁹ ‘It cumid thurh gibod godes / helages gestes fon hebanuuanga’ (vgl. SIEVERS, Heliand, 414, 6).

²⁰ 5104 sagt Kaiphaz, Christus habe behauptet, that he *god* si. Auch 2870a dürfte Christus gemeint sein; vgl. 2339f., 4853, 5387b.

²¹ Zu dieser trinitarischen Formel: M. OHLY-STEJMER, ZfdA. 86, S. 112. Jetzt auch F. OHLY, ZfdA. 91 (1961) 3, Anm. 4.

charakterisieren, gebraucht der Dichter bei der Darstellung im Tempel eine ganz ähnliche Wendung (469–73 a). – Johannes der Täufer verkündet am Jordan den Volksscharen, daß das *'barn godes'* (895) kommen und *'an drohtines namon / an thana halagon gest'* (889–90) zur Vergebung der Sünden taufen werde.

Sorgfältiger noch als im biblischen Text wird bei der Theophanie nach der Taufe Jesu sofort die Dreiheit der hier beteiligten göttlichen Personen registriert. Das *'(Iesus) vidit spiritum dei descendentem . . . super se'* (Mt 3, 16) übersetzt der Dichter mit *'quam the helago gest / fon them alouwaldon obane te Kriste . . . uualdandes barne'* (985 b–86; 989a). Der *'spiritus dei'* ist also als *'the helago gest'* ein selbständiges, persönliches Wesen neben dem Vater (beachte die Präposition *'fon'*!) und dem Sohn; ein Wesen, das zudem unter einem besonderen Symbol, dem der Taube, erscheint²². Die aus dem Himmel ertönende *'vox'*, das *'uuord'* (neutr.!), wandelt sich – obwohl es als Subjekt den Satz regieren müßte – unversehens für den Dichter in die Person des Vaters; anstelle des *'Wortes'* dringt der Urheber des Wortes in das grammatische Gefüge des Satzes ein und bestimmt es ganz: *'(uuord) quād that he (masc.!) ina (sc. Crist) gicoranan habdi'* (991 b; vgl. die Beibehaltung des masc. Personalpronomens in 992 b und 993 b: *'im'*). Mir fällt ferner auf, daß Christus in diesem Zusammenhang von der *'drohtines stemna'* nicht *'filius meus'* (Lk 3, 22) genannt wird, worin die Adoptianer ein Hauptargument für die erst in der Taufe Jesu vollzogene Adoption des Menschen Jesus zum Sohne Gottes erblicken wollten²³, sondern als *'the sunu'* schlechthin bezeichnet wird (992 b). Der absolute Gebrauch von *'the sunu'* als Christusbezeichnung ist im Heliand völlig singulär. Ich sehe in diesem Vorgehen des Dichters ausgerechnet an dieser von der Häresie so oft mißbrauchten Stelle eine klare theologische Entscheidung für die metaphysische und präexistente Gottessohnschaft des zur Johannes-Taufe kommenden Christus²⁴. Das Zeugnis

²² Daß der Dichter die Taube *'auf der Achsel'* des Herrn sitzen läßt, hat zu mancherlei Vermutungen über die zugrunde liegende Anschauung oder Vorlage Anlaß gegeben – bis hin zur Identifizierung der Geisttaube mit dem Vogel Odins. Das lateinische *descendere* und *venire* kann nicht – wie es im Heliand geschieht – mit *'sat'* gleichgesetzt werden. Das Verbum *'sitzen'* dürfte indes für die gesamte Vorstellung entscheidend geworden sein. Wenn die Taube erst einmal auf Christus ruhend, sitzend, ihn berührend gedacht wird, fällt die Wahl der Stelle nicht mehr schwer, auf der sie ruht, sitzt oder an der sie ihn berührt. – Nun ist das *descendere* (Mt 3, 16) nachweislich von zeitgenössischen Theologen in eben diesem Sinne auch verstanden worden. So sagt z. B. ALKUIN, daß mit *'Hic est filius meus'* derjenige bezeichnet worden sei, *'quem columba tangebat'*. Durch die Taube wiederum habe in Wahrheit Gott Christum *'quasi manu quodammodo sua tetigit'* (PL 101, 145 C u. 146 B). Nach AUTPERTUS (= Pseudo-Alkuin) sah der Täufer *'Spiritus sanctum in specie columbae super Christum requievise'* (PL 101, 1302 B). – In diesen Formulierungen könnte zumindest so etwas wie eine Vorstufe zu der recht realistischen Vorstellung des Helianddichters liegen. Vgl. oben S. 178, Anm. 26. Siehe auch: H. STEGER, *David Rex et Propheta*, Nürnberg 1961, S. 98–103: *'Dichter und Inspiration'*; bes. S. 99, Anm. 11. L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien I*, Paris 1955, *'La Colombe'*.

²³ vgl. J. BACH, *Dogmengeschichte des Mittelalters*, Bd. I (Wien 1873) 114.

²⁴ Durch die Formulierung *'thesunu'* ist – ohne die häretische Auffassung zu nennen –

des Vaters gilt nicht einem erst *hic et nunc* zu ‘seinem Sohn’ adoptierten Menschen, sondern dem inkarnierten Gottmenschen als der zweiten Person der Gottheit, jener Person, der das Sohnsein von Wesen her zukommt und die identisch ist mit der Person des Gottmenschen. Gewiß braucht man in dieser kleinen Textabweichung keine bewußt kämpferische Frontstellung gegen den Adoptianismus zu erblicken, der seit einer Generation als überwunden gelten konnte, aber die von der Orthodoxie gesetzten Akzente wirken noch nach²⁵.

Des Täufers Deutung der Theophanie enthält noch einmal einen klaren Hinweis auf die Trinität (997b–1005a).

Den Jüngern verheißt der Herr, es werde ‘der Heilige Geist’ (1902) aus ihrem Munde sprechen, so daß sie nicht der Menschen Haß zu fürchten brauchten; vielmehr sollten sie allein den ‘waltenden Gott’, ‘ihren Vater’ scheuen (1907b f.).

Die Einheit des Wirkens in der Dreifaltigkeit wird sehr schön durch eine Formel betont, mit der der Dichter – ganz aus eigenen Stücken! – die Legitimation Christi zum Wundertäter umschreibt. Zu Beginn der 24. Fitte, wo er sich anschickt, auf der Hochzeit zu Kana sein erstes Wunder zu tun, heißt es: Christus, ‘that barn godes’ (1996a), ‘godes egan barn’ (2000b), zeigte bei dem Festmahl, daß er hatte ‘craft *godes*, helpa fan *himilfader*, *helagna gest*’ (2003 f.)²⁶.

Ohne Veranlassung durch eine Vorlage wiederholt der Dichter bei dem selbständig eingeführten Nekrolog auf Johannes das gemeinsame Wirken von Vater und Geist bei der Empfängnis des Sohnes durch Maria, der einzigen, die ohne Zutun eines ‘erl’ Mutter wurde, womit zugleich die absolute Einzigartigkeit ihres Kindes, seine Gottheit, sichergestellt ist (2788b–93a).

In den Abschiedsreden endlich verspricht Christus, der ‘uualdand selbo, her heþancuning’, er werde den ‘fader’ aufsuchen und den ‘helag gest’ senden; eine Stelle, an der noch einmal besonders deutlich auch der Heilige Geist als Person (thie; hie!) von der Person des Vaters und derjenigen Christi unterschieden wird (4702–13).

Darf man angesichts dieser Belege, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, wirklich noch die Behauptung aufrechterhalten, daß von der Trinität

klargestellt, daß die ‘vox paterna’ mit dieser Anrede sich ‘*de divina natura Dei Filius*’ äußert, wie ALKUIN gegen FELIX betont (PL 101, 143 B).

²⁵ Das gilt auch, wie wir früher schon sahen (vgl. oben, 154), für eine andere Stelle des Taufberichtes. Während die Adoptianer die absolute Notwendigkeit (*necessitas*) der Johannes-Taufe für Christus betonten, weil erst in ihr die Adoption des gewöhnlichen, aus Maria geborenen Menschen (*generatio secundum carnem*) zum Gottessohn (*generatio secundum spiritalem*) stattfindet – immer wieder heißt es: ‘*Iesum baptismo indignisse*’ (PL 101, 238 B) – stellte die Orthodoxie heraus, daß er ‘*regeneratione baptismi non eget*’ (PL 101, 184 B); daß Christus den *baptismus* ‘*non miseranda necessitate, sed miserante potius voluntate*’ auf sich genommen habe (ALKUIN, ebd., 238 C). Der Heilanddichter kennt diese Problematik, wenn er – ohne Veranlassung durch die Schrift – die Freiwilligkeit hervorhebt, mit der Christus ‘*an is uuillean*’ (Hauptstab!) zur Taufe kommt (964b).

²⁶ Auch von OHLY-STEIMER, aaO., S. 112, als Trinitäts-Formel gedeutet.

im Heliand keine Rede sei? Mit demselben Recht könnte man dann das gleiche nicht nur von den Evangelien, sondern auch vom Symbolum Apostolicum etwa behaupten, das an keiner Stelle über das im Heliand Gesagte hinausgeht.

Präexistente Teilnahme an Schöpfung und Weltregiment

Wie aber steht es nun mit der präexistenten Teilnahme Christi an Schöpfung, Weltregiment und Erlösung, von der DE BOOR im Heliand keinen Niederschlag finden will? Auch über diese christologischen Probleme sollte man zunächst und prinzipiell vom Dichter nicht mehr Auskünfte erwarten, als sie die Evangelien bieten, die – abgesehen von Joh 1, 3: ‘omnia per ipsum (sc. verbum) facta sunt’ (etc.) – sich mit derartigen Fragen nicht beschäftigen. Es wäre also durchaus verständlich, wenn mit keinem Wort in unserer Dichtung hierauf eingegangen würde. Selbst dann wöge DE BOORS Einwand nicht sonderlich schwer. Um so schlimmer aber für ihn, wenn er sich angesichts des Textes als falsch erwiese!

Sehen wir also zu. Johannes berichtet, daß Jesus nach der Brotvermehrung flieht, als er erkennt, daß die Leute ihn mit Gewalt zum König machen wollen (6, 15). Diese nicht weiter begründete Feststellung des Evangelisten nimmt der Helianddichter zum Anlaß, ausführlich über die Unangemessenheit dieses Angebotes an den Herrn zu berichten, um so die ‘Flucht’ besser motivieren zu können. Die Absicht des Volkes, dem Herrn die Königswürde anzutragen, ist für unsern Sachsen der Ausdruck eines böswilligen Unglaubens der Massen (2888b–89a) und im Grunde ein frevelhafter Spott (vgl. 2896a). Warum? Weil dieses Angebot die Leugnung des ewigen Königtums dieses Christus, die Leugnung seiner Gottheit impliziert, oder – um DE BOORS Terminologie zu gebrauchen – weil damit die präexistente Teilnahme Christi an Schöpfung und Weltregiment rundweg in Abrede gestellt wird. Und so wird die Begründung, die der Dichter dafür gibt, daß Christus die ihm von den Menschen angebotene Krone ausschlägt, zu einem höchst eindringlichen Bekenntnis zu Jesus Christus als dem allmächtigen Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde. Das irdische Königtum ist dem Christ deshalb nichts wert,

	huand he thit ueroldriki,
erde endi uphimil	thurh is enes craft
selbo giuuarhte	endi sidor giheld,
land endi liudskepi	– thoh thes enigan gilobon ni dedin
uurede uuidersacon –	that al an is giuualde stad,
cuningrikeo craft	endi kesurdomes,
meginthiodo mahal	(2885b–91a).

Deutlicher als durch die Appropriation oder Zueignung des Schöpfungs-
werkes und der Erhaltung der Welt seit ihrer Erschaffung an den ‘Wundertäter’

und ‘Lehrer’ von Nazareth²⁷, kann die präexistente Gottessohnschaft des ‘irdischen Christus’, und das heißt: die numerische Identität der Person des Logos mit der ‘neutestamentlichen Person’ Christi (alle Zitate nach DE BOOR), wirklich nicht ausgesagt werden²⁸.

Dabei glauben wir nicht einmal, daß dies die einzige Stelle im Heliand ist, an der *expressis verbis* von der präexistenten Teilnahme Christi an der Welt-schöpfung die Rede ist. Da die Appropriation der Schöpfungstat an Christus durch den Dichter nach 2885b ff. für den Heliand absolut sichergestellt ist, so möchten wir auch 32–42a in gleichem Sinne interpretieren, was – soweit wir sehen – bisher nicht geschehen ist. Der Grund dafür dürfte wohl in der Hauptsache darin liegen, daß man sich scheute, diese Verse auf Christus zu deuten, weil gewöhnlich eben dem Vater das Schöpfungswerk, das eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Personalcharakter der ersten göttlichen Person aufweist, zugeeignet wird, wie wir es vom *Symbolum Apostolicum* her gewohnt sind: ‘Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae’. Die Stelle lautet:

That scoldun sea fiori thuo fingron scriban,
 settian endi singan endi seggean forth,
 that sea fan *Cristes* crafte them mikilon
 35 gisahun endi gihordun, thes *hie selbo gisprac*,
 giuuisda endi giuuarahtha, uundarlicas filo,
 so manag mid mannon *mahlig drohtin*,
all so hie it fan them anginne *thuru is enes craht*
uualdand gisprak, thuo *hie* erist thesa uuerold giscuop

²⁷ Es scheint notwendig zu sein, auf die dogmatische Korrektheit dieser Appropriation hinzuweisen. Unter Appropriation versteht man eine Aussageweise, bei der Eigenschaften oder Tätigkeiten Gottes, die den drei Personen gemeinsam sind, einer einzelnen Person zugesprochen werden. Da nun alle Tätigkeiten Gottes nach außen hin den drei Personen als einem einzigen Prinzip gemeinsam sind (vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 213, 6, 6: ‘Inseparabilia sunt opera Trinitatis’), kann man auch dem Sohn das Schöpfungswerk appropriieren, wofür die Bibel selbst Beispiele bietet (Joh 1, 3; Kol 1, 15f.). Wenn man mit Vorzug dem Vater die Schöpfungstat zuschreibt, so ist auch dies lediglich eine Appropriation. – Alles, was nun dem Sohne Gottes zukommt, kann auch – kraft der *communicatio idiomatum* (= kraft der Gemeinschaft der Eigentümlichkeiten der beiden Naturen in der Person des Logos) – vom Menschen Jesus ausgesagt werden. Es ist also dogmatisch und nach den Regeln der Idiomenprädikation durchaus richtig, wenn der Helianddichter sagt: Jesus Christus hat die Welt erschaffen. Beispiele für diese Sprechweise in karolingischer Zeit sind überaus zahlreich vorhanden. Schon in des Ps.-BONIFATIUS’ Musterkatechesen heißt es: ‘qui nos creavit Jesus Christus Dominus noster’ (PL 89, 870A). HRABAN (*De laud. s. crucis* = PL 107) spricht vom ‘laetus creator Hiesus’ (176B), der ist ‘creator et salvator’ (273A); ‘dominus uniuersorum et creator omnium rerum’ (277C; vgl. 154). Obwohl er als ‘parvulus filius’ in der Krippe liegt, ist er dennoch ‘factor coeli et terrae’ (278D; vgl. Heliand 381b–83a). ERMOLDUS NIGELIUS († 840) bezeichnet Christus sogar als ‘pater mundi’ (MGH, poet. lat. II, 78).

²⁸ Wenn ALKUIN’S Ausführungen zu Joh 6, 15 hier Pate gestanden haben, so tut das der Beweiskraft unserer Stelle keinen Abbruch. Der Gedanke der Erhaltung der Welt, auf den der Dichter so nachdrücklich hinweist, ist zudem bei ALKUIN überhaupt nicht vorgegeben.

40 endi thuo all bifieng mid enu uuordu,
 himil endi ertha endi al that sea bihlidan egun
 giuuarahtes endi giuuahsanes . . .

Der Dichter skizziert hier zunächst kurz den Inhalt des Evangeliums, womit er zugleich den Aspekt angibt, unter dem er sein eigenes Werk hauptsächlich betrachtet wissen will. Die Evangelisten sollten also aufschreiben, was sie 'von Christi Macht, der großen, gesehen und gehört hatten, was er selbst sprach, wies und wirkte, viel Wunderbares, so viel bei den Menschen, der mächtige Herr'.

Nach P. PIPER (z. St.) sind 35 b und 36 b parallel. Er übersetzt: 'was er Wunderbares in seinem Worte befohlen und gethan hatte'. Das 'Sprechen' Christi hat also eine lehrhafte und eine tathafte Seite. Lehre und Werk Jesu gründen in einem gemeinsamen Prinzip, in seinem Wort, das er aus eigener Machtvollkommenheit (hie selbo!) spricht und das ihn als den 'mächtig drohtin' ausweist²⁹. Das Wort Christi ist die Basis seines wunderbaren Lehrens und Wirkens 'unter den Menschen'. Sein 'Sprechen' offenbart seine Macht. Und um dem Leser und Hörer nun gleich zu Beginn eine Vorstellung von dem Ausmaß und dem Grad dieser während seines Erdenwandels in Jesu Wort zum Ausdruck kommenden Macht zu geben, erinnert der Dichter daran, daß mit der gleichen Wort-Macht derselbe 'mächtig drohtin' aus ebenso eigener Kraft ja bereits Himmel und Erde geschaffen hatte, längst bevor er Mensch wurde.

Die Qualität des 'Sprechens' ist jedesmal die gleiche. Das, was er auf Erden 'selbo gisprac', ist 'ebenso, ganz und gar so' wunderbar wie das, was er 'von Anfang an durch seine einzige Kraft uualdand gisprak, da er zuerst diese Welt erschuf . . . mit einem Wort'.

Die Parallele, die der Dichter hier mit dem betonten 'all so' (= Stab!) einleitend zwischen dem werthafte Erdenwirken Jesu und der werthafte Schöpfungstat zieht, verlangt gebieterisch die Einheit des Subjekts, dem dieses 'Sprechen' zugeordnet ist, da sonst der ganze Vergleich keinen Sinn hätte. Der Dichter selbst unterstreicht u. E. seine Absicht dadurch, daß er in beiden Satzhälften dasselbe Prädikat verwendet, durch Hinzufügung von 'selbo' bzw. 'thurh is enes craht' die Art des 'Sprechens' kennzeichnet und ihm überdies einmal 'giuuarahta', das andere Mal 'giuuarahtes' als seine Wirkweise koordiniert, so daß bereits vom Hören her der Gleichlauf dieser beiden Satzhälften innerhalb der Periode offenbar wird. Der dreimalige Gebrauch des Personalpronomens 'hie' läßt wohl kaum den Gedanken an einen Wechsel des Subjekts aufkommen. Dabei kann das 'hie' in 38 a und 39 b wohl nur auf 'mächtig drohtin' gehen, das seinerseits auf 'hie' (35 b) und 'Christ' (34 a) zurückweist. Wir halten 'uualdand' (39 a) nicht für ein neues Subjekt gegenüber 'drohtin', sondern sehen in ihm –

²⁹ Wir sehen 'mächtig drohtin' also als Apposition zu 'hie' (= Crist), während SIEVERS (Heliand, 417, 1) und SEHRT (Wb., 85) hierin eine Gottesbezeichnung erblicken (= Gott Vater).

falls es nicht sogar in adverbialen Sinne verstanden werden soll³⁰ – eine Apposition zum vorausgehenden 'hie'. Da 'uualdand' auch eine Bezeichnung Christi sein kann³¹, bereitet dieses Wort hier keine Schwierigkeit. Jedenfalls braucht es nicht zwingend als ein neues, von Christus verschiedenes Subjekt aufgefaßt zu werden.

Den Versen 38ff. liegt wahrscheinlich Tat. 1 (= Joh 1, 1–3) zugrunde. Die gleiche Stelle zieht ALKUIN zur Kommentierung von Joh 6, 15 (Versuch der Leute, Christus zum König zu machen) heran, auf der wiederum die Verse 2885b–87a fußen. ALKUINS 'verbum dei, per quod facta sunt omnia' ließ den Dichter schreiben: 'huand he (= Krist) thit uueroldriki, / erde endi uphimil thurh is enes craft / selbo giuarhte'. Das 'omnia per ipsum (= verbum) facta sunt' aus Tatians Prolog veranlaßt: 'all so hie it *thuru is enes craht* uualdand gisprak, thuo hie erist thesa uuerold giscuop . . . himil endi ertha'.

Die Ähnlichkeit der Vorlage bedingt die Ähnlichkeit der beiden Stellen im Heliand und u. E. die Gleichheit des Subjektes, von dem die Schöpfertätigkeit hier wie dort ausgesagt wird, wobei das 'thuru is enes craht' mir eine wichtige Stütze für die Zuordnung von 38ff. zu Christus zu sein scheint, da diese Wendung – mit einer einzigen Ausnahme³² – immer nur von Christus gebraucht wird, um seine Gottheit (3121; 5076), sein Welterschöpfung (2886) und seine Macht über Himmel und Erde zu betonen (vgl. 2164b–67a!)³³.

Neben 2885b–87a sehen wir also auch bereits in der Eingangsfitte die präexistente Teilnahme Christi an der Schöpfung ausgesagt, womit von vornherein dem Mißverständnis der Boden entzogen ist, der Heliand habe es mit einem undogmatischen, rein 'irdischen Christus' zu tun.

Das vor- und überzeitliche 'Weltregiment' Christi fanden wir besonders deutlich schon in 2887b ff. ausgesprochen. Auf den gleichen Sachverhalt weisen die Appropriationen hin, die Christus mit dem Vater teilt, so wenn er der 'uualdand selbo'³⁴ oder gar 'en alouualdand' genannt wird³⁵, und wenn ebenso wie vom 'alouualdo fader' (1973) auch von 'Krist alouualdo' (813) die Rede sein kann. Überdies wird die Ewigkeit seines Königtums, die selbst Hulda GÖHLER im Heliand vermißte³⁶, zweimal an bedeutsamer Stelle hervorgehoben –

³⁰ So jedenfalls übersetzt es W. STAPEL, S. 8: '... allein aus seiner Kraft waltend gesprochen'.

³¹ 522: helago Krist, uualdand selbo; 974a: uualdand uuarlico; 998a sogar: en alouualdand; eine nach den Regeln der Idiomenprädikation durchaus berechnete Appropriation an Christus. Vgl. uualdandes lera (4124); – megincraft (3215); uualdandes uuerc (3587; 2196); uualdandes uuord (2259; 3789).

³² Nämlich 3593 (44. Fitte).

³³ vgl. die Wendung 'thurh is selbes craft', die ebenso nur von Christus gebraucht wird (377; 2374; 2853).

³⁴ 522; (vom Vater: 3064b); vgl. STEVERS, 401, 6–14; bzw. 417, 10–14.

³⁵ 998; 4554 (vom Vater: vgl. 986). STEVERS, 400, 10 bzw. 416, 9–10.

³⁶ ZfdPh. 59 (1934) 34: 'Im Heliand fehlen die ausdrücklichen Hinweise auf Christi

und zwar jedesmal in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Sohnschaft zu Gott, dem Schöpfer. Petrus bekennt, daß Christus ist

the uuaro uualdandes sunu
libbiendes godes, the thit liot giscop,
Crist cuning euuig (3057–59a).

Und Kaiphas stellt die für das Todesurteil entscheidende Frage an Christus mit fast den gleichen Worten:

ef he sunu uuari
thes libbiendies goden godes: ‘thes thit liot gescop,
Krist cuning euuig . . .’ (5085 b–87a).

Zweifellos geht es an beiden – höchst exponierten! – Stellen, die für das Geschehensgefüge der Dichtung von größter Bedeutung sind, um den ‘dogmatischen Christus’, d. h. um den ‘*verus filius dei*’ – jedesmal ist ausdrücklich und gewiß mit Absicht von ‘the *uuaro* sunu godes’ die Rede (3057 u. 5088 b)³⁷ –, der als ‘Crist cuning *euuig*’ zusammen mit dem Schöpfergott und gleichwesentlich mit ihm das ‘Weltregiment’ ausübt.

Es mag genügen, abschließend darauf hinzuweisen, daß der Sohn Mariens, der ‘*mid eldiun*’ den Namen ‘Heliand’ tragen soll, identisch vorgestellt wird mit dem, der als ‘*helag hebencuning*’ von Ewigkeit her der Herr der Engel und Geister ist. Gabriel verkündet der Jungfrau: ‘*thu scalt uses drohtines uesan modar mid mannun*’ (264b–65a), dem die Engel denn auch als solchem nach der Versuchung ‘*iungardom*’ und ‘*ambahtscepi*’ leisten (1117–18). Der Herr, den Satan in der Wüste ebenso zur Sünde verführen will wie den ersten Adam, erweist sich als stärker. Der Teufel trifft nicht auf einen Menschen, sondern auf ‘*is frohan*’ (1077a). Selbst der Tod untersteht dem herrscherlichen Wort Christi. ‘*Uuider metodigisceftie*’ schenkt Jesus dem Jüngling von Naim das Leben wieder³⁸, und bei der Auferweckung des Lazarus erweist er sich angesichts der Macht des Todes als ‘der Allmächtige’³⁹, der – wie er will – selbst über der Menschen Tod und Leben verfügt (vgl. 2210b–12a und 4114b–17).

Auch dieser kurze Überblick zeigt deutlich, daß der Christus des Heliand seiner Person nach numerisch identisch ist mit dem präexistenten Gottessohn, der Himmel und Erde regiert.

Präexistente Teilnahme am Erlösungsbeschluß
Nachwirkung des adoptianischen Streites

So bleibt uns nur noch die Teilnahme Christi am Erlösungsbeschluß zu erörtern. Zwar heißt es in der selbständigen Einleitung des Dichters zur Ver-

Ewigkeit . . .’; ein Irrtum, auf den bisher wohl nur G. EBERHARD, *Germanische und christliche Elemente im Heliand* (1948) 12, Anm. 3, hingewiesen hat.

³⁷ vgl. auch noch 4061b–62a. ³⁸ Hierzu ausführlicher bereits oben, S. 136f. und 138.

³⁹ 4052: *alomahtig* = wie 2168 und 2957 substantivisch und so immer nur von Christus gebraucht (vgl. SEHRT, *Wb.* 11).

kündigungsszene, der allmächtige Gott habe bestimmt, ‘that he is himilisc barn herod te uueroldi, is selbes sunu sendean uueldi’ (245 ff.) – die Sendung des Sohnes kommt eben als Proprietät vor allem dem Vater zu! (vgl. 4095 b) –, aber Christus selbst erfüllte die messianischen Verheißungen, indem ‘thurh huilic odmodi he thit erdriki herod / thurh is selbes craft⁴⁰ sokean uuelda’ (376f.).

Eine solche Redeweise setzt einfach das überzeitliche Personsein Christi und seine präexistente Teilnahme am Erlösungsratschluß voraus. Dem Sendungswillen des Vaters (247) korrespondiert der Erlösungswille des Sohnes (377; vgl. 1051b–52a); der ‘maht godes’, die sich in Christi wunderbarer Geburt zeigt (280), läuft die ‘craft’ Jesu selbst parallel, mit der er hieran beteiligt ist (377a). Was Christus mit seiner Menschwerdung auf sich nimmt, entspringt nicht einer ‘conditionis necessitas’, sondern seiner eigenen mit dem Willen des Vaters konformen ‘voluntas’ und seiner eigenen ‘omnipotentia’⁴¹.

Die Formulierung des Dichters, die völlig unabhängig von seinen gewöhnlichen Quellen ist, verrät ein bestimmtes, in der Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus von der Orthodoxie besonders stark akzentuiertes Anliegen, das Christus vom Augenblick der Empfängnis an als den wahren und natürlichen Gottessohn erweisen sollte, der gerade auch wegen seiner Präexistenz ‘quomodo voluit, et quando voluit, et ex qua voluit, advenit in mundum’⁴², eben: ‘thit erdriki herod sokean uuelda’! Und wenn unser Dichter so viel Wert auf das ‘thurh is selbes craft’ legt, so hört man auch hier das ‘per suam omnipotentiam, cum voluit, hunc hominem assumpsit’ des ALKUIIN noch heraus⁴³. Selbst die Motivation des Kommens Christi, ‘thurh huilic odmodi’, ist theologisch damals von höchster Relevanz, weil nämlich die in der Menschwerdung des Gottessohnes zum Ausdruck kommende ‘freiwillige Demut’ als das unterscheidende Merkmal gegenüber der ‘knechtischen Notwendigkeit’ galt, der die gewöhnlichen Menschen in ihrem Geborenwerden unterliegen. So unterscheidet ALKUIIN mit Nachdruck: ‘Alia est namque voluntaria humilitas, alia servilis necessitas’⁴⁴. Gerade die humilitas aber, die der Logos freiwillig, und das heißt doch: als am Erlösungsbeschluß maßgeblich und vor aller Zeit Beteiligter, in der Annahme der menschlichen Natur bekundet, ist nach zeitgenössischer Auffassung als ‘humilitas dei’ das ‘instrumentum redemptionis nostrae’⁴⁵. Nur unter der Voraussetzung, daß Christus wahrer Gott ist, kann überhaupt von der in seiner Menschwerdung liegenden ‘Demut’ und ihrer soteriologischen Bedeutung gesprochen werden; kann man deshalb auch – mit HRABAN etwa – sagen: ‘propter Christi humilitatem’ seien wir erlöst worden⁴⁶.

⁴⁰ vgl. zu dieser Wendung oben, S. 404, Anm. 33.

⁴¹ Die lateinische Terminologie hier nach ALKUIIN, Adv. Fel. Urg. = PL 101, 230C; 210B.

⁴² ALKUIIN, ebd., 166C. Zum ganzen Problem vgl. oben, S. 152f.

⁴³ DERS., ebd., 210B. ⁴⁴ Ebd., 182D. ⁴⁵ HRABAN, In ecclesiast. III, 3 = PL 109, 832 D.

⁴⁶ Comment. in Matth. I, 3 = PL 107, 767B.

Wenn nun unser Dichter betont, 'was für ein' (huilic) 'odmodi' sich in der Geburt Christi dokumentiere, dann kann hinter solcher Sprechweise nur das lebendige Bewußtsein von dem 'perfectus-deus-Sein' eben dieses Christus stehen, und das heißt zugleich: das Bewußtsein von seiner Präexistenz als zweite göttliche Person, die jetzt in Christus Fleisch wird. Denn nur von Gott vermag sinnvoll gesagt zu werden, er sei 'thurh odmodi' und gleichzeitig 'thurh is selbes craft' in die Welt gekommen⁴⁷. Die 'freiwillige Demut' ist keine ethische, sondern eine ontisch-metaphysische Größe, die die verborgene Gottheit ihres Trägers betont⁴⁸, wobei es sozusagen einer ständigen Bemühung des Willens Christi bedarf, seine Gottheit hinter dem Schleier der Menschheit zurückzuhalten⁴⁹.

Wie stark auch im Heliand die soteriologische Relevanz des 'odmodi' Christi als des 'instrumentum redemptionis nostrae' hervorgehoben wird, zeigt die Gestaltung der Passionsgeschichte, in der der Dichter uns nachdrücklich das Bild des 'thurh odmodi' duldenden und leidenden Christus vor Augen stellt. Verse wie 5290, 5301 und ganz besonders 5381 b–87, zeigen in geradezu klassischer Weise, welch überragende Rolle die 'voluntaria humilitas' – immer in ontischem Sinne verstanden! – nach der Auffassung des Dichters bei unserer Erlösung spielt. Die humilitas incarnationis vollendet sich in der humilitas passionis, wobei das Telos, die redemptio nostra, das gleiche bleibt. Der unendliche soteriologische Wert der in Geburt und Leiden sich manifestierenden 'Demut' Christi bleibt aber nur dann gewahrt, wenn Christus Gott ist, wenn die 'humilitas' nicht die Folge einer 'servilis necessitas', sondern ganz und gar die unbegreifliche 'voluntaria humilitas' – und als solche eben 'humilitas dei' ist!

So glauben wir, daß bereits in den Versen 376f., die die Geburt des Heilands ankündigen, in jedem Falle die Präexistenz Christi als selbstverständliche Prämisse vorausgesetzt wird, zumal die hierbei verwendete Terminologie charakteristische theologische Überlegungen der damaligen Zeit zu diesem Punkte – z. T. wörtlich – widerspiegelt, die die Konstatierung der Personseinheit Christi als des natürlichen Gottessohnes zum Ziel hatten.

Läßt sich hieraus aber auch eine Teilnahme Christi am Erlösungsbeschluß ablesen? Wir sind der Meinung, daß diese Frage bejaht werden darf und muß. Denn der Wille Jesu, aus 'Demut' und aus eigener Kraft dieses Erdreich aufzusuchen, wird vom Dichter ausdrücklich als Inhalt der alten messianischen

⁴⁷ Die Einheit der Person Christi bei der Zweiheit der göttlichen und menschlichen Natur wird vom Dichter immer wieder herausgestellt. Derselbe ist es, den die Mutter als einen 'lutilna man' in die Krippe legt und der die 'craft godes' hat (381 b–82); der als 'Kind' in Niedrigkeit geboren wird und doch als 'cuning' Herrscher über Himmel und Erde ist (407f.).

⁴⁸ vgl. auch 837 b–46.

⁴⁹ So bereits 847 ff.

Weissagungen deklariert, die nunmehr in Erfüllung gehen (374b f.). Dieser Wille bestand also schon längst bevor er zur Ausführung gelangt. Die Menschwerdung des Sohnes, die 'god alomantig' einst verheißen hatte (245), ist gleichermaßen Christi eigene Verheißung. Wie der Vater, so ist auch der Sohn selbständiges Subjekt dieses gemeinsamen Erlösungswillens, den er deshalb auch 'thurh is selbes craft' in die Tat umsetzen kann. Der Sohn gehorcht nicht nachträglich einem einsam vom Vater gefaßten Beschluß, sondern verwirklicht mit der Inkarnation auch seinen eigenen Willen. Vater und Sohn wollen als ein einziges Prinzip dasselbe!

Wie wenig der Erlösungsbeschluß als eine einseitige Verfügung des Vaters über den Sohn verstanden werden darf, zeigt sehr deutlich auch die Gestaltung der ersten Leidensweissagung im Heliand. Die Art, in der das Erlösungswerk nach den Worten Christi vor sich gehen soll (3085b–92a), bleibt dem Petrus so unverständlich, daß er energisch abwehrt: 'Ni scal that *riki god* uualdand uuillien' (3095b–96a). Der Apostel kann sich nicht damit abfinden, daß dies der Wille Gottes sein soll⁵⁰. Obwohl der biblische Text in seiner Antwort das Rekurrieren Christi auf eben diesen Willen Gottes nahelegt⁵¹, dessen gebieterischem Spruch er sich als der 'demütige' und gehorsame Sohn widerspruchslos beugt, weist im Heliand Christus den Petrus aber überraschenderweise dadurch zurecht, daß er dessen 'menschliche' Argumentation (vgl. 3102a) als völlig verfehlt, weil gleichsam an die falsche Adresse gerichtet, hinstellt:

'Huat, thu nu uuderuard bist' quad he, '*uilleon mines*,
 thegno bezto!' ... (3100–01a).

Das, was mit Christus in der Passion geschehen soll, ist also gar nicht eine befremdende, majestätisch-einsame Verfügung Gottes, sondern ununterscheidbar vom Willen des Vaters sein eigener Wille! Bis in die furchtbaren Einzelheiten hinein ist das 'Wie' der Erlösung von ihm selbst von Anfang an bestimmt und gewollt. Nicht Gott hat in seinem unabänderlichen Ratschluß herrscherlich über ihn verfügt, sondern er hat gemeinsam mit dem Vater über sich selbst verfügt, als die Erlösung und die Art ihrer Durchführung beschlossen wurden.

⁵⁰ Diese Stelle ist übrigens auch nach einer anderen Seite hin recht aufschlußreich. Der biblische Text (*Absit a te, domine; non erit tibi hoc!* = Mt 16, 22) hätte in seiner eshaften Formulierung leicht den Anlaß zu einer das Schicksalhafte betonenden Interpretation des Leidens Christi bieten können, falls im Heliand wirklich, wie DE BOOR besonders nachdrücklich hervorhebt, 'das Schicksal (immer) eine große, überschattende Eigenmacht, nicht eine feste Fügung in Gottes Händen' bliebe, und dieses Rudiment echten Heidentums – trotz seiner Absage an die Götter – 'auch dem Dichter noch im Blut' läge (aaO. S. 63 und 62). Trotz des sozusagen 'verführerischen' Textes wird hier jedoch – sogar gegen den Wortlaut der Quelle – *expressis verbis* der persönliche '*riki god uualdand*' als Herr dieser Bestimmungen genannt, die dann endlich noch als Christi eigener Wille gedeutet werden.

⁵¹ vgl. Mt 16, 23: '*scandalum es mihi, quia non sapis ea quae dei sunt.*'

Wiederum erscheinen Vater und Sohn damit als ein einziges Prinzip des göttlichen Erlöserwillens und -handelns.

Christus, der um der Erlösung der Menschen willen selbst 'an thesaru middilgard menniski' annimmt (3638) und Leiden und Tod erduldet, ist der Gott-Logos, der aus eigenem Willen in vollkommener (= wesenhafter, nicht nur ethischer!) Einheit mit dem Willen des Vaters handelt. Der Dichter jedenfalls weiß genau um das 'odmodi', das Menschwerdung und Passion für Christus bedeuten, weil er weiß, daß Christus eben – wenn auch 'in abscondito' – Gott selbst ist. Gleichwesentlich mit dem Vater ist er als der Jesus von Nazareth, als die 'neutestamentliche Person' (DE BOOR), Schöpfer Himmels und der Erde, Erhalter und Walter der Welt, 'Crist cuning *eunig*', Mitursache und Träger des Erlösungsbeschlusses.

Wir wollen hiermit die Auseinandersetzung mit DE BOOR abschließen⁵², bei der es uns im wesentlichen um zwei Dinge ging: Zunächst galt es, unsere auf der relativ schmalen Basis der Interpretation der Fitten 32–44 gewonnene Auffassung, daß die Verkündigung der Gottheit Christi das zentrale Anliegen unseres Dichters sei, auch durch eine für das Gesamtwerk repräsentative Befragung des ihm zugrunde liegenden Christusbildes zumindest als grundsätzlich und damit innerlich möglich zu erweisen. Gleichzeitig aber sollte mit größtem Nachdruck das schier unausrottbar erscheinende Vor- und Fehlurteil zurechtgerückt und korrigiert werden, im Heliand hätten wir es mit einer poetischen Einebnung der 'christlichen Wahrheit' des Evangeliums auf eine 'menschliche Wahrheit' (VILMAR) zu tun, mit einer völligen Reduzierung des 'dogmatischen Christus' auf einen 'irdischen Christus' (DE BOOR).

Die kritische Durchsicht der Argumente dieser auch heute noch weit verbreiteten Anschauung, die sich wohl nirgendwo prinzipieller und zugleich präziser formuliert finden als bei DE BOOR, dürfte gezeigt haben, daß es angesichts der wahren Sachlage ebenso mißlich wie unverantwortlich ist, in diesem für das Heliand-Verständnis so entscheidenden Punkte einem volkstümelnden Wunschenken (vgl. der 'deutsche Christus' VILMARS!) die Zügel schießen zu lassen bzw. einer hierauf basierenden communis opinio in mehr oder weniger unbesehener oder auch abgewandelter Form weiterhin das Wort zu reden. Es muß endlich mit der schlichten und an und für sich selbstverständlichen methodischen Forderung Ernst gemacht werden, daß nur eine äußerst sorgfältige Text- und Strukturanalyse und ein achtsames, für die Eigenart und den Stand der zeitgenössischen christologischen Fragestellungen geschärftes Ohr die Gewähr dafür bieten, wenigstens in etwa die theoretischen Grundlagen des Christus-

⁵² Zu seiner weiteren Behauptung, daß der Helianddichter – im Gegensatz zu Otfrid – Christus 'auch nicht als den großen Weltenrichter' sieht, sei hier nur auf die 31. und 53. Fitte und deren Deutung in unserer demnächst erscheinenden Studie über 'mudspelli' hingewiesen.

bildes unserer Dichtung adäquat erfassen und sachlich richtig darstellen zu können. Die Beobachtung dieser Forderung würde nur unser bisheriges Ergebnis bestätigen, daß der Dichter in den Prinzipien seines theologischen Denkens über diesen Gegenstand nicht nur ganz allgemein der traditionellen kirchlichen Lehre verpflichtet ist, sondern nachweislich auch unter dem Einfluß unmittelbar zeitbedingter Akzentuierungen der karolingischen orthodoxen Christologie steht, die – wegen ihrer Frontstellung gegenüber dem Adoptianismus – in besonders starkem Maße sich die Herausarbeitung der Gottheit Jesu zum Ziel gesetzt hatte.

Wenn nun – und damit wollen wir zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurückkehren – der Helianddichter das gleiche Anliegen zur beherrschenden Mitte seiner (gleichsam über einem mathematisch exakt proportionierten Kanavas errichteten) 13er-Komposition macht, zu einer Mitte, in der der gesamte Geschehens- und Handlungsstrang der ersten sechs Fitten unseres Abschnittes kulminiert und deren funktionale Bedeutung für das gesamte Strukturgefüge sowohl inhaltlich als auch formal durch die ihr eigens vom Dichter mitgegebene Motivation und die ihre 'Form' prägende Symbolzahl in einzigartiger Weise unterstrichen wird, dann kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß hier das Herz der Dichtung und des Dichters schlägt. Wir sind damit zum Zentrum, zum Kern seines persönlichsten Denkens und Wollens vorgestoßen, in dessen poetischer Verdichtung gleichzeitig das Glaubensbewußtsein einer ganzen Epoche gültigen Ausdruck und zwingende Gestalt gefunden hat; einer Epoche, die vor einer Generation noch in schärfster Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus stand, gegen dessen Irrlehre die Orthodoxie immer wieder die Gottheit Christi verteidigen mußte und zu diesem Zwecke gerade auch die Transfiguration als einen der schlagendsten Schriftbeweise für die metaphysische Gottessohnschaft Jesu ins Feld führte⁵³.

Was einst ALKUIN mit leidenschaftlichem Eifer und beschwörender Eindringlichkeit als Quintessenz seiner umfangreichen Befragung der Zeugnisse aus Tradition und Hl. Schrift dem FELIX VON URGEL einhämmern wollte: 'Christus Deus est, Christus Deus est!'⁵⁴, das will auch der Helianddichter mit seinen – gewiß subtileren, deshalb aber nicht weniger wirkungsvollen – Mitteln als die zentrale Wahrheit des mit ebenso großer und leidenschaftlicher Glaubens- wie dichterischer Gestaltungskraft von ihm verkündeten 'godspell' seinen Hörern in einer von jeder Polemik freien, rein positiven Form nahebringen.

⁵³ So z. B. ALKUIN gegen FELIX (MGH, Conc. II, 134 u. 152; PL 101, 90A. 102D. 138B. 143B. 217D. 219B) und ELIPANDUS (PL 101, 237A. 255C–256A. 274A).

⁵⁴ PL 101, 144B.

2. Christus: 'verus homo'

Zweitens: Wenn der Heliand also das gerade Gegenteil eines 'irdischen' Christus zeichnet, so scheint sich der Dichter damit dem nicht minder schweren Vorwurf auszusetzen, er biete eine monophysitisch-doketische Verkürzung des Gott-Mensch-Dogmas, und zwar dergestalt, daß er infolge seines faszinierten Hinblickens auf die Gottheit Jesu die wahre Menschheit außer acht lasse und so das Dogma reduziere auf die das Geheimnis als solches entleerende und verfälschende Gleichung: Christus = Gott. Und tatsächlich ist dieser Einwand denn auch erhoben worden. Seine wohl schärfste Formulierung dürfte er in der lakonischen Feststellung H. BOEHMERS gefunden haben: 'Er (sc. der Christus des Heliand) ist mit einem Wort der Himmelskönig, der Weltschöpfer, der Allvater, der allmächtige Herrgott in eigener Person'¹.

a) Doketische Verkürzung des Dogmas?

So sehr nun diese Auffassung auch derjenigen VILMARS entgegengesetzt ist und darum auf den ersten Blick unserer eigenen Deutung nahekommen scheint, so sehr widerspricht sie bei genauerem Zusehen in ihrer Verabsolutierung den tatsächlichen Verhältnissen im Heliand. Und wiederum ist es hier die Tektonik der 13 er-Fittengruppe, die doch unserer Meinung nach das wichtigste und durchschlagendste Argument für die dominierende Stellung der divinitas im Christusbild des Dichters liefert, die gleichzeitig mit aller Deutlichkeit zeigt, daß von einem wirklichen Monophysitismus nicht im entferntesten die Rede sein kann.

Wie aber dies? Widerrufen wir damit im Grunde nicht alles das, was wir über die inhaltliche und formale Sonderstellung der 38. Fitte und deren Bedeutung für das Christusbild des Heliand gesagt haben? Schmälern wir jetzt nicht den hermeneutischen Wert der Dichtungsarchitektur für die Eruiierung des in ihr sich objektivierenden Gehaltes? Nein! Denn wir bleiben in vollem Umfange bei dem, was wir sichtbar zu machen versuchten und betonen noch einmal: Die 38. Fitte ist – bereits rein bautechnisch gesehen – die strahlende Mitte, gleichsam das Kronjuwel unseres mit größter Sorgfalt und Akribie gefertigten Werkstückes, eingefaßt und getragen von den zur Linken und zur Rechten in vollendeter Symmetrie sie umflügelnden Fitten 32–37 und 39–44, die ihren formalen Eigenwert, den sie der jeweils ihre Gestalt zweifach durchwaltenden Sechs-Zahl, dem 'numerus perfectus' schlechthin, verdanken², ganz in den Dienst der wertmäßigen Steigerung und Herauswölbung des von ihnen in die adelnde Mitte genommenen 'Waisen' stellen. Das, was die Taborfitte

¹ ThStuK 86 (1913) 213.

² Es sind ja, wie oben gezeigt, je 6 Fitten zu insgesamt je 501 (Quersumme 6!) Langzeilen. Beider Summen (12 bzw. 1002) sind wiederum durch 6 teilbar.

darüber hinaus als solche – also völlig unabhängig von jeder Relation zu den auf sie hingeorordneten Gefügesträngen ihrer Umgebung – in besonderem Maße auszeichnet, ist der geheimnisvolle Glanz der ihren Gehalt in größter Dichte repräsentierenden Symbolzahl. Und so ist und bleibt sie – angefüllt mit dem überwältigenden Licht der sich in ihr offenbarenden göttlichen Majestät Christi – würdiges Gefäß und adäquate Form für das in ihr und durch sie verkündete Mysterium des 'totus et perfectus Deus Christus', das der Dichter auf diese Weise, d. h. allein schon durch den Aufwand an formalen Mitteln, als sein stärkstes und tiefstes Anliegen zu erkennen gibt.

Ja, wir gehen sogar noch weiter: Die Ausschließlichkeit, mit der hier die Gottheit Christi als Zentralobjekt des Glaubens und als Kern der Frohbotschaft des Evangeliums dargestellt werden soll, veranlaßt den Dichter offenbar auch zu einer nicht unwesentlichen Änderung des Textes der Verklärungsperikope. Er streicht kurzerhand die Bemerkung des Evangelisten Lukas, daß sich das Gespräch Jesu mit Moses und Elias um sein bevorstehendes Leiden und seinen Tod gedreht habe (Lk 9, 31), und bezeichnet in direktem Gegensatz dazu den Inhalt dieser Unterredung als 'uunsam spraca' und 'god uuord' (3131b f.). Der Grund für dieses eigenwillige Vorgehen kann u. E. nur darin liegen, daß der Dichter hier die vollkommene 'godkundi' Christi in so absoluter Reinheit darstellen will, daß er auch nicht die geringste Inkongruenz zwischen Gestalt und Gehalt duldet³. Das Tabor-Ereignis soll Christus als wahren Gott erweisen, als 'Ἰησοῦς θεός', wie die Fitten-'Form' (38 = 2 x 19!) es bezeugt, – und deshalb darf er auch keinesfalls anders denn als 'ex toto immortalis et impassibilis'⁴, und das heißt: allein mit den Proprietäten der göttlichen Natur ausgezeichnet, bei der Transfiguration in Erscheinung treten.

Trotz dieser beinahe erdrückenden Fülle formaler und inhaltlicher Indizien macht sich der Dichter aber durchaus nicht zum Verfechter eines Monophysitismus. Denn gerade die Elimination der Anspielung auf Leiden und Tod, die zweifellos – für sich genommen und isoliert betrachtet – der Meinung Vorschub leisten muß, hier seien letztlich doch doketische oder wenigstens an das Doketische streifende Gedankengänge eingeflossen und zur Auswirkung gelangt, macht uns auf einen Sachverhalt aufmerksam, der für die Lösung unseres Problems von größter Wichtigkeit sein dürfte. Zeigt der Eingriff des Dichters in die Quelle doch recht deutlich, daß er Leidensfähigkeit und Gottheit offenbar als einander ausschließende Größen sieht. Und diese Beobachtung wiederum läßt wohl den Schluß zu, daß der Dichter sehr genau über die Proprietätenlehre unterrichtet ist, nach der der Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Natur mit Vorliebe und vorzugsweise durch den kontradiktorischen

³ Wir messen der Textänderung also erheblich mehr Bedeutung zu als C. A. WEBER, der nur ganz allgemein sagt, Lk 9, 31 sei vom Dichter als 'störend beseitigt' worden (vgl. ZfdA. 64, S. 35).

⁴ vgl. PASCHASIUS RADBERTUS, Expositio in Matth. XI (= PL 120, 869 A).

Gegensatz der Begriffe *passibilis et mortalis* einer- und *impassibilis et immortalis* andererseits dargestellt und gekennzeichnet wird⁵.

Wenn nun das 'berhtlic bildi' auf Tabor – nach der erklärten Absicht des Dichters (3120ff.) – ausschließlich der Manifestation der 'godkundi' Christi dienen soll, dann wird verständlich, weshalb er den Hinweis auf die Passion an dieser Stelle unterdrückt, weil nämlich nur dann die Reinheit und Unvermischtheit der göttlichen Natur in vollem Glanze zur Darstellung kommen kann. Gerade das aber intendiert er ja, um endlich einmal Christus gegenüber den gerade seine Gottheit in Abrede stellenden Massen als den zu erweisen, der er in Wirklichkeit ist; *totus et perfectus Deus*. Die Einseitigkeit, mit der der Unglaube sich in höchst aggressiver Weise gegen die Gottheit Christi richtet, fordert förmlich die einseitige Betonung der Gegenposition heraus. Eine 'Vermischung' der Gottnatur mit dem speziell menschlichen Attribut der Passibilität im Bilde des verklärten Herrn, das doch eben diese seine Gottheit als unanfechtbare Wirklichkeit plastisch und sinnenfällig vor Augen führen soll, hätte den Funktionswert der 38. Fitte notwendig mindern und damit das Anliegen des Dichters verdunkeln müssen.

Deuten wir die Omission von Lk 9, 31 richtig, so ergibt sich daraus zwingend, daß für den Dichter – wie für die Theologen seiner Zeit – Leidens- und Sterbensfähigkeit zumindest dort, wo von ihnen im Zusammenhang mit der Zwei-Naturen-Lehre die Rede ist, ihrem Sinn- und Bedeutungsgehalt nach schlechthin identisch sind mit dem Menschsein oder der menschlichen Natur. *Humanitas* und *mortalitas* sind – sofern es um den Gegensatz zur *divinitas* geht – austauschbare Begriffe. So gewiß darum die Unterdrückung des kanonischen Inhaltes von Lk 9, 31, ja seine direkte Verkehrung ins Gegenteil, an unserer Stelle der möglichst intensiven Beleuchtung der wahren Gottheit Christi dient, so gewiß müssen nun andererseits eventuelle Hinweise auf Leiden und Tod als Konstatierungen der wahren Menschheit desselben Christus verstanden werden.

b) 'Christus passibilis' und 'vera humanitas'

Unter diesen Voraussetzungen – und damit nähern wir uns der Lösung unseres Problems – kann und muß den Leidensweissagungen im Heliand ein ganz bestimmter und gehaltlich fest umrissener Funktionswert bei der Darstel-

⁵ Dies ist eine *distinctio*, die im Kampf gegen den Adoptianismus immer wieder angewandt wurde, um trotz der Zweiheit der Naturen ihre ungetrennte und unvermischte Verbindung in der Einheit der Person Christi sicherstellen zu können gegenüber jeder Trennung eines *filii hominis adoptivi* von einem *filii verus Dei*. Vgl. auch W. SCHULZ, *Der Einfluß Augustins*, z. B. S. 149f. und 153ff.

⁶ So können, z. B. bei HRABAN, zur Kennzeichnung des Vorgangs der Menschwerdung neben die Umschreibung '*humanitatem assumere* (resp. *induere*)' die Formulierungen treten: '*humana mortalitate se induere*', oder auch: '*mortalitatem nostrae naturae sumere*' (vgl. Mt-Komm. II, 4 = PL 107, 789D und 792D).

lung des Gott-Mensch-Dogmas zugesprochen werden. Vermögen sie doch auf unmittelbar eingängige und konkret-anschauliche Weise den einen Pol des Dogmas, die *vera humanitas* des Erlösers, zu repräsentieren und ins Bewußtsein zu heben. Und zwar wird das besonders nachdrücklich und wirkungsvoll dann der Fall sein, wenn diese Leidensweissagungen in offenkundig antithetischer Relation zu ihnen direkt benachbarten Bezeugungen der Gottheit Jesu stehen, d. h. wenn das Dogma in seiner Polarität entweder als Problem sichtbar oder als paradoxe Realität auch einfach gestaltet wird. Genau diese Situation aber ist im Zentrum unserer 13er-Komposition gegeben, das damit einen wichtigen Anhalts- und Ausgangspunkt für die Feststellung der tatsächlichen Grundlagen des christologischen Denkens unseres Dichters bietet.

Wir brauchen uns nur unser oben aufgezeichnetes Schema zu vergegenwärtigen, aus dem die peinlich genaue symmetrische Anordnung der vier Leidensweissagungen bzw. -präfigurationen um die ganz der Manifestation der Gottheit Christi reservierte Mitte unseres Großabschnittes klar hervorgeht⁷, um nunmehr sofort deren Bedeutung für das Christusbild des Heliand zu erkennen. Denn wie uns zuvor schon der Blick auf die Architektur der 13er-Gruppe das u. E. letztlich entscheidende Kriterium für die Richtigkeit unserer These bot, daß die Gottheit Jesu das zentrale Anliegen des Dichters bilde, so halten wir jetzt ebenfalls die Tektonik für ausschlaggebend bei der Beantwortung der Frage, welche Rolle die Menschheit des Herrn im Christusbild der Dichtung spielt.

So rein und 'unvermischt' – sowohl von der formalen wie auch von der inhaltlichen Seite der 38. Fitte her – in der Transfiguration die 'godkundi' Christi aufscheint, so wenig läßt sich angesichts der Gesamtanlage des Bauplanes dieses Vorgehen als Argument für eine monophysitische Tendenz auswerten. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall! Denn je stärker hier die Gottheit akzentuiert wird, desto mehr müssen zumindest die Leidensweissagungen in Fitte 37 und 39, von denen die 38. Fitte sozusagen eingekeilt ist, durch den übergangslosen und jäh Kontrast, in den sie zur Manifestation der 'godkundi' hineingestellt sind, an Eigengewicht und Eigenbedeutung gewinnen. Das scharfe Aufeinanderprallen der Gegensätze steigert ja das je Besondere der beiden Pole und bringt deren Spezifikum allererst voll zur Geltung und zu Bewußtsein. Das Paradoxon lebt vom Ernstgenommenwerden jedes seiner Glieder! Der Diamant – um an ein früher eingeführtes Bild für die Sonderstellung der Verklärungsfitte innerhalb der 13er-Komposition anzuknüpfen – scheint gleißender inmitten zweier dunkel glühender Rubine; der Rubin wirkt blutiger und wärmer dicht neben dem kalten, lichtblauen Blitzen des Diamanten. Gerade der schroffe Wechsel der gehaltlichen Aspekte – vom *homo passibilis* hinauf zum *deus impassibilis* und wieder jählings hinab zum *homo passibilis* –, dem

⁷ vgl. oben, S. 372f.

aufs genaueste die steilste Auf- und Abwärtsbewegung korrespondiert, die es im szenischen Raum der gesamten Dichtung gibt, verleiht der Menschheit Jesu, die hier durch die Leidensweissagungen konkret-anschaulich und mit Nachdruck repräsentiert wird, den Status eines Kontergewichtes gegenüber der machtvollen Demonstration der *vera deitas*, deren reine Darbietung durch die bewußte Konjektur des biblischen Textes nicht einmal von dem bloßen Gedanken an eine potentielle Passibilität des verkörperten Herrn getrübt werden soll. Auf diese Weise aber spricht der Dichter der *humanitas* den Charakter intensiver Realität zu. Sie führt kein doketisches 'Schattendasein' neben der etwa als allein wesentlich für Christus geglaubten Gottheit⁸, sondern bildet mit ihr zusammen – wenn auch gleichsam unter deren Vortritt – die paradoxe und ärgerniserregende Gesamtwirklichkeit des Gott-Menschen.

Der eine Christus, der vor, während und nach dem Taborereignis als derselbe spricht und handelt, offenbart sich somit keineswegs nur als 'totus et perfectus Deus', obwohl auf diesen Aspekt zweifellos der stärkste Akzent gelegt wird, sondern stellt in den Leidensprophetien hart und unerbittlich die Wahrheit seines gleichzeitigen 'totus-et-perfectus-homo-Seins' als Glaubensforderung vor die Seinen hin. Und da die Weissagungen nicht nur die Fähigkeit Jesu zu Leiden und Tod dokumentieren, sondern die tatsächliche Verwirklichung und Erfüllung der Passion an ihm verkünden, ist jeder Flucht in einen Doketismus und Monophysitismus von vornherein der Weg abgeschnitten. Der Anstoß, den die Apostel an den Worten des Herrn nehmen und den dieser nur noch durch die unmittelbar an die erste Leidensvorhersage anschließende Manifestation seiner Gottheit in etwa glaubt auffangen zu können, spricht eine deutliche Sprache. Das Geheimnis der Doppelnatur Jesu wird also nicht und in keiner Weise aufgehoben, sondern als mit 'mennisca sidu' allein nicht zu bewältigende Realität in seiner ganzen polaren Spannung dem Glauben anheimgestellt!

So schafft sich der Dichter durch den – von jeder Vorlage unabhängigen⁹ – stilistisch-formalen Kunstgriff der unvermittelt harten Kontrastierung der Transfigurationsszene mit den beiden Leidensweissagungen ein höchst adäquates Ausdrucksmittel für die künstlerische Darstellung des geheimnisvoll-paradoxen Nebeneinanders der beiden Naturen in dem einen Christus, die 'unvermischt und unverwandelt', wie das Konzil von Chalcedon (gegen den Monophysitismus!) definierte¹⁰, in ihrer Eigenart auch nach der Vereinigung fortbestehen.

⁸ Wie man nach der Deutung der ersten Leidensweissagung durch C. A. WEBER, aaO., S. 33, vielleicht annehmen könnte.

⁹ vgl. oben, S. 372, wo auf die andersartige Anordnung bei Tatian hingewiesen wird.

¹⁰ vgl. DENZINGER, 148.

3. Christus: 'perfectus Deus – perfectus homo'

Nummehr dürften wir in der Lage sein, eine wenigstens vorläufige Antwort auf die Frage nach dem bestimmenden Prinzip und dem letzten Sinngehalt des sorgfältigen Aufbaues unserer 13er-Komposition zu geben, soweit dieser in der das Dispositionsschema gliedernden spiegelbildlich-symmetrischen Anordnung der vier Leidenshinweise um die besonders markierte Mitte herum sichtbar wird. Es ist u. E. das Dogma vom Gottmenschen Jesus Christus selbst und seine aus der Paradoxie gespeiste geistige Dynamik, die sich in diesen Spannungsbögen der Dichtungsarchitektur ein formales Äquivalent geschaffen haben.

a) Zahlhafte Gliederungsgestalt als 'figura' der Zwei-Naturen-Lehre

Daß die Prägekraft des Dogmas sich gerade für die Gestaltgebung des von uns behandelten Abschnittes als bestimmend erweist, ist nicht sonderlich überraschend. Steht doch nirgendwo gerade das Geheimnis der Person Christi stärker und ausschließlicher im Vordergrund des Interesses, als in diesen 13 Fitten der Dichtung, in denen sich – wie wir sagten – die eigentliche 'Initiation' der Apostel vollzieht, wobei der stufenweisen Selbstoffenbarung Christi der breiteste Raum und die größte Bedeutung zugemessen wird.

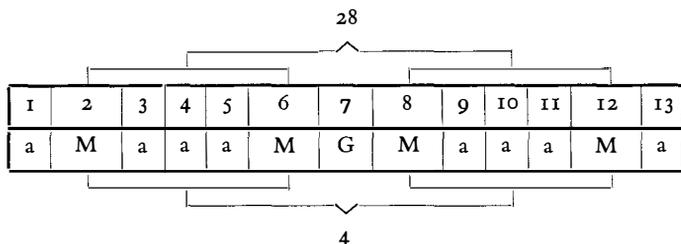
Angesichts des bedrohlichen Abfalls der Massen stellt sich immer gebieterischer die Frage nach dem wahren Wesen des Herrn, dem nur noch die ihn begleitenden Zwölf treu geblieben sind, und die deshalb gleichsam ein Anrecht darauf haben, ihren Glauben bestätigt zu sehen. Diese Bestätigung erfolgt denn auch allmählich und sozusagen schrittweise von dem Wunder des Seewandels, an dem einer der Apostel, Petrus, gewissermaßen partizipieren darf, über das glaubenstarke Verhalten des kananäischen Weibes und seine Belohnung, die zur Nachahmung anspornen soll, bis zur Seligpreisung des Simon ob der Gnade, die der Vater ihm durch die Vermittlung der Erkenntnis der Gottessohnschaft Christi erwiesen hat, und erreicht schließlich ihren absoluten Höhepunkt in dem 'berhtlic bilidi' auf Tabor. Was Juden und Heiden nicht anerkennen, was sie als 'sundea' brandmarken (2670) und mit dem Tode bestrafen wollen, woran im Judenvolke einzig noch die Jünger glauben, das ist kein gegenstandsloser, blasphemischer Anspruch Christi, sondern wunderbare, im 'bilidi' nun auch von Christus selbst, 'thurh is enes craft', vor die Sinne gebrachte Wirklichkeit: Er ist Gott!

Allein, damit ist das Mysterium Christi noch nicht erschöpft. Initiation verlangt Hinführung zur Vollgestalt des Geheimnisses. Und diese eröffnet sich erst in den – ebenfalls nur den Zwölfen anvertrauten – Leidensweissagungen, in denen sich der 'impassibilis Deus Christus' nun mit allem Nachdruck und Ernst

zugleich als der 'homo passibilis Christus' offenbart¹. Christus ist auch wahrer Mensch! Viermal – behutsam und vordeutend erst, dann gleichsam schonungslos und unerbittlich – weist der Dichter auf die Menschheit Christi hin und ordnet diese Hinweise so der Mitte seines Werkstückes zu, daß sie sich – wenn man sie von dieser Mitte aus durch Zirkelschläge miteinander verbindet – in zwei konzentrischen Kreisen um diese lagern. Ein gewiß eindrucksvolles geometrisches Bild für das Dogma von der Verbundenheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, das zugleich die qualitative Vorrangstellung, die der Dichter der divina natura zuschreibt, veranschaulicht.

Die Verbindung der beiden Naturen spiegelt sich aber auch in der linearen Struktur des Bauplanes wieder und zwar dergestalt, daß der zahlhaft bestimmte Stellenwert der Leidenshinweise in geheimnisvolle Beziehung gesetzt ist zu der gleichfalls arithmetisch bestimmten Stellung der die 'godkundi' manifestierenden Mitte. Da unserer 13er-Gruppe als ganzer ein höchst ausgeklügeltes Zahlengerüst zugrunde liegt, dürfen wir es wohl auch wagen, folgende Beobachtung mitzuteilen, die bei der Sorgfalt, die der Dichter gerade in diesem Abschnitt den Zahlen und Zahlenverhältnissen als Aufbauelementen, Gliederungsfaktoren und symbolischen Abbrüviaturen des Gehaltes (z. B. einer Fitte) zuwendet, durchaus nicht zufälliger Natur zu sein brauchen.

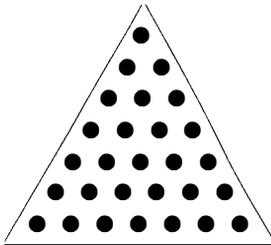
Versieht man nämlich die Fitten unserer Gruppe mit den laufenden Ziffern von 1 bis 13 – ein Unternehmen, das um so weniger als sachlich unberechtigtes und völlig eigenmächtiges Vorgehen des Interpreten erscheint, je mehr man erwägt, wie sehr der Dichter dieses Werkstück als relativ selbständige Einheit betrachtet haben muß, um es auf einem so durchdachten und aufwendigen Grundriß errichten zu können –, dann ergibt sich, daß die Passionshinweise dergestalt über den Abschnitt verteilt sind, daß sie jeweils in die 2., 6., 8. und 12. Fitte zu stehen kommen, während die Verklärungspetike in der Mitte die 7. Fitte bildet. Ein Doppelschema mit der Zahlenreihe von 1 bis 13 und den Buchstabensymbolen M (für die Passionshinweise, insofern sie Repräsentationen der Menschheit Christi sind), G (für die auf Tabor sich manifestierende Gottheit) und a für die übrigen Fitten, soll die aus dieser Anordnung sich ergebenden Relationen zwischen den Zahlenwerten verdeutlichen helfen.



¹ Wegen der Terminologie vgl. HRABAN: (carnem) in qua, qui impassibilis erat Deus homo passibilis appareret; (Zitat aus den Homilien, nach W. SCHULZ, aaO., 133, Anm. 5).

Die Summe der den M-Fitten entsprechenden Stellenwerte ist nun merkwürdigerweise identisch mit dem Produkt aus 4 (= Anzahl der M-Fitten) und 7 (= Kennziffer der G-Fitte), das wie diese 28 beträgt, wie umgekehrt $28 : 7 = 4$ ergibt. (Beachte die Anordnung dieser Zahlen in unserm Schema!)

Doch nicht genug! Die Zahl 7 selbst steht – auch ohne den Umweg über die 4 als Multiplikator bzw. Divisor – in einem ganz unmittelbaren Zusammenhang mit der Zahl 28, da die Summe der einzelnen Glieder der Zahlenreihe von 1 bis 7 bereits 28 ergibt: $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28$. In der Sprechweise AUGUSTINS: die Zahl 28 ist nichts anderes als 7 'zum Dreieck aufsteigend'², oder: 7 ist die 'Grundlage' von 28³. Diese Ausdrücke werden verständlich, wenn man die Summe $1 + 2 + 3 \dots + 7$ durch kleine Kugeln darstellt in der Form, wie es die untenstehende Anordnung zeigt. Dann bildet nämlich die gradlinige Umrandung ein gleichseitiges Dreieck, dessen 'Grundlage' die 7 ist⁴.



28 als 'Dreieckszahl' von 7

Den 'Goldenen Schnitt' dieses Gliederungsschemas bestätigt zuletzt noch die Tatsache, daß der a-Fitten (insgesamt = 8) nicht nur doppelt soviel wie der M-Fitten (insgesamt = 4) sind, sondern daß auch die beiden Summen der ihnen zugehörigen Zahlenwerte exakt im Verhältnis 2 : 1 zueinander stehen: $1 + 3 + 4 + 5 + 9 + 10 + 11 + 13 = 56$ und $2 + 6 + 8 + 12 = 28$. Eine einzige kleine Verschiebung innerhalb des Aufbaus würde sämtliche Proportionen zerstören. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß alle 13 Fitten von ihrer Mitte, der Sieben, insofern gleichsam durchwirkt und durchwaltet werden, als die Summe der Zahlen von 1 bis 13 identisch ist mit dem Produkt von 13×7 (jeweils = 91), so daß der statistische Durchschnittswert – wenn man diesen Ausdruck erlaubt – aller Fitten 7 beträgt⁵.

² Ep. 55, 31; Ad Inquisitiones Ianuarii (PL 33, 220); vgl. PL 37, 1961 (zu Ps.150).

³ Sermo 251, 6 (PL 38, 1170); hier zur Erklärung der Zahl 153.

⁴ vgl. A. SCHMITT, Mathematik und Zahlenmystik, in: Aurelius Augustinus. Hg. von M. GRABMANN u. J. MAUSBACH. Köln (1930), 363.

⁵ Sämtliche Beobachtungen dieses letzten Absatzes lassen sich in genau der gleichen Weise auf das Gliederungsschema mit den werkeigenen Fittenziffern übertragen. M- und a-Fitten stehen auch dort im Verhältnis $152 : 304 = 1 : 2$. 13×38 ist ebenso wie $32 + 33 \dots + 44 = 494$.

b) Eignung der Grundzahlen zur Signifikation der Gottheit und Menschheit (nach ISIDOR und HRABAN)

Indes wollen wir unsere Betrachtung allein auf die Relationen zwischen den M-Fitten und der G-Fitte beschränken, die durch deren Anordnung zustande kommen, und fragen, ob die beiden Zahlen 7 und 28 sowohl als solche wie auch in ihrer innerlich-seinshaften Bezogenheit aufeinander den Gehalt der von ihnen vertretenen Fitten spiegeln können, ob sie also in der Lage sind, die Gottheit und Menschheit Christi und deren Verhältnis zueinander zu symbolisieren.

Die 'heilige' 7 und der 'perfectus Deus'

Die Zahl 7 hat derart viele symbolische Bedeutungen, daß z. B. deren Aufzählung durch ISIDOR bei Migne allein drei Kolumnen füllt⁶. Wir greifen hier nur das für uns Wesentliche heraus⁷. Besonders treffend (convenienter) werde, so schreibt er, durch diese Zahl der Heilige Geist bezeichnet. Sie sei aber ebenso auch ein Symbol für die '*plenitudo divinitatis in Christo*', weil nach dem Zeugnis des Isaias (XI, 2) auf ihm der 'septiformis Spiritus' ruhe⁸. Von den alttestamentlichen Anwendungen der 7-Zahl, die z. T. präfigurativen Charakter haben, erwähnt ISIDOR – wohl mit Bedacht! – zuerst ihre Nennung bei Zacharias. 'Sub imagine Christi' beschreibt – nach dem Kirchenvater – der Prophet (3, 9) den einen Stein, auf dem sieben Augen sind, der vom Engel des Herrn vor Josua hingelegt worden ist als Unterpfang Jahwes für die Erlösung des Volkes an einem Tag⁹. Der Stein bezeichnet also Christus, während die sieben Augen Ausdruck seiner allsehenden und allwissenden Gottheit sind¹⁰.

Von solchen theologischen Deutungen her konnte unserm Dichter die Zahl 7 durchaus geeignet erscheinen, sowohl die Tatsächlichkeit als auch die Fülle (plenitudo) der Gottheit Christi zu symbolisieren¹¹.

Hinzu kommt noch, daß 7 an sich – und zwar in einem noch höheren Sinne als der numerus perfectus 6 – eine vollkommene Zahl ist. Während nämlich

⁶ Liber numerorum, VIII = PL 83, 186 A–188 D.

⁷ Eine gedrängte (nicht ganz vollständige) Übersicht dessen, was ISIDOR über diese Zahl schreibt, findet man bei U. GROSSMANN, ZkTh. 76, S. 51.

⁸ ISIDOR, aaO., Sp. 187 B. Vgl. HRABAN, De laud. s. cr. I, 15 (PL 107, 210 C), wonach die 7 Hörner und 7 Augen des 'Agnus Dei' im 15. Figurengedicht die 'septem Spiritus Dei' bezeichnen, also Merkmal seiner Gottheit sind, ebenso wie in Apk 5, 6 (zu dieser letzten Stelle: DERS., De universo XVIII, 3 = PL 111, 491 B). Übrigens deutet auch HRABAN Isaias XI, 2 auf Christus insofern und weil 'in eo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter': De laud. I, 16 (PL 107, 213 B).

⁹ ISIDOR, aaO., Sp. 187 B.

¹⁰ vgl. Zach 4, 10 und selbstverständlich auch Apk 5, 6.

¹¹ Wir dürfen in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß der Dichter Christus gerade wegen seiner Gottheit (nicht nur im Sinne von Isaias II, 2 als 'habitaculum septiformis Spiritus', sondern) auch direkt 'the helago gest' nennt. Vgl. oben, 397f.

die Sechszahl – nach AUGUSTINUS – die Vollkommenheit des Schöpfungswerkes (der Kreatur!) andeutet kraft ihrer analogen, gleichsam ‘natürlichen’ Vollkommenheit, die ihr deshalb eignet, weil sie ‘die erste unter den Zahlen ist, die sich durch ihre (natürlichen) Teile vollendet, das heißt durch ihren sechsten, dritten und zweiten Teil, der Eins, der Zwei und der Drei, die in ihrer Summe sechs ergeben’¹², wird durch die Siebenzahl ‘die Ruhe Gottes zum Ausdruck gebracht’¹³. Diese Ruhe Gottes ist nun aber gerade und ausdrücklich ‘kein Geschöpf’ – sie hat ‘keinen Abend’ –, sondern das ‘Ganze’, die ‘völlige Vollendung’, ‘das Vollkommene’. Die Sieben kann dieses ‘Ganze und Vollkommene’ deshalb signifizieren, weil sie besteht aus ‘der ersten ganz ungeraden Zahl, der Drei, und der ersten ganz geraden, der Vier’, und daher ‘oft für eine Gesamtheit überhaupt gesetzt wird’¹⁴.

Mit der 7 beginnt eine völlig neue Ordnung, die die natürlich vollkommene Ordnung der 6 hinter sich läßt. (Wie sehr entspricht das dem Aufbau unseres Gliederungsschemas 6 — 1 — 6 und dem qualitativ Neuen und Einzigartigen, was die 7. (bzw. 38.) Fitte mit dem Bild des verklärten Herrn vor die Hörer hinstellt!) Die Eins nun, um die die 7 die 6 übersteigt, ist nach ALKUIN das Symbol der höchsten Vollendung, ‘der Ausdruck für das Sein Gottes’¹⁵. Als ‘übernatürlich’ vollkommene Zahl kann die Sieben – oder ihr Stellenwert – in besonders angemessener Weise die ‘ungeschaffene’ und ‘vollkommene’ Gottheit Christi repräsentieren.

Der ‘perfectus numerus’ 6 und der ‘perfectus homo’

Wie steht es nun mit der Bedeutung der Zahl 28? Sie ist die zweite, auf die Sechs folgende ‘natürlich’ vollkommene Zahl¹⁶, und zwar aus dem gleichen Grunde wie 6, weil sie nämlich ‘similiter suis talibus partibus constat’¹⁷, oder – wie HRABAN sagt – ‘suis partibus perfectus est’¹⁸; das heißt: die Summe ihrer

¹² De civitate Dei XI, 30 (PL 41, 343). DERS., De Genesi ad litteram IV, 2 (PL 34, 297).

¹³ DERS., ebd. XI, 31 (PL 41, 345). Vgl. Gen 2, 2: ‘Am siebten Tage aber ruhte Gott’.

¹⁴ Ebd., XI, 31 (PL 41, 344f.). – Zur Vollkommenheit der 7-Zahl vgl. DERS., De Genesi ad litteram IV, 18: ‘... in Gott vermag dieses Ruhens schon keinen Abend mehr zu haben, weil es nichts geben wird, was vollendeter wäre als diese Vollendung’. (Übersetzung nach C. J. PERL, Über den Wortlaut der Genesis, I. Bd. [1961] 134). – Der 7. Tag ist ‘keine Schöpfung mehr’, ebd. IV, 26 (PERL, S. 146).

¹⁵ Interrogationes et responsiones in Genesin, interrog. 42 (PL 100, 520f.). Vgl. zu dieser ‘überaus ungewöhnlichen’ Sonderheit Alkuins (z. B. gegenüber Augustinus): U. GROSSMANN, aaO., S. 49; dort auch das obige Zitat.

¹⁶ Die numeri perfecti werden, worauf ebenfalls AUGUSTINUS hinweist (z. B. De Genesi ad litteram IV, 5 = PL 34, 298), immer seltener und folgen in immer größeren Abständen, je weiter man in der Zahlenreihe fortschreitet. Die dritte und vierte vollkommene Zahl sind 496 und 8128.

¹⁷ AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram IV, 5.

¹⁸ De laud. sanct. crucis I, 28 (!) = PL 107, 264D.

möglichen fünf Divisoren erreicht die Zahl selbst wieder: $1 + 2 + 4 + 7 + 14 = 28$. Sie ist also definitionsgemäß 'numerus perfectus'¹⁹.

Als dergestalt 'natürlich' vollkommene Zahl aber ist 28 hervorragend geeignet, die *perfecta humanitas* Christi zu symbolisieren, ebenso wie die mit der gleichen Qualität ausgestattete Sechszahl. Für letztere ist dieser Symbolbezug mehrfach sogar sicher belegt. So stellt sich z. B. HRABAN – im engen Anschluß übrigens an AUGUSTINUS (De Trinitate IV), den er zitiert – die Frage, warum es ausgerechnet 46 Jahre seien, die man am Tempel von Jerusalem gebaut habe, und wie diese Zeitangabe für das steinerne Bauwerk in Zusammenklang zu bringen sei mit der Bemerkung des Johannes, Christus habe vom Tempel seines Leibes geredet, als er zu den Juden sagte: 'Brechet diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufrichten' (Joh 2, 19–21). HRABAN gibt folgende Lösung: Er multipliziert 46 mit dem numerus perfectus 6 und erhält 276. Diese Zahl deutet er in Tage um und sagt, so lange sei am 'Tempel' des Leibes Christi gebaut worden, d. h. so lange habe er im Schoße seiner Mutter gewelt. So sei es ja auch 'a maioribus' überliefert und von der Kirche übernommen worden, nach deren Festkalender die Spanne vom Tage der Empfängnis (= 25. März) bis zum Tage der Geburt Christi (= 25. Dezember) genau 276 Tage betrage. Da nun aber eine normale Schwangerschaft nur 270 Tage dauert (das sind 9 Monate zu je 30 Tagen; was darüber hinaus geht, zählt nach HRABAN schon zum 10. Monat), hat Christus also sechs Tage mehr, als es die Norm ist, in utero virginis zugebracht. Und der Grund? Es geschah allein um der '*perfectio corporis Domini*' willen!

Nun versteht man auch, warum am Tempel Salomons, der 'figura' des Leibes Christi, ausgerechnet 46 Jahre lang gebaut wurde. Durch die Multiplikation dieser Zahl mit dem numerus perfectus erhalten wir jene um die Vollkommenheit der Sechs über der Norm liegende Anzahl von Tagen, die der '*perfectio corporis Domini*' dienen. Um uns der knappen, nur dem Lateinischen möglichen Formulierung HRABANS zu bedienen: '*quo numero (sc. 46) annorum templum aedificatum est, quia eo numero senarium corpus Domini perfectum est*'²⁰.

Die ontische Vollkommenheit der Menschheit Jesu, sein perfectus-homo-Sein, ist also gleich auf doppelte Weise durch die natürliche Vollkommenheit der

¹⁹ AUGUSTINUS, aaO., Sp. 298. Zahlen, deren eigene volle Summe von ihren Teilen nicht erreicht wird, nennt er 'imperfecti numeri' (z. B. 9 und 10, weil $1+3$ nur $= 4$ und $1+2+5$ nur $= 8$ ergeben); gehen die möglichen Teilzahlen als Summe über ihre Grundzahl hinaus, so spricht er von 'numeri plus quam perfecti' (z. B. 12, da $1+2+3+4+6$ nicht 12, sondern 16 ist). Die Beispiele hier nach: De civitate Dei XI, 30.

²⁰ Zum ganzen: HRABAN, De laud. s. crucis I, 13 (PL 107, 199–202); die Zitate: Sp. 201 B u. C. Diese Überlegungen sind ihm so wichtig, daß er der Zahl 276 ein ganzes Figurengedicht widmet, in das er 4 Kreuze einzeichnet, die aus jeweils $2 \times 3 (= 6)$ senkrechten bzw. waagerechten Buchstabenreihen gebildet werden und je 69 Buchstaben enthalten, um augenfällig zu demonstrieren, daß im Kreuz auch enthalten sind die '*dies conceptionis Christi in utero virginis*' ($4 \times 69 = 276$). Vgl. Anhang, Abbildung 1.

Sechszahl bedingt. Die Sechs führt als Multiplikator der biblischen Zahl 46 überhaupt erst einmal hin zu der in sie hineinverschlüsselten Zahl der Bautage am Tempel des Leibes Christi. Dann aber ist es gerade das aus dieser Rechnung sich ergebende Mehr von 6 Tagen sowohl als auch die Tatsache, auf die HRABAN besonderen Wert legt, daß Christus genau am 6. Tage des zehnten Schwangerschaftsmonats geboren wurde, wodurch die *perfectio corporis Christi* 'bewiesen' wird. Wie der Mensch die Krone der Schöpfung deshalb bildet, weil er 'in *sexta* die creatus est'²¹, so ist Christus seinerseits wieder die Krone des Menschen, weil er gerade in dem Augenblick geboren wurde, als er zur absoluten Vollendung des Aufbaues seines Leibes und seiner Menschheit, nämlich 'ad *sextum* diem post novem menses'²², gelangt war.

Dieser 'dies sextus', der die Vollkommenheit der Menschheit Jesu bedingt, korrespondiert demnach genau dem 6. Schöpfungstag und seiner Bedeutung für die Stellung des Menschen im Kosmos. Ja, er ist gewissermaßen dieser 6. Schöpfungstag noch einmal und dennoch zugleich auch mehr als er. Kommt doch das eigentliche Telos des 6. Tages der 'ersten' Schöpfung in dem 'dies sextus' dieser (sozusagen) 'zweiten' und neuen Schöpfung allererst zu seiner Erfüllung. Denn erst an ihm tritt ja der wirkliche und wahre 'perfectus homo', der Mensch, wie Gott ihn wollte, in die Welt ein; der Mensch, der der Vollkommenheit des 6. Tages mit seinem eigenen Sein so sehr entspricht, daß er diesem 6. Tag für die gesamte Schöpfung Dauer verleiht, indem er mit ihm zugleich das 'vollkommene', das sechste Weltzeitalter heraufführt, was zu tun dem ersten Menschen – seiner Sünde wegen – versagt blieb. Denn nach Adams Abfall von der ihm durch seine Erschaffung am 6. Tage als Sein und Aufgabe verliehenen Vollkommenheit, stürzten er und die in ihm 'gekrönte' übrige Schöpfung zurück in die Dunkelheit und Mühsale eines ersten Weltzeitalters, dem noch vier folgen sollten, ehe mit Christi Geburt am 'dies sextus post novem menses' zugleich 'that sehsta saliglico' begann, wie unser Dichter sagt (V. 48).

Durch die doppelte Verknüpfung der Geburt Jesu mit dem numerus perfectus empfängt so nicht nur die (geschaffene!) menschliche Natur Christi, sondern – in dem Menschen Christus! – auch die menschliche Natur überhaupt ihre höchstmögliche, nunmehr unverlierbare *perfectio*, die damit noch über die aus dem 6. Schöpfungstage resultierende einstige Vollkommenheit des Menschenwesens weit hinausgeht.

So schwer es uns Heutigen auch immer fallen mag, derartige Überlegungen nachzuvollziehen, so selbstverständlich und geläufig waren sie jener Zeit und jenen geistigen Autoritäten, unter deren bestimmendem Einfluß ohne Frage auch der Dichter des Heliand stand. Wir jedenfalls halten es durchaus für möglich, ja wahrscheinlich – das Gegenteil wäre bedeutend schwerer glaubhaft zu

²¹ vgl. HRABAN, aaO., Sp. 202A.

²² Nach dem AUGUSTINUS-Zitat bei HRABAN, ebd. Sp. 201B.

machen! –, daß bereits das noch nicht weiter differenzierte große Dispositionsschema unserer 13er-Gruppe mit der Fittenverteilung 6 — 1 — 6 und der höchst auffälligen Vorherrschaft des numerus perfectus auch in der den (2mal!) sechs Flügelfitten jeweils zugehörigen Anzahl der Langzeilen²³, von dieser eigens auf den 'perfectus homo'-Christus zielenden Bedeutung der Zahl 6, wie sie HRABAN entwickelt, inspiriert und getragen ist, so daß schon die Gesamtanlage das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens spiegelt; ja, durch die Kraft und 'Weisheit' seiner Zahlen und Zahlenverhältnisse sogar zu einer besonders ausdrucksvoll und göltig gestalteten 'figura' speziell der Zwei-Naturen-Lehre wird, des Dogmas also vom perfectus homo – perfectus deus.

Daß dabei die Mitte des Ganzen keineswegs, wie man vielleicht einwenden möchte, durch das quantitative Übergewicht der 2 x 6 Fitten überspielt und also entwertet werden kann, wird sofort einsichtig, wenn man berücksichtigt, daß 6 immer nur die natürliche Vollendung anzeigt, also der kreatürlichen Ordnung assoziiert ist, während die Eins (bzw. 7 als 6 plus 1; bzw. 38 als 2 x 19) die davon qualitativ unterschiedene Ordnung der Übernatur, des Ungeschaffenen, repräsentiert.

Der 'perfectus numerus' 28 und der 'perfectus homo passibilis' in HRABANS Kreuzgedicht

Indes wollten wir ja von der Bedeutung der 28-Zahl sprechen, dem Stellenwert, den unsere M-Fitten in dem bereits differenzierteren Schema einnehmen, wie wir es zuletzt aufgezeichnet haben. Wenn wir dennoch länger bei der Zahl 6 verweilen, dann geschah das deshalb, weil wir an ihr besonders deutlich machen konnten, in welchem Maße eine 'natürlich'-vollkommene Zahl tatsächlich zur Symbolisierung (und Begründung) der 'perfecta humanitas' Christi verwendet wurde. Das, was nun 28 und 6 – und nur sie!²⁴ – gemeinsam haben, ist aber gerade ihre jeweilige natürliche perfectio, die beiden gleichermaßen eignet und sie deshalb auch befähigt, als symbolische Abbrüviaturen desselben Sachverhaltes zu fungieren. Grundsätzlich könnte also auch die Zahl 28 im gleichen Sinne wie die Zahl 6 die vollkommene Menschheit Christi im Symbol vertreten.

Wir sahen indes früher, daß die natura humana Jesu sich vorwiegend in den Proprietäten der mortalitas und passibilitas konkretisiert, und daß von ihrem Vorhandensein von den Vätern auf das perfectus-homo-Sein ihres Trägers geschlossen wird. Unsere 28-Zahl ergab sich als Summe der Stellenwerte, die die Leidensfitten in dem Dispositionsschema der 13er-Gruppe einnehmen. Falls der Dichter dieser Zahl in seinem Plan eine Bedeutung zugesprochen hat, kann diese nur in der Richtung eines Hinweises auf die volle Menschheit Jesu gesucht

²³ Nähere Angaben oben, S. 411 und Anm. 2.

²⁴ Die Zahlen 496 und 8128 als die nächstfolgenden numeri perfecti spielen, da sie nicht mehr 'intra centenarium' (HRABAN, De laud. I, 28 = PL 107, 264C/D) liegen, praktisch keine Rolle!

werden, sofern diese sich in der Passion manifestiert. Damit würde sich dann allerdings eine bestimmte Akzentuierung des Bedeutungsgehaltes von 28 ergeben. Er besäße – im Unterschied nun zu dem ganz allgemein auf die ontische *perfectio* der ‘partibus suis’ vollkommenen *natura humana* zielenden Grundwert und –aspekt der 6-Zahl²⁵ – eine besondere Affinität zu Leiden und Tod als konstitutiven Ingredienzien des tatsächlichen und vollen Menschenwesens.

Liegt eine derart speziell getönte Verwendung der Zahl 28 durch unsern Dichter im Bereich des Möglichen? Mit andern Worten: Konnte er hierfür direkte Beispiele oder wenigstens Ansätze dazu in der zeitgenössischen Literatur finden?

Wieder ist es HRABAN, den wir konsultieren wollen. In dem gleichen Werk ‘*De laudibus sanctae crucis*’, welchem wir schon soeben den Beleg über die Sechszahl als *Signum* des *perfectus homo par excellence* entnahmen, spielt auch die Zahl 28 eine wichtige, je entscheidende Rolle. Der Rückgriff auf dieses Werk scheint im Hinblick auf unsere Fragestellung, die sich aus der Tektonik des Heliand ergibt, deshalb besonders angemessen, weil es sich bei ihm nicht nur auch um Dichtung handelt, sondern vor allem, weil dieser Dichtung überdies und vor allem in einem für uns zunächst völlig unfaßbaren und unvorstellbaren Ausmaß Strukturen zugrunde liegen, die überhaupt nur mit Hilfe der Zahl und ihrer Bedeutung(en) erfaßt werden können, da sie eben bewußt und ausschließlich allein von der Zahl geprägt sind. Wer um die nach Zahlreihen und -folgen geordnete Verteilung von gewissen Buchstaben oder Buchstabengruppen über jedes dieser Gedichte hin nicht weiß, vermag auf keine Weise das eigentliche Anliegen des Dichters zu erkennen²⁶. So gibt etwa die ‘*imago crucis*’ (HRABAN), die jedem Gedicht eingestaltet ist, ihren spezifischen Sinngehalt oftmals erst dann preis, wenn man die einzelnen Lettern zählt, aus denen jene *imago* besteht²⁷.

²⁵ Wie sehr dieser Aspekt der 6-Zahl vorherrscht, zeigte schon ALKUINs Brief an Eulalia, in dem er seinem von der 6 formal bestimmten *carmen* ‘*exemplarische*’ Kraft zuschreibt im Hinblick auf die natürliche Vollendung ihres Menschseins ‘*in sensibus*’. Vgl. oben, S. 298 und Anm. 144.

²⁶ Das gilt schon für die Praefatio, die als Kryptogramm geschrieben ist. Sie besteht aus 36 Hexametern zu je 36 Buchstaben. Um die aus ebenfalls 36 Buchstaben bestehende Auskunft über den Verfasser zu erhalten (‘*Magentius Hrabanus Maurus hoc opus fecit*’), muß man nach dem ersten Buchstaben (bzw. Vers) je 6 Lettern (bzw. Verse) überspringen.

²⁷ vgl. unsere Abbildung 1 und das dazu oben, S. 421, Anm. 20, Gesagte. Nur wenn man weiß, um weitere Beispiele zu nennen, daß das in die *Figura IX* in Form von 4 Sechsecken und einer ‘*Monade*’ eingezeichnete Kreuz aus genau $4 \times 91 + 1$ Buchstaben gebildet wird, sieht man, wie realistisch das Enthaltensein der 365 Tage des Jahres im Kreuz gemeint ist (PL 107, 183/84). In der nächsten Figur, die über die Bedeutung der 70-Zahl handelt, bilden genau 5×14 (= 70) Buchstaben die *species crucis* (ebd. 187/88). Daß die *octo beatitudines* im Kreuz enthalten sind, zeigen 8 kreuzförmig angeordnete Oktogone aus Buchstaben, die als Vers gelesen je eine der Seligpreisungen ergeben (ebd. 215/16). Vgl. Abbildung 2.

Auf die solchermaßen zahlhaft bestimmte, durch die Farbgebung nur zusätzlich markierte Gestalt (= *figura*) der eingeschriebenen Sondereverse ist dabei so großes Gewicht gelegt, daß demgegenüber der Inhalt des Trägergedichtes, das im Grunde lediglich eine Art Buchstaben-Kanevas bildet²⁸, fast völlig zurücktritt. Die Übereinstimmung von 'Gehalt und Gestalt' wird in der Regel nur bei der 'figura' selbst angestrebt. Und insofern rücken die 'unerhörten Kunststücke'²⁹ dieser Buchstabenstickerei, wie wir ohne abwertenden Unterton einmal sagen wollen, in einen stark artifiziellen Raum, ohne deswegen aber in reinen Manierismus auszuarten, weil dieses 'artificium' eben noch auf einer fest geglaubten geistigen Grundlage steht.

Das Carmen HRABANS, von dem unsere Farbphotos im Anhang einen ersten Eindruck vermitteln sollen, will das Lob des Kreuzes singen – und zwar dergestalt, daß auf die sinnenfälligste Art mit jedem einzelnen Gedicht und seiner 'imago crucis' demonstriert wird, daß in der 'figura' des Kreuzes alle nur denkbaren geschaffenen Dinge und Wesenheiten – von den vier Elementen angefangen bis zu den neun Chören der Engel – enthalten und so zugleich zu ihrer letzten Sinnerfüllung und Vollendung gelangt sind. Damit aber erweist sich das Kreuz seinerseits, wie der Verfasser ausdrücklich feststellt, als 'consummatrix et perfectio rerum'³⁰. Diesem Ziel dienen nicht nur sämtliche 'Formen' und 'Figuren' des Carmen, sondern auch die übergreifenden Ordnungen und Strukturen des 'opus pretiosum'³¹.

Um diesem zentralen Anliegen von vornherein auf die konzentrierteste Weise einen adäquaten Ausdruck zu verleihen, legt HRABAN dem Gesamtwerk eine Zahl zugrunde, die seiner Intention am reinsten entspricht. Als das wichtigste und auffallendste formale Element soll sie den Leser sofort – noch vor jeder eingehenderen Lektüre – mit dem tieferen Sinngehalt der Dichtung vertraut machen. In ihr ist – gleichsam in nuce – alles enthalten, was die 'Laus sanctae crucis' begründet und bezweckt. Am Schluß der 'declaratio' des letzten Gedichtes – jeder 'figura' folgt eine derartige Prosa-Erläuterung – schreibt HRABAN: Dieses sein ganzes Buch enthalte 28 Figurengedichte. Diese Zahl sei – obwohl weniger als Hundert – durch ihre Teile vollkommen. Und eben deshalb habe er sein Werk, nachdem er mit der Anzahl seiner 'figurae metricae' genau diese Summe erreicht habe, auch abschließen, vollenden wollen. Besinge er doch in ihm – und nun folgt die Begründung –, jene 'forma' (sc. crucis), die die höchste Vollendung und Vollkommenheit der Dinge sei³². Die Voll-

²⁸ Von den 28 Gedichten bilden 25 ein quadratisches Kanevas mit 35×35 (= $6x$); 36×36 (= $1x + \text{Praef.}$); 37×37 (= $14x$); 39×39 (= $2x$); 41×41 (= $2x$) Buchstaben. Die andern bilden Rechtecke.

²⁹ DÜMMLER, Hrabanstudien. BSB (1898) 29, nach: H. BORK, Hrabanus Maurus. Vfl. II, 503.

³⁰ Siehe hierzu die folgende Anmerkung 32.

³¹ vgl. HRABAN in seinem Prologus, PL 107, 146B.

³² 'Continet autem totus liber iste *viginti octo* figuras metricas cum sequente sua

kommenheit der Zahl 28 besitzt offenbar eine besondere Eignung zur Signifikation der *perfectio crucis*.

Wenn HRABAN seinem Carmen, das nicht nur von den Zeitgenossen³³, sondern sicherlich auch von ihm selbst für seine bedeutendste Leistung angesehen wurde, eine derart unmißverständlich motivierte Begründung der Gliederung, auf die er gewiß den größten Wert legt, hinzufügt, dann dürfen wir aus dieser Tatsache wohl schließen, daß die Qualität der 'Leitzahl' 28 für ihn eine besondere Affinität speziell zum Kreuz, und das heißt: zu Leiden und Tod Jesu und damit zum homo perfectus Christus gehabt haben muß. Denn selbstverständlich ist 'Kreuz' nur eine Chiffre für die *passio Christi*, ja für den Christus passus et crucifixus selbst. Ist doch die *crux* ausschließlich deswegen aller Dinge *perfectio*, 'quia in ea omnium Creator passus est Christus'³⁴.

Ob er nun schreibt: 'per *Crucem* liberaretur genus humanum'³⁵ – und: '*Cruce* salvavit (sc. Christus) mundum'³⁶, oder ob er sagt: '*Passio* Christi coelum sustentat, mundum regit, tartarum perfodit'³⁷: stets ist genau der gleiche Sachverhalt gemeint. Die Begriffe 'Kreuz' und 'Passion' werden völlig promiscue gebraucht. So wird in einem einzigen Satz z. B. nicht nur ihre Identität konstatiert, sondern beiden auch die gleiche perfektionierende Wirkung zugesprochen. Es geht hier um das domus Domini, das im Tempel des Leibes Christi, d. h. in seiner Menschheit³⁸, begründet, durch die Apostel weiter aufgebaut, in der Kirche auf Erden seine vorübergehende geistige, im himmlischen Jerusalem seine endgültige Gestalt erlangt. Auch dieses Haus ist im Kreuz geheimnisvoll enthalten und in dessen 'figura' sichtbar. HRABAN erläutert: 'Recte quidem in sancta cruce haec aedificatio demonstratur, quia in ipsa, id est, in passione Christi tota Ecclesia catholica fundata, fabricata perfecte . . .'³⁹.

Was von 'cruce' und 'passio' gleichsam nur in übertragenem Sinne ausgesagt wird, gilt natürlich erst recht vom leidenden Christus selbst: 'in ipso rerum perfectio completa est'⁴⁰.

prosa . . . : qui numerus intra centenarium suis partibus perfectus est, ideoque iuxta huius summam opus consummare volui, qui illam formam in eo cantavi quae consummatrix et perfectio rerum est' (PL 107, 264C/D).

³³ vgl. M. MANITIUS, aaO., I, 295. – Wie sogar die späteren Jahrhunderte noch in geradezu hymnisch-panegyrischer Weise dieses Werk feiern, zeigt die Zusammenstellung einiger Belege bei MIGNE (PL 107, 133–136). JACOB WIMPFELING z. B. nennt das Werk ein 'mirificum et artificiosissimum opus' und schreibt bewundernd: 'O praeclarum et omni veneratione dignum opus, quo non immerito Germania (quae talem virum peperit) illustris redditur et gloriosa' (aaO., Sp. 133 A).

³⁴ De laudibus sanctae crucis I, 2 (PL 107, 158 B).

³⁵ Ebd. I, 5; Sp. 170 B.

³⁶ Ebd. I, 3; Sp. 160 B.

³⁷ Ebd. I, 2; Sp. 158 B.

³⁸ vgl. ebd. I, 5; Sp. 169 B: 'Ille (= Christus) templum Dei per assumptam humanitatem factus est.'

³⁹ Ebd. I, 5; Sp. 170 B.

⁴⁰ Ebd. I, 6; Sp. 173 A.

Die entscheidende Frage aber ist, ob in dem über der Zahl 28 errichteten 'Kreuzeslob' auch die 'Menschheit' Christi expressis verbis mit der 'cruX sancta' und seiner Wirkweise identifiziert wird. Denn erst dann wären wir ja in der Lage, die von uns für die Disposition des Heliand geforderte Bedeutungsnuance der Kompositionszahl 28 als anderwärts in gleicher Form belegt zu erweisen und demnach rechtens für die Interpretation der Evangeliendichtung zu nutzen.

Und wirklich begegnen wir derartigen Identifikationen immer wieder. So bezeichnet HRABAN – ähnlich wie nach dem soeben beschriebenen Vorgang – nicht nur die *crux* als 'redemptio'⁴¹, sondern spricht auch von der 'perpetua nostra redemptio in passione Christi'⁴². Die 'cruX veneranda' ist genau wie die 'passio laeta' aller Menschen 'sancta salus'⁴³. Völlig gleichsinnig kann es daneben heißen: 'Nam ex parte *carnis*, dum in ea mori voluit Christus, salutem integram humanum percepit genus'⁴⁴. Das Fleisch, das die Juden kreuzigten, ist die 'caro, quam traxit (sc. Christus) de Adam'⁴⁵. Dieses 'Fleisch' besitzt die Proprietät der *passibilitas* und *mortalitas*. Geschah doch die Menschwerdung des Gottessohnes allein deswegen, 'ut in carne, quam pro mundi redemptione susceperat, *moretur*'⁴⁶.

Man sieht, wie sowohl dem 'Kreuz' als auch der 'Passion' ihre soteriologische Funktion nur darum zugesprochen werden können, weil in ihnen sich die wahre *caro Christi* manifestiert. Daß diese *caro* die volle 'humanitas suscepta' Jesu besagt, ist auch für HRABAN selbstverständlich⁴⁷. Wenn nun das Kreuz *consummatrix et perfectio rerum* genannt wird, so allein aus dem Grunde, weil die erlösende Mittlertätigkeit Christi an ihm ihre absolute Aufgipfelung erfährt. Diese Tätigkeit aber übt er durch die Handlungen seiner menschlichen Natur aus: 'Omnia . . . in mediatore Dei et hominum homine Christo Jesu, pariter et perfecte fuisse completa'⁴⁸.

Das Kreuz ist lediglich die 'figura' des in seinem Tode alles vollendenden und zur letzten Vollkommenheit führenden homo Christus. Vom *crucifixus* nur gilt in Wahrheit und unmittelbar, was von der *crux* in analoger und mittelbarer Weise ausgesagt wird.

Wie sehr diese Relation, dieses Fundierungsverhältnis, dem HRABAN bewußt ist, zeigt sich wohl am deutlichsten in der Anlage des ersten Figurengedichtes,

⁴¹ Ebd. I, 2; Sp. 158C.

⁴² Ebd. I, 4; Sp. 166B.

⁴³ Ebd. I, 3; Sp. 159A: 'Salve sancta salus, Christi, o tu passio laeta, / CruX veneranda'. Die 'species crucis' des dritten Gedichtes wird durch die Worte CRUX SALUS gebildet. Für die gleiche Wirkweise von *crux* und *passio*: 'Igitur . . . omnia per crucem constat esse recuperata, et per Christi passionem renata et meliorata' (ebd. I, 7 Sp. 177C; vgl. I, 11; Sp. 194B). Zum 3. Figurengedicht vgl. Abbildung 4.

⁴⁴ Ebd. I, 6; Sp. 174A. In den Lib. Carol. III, 3 heißt es: '*corpus Christi* . . . , quod est nostra redemptio'.

⁴⁵ Ebd. I, 12; Sp. 198A.

⁴⁶ Ebd. I, 13; Sp. 201C.

⁴⁷ Ebd. I, 1; Sp. 151D und 152C.

⁴⁸ Ebd. I, 8; Sp. 182A; vgl. I, 5; Sp. 169A.

das als erstes den nachhaltigsten Aufschluß über die Grundkonzeption des Verfassers gibt. Er läßt hier – und mit Absicht gerade hier schon! – die ‘forma sanctae crucis’ ausschließlich von der menschlichen Gestalt des Erlösers gebildet werden, der in der Stellung des crucifixus und nur mit dem Lententuch bekleidet erscheint, ohne dabei an ein Kreuz geheftet zu sein⁴⁹. Christus selbst ‘in linea *humani corporis*’⁵⁰ ist das Ur- und Inbild des Kreuzes. Die ‘Laus Crucis’ meint zuletzt und im Grunde nur ihn! Welch programmatische Bedeutung dieser Gedanke für HRABAN hat und welche Rolle bei seiner Veranschaulichung die ‘prima figura’ spielt, wird aus dem ersten Satz der zugehörigen ‘declaratio’ evident. HRABAN stellt die ‘imago Salvatoris’ an den Anfang, weil sie die ‘figura sanctae crucis’ heiligt und weil sie bewirken soll, daß die Leser, so oft sie in den folgenden Gedichten das Zeichen des Kreuzes erblicken, sich denjenigen vergegenwärtigen, der für uns an ihm gelitten hat⁵¹.

Nach der Aufdeckung dieser Zusammenhänge dürfen wir wohl feststellen, daß in dem numerus perfectus 28, der dem Kreuzgedicht die der Intention des Dichters adäquate Grundgestalt verleiht, sich nicht nur die perfektionierende Dynamis des Kreuzes objektivieren soll, sondern daß diese Zahl zuletzt auch – gleichsam durch das Kreuz hindurch – auf Christus selbst zielt, der die ‘perfectio rerum’⁵² ist, ‘quia (in humanitate suscepta) *omnem naturam nostram ipse perfecte suscepit absque peccato*’⁵³. Obwohl er der dem Vater gleichewige Gottessohn ist, hat er sich nicht gescheut, als ‘filius hominis’ die ‘nostrae naturae vilitas’ anzunehmen, die sich am stärksten in den Proprietäten der passibilitas und mortalitas dokumentiert⁵⁴. Der alles ‘vollendende und vollkommen machende’ Tod Christi aber wäre nicht möglich gewesen, wäre der Gottessohn nicht ‘perfectus homo’ gewesen.

Hiermit glauben wir den Nachweis erbracht zu haben, daß für HRABAN die Zahl 28 in ihrer Eigenschaft als natürlich-vollkommene Zahl eine spezifische Eignung zur Signifikation des vollkommenen Menschen Christus als des Christus passus gehabt haben muß. Benutzt er sie doch als den entscheidenden

⁴⁹ Siehe Figura I, ebd. I, 1; Sp. 149/50.

⁵⁰ Zur Erklärung dieser besonderen ‘species’ des Kreuzes, die (wie alle übrigen) durch entsprechende ‘figürliche’ Anordnung von bestimmten Buchstaben des Gedichtes gebildet wird, und die – in der richtigen Reihenfolge gelesen – fünf Verse ergeben, heißt es: ‘Sunt ergo versus quinque, qui in linea *humani corporis speciem forinsecus circumdantes conscripti sunt . . .*’ (ebd., Sp. 154A).

⁵¹ ‘Ecce imago Salvatoris membrorum suorum positione consecrat nobis saluberrimam, dulcissimam et amantissimam sanctae crucis formam, . . . ut quotiescumque crucem aspiciamus, ipsius recordemur, qui pro nobis in ea passus est . . .’ (Ebd., Sp. 151B/C).

⁵² vgl. oben, S. 426, Anm. 40.

⁵³ Auch dies steht in der ‘declaratio’ des ersten Figurengedichtes. HRABAN erläutert an Hand der ‘nomina eiusdem Redemptoris nostri’, welche einen wesentlichen Teil des Wortschatzes dieses Gedichtes bilden, die Zwei-Naturen-Lehre. Vgl. I, 1; Sp. 151D.

⁵⁴ Ebd. I, 1; Sp. 154A.

formbildenden Faktor seiner Dichtung, damit deren Gestalt in der ihr von der Zahl 28 aufgeprägten Symbolkraft das 'Kreuz' und seine Heilsenergien gleichsam sichtbar gegenwärtig setzt. Im Kreuze aber, d. h. im Leiden und Sterben des Erlösers, dokumentiert sich auf die eindringlichste und dichteste Weise, daß der, welcher an ihm für uns gelitten hat, wahrhaft und wirklich 'perfectus homo' war, was ihn dazu befähigte, der einzige natürliche Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein und als solcher alles zu seiner perfectio zu führen⁵⁵.

Wenn nun der Helianddichter die Leidensfitten der 13er-Gruppe so in das Dispositionsschema einfügt, daß die Summe ihrer arithmetischen Stellenwerte auf die gleiche Zahl 28 führt, dann dürfen wir wohl annehmen, daß sie auch für ihn mit demselben Sinngehalt aufgeladen war, den sie als die grundlegende Kompositionszahl des 'artificiosissimum opus'⁵⁶ HRABANS hat. Bei der großen Beliebtheit, der sich das Kreuzgedicht erfreute, das im Jahre 815 vollendet und schon bald in einer Reihe von ungewöhnlich kostbar ausgestatteten Prachthandschriften verbreitet worden war, scheint es sogar durchaus möglich, daß unser altsächsischer Dichter direkt von jenem Carmen, das der Intention und auch der Wirkung nach gewiß die Rolle eines 'exemplum' spielte, auch die Anregung empfing, die dort über ihren natürlich-philosophischen Bedeutungsgehalt hinaus zur Signifikation eines bestimmten theologischen Sachverhaltes herangezogene Zahl 28 ebenfalls als Kompositionszahl in seinem Werk zu verwenden. Sie hatte sich an einem vielbewunderten literarischen Opus bereits bewährt und mußte deshalb dem formalen Gerüst des Dichtungszentrums, in dem es um die grundsätzliche Einführung in das wichtigste Glaubensgeheimnis ging, jene symbolische Vertiefung angedeihen lassen, die die dergestalt geprägte Tektonik zum adäquaten und transparenten Gefäß, ja zum eigenständigen Träger der tiefsten Gedanken des Helianddichters über den Gottmenschen machen würde. Jedenfalls konnte er mit Hilfe dieser Zahl die vier Leidenshinweise sozusagen zusammenfassen und in ihrer Gesamtheit, in ihrer 'Summe', zu einer einzigen großen und eindrucksvollen, formal deutlich greifbaren Dokumentation der wahren und vollkommenen Menschheit Jesu gestalten, die der durch die Symbolzahl 7 so stark betonten Gottheit kontrastiert.

Wir stellen also fest, daß die beiden Kompositionszahlen 7 und 28, die – von einer bestimmten Perspektive aus betrachtet – die zahlhaft bestimmte Struktur des Gliederungsschemas der 13er-Fittengruppe prägen, von jenen spezifischen Symbolwerten her, die ihnen nachweislich in der zeitgenössischen Literatur zugesprochen werden, tatsächlich in der Lage sein konnten, die beiden Naturen Christi symbolisch zu repräsentieren. Als 'übernatürlich'-vollkommene Zahl vermag die Sieben besonders adäquat die 'ungeschaffene' und 'vollkommene'

⁵⁵ vgl. oben, S. 427, Anm. 48.

⁵⁶ vgl. oben, S. 426, Anm. 33.

(weil leidens- und sterbensunfähige⁵⁷) Gottheit Jesu darzustellen, während 28 als 'natürlich'-vollkommene Zahl eine besondere Affinität zur 'geschaffenen' und 'vollkommenen' (weil leidensfähigen) Menschheit des Herrn besitzt.

Die 'ungeschaffene' 7 und die 'geschaffene' 28

Es sei erlaubt, hier noch eigens auf die natürliche Eignung der beiden Zahlen zur Signifikation gerade auch der Proprietäten 'ungeschaffen' und 'geschaffen' der göttlichen bzw. der menschlichen Natur Christi zu verweisen. Zeigt doch bereits – noch vor jeder theologischen Sinnggebung – die rein 'philosophisch-mathematische' Betrachtung dieser Zahlen, daß es sich bei ihnen – gemäß der Sprechweise der Väter – ihrer Natur nach das eine Mal um eine 'geschaffene', das andere Mal um eine 'ungeschaffene' Größe handelt. In welchem Sinne dies zu verstehen ist, werden wir sogleich sehen.

ISIDOR beginnt die Erörterungen über die Zahl 7 damit, daß er zuerst ihre absolute Ausnahmestellung innerhalb der ersten 10 Zahlen betont, in denen wiederum alle Zahlen enthalten sind, da (z. B. nach AUGUSTINUS, der dafür eine 'ebenso kompliziert-kunstvolle wie frappierende Erklärung gibt'⁵⁸) alles über 10 Hinausgehende ja nur Wiederholung ist. Was ISIDOR also von der 7 sagt, hat sozusagen prinzipielle Bedeutung. 'Septenarius numerus', so lautet der erste Satz, 'a nullo (sc. numero) nascitur, nec generat, nec generatur'⁵⁹. Denn während alle anderen Zahlen 'intra decem' entweder neue Zahlen hervorbringen oder von anderen hervorgebracht werden, ist es allein die Sieben, die 'nec gignit, nec gignitur'. ISIDOR spielt damit u. a. auf die Stellung der 7 als Primzahl an. Sie hat keine Teile, wie z. B. 6 und 8, die miteinander multipliziert sie 'schaffen' (creare resp. generare). Und sie ist auch selbst nicht der Teil einer anderen Zahl 'intra decem', wie z. B. 2 und 4 es sind, die sowohl Teile als auch Teiler anderer Zahlen sind und deshalb 'et creant, et creantur'. Auch die restlichen Primzahlen 3 und 5⁶⁰ schaffen und werden geschaffen.

⁵⁷ Der 7. Tag, so sagt AUGUSTINUS (vgl. oben, S. 420, Anm. 14), hat 'keinen Abend', hat also kein Ende, so daß zumindest in übertragenem Sinne durch die 7 auch die immortalitas bezeichnet werden kann. – Vgl. DERS., De Genesi ad litteram IV, 18: 'Diese Ruhe hat für Gott weder Beginn noch Abschluß; für die Schöpfung aber hat sie Beginn, wenn auch keinen Abschluß. Deshalb beginnt der siebente Tag der Schöpfung mit dem Morgen, findet aber an keinem Abend seinen Abschluß'. (Übersetzung nach C. J. PERL, aaÖ., S. 135).

⁵⁸ De musica I, 11 und 12 (PL 32, 1094–1098; Übersetzung der schwierigen Texte erstmals in: AURELIUS AUGUSTINUS, Musik = Die frühen Werke des Heiligen Augustinus I, 2. Übertragen von C. J. PERL. Paderborn [1940²] 33–44). Das Zitat ist von U. GROSSMANN, aaÖ., S. 25.

⁵⁹ Liber numerorum, cap. VIII (PL 83, 186 A); hier auch die folgenden Zitate.

⁶⁰ Die 1 wird nicht gerechnet, weil sie keine Zahl ist, sondern Prinzip aller Zahlen: 'Unitas est pars minima numerorum, quae secari non potest. Idem autem unus semen numerorum, non numerus' (ISIDOR, ebd. II = PL 83, 179 C). Selbst die Zwei nimmt noch eine Sonderstellung ein, da sie als 'der zweite Anfang' (AUGUSTINUS, aaÖ. I, 12) neben

Während die Sieben mit den Zahlen 2, 3, 4 und 5 nichts gemeinsam hat, teilt sie die Eigenschaft, keine andere Zahl 'intra decem' zu erzeugen, noch mit den Zahlen 6, 8, 9 und 10. Worin sie sich indes von all diesen Zahlen grundlegend unterscheidet, was also ihre völlige Unvergleichbarkeit mit ihnen und damit ihr eigentliches Spezifikum ausmacht, ist die Tatsache, daß sie allein 'a nullo nascitur; nec generatur, nec gignitur, nec creatur ab altero'⁶¹.

Kraft dieser nur ihr eignenden mathematisch-seinshaften Qualität ist die Zahl 7 in höchstem und ganz besonderem Maße das, was AUGUSTINUS bereits generell den Zahlen überhaupt als solchen zuspricht, nämlich 'ein Bild des Absoluten'⁶². Wird nun diese 'teillose' Zahl, dieser einzige 'numerus non creatus ab altero', in ein polares Spannungsverhältnis zur 28-Zahl gesetzt, deren Besonderheit definitionsgemäß gerade darin besteht, ein 'numerus *suis partibus perfectus*' und also 'creatus ab altero' zu sein, dann wird deutlich, daß durch die Gegenüberstellung beider Zahlen in reinsten Form der kontradiktorische Gegensatz von 'geschaffen' und 'ungeschaffen' ausgedrückt werden kann. Die natürliche Symbolkraft von 7 und 28, die in deren metaphysischem Sein verankert ist, muß beide Zahlen – wenigstens für den mittelalterlichen Menschen, dem die Zahl die '*sapientiae interior sedes*', die innere Stätte der Weisheit ist⁶³ – als geradezu prädestiniert dafür erscheinen lassen, das übernatürliche Geheimnis des Gottmenschen Christus darzustellen, 'qui est (*summa*) *sapientia Dei Patris*'⁶⁴.

Von mancherlei Aspekten her zeigt sich also die besondere Qualifikation der Kompositionszahlen 7 und 28 unseres Gliederungsschemas, je für sich als Symbol einer der beiden Naturen Christi zu fungieren.

c) Das Verhältnis von 7 und 28 und die christologische Perichorese

Ist damit aber bereits ihre signifikative Kraft im Hinblick auf die Zwei-Naturen-Lehre erschöpft? Oder traf unser Dichter die Wahl gerade dieser Zahlen vielleicht noch aus einem anderen Grunde? Es konnte ja nicht genügen, einfach die Tatsächlichkeit zweier Naturen in Christus zu konstatieren, ohne

die Eins als ein weiteres Prinzip tritt. – Nach K. MENNINGER, *Zahlwort und Ziffer*, I, 31f., wurde die Zahlnatur der Eins zum erstenmal von dem Mathematiker STEVIN (1585!) ausdrücklich behauptet.

⁶¹ Zur Veranschaulichung der uns zunächst recht fremd anmutenden Redeweise diene eine kurze Aufstellung, die zeigen soll, in welcher Weise die einzelnen Zahlen durch andere 'geschaffen' werden: 2 (8 : 4; 6 : 3); 3 (6 : 2); 4 (8 : 2; 2x2); 5 (10 : 2); 6 (2x3); 8 (2x4); 9 (3x3); 10 (2x5).

⁶² V. F. HOPPER, aaO., S. 78 (nach U. GROSSMANN, aaO., S. 25).

⁶³ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* II, 42 (*Œuvres* VI, 298).

⁶⁴ HRABAN, *De universo* V (PL 111, 109A u. 113C); vgl. *De laud. sanctae crucis* I, 1. 6 (PL 107, 153A u. 171A); ebd. II, 6. 16. 20 (PL 107, 271A. 280D. 285C); *MGH, poet. lat.* II, 34 (S. 192 und 198).

zugleich etwas über deren Verhältnis zueinander und zur Person des Erlösers auszusagen. Sollte der Gehalt des Dogmas so vollständig im formalen Bereich und mit dessen ureigensten Mitteln zur Darstellung gebracht werden, daß wenigstens den größten häretischen Mißverständnissen ein Riegel vorgeschoben war, so mußte bei der Wahl dieser Mittel so verfahren werden, daß sich in ihnen auch die Lehre von der hypostatischen Union und der christologischen Perichorese spiegeln konnte⁶⁵. Ließ sich doch nur auf solche Weise den Gefahren steuern, die sich aus einem unverbundenen Nebeneinander der zwei Naturen allzu leicht ergeben mochten, wie es sich im eben erst überwundenen Adoptianismus gezeigt hatte, der jeder Natur einen eigenen Träger zuwies: 'alter est Christus, et alter Dei Verbum'⁶⁶, und so zu der Unterscheidung eines 'Christus adoptivus filius' oder 'Deus nuncupativus' (= Gott nur dem Namen nach) und eines 'verus et proprius filius' als des 'Verbum Dei' kam, was – nach Ansicht der fränkischen Theologen – letztlich auf einen Nestorianismus (Zwei-Personen-Lehre) hinauslief.

Wir glauben, daß selbst diese subtilen, für die orthodoxe Christologie aber höchst relevanten Zusammenhänge, die in der Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus in den Vordergrund des Bewußtseins gerückt waren, vom Helianddichter gesehen und bei der Wahl der beiden grundlegenden Kompositionszahlen berücksichtigt worden sind. Das eigentümlich seinhaft-innerliche Verhältnis, in dem diese zueinander stehen⁶⁷, dürfte in der Tat keine geringe Rolle gespielt haben, wenn er 'ausgerechnet' auf sie zurückgriff, um seiner Darstellung des Geheimnisses der Person Jesu im Zentrum seines Werkes eine möglichst adäquate 'Form' zu verleihen.

Schon bei der ersten Aufschlüsselung des Dispositionsschemas der 13er-Gruppe, in der sich ja die Hinführung der Apostel zum Mysterium des 'totus Christus' vollzieht, wiesen wir darauf hin, daß die Stellenwerte der die Gottheit und Menschheit des Herrn jeweils repräsentierenden Fitten sich derart zueinander verhalten, daß man – in der Sprechweise AUGUSTINS etwa – sagen könne, 7 sei die 'Grundlage' von 28 und 28 nichts anderes als 7 'zum Dreieck aufsteigend'. Ein Blick auf unsere Zeichnung, die der Erläuterung solcher Rede-weise und der sie tragenden Bildvorstellung dienen sollte (s. S. 418), zeigt, wie beide Zahlen ineinander verwoben und in eine sie übergreifende, mehr als nur summative Einheit aufgenommen sind, deren Stifter und Träger – als ein übergeordnetes Drittes – die 'figura' des Dreiecks selbst ist. Während zu-

⁶⁵ d. h. die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christus in der Einheit der (göttlichen) Person – und die daraus resultierende Lehre von dem gegenseitigen Ineinandersein der beiden Naturen trotz ihres unversehrten Fortbestandes.

⁶⁶ ALKUN, Adv. Felicem VII, 5 (PL 101, 216D), wo er dies als die Auffassung des Felix bezeichnet.

⁶⁷ vgl. oben, S. 418. ISIDOR erörtert dies ausführlich in seinem 'Liber numerorum' VIII, 44 (PL 83, 188B) mit Bezug auf die 7 Mondphasen und den 28tägigen Mondmonat.

nächst überhaupt nur die Zahl 28 dargestellt zu sein scheint (= statischer Aspekt), erkennt man bei näherem Zusehen, daß – allein durch die Art der Anordnung der 28 ‘calculi’ bedingt – die 7 die 28 gleichsam durchwohnt und durchwirkt; und zwar dergestalt, daß sie (im wahrsten Sinne des Wortes!) ‘von allen Seiten’ her ihre formbestimmende Kraft an und in der ‘Figur’ der 28 zur Auswirkung gelangen läßt (= dynamischer Aspekt). Wie immer man das geometrische Gebilde dreht und wendet: stets bleibt die 7 ‘Grundlage’, ‘Höhe’ und Grenze, d. h. gestaltgebender Faktor der in dem gleichseitigen Dreieck – das so sehr von der 7-Zahl und ihrer Dynamis bestimmt und dennoch mehr als nur 7 ist! – zur Anschauung gebrachten Einheit von 7 und 28.

Man vergegenwärtige sich nun den jeder Zahl zugehörigen Symbolgehalt, berücksichtige zusätzlich die die Einheit beider konstituierende und tragende ‘Form’, der ihrerseits eine der Sieben nahestehende, trotzdem nicht mit ihr identische Bedeutung zukommen muß – und man hat in dem Relationsgefüge der durch die drei Größen 7, 28 und ‘Dreieck’ mit der Seitenlänge 7 repräsentierten theologischen Sachverhalte eine Darstellung des Dogmas von der hypostatischen Union vor sich, dessen Inhalt ein moderner Theologe so skizziert, daß wir uns das Transponieren auf unsere formalen Elemente ersparen können: ‘Das Dogma besagt, daß in Christus eine Person ist, und zwar die göttliche Person des Logos, und zwei Naturen, die von der einen göttlichen Person getragen werden. Die menschliche Natur ist in die Einheit und Herrschaft der göttlichen Person aufgenommen, so daß die göttliche Person in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur als ihr Organ wirkt’⁶⁸.

Betont die geometrische Figur vor allem die Einheit der durch sie und in ihr dargestellten Zahlen unter der ‘Herrschaft’ eines Dritten, so macht die mehr arithmetische Betrachtungsweise mit Vorrang ihr gegenseitiges Verhältnis, die Art und Weise ihres Ineinanders sichtbar. Begreift man die Zahl 7 als Endpunkt der bis dahin zurückgelegten Zahlenstrecke von 1 ab, deren einzelne Stationen addiert 28 ergeben, dann kann man sagen, mit 7 sei zugleich – ohne daß es der Vermittlung einer anderen Zahl bedürfe – 28 erreicht – oder auch: in 7 sei bereits wie in nuce 28 enthalten.

Gewiß ist nun umgekehrt in 28 auch 7 enthalten. Aber man sieht sofort, daß die Relationen hier nicht von der gleichen Qualität sind. Denn während in 7 notwendig und immer und nur 28 enthalten ist, ist in 28 nicht nur 7, sondern z. B. auch 2, 4 und 14 enthalten.

Die Kraft, die die Einheit zwischen 7 und 28 herstellt, geht vornehmlich von der 7 aus, da es zum Wesen dieser Zahl gehört, mit und in sich selbst auch notwendig die Zahl 28 (und ausschließlich sie!) gegenwärtig zu setzen. Die Einheit

⁶⁸ L. OTT, Grundriß der Dogmatik (1952) 167.

im Sein ist hier ganz unmittelbar gegeben, betrifft lediglich diese beiden Zahlen und ist völlig unaufhebbar. Ihren Grund aber hat sie in der 7. In ihr existiert sie gleichsam. Trotzdem ist keine der beiden Zahlen in ihrem Eigenstande gefährdet. Gewiß existieren sie ungetrennt ineinander, gleichsam am selben geometrischen Ort, nämlich am Ende der Zahlenreihe 1 bis 7, aber sie bleiben unvermischt, da die 7 sozusagen den ein- und die 28 den zweidimensionalen Aspekt desselben Sachverhaltes bildet, eben des Endes der bis zur 7 gelangten Zahlenreihe.

In umgekehrter Blickrichtung ist die Einheit von 28 und 7 nicht in der gleichen Weise evident. 28 bringt nicht mit Notwendigkeit ausschließlich 7 hervor. Die 7 wird darum von der 28 her in weit geringerem Maße determiniert als die 28 von der 7! Von der 7 her ist die Einheit beider Zahlen, ihr dauerndes, unaufhebbares und exklusives Ineinandersein mit absoluter Sicherheit gewährleistet und endgültig bewahrt, was von 28 aus gesehen nicht in demselben Sinne gesagt werden kann. Weist diese Zahl doch insofern eine gewisse Variabilität in ihrem Verhältnis zur 7 auf, als sie noch andere Teile hat, mit denen sie eine Beziehungseinheit bildet. Sie ist sozusagen polymorph und deshalb weniger intensiv und ausschließlich mit der 7 verbunden. Macht man 28 zum Fundament und Ausgangspunkt der Betrachtung der Qualität des Ineinanderseins beider Zahlen, so zeigt dieses nunmehr eine Mutabilität, die im umgekehrten Falle undenkbar ist⁶⁹.

Wir glauben, daß auch dieses eigentümliche Ineinander von 7 und 28 – bei eindeutiger Vorrangstellung der Zahl 7 als dem einheitsstiftenden Prinzip – vom Dichter des Heliand bedacht und als Symbolträger in den Grundriß seines Werkes eingebaut wurde. Es gibt nämlich keine weiteren zwei Zahlen, die – erstens – bereits je für sich und als solche eine der beiden Naturen Christi so angemessen und treffend zu symbolisieren vermögen und die – zweitens – durch ihr natürliches Verhältnis untereinander in so einzigartig adäquater Weise zugleich auch noch deren Relationen spiegeln können. Man braucht sich nur die Art dieser Relationen zwischen den beiden Naturen des Gottmenschen zu vergegenwärtigen, um sofort die frappierende Analogie zu erkennen, in der die eben aufgezeigten Zahlbeziehungen dazu stehen.

Wieder wollen wir zu diesem Zweck einige Sätze aus dem bereits erwähnten 'Grundriß der Dogmatik' zitieren, die Inhalt und Begriff der christologischen Perichorese erläutern. Die Ähnlichkeiten und Entsprechungen zwischen den dogmatischen und den mathematischen Sachverhalten liegen derart offen zutage, daß es nicht nötig ist, im einzelnen auf sie hinzuweisen. Der Text lautet so: 'Die

⁶⁹ Darum kann 28 auch das Merkmal 'veränderlich' repräsentieren. Nicht umsonst signifiziert diese Zahl denn auch den Mond, dessen Proprietät das 'crescendere' und 'decrescendere', also die Mutabilität ist, womit er ein Bild der 'mortalis vita' im allgemeinen, aber auch 'Domini Salvatoris in carne' im besonderen sein kann. Vgl. HRABAN, De universo IX, 10 (PL III, 268D und 270C/D).

beiden Naturen bestehen trotz ihres unversehrten Fortbestandes nicht äußerlich nebeneinander, wie die Nestorianer lehrten, sondern innigst ineinander. Die hypostatische Union hat eine wechselseitige Inexistenz der beiden Naturen zur Folge. Dieses gegenseitige Ineinandersein wird mit einem auf Gregor von Nazianz ... zurückgehenden Terminus christologische Perichorese ... genannt. Die Kraft, die die beiden Naturen eint und zusammenhält, geht ausschließlich von der göttlichen Natur aus. Insofern ist die Durchdringung, nach ihrem Ausgangspunkt betrachtet, keine gegenseitige, sondern eine einseitige. Ihr Ergebnis ist aber das gegenseitige Ineinandersein der beiden Naturen. Die Gottheit, die selber undurchdringlich ist, durchdringt und durchwohnt die Menschheit, die dadurch, ohne eine Veränderung zu erleiden, vergöttlicht wird⁷⁰.

d) Die 'forma numerorum' als Garant der Wahrheit des dogmatischen Gehaltes

Damit wollen wir unsere Erörterungen über den (im engeren Sinne!) christologischen Gehalt der Tektonik dieses zentralen Werkstückes der 13 Fitten abschließen. Es ging uns darum, den unterschwellig-verborgenen und geheimnisvollen Kraftströmen nachzuspüren, aus denen die Dichtung ihr eigentliches und tiefstes Leben lebt. Wenn wir uns auf diesem Gang zu den Gründen von dem 'lumen numerorum'⁷¹ leiten ließen, dann geschah das deswegen, weil uns der Dichter selbst diese Fackel in die Hand gegeben hat. Und uns dünkt, wir sind mit aller nur erdenklichen Behutsamkeit und Vorsicht dabei zu Werke gegangen. Wir wollten nicht mit Gewalt den allmählich sichtbar werdenden Strukturen Symmetrien und Proportionen aufzwingen, um sie dann nach den Regeln unseres Denkens, also nach Gutdünken, zu deuten. Wir fanden sie vielmehr im wechselseitigen Hinblicken auf den Inhalt dieses Abschnittes und die zahlhaft bestimmten Formen, die diesem Inhalt jeweils korrespondierten. Und was wir fanden, suchten wir mit den Kategorien zu fassen, die dem Dichter und seiner Zeit zur Hand waren.

So haben wir keine Mühe gescheut, das Schweigen des Dichters über die Bedeutung seiner formalen Mittel durch das Befragen anderer zeitgenössischer Autoritäten zu lüften. Auch der kleinste Baustein sollte transparent werden für die geistige Substanz, die ihm das Denken derer, die sich seiner bedienten, einverleibt hatte. Man kann aber zu solcher Substanzerfassung nur dann vorstoßen, wenn man das geistige Beziehungsgefüge wenigstens in seinen Umrisen zu begreifen sucht, in das das Einzelne eingeordnet ist und aus dem heraus es sich in seinem Sosein allererst bestimmt. Das erfordert ein Sicheinlassen auf Gedankengänge, die uns Heutigen fremd, vielleicht gar absonderlich und abwegig

⁷⁰ L. OTT, aaO., S. 187 (Hervorhebungen von mir).

⁷¹ AUGUSTINUS, De libero arbitrio II, 32 (Euvres VI, 276).

erscheinen mögen, ohne deren Nachvollzug aber ein sachgemäßes Verstehen des sich solchermaßen nun einmal äußernden Geistes schlechterdings unmöglich ist.

Wer deshalb in den metaphysischen und theologischen Erörterungen über die Bedeutung der Zahlen und in der hieraus resultierenden Vorliebe für Zahlenkompositionen in der (religiösen) Dichtung der damaligen Zeit nichts als raffinierte, gekünstelte und absolut unverbindliche ‘Spielereien’ und ‘Manierismen’ zu sehen vermag, wird niemals auch nur entfernt denen gerecht werden können, für die die Zahl nicht nur das tiefste, Sein, Ordnung und Sinn verleihende Wesen aller natürlichen Dinge, sondern auch der Schlüssel zur Erkenntnis der übernatürlichen Wirklichkeiten und ihrer ‘Weisheit’ war; ein Schlüssel, dem von Natur aus mehr erhellende Kraft eignete als jedem bloßen Wort⁷², weil er diesem a priori überlegen war durch jene seinsmäßig ihm zukommende ‘wunderbare Kongruenz mit den Mysterien unseres Heils’, die ein ALKUN staunend pries⁷³.

Gerade diese Übereinstimmung mit dem zentralen Geheimnis des christlichen Glaubens, dem Dogma vom Gottmenschen Jesus Christus, aber ist es, die uns aus den sorgfältig gewählten Zahlen und Zahlenverhältnissen entgegenleuchtet, die der Helianddichter diesem wichtigen Abschnitt seines Werkes zugrunde gelegt hat. Nirgendwo werden sie zum artistischen Selbstzweck⁷⁴. In souveränmeisterhafter Weise bedient sich der Dichter ihrer immer nur, um das Unausprechliche jenes Mysteriums aufleuchten zu lassen, das sie in dichtester Form repräsentieren. Nur dem oberflächlichen oder indignierten Betrachter können die Zahlen unserer Dichtung als lediglich äußerlich an den Stoff herangebrachte Determinationen erscheinen, während doch in Wahrheit und in der Tat ein inneres Durchdringen des Stoffes erfolgt, das in seltener Vollendung zu einer Einheit von innerer und äußerer Form, von Substanz und Substrat führt.

In solcher Formbeherrschung und Formerfüllung zeigt sich die überlegene künstlerische Gestaltungskraft unseres Dichters. Im hellen Schein des ‘lumen numerorum’ offenbaren sich seine tiefsten Gedanken, seine wahren Intentionen; enthüllt sich das eigentliche Telos, also das bestimmende Prinzip und der innere Sinngehalt dieser bis ins kleinste durchgefeilten, von der ‘forma numerorum’⁷⁵ getragenen Komposition.

⁷² vgl. noch JOACHIM V. FIORE († 1202), der von der Zahl 7 sagt: ‘Plus habet virtutis, quam exprimere lingua possumus’ (nach O. WEINREICH, Triskaidekadische Studien = RVV XVI (1916) 97).

⁷³ s. oben, S. 327, Anm. 8.

⁷⁴ Gewiß gab es ‘Zahlenspielerei’, aber charakterisiert man eine Idee heute grundsätzlich durch ihre Entartung? Auch unser Dichter ‘spielt’ mit den Zahlen als ‘Kompositionselementen’, weil der Zahl selbst ein ‘spielerisches’ Element innewohnt. Ist sie doch die ‘sapientiae interior sedes’ (AUGUSTINUS), die innere Stätte jener Weisheit, die von sich sagt: ‘Quando (sc. Dominus) appendebat fundamenta terrae, cum eo eram, cuncta componens. Et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum’ (Prov 8, 30). Vgl. H. RAHNER, Der spielende Mensch. Einsiedeln (1952), bes. S. 7; 24ff.; 50f. – Auch diese Arbeit, oben, S. 289, Anm. 93.

⁷⁵ AUGUSTINUS, De lib. arb. II, 44 (Œuvres VI, 300).

So vielschichtig und vielgesichtig dieses Werkstück gerade auch in den mannigfachen Aspekten der ihm immanenten Ordnungen seiner Zahlen ist, die wir – um seine Fülle wenigstens annähernd auszuschöpfen – unter wechselnden Perspektiven sichtbar zu machen bestrebt waren: immer stießen wir zuletzt auf eine einzige, hinter allem stehende, alles bewegende und durchdringende und alles schließlich einende Sinnvorstellung, die dem Kunstwerk jene besondere, unverwechselbare, nur ihm eigene Gestalt verleiht, in der und als die es lebt, und die es in dieser unbedingten Notwendigkeit ihres Soseins zu ertasten und zu begreifen galt. Und diese machtvoll treibende Idee, diese alle Kraftlinien des so bevorzugten Teils der Dichtung in die ihr einzig adäquate Form zwingende und bannende Dynamis ist der Glaube, der den Dichter durchseelt und den er als 'ex opere operato' am Hörer und Leser wirksam werden sollende Heilmacht einbindet in die 'exemplarische', unwiderstehliche 'vis sapientiae' der ihr kongruenten Zahlen und Zahlenverhältnisse seines Werkes; der Glaube: Christus ist Gott! Christus ist Mensch! Christus ist zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch!

Was im biblischen Stoff nur andeutungsweise zum Ausdruck kommt, was der Dichter, wollte er sein 'Gedicht' nicht von vornherein in einen gelehrten Traktat auslaufen und verebben lassen, im Text nur durch gewaltsame und grobe Veränderung des Stils der evangelischen Leben-Jesu-Darstellung – und das heißt: unter Aufgabe des Anspruchs auf kanonische Authentizität seines Werkes!⁷⁶ – hätte erreichen können, das findet seine theologisch exakte Darstellung auf der Ebene der Form, der damit die Funktion zugewiesen ist, nicht etwa ein neues und wesensfremdes Element dem Stoff unorganisch aufzupropfen, sondern das in ihm bereits virtuell und keimhaft Vorhandene im Lichte der Zahlen aufblühen und sich entfalten zu lassen. Hier wird also nicht in hermetisch voneinander abgeschlossenen 'Stockwerken' einmal 'gebaut' und das andere Mal 'gedichtet', – nein! Im völligen Gleichschritt von Inhalt und Form – und eben hierin zeigt sich der begnadete und wahrhaft große Künstler! – ersteht vor unserm inneren und äußeren Auge die Gestalt des Herrn, wie sie im Dichter, in seinem Herzen und in seinem Geiste lebt.

Im Geiste hat diese Gestalt naturgemäß ihre schärfsten Konturen. Wer ihnen nachspüren will, wer das Christusbild des Heliand in seinem ganzen Umfange, in seiner Fülle erschauen will, der muß sich dabei vor allem auch jenes Instrumentes bedienen, das die Domäne des Geistes ist: der Form. In ihr hat er, der Geist, das adäquate Ausdrucksmedium, das gefügigste und zugleich reinste und klarste Mittel seiner Selbstdarstellung. Hier 'versachlicht', objektiviert er sich und destilliert die Grundzüge seines Denkens am ungetrübtesten aus sich heraus. Hier reduziert er alles auf das Wesen! Am Plan, am Grundriß, am Gliederungsgerüst wird in konzentriertester Form die Kraft zum geistigen Durchdringen und

⁷⁶ vgl. oben, S. 316 und 318.

Ordnen des Stoffes und der in ihm angelegten Gehalte sichtbar. Wie in einem Archetypus zeigt sich im Formalbau das Ganze vorgebildet. Hier sind die Fluchtlinien abgesteckt, die Pfeiler verzeichnet, die Räume umrissen und die Akzente gesetzt. Hier ist die künstlerische Idee zurückgeführt auf ihren dynamischen Kern. Und eben in ihm haben wir das 'dichterische Urerlebnis' zu suchen, den Schlüssel zum Wesen des Dichters und zum Wesen seines Werkes.

So offenbart die Form am deutlichsten das Maß der geistigen Aneignung des Stoffes durch den Künstler. In unserm Falle heißt das: Wenn das Dogma vom 'perfectus Deus – perfectus homo' in dem von uns aufgezeigten Maße die innere und äußere Form der Fittengruppe 32 bis 44 bestimmt und durchwaltet, dann kann man nicht länger dem Dichter ein um den 'dogmatischen' Christus unbekümmertes Drauflosdichten unterstellen. Hier ist nicht naive 'Anempfindung' am Werk, die mit beredten Worten einen von allzu starren dogmatischen und kirchlichen Fesseln befreiten 'deutschen' Christus verkündet, sondern ein in den Tiefen seines Verstandes vom Mysterium des Gottmenschen getroffener und durchdrungener Geist, der für sich selbst keine Mühe gescheut hat, das Geheimnis mit den Mitteln der theologischen Reflexion so weit als möglich auszuloten, es sich denkend und glaubend anzueignen, um es dann – versehen mit der 'unzerstörbaren Wahrheit der Zahl' und im Vertauen auf sie⁷⁷ – mit begeistertem Herzen als 'poeta christianus' in einer keinerlei Mühe mehr ahnen lassenden, weil gemeisterten und geglückten, Form weiterzureichen.

In der 'Ordnung und Wahrheit der Zahl' war für den Dichter die Wahrheit des Dogmas am besten aufgehoben. Wer immer sich bemühte, konnte sie mit seiner Vernunft und Einsicht begreifen. 'Gewiß', so hatte AUGUSTINUS gesagt, 'gelingt es dem einen leichter, dem andren schwerer, dem dritten überhaupt nicht'. Aber das ändert nichts an der 'exemplarischen' Wirkkraft und der absoluten Unzerstörbarkeit der Zahl. Denn 'sie bietet sich trotzdem auf gleiche Weise allen dar, auf daß sie jeder zu fassen vermag; und wer sie aufnimmt, wandelt und zersetzt sie nicht wie eine Nahrung, sie nimmt nicht ab, wenn einer in ihr irrt: sie bleibt dieselbe Wahre, Unversehrte, während jener immer tiefer irrt, je weniger er sie erblickt'⁷⁸.

In der Zahlenform unserer Dichtung liegt die Garantie für die Wahrheit und Unzerstörbarkeit ihres dogmatischen Gehaltes. Sie selbst wird zur gehalterleuchtenden Kraft. Unabhängig davon, ob es einem leichter oder schwerer oder überhaupt nicht gelingt, sie zu erfassen, strahlt sie ihr Licht in die Räume der

⁷⁷ AUGUSTINUS, aaO. II, 21: *in corruptibilis numeri veritas.*

⁷⁸ DERS., ebd. II, 20: *'ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere; et alius id facilius, alius difficilius possit, alius omnino non possit: cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebeat valentibus eam capere; nec cum eam quisque percipit, in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutetur; nec cum in ea quisque fallitur, ipsa deficiat, sed ea vera et integra permanente, ille in errore sit tanto amplius, quanto minus eam videt'* (Œuvres VI, 250f.).

Dichtung, damit es dem leuchte, dem 'Gott die Fähigkeit zum Forschen geschenkt hat, und dem die Hartnäckigkeit nicht den Blick verschleiert'⁷⁹. Es ist das Licht des Mysteriums Christi, das sich im 'lumen' jener Zahlen und Zahlenverhältnisse, die der Dichter einzig um ihrer wunderbaren 'congruentia' mit dem Zentralgeheimnis des Glaubens willen dessen Darstellung zugrunde legt, seine unantastbare und unvergängliche 'interior sedes' bereitet hat. Die Tektonik unseres Werkstückes offenbart damit in ihrem Sosein – jenseits und ungeachtet aller möglichen und tatsächlichen Mißverständnisse aus einer bloßen Betrachtung des Textes – ihren vom Dichter ihr unverlierbar eingebundenen, den ganzen 'Stoff' des Abschnittes durchwirkenden und prägenden christologischen und christozentrischen Sinngehalt.

II. DER SOTERIOLOGISCHE SINN DER ZENTRALKOMPOSITION

Angesichts der solchermaßen in ihrem inneren Sinngehalt sich uns erschließenden Strukturen des Mittelstückes der Dichtung ist es unmöglich, den Dichter weiterhin in irgendeiner Form des Monophysitismus zu bezichtigen. Insbesondere kann von einem Dokerismus keine Rede sein. Denn das Dogma vom Gottmenschen Jesus Christus wird ja nicht nur in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Paradoxie theoretisch klar gesehen, sondern ist im Medium der untrüglichen und unveränderlichen Form der Dichtung selbst als tragendes Fundament ein-'gestaltet', und zwar derart, daß die beiden Naturen sowohl in ihrem Selbststand als auch in ihren Beziehungen untereinander und zur göttlichen Person des Erlösers dogmatisch korrekt und eindeutig zur Darstellung kommen.

Daß dieser Umstand für die Eruierung des tatsächlichen Christusbildes des Heliand von der allergrößten Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Die Interpretation hat also von der Form her ihren Ausgang zu nehmen. Andernfalls müßte sie sich mit einer bloßen Inhaltsangabe begnügen, ohne jemals zu dem den Inhalt überhöhenden Gehalt vorstoßen zu können, der sich offenbar überhaupt erst von der formalen Gestalt der Dichtung her sicher erschließt. Ja, man wird sagen dürfen, daß man sich bereits bei dem Versuch einer reinen Inhaltsangabe um so mehr irrt, je weniger man die Gestalt sieht und fortwährend im Auge behält, wie es AUGUSTINUS im Hinblick auf die 'veritas numeri' und des sich um sie Mühenden formulierte¹.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die in der Gestalt unseres Abschnittes zum Ausdruck kommende Grundeinstellung des Dichters zum wichtigsten und

⁷⁹ DERS., ebd. II, 24 (Œuvres VI, 258): '... quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit ...'

¹ vgl. oben, S. 438, Anm. 78.

wesentlichsten Dogma des Christentums nicht nur für die im allereinsten Sinne christologischen Sachverhalte und deren geistige Aneignung durch den Verfasser relevant ist, sondern notwendigerweise auch ein ganz neues Licht auf hiermit unmittelbar zusammenhängende theologische Probleme der Dichtung wirft. Wer so nachdrücklich die Tatsache des 'perfectus deus – perfectus homo' betont, zeigt damit, daß er auch die Menschheit Jesu ernst nimmt und sie nicht etwa von der Gottheit aufgesogen werden läßt.

Unsere Frage lautet nun: Läßt die Art und Weise, in der auf die Bedeutsamkeit der *humanitas Christi* hingewiesen wird, Anhaltspunkte für eine ihr evtl. zugesprochene besondere heilshafte Funktion im Erlösungswerk erkennen? Anders gesagt: Hat die Gliederungsgestalt unseres 13 er-Abschnittes neben ihrer spezifisch christologischen auch eine soteriologische Bedeutung?

Wir wiesen früher schon darauf hin, daß nach den Theologen der damaligen Zeit der überzeugendste Beweis für die Annahme einer wahren und (ontisch!) vollkommenen menschlichen Natur durch Christus in seiner *passibilitas* und *mortalitas* gesehen wurde. 'Natura nostra' und 'mortalitas nostra' sind in diesem Zusammenhang direkt austauschbare Begriffe. Unter solchem Aspekt können Leiden und Tod bzw. die Weissagungen, die sich darauf beziehen, die Menschheit Jesu repräsentieren. Auch im Heliand haben die Leidensprophetien, gerade weil sie in antithetischer Relation zur Manifestation der wahren *impassibilis* et *immortalis deitas* des Herrn stehen, diese Funktion, die sich indes keineswegs darin erschöpft, die Realität und Faktizität der *humanitas Christi* zu konstatieren. Denn es geht in unserer Dichtung niemals nur um die Feststellung bloßer dogmatischer Fakten, sondern immer um die Verkündigung des aus dem Mysterium des Gottmenschen resultierenden Heiles. Der Heliand will in erster Linie Heilsbotschaft sein². Wenn sich daher die Wirklichkeit des Menschen Jesus für unsern Dichter vorwiegend in den Hinweisen auf das bevorstehende Leiden dokumentiert, dann deshalb, weil auf diese Weise die soteriologische Funktion der menschlichen Natur Christi im Gesamt des Erlösungsgeschehens am besten zu fassen ist. Diese Behauptung gilt es zu verifizieren.

Was bedeuten also für den Helianddichter Leiden und Tod des Herrn? Welche Rolle spielen sie innerhalb der *redemptio*, wie sie der Dichter sieht? Kann die Gliederungsgestalt unserer Fittengruppe einen Beitrag zur Beantwortung dieser wichtigen, bislang weithin vernachlässigten oder pauschal in negativem Sinne entschiedenen Frage liefern?

² vgl. hierzu jüngst G. CORDES, *Alt- und mittelniederdeutsche Literatur = DPhIA II (1960²)* 2474.

1. Die soteriologische Funktion der Gottheit Jesu im Heliand

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz die Situation, in der Christus sich zu Beginn unseres Abschnittes befindet. Mit geradezu brutaler Deutlichkeit zeigt sich, daß die Massen nichts mehr von ihm wissen wollen. Sie verweigern den Glauben an seine Gottheit und beschließen, ihn zu töten. Er begegnet diesem unverhüllten Ausbruch der Krise mit einem totalen Rückzug aus der Öffentlichkeit, um sich ganz auf die ihm allein noch treu gebliebenen Zwölf zu konzentrieren, die er stufenweise immer tiefer und zugleich umfassender in das verborgene Geheimnis seiner Person, das Geheimnis der Erlösung und das Geheimnis seines Fortlebens in der Kirche einführt. Wir suchten diesen Vorgang durch das Stichwort 'Initiation der Apostel' näher zu kennzeichnen. Den Höhepunkt bildet dabei zweifellos die Verklärung auf Tabor, die die Gottheit Jesu – das Hauptzergernis für Juden und Heiden – ein für allemal sicherstellen und die Apostel in dem Glauben stärken soll, den sie durch ihren Sprecher Petrus soeben bekannt haben. Als 'god selbo', wie ihn die drei Jünger im 'berhtlic bilidi' schauen dürfen, offenbart er sich – allen Angriffen der Ungläubigen zum Trotz – als der wahre und wirkliche Träger des Heils¹, als der 'heleandero bezt' (3156b).

Wieso ist nun die Erlösung in ganz besonderer Weise an die Gottheit Jesu gebunden? Von welcher Art ist das Heil, das vorzugsweise von der deitas vermittelt wird? In welchem Medium vollzieht sich der hier vom Dichter gemeinte Modus der Erlösung?

a) Die zeitgenössische Erlösungslehre

Es ist nicht nur für den Heliand, sondern für die ganze karolingische Epoche charakteristisch, daß man Christus als dem '*Verbum Dei*' – und d. h. seiner Gottheit² – eine besondere soteriologische Funktion zuschreibt. Das hängt aufs engste mit der Lehre von der Erbsünde zusammen, wie sie damals ausgebildet war³. Die Folgen des 'peccatum originale' sah man vor allem in einer Verdunkelung des Verstandes. Die 'iustissima poena' für die Sünde bestand darin, daß

¹ vgl. oben, S. 348.

² Zur Veranschaulichung der Zwei-Naturen-Lehre zogen die Theologen immer wieder das sog. Logos-Sarx-Schema heran. An ungezählten Stellen bedient sich z. B. ALKVIN in der Auseinandersetzung mit FELIX von Urgel dieses Schemas, um die Einheit der beiden Naturen in der Person Christi zu betonen: '... ut quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, *Verbum et homo*' (PL 101, 117 A/B; vgl. ebd. 94D; 163 B/C; 188 B/C; 269B u. ö.). Nach HRABAN ist Christus '*Deus autem et homo, quia Verbum et caro*' (De laud. s. cr. I, 1 = PL 107, 152C; ebenso: De universo I, 2 = PL 111, 19D). Näheres über das Schema: oben, S. 72f.

³ vgl. oben, S. 40ff.

die Menschen nach dem Fall 'in huius exsiliū aerumnosam caecitatem' gestürzt wurden⁴. Als 'caeci' waren sie der 'potestas tenebrarum', der Gewalt der 'tenebrae peccatorum' ausgeliefert. Sie hatten die 'lux aeterna' aufgegeben und sich der 'nox istius mundi' verschrieben⁵. Da ihm der 'splendor luminis, quem protoplastus (d. h. Adam; Verf.) peccans olim amiserat'⁶, mangelte, saß das Menschengeschlecht nunmehr 'in tenebris et umbra mortis'⁷. Die Stammeltern hatten das Gebot Gottes mißachtet, durch das er ihnen seinen Willen kundgetan hatte. Jetzt war niemand mehr in der Lage, von sich aus zum 'scire' und 'cognoscere' des Willens Gottes vorzustoßen⁸. Er konnte folglich nichts mehr tun, was Gott wohlgefällig war. Statt des Lebens, des 'decus immortalitatis', mit dem Adam ursprünglich ausgestattet war⁹, und das durch die Erfüllung der voluntas Dei wachsen sollte, kam mit der Sünde die 'ignorantia Dei' und in ihrem Gefolge über den 'totus orbis terrarum' der Tod; 'et in infernum omnes descenderunt, etiam ipsi electi'¹⁰.

Solchem Denken mußte die Erlösung primär als Befreiung von der Macht der Finsternis, als Herausführung aus der Dunkelheit der Sünde, als Aufhebung der kognitiven Blindheit der Menschen erscheinen, denen auf diese Weise allererst der Zugang zur Gotteserkenntnis wieder erschlossen werden konnte, die ihrerseits die notwendige Voraussetzung zur Erlangung der verlorenen 'beatitudo aeterna' bildete. Das erlösende Tun Christi wird folgerichtig gesehen und gewertet als ein 'educere nos de potestate tenebrarum'¹¹ – oder auch als 'eripere innumeros populos a tenebris peccatorum suorum'¹². Der Salvator selbst ist das 'Licht der Völker (Heiden)' und auf die Welt gekommen, 'um die Augen der Blinden zu öffnen'¹³ und sie damit zugleich 'vom Tode zum Leben zu führen'¹⁴. Das Heilsgeschenk an die Menschen ist die 'lux pristina'¹⁵, das 'lumen spirituale'¹⁶, also die Wiederausstattung mit der früheren Fähigkeit der cognitio Dei, die nun auch ein 'recognoscere creatorem' ermöglicht¹⁷. 'Salvare' und 'reddere splendorem luminis, quem protoplastus peccans olim iam amiserat', sind identisch¹⁸. Der Bringer dieses Heils heißt entsprechend

⁴ ALKUIN, De fide s. Trin., Praefatio = PL 101, 13 B.

⁵ Wir beschränken uns hier bewußt auf HRABAN, der unserer Dichtung zeitlich am nächsten steht. Die hier mitgeteilte Vorstellung von Sünde und Erlösung ist im Kreuzgedicht direkt vorherrschend. Hieraus Terminologie und Zitate: PL 107, 190D; 151 C (292D); 268 C (284D); 268 C; 286 B.

⁶ HRABAN, aaO., Sp. 273 B.

⁷ DERS., ebd., Sp. 190 D.

⁸ Zu diesem Komplex siehe unsere Ausführungen über die Bedeutung der 'sapientia' für die karolingische Bildungsreform: oben, S. 274ff., bes. S. 276f. und Anm. ebd.

⁹ HRABAN, aaO., Sp. 277 A.

¹⁰ DERS., ebd., Sp. 277 B.

¹¹ HRABAN, aaO., Sp. 292 D; vgl. 151 C.

¹² DERS., ebd., Sp. 281 D.

¹³ Sp. 190 D: 'Qui (sc. Christus) datus est in lucem gentium, ut aperiret oculos caecorum ...'.

¹⁴ Sp. 153 B.

¹⁵ Sp. 277 A.

¹⁶ Sp. 274 A.

¹⁷ Sp. 286 B.

¹⁸ Sp. 273 B: 'Christus nos salvat et reddit splendorem luminis (etc.) ...'.

‘vera lux’¹⁹, ‘splendor Patris’, ‘lumen de lumine’, ‘fons luminis’, ‘sol’ oder ‘illustrator’ schlechthin²⁰.

Man erkennt bereits aus der Wahl dieser Namen, die – nach HRABAN – ‘nomina ex divinitatis substantia assumpta sunt’²¹, daß die Erlösung, sofern man sie unter den Aspekt der illuminatio rückt, in erster Linie ein Werk der Gottheit Jesu ist.

Das wird noch deutlicher, wenn wir uns die Frage vorlegen, wie und auf welche Weise die ‘illuminatio fidelium’²² vermittelt wird. ‘Christus’, so heißt es, ‘per verbum Evangelii illuminavit credentes’²³. Er ist derjenige, ‘qui doctrina sua mundum illustrat’²⁴. Gerettet wird nur, ‘qui ergo crediderit verbo Dei’²⁵. Das Wort Gottes aber ist Christi Wort. Und so steht das ‘regnum coeleste’ denen offen, ‘qui verbo eius oboediunt’²⁶.

Das Medium, in dem sich die Erlösung als ‘illuminatio’ vollzieht, ist also die Lehre Christi, sein Wort von Gott, das identisch ist mit dem Worte Gottes, weil und insofern Christus selbst eben der Logos, das Verbum Dei und als solches die ‘doctrina Patris’ in Person ist, wie AUGUSTINUS sagt²⁷. Allein diesem entitativen Zusammenhang verdankt die Lehre Christi ihre soteriologisch-illuminative Kraft! Denn als der Logos ist Christus das Leben, ‘und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht leuchtet in die Finsternis’ (Joh 1, 4f.). Er ist das ‘wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt’ (V. 9). Und als das ‘wahre Licht’ ist er nicht nur selbst ‘voll der Wahrheit’ (V. 14), sondern auch der Spender der Wahrheit, die es zu ‘erkennen’ (cognoscere; V. 10) gilt, wenn man die Macht empfangen will, Kind Gottes zu werden (vgl. V. 12).

Es ist demnach das Verbum Dei, das die Menschen erlöst, indem es ihre geistige Blindheit aufhebt und sie ‘ad agnitionem veritatis’ gelangen läßt²⁸. Die Vermittlung der Erkenntnis der Wahrheit – Erlösung also als Wiederherstellung und Erneuerung der Verstandeskkräfte der ‘caeci propter peccatum’ – ist dem Logos insofern noch besonders angemessen und nur von ihm allein zu leisten, weil er die ‘sapientia Dei’ ist²⁹. Die doctrina Christi, die Welt und Menschen

¹⁹ Sp. 288C; vgl. 151A.

²⁰ Sp. 153A.

²¹ Sp. 151D.

²² Sp. 278B.

²³ Sp. 189C.

²⁴ Sp. 214D.

²⁵ Sp. 272D.

²⁶ HRABAN, aaO., Sp. 279C. Vgl. ALKUIN, De fide s. Trin. II, 15, wo der unaufhebbare Zusammenhang zwischen ‘verbo Christi oboedire’ und ‘vitam aeternam habere’ ausführlich dargestellt wird (PL 101, 33C/D).

²⁷ In Joannem, ad 7, 16 (PL 35, 1631): ‘Ihr müßt verstehen, daß Christus, der Sohn Gottes, der die Lehre des Vaters ist, seinen Ursprung nicht in sich selbst hat, sondern Sohn des Vaters ist’.

²⁸ Vgl. 1 Tim 2, 4: ‘(Salvator noster Deus) qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire’.

²⁹ Die völlige Identität beider Begriffe wird immer wieder herausgestellt. So schreibt z. B. ALKUIN: ‘In principio fecit Deus coelum et terram (Gen. 1, 1); id est, in Christo fecit Deus, qui est Filius Dei, qui est Verbum Dei, qui est virtus, et sapientia Dei, sicut

erleuchtet, ist Unterricht in der Weisheit³⁰. Er selbst wird ‘sapientia’ genannt, ‘quod ipse revelet mysteria scientiae et arcana sapientiae’³¹. Und man beruft sich mit Vorliebe auf den hl. Paulus, um zu zeigen, daß ‘Christus uns von Gott her zur Weisheit und zur Erlösung geworden ist’³².

Erleuchtung durch das Wort des Evangeliums ist also Teilgabe an der Weisheit dessen, der als Verbum Dei auch die sapientia dei ist³³. Wer sich der Lehre Christi öffnet, an sie glaubt und sie befolgt, ist der Finsternis der Sünde entrissen, ist ein Erlöster, ein ‘homo sapiens’, wie HRABAN den Gläubigen nennt.

Wir betonen noch einmal, daß bei einem solchen Verständnis der Erlösung, das durch die Auffassung von der Sünde als physische Störung und Verdunkelung des Verstandes (und Willens) bedingt ist, der Gottheit Jesu die eigentlich soteriologische Funktion zugeschrieben werden mußte.

b) Erlösung als ‘illuminatio per doctrinam Christi’ im Heliand

Jedem Kenner des Heliand müssen sich, so glauben wir wenigstens, bei der Lektüre dieses knappen Aufrisses der Sünden- und Erlösungslehre der Karolingerzeit, den wir an Hand der Äußerungen eines HRABAN und ALKUIN zu geben versuchten, ganz von selbst die Parallelen aufdrängen, die sich hierzu in unserer Dichtung finden. Sind es doch die gleichen Grundgedanken, die das gesamte Werk durchziehen und die Auffassung des Dichters über die Ursünde und das Heilshandeln Christi bestimmen. In der allegorischen Ausdeutung der Blindenheilung haben sie ihren deutlichsten und greifbarsten Niederschlag in Form einer Zusammenschau der Heilsgeschichte gefunden.

Sünde und Erlösung nach der 44. Fitte

Wir sahen früher schon, daß die 44. Fitte, um die es sich hierbei ja handelt, bereits in ihrer Kennziffer, die die Stellung dieser Fitte im tektonischen Gefüge des Heliand bestimmt, geheimnisvoll das Mysterium von Sünde und Erlösung repräsentiert, wie es sich für den Dichter darstellt³⁴. Wir können uns hier auf eine kurze, nur leicht ‘systematisierende’ Wiedergabe des Inhaltes beschränken.

dicitur in Psalmo: Omnia in sapientia fecisti (Ps 103, 24)’. De fide s. Trin. II, 14 (PL 101, 32B–D; vgl. ebd. Sp. 31 A; 35C; 36B u. ö.). Ähnliche Belege bei HRABAN, oben, S. 431, Anm. 64.

³⁰ HRABAN, aaO., Sp. 152A; 266C: (Christus) docens sapientia.

³¹ HRABAN, aaO., Sp. 153A.

³² So etwa ALKUIN, De fide s. trin. II, 14 (PL 101, 32B). Dazu vgl. 1 Kor. I, 30: ‘(Christus Jesus) qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio’. Weiter: 1 Kor I, 24; dazu ALKUIN, aaO., Sp. 31 A.

³³ HRABAN nennt Christus in einem Atemzug die ‘vera fidei lux illuminans’ und den ‘vivas sapientiae haustus irrigans’ (aaO., Sp. 288C).

³⁴ 44 = 11 x 4; wobei 11 die Zahl der Sünde, 4 die Zahl des Evangeliums, der Lehre Christi, ist; vgl. oben, S. 323–327.

Die Folge der Sünde, zu der 'the fiund' Adam und Eva, die Stammeltern des Menschengeschlechtes und damit das Menschengeschlecht selbst (3591b–95a), verführte, zeigte sich zunächst darin, 'that sie *sinsconi*, / *lioht farletun*' (3598b f.) und 'an ledaron stedi, an thesen middilgard' verstoßen wurden, wo sie 'an *thiustriu*' großes Leid zu erdulden hatten (3599b–3601). Das paradiesische Dasein, der Urzustand, wird also als ein Leben im Lichte verstanden, das identisch ist mit dem Besitz der Gotteserkenntnis (vgl. 3607; 3616–18), die zum 'himilriki', zum 'euuig lif' führt (vgl. 3595b–96a; 3617a). Die Finsternis, der die Menschen nach der Sünde anheimfallen, ist sowohl die Finsternis der Sünde (3641f.) als auch das Dunkel, in das 'thius uuerold' dadurch versank, daß mit der Sünde auch in sie das Leid und der Tod einkehrten (3609b–11a).

Statt der 'upuegos', die Gott den Menschen 'an themu anaginne' verheißen hatte, gewannen sie nun 'uuracsidos' (3595; 3602). Waren sie doch 'an iro hugi blinda', eben weil sie Gott nicht mehr 'an kiendun' und deshalb auch 'fargatun godes rikies' (3605b–09a; 3603a). In dieser 'ignorantia dei' folgen und dienen sie notwendigerweise 'gramon, fiundo barnun' (3603b–04a), die diesen Dienst mit dem 'infernum' lohnen, 'mid fiure lon / an thero heton *helliū*' (3604b f.). Die letzte, unausweichliche Folge des Abfalls von Gott ist die, 'that liudio barn / aftar iro hinferdi hellea sohtun, / gumono gestos', wie es schon in dem kurzen Abriß der Heilsgeschichte zu Beginn der 13. Fitte (Versuchung Jesu) heißt (1037b–39a).

Auch im Heliand besteht also die 'poena peccati' primär in der Verdunkelung des Verstandes und der Minderung der Fähigkeit, ja dem Verlust der Gotteserkenntnis, woraus dann alle übrigen Straffolgen resultieren. Selbst die Verführung zur Sünde hat auf seiten des Menschen bereits einen Abfall von den ursprünglichen Verstandes- und Erkenntniskräften zur Voraussetzung. Denn wer sich, wie Adam und Eva, vom Teufel 'mid sundiun *besuuican*' läßt³⁵, zeigt damit, daß er nicht mehr 'glau endi uuis' ist³⁶. Das Heraustreten aus dem Gnadenstand bedeutet Einbuße an intellektueller und ethischer Qualität; Verlust der 'Weisheit' und der 'Gutheit'³⁷.

³⁵ 3598. Auch 1035 und 1048 wird Satans Tun mit den gleichen Worten gekennzeichnet. Vgl. 1477 (zu 'uuam' in der Bedeutung 'Sünde' vgl. H. RUPP, PBB 78 [1956] 441f.); 1736 und 1888.

³⁶ Diese Feststellung stützt sich auf das Ergebnis der Betrachtung von J. TRIER über den intellektuellen Bedeutungsstrang des Wortes 'glau', wie er z. B. in 1877 durchscheint: 'glau' ist also, wer sich nicht 'besuuican' läßt'. (Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes, 98).

³⁷ Wenn die Stammeltern sich 'besuuican' lassen, so ist das eben ein Zeichen für die beginnende Verdunkelung ihres Verstandes, aber zugleich auch für ihren ethischen Niedergang. 'Gut' werden erst die Menschen wieder genannt (3668b), denen 'uualdand Crist / geliuhte mid is lerun' (3666b f.), denen er also das Licht der Erkenntnis wiedergegeben hat. Das intellektuell-ethische Verständnis von Sünde und Gnade läßt den 'ubilo man' als unklug, den 'god man' als 'glau' und 'uuis' erscheinen (2452/2465;

Die Erlösung der Menschen muß analog dazu als Heilung von ihrer kognitiven Blindheit erscheinen, durch die sie wieder in die Lage versetzt werden, 'that berhte *liocht* . . . *sinsconi*' zu schauen (3636–37a). Die *conditio sine qua non* hierfür ist 'godes *helpa*', seine erlösende und sündenvergebende Gnade³⁸, die aber den Menschen nur in der Form zuteil werden konnte, daß Gott seinen eigenen Sohn auf die Welt sandte,

that he *liocht antluki* liudio barnun,
 oponodi im euuig lif, that sie thene alouualdon mahtin
antkennien uuel, craftagna god (3616–18).

Die Menschwerdung Christi eröffnet allererst die Möglichkeit, daß man in ihm und durch ihn wieder zum 'afsebbian' und 'antkennian' Gottes gelangt (3642 u. 3644). Damit ist prinzipiell die Macht der 'suarun sundeon' gebrochen, die die Menschen bislang schon am bloßen Glaubenkönnen hinderten (3648–50a). Vergaßen sie einst 'Gottes Reich' (3603), so erinnern sie sich seiner jetzt gleichsam wieder, da sie die Ankunft Christi, sein Weilen unter ihnen wahrnehmen, und rufen laut,

antat he (uualdand god) im iro heli fargaf,
 that sie sinlib gisehen mostin,
 open euuig liocht endi *an faren*
*an thi u berhtun bu*³⁹.

Christus ist der Bringer dieses Heils. Er vermittelt 'lif euuig, godes riki, hoh himiles liocht' (3667b–69a), weil er selbst ist 'liocht mikil / allun elithiodun' (487b–88a).

Der Modus aber, in dem sich bei einem solchen Verständnis der Heilsgeschichte die Erlösung des Menschengeschlechtes vollzieht, ist nicht das 'stellvertretende Leiden' des im Fleische erschienenen Gottessohnes⁴⁰, sondern die

1755/1759), wie umgekehrt aus dem 'glau'-Sein (Nicht-'glau'-Sein) das 'god'-Sein ('ubil'-Sein) resultiert. Vielleicht werfen diese Zusammenhänge ein Licht auf das von J. TRIER so nachdrücklich konstatierte Ineinander des (vorwiegend!) ethischen und intellektuellen Tones in 'glau' (aaO., 97–99). Die Ethisierung des Wortes mag der ags. Dichtersprache entstammen, die 'gleaw' auch als 'bonus' gebrauchen kann (J. TRIER, ebd. 99); sie wird indes mit bedingt sein durch die Eigenart der zeitgenössischen Gnadenlehre, die die Erleuchtungsgnade so stark in den Vordergrund rückt und in gewissem Sinne eher eine Tugendlehre ist (vgl. oben, S. 42).

³⁸ So M. OHLY-STEIMER (ZfdA. 86, 109) zum Bedeutungsgehalt von 'helpa' an dieser Stelle (3612).

³⁹ 3651–54a. Die beiden letzten Halbverse bilden die Antithese zu der durch die Sünde verursachten Notwendigkeit, daß alle Menschen 'die Hölle aufsuchen' mußten (vgl. 1038).

⁴⁰ M. OHLY-STEIMER schließt das bereits aus der Bevorzugung von 'helpa' vor 'huldi' in 3612, das durch seinen verbalen Gehalt ein aktiveres Element als 'huldi' hat und die konkrete Vorstellung einer göttlichen Heilstat hervorruft, die u.E. aber weniger, wie die Verfasserin schreibt, 'als sieghafte Tat des jungen Königs', sondern vor allem als Tat des Lehrers zu deuten ist (aaO., 109/10 und 112).

‘illuminatio’ der Menschen ‘*mid is* (sc. Cristes) *lerun*’ (3667a). ‘*mid sundiun besuican*’ und ‘*mid lerun giliuhtian*’ sind die einander korrespondierenden Ursachen von Unheil und Heil. Wer sich ‘verführen’ läßt, weiß nur noch um den Willen Satans, dem er damit – *nolens volens* – ‘*dient*’ (3603b). Wer sich dagegen ‘erleuchten’ läßt, lernt wieder den Willen Gottes kennen und vermag so ‘*themu is ueege folgon*’ (3670b).

Soteriologische Bedeutung des Lehramtes Christi

Die entscheidende soteriologische Funktion übt Christus demnach durch sein Lehramt aus. Schon der alte Simeon im Tempel feiert den Jesusknaben als das große Licht der Völker, ‘*thea er thes alouualdon / craft ne antkendum*’, wie der Dichter bezeichnenderweise Lk 2, 32 (‘*lumen ad revelationem gentium*’) völlig selbständig erweitert (488b–89a). Das ‘*lumen gentium*’ vermittelt den geistig blind in der Gottferne Lebenden das Licht der Gotteserkenntnis im Medium seines Wortes. Entsprechend dieser Auffassung von der Erlösung wird sofort auf die Bedeutsamkeit der Lehre Christi für Heil und Unheil der Menschen verwiesen. Während bei Lk 2, 34 nur gesagt wird: ‘Siehe, er ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel’, konkretisiert der Dichter diese Aussage durch die Feststellung, Christus werde

them liudium *te leoba* the *is lerun gihordin*
 endi them *te harma*⁴¹ the *horien ni uueldin*
 Kristas *leron* (497–99a).

Die Erlösung besteht darin, daß Christus Heils-Offenbarungswissen bringt, das der Mensch glaubend aufnehmen, lernen und tatkräftig befolgen muß⁴², um sich so das Himmelreich zu erwerben (1328; 1474f.). Die Worte Jesu werden geradezu als Anweisung dazu verstanden, ‘*huuo man himilriki gehalon scoldi*’ (1839; 2366b–67; vgl. 3275b–77a). Die ‘*lera godes*’ ist nach Christi eigenen Worten, die er Satan entgegenhält, ‘*gumono lif*’ (vgl. 1068–74) und deshalb die einzig wirksame Hilfe ‘*uuid hellie gethuuing, uuid them ferne*’ (1275f.).

So kann denn auch der Zweck der Menschwerdung Christi in völlig gleichsinniger Weise in der Erlösung aller Menschen von den Straffolgen der Ursünde und in seinem Lehrauftrag gesehen werden. ‘*alosian fon uuitea*’ und ‘*lerian*’ sind – von der Perspektive Christi aus gesehen – identisch. Gottes Heilswille bekundet sich nach dem Dichter darin, daß er

⁴¹ Zu ‘*harm*’, das hier die *poena peccati* unter dem Aspekt der ‘*Not*’ und ‘*Qual*’ bezeichnet, vgl. H. RUPP, PBB 78 (Halle) 446.

⁴² vgl. 1236f.: ‘*horien, linon endi lestien*’. Ähnlich 2469b f.

es 'gumono lif' sei (1068–74), gilt in gleicher Weise von ihm selbst. 'Oponun uuordun' teilt er, der Allmächtige (!), der Schwester des Lazarus mit, daß er für die Menschenkinder sei 'bediu ia lif ia lioht' (vgl. 4051b–55a), wobei 'lioht' selbständige Zutat des Dichters – Joh 11, 25 hat nur 'vita' – und deshalb besonders aufschlußreich für seine Christus-Erlöser-Vorstellung ist. Die wirklich Gläubigen erkennen, daß aus dem Munde Christi 'libes uuord', Lebensworte, kommen⁴⁸. Und gerade sie sind das Zeichen dafür, daß er 'te uuaro godes sunu' ist. Denn, so fährt Martha in ihrer Antwort auf die Selbstoffenbarung des Herrn als 'Licht und Leben der Menschen' fort:

that mag man antkennien uuel,
 uuiten an thinum uuordun, that thu giuuald habes
 thurh thiuhelagon giscapu himiles endi erdun⁴⁹.

Wie Christus mit der öffentlichen Auferweckung des Lazarus nichts anderes tut, als was der Vater (vor den Menschen verborgen) immer tut, womit die Einheit des Wirkens beider und also ihre Gleichwesentlichkeit konstatiert wird⁵⁰, so lehrt er auch nicht nur 'mid uuordun / godes uuilleon gumu' (2170b–71a), sondern zugleich und in eins damit seinen eigenen Willen⁵¹. In diesem Sinne verstehen jedenfalls die Apostel die Bergpredigt (vgl. 1588f.). Und von den übrigen Zuhörern sagt der Dichter, daß sie in der Bergpredigt, die unmittelbar vorher von Christus selbst noch als 'mina lera' (1815b f.) und 'min uuord' (1825b) charakterisiert wird, 'gehordun mahtiges godes / lioblica lera' (1827b–28a).

Christus ist nicht nur sozusagen das Sprachrohr Gottes, wie es die Propheten waren, er verkündet vielmehr die Lehre Gottes als seine eigene Lehre⁵². Wo er spricht, spricht er als Gott! Selbst das einfache Bekenntnis Jesu vor den Häschern, er sei der, den sie suchten, ist für den Dichter 'that uuord godes' (4853b), dem der bewaffnete Haufe nicht einmal physisch standzuhalten vermag.

⁴⁸ 3933b f.; auch diese Stelle ist Eigentum des Dichters!

⁴⁹ 4061b–64 (auch dieser ganze Passus ist ohne Vorlage in den uns bekannten Quellen!). – Ebenso argumentiert die Menge gegenüber den ungläubigen Juden: 'That mugun gi antkennien uuel / an them is uuaron uuordun, that he giuuald habad / alles obar erdu' (3938b–40a; vgl. 2161b–67a). Auch nach 1207f. zeigten die Worte Jesu, 'that he drohtin uuas'.

⁵⁰ 4093b–94: 'ik uuet that thu so simlun duos, / ac ik duom it be thesumu groton Iudeono folke'. Tat. 135, 25 bot keinen Anlaß zu dieser Feststellung. Inhaltlich stehen diese Zeilen Joh 5, 17. 19 und besonders 21 ('sicut enim Pater suscitavit mortuos, et vivificat: sic et Filius, quos vult, vivificat') nahe. Ein 'Rückblättern' um 47 Tatian-Kapitel auf Tat. 88, 6 u. 7 dürfte kaum anzunehmen sein. Der Dichter kennt die Hl. Schrift und weiß Zusammengehöriges dort, wo es ihm notwendig scheint, zusammenzufügen.

⁵¹ 2584. Vgl. 1232b–33a; 1367–68a; 1958b f.

⁵² 'godes lera' (218. 696. 949. 1069. 1726. 2498f. 2509. 3277. 3486) kann ebenso 'lera Cristes' (6. 499. 1021. 1147. 1235. 2345. 3788. 3926. 4223) oder 'Cristes uuord' (1182. 1835. 2161. 3290. 4026. 4217), 'uualdandes uuord' (2259. 3789) und 'is helag uuord' heißen (1236. 3962. 4349).

Besonders deutlich wird die Zuordnung des Wortes Christi zu seiner Gottheit gerade dort, wo vom Unglauben die Rede ist. Die Juden verwerfen mit seinen Lehren ipso facto seine 'deitas'. Schon beim ersten öffentlichen Ärgernisnehmen der Juden an dem Christus heißt es:

sie ni ueldun antkennean thoh
Iudeo liudi that he god uuari,
ne gelobdun is leran, ac habdun im ledan strid,
uunnun uuidar is uuordun. (2339b–42a; vgl. 2344f.)

Nicht seiner Werke, sondern allein seiner Worte wegen wollen sie ihn töten, weil sie aus ihnen – und im Grunde mit welchem Recht! – den Anspruch Christi heraushören, 'that thu sis god selbo, mahtig drohtin', während er doch ihrer Auffassung nach in Wirklichkeit nur ein Mensch ist wie sie, 'cuman fan theson cunnie'⁵³. Christi Worte werden denn schließlich auch den Rechtsgrund für seine Verurteilung zum Tode abgeben müssen⁵⁴.

So richtet sich die ganze Bosheit und der Unglaube der Juden in erster Linie gegen die Lehre Christi, in der sie eine einzige Blasphemie, nämlich die ständige Identifizierung mit Gott selbst, erblicken⁵⁵. Weil es nun aber tatsächlich und trotz aller Widerrede der Logos ist, der ihnen die Lehre bringt, und sie also mit der Lehre Christi zugleich seine Gottheit ablehnen, stellen sie sich bewußt auf die Seite Satans⁵⁶ – und werden dafür ewige Verdammnis erleiden müssen⁵⁷, während jeder andere, der 'an uualdand Krist / fasto gilobean' will, 'sliumo *sundeono los*, tionon atomid' ist⁵⁸.

Auch im Heliand ist es also der ontische Zusammenhang zwischen der Gottheit Jesu und seinem Lehramt, der dem Worte Christi die soteriologische, sündenvergebende, das Himmelreich erschließende Kraft gibt. So treffen die Juden genau das Richtige, wenn sie sagen: 'grimuerc fargeben, biutan god eno, / uualdand thesaro uueroldes' (2323f.).

⁵³ 3952b–54a; vgl. 2659b f.; 2666b f.; 2672b f.

⁵⁴ 5105b–06a; 5330b ff.; vgl. 4223b f.; 4823b f.

⁵⁵ vgl. 3788f.; 4124f.; 4217; 4265 und den Hauptvorwurf in 4194f.: 'thius thiod uuili / uuendien after is uuillean; imu all thius uuerold folgot, / liudi bi them is lerun'; dazu auch: 4138b–40a.

⁵⁶ s. besonders 2363b–65a.

⁵⁷ 2342b–43; 2138b–49a; 2285b–90a; 2363b–65a.

⁵⁸ vgl. 1014b–18a und in unmittelbarem Zusammenhang damit die auf das Wesentliche konzentrierte Zusammenfassung der Johannes-Worte in 1020ff.:

So gefragn ic that Iohannes tho gumono gihuuilicun
loboda them liudiun lera Kristes
herron sines endi hebenriki
te giuuinanne, uuelono thane meston,
salig sinlif.

Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß das (erlösende!) Wort Christi in hohem Maße als Erweis seiner göttlichen Macht gewertet wird⁵⁹. Indes scheint uns aber auch – in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Theologie – Christi Lehre nicht minder stark als Ausdruck seiner göttlichen Weisheit vom Dichter gesehen zu werden, womit der soteriologisch-illuminative Aspekt der *'sancta doctrina'*, wie er vor allem in der 44. Fitte entfaltet wird, vom Gesamtwerk her seine Bestätigung erhält.

So weit wir sehen, fehlt bis jetzt eine eingehendere Untersuchung dieses wichtigen Problems, das sowohl für die Wortforschung als auch für die Sünden- und Gnadenauffassung des Heliand von nicht geringer Bedeutung sein dürfte. Wir wollen diese Lücke nicht schließen, sondern nur einige Beobachtungen mitteilen und in Zusammenhänge hineinstellen, die möglicherweise Anregung zu tieferem Eindringen in die angeschnittenen Fragen sein können. Denn auch hier gilt, was für so manch andere Ausführungen unserer Arbeit zutrifft: *'Alius enim alio plura invenire potest, nemo omnia'*.

Die 'Weisheit' Christi

Es fällt auf, daß der Dichter bereits den Jesusknaben in ganz besonderem Maße durch seine Verstandesgaben, durch seine 'Weisheit', charakterisiert sein läßt. Zwar übersetzt *'(Krist) uuas giuuitties ful, / an uuas imu anst godes'* (783 b f.) scheinbar lediglich das biblische *'plenus sapientia, et gratia dei erat in illo'* (Lk 2, 40), aber *'das einzige Naturale des Intellekts'* im Heliand, das hier außerdem so stark mit dem accidens *'uuisdom'* vermischt erscheint⁶⁰, steht gewiß nicht in nur loser und zufälliger Beziehung zu dem folgenden *'anst godes'*. *'Sapientia'* und *'gratia'* gehören vielmehr aufs innigste zusammen, weil sie die beiden Aspekte ein und desselben theologischen Sachverhaltes bezeichnen: nämlich das Freisein von der Erbsünde (bzw. ihren Folgen) als Freisein vom Zustand des *'Gnadenberaubtseins'* und in eins damit von der Verdunklung des Verstandes, der *'ignorantia dei'*⁶¹.

Wie selbstverständlich für unsern Dichter dieser enge Zusammenhang zwischen dem *donum supernaturale* (= *gratia*) und dem *donum praeternaturale* (= *sapientia, intelligentia, ratio*) ist, zeigt besonders deutlich die Gestaltung des englischen Grußes im Heliand. Das *'Ave gratia plena, dominus tecum'* (Lk 1, 28) wird sofort – ohne daß sich eine Anregung dazu in den Quellen fände – interpretiert, um einen wesentlichen Gesichtspunkt erweitert und folgendermaßen wiedergegeben:

⁵⁹ H. GÖHLER betont sehr stark die Einheit von König und Lehrer im Christusbild unserer Dichtung. Die Klammer für diese Einheit sieht sie *'in der Gottheit Christi, dessen Allmacht für sein Werk entscheidend ist'* (ZfdPh 59, S. 44 und 45 mit entsprechenden Stellenhinweisen; Hervorhebung von mir).

⁶⁰ vgl. J. TRIER, aaO., S. 90.

⁶¹ vgl. L. OTT, Grundriß, S. 128 u. 130.

‘Hel uuis thu, Maria’ quad he, ‘thu bist thinun herron liof,
 uualdande uuirdig, *huuand thu giuuit habes,*
 idis enstio fol’. (259–61a)

Wir glauben, daß mit diesen Worten, die ‘fon gode’ dem Engel aufgetragen sind (258b), Maria als die ‘idis unuuamma’⁶² eingeführt und vorgestellt werden soll. Sie ist – im Gegensatz zu Adam, der durch die Ursünde ‘uuard is drohtine led’ (1047) – ihrem Herrn ‘liof’ und ‘uuirdig’, worin man wohl eine inhaltliche Verdeutlichung des Begriffes ‘enstio fol’ zu erblicken hat. Was den Rahmen der Vorlage überschreitet, ist die Begründung für dieses ‘liof’-Sein, die indes nur dem modernen Betrachter auffällig erscheinen kann. Für den Dichter, dem sie sich gleichsam von selbst einstellt, bedeutet sie, daß Maria im Besitz der wichtigsten präternaturalen Integritätsgabe ist⁶³. Er konstatiert damit ihre absolute Sündelosigkeit, ihr Freisein von den Folgen der Erbsünde. Man sieht, mit welcher fragloser Sicherheit sich unser Dichter in den theologischen Gedankengängen seiner Zeit bewegt, und wie auch kleine, scheinbar unbedeutende Erweiterungen der Quelle längst nicht immer der bloßen Fabulierlust des Epikers, sondern oft genug dem gründlichen Wissen des Theologen ihr Dasein verdanken. ‘anst’ und ‘giuuit’ stehen für den Helianddichter in einer ganz bestimmten Relation zueinander, sobald sie innerhalb jenes heilsgeschichtlichen Koordinatensystems auftauchen, das den Menschen in sich und in seinem Verhältnis zu Gott vor und nach dem Sündenfall beschreibt. Man möchte beinahe an ein assoziatives Bedingungsverhältnis denken, das so stark ist, daß sich in entsprechenden Sach- und Sinnzusammenhängen mit dem einen Begriff auch der andere einstellt, selbst dann, wenn die Vorlage *expressis verbis* keinen Anlaß dazu bietet – wie in den Versen 259f. Maria, die ‘virgo immaculata’, ist ‘idis enstio fol’, weil sie die Gabe des durch keine Sünde und Sündenstrafe getrübbten Verstandes hat; die Gabe der Einsicht in die tiefsten Heilsmysterien Gottes, die in Verbindung mit der Gnade, für deren Vollbesitz sie das sicherste Kennzeichen ist, zugleich zur ‘Weisheit’ wird⁶⁴.

⁶² 5619a = *domina immaculata*. Zu der Bezeichnung ‘idis’ für Maria vgl. BEDA, In Luc. I, 1 (zu Lk I, 27): ‘*Maria* autem Hebraice stella maris, Syriace vero *domina* vocatur; et merito, quia et totius mundi *Dominum*, et lucem saeculis meruit generare perennem’ (PL 92, 316D); ebenso (mit hochbedeutsamer Erweiterung des Licht-Gedankens) HRABAN, In Matth. I, 1 (PL 107, 744B/C) und: De universo IV (PL 111, 75A/B). – Für die theologische Bedeutung des ‘domina’-Titels Mariens in der Karolingerzeit: L. SCHEFFCZYK, Das Mariengeheimnis, S. 33 (u. ö.). – Zu ‘unuuamma = immaculata’ siehe: H. RUPP, PBB 78 (Halle) 441f.

⁶³ PAULUS DIACONUS († um 799) fleht Maria um die Gabe der Weisheit an, da sie ‘sapientiae plenitudinem castissimo portavit in utero’ = PL 95, 1567A. (An diese Stelle könnte V. 334b f. erinnern: ‘endi siu (sc. Maria) so subro drog / al te huldi godes helagna gest, / godlican gumon’. ‘helag gest’ würde dann auf Christus als die ‘sapientia dei’ gehen!). Derselbe Autor vergleicht Maria mit dem Hause, das ‘die ewige Weisheit selber auf sieben Säulen erbaute’ (Prov 9, 1), worunter bei Maria der Besitz der sieben Geistesgaben verstanden wird (ebd. 1567C). RADBERT nennt Maria im gleichen Sinne die ‘sedes sancti Spiritus’ (PL 120, 120B).

⁶⁴ Mir scheint in dieser theologischen Konzeption der Erbsünden- und Gnadenlehre,

Vierhundert Jahre später noch preist der Dichter des 'Rheinischen Marienlobs' diese 'Weisheit' der Gottesmutter aus einer ganz ähnlichen Sicht der Sonderstellung Mariens heraus, wenn er sie über die Cherubim – die Wissens- und Weisheitsträger per definitionem unter den Engeln⁶⁵ – erhebt:

We was up erden diner wisheit glich?
 we was got ie so heimelich?
 du wers Cherubin in disem live,
 ei allerwisest aller wive!
wand godes wisheit quam gar in dich;
 dat inkumen was sunderlich:
 gods wisheit quam in dich al wis,
 drümb würds du sunderliche wis,
 du vernems die heimlicheit,
*die 'n gein engel niet 'n verseit*⁶⁶.

Dieser Seitenblick auf die Art der Wiedergabe des 'Ave gratia plena' im Heliand sollte lediglich den dogmatischen Hintergrund verdeutlichen helfen, vor dem auch 783 f. gesehen werden muß und über den man sich bei der Interpretation dieser Stelle normalerweise kaum Rechenschaft gäbe, weil es sich – im Gegensatz zu V. 260 – hier ja 'nur' um eine Übersetzung der ebenfalls zweigliedrigen Formel der lateinischen Vorlage handelt.

Christus ist also von Anfang an 'giuuitties ful'. Deshalb ruht auf ihm die 'Gnade Gottes', und zwar in einem Maße, daß er 'an sinera godi'⁶⁷ keinem Menschen gleicht. Das Kind zu Nazareth ist eben 'hebencuning' (vgl. 781), 'godes egan barn'⁶⁸. Nur weil die Schriftgelehrten im Tempel den Zwölfjährigen nicht als 'Krist alouualdo' zu erkennen vermögen, wundern sie sich, 'bihuui gio so kindisc man sulica quidi mahti / mid is mudu gimenean' (817f.).

die die Grenzen zwischen dem intellektuellen, ethischen und biblisch-religiösen Sinngehalt des 'Verstandes'-Begriffes in der Schwebelage hält, ein Grund dafür zu liegen, daß im Heliand 'giuuit' zwar 'in allen Fällen mit nhd. Verstand übersetzbar, aber sehr unbestimmt in genauerem Sinne' ist, und eine Trennung von 'uuisdom' nur 'ansatzweise versucht' wird (vgl. J. TRIER, aaO., S. 90).

⁶⁵ Nach HRABAN sind die Cherubim, da sie Gottes Thron besonders nahestehen, 'divina scientiae caeteris (angelis) amplius plena', und werden eben deshalb 'Cherubim' genannt: 'id est plenitudo scientiae' (De universo I, 5 = PL 111, 29B; vgl. De laud. s. crucis I, 3 und II, 4 [wo ihre 'sapientia' gerühmt wird; beachte die Austauschbarkeit von 'scientia' und 'sapientia'!] = PL 107, 162C bzw. 269A). – Dieselbe Auffassung unverändert im 'Marienlob' (s. u.), V. 2645ff.: 'he (der 8. Chor der Engel) siet, he list an gods antlitze / volle wisheit ind volle witze. / im is offenbar gods heimlicheit, / drümb he Cherubin den namen entfiet. / de chor is an wisheit vollekumen'.

⁶⁶ Das Rheinische Marienlob, hrsg. v. Adolf BACH, Leipzig (1934) 2657ff.; vgl. 3339–54. Abfassungszeit: 'nicht vor den 1220er oder 30er Jahren entstanden' (DERS., ebd. XIV). Zu unserer Stelle: M. E. GÖSSMANN, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters. München (1957) 182.

⁶⁷ 786. 'godi' wird im Heliand nur auf Christus bezogen (3037; 4521).

⁶⁸ 794; vgl. 798; 812f.; 834; 847. In der Quelle ist nur vom 'puer Iesus' die Rede.

Er fragt aber nicht nur ‘firouitlico uuisera uuordo’ (815f.), sondern gibt ‘uuisun uuordun’ auch eine erste authentische Auskunft über sich selbst und sein Verhältnis zu seinem Vater⁶⁹. Der Dichter sieht sehr genau, daß es sich schon bei diesem allerersten Worte Christi, das von ihm berichtet wird, um die Mitteilung von heilsgeschichtlich relevantem Offenbarungswissen handelt. Deshalb sind es ‘weise Worte’, die zwar alle Anwesenden hören, deren Sinn aber niemand versteht, ausgenommen – und das ist bemerkenswert genug! – Maria, die die mütterlich-besorgte Frage nach dem Grund seines eigenwilligen Verweilens im Tempel an ‘iro uuisan sunu’ gerichtet hatte (vgl. 819f.) und nun nicht – wie bei Lk 2, 49 – eine erstaunte Gegenfrage gestellt bekommt, sondern nur an ihr tiefes und vollständiges Wissen um das Mysterium ihres Sohnes erinnert wird: ‘Huuat, *thu uuest garo . . .*’. Dieses ‘Wissen’ um das Geheimnis der Person Jesu erhebt Maria über alle anderen Menschen, was der Dichter durch die ihm eigene antithetische Ausgestaltung von Lk 2, 50–51 in den Versen 828b–32a (*thu uuest garo – thie man ni forstodun – Maria biheld*) nachdrücklich zum Ausdruck bringt⁷⁰. Noch einmal wird abschließend betont, daß es sich bei der Antwort Jesu, die Maria in ihre Brust hinein verbirgt, um ‘weise Worte’ handelte.

Es scheint, als sei mit dem ‘giuuitties ful’ zu Beginn der 10. Fitte ein Akkord angeschlagen worden, der im Herzen des Dichters eine besonders tiefe Resonanz gefunden hat und nun immer wieder aufklingt. Wie stark die ‘Weisheit’ Jesu, die als sein wesentliches Charakteristikum in 783 erstmals erwähnt wird, unsern Dichter innerlich beschäftigt, zeigt sich aber nicht nur in der häufigen Verwendung von ‘uuis’ bei der Behandlung der Perikope vom 12jährigen Jesus im Tempel, sondern vor allem in der selbständig hinzugefügten Betrachtung am Ende der Fitte. Vom Zwang des hl. Textes befreit, kann er hier seine eigenen Gedanken zum Thema der ‘Weisheit’ des Herrn voll entfalten.

In den genau 19 Schlußversen⁷¹ sucht der Dichter seinem Publikum das Mysterium des ‘*deus absconditus*’ begreiflich zu machen. Dabei bewegt ihn

⁶⁹ 825ff. Da Joseph auffälligerweise (entgegen dem biblischen Text!) in und von Fitte 10 ab völlig zurücktritt, erhält diese Aussage Christi ein besonderes dogmatisches Gewicht: Er ist Gottes und der Jungfrau Sohn! C. A. WEBER (aaO., S. 9) übersieht diesen wichtigen Aspekt im Willen des Dichters, wenn er die Eliminierung der Josephs-Gestalt ausschließlich einer wachsenden Bedeutung Mariens zugute kommen läßt.

⁷⁰ Auf das Faktum und die Bedeutung der eigenmächtigen antithetischen Ausgestaltung der Lukasverse, die eine ‘directe hervorhebung Marias’ bezwecken, hat C. A. WEBER (aaO., S. 9f.) aufmerksam gemacht, wobei er auf BEDAS Lk-Kommentar und HRABANS Preis Mariens als ‘*arcanorum conscia*’ verweist, ohne allerdings die inneren Zusammenhänge auch nur von fern andeuten zu können.

⁷¹ 840–58. Über die symbolische Bedeutung der Zahl 19 innerhalb unserer Dichtung brauchen wir hier kein Wort mehr zu verlieren. Ein Blick in den Text genügt, um zu erkennen, wie sehr auch hier Gehalt und Gestalt eines sind, also nicht Artistik, sondern künstlerisches Wollen am Werk ist. C. A. WEBER (aaO., S. 10) zählt irrtümlich nur 18 Verse.

offenbar der Gedanke, daß dieser Jesusknabe, in dem doch – wie seine Worte und sein Verhalten im Tempel gezeigt haben – die Fülle der Gottheit wohnt, nun wieder in die Abgeschiedenheit des Intimbezirks der Familie nach Nazareth zurückkehrt, so daß nichts weiter von ihm zu berichten bleibt, als daß er, der ‘drohtines sunu, godes egan barn’ (834. 838), seinen Eltern ‘thurh is odmodi’ untertan ist.

Hierfür gibt es nur eine Erklärung: Christus verzichtet freiwillig darauf, bereits als Kind und Jüngling seine göttliche Macht zu demonstrieren. Erst im Mannesalter will er öffentlich kundtun, ‘that he selbo uuas / an thesaro middilgard manno drohtin’ (845 b f.). Er verbirgt also ganz bewußt hinter dem Schleier der ‘forma servi’ – wie es in der theologischen Fachsprache der Zeit heißt – die ‘forma dei’. Dazu aber bedarf es gleichsam einer ständigen Bemühung, einer fortwährend aktuierten Willenshaltung Jesu, die sich indes nicht – wie man im Anschluß an 840–42a vermuten sollte – auf das absichtliche Zurückdämmen seiner ‘mikil craft’, seines ‘megin’ und seiner ‘giuuald’ im Sinne eines vorläufigen Verzichtes auf Wundertaten erstreckt, sondern das Geheimhalten seiner Weisheit intendiert, die sich in jedem seiner Worte manifestieren und damit seine Gottheit offenbaren würde.

Und nun ist dem Dichter – als habe er nur auf die Gelegenheit gewartet, das ‘giuuittes ful’ in seinem ganzen inhaltlichen Reichtum vor den Hörern auszubringen – sofort eine Fülle von Synonymen zur Hand, das ‘helag barn godes’ unter diesem Aspekt in seiner göttlichen Eigenart und Wesenheit, die es vorerst noch zu verhüllen gilt, zu charakterisieren:

Habda im so bihalden	helag barn godes
uuord endi uuisdom	ende allaro giuuitteo mest,
tulgo spahan hugi:	ni mahta is an is spracun man
uuerdan an is uuordun giuuar	that he sulic giuuit ehta,
the thegan sulica githahti . . .	(847–51a)

Der Kontext zeigt klar genug, daß Wort, Weisheit, Wissen⁷² und kluger Sinn an dieser Stelle als das entscheidende Kriterium für die Gottheit Christi gewertet werden. Soll seine ‘deitas’ unerkannt bleiben, dann muß der ‘thegan’ Jesus aus seiner ‘spraca’ vorläufig jene sapientielle Qualität eliminieren, die in ihrer absoluten Einzigartigkeit die evidenteste Dokumentation seines Gottselbst-Seins wäre und deshalb bewirkte, daß alle ihn als solchen ‘*cuclico* ankennian’ würden (vgl. 857).

Auch für den Helianddichter ist Christus demnach als ‘helag barn godes’ das ‘verbum dei’ und die ‘sapientia dei’, wie ihn die zeitgenössische Theologie

⁷² Zum Bedeutungsgehalt von ‘giuuit’, das hier ‘zum mindesten nicht ganz frei ist von seiner etymologischen ursprünglichen Beziehung auf Inhaltliches, Gewußtes, Lehrbares’, vgl. J. TRIER, aaO., S. 90.

sieht⁷³. Und er macht schon hier, in dem eigenen Resümee über die 30 Jahre währende Zurückgezogenheit des Herrn, die einstmalige soteriologische Tragweite der sich solchermaßen in der 'Weisheit' manifestierenden Gottheit Jesu sichtbar, wenn er dessen langes Schweigen damit begründet, daß die Zeit noch nicht gekommen war,

that *he ina* obar thesan middilgard *marean* scolda,
lerian thie liudi, huuo sie scoldin iro gilobon haldan,
uuirkean uuilleon godes. (853–55a)

Das Sich-selbst-Verkünden Christi ist Erlösung als Mitteilung des Heilswissens, der Heilswisheit schlechthin; ist Unterweisung der Menschen darin, wie sie am Glauben festhalten und Gottes Willen erfüllen können. Seine Lehre, der die Weisheit so sehr inhäriert, daß sie die Göttlichkeit des Lehrers evident macht, ist nicht die Summe von Erlerntem, sondern Aussage, Verkündigung des eigenen Seins. In Christus hat die 'Weisheit' ihren Selbststand. Er ist mit ihr und seiner Lehre identisch. In dem Augenblick, wo '*he ina selbo seggean*' wird (vgl. 858)⁷⁴, wird er ipso facto damit offenbaren 'uuoord endi uuisdom ende allaro giuuitteo mest, / tulgo spahan hugi', so daß ihn alle 'deutlich' als Gott erkennen können und in eins damit als den Erlöser.

Nach diesem genau 19 Verse umfassenden Epilog zur Kindheitsgeschichte Jesu, der um das Geheimnis des verborgenen Gottes kreist und der das Gewicht erkennen läßt, das der Dichter auf die 'Weisheit' Christi als Signum seiner Gottheit und Fundament der soteriologischen Funktion seiner Lehre legt, kann es nicht verwundern, wenn die öffentliche Wirksamkeit Jesu zunächst fast ausschließlich unter dem Aspekt seiner Lehrtätigkeit gesehen und die Bergpredigt – worauf man oft verwiesen hat⁷⁵ – zu einem mit besonderer Sorgfalt ausgestalteten Höhepunkt der Dichtung wird.

Mit breiten und kräftigen Strichen zeichnet der Dichter Christus als den '*radand*, managoro mundboro', wie er nach der Apostelwahl – umgeben von den Zwölfen – in der Haltung des göttlichen Lehrers auf dem Berge 'sitzt'⁷⁶, um sein Erlösungswerk zu beginnen; er,

the allumu mancunnie
uuid hellie gethuuing helpan uuelde,
formon uuid them ferne, so huuem so frummien uuili
so lioblica lera so he them liudiun thar
thurh is giuuit mikil uuisean hogda. (1274 b–78)

⁷³ vgl. oben, S. 443, Anm. 29.

⁷⁴ SEHRT, 448: sich selbst verkündigen.

⁷⁵ C. A. WEBER, aaO., S. 12; W. FOERSTE, RL I², 43.

⁷⁶ Man vgl. hierzu die zeitgenössische Ikonographie, etwa den Stuttgarter Psalter (zu Ps 27/9 = fol. 23), oder bereits die vordere Langseite des Sarkophags von Mailand, S. Ambrogio, Abb. 7.

Jetzt ist der Augenblick gekommen, auf den er 30 Jahre lang 'githiudo' (843. 851) in der Stille von Nazareth gewartet hatte. Jetzt braucht er sein 'Wort', seine 'Weisheit' und sein 'Wissen' nicht mehr hintanzuhalten, weil alle erkennen sollen, was er bislang durch sein Schweigen verbergen wollte: daß er 'the drohtin, himilisc herro' ist (1208 b–09a). Nun will er, 'godes egan barn',

mid is spracum spahuuord manag
 lerean thea liudi, huuo sie lof gode
 an thesum uueroldrikea uuirkean scoldin. (1287–90)

Darum verkündet er 'spahun uuordun' (1296) der ehrfürchtig lauschenden Menge die acht Seligpreisungen.

Und immer wieder weist in dieser feierlich-getragenen Einleitung der 16. Fitte⁷⁷, die die ganze Wichtigkeit und Erhabenheit der Situation unterstreicht, der Dichter gleichzeitig auf die Erlösergesinnung Jesu hin, die aus dem Willen spricht, den Menschen nunmehr 'spahuuord' mitzuteilen. Der 'helag drohtin' ist den Zuhörern, die 'an uuilleon' ihn umstehen, 'hold an is hugi, mildi an is mode' (vgl. 1292f.). Sein 'cudian' geschieht ausdrücklich 'thesum liudiun *te liobe*' (1286), weil er weiß, daß er ihnen damit hilft 'uuid hellie gethuuing, uuid them ferne' (1275f.).

Die 'Weisheit' der Hörer des Wortes

Es ist ganz im Sinne der Gnadenlehre der damaligen Zeit gedacht, wenn diejenigen, die das Wort Christi hören, der 'sulic geuuit', 'craft godes, uualdandes uuisdom' hat⁷⁸ und 'thea liudi liotun uuordun' (3909) und 'mid listium' lehrt

⁷⁷ Wie die Vollenbarung des soteriologischen Gehaltes der Lehre Christi (= Symbolzahl 4!) in der 44. Fitte geschieht, in deren Kennziffer sowohl in der Zehner- als auch in der Einerreihe die 'quadrata aequalitas sancta' der Vier herrscht (s. oben, S. 327), so beginnt die Bergpredigt in der (4 x 4 =) 16. Fitte des gesamten Werkes, die die 4. Fitte des zweiten Buches ist. – Man kann dies ebenso wenig dem Zufall in die ausgetretenen Schuhe schieben, wie die andere Tatsache, daß ausgerechnet die 16. Fitte (= 2 x 8; zur Vorliebe des Dichters für die Verdoppelung der Symbolzahlen mit Rücksicht auf die Ökonomie der Gliederung seines Werkes vgl. oben, S. 374 u. Anm. 57) die 8 Seligkeiten enthält, und die gesamte Bergpredigt genau 8 Fitten umfaßt, nämlich 16–23. Nur am Rande sei vermerkt, daß OTFRID 'De octo beatitudinibus' im 16. Kapitel des II. Buches handelt und für die gesamte Bergpredigt (= Mt 5–7) ebenfalls 8 Kapitel (II, 16–23) verwendet, wofür er – die unmittelbare Einleitung (II, 15, 15–24) mitgerechnet – genau 256 (= 16 x 16 = 4⁴) Verse gebraucht. Das (4 x 4 =) 16. Kapitel des II. Buches, das die 8 Seligkeiten – Kernstück der Lehre Christi (Symbolzahl 4) – aufzählt, ist zugleich das 44. Kapitel des ganzen Werkes und besteht aus 40 (= 10 x 4) Versen!

⁷⁸ 288 1 b–82a (nu he sulic geuuit habad, / so grote craft mid gode) und 2003 b u. 05a sind geradezu Übersetzung der geflügelten Benennung Christi als 'virtus dei et sapientia dei', wozu die Formel 'craft endi cunsti' (2339) paßt, zu deren Herkunft C. A. WEBER, aaO., 25 und zu deren Bedeutungsähnlichkeit mit 2005 J. TRIER, aaO., 92 zu vergleichen sind.

(2647), nun ihrerseits ‘uuisa man’⁷⁹ und des Himmelskönigs ‘blidi barn’ genannt werden können (1462). Insbesondere die Apostel haben in ihrer Lehre, die als ‘lioht mikil’ bezeichnet wird (vgl. 1400–04), fortan ebenfalls ‘geuuit endi uuisdom’ (1846). Ja, alle Gläubigen, die die ‘helag lera’ der Bergpredigt vernommen und in sich aufgenommen haben, sind in Wort und Tat für alle Zeiten und überall den übrigen Menschen an Lehrkraft und Weisheit überlegen: ‘spracono thi u spahiron’⁸⁰.

Daß es sich bei dieser ‘Weisheit’ und ‘Klugheit’ nicht um eine bloß naturhaft-angeborene intellektuelle Anlage, sondern bereits um eine (übernatürliche) Frucht der Erlösung handelt, zeigt deutlich eine Stelle aus dem Prolog zur Bergpredigt. Der Dichter unterscheidet in der 15. Fitte drei Gruppen von Menschen, die aus jeweils anderen Motiven sich um den Herrn und seine Jünger versammeln: Arme, die allein um der Stillung der leiblichen Notdurft willen kommen (1222b ff.); böswillige Juden, die die Lehren Christi dem Volk verleiden und verhindern wollen, daß es sich seinem Willen zuwendet (1227b ff.); und schließlich solche, die ‘an godes riki’ gelangen möchten. Von diesen heißt es in einer völlig selbständigen Charakteristik des Dichters:

Suma uuarun sie im eft so uuise man,
uuarun im glauue gumon endi gode uuerde,
alesane undar them liudiun. (1233 b–35a)

Hier wird doch – ähnlich wie bei der Interpretation des ‘Ave gratia plena’ in dem erweiterten englischen Gruß⁸¹ – ein Zusammenhang zwischen der Weisheit und Klugheit dieser Menschen und deren gnadenhaftem Erwähltsein von Gott konstatiert. ‘gode uuerd’ oder ‘uuirdig’ kann man nur als Erlöster sein⁸², der sich zugleich bemüht – und dieses Tun von seiten des Menschen

⁷⁹ 1233b; 1830b: von den Hörern der Bergpredigt allgemein. Vorzugsweise heißen – neben den alttestamentlichen Propheten einschließlich des Täufers, ‘allaro manno thes uuisoston’ (2786), – die Zwölf ‘uuisa man’ (1281; 3177; 4858).

⁸⁰ 1988b–93 = die letzten Verse der Bergpredigt. Zu unserer inhaltlichen Wiedergabe vgl. H. RÜCKERT, z. St., S. 98.

⁸¹ s. oben, S. 451f.

⁸² 1258 von Johannes und Jakobus: ‘sie uuarun gode uuerde’ (C = lioba; vgl. 259f.: Maria, die ‘idis enstio ful’, ist ihrem Herrn ‘liof’ und ‘uuirdig’); deshalb wählte (cos) Christus sie zu seinen Jüngern. – Johannes d. T., der ‘unsundig erl’ (2722), ist ‘gode uuerd’ (2726) und – von Christus selbst abgesehen – der ‘weiseste aller Menschen’ (2786ff.). – In die gleiche Richtung zielt schon die hochbedeutsame selbständige Erweiterung des Engelgesangs: ‘et in terra pax hominibus bonae voluntatis’ (Lk 2, 14 = Tat. 6, 3):

endi fridu an erdu firihö barnun,
goduulligun gumun, them the god antkennead
thurh hluttran hugi. (420–22a)

GENZMERS Übersetzung (‘und Friede auf Erden / den Völkern allen, // gutwilligen Menschenkindern, / die Gott gehorchen // lauterer Herzens!’) dürfte den eigentlichen Sinn dieser Stelle völlig verfehlen, der sich u. E. nur auf dem Hintergrund des sapientiell-intellektuellen Verständnisses der Erlösungsgnade erschließt.

gehört unabdingbar dazu! – das wirksamste und probateste Mittel der Erlösung tatkräftig zu ergreifen, und das heißt: die *'lera Cristes, is helag uuord'*, zu hören, zu lernen und zu leisten (1235 b–37 a)⁸³, was gleichbedeutend ist mit dem *'Lernen'* der *'spahitha, godes eu'*⁸⁴.

Zum Weisesein gehört zuerst das gnadenhafte (vgl. 3471 b f.) Gemahntwerden durch die *'lera godes'* als dem *instrumentum redemptionis* (vgl. 3486 b f.), sodann das *'mithan'* der *'uueroldsaca'* (3452 b), das Verlassen des Willens der bösen Widersacher, der Teufel (3455 b f.), und die dauernde Hinwendung zum tätigen guten Willen (vgl. 3451 b f.; 3456 b f.), zur Erfüllung eben von *'godes eu'*. Nur so gewinnt man die *'upuuegos'*, die aufwärts ins Himmelreich führenden Wege, *'godes riki'* selbst (vgl. 3458 b–60)⁸⁵. Eben dies unterscheidet den *'uuis man'* vom *'dol man'* (vgl. 3466 b f.).

Wie sehr *'Verstand'* und *'Weisheit'* nach unserm Dichter Gabe von oben und Frucht der erlösenden Lehre Christi ist, zeigen Benennung und Wirkweise der Heilsgabe schlechthin, des Heiligen Geistes. Denen, die *'dürsten'*, verheißt der Heiland *'liohntum uuordun, hludero stemnun'* den Vermittler aller Gnaden, die dritte göttliche Person, das *'donum dei'*, das da ist:

liohnt endi listi endi lif euuig,
hoh hebenriki endi huldi godes (vgl. 3921–25).

'Hinter liohnt endi listi' steht ein lateinisches *›lux et sapientia‹*, und dies ist ebenso wie *›vita aeterna‹* und *›regnum coeleste‹* übliche Umschreibung Gottes oder des Jenseits⁸⁶, also – wie wir ergänzen möchten – des Heilsgutes!

Seine Wirkweise besteht entsprechend – wie der Herr seinen Jüngern im Abendmahlsaale sagt – darin, die Menschen an die Lehren zu erinnern, *'thie*

Zum Gehalt des Wortes *'fridu'* an dieser Stelle, dessen aktivem Bedeutungselement (*'Gnade, Gunst, Wohlwollen und Hilfe'*) auf seiten der Menschen, denen diese Heilshilfe zuteil wird, das *'god antkennian thurh hluttran hugi'* korrespondiert, vgl. jetzt auch H. KÜSCH, Friede den Menschen – sprachgeschichtlich betrachtet = *Oriens Christianus* 45 (1961) 109–114.

⁸³ Entsprechend sind *'allaro irminmanno / gode uuerdoston'* die, welche die 8 Seligspreisungen verwirklichen (1298f.), also die Erlösungsgnade aufgreifen.

⁸⁴ 3454 b f. Wir erinnern uns hier dessen, was wir früher über die Auffassung der karolingischen Theologen von der Lernbarkeit der *sapientia* (als der *conditio sine qua non* der Erlangung der *beatitudo*) gesagt haben: oben, S. 273ff., bes. 277f.

⁸⁵ Man vgl. dazu, was ALKUN über die wahre Weisheit und den Weisen sagt: *'et sapientia perfecta est Deum colere secundum mandatorum illius veritatem: quia in his duobus (mandatis) vita beata acquiritur, sicut Psalmista ait: ›Diverte a malo et fac bonum‹ (Ps 33, 15) . . . Omnis ergo qui sic sapiens est, procul dubio beatus erit in aeternum; beata siquidem (vita) est cognitio divinitatis; cognitio vero divinitatis virtus boni operis est: virtus boni operis fructus est aeternae beatitudinis'* (*De virtutibus et vitiis*, I = PL 101, 614D–615A).

⁸⁶ M. OHLY-STEIMER, *ZfdA.* 86, 104. Auf ihre vorzügliche Interpretation der Verse 3906ff., die den Dichter als kenntnisreichen Theologen ausweisen, sei eigens hingewiesen (ebd. 103 f.).

ik iu manag hebbiu / uordon giuuisid'. Und dann fährt der Dichter in einem eigenen, höchst bedeutsamen, Zusatz zu Joh 14, 26 fort:

Hie (sc. helag gest) gībit iu giuuit an briost,
lustsama lera, that gi lestian forth
 thiu uord endi thiu uerc thia ik iu an thesaro uueroldi
 gibod. (4711 b–13)

Hier ist das 'einzige Naturale des Intellekts' im Heliand (J. TRIER) als Gabe des Hl. Geistes in eins gesetzt mit der göttlichen Lehre Christi, mit dem Insgesamt des erlösenden Heilswissens. 'giuuit' und 'lera' werden auf diese Weise als absolut übernatürliche Heilsfrucht gekennzeichnet, die die vom Menschen zur Erlangung der 'beatitudo' unbedingt geforderte Erfüllung der 'lex dei' überhaupt erst ermöglicht⁸⁷. Als Spender der ihm eigentümlichen Gaben des 'spiritus sapientiae et intellectus . . . et scientiae'⁸⁸ ist der Hl. Geist, den Christus vom Himmel senden wird, zugleich der Vollender der soteriologischen Lehr-tätigkeit Jesu. Durch die von Christus gesandte personale 'huldi godes' und mit ihr, d. h. durch den Hl. Geist und zugleich mit ihm⁸⁹, empfangen die Gläubigen 'fan heþanrikie' (vgl. 4708), also als Gnadengeschenk, das, was Christus selbst in Fülle als Zeichen der auf ihm ruhenden 'anst godes' besaß⁹⁰, und woraus seine Lehre die erlösende, illuminative 'Kraft' bezog⁹¹: nämlich 'geuuit endi uuisdom'⁹² als die 'scientia scripturarum vel doctrinae sanctae', ohne die niemand selig werden kann⁹³.

⁸⁷ vgl. wiederum ALKUN: 'Saepius caecus offendit quam videns: sic ignorans legem Dei saepius ignoranter peccat, quam ille qui scit' (ebd. V, Sp. 617A); und seine Bitte an den Herrn: '*Delicta iuventutis meae, et ignorantias meas ne memineris*', die in negativer Form den gleichen inneren Zusammenhang zwischen 'Erlöstsein' und 'Wissen' aussagt (*Officia per ferias* = PL 101, 544A).

⁸⁸ vgl. Is XI, 2, eine Stelle, die ungezählte Male von den zeitgenössischen Theologen zur Beschreibung der Gnadenausstattung Christi (der diese 'ut homo' empfängt und 'ut deus' spendet) und des Christen herangezogen wird. Hier mag der Hinweis auf das 16. Figurengedicht HRABANS (PL 107, 211 f.) und dessen 'declaratio' genügen (PL 107, 213–14). Danach bewirkt der 'spiritus scientiae', daß man in der Lage ist, 'bona eligere et mala reprobare, divertere a malo, et facere bonum' (Sp. 214A; liegt hier der Grund für den 'ethischen' Bedeutungsstrang z. B. in 'glau'?); der Geist des Verstandes führt zum 'intelligere deum', was umschrieben wird mit 'tota cordis intentione illum perquirere, tractare, inspicere' (ebd.), während der Geist der Weisheit den Menschen 'vollkommen' macht (Sp. 214B).

⁸⁹ 3925 b; zu dieser Deutung von 'huldi godes' hier vgl. M. OHLY-STEIMER, aaO., S. 104.

⁹⁰ vgl. 783 b f. (dazu: oben, S. 453); und von Maria: 259ff. (dazu: oben, S. 454).

⁹¹ 2881 b f.; vgl. 850; 1278; 2005; 2656.

⁹² Besonders eng mit 4711 b f. verwandt zeigen sich 20 b–23 und 1846 (= die gnadenhafte Ausstattung der Evangelisten und Apostel zur Verkündigung des 'godspell').

⁹³ Darum sind 'saliga man' diejenigen, 'thea mi (sc. Crist) her horead uuel, uuirkiad minan uuillean' (2582 b–84). Vgl. auch oben, S. 275, Anm. 9.

Wir glauben, daß nur auf dem Hintergrund der Sünden- und Gnadenlehre der zeitgenössischen Theologie die hier behandelten Aussagen des Helianddichters über Erlösung, Erlöser und Frucht des Heilswerkes adäquat interpretiert werden können⁹⁴. So wenig er eine systematische Soteriologie in seinem Werk vorlegen will – Ansätze dazu fehlen nicht, wie die Fitten 13 und 44 zeigen –, so sehr ordnen sich die zahlreichen und – am biblischen Text gemessen – zunächst sehr eigenwillig erscheinenden Zusätze und Verdeutlichungen zu einem Bilde, das in den Grundzügen die Konzeption und den Stand der damaligen kirchlichen Lehre spiegelt.

Unser Versuch, des Dichters Auffassung von Ursünde und Erlösung kurz zu skizzieren, sollte zeigen, wie stark auch im Heliand der Gedanke ausgeprägt ist, daß Christus den Menschen vornehmlich als Lehrer und im Medium seines Wortes das Heil vermittelt. Die Erlösungstat selbst muß unter diesem Aspekt vor allem als das Werk der Gottheit Jesu, als Werk des *'verbum dei'* und der *'sapientia dei'*, erscheinen. Manifestiert sich für den Dichter doch in seiner macht- und weisheitsvollen Rede in besonders evidentem Maße die völlig überirdische und somit göttliche Wesenheit des Lehrers Christus. Wer deshalb seinem *'heiligen Wort'* nicht glaubt, leugnet zugleich auch, *'daß er Gott ist'* (2340b).

d) Die Tektonik des Dichtungszentrums und ihr soteriologischer Sinngehalt

Bindung der Erlösung an das göttliche Magisterium Christi

Unsere 13er-Fittengruppe und deren Gliederungsgestalt, die wir auf ihren soteriologischen Bedeutungsgehalt hin befragen wollten, bestätigen zunächst vollauf den hier vorausgesetzten ontischen Zusammenhang zwischen dem Lehramt Jesu und seiner Gottheit, und zwar gerade an den Wende- und Gipfelpunkten des ganzen Abschnittes: den beiden Eckfitten und der zentralen Verklärungsfitte.

Ausgerechnet und bezeichnenderweise an Christi *'lerian mid listiu'* (2647a) nehmen die Galiläer zu Beginn der 32. Fitte den schärfsten Anstoß, der sich sofort zu tödlicher Feindschaft steigert. Ärgerlich-verwundert fragen sie sich: *'huanen scolde imu sulic geuuit'* (das sie also durchaus an seinen Reden ablesen) *cuman, / meron mahti than her odra man egin?* (2656 b f.). Sie dulden einfach nicht

⁹⁴ In diesem soteriologisch relevanten Zusammenhang erhalten möglicherweise auch die Stellen ihre tiefere Bedeutung, die vom Verlust des *'giuuit'* durch teuflische Einwirkung (Besessenheit, Krankheit) reden, wie 2276 und 2990, ohne daß der biblische Text Veranlassung dazu bietet. Wir halten deshalb die Frage zumindest der Erwägung wert, ob hier wirklich (und entsprechend 2280) *'giuuit'* deutlicher als sonst im Heliand auf die *'ratio'* des Menschen im rein natürlichen Sinne eingeschränkt wird, wie J. TRIER (S. 90f.) meint. Der Vollbesitz der *'ratio'* ist ja nach damaliger Auffassung bereits und in vorzüglichem Maße Frucht der Erlösung! Verdunkelung oder Beraubung der *'ratio'* das genuine Werk Satans!

das über Menschen Maß Hinausgehende an ihm, sondern sehen böswilligerweise darin nur einen hybriden, sündhaft-blasphemischen Anspruch eines ganz gewöhnlichen Menschen, in göttlicher Vollmacht und Autorität aufzutreten (2670b–72a). So haben sie nur tiefe Verachtung für ihn übrig, sprechen ‘*gimedlic uuord*’, verschmähen ‘*ina so helagna*’ (!) und wollen von seiner (angemaßten und anmaßenden) Botschaft nichts hören (2658 ff.). In Wahrheit aber dokumentieren sie damit nur ihren bösen Willen und ihren Unglauben⁹⁵. Weil sie kein Verlangen nach seinen Worten, seinen weisen Lehren, haben⁹⁶, schließen sie sich bewußt von der Erlösung aus und verharren weiterhin im Zustand der Sünde und der kognitiven Blindheit gegenüber dem in Christus erschienenen Gott, so daß sie schließlich sogar den Beschluß fassen, ihn zu töten. Doch können sie ihm eben ‘*bi theru godcundi*’, die sie so leidenschaftlich ablehnen, nichts anhaben (2678–81a), zumal sie gerade ihretwegen im entscheidenden Moment den von ihnen verfolgten Herrn nicht mehr zu ‘erkennen’ vermögen (2685 ff.).

Die 44. Fitte, die mit der 32. Fitte zusammen gleichsam die beiden Pfeiler bildet, auf denen der weitgespannte und hochgewölbte Strukturbogen des 13er-Abschnittes ruht, macht vollends deutlich, gegen wen die Entscheidung der Galiläer auf dem Berg von Nazareth sich in Wirklichkeit wandte. Der funktionalen Korrespondenz der beiden Fitten innerhalb des Baugerüsts dieses Werkstückes entspricht nämlich ein ebenso antithetisch sich erhellendes Bezogensein der Inhalte aufeinander. Angesichts des Aufrisses der Unheils- und Heilsgeschichte des Menschengeschlechtes in der allegorischen Ausdeutung der Blindenheilung, die Christus als die *conditio sine qua non* der Erlösung aus der Finsternis der ‘*ignorantia dei*’ erweist (3613–18; 3635b–39a), wird sichtbar, daß die Juden mit ihrer Ablehnung der Lehre Christi das Heilsangebot Gottes, seines Vaters, ausschlagen, nach dessen Wille und Ratschluß nur über ‘*is selues sunu*’ (3615a) der Weg zum ‘*antkennien uuel*’ des ‘*aloualdo, craftag god*’, möglich ist (3617b–18). Nur wer sich vom ‘*uualdand Crist*’ ‘*mid is lerun*’ erleuchten läßt und damit die göttliche Lehrautorität Jesu anerkennt⁹⁷, erhält von ihm in eins damit – falls er so handelt, daß er seinem Wege folgt – die verheißenen Erlösungsfrüchte: ‘*lif euuig, godes riki, hoh himiles lioht*’ (vgl. 3667 ff.). Nachdrücklicher kann die Fundierung der Lehre Christi und ihrer soteriologischen Wirksamkeit in seiner Gottheit kaum betont werden.

Und doch begnügt sich unser Dichter offensichtlich nicht hiermit. In dem absoluten Kulminationspunkt der 13er-Gruppe, ihrem inneren und äußeren

⁹⁵ ‘*ungilobo*’ ist nur hier (2661a) belegt. – Wer die Lehre nicht hören will, den Heiligen schlechthin auf diese Weise verachtet, gewinnt an beider ‘*giuuit*’ – und das heißt: an der Erlösung – keinen Anteil. Folglich hat er keine ‘*uuislic*’ (vgl. 1760), sondern nur ‘*gimedlic uuord*’ zur Verfügung!

⁹⁶ 2672 bf.: ‘*ni uuas im is uuordo niud, / spaharo spello*’. Vgl. dagegen die umgekehrte Haltung der Hörer der Bergpredigt: ‘*uuas im thero uuordo niut*’ (1283b; 1385b; 1582b).

⁹⁷ Bemerkenswerterweise liest M in 3666b: ‘*uualdand god*’; hierzu vgl. oben, S. 397, Anm. 13.

Zentrum, wird der Erlösungsauftrag Christi in seiner spezifischen Eigenart als Lehrauftrag, der wesentlich an seine Gottheit gebunden ist, noch einmal mit letzter Deutlichkeit gekennzeichnet.

Genau in der Mitte der 38. Fitte, die – wie der Dichter *expressis verbis* ausführt (312off.) und durch die zahlensymbolische Formgebung nachhaltig unterstreicht – ganz im Dienste der definitiven Manifestation der von Juden und Heiden so radikal geleugneten ‘godkundi’ Christi steht, bestätigt die ‘helag stemne godes’ mit einer alles Menschenwesen überwältigenden Macht nicht nur die Identität des Jesus von Nazareth mit ‘is sunu, libbiendero liobost’ (3146b–49a), sondern konstatiert auch das seinshaft–innerliche Fundiertsein des Magisteriums Christi in eben dieser seiner ‘deitas’. Sogleich nach der Bezeugung der metaphysischen Gottessohnschaft des ‘heleandero bezt’ (3156b) durch die Stimme des Vaters heißt es nämlich – als ergäbe sich aus der Tatsache der ‘deitas filii’ für die Menschen nur und einzig diese Verpflichtung –: ‘*Themugi horien sculun, / fulgagad imu gerno*’ (3150b–51a).

Diese Aufforderung, der der Dichter allein dadurch schon besonderen Wert beizumessen scheint, daß er sie – im Gegensatz zu 3148b–49a – in direkter Rede bringt, deklariert den Gottessohn als das ‘verbum dei’ und seine Lehre als eine für das Erlösungsgeschehen zentrale Funktion seiner Gottheit.

Was für den gläubigen Dichter von Anfang an selbstverständlich war, was Petrus bei Caesarea Philippi soeben stellvertretend für die Zwölf bekannte und Christus ihm als eine den tiefsten Kern seines Wesens treffende, nur durch die Gnade des Vaters ermöglichte Aussage bestätigt hatte (3057–66a), hat nunmehr seine unantastbare und absolute Gültigkeit als Offenbarungswort Gottes selbst: Christus ist wirklich und wahrhaftig Gottes Sohn, ‘god selbo’, und als solcher der einzigartig legitimierte Träger des Heilswissens, den zu hören die Menschen von Gott her, um Christi eigener Gottheit und ihres Heiles willen, verpflichtet sind.

Gewiß geht der Dichter mit seinen Ausführungen in der 38. Fitte verbaliter kaum über den Wortlaut des Bibeltextes hinaus. Erst die Stellung, die er der Transfigurationsszene innerhalb des gesamten Duktus’ und des formalen Aufbaus seines Werkstückes einräumt, läßt erkennen, welche Bedeutung für ihn das hier gezeichnete Bild des ‘thurh is enes craft’ (3121a) und von der Autorität Gottes in seinem Wesen und Auftrag bestätigten göttlichen Lehrers Christus hat. Es ist die Gliederungsgestalt der 13 Fitten, die des Verfassers eigentliche Intention offenbar macht. Anfang, Mitte und Ende des Abschnittes stehen nicht nur in einem rein formal-tektonischen Verweisungszusammenhang, sondern – kraft seiner! – in einem wechselseitig im Ganzen und in seinen Teilen sich erhellenden gehaltlichen Beziehungsgefüge, das in der 38. Fitte gipfelt und dazu dient, das Geheimnis der göttlichen Person Jesu und der an seine Lehre gebundenen Erlösung zu beleuchten.

Wenn nun der Dichter ausgerechnet die Verklärungspérikope zur Mitte des von der 32. zur 44. Fitte verlaufenden Strukturbogens macht, dann hat dies

– gerade auch im Hinblick auf die eben genannten Fitten – sicher seinen vornehmlichen Grund darin, daß die Transfiguration nach seiner erklärten Absicht den absolut stringenten Beweis für die wahre Gottheit Jesu liefern soll. Und bereits von dieser Hauptfunktion her erweise sich die zentrale Stellung der 38. Fitte als innerlich gerechtfertigt, weil in ihr die bündigste Antwort auf die in den beiden Eckfitten aufgeworfene Frage nach der Vollmacht Christi und seinem Wesen enthalten ist. Wird doch durch die Manifestation der ‘godkundi’ einmal das Verhalten der Galiläer ad absurdum geführt und so der primäre Zweck der Verklärung erreicht, die Apostel in ihrem Glauben an den Gottessohn zu bestärken, während zum andern gleichzeitig mit völliger Evidenz offenbar wird, daß in und mit diesem Jesus Christus jetzt derjenige unter den Menschen erschienen ist, dessen Sendung ‘an thesan middilgard’ nach Gottes Willen und Ratschluß – wie es in der 44. Fitte heißt – die erste und unabdingbare Voraussetzung allein schon für die bloße Möglichkeit einer Erlösung der ‘liudio barn’ bildet.

Darüber hinaus mußte die Transfiguration deswegen noch besonders geeignet erscheinen, als Kulminationspunkt zwischen der 32. und 44. Fitte zu fungieren, weil Christus nur hier expresse durch den Vater in seinem Lehrauftrag beglaubigt wird. Gerade die Lehre des Herrn aber war den Galiläern zum Ärgernis geworden, das ihren hartnäckigen Unglauben und ihren Mordanschlag rechtfertigen sollte. Nun ist es die Stimme Gottes selbst, die Christus als den von ihm gesandten Lehrer bezeugt und die Annahme seiner Lehre den Menschen zur Pflicht macht. – Und wenn in der 44. Fitte die Hinführung zur ‘cognitio dei’ als die gottgewollte Weise der Erlösung charakterisiert wird, dann wird auf Tabor offenbar, an wessen Wort konkret die Menschen sich zu halten haben, ‘that sie thene alouualdon mahtin / antkennen uuel, craftagna god’ (3617bf.).

Tabor als Symbol für den ‘Christus illuminans’

Indes scheint ein sehr wichtiger Gedanke aus einer der beiden Eckfitten in der 38. Fitte keine Entsprechung zu finden, was zweifellos die funktionale Vollwertigkeit dieser Lektion als Knotenpunkt des zwischen Anfang, Ende und Mitte der 13er-Gruppe von uns postulierten und in wesentlichen Punkten bereits verifizierten Beziehungsgewebes mindern würde. Wir meinen den in der allegorischen Ausdeutung der Blindenheilung so nachdrücklich betonten illuminativen Charakter der Lehre des ‘uualdand Crist’ (vgl. 3666b–67a). Nur mit einiger Gewaltamkeit – und auch dann höchstens andeutungsweise und auf einer anderen Ebene – könnte man ihn in der Atmosphäre überirdischen Lichtes wiederfinden wollen, die den ersten Teil des Berichtes über das Taborgeschehen beherrscht und die vom Dichter mit allen ihm zur Verfügung stehenden stilistischen Mitteln weitaus intensiver gegenwärtig gesetzt und an ihre eigentliche Quelle, den verklärten Christus, gebunden wird, als es die knappen biblischen

Hinweise zu tun vermöchten⁹⁸. Es dürfte aber kaum jemand geneigt sein, einzig auf Grund des 'berhte lioht', das in einem Strahlenkranz um 'that uualdandes barn' steht (3134 b; 3126bf.), die von uns gesuchte Relation zu dem mit seinen Lehren 'erleuchtenden' Christus der 44. Fitte als explizit gegeben anzunehmen.

Und dennoch glauben wir, daß die Wahl gerade der Taborzene zum Zentrum und Gipfel des von der 32. zur 44. Fitte verlaufenden architektonischen Gefügestranges durchaus (und vielleicht sogar vor allem) mit besonderer Rücksicht auf die Modalität der Erlösung als 'illuminatio' erfolgt sein kann. Zwar haben wir für diese Annahme keinen ausdrücklichen verbalen Beleg im Text selbst, aber es hieße doch wohl dem Verfasser des Heliand die echte und eigentliche dichterische Potenz absprechen, wollte man bei dem Versuch, seine tiefsten künstlerischen Absichten zu eruieren, sich lediglich auf das direkt und explizit von ihm Gesagte beschränken, ohne überhaupt die Möglichkeit ganz anders gearteter Aussageweisen anzuerkennen, ausfindig zu machen und bei der Interpretation zu berücksichtigen. Ein 'solum verbum' als interpretatorisches Prinzip ließe von vornherein weder für die Sprache der gestalthaften und gestaltgebundenen Formen und deren Verständnis, noch z. B. für die Sprache des Symbols den geringsten Raum, obwohl sich die künstlerische Idee u. U. ihr dichtestes und adäquatestes Ausdrucksmittel gerade im Symbol zu schaffen vermag.

Es scheint uns nun aber, als besäße für den Dichter die Theophanie Christi und insbesondere der Ort seiner Verklärung, der Berg Tabor, die Qualität eines solchen 'Symbols'. Erst unter dieser Voraussetzung nämlich würde in vollem Umfang offenbar, weshalb und mit welchem Recht die 38. Fitte eine inhaltlich und formal so überragende Stellung innerhalb unseres Werkes einnimmt. Und es ist nicht zuletzt das offensichtliche Bemühen des Dichters, die Verbindungslinien speziell auch zwischen den im Augenblick von uns betrachteten drei Fitten möglichst klar und vollständig auszuziehen und sie in der 38. Lektion wie in einem Brennpunkt zu sammeln, das uns dazu veranlaßt, unsere These vom Symbolcharakter der Transfigurationsfitte vorzutragen. Denn nur wenn die symbolische Bedeutung von Tabor, wie sie den zeitgenössischen Theologen geläufig war, in der 38. Fitte als selbstverständlich vorausgesetzt ist, bildet das Motiv der Erlösung als 'illuminatio', wie es in positiver Form in der 44. Fitte entfaltet wird und in der 32. Fitte in negativer Spiegelung anklingt, kein blindes Motiv, sondern findet seine überraschend klare und tiefsinnige Entsprechung genau dort, wo man sie in Analogie zum sonstigen Vorgehen des Dichters auch vermutet: im Zentrum der 13er-Gruppe.

⁹⁸ G. BERRON weist auf das Zustandekommen dieser Atmosphäre durch die auffallend zahlreichen Substantive, prädikativen und attributiven Adjektive und entsprechende Adverbien aus dem Licht-Bereich hin (Der Heliand als Kunstwerk, 57f.). Vgl. K. H. HALBACH, Epik des Mittelalters. DPhiA II², 437f.: 'Welches Licht-Geschehen ist gerade hier die Verklärung! . . . dazuhin aber hat er (sc. der Helianddichter) dann noch, unersättlich, die ganze Schilderung durch Hinzufügung je dreifacher variierender Berufung der Gesamt-Erscheinung des Verklärten und seines Leuchtens gesteigert'.

Unser Postulat, das sich in erster Linie aus dem unverkennbaren Trachten des Dichters nach tektonischer Durchstrukturiertheit seines Werkes ergibt, ist aber nur dann sinnvoll, wenn ihm eine reale Möglichkeit zugrunde liegt, d. h., wenn eine solche 'Symbolik' des Taborereignisses vom Helianddichter bereits vorgefunden wurde und er also damit rechnen konnte, in seiner Intention ganz unmittelbar verstanden zu werden, wenn er der Transfiguration einen strukturell und funktional so ausgezeichneten Platz im Werkgefüge einräumte. Dann allerdings bedurfte es keiner zusätzlich und umständlich seine künstlerischen Absichten erläuternden Worte, sondern einzig und allein des bloßen Hinstellens des 'Symbols' genau an den Ort, an dem man es mit der aus der inneren Konsequenz des formalen Aufbaus resultierenden Notwendigkeit zwingend erwartete und es als solches und in seiner ganzen Bedeutung für die Aufschlüsselung des Sinngehaltes der auf die 38. Fitte als ihren absoluten Höhepunkt hingeorordneten Tektonik des 13er-Gruppe sofort erkennen mußte.

Konkret gesprochen: Wir glauben, daß der Helianddichter die Etymologie des Wortes "Tabor" und deren symbolische Ausdeutung (z. B.) durch HRABAN gekannt hat, der im 13. Buch seiner Enzyklopädie "De universo" schreibt: "Thabor et Hermon montes sunt Syriae provinciae, quorum nomina ingentia sacramenta parturiunt. Thabor enim dicitur >veniens lumen<: quod specialiter adventum Domini Salvatoris significat, de quo dictum est: >Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum< (Joh 1)"⁹⁹.

Von den zahlreichen Bergen, die HRABAN in dem Kapitel "De montibus", das bei MIGNE mehr als sechs Kolumnen umfaßt, nach Lage und Bedeutung erklärt, zeichnet er bemerkenswerterweise nur diese beiden dadurch aus, daß er ihre Namen mit einem 'ingens sacramentum' gleichsam bis zum Bersten angefüllt sieht. Sie gehen kraft ihres Namens mit einem überaus großen Geheimnis schwanger, das sie 'kreibend gebären wollen' (parturiunt!). Die Etymologie¹⁰⁰ des Wortes "Tabor" läßt jene innere Beziehung (Analogie) zwischen der äußeren Erscheinung (hier: dem Namen des Berges und seiner Bedeutung 'venienslumen')

⁹⁹ PL III, 362A.

¹⁰⁰ Das erstaunlich große etymologische Interesse der antiken und mittelalterlichen Schriftsteller – man denke etwa an ISIDORS 'Etymologiarum sive originum libri XX' und deren geistesgeschichtliche Bedeutung – erklärt sich aus der Auffassung, daß die Wörter das wahre Wesen (*ἔννομος* = wahr, echt) der von ihnen bezeichneten Gegenstände enthüllen. Man glaubt an die 'vis verbi vel nominis', die ISIDOR so betont, und die man durch die Etymologie am ehesten greifen zu können glaubt: 'Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis' (aaO., I, 29, 1 u. 2 = SsCBO, Bd. I [1911] hrsg. v. W. M. LINDSAY). Vgl. A. BERTSCH, Art. 'Etymologie' in: LThuK III², 1139. Zur Bedeutung der 'etymologia' innerhalb der Rhetorik als 'locus' für die Sprachrichtigkeit H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik, München (1960) 255. – Über die 'Etymologie als Denkform' vgl. den so betitelten Exkurs XIV bei E. R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Hier auch die Wertung von ISIDORS 'Etymologiae' als 'Grundbuch des ganzen Mittelalters', das 'nicht nur den Wissensbestand für acht Jahrhunderte gültig festgelegt, sondern auch deren Denkform geprägt' habe (S. 487; dazu: Exkurs VI, 3, ebd. S. 447ff.).

und dem symbolisierten Inhalt (dem 'adventus Salvatoris' als des 'lumen verum') zustandekommen, die das Wesen des Symbols ausmacht¹⁰¹. Und vielleicht ist es nicht uninteressant, in diesem Zusammenhang zu erfahren, daß ISIDOR gleich im zweiten Satz seines Kapitels über die Etymologie schreibt: 'Hanc (sc. etymologiam) Aristoteles *σύμβολον*, Cicero adnotationem nominavit'¹⁰². Man braucht diesen Verweis auf ARISTOTELES gewiß nicht zu pressen; aber die Tatsache, daß der Terminus 'Symbol' als Äquivalent zu 'etymologia' im 'Grundbuch des ganzen Mittelalters' (CURTIUS) erscheint, ist beachtenswert genug, wie immer man hier seinen genauen Bedeutungsgehalt auch interpretieren mag¹⁰³. Denn dieses Faktum allein schon könnte zumindest dazu beigetragen haben, daß den Etymologien im Laufe der Zeit eine Funktion zuerkannt wird, die sie bei ISIDOR noch nicht – oder wenigstens nicht im gleichen Maße – besitzen.

Gerade HRABANS Enzyklopädie 'De universo' markiert einen deutlich greifbaren Endpunkt innerhalb dieser Entwicklung über ISIDOR hinaus in Richtung auf ein mehr symbolisches Verständnis der Etymologien. Jedenfalls glauben wir auch in diesem Sinne die Ausführungen von Richard NEWALD deuten zu können, der auf einen fundamentalen Unterschied zwischen den scheinbar so analogen Werken des Fuldaer Abtes und des großen Spaniers hinweist, wenn er schreibt: 'Des Hrabanus Enzyklopädie zeigt, verglichen mit Isidors auf philologischer Grundlage ruhenden Etymologien, einen strenger kirchlichen Charakter. Hrabanus fügt zu dem von Isidor übernommenen Text fast immer eine mystische Beziehung zu dem Wesen und der Geschichte Christi und seiner Lehre hinzu. Er vertritt die sachliche Interpretation'¹⁰⁴.

Ein Musterbeispiel für diesen 'strenger kirchlichen Charakter' von HRABANS 'De universo' bietet die Art und Weise, in der hier 'Tabor' etymologisiert wird, obwohl – und vielleicht ist eben dies schon bezeichnend – ISIDOR in seinem Kapitel 'De montibus ceterisque terrae vocabulis' den Namen dieses Berges überhaupt nicht erwähnt¹⁰⁵. Nur wäre es terminologisch wahrscheinlich besser, weil dem Selbstverständnis der Hrabanischen Methode entsprechender, nicht von einem Hinzufragen einer 'mystischen' Beziehung zu den 'philologischen' Etymologien ISIDORS zu sprechen, sondern von der Erschließung einer im

¹⁰¹ vgl. J. P. STEFFES, Art. 'Symbol', in: LThuK, IX¹, 927.

¹⁰² aaO., I, 29, 1.

¹⁰³ Ich finde niemanden, der auf die bei ISIDOR erwähnte Begriffsbestimmung durch ARISTOTELES eingeht. E. R. CURTIUS berücksichtigt nur CICEROS '(ad)notatio' (aaO., 486).

¹⁰⁴ Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Tübingen (1960) 184; Hervorhebungen von mir. Die ganze hier von uns angeschnittene Problematik bedürfte eingehenderer Untersuchungen, die uns nicht nur ganz allgemein die mittelalterlichen Denkformen erhellen, sondern vermutlich insbesondere auch die Entfaltung des Symbolbegriffes deutlicher aufzeigen würden; ein Vorgang, der für das Verständnis der frühdeutschen und mittelhochdeutschen Dichtung von kaum zu überschätzender Relevanz sein dürfte.

¹⁰⁵ vgl. aaO., Bd. II, lib. XIV, 8.

Grunde des *ἔτυμον* nunmehr – d. h. für die durch HRABAN repräsentierte Generation – sichtbar werdenden, objektiv gegeben geglaubten symbolischen Beziehung der ‘res verbi vel nominis’ auf das Wesen und die Geschichte Christi und seiner Lehre.

Für unsern speziellen Fall besagt dies: HRABAN entdeckt eine wesenhaft qualitative Übereinstimmung der über die Etymologie erfragten eigentlichen ‘res’ von Tabor mit dem heilsgeschichtlichen Faktum, daß in Christus das ‘lumen verum’ erschienen ist. Kraft dieser Übereinstimmung stehen die beiden an sich so verschiedenen konkreten Sachverhalte im Sinne des mittelalterlichen Realismus in eigenartiger bezüglichlicher Kommunikation, wobei das in dieser Schau Symbolische (‘lumen’) ‘bezeichnend’ (significans) auf das Sinn-Übergeordnete (‘lumen verum’) verweist. ‘Diese Verweisbeziehungen sind in der Linie des Selbstverständnisses solcher Welt-Schau nicht etwas intellektuell, willkürlich und spielerisch oder zu Schmuck und Zier Geknüpftes. Vielmehr ist der zu den diversen Dingen als deren ›symbolische‹ Verweisleistung erschlossene Sinn, bzw. dieses Symbolischsein, so wie es sich explizit gibt, eine am Seienden als dessen faktische Strukturiertheit wahrgenommene Gegebenheit’¹⁰⁶.

Demnach dürfte für HRABAN – zumindest von seinem Standpunkt aus, und das allein ist entscheidend! – Tabor ein echtes Symbol sein, das – und weil es – in seiner sinnfälligen Wirklichkeit der natürliche Träger, das wirksam verweisende ‘Zeichen’¹⁰⁷ einer ihm wesenhaft zugewiesenen übersinnlichen Realität ist. In der natürlichen ‘res verbi’ wird deren Verweisstruktur auf eine gleichsam noch hinter ihr liegende übernatürliche ‘res’ als faktisch und objektiv gegeben sichtbar: Signifiziert dieser Berg doch in und vermittelt der ‘vis nominis eius’, die durch den Rückgriff auf das *ἔτυμον* seiner ‘Bezeichnung’ offenbar geworden ist, speziell die Ankunft des Erlösers, der als das wahre Licht sein Erlösungswerk in der Form der ‘illuminatio’ der Menschen vollzieht.

Wenn nun der Helianddichter den dergestalt mit einem ganz bestimmten Symbolsinn ausgestatteten Berg der Verklärung genau in die Mitte seiner Komposition stellt, dann löst er damit – bildlich gesprochen – jene Kontakte aus, die in den beiden Eckfitten vorbereitet und angelegt sind, und deren (positive und negative) Kraftströme sich in der 38. Fitte als ihrem Schnittpunkt treffen, um

¹⁰⁶ H. G. JANTSCH, Studien zum Symbolischen, S. XIV. (Hervorhebungen von J.).

¹⁰⁷ HRABAN scheint den Zugang zum Symbolbegriff über die Erklärung des terminus technicus für ‘Glaubensbekenntnis’, des ‘symbolum’ schlechthin, zu gewinnen. Hier übersetzt er das griech. Wort mit ‘indicium’ (bzw. ‘signum’) und ‘collatio, hoc est, quod plures in unum conferunt’. Und seine Feststellung gipfelt in dem Satz: ‘Est autem Symbolum *signum, per quod agnoscitur Deus*’ (De cler. inst. II, 56 = PL 107, 369). Was er hier speziell vom ‘Symbolum’ sagt, in dem jedes Wort ‘sacramenta’ enthalte, kann über die Gleichung: etymologia = *σύμβολον* leicht auf sein Verständnis der Etymologien abgefärbt haben, die im Falle Tabor und Hermon nach HRABAN ja ebenfalls ‘ingentia sacramenta parturiunt’. Die Etymologie von Tabor jedenfalls läßt diesen als ‘signum’ erscheinen, durch das der Salvator als ‘lumen verum’ erkannt wird.

nun im Medium des Symbols voll aufzustrahlen. Das gleißende Licht, mit dem der Dichter Tabor gleichsam überschüttet, und das den Gipfel in einen 'paradiesesgleichen Garten' verwandelt, enthüllt die 'res nominis Tabor' und läßt sein *ἐνυμνον* als 'veniens lumen' schaubar werden: 'sken that berhte liot' (3134 b).

Und indem er gleichzeitig, und also in derselben Fitte, das Wunder berichtet, das auf diesem von ihm vor jedem anderen Ort ausgezeichneten Berg¹⁰⁸ geschieht, und dazu noch dieses räumliche Zusammentreffen als einen im Heilsplan vorherbestimmten und also notwendigen Sachverhalt darstellt – Christus hat sich eigens diese Stelle für die Transfiguration 'erkoren'¹⁰⁹ –, 'entbindet' er Tabor von jenem 'ingens sacramentum', mit dem dessen Name gemäß HRABANS Deutung 'schwanger geht', und stellt es als nunmehr 'geborene' und im verkörperten Herrn augenscheinlich präsent gewordene Offenbarungswirklichkeit hüllenlos vor das Auge des Lesers hin: 'so sken that barn godes' (3125 b).

Symbol und Symbolisiertes, signum und significatum, 'lumen veniens' und 'adventus luminis veri' werden als die beiden konstitutiven Seins- und Sinn-schichten des einen 'berhtlic bilidi' sichtbar, das nach dem Helianddichter Christus selbst im Taborgeschehen seinen Jüngern zeigen will. Und es ist wohl der Beachtung wert, daß eben dieses 'berhtlic bilidi' den Anvers der ersten Langzeile der 38. Fitte bildet¹¹⁰, und damit die ganze Verklärungssperikope unter einen kerygmatisch höchst relevanten Aspekt gerückt wird¹¹¹.

Von hier aus gesehen dürfte der von einer Strahlen-Mandorla umgebene Christus auf Tabor – 'liomon stodun / uuanamo fan themu uualdandes barne' (3126 b–27a) – für den Dichter mehr bedeuten als etwa nur die ins Wort gesetzte Erinnerung an eine ikonographische Darstellung der Transfiguration. Vielmehr ist der wie die Sonne strahlende Herr als solcher und in dieser Form Wesensbestandteil des 'bilidi' und damit Gegenstand der im Medium der Tabor-'gisium'¹¹² erfolgenden Offenbarung seines göttlichen Wesens, von der die Jünger nach der Auferstehung – wie es ohne Veranlassung durch den biblischen Text am Ende der Fitte heißt – in ihrer eigenen Verkündigung wiederum Zeugnis geben sollen: 'sidor mugun gi it rekkien ford, / marien obar middilgard managun thiodun / uuido aftar thesaru uueroldi' (3168 b–70 a).

¹⁰⁸ Er allein ragt 'uuiden uuolcan'; 3118.

¹⁰⁹ vgl. 3117a–19. 'gikiosan' meint in der Regel eine heilsbedeutsame Entscheidung, unabhängig davon, ob diese Entscheidung von Christus oder von Menschen ausgeht.

¹¹⁰ Nach C beginnt mit diesen Worten die 38. Fitte.

¹¹¹ Die – außer 3824 – metonymische Verwendung der Wörter 'bilidi' und 'tecan' wäre einer genauen Untersuchung wert. Fest steht wohl, daß es sich hierbei um Zentralbegriffe der Form der Verkündigung Jesu handelt. Vermutlich sind die 'bilidi' für unsern Dichter Einkleidung und Träger besonders wichtiger Offenbarungswahrheiten.

¹¹² 3166a. Der Plural könnte auf die Mehrschichtigkeit des 'bilidi' von Tabor hinweisen und also die relative Eigenständigkeit der verschiedenen 'Erscheinungen' (Verklärung Christi; Auftreten von Moses und Elias; die den Christus bestätigende vox patris) betonen, die damit je einzeln als Gegenstände der Verkündigung deklariert würden.

Wenn nun der Vater auf dem Berge Tabor diesen Christus *lucens* als seinen göttlichen Sohn und den Lehrer der Menschen bezeugt, dann enthüllt und entfaltet sich das 'ingens sacramentum' des Verklärungsberges in unserer Dichtung genau in dem Sinne, den HRABAN ihm zuspricht.

Eine Explizierung erfährt das Ganze zusätzlich noch durch die formal-strukturelle Beziehung, in der die 32. und 44. Fitte zu ihrer gemeinsamen Mitte stehen, so daß der vom Dichter in dieser Mitte so überaus plastisch gezeichnete 'leuchtende' Christus (vgl. 3126a: *liuhte is lichamo*) in einen direkten Verweisungszusammenhang gebracht wird sowohl mit dem durch seine Lehre 'erleuchtenden' 'uualdand Crist' der 44. Lektion (vgl. 3667: *geliuhte mid is lerun*) als auch mit der Verblendung der Galiläer, die nicht an seine Worte glauben wollen, in der 32. Fitte, womit der positive und negative, der Heils- und Unheilsaspekt der Erlösung in den Blick rückt, je nachdem der Mensch sich gegenüber dem 'Dominus Salvator' (HRABAN; vgl. 3156b: *heleandero bezt*) verhält, der da ist das 'lumen verum, quod illuminat omnem hominem'.

Damit bestätigt die Gliederungsgestalt unserer 13er-Gruppe nicht bloß die im Gesamtwerk vom Dichter vorausgesetzte und unterstrichene ontische Bindung des Magisteriums Jesu an seine Gottheit und die daraus resultierende Vorrangstellung der Lehre innerhalb des Erlösungsgeschehens, sondern gibt auch Auskunft über das Wie und Wodurch der Heilszuwendung: Der im Zentrum der Tektonik verklärt leuchtende und eben so seine 'godkundi' offenbarende Herr, erlöst die Menschen in der Weise der 'Erleuchtung' durch sein Wort. In der Vermittlung der 'illuminatio' als der grundlegenden Heilsgabe sieht der Dichter die hauptsächliche soteriologische Funktion Jesu, die speziell seiner göttlichen Natur zugeordnet ist und in der Ausübung seines Lehramtes aktuiert wird¹¹³.

2. Die soteriologische Funktion der Menschheit Jesu im Heliand

a) Sinndeutung des Leidens in der Fittengruppe 32–44

Sprechen diese Beobachtungen über die Auffassung des Erlösungswerkes im Heliand im allgemeinen und in der 13er-Gruppe im besonderen nicht doch wieder für ein sehr ausgeprägt monophysitisches Christusbild des Dichters? Wenn das Heil und die Heilsvermittlung so betont und – wie es scheint – ausschließlich an die Gottheit Christi und seine in ihr fundierte und durch sie qualifizierte Lehre geknüpft werden, dann ergibt sich die Frage, ob überhaupt noch

¹¹³ Auch die moderne Theologie sieht in der Lehre die 'von obenher (d. h. von seiner Gottnatur her; Verf.) bestimmte Erlösungstätigkeit Christi', die zusammenfaßbar ist 'in seinem Lehr- und in seinem Königs-(Hirten-)Amt'. Vgl. A. GRILLMEYER, Art. Erlösung IV = LThuK III², 1027.

Platz für eine eigenständige soteriologische Funktion der Menschheit Jesu bleibt. – Und abermals ist es die Bauform des Fittenabschnittes 32–44, die u. E. die Lösung dieser Frage zumindest vorbereitet.

Je stärker nämlich im inhaltlichen und formalen Bereich der Akzent auf die soteriologische Bedeutung der Gottheit und des ihr zugeordneten Wortes Christi verlagert erscheint, desto gewichtiger müssen sich in dieser Umgebung die sorgfältig in das Ganze eingebauten Leidensweissagungen ausnehmen. Bringen sie doch ein völlig neues Element in die bisherige Gedankenführung hinein, das immer dringlicher seine Sinnerhellung fordert und – wie wir sehen werden – bald schon die heilbringende Funktion der Gottheit, den Aspekt der Erlösung als 'illuminatio' durch das Wort, ergänzen und schließlich sogar überbauen wird.

Formale und verbale Betonung der Heilsfunktion des Sterbens Christi in der 43. Fitte

Stellen die ersten drei Leidenshinweise in den Fitten 33, 37 und 39 vor allem die faktische 'passibilitas' und 'mortalitas', d. h. die vollkommene Menschheit Jesu sicher, deren Tatsächlichkeit gerade dort nicht ausgelassen und als Glaubensobjekt unterschlagen werden soll, wo endlich die wahre und wirkliche 'godkundi' des Herrn mit Nachdruck und – jedenfalls nach der Intention des Dichters – mit letzter Evidenz demonstriert wird, so gibt die 43. Fitte, die die symmetrische Anordnung der Passionsprophetien um das Tabor-Geschehen herum vollendet und dabei exakt der Erzählung vom Tode des Täufers korrespondiert, zum erstenmal eine Sinndeutung des Leidens des Gottessohnes und zwar dergestalt, daß nun auch der Menschheit Christi eine soteriologische Funktion zuerkannt wird, deren Bedeutung im weiteren Verlauf der Dichtung immer klarer zutage tritt.

Bemerkenswert ist bereits die Art und Weise, wie der Dichter an dieser Stelle seine Vorlage behandelt. Nach dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Fitte 42 = Tat. 109) übergeht er sowohl Tat. 110 (Heilung eines Wassersüchtigen; Lehren beim Gastmahl im Hause des Pharisäers) als auch Tat. 111 (Heilung der zehn Aussätzigen) und greift für die Gestaltung des ersten Teiles der 43. Fitte aus dem folgenden Kapitel 112 nur den Anfang – eben die Leidensverkündigung – und den Schlußvers heraus. Der übrige Inhalt (erneuter Rangstreit unter den Jüngern anlässlich der Bitte der Mutter der Zebedäiden) wird unterdrückt, wie auch die weiteren Kapitel 113 (Verwerfung der Pharisäer; Berufung der Heiden) und 114 (Jesus bei Zachäus) unberücksichtigt bleiben. Dadurch stellt der Dichter in eine Fitte die dritte und ausführlichste¹ Leidensweissagung mit der Blindenheilung (Tat. 115) zusammen, deren von Tatian unabhängige allegorische Aus-

¹ C. A. WEBER, S. 38, spricht hier irrtümlich bereits von der 'letzten' Leidensverkündigung. Er übersieht den Eingang der 54. Fitte, vor allem 4456b–63a.

legung er zu einer Darstellung des gesamten Erlösungsplanes in der 44. Fitte benutzt, ehe er mit dem Einzug in Jerusalem (Fitte 45 = Tat. 116) dem eigentlichen Erlösungswerk nähertritt².

Diese Auswahl verrät zweifellos System. Die große Leidensprophetie treibt das Geschehen vorwärts. Sie motiviert jetzt – deutlicher als in der Quelle – direkt den unmittelbar anschließenden Aufbruch Jesu nach Jerusalem (vgl. 3538b – *Ik uuilliu sie selbo nu / losien* – mit 3541–46a) und erhält als Auftakt zu dem Wunder an den Blinden von Jericho, welches den Anlaß zu dem selbständig eingefügten Abriß der Heilsgeschichte bietet, die Funktion, die heilshafte Relevanz gerade auch des Leidens und Todes Christi vorausdeutend anklängen zu lassen und von vornherein sicherzustellen.

Noch wichtiger als dieses sicherlich bewußte Zusammenrücken von Leidensweissagung und Aufriß des Erlösungsplanes aber erscheint uns angesichts unserer Fragestellung die Koppelung von Tat. 112, 1 und 3 d. Während in der Quelle der letzte Satz (3 d = Mt 20, 28: *Sicut filius hominis non venit ut ministraretur ei, sed ut ministraret . . .*) sich zunächst speziell gegen die allzu irdische Bitte der Mutter der Zebedäussöhne und die daraus resultierende Indignation der übrigen Zehn richtet, die selbst nach der unmißverständlichsten aller Leidensweissagungen offenbar immer noch mit weltlichen Machtpositionen im Reiche Christi rechnen, wird er im Heliand aus seinem ursprünglichen Zusammenhang vollständig herausgelöst und ausschließlich zur Begründung für die freiwillige(!) Übernahme der angekündigten Passion und deren tiefere Sinndeutung verwendet. Durch diese Verbindung des innerlich Zusammengehörigen gewinnt die Voraussage Jesu erheblich an Eindringlichkeit und Gewicht. Jedem Hörer und Leser wird jetzt ganz unmittelbar gesagt, daß eben jenes Leiden und Sterben, dem er sich unterziehen will, ein 'demütiger Dienst' Christi an den Menschen ist, durch den er selbst ihnen 'zum Heile' werden wird³. Medium dieser Heilsmittlung ist dabei zunächst – genau wie in der Vorlage Mt 20, 28 – das 'dare animam suam redemptionem pro multis' des Herrn: 'endi (ik scal) for alla thesa theoda geben / seole mine' (3537b–38a). Doch geht der das angeführte Bibelwort variierende folgende Satz unserer Dichtung in mancherlei Beziehung und Hinsicht über eine bloße Wiederholung des gleichen Inhaltes hinaus, indem er in den Raum einer persönlichen Interpretation dieser Stelle vorstößt und so die eigenen Gedanken des Dichters über die Passion erkennen läßt:

	<i>Ik uuilliu sie selbo nu</i>	
<i>losien mid minu libu</i>	<i>thea her lango bidun,</i>	
<i>mankunnies manag</i>	<i>minara helpa</i>	(3538b–40).

² vgl. H. RÜCKERT ZU 3589.

³ 3536b–37a; F. GENZMER dürfte den zutiefst intendierten Gehalt dieser Stelle treffen, wenn er 'ac ik scal imu te frumu uuerden' übersetzt: 'sondern ich will Heil ihnen bringen'.

Das über Christus Geweissagte und Verfügte (vgl. die passivischen Wendungen analog der Vorlage und das mehrfache 'ik scal' in den vorangehenden Versen 3520bff.) wird als Verfügen-über-sich-selbst in die Willenshaltung Jesu aufgenommen und damit zu einem freiwilligen, jedem schicksalhaften Müssen entrückten Tun gestempelt. Der Herr selbst (ik selbo) ist betontermaßen das Subjekt der Erlösung (bidun *minara* helpa)⁴, die hier – und das scheint für das rechte Verständnis der Soteriologie im Heliand von außerordentlicher Tragweite zu sein – allein durch die Hingabe seines Leiblebens⁵ bewirkt wird. Damit ist prinzipiell dersich im 'lif' konkretisierenden Menschheit Jesu eine höchst wesentliche und entscheidende soteriologische Funktion zuerkannt und zugesprochen.

Erweiterung des vorwiegend illuminativen Aspektes der Erlösung in der 44. Fitte

Wenn nun dieser Gedanke in der 44. Fitte nicht *expressis verbis* wiederkehrt, ja völlig vergessen zu sein scheint, dann dürfte das seinen Grund zunächst einmal in den vorgegebenen sachlichen Elementen jener Erzählung haben, die die Grundlage der allegorischen, heilsgeschichtlichen Exegese des Jericho-Wunders bildet. Die Blindenheilung bietet von ihrer 'historia' her keinen Ansatzpunkt zur Interpretation der Erlösung als 'redemptio' durch den Opfertod Christi, sondern verlangt geradezu notwendig, d. h. von ihrem Sach- und Sinngehalt her, deren Deutung als 'illuminatio' durch die 'evangelica doctrina'; eine Deutung, die überdies auch einzig und allein dem Symbolgehalt der Fittenzahl 44 und damit der künstlerischen Intention des Dichters entspricht, an dieser für ihn so hoch bedeutsamen Stelle eine völlige Koinzidenz von Gehalt und Gestalt zu erreichen⁶. Zum andern widerspräche eine Betonung oder gar Verabsolutierung des Kreuzestodes als des 'medium redemptionis' in der 44. Fitte der Gesamtanlage unserer 13er-Gruppe, der es bereits vom Inhaltlichen her zuvörderst auf die Herausstellung der Gottheit Jesu und ihrer durch das Magisterium ausgeübten Heilsfunktion ankommt. Außerdem dürfte auch hier wieder nicht zuletzt ein rein künstlerischer Aspekt eine wichtige Rolle gespielt haben: Soll doch die 'Gestalt' der gewiß nicht zufällig genau 13 Fitten ein unübersehbares Formäquivalent zu dem tieferen Bildsinn der ganzen Fittengruppe bilden, der

⁴ Für die Wahl von 'helpa', das hier das biblische 'redemptio' wiedergibt, ist – wie sonst – auch an dieser Stelle gewiß 'das auf eine sichtbare Tat hinweisende Element' in diesem Wort ausschlaggebend (M. OHLY-STEIMER, *ZfdA.* 86 [1955] 110, Anm. 1). Es tritt damit aber gerade nicht – wie OHLY-STEIMER (S. 109) glaubt – in Gegensatz zum Gedanken der Erlösung als stellvertretendes Leiden, sondern deutet eben dieses Leiden (ganz ungermanisch) als sieghafte Tat Christi!

⁵ So wollen wir hier 'lif' übersetzen. Vgl. H. EGGERS, nach dem lif 'germanisch immer nur ›Leben im (irdischen) Leibe‹ bedeutet' und 'lebender Leib' besagt, weshalb das abstrakte lif (im Sinne von 'Leben') sich auf die Dauer auch nicht durchsetzt, 'so daß für ›vita‹ die junge Abstraktbildung ›Leben‹ – ein substantivierter Infinitiv – geschaffen werden muß' (NddJb. 80 [1957] 18; 22 und 19).

⁶ Dazu unsere Ausführungen oben, S. 323–327.

sich u. E. – worauf wir im folgenden Abschnitt näher eingehen werden – recht augenfällig aus der Tatsache zu ergeben scheint, daß das so sorgfältig gebaute Mittelstück unserer Dichtung nach Zahl und Anordnung der Lektionen übereinstimmt mit der im Brennpunkt des initiationshaften Geschehens stehenden, das gesamte Szenarium hier wie nirgend sonst beherrschenden Schar der zwölf Apostel unter Führung des Christus, der als der göttliche Lehrer und Mystagoge in ihrer 'Mitte' weilt.

Wenn wir angesichts der Zahl 13 nicht sofort den Inhalt 'Christus und die Zwölf' assoziieren, dann liegt das vielleicht daran, daß in der Bibel niemals diese, sondern immer nur die Zwölf-Zahl als fixe Größe genannt wird. Als die einzige geläufige Zahleinheit in diesem Zusammenhang nimmt deshalb das Zwölferkollegium eine so dominierende und exklusive Stellung in unserm Bewußtsein ein, daß seine faktische Erweiterung durch den 'Dreizehnten', nämlich Christus selbst, nicht recht wahrgenommen wird. Dieser eigenartige psychologische Sachverhalt weist aber gleichzeitig darauf hin, daß für unser Empfinden zwischen der Zwölfergruppe und dem ihr zugeordneten Dreizehnten ein qualitativer Unterschied besteht, der sich beharrlich und mit Erfolg einer Einebnung durch die Schaffung einer beide Größen umfassenden neuen Einheit der 'Dreizehn' widersetzt. Wir haben es eben nicht mit gleichrangigen Summanden zu tun, die in eine Summe zusammengefaßt werden können. Dennoch hat diese nie durch eine einzige Zahl umschriebene Spannungseinheit $12 + 1$, die sich so selbstverständlich aus der biblischen Überlieferung ergibt, von jeher ihren festen Platz in der geistigen und sinnlichen Anschauung, so daß sie z. B. in der Ikonographie geradezu die Funktion eines Urbildes wahrzunehmen scheint.

Da der Helianddichter dem Fittenabschnitt 32–44 die Zahl 13 als primäres Bau- und Gliederungsprinzip zugrunde legt, könnte er damit von vornherein auf die dergestalt zur Anschauung gebrachte Betonung der Gottheit Christi gezielt haben, zumal mit der Gestalt des Dreizehnten – auch allgemein mythologisch und religionsgeschichtlich gesehen – die Vorstellung einer höchsten Apotheose verbunden ist. Wir werden – wie gesagt – über diese Zusammenhänge noch zu sprechen haben. Hier mag der bloße Hinweis auf den Tatbestand genügen, um verständlich zu machen, warum möglicherweise bereits aus Rücksicht auf ganz bestimmte, durch die Wahl der Bauform sich manifestierende Grundanliegen des Dichters in der allegorischen Ausdeutung der Blindenheilung, mit der er ja die 13er-Gruppe beschließt, gerade nicht die soteriologische Funktion der menschlichen, sondern eben der göttlichen Natur Christi dominierend in den Vordergrund treten mußte⁷.

⁷ Wie stark der Dichter sich von den Erfordernissen einer einmal mit Vorbedacht gewählten bedeutsamen 'Form' leiten läßt, denen sich der Tenor des Inhaltes möglichst anzupassen hat, zeigt u. a. die Behandlung von Lk 9, 31 in der Verklärungssperikope, wo ebenfalls – ganz analog zu dem hier beobachteten Vorgang – eine allzu deutliche Anspielung auf die menschliche Natur zugunsten der von der Zahl-Form verlangten reinen Darstellung der divina natura unterdrückt wird; vgl. oben, S. 412f.

Und dennoch steht der in den Versen 3538b–40 erstmals ausdrücklich formulierte Gedanke von der Bedeutsamkeit der menschlichen Natur (des 'lif') Jesu für die Erlösung nicht derart isoliert und beziehungslos an seinem Ort, wie man zunächst glauben könnte. Der hier angeschlagene Ton schwingt – wenn auch kaum wahrnehmbar – bis in das große Thema der Darstellung der Heilsgeschichte hinein nach. So gewinnt z. B. die Feststellung in der 44. Fitte, daß die Menschen auf keinen Fall eher von ihrer Blindheit hätten geheilt werden können,

er than he selbo (sc. Crist) her
an thesaru middilgard *menniski* antfeng,
flesk endi lichamon (3637b–39a),

vor dem Hintergrund der dritten Leidensweissagung, in der so nachdrücklich von dem 'losien mid minu libu' die Rede ist, eine theologische Relevanz, die man dieser realistischsten aller Umschreibungen für 'Mensch werden' im Heliand sonst kaum beimessen würde. – Ebenso wird man sich unwillkürlich der selbständigen Einfügung des Dichters erinnern, Christus wolle mit seinem leiblichen Leben alle die erlösen, 'die hier lange, manches Menschenvolk, auf meine Hilfe warteten', wenn es nur wenig später von den Blinden heißt: 'badun that he im *helpe geredi*' (3562; vgl. 3574 u. 3579); oder wenn die Menschen in der nachfolgenden Allegorie charakterisiert werden als solche, die nach dem Sündenfall im Elend saßen und 'godes *helpe bidun*' (3612), bis ihnen endlich Jesu Menschwerdung in dem von ihnen erbetenen Sinne tatsächlich 'te helpu' wurde (3622; vgl. 3643).

Auf diese Weise wird eine eigentümlich schwebende Verbindung von der Leidensweissagung zum anschließenden Wunder und dessen heilsgeschichtlicher Interpretation gezogen, die gerade deswegen beachtenswert ist, weil sie in den lateinischen Vorlagen keinerlei Entsprechung hat. Uns scheint, daß dadurch der Bedeutungsgehalt von 'helpa' an den zuletzt genannten Stellen eine gewisse Transparenz auf jene Hilfe schlechthin gewinnt, die in 3539 vom Herrn selbst als 'losien mid minu libu' näher charakterisiert und – mit diesem ganz speziellen soteriologischen Sinn aufgeladen – besonders nachdrücklich noch als '*min helpa*' (Hauptstab! 3540) bezeichnet wird. Bei dieser 'Hilfe' handelt es sich also um etwas, was ausschließlich und nur vom menschengewordenen Christus durch die Hingabe seines Lebens geleistet werden kann – und also seine ureigenste Domäne ist. Da sowohl die Verbindung von 'helpa' mit dem Possessivpronomen der 1. Person Sing. als auch die Herauswölbung dieses Pronomens durch die Stabstellung nur hier begegnen, die ganze Stelle dazu noch völlig selbständiger Einschub des Dichters ist, kann es keinen Zweifel über ihre inhaltliche und funktionale Wertigkeit gerade auch im Hinblick auf die zweite Hälfte der 43. und die folgende 44. Fitte geben, die das Thema der 'helpa' Christi zwar auf anderen Bedeutungsebenen aufnehmen und abhandeln, eben deshalb aber in unter-schwelliger Weise mit 3539f. verbunden bleiben⁸.

⁸ Oder soll man es als bloßen Zufall werten, wenn es sowohl bei der Blindenheilung

In diesem besonderen Falle zeichnet sich damit ein Vorgang ab, wie wir ihn ganz ähnlich bei der Analyse der Gliederung der 13er-Gruppe beobachten konnten. Der Dichter stellt aus künstlerischen – und vielleicht auch aus didaktischen! – Gründen einen bestimmten Aspekt des Christusbildes bzw. der Erlösung besonders stark und nachdrücklich heraus, ohne ihm indes einfachhin zu verabsolutieren. Immer wird auch gleichzeitig die andere Seite im Auge behalten oder doch zumindest nicht gänzlich unterschlagen. Wie durch den 13er-Grundriß und in ihm wiederum durch die Mittelstellung der zusätzlich mit einer entsprechenden Symbolzahl ausgestatteten 38. Fitte zunächst ausschließlich die 'godkundi' Christi signifiziert zu werden scheint, und dennoch der 'menniski' in den vier Leidenshinweisen ein bedachtsam in das Ganze eingeordneter Platz zugewiesen wird, so wird in dem gleichen Abschnitt, der hauptsächlich und sehr akzentuiert Aufschluß über die soteriologische Funktion der göttlichen Natur Jesu gibt und diese – mit der zeitgenössischen Theologie – in der 'illuminatio' der Verstandes- und Willenskräfte der erbsündigen Menschheit durch die 'helagera' sieht, nun auch an tektonisch wichtiger Stelle auf die eminente Bedeutung seiner 'humana natura' für das Erlösungswerk hingewiesen.

Ein Blick auf das Gliederungsschema des Zentralstückes unserer Dichtung zeigt, daß der Leidensweissagung in der 43. Fitte (= der 4. M-Fitte) schon rein formal gesehen die Aufgabe zufällt, die symmetrische Anordnung der Passionshinweise um die Mittelachse, die 38. Fitte (= G-Fitte), zu vollenden und diese Hinweise und Prophetien damit als ein eigenes gestalthaftes Gefüge innerhalb der Architektur der 13er-Gruppe sichtbar zu machen⁹. Mit der Vollendung der äußeren 'Gestalt' der vier M-Fitten durch die Einfügung der dritten Leidensverkündigung in die 43. Fitte erhält diese 'Gestalt' nicht nur ihr auf keine andere Weise zu erreichendes Da- und Sosein, sondern von 3538b–40 her nun auch in eins damit als ganze ihren Sinn. Sie bildet einen besonderen Motivstrang, eine einheitliche, in sich geschlossene Gehaltsschicht 'inmitten' der Leitmotivik und des Grundgehaltes unseres Abschnittes, zu denen sie inhaltlich und formal in deutlich antithetische Relation tritt. Die außerordentlich sorgfältige Einarbeitung der Hinweise auf die wahre Menschheit Christi und deren soteriologische Funktion in den Bauplan, der doch seiner Grundgestalt nach der Manifestation der wahren Gottheit Jesu und ihrer Heilsbedeutung dient, zeigt, wie sehr dem Dichter an dem Fragenkomplex gelegen ist, den er solchermaßen anschnidet, ins Bewußtsein hebt und zur Anschauung bringt. In echt epischer Manier läßt er vorausdeutend eine Motivik anklingen, die bei ihrer Wiederaufnahme und Weiterführung an geeigneterer Stelle die besondere Aufmerksamkeit des Hörers

als auch beim Abschluß der Allegorie ausdrücklich von Christus heißt: 'dede is helpe thar to' (3579 u. 3669)? Wer erinnert sich bei dieser Fügung nicht des Hapaxlegomenon 'min helpa' in 3540, zumal die Wendung 'seine Hilfe' mit Bezug auf Christus sonst nur noch 1187 (is helpono) vorkommt?

⁹ vgl. unser Schema oben, S. 417.

und Lesers finden wird. Der genuine Ort hierfür kann nur die nach unserm Abschnitt und also nach der 44. Fitte beginnende unmittelbare Vorbereitung auf die Passion und schließlich der Bericht über die Passion selbst sein.

b) Passion und Erlösung ab Fitte 45

Mit dem Nachweis, daß der Helianddichter durch die Gliederungsgestalt der 13er-Gruppe seiner Feststellung über die Bedeutsamkeit der Menschheit Jesu für die Soteriologie auch einen formal greifbaren besonderen Nachdruck verleiht, dürfte unsere Frage nach dem doppelten soteriologischen Sinngehalt des Gliederungsschemas beantwortet und positiv entschieden sein. Indes dünkt uns gerade dieses Ergebnis Anlaß genug zu prüfen, wie sich im weiteren Verlauf der Dichtung die Thematik der Erlösung und des 'medium redemptionis' entfaltet und darstellt, zumal die bisherige Forschung wohl zu ausschließlich ihr Augenmerk auf den in der 44. Fitte absolut dominierenden Aspekt der Erlösung als 'illuminatio' gerichtet hat. Eine sachgemäße Eruierung der Christus- und Erlösungsvorstellung im Heliand ist aber nicht möglich, wenn man sich dem Gewicht der diesbezüglichen Aussagen in dem Abschnitt über die Passion verschließt und damit einen entscheidenden und großen Bereich aus der Betrachtung ausklammert.

Wir stellen also die Frage nach dem soteriologischen Sinn und der Bedeutung des Leidens und des Todes Christi im Heliand und damit die Frage nach der soteriologischen Funktion der gerade in der Passion sich manifestierenden menschlichen Natur des Erlösers.

Erlösung durch Christi 'ferh', 'lif' und 'likhamo'

An das Wort des Kaiphas, es sei besser, daß einer für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk zugrunde gehe (Joh 11, 50), schließt der Dichter eine Betrachtung, die gerade dort höchst aufschlußreich für sein eigenes Denken ist, wo sie über den Wortlaut der Vorlage (Joh 11, 51–52) hinausgeht. Während der Evangelist sich damit begnügt, die Rede des Hohenpriesters über das Sterbenmüssen Jesu als alnungsloses 'prophetare' kraft seines Amtes zu beschreiben, verdeutlicht unser Dichter das Geschehen als ein 'uuar'-Sprechen, dessen unmittelbare Ursache die 'maht godes' ist (4158b; 4160b; 4163b), und in dem unfreiwillig 'so gerade heraus und ohne Scheu'¹⁰ vor allem Volk der Heilsgewinn (fruma) des Menschengeschlechtes verkündet wird. Worin aber besteht nun dieses Heil, dieser Nutzen? Spricht Johannes nur vom 'mori pro gente' (11, 51), so interpretiert der Dichter:

¹⁰ vgl. 4159a: so ford; dazu: SEHRT, 144.

scoldi that barn godes
 alla irminthiod *mid is enes ferhe,*
mid is libu alosien (4164b–66a).

Der Tod Jesu erhält damit bereits an dieser Stelle – weit mehr, als die schwachen Andeutungen der Vorlage erwarten lassen – expressis verbis eine einzigartige soteriologische Qualität zugesprochen. Durch die Hingabe seiner Lebenskraft¹¹ und seines irdischen Leiblebens erlöst dieser Eine alles Menschenvolk. Und genau das ist es, was allen Erdenbewohnern zum ‘Vorteil’¹², zum Heile, gereichen wird, weil Christus nur auf diese Weise – seinem Willen gemäß!, wie der Dichter, bemerkenswert genug, von sich aus hinzufügt – auch die Heidenvölker ganz unmittelbar in die Erlösung mit einbezieht¹³, während die Erleuchtung ‘mid is lerun’ (3667) naturgemäß sich lediglich mittelbar, nämlich über die apostolische Verkündigung, auch auf die Heiden erstrecken kann.

Wie schon zuvor in 3539, so fällt auch hier auf, daß der Dichter ohne direkte Anregung durch die Quellen ausdrücklich auf das medium redemptionis, das ‘lif’ Christi, hinweist. ‘Losian mid minu (is) libu’ wird geradezu zu einer vom Dichter eigenmächtig geschaffenen Formel, mit deren Hilfe die soteriologische Bedeutung der Menschheit Jesu immer wieder dem Hörer und Leser nahegebracht und eingepreßt werden soll (vgl. 5384a, wo ebenfalls die Vorlage keinerlei Entsprechung für die Formel bietet). In dem breit ausgemalten Zwischenspiel ‘Satan und das Weib des Pilatus’ muß demgemäß dem Teufel alles darauf ankommen,

that im (sc. Crist) liudio barn *lif ne binamin,*
ne quelidin an crucie (5437–38a).

Christus muß unbedingt ‘lebendig leben’ bleiben¹⁴, damit die Menschheit nur ja nicht vor Hölle und Sünden geschützt (5439f.) und dem Satan die bisher von ihm ausgeübte Gewalt über den Erdkreis genommen würde (5447ff.). Wußte dieser doch nach des Judas Ankunft bei ihm genau (te uaron):

that hie (Crist) uellda thesa uuerold alla
mid is henginnia hellia githuinges
 liudi alosian an liocht godes (5432–34).

Noch unzweideutiger wird die Funktion der wahren menschlichen Natur Jesu innerhalb des Erlösungswerkes sichtbar gemacht, wenn an Stelle von ‘lif’ in der gleichen Formel das Wort ‘likhamo’ erscheint, wie das in der Abendmahl- und Ölbergzene der Fall ist.

¹¹ Zu ‘ferah’ und dem fast synonym gebrauchten ‘lif’ jetzt: H. EGGERS, NddJb. 80 (1957) 18.

¹² 4166b: ‘rad’; vgl. SEHRT, 432.

¹³ 4166b–68: ‘that uuas allaro thesaro liudio rad, / huand he gihalode mid thi uethina liudi, / ueros an is uuilleon uualdandio Crist’.

¹⁴ 5438b: ‘hie (sc. Satanas) uellda that hie quic libdi; vgl. 5445b.

Die Deuteworte, die Jesus bei der Einsetzung der Eucharistie über Brot und Wein spricht, faßt der Dichter gegenüber Tatian parataktisch in einen Satz zusammen, der den Sinn der Transsubstantiation zunächst ausschließlich darin sieht, daß Christus unter den sichtbaren Mahl-Gestalten seinen Leib und sein Blut den Aposteln zu essen und zu trinken 'gibt' (4638–40a; vgl. Tat. 160, 1–2). Auf die eigentlich soteriologische Relevanz dieses 'Gebens' nimmt erst der folgende Satz Bezug, in dem nun bemerkenswerterweise die biblisch vorgegebenen Relationen geradezu vertauscht werden. Heißt es in der Quelle vom 'corpus meum' nur ganz allgemein, daß es 'pro vobis datur', während das spezielle 'in remissionem peccatorum' dort erst auf die Vergießung des Blutes bezogen wird, so lautet der analoge Passus im Heliand:

	Thit (sc. blod) ik an erdu scal
geban endi geotan	endi iu te godes rikie
<i>losien mid minu lichamen</i>	an lif euuig,
an that himiles liocht.	(4640b–43a)

Das vornehmliche Mittel der Erlösung, die hier – wie auch sonst vorwiegend – ihrem positiven Aspekt nach durch höchst konkrete Vorstellungsinhalte umschrieben wird, ist demnach im Heliand der menschliche Leib Christi.

Mag man diese Stelle noch mit einer direkten Einwirkung des lateinischen 'corpus' erklären können, so beweist die Ölbergsszene, daß dem Dichter auch völlig unabhängig von der Vorlage (hier: Mt 26, 39) sehr viel an der Herausstellung gerade dieses Sachverhaltes gelegen ist. In der Stunde des schmerzlichen Ringens um die Erkenntnis des Willens seines Vaters läßt er den Herrn beten:

	'Ef nu uerden ni mag' quad he,
'mankunni generid,	ne si that ik <i>minan gebe</i>
<i>lioban lichamon</i>	for liudio barn
te uuegeanne te uundrun,	it si than thin uuilleo so,
ik uuilliu is than gicoston . . .'	(4760b–64a)

Es besteht also nach Gottes Willen keine andere Möglichkeit der Rettung des Menschengeschlechtes als über die Hingabe des Leibes Christi in die furchtbarste Pein – und zwar 'for liudio barn'. Damit wird nicht nur die absolute Notwendigkeit des Todes Christi für das Gelingen des Erlösungswerkes¹⁵, sondern auch sein Opfercharakter betont.

Opfercharakter des Leidens – Hingabe des 'blod'

Immer wieder und stets aus eigenem Antrieb weist der Dichter auf den Opfercharakter des Leidens Jesu hin. Alles nimmt der Herr freiwillig auf sich

¹⁵ vgl. besonders 5390b–94a: Ohne Jesu Tod wäre den Menschen niemals das Himmelreich wieder erschlossen worden.

‘um der Menschen willen’ und ‘für’ sie (4183–84a; 4567b–69a; 5050–51a), selbst die unmittelbaren ‘Todesqualen’ (4793b–96a). Er selbst hatte es wahrlich nicht nötig, sich derart peinigen zu lassen:

ac he it *thurh thit uerod* deda,
 huand he liudio barn losien uelda,
 halon fan helliu an himilriki
 an thene uuidon uuelon . . . (4920b–23a)

Was aber bildet den tiefsten Grund, die treibende Kraft dieses Opferwillens Jesu? Warum schreckt er nicht davor zurück, sein Leben für die Menschen und deren Heil hinzugeben? Im Anschluß an die schimpfliche Verspottung und Verhöhnung des mit Dornen gekrönten Christus, unmittelbar bevor der Befehl erteilt wird, das Kreuz zu zimmern, und sich der Zug nach Golgotha in Bewegung setzt, gibt der Dichter in zwei kostbaren Versen auf diese Fragen eine ganz persönliche Antwort, die zeigt, wie sehr er sich selbst in das Geheimnis des Erlöserherzens hineinversenkt haben muß:

thoh hie it all githolodi thiodo drohtin
 mahtig *thuru thia minnia* *manno cummies*. (5504–05)

Dürfen wir annehmen, daß der Dichter mit diesen ergreifenden Worten bewußt darauf aufmerksam machen will, daß von diesem Augenblick der tiefsten Erniedrigung an, die der Herr schweigend erduldet und die den Auftakt zum unwiderruflichen Gang in den Tod darstellt, sich jene ‘nie zuvor gesehene’, unfaßbare Liebe, die das ‘fridubarn godes’, der ‘heilige Christ’, seinen Jüngern zuwandte, als er ihnen ‘thurh thea minnea’ die Füße wusch¹⁶, nun auf alle Menschen auszuwirken und damit zu vollenden beginnt? Wir dürfen nicht nur, wir müssen es wohl annehmen! Denn für den Dichter ist der ‘ambahtskepi’ (4522), jener unbegreifliche Dienst, den der Herr den Zwölfen erweist, ja nur – wie es ausdrücklich und in selbständiger Interpretation zum Abschluß der Fußwaschung heißt (vgl. 4524b–25a) – ein Vorspiel, ein geheimnisvoll transparenter Hinweis auf jenes ‘viel Größere’, das Christus aus der gleichen Liebeshaltung heraus nicht bloß für die Apostel, sondern für alle Menschen noch zu verrichten gedachte. Jetzt, da er zum Tode geführt werden soll, will der Dichter, wie uns scheint, durch die Aufnahme der einen Raum ergreifender Innigkeit schaffenden Formel ‘thuru thia minnia’, die zuletzt bei der Fußwaschung eine so entscheidende Rolle spielte¹⁷, die Passion Christi als das kennzeichnen, was er dort noch seltsam dunkel und rätselhaft als ‘al mera thing’ angekündigt hatte (4524b).

¹⁶ 4524a; vgl. 4497b–99a; 4513.

¹⁷ Nirgend sonst findet sich im Heliand auf so engem Raum dreimal hintereinander ‘minnea’. Von Christi ‘minnea’ ist überhaupt erst 5505 wieder die Rede. In den rund 500 dazwischen liegenden Versen begegnet das Wort nur in 4650, wo es ‘Hoc facite in meam memoriam’ (Lk 22, 19) wiedergibt.

Jetzt, mit dem geduldigen Ertragen¹⁸ der ersten furchtbaren Auswirkungen der Verurteilung Jesu zum Tode, beginnt sich endlich das Geheimnis dieser Andeutung zu enthüllen, durch das die Erwartung der Hörer und Leser aufs äußerste gespannt worden war. Denn was konnte es noch Größeres und Unfaßbareres geben, als diesen Sklavendienst der Fußwaschung?

Nach dem Heliand manifestiert sich also in Jesu Leiden und Sterben seine größte Tat an den Menschen, die aus einer alle landläufigen Vorstellungen unendlich übersteigenden Liebe zu ihnen hervorwächst. 'Thuru thia minnia manno cunnies' nimmt das 'salig barn godes' schließlich auch das Kreuz auf seine Schultern, um es selbst dorthin zu tragen, wo er, der Sündenlose – welches Paradoxon! –, verbluten und sterben soll (vgl. 5509–111a). Diese freie Einfügung des Dichters in den biblischen Text dürfte noch von der gleichen meditativen Versenkung in das Bild des leidenden Heilandes inspiriert sein, die ihn soeben den tiefsten Beweggrund für den Opfer- und Erlösungswillen Jesu erkennen ließ. Man spürt gleichsam die persönliche Anteilnahme des Verfassers an dem Geschehen, das er berichtet. Für einen Augenblick verläßt er die distanzierte Objektivität epischen Erzählens. Der, den sein geistiges Auge erschaut, wie er 'thuru thia minnia' aus den Händen der Juden das Kreuz entgegennimmt, ist ihm plötzlich ganz nahe gerückt: es ist nun nicht mehr einfachhin der Herr, sondern 'usa drohtin'. Und diese neu gewonnene Nähe läßt den Dichter sogleich an die Zukunft denken, in der er dessen Liebe zu den Menschen sich vollenden sieht im 'bedroragan' an eben diesem Kreuz.

So nimmt es denn nicht wunder, wenn angesichts der Kreuzigung der Dichter erschüttert von diesem Vorgang des 'Verblutens' Zeugnis gibt, um die innere Teilnahme seiner Hörer zu wecken. Man muß das nüchterne 'crucifixurunt eum' (Mt 27, 35) neben die Eingangsverse der 66. Fitte halten, um zu ahnen, wie ergriffen unser Sachse vor dem Marterbild steht. Mag die Annagelung des Herrn in Anlehnung an HRABANS Kommentar zur Stelle geschildert sein: einer der bewegendsten Verse der Dichtung führt selbständig aus, was in 5510 angedeutet wurde:

is *blod* ran an ertha,
dror fan uson drohtine (5538b–39a).

Wenn zuvor das Leben und der Leib Christi als instrumentum redemptionis vom Dichter in den Vordergrund gestellt wurden, dann scheint er nunmehr ganz bewußt den Blick auf das Blut des Gekreuzigten lenken zu wollen. Noch einmal wird er vom Blute des Herrn sprechen und dann auf dessen soteriolo-

¹⁸ 5492a u. 5504; vgl. die niemals einer Vorlage verpflichteten vorhergehenden Stellen, die das schweigend duldende Leiden so stark betonen, daß es zu einem der hervorstechendsten Merkmale im Christusbild des letzten Buches der Dichtung wird: 5054a; 5078a; 5119a; 5171b; 5280a; 5290; 5301; auch: 5381b–82a und nicht zuletzt 5307. Von dem 'kriegerischen Geist', den nach VELMAR (aaO., 81) 'das ganze Gedicht' atmen soll, ist hier wirklich nichts zu spüren! –

gische Bedeutung verweisen, dort nämlich, wo der vorläufige Schlußpunkt unter das Geschehen auf Golgotha gesetzt wird. Und auch dieses Bild ist – gegenüber dem sachlichen Bericht des Johannes: ‘et continuo exiit sanguis et aqua’ (19, 34) – lebendig ‘geschaut’:

Thia liudi *gisauun*
 that thanan bluod endi uuater bethiu sprungun,
 uuellun fan thero uuundun, all so is uuillio geng
 endi hie habda *gimarcod er* manno cunnie,
firio barnon te frumu: thuo uuas it all gifullid so.
 (5708b–12)

Es ist die Hingabe des letzten Blutstropfens, die nach dem Willen Christi selbst vor Zeiten schon dazu bestimmt war, den Menschen zum Heile zu reichen. Mit ihr vollendet sich die Erlösungstat; in ihr kulminiert ‘thia minnia manno cunnies’, aus der heraus Christus freiwillig Leiden und Tod auf sich nahm, damit die ‘firio barn’ endlich würden ‘sundiono sicura’ (vgl. 5439f.).

Opfertod als ‘Rettung’ und ‘Satisfaktion’

Im Tode Christi, in der vollständigen Dahingabe seiner ‘perfecta humana natura’ (seola, ferah, lif; likhamo, blod), liegt also nach dem Heliand das Heil der Menschen begründet. Schon im Garten von Gethsemani ermahnt Jesus die trauernden Jünger, über das ihm bevorstehende mühselige ‘uuerc’ nicht zu klagen; seine ‘hinfard’, die also als ‘actio’ aufgefaßt wird, soll sie nicht schmerzen,

huand thanan scal *thiu helpa* cuman
 gumono barnon. (4731–32a)

Wie bereits 3540¹⁹, so ist auch hier der Opfertod die eigentliche Ursache der ‘Hilfe’; durch ihn geschieht und an ihm hängt die Heilzuwendung. Das auf diese Weise vermittelte Heil besteht nun keineswegs in einer bloßen Verbesserung des menschlichen Daseins (= rein ethisches Verständnis der Erlösung), sondern ist anders nicht zu leistende ‘Rettung’ (vgl. 4761) der Welt (= ontisches Verständnis der Erlösung). Es bedeutet die radikale ‘Wende’ im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die nur von Gott selbst herbeigeführt werden konnte, indem er seinen ‘heiligen (!) Boten, seinen Sohn’ in diese Welt sandte (1039b–42a). Stand es nach Adams Sündenfall so, ‘that liudio barn / aftar iro hinferdi hellea sohtun’ (1037b–38), so kommt ihnen von Christi ‘hinfard’ nun jene Hilfe (vgl. 4731), die in der Wiederverleihung des ursprünglichen Heilsgutes, im ‘forgeben hoh himilriki’ von seiten des Vaters (1040b–41a) und im

¹⁹ vgl. was wir oben, S. 473 u. 475f. über die Erlösung ‘mid minu libu’ als ‘min helpa’ und die verbindende Funktion des mehrfach verwendeten Begriffes ‘helpa’ gesagt haben.

‘hebenriki liudiun *gilestan*’ von seiten des menschengewordenen Sohnes besteht (1051b–52a).

Durch seinen eigenen Tod, dadurch, daß Christus, der Sündenlose, sich freiwillig in die Hände der Mörder (banon; vgl. bereits 4611) gibt, will er die Menschen – und vielleicht ist das die theologisch bedeutsamste soteriologische Aussage des Dichters – ‘von der schlimmen, verdienten Todesstrafe’²⁰ befreien:

	Thegnos agabun
barno that besta	te banon handon
sundilosian,	so hie selbo gicos:
uuelda manno barn	morthies atuomian,
nerian af nodi.	(5305b–09a)

Fast möchte man in diesen eigenen Versen des Dichters schon den Gedanken der ‘satisfactio vicaria’ vorgebildet sehen, den später ANSELM VON CANTERBURY († 1109) in seinem Dialog ‘Cur Deus homo’ als erster spekulativ durchdrungen und zu einer systematischen Erlösungstheorie ausgebaut hat²¹. Christus, der Eine, leistet in und mit seinem Tode stellvertretend Genugtuung für die Sündenschuld des Menschengeschlechtes; für jene ‘Beleidigung’ Gottes durch Adam, die uns alle Gott ‘led’ gemacht²² und dafür das ‘morth’ eingebracht hatte, das Verbanntsein ‘an dodes dalu’ (3611), das letztlich Verdammtheit zur Hölle²³, Stehen unter dem ‘Zorn’ Gottes besagt²⁴.

²⁰ So gibt VILMAR den Bedeutungsgehalt von ‘morth’ wieder, aaO., S. 84f.

²¹ Einen kurzen Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung der Erlösungslehre bietet F. LAKNER, Art. Erlösung III = LThUK III², Sp. 1020–24.

²² vgl. 1047f. – Erstaunlich ist, daß die Lehre von der satisfactio in ihren Grundzügen bereits im 8. Jahrhundert Eingang in die kirchliche Volksunterweisung gefunden hatte. So wird schon in den ‘Dicta Pirminii’ (hg. u. übers. v. U. ENGELMANN, Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein. Konstanz 1959) die Sünde Adams, die er ‘suadente diabulo’ tat, der seinerseits ‘invidia ductus’ war (vgl. 1048 a: ‘Satanas bisuuec ina mid sundiun’; ebenso: 1035a u. 3598a; dazu: ‘afonsta hebanrikiens manno cunnie’ = 1043bf.), als ‘Beleidigung’ Gottes bezeichnet: ‘pro qua *offensa* iactatus est homo de paradiso in exilio mundi istius, ubi multus labores et dolores patiretur’ (cap. 3, S. 26; vgl. 1047 u. 3599b–3602!). Da weder die Propheten noch das Gesetz des Moses die Menschen ‘de originalia peccata, que de Adam traxerant’, befreien konnten, mußten sie ‘in die Hölle hinabsteigen (ad infernum discendebant; vgl. 1037b–39a) wegen jener Erbsünde . . . , deswegen, weil der erste Mensch im Paradiese das Gebot Gottes übertrat’ (cap. 6, S. 28f.). ‘Wie aber Gott nun sieht, daß die ganze Welt zugrunde geht, erbarmte er sich des Menschengeschlechtes: Er schickte seinen Sohn . . . , ut liberarit humanum genus per crucem suae passionis’ (cap. 7, S. 30). Und jener kam ‘voluntarie, non invitus pro nostra salutem . . . ad passionem’. ‘Für uns nahm jener die Schande auf sich, das Verhöhnern das Anspeien, die Backenstreiche, das Geißeln, die Dornenkrone . . . Der Herr wurde für uns mit Nägeln ans Kreuz genagelt, mit Essig getränkt, mit der Lanze durchbohrt. In der 9. Stunde aber gab er seinen Geist auf. Aus seiner Seite strömte Blut und Wasser. Was bezeichnet das Blut anderes als die Erlösung . . . ?’ (cap. 8, S. 34).

²³ Anderwärts bezeichnen ‘diop dodes dalu’ und ‘the diop dod’ eindeutig die Hölle (5170; 4442; vgl. 2140).

²⁴ Der Grund für die Verstoßung des Judas in die Hölle: ‘uuas imu god *abolgan*’ = 5165b.

Erst der Tod und die Auferstehung des Herrn – auch letztere geschieht ‘*thioda te uuillion*’ (5861b) – wandeln die Situation des Menschen vor Gott völlig. Hatten Adam und Eva durch ihre Sünde die ihnen als Gnadengeschenk von Gott verliehenen ‘*upuuegos*’ und damit das ‘*himilriki*’ selbst verloren (vgl. 3595f.), und ‘vergaßen’ ihre Nachkommen in der Folge gänzlich ‘*godes rikies*’²⁵, so wird durch den Christus passus und sein ‘*uerc*’ (vgl. 4730b) das ‘Licht wieder geöffnet’

endi (uuas) *te himile uueg*
*giuuarah*t fan thesaro uueroldi (5774b–75a).

Jetzt erst ist der Zweck der Sendung des Sohnes voll erreicht, den der Dichter schon gleich zu Beginn der Verkündigungsfitte aus eigenen Stücken seinen Hörern mitteilte und den er darin sah, ‘that he her alosdi alla liudstemnia, / uuerod fon uuitea’ (248f.). Jetzt ist die Stunde gekommen, da nach der Verheißung des Herrn die Trauer der Apostel in ewige Freude verwandelt werden sollte, ‘*huand gio endi ni cumid / iuuues uuellibes giuuan*d’ (vgl. 4726b–30a). Jetzt hat er, dem Willen des Vaters gehorsam, den Kelch ihm ‘*te diurdu*’ getrunken (4765a = Stabstellung!), die Verletzung der Ehre Gottes durch sein Tun getilgt und damit die Rettung des Menschengeschlechtes endgültig vollzogen (vgl. 4760ff.).

Kosmische Bedeutung des Erlösertodes

Indes zielt die Erlösung nicht nur auf das Heil der Menschen. Der Tod Jesu wird vom Helianddichter zuletzt auch noch in seiner kosmischen Funktion gesehen. Selbst die gesamte untermenschliche Schöpfung, die durch das Wort, durch die Lehre Christi nicht erreicht werden kann, ist – wie einstmal von der Sünde Adams (vgl. 3609b) – nun auch von dem im Tode Jesu sich vollendenden Erlösungswerk mit betroffen. Die wunderbaren Ereignisse nach dem Ableben des Herrn dienen dazu,

that thar *uualdandes dod*
 unquethandes so filo *antkennian scolda*
 gifuolian is endagon. (5660b–62a)

Und noch einmal kommt der Dichter wenig später staunend auf die Bedeutung dieser kosmischen Erschütterungen zurück:

That uuas so mahtig thing
 that thar *Cristes dođ* *antkennian scoldun*
 so filo thes gifuolian thie gio mid firihon ne sprac
 uuord an thesaro uueroldi. (5674b–77a)

²⁵ 3603a; vgl. wieder die Dicta **PIRMINI**: ‘Sie vergaßen Gott ihren Schöpfer’ (obliti creatorem suum deum) = cap. 4, S. 26. Erlösen ist entsprechend: ‘losien te godes rikie’ (4641b).

Deutlicher kann die gesamtkosmische, universale Strahlkraft und Auswirkung des Todes Christi nicht gekennzeichnet werden. Sogar die stumme, des Wortes nicht fähige, ja für das menschliche Wort und die in ihm liegende Möglichkeit der Heilswissensvermittlung nicht einmal zugängliche Natur erkennt und nimmt den Tod ihres Herrn wahr²⁶ und ist damit – im ausdrücklichen Gegensatz zu den Juden, die trotz der 'heiligen Zeichen' verhärteten Herzens bleiben (5677b ff.) – in das Erlösungsgeschehen einbezogen. Denn über die heilshafte Bedeutung des 'antkennian' Christi und seines absoluten Herrentums (vgl. 5681b), das der sprachlosen Natur durch das Ereignis seines Todes vermittelt wird, kann es hier – wie sonst im Heliand – wohl kaum einen Zweifel geben (vgl. bes. 3605b ff.; 3617b f.; 3642b–45a).

c) Der Gottmensch und der doppelte Aspekt der Erlösung

Dieser kurze Überblick über die soteriologische Interpretation des Leidens und Sterbens Christi im Heliand zeigt doch wohl, daß der Dichter – aufs Ganze gesehen – dem Kreuzestod innerhalb des Heilsgeschehens eine zentralere Stellung einräumt, als gemeinhin angenommen wird. Man darf eben den in der 44. Fitte entfalteten Gedanken der Erlösung als 'illuminatio', der bis dahin auch im übrigen Werk vorherrscht, nicht absolut setzen. Wo der göttliche Lehrer im Vordergrund der Darstellung steht, muß selbstverständlich auch die Heilswermittlung an das 'divinum magisterium' geknüpft werden. Gerade die Erkenntnis der bedeutungsgeladenen Gliederungsgestalt des 13er-Abschnittes, dessen hochgestimmten Abschluß die 44. Fitte bildet, macht uns den tieferen Sinn dieses Vorgehens des Dichters offenbar. Er will zunächst mit allen Mitteln die wahre Gottheit des Erlösers herausarbeiten und betont entsprechend die Heilsnotwendigkeit seiner Lehre (objektive Seite) und die Pflicht zu ihrer Befolgung (subjektive Seite). Indes ist dies eben nur ein Aspekt! Daß sich in ihm für den Dichter weder die ganze Wirklichkeit der Christusgestalt noch die Sicht des Erlösungswerkes erschöpft, zeigt sein Bemühen, in sorgfältig ausgewogenem Rhythmus²⁷ immer wieder – sowohl im inhaltlichen als auch im formalen Bereich – die Realität der Menschheit Jesu ins Spiel zu bringen und ins Bewußtsein zu heben, um schließlich auch deren soteriologische Funktion noch unmißverständlich anzudeuten.

Im gleichen Maße nun, in dem der göttliche Lehrer materialiter, vom Stoff her bedingt, den Raum der Betrachtung verläßt, und das weitere Geschehen

²⁶ vgl. HRABAN zu Mt 27, 51 und BEDA zu Lk 19, 40. Noch OTTO von FREISING interpretiert die kosmischen Vorgänge beim Tode Christi ganz im Sinne der Offenbarung seines Herrentums über die Natur: 'Ein Philosoph, wie man glaubt, Dionysius Areopagita, soll damals gesagt haben: ›Der Gott der Natur leidet‹ (Deus naturae patitur)': Chronik III, 11 = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. XVI, 232. Darmstadt 1960.

²⁷ Zwischen jeweils 1 — 3 — 1 — 3 — 1 anderen 'Fitten-Schritten'.

vom 'theonon theolico' (3537), vom demütigen Dienst Christi am Menschenvolke, d. h. von seinem Eintritt in die Passion, bestimmt wird, verlagert sich auch der Blick des Dichters auf den 'perfectus homo', auf den 'Hiesu Crist fan Galilealande' (3557). Die Linie, die diesen Wechsel des Aspektes markiert, scheint zwischen der 44. und 45. Fitte zu verlaufen. Rein formal gesehen bildet die 44. Fitte den kostbaren Schlußstein im Zentralgebäude der 13er-Gruppe, die im Medium ihrer Zahlgestalt den 'magister divinus' im Kreise seiner Jünger signifiziert. Von ihrem Inhalte her ist sie als willkommenes retardierendes Moment zu begreifen – vor allem im Hinblick auf 3538b–46a –, das der Dichter zum Anlaß nimmt, gleichsam die beglückende Zwischenbilanz zu ziehen, die die ganze Bedeutung der bisherigen Lehr- und Wundertätigkeit des 'Christus Deus' für die Heilsgeschichte in das hellste Licht rückt.

Mit dem Einzug in Jerusalem (45. Fitte) betritt Jesus einen Schauplatz, der ihn unter ein anderes und neues Gesetz stellt. Ausdrücklich ist die Reise dorthin durch die dritte Leidensweissagung und den in ihr verkündeten Willen motiviert, jetzt und auf diese Weise zum Erlösungswerk zu schreiten (3536b ff.). Und er geht 'gern' in die jüdische Hauptstadt, wohl wissend, was ihn hier erwartet, wie der Dichter von sich aus noch einmal besonders betont (3543–46a).

Die derart vollzogene Hinwendung Jesu zur Passion und endlich die Übernahme der Passion selbst, bieten dem Dichter die Gelegenheit, nunmehr die in den Leidenshinweisen der 13er-Gruppe angedeutete Motivik des 'Christus homo' an ihrem klassischen Ort aufzugreifen und voll zu entfalten. Wir haben gesehen, wie stark er dabei – fast stets ohne irgendeine Veranlassung durch die Quelle! – die soteriologische Bedeutung der sich im 'lif', 'likhamo' und 'blod' manifestierenden Menschheit Christi hervorhebt. Leiden und Sterben des Herrn bilden jetzt ohne jede Frage das wesentlichste Moment des Heilsgeschehens. Die wirkliche Erlösung ist für den Dichter ohne den Opfertod Christi für die Menschen offenbar überhaupt nicht denkbar. So unangemessen die Passion für den 'Sündenlosen'²⁸ selbst ist: ohne sie wäre den sündigen Menschen das Himmelreich, das größte Licht, niemals wieder erschlossen worden. Im freiwilligen Erdulden eines 'uuiti', das ihm, 'so hie selbo gio firina ni gifrumida', nicht zukommt,²⁹ dokumentiert sich Jesu Liebe zu uns. In seinem Kreuzestod hat er sich selbst – im Gehorsam vor dem Vater – das Mittel erwählt, unsern 'morth' zu tilgen, die 'diurda' Gottes wiederherzustellen und Juden und Heiden (4167), diese ganze Welt (5383 b), ja selbst noch die sprachlose Kreatur ganz unmittelbar in die Erlösung einzubeziehen.

²⁸ Nicht weniger als 11 mal (Zufall? Elf ist die Zahl der Sünde, die der Sündenlose auf sich nimmt; s. o. 324) nennt der Dichter Jesus im Verlauf der Passion so: sundiono los (4471. 4807. 5110. 5144. 5148. 5307. 5467. 5511. 5822), uuammes los (5594), allaro sundiono secur (5595).

²⁹ Bes. 5594b–97.

Gerade von dieser universalen Perspektive her wird deutlich, daß die Erlösung sich erst im Tode Christi, in der Totalhingabe seiner Menschennatur, vollendet und daß der Aspekt der 'illuminatio' durch das heilbringende Wort auch im Heliand zuletzt hinter die eigentliche Vollgestalt der Erlösung durch das Kreuzesopfer zurücktreten muß. Beide Aspekte widersprechen sich nicht. Sie ergänzen einander und bilden ein komplexes Ganzes, wie die beiden Naturen, denen sie in jeweils besonderer Weise zugeordnet sind, sich im Gottmenschen vereinen.

Wenn nun die wichtigste soteriologische Funktion Christi an seine Menschennatur gebunden erscheint, dann gilt das freilich nur darum, weil und insofern die *natura humana* der Person des Logos geeint ist. Denn daß derjenige, der für die Menschen leidet und stirbt, Gott ist, ist dem Dichter jederzeit nur allzu klar gegenwärtig³⁰. Dennoch sieht er in der durch die göttliche Person gesalbten Menschheit Christi das entscheidende *medium redemptionis*.

Damit wird u. E. im letzten Teil seines Werkes der früher vorherrschende Aspekt der Erlösung als 'illuminatio' durch den göttlichen Lehrer vom Dichter selbst immer mehr abgelöst und überformt durch die Vorstellung des heilbringenden Leidens und Sterbens Jesu. Er bleibt also keineswegs bei einem bloß ethischen Verständnis der Erlösung stehen, wie man aus einer isolierten Betrachtung der in Fitte 44 vorgetragenen Gedanken schließen könnte. Christus zeigt den Menschen nicht nur durch seine Lehre Mittel und Wege eines gottgefälligeren Lebens, vielmehr stellt er sie durch sein Sterben auch auf eine ganz neue Basis vor Gott: Er tilgt ihre Sündenschuld, befreit sie vom Tode und gibt ihnen Anteil am göttlichen Leben, das der Dichter mit 'lif euuig', 'lioht godes', 'godes riki' u. ä. zu umschreiben nicht müde wird. Was in der Erlösung letztlich im Hinblick auf die Menschen geschieht, ist das 'halon fan helliu an himilriki' (4922), das erst durch den Kreuzestod voll realisiert wird.

Freilich können diese Linien in unserm 13er-Abschnitt noch nicht ausgezogen werden, weil der Dichter sich hier an die ihm zugrunde gelegte Gestalt und deren Sinn gebunden hat. Wie er deshalb – was die eigentliche Christologie betrifft – auch vor allem die Gottheit Jesu herausarbeitet und betont, so geht im Bereiche der Soteriologie analog dazu sein Bestreben erst einmal dahin, die heilsvermittelnde Kraft des göttlichen Wortes zu demonstrieren. Nicht umsonst bildet die 44. Fitte den Abschluß der 13er-Komposition, deren formaler Ausdruckswert sich als *locus classicus* solcher Bestrebungen geradezu anbietet. Anderwärts, etwa in einer der folgenden Fitten oder gar in der Passion, wäre ein Aufriß des Heilsplanes und seiner Verwirklichung im Sinne der Illuminationstheorie undenkbar. Bereits diese Überlegung, vor allem aber die Aufdeckung und Analyse der spannungsgeladenen Gliederungsgestalt unseres Ab-

³⁰ Vor allem 5386ff. Vgl. *Dicta PIRMINII* (cap. 9, S. 36): 'quia sola humanitas (sc. Christi) sine divinitate mundum redimere non poterat'.

schnittes, zeigen, daß für den Dichter die Gottheit und ihre soteriologische Funktion allein keinesfalls das Mysterium der Person Christi und seines Heilshandelns erschöpfend zur Darstellung bringen. Es wäre daher völlig verfehlt, sich unter dem Einfluß der Allegorie zu einer Interpretation der Christus- und Erlösungsvorstellung im Heliand verleiten zu lassen, die im Hinblick auf das Gesamtwerk als höchst einseitig betrachtet werden müßte. Jeder Verkürzung der theologischen Aussagen des Dichters in diesem Punkte hat er, wie uns scheint, dadurch einen Riegel vorgeschoben, daß er den Grundriß der 13er-Gruppe in seinem äußeren Aufbau und seiner inneren Dynamik bestimmt sein läßt vom Paradox der Zwei-Naturen-Lehre und der sich aus ihr ableitenden doppelten Erlöserfunktion Christi.

Wie sehr innerhalb dieses Spannungsgefüges dennoch der Akzent auf der Dokumentation der Gottheit Jesu liegt, und mit welchem Recht demnach in der 44. Fitte die Erlösung als Tat des göttlichen Lehrers gesehen wird, soll unser Versuch verdeutlichen, nach dem christologischen und soteriologischen Sinngehalt des differenzierten Gliederungsschemas nun auch den primären Symbolgehalt seiner Grundgestalt aufzuzeigen.

Fünftes Kapitel

DER SYMBOLISCHE SINN DER GRUNDGESTALT DES 13 ER-ABSCHNITTES

‘Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.’

PAUL KLEE

‘Wir müssen demnach zugeben, daß bei dem Lustgefühl dieser Sinne nur da die Vernunft beteiligt ist, wo eine bestimmte Symmetrie und Modulation statt hat . . .

Wenn wir darum hier an diesem Gebäude die Einzelheiten aufmerksam betrachten, so müssen wir Anstoß nehmen, weil wir eine Tür an der Seite angebracht sehen, eine zweite aber beinahe in der Mitte, jedoch nicht genau in der Mitte. Wenn nämlich bei Werken von Menschenhand ohne zwingende Notwendigkeit die Symmetrie nicht gewahrt ist, so wird gewissermaßen das Auge selbst irgendwie beleidigt. Daß dagegen inwendig drei Fenster, eines in der Mitte und zwei an den Seiten, gleich weit entfernt, das Sonnenlicht hineinlassen, welche Befriedigung empfinden wir darüber bei genauerem Hinsehen, und wie schlägt es einen in seinen Bann! Die Sache ist so mit Händen zu greifen, daß man euch gegenüber nicht viele Worte darüber zu verlieren braucht. Daher sprechen die Baumeister selbst hier schon mit einem Fachausdruck von ›Vernunft‹ (richtigem Verhältnis), und bei unsymmetrisch angebrachten Teilen sagen sie, sie hätten keine Vernunft. Dies gilt weithin und erstreckt sich beinahe auf alle Künste und Werke von Menschenhand. Ebenso wenn man sagt, in den Liedern sei Vernunft, und zwar in Verbindung mit der Lustempfindung der Ohren, so merkt doch jeder wohl, daß die Symmetrie die Mutter dieser ganzen Harmonie ist . . . Dem Sinn behagt die anmutige Bewegung, der Seele allein hingegen gefällt durch Vermittlung des Sinnes die in der Bewegung liegende tiefe Bedeutung.’

AUGUSTINUS, De ordine II, II, 34

I. DIE TRISKAIDEKADISCHE GRUNDGESTALT SICHTBARES UND UNSICHTBARES

In seinem Buch über Herrschaftszeichen und Staatssymbolik bezeichnet Percy Ernst SCHRAMM einmal eine spezifische Fähigkeit des Mittelalters als 'das Vermögen, Unsichtbares in Sichtbares einzukleiden und im Sichtbaren Unsichtbares aufzuspüren'¹. Diese Formel dürfte in hervorragendem Maße auch auf den Dichter des Heliand anwendbar sein. Seine figurale Denkweise äußert sich allerdings nicht, wie man erwarten könnte, in der allegorischen und analogen Aufschließung sinnfälliger Ereignisse aus dem Leben Jesu durch eine wortreiche Exegese, sondern vielmehr und beinahe ausschließlich in der Eingestaltung derartiger Geschehnisse und Geschehnisgruppen in eine 'bedeutungsvolle' Form. Bei ihm übernimmt die Form die Funktion der 'Verweisung' auf das im Ereignis 'Gemeinte'.

Wenn wir hier nun nach dem Symbolsinn, also dem Unsichtbaren der 13 er-Gruppe als ganzheitlicher Gestalt fragen, dann müssen wir deshalb zuerst volle Klarheit über den Grundplan und seine architektonische Anlage, also über das von dieser Fittengruppe Sichtbare, zu gewinnen trachten. Wir wollen uns darum noch einmal – und zwar möglichst plastisch – den ursprünglichen Aufbau und seine Grundelemente nach ihrer Anordnung und Zahl vergegenwärtigen.

Seine primären Bestandteile bilden jene 13 einzelnen Lektionen 32 bis 44, die nach unserer Auffassung zu einer Gestaltganzheit zusammengefaßt sind, deren äußere Begrenzung – jede Gestalt hat und definiert sich durch ihre Grenzen! – vom Dichter auf mehrfache Weise markiert und damit objektiv gesichert zu sein scheint. Die Hauptgrenzen, die unsere Gruppe aus der Reihe der übrigen Fitten aussondern und sie überhaupt erst als eine ganz bestimmte und fest umrissene Gruppe in Erscheinung treten lassen, sind nicht nur durch Anfang und Ende der Zahlenreihe 1–13 bestimmt, die ja möglicherweise subjektiv gefunden sein und vielleicht auch an beliebig anderer Stelle von uns in die lineare Fittenfolge des Werkes eingereiht werden könnte. Die von uns angenommenen Grenzlinien werden dadurch nachdrücklich als die einzig möglichen und also vom Dichter intendierten Konturen bestätigt, daß die 13 Baueinheiten – und nur und ausgerechnet sie! – sich symmetrisch um ihre eigene arithmetische Mitte stellen, die kraft ihrer völlig singulären Größenabmessung sofort den Blick auf sich zieht und sich damit als Angelpunkt jener zentralisierenden Bewegung, die die ganze Gruppe durchwaltet, zu erkennen gibt, noch bevor uns bewußt geworden zu sein braucht, daß damit zwei einander genau entsprechende Symmetrieblöcke zu je sechs Fitten gebildet werden, die dieses Zentrum umflügeln. Die aus der Sonderstellung der Mittelfitte sich ergebende

¹ Herrschaftszeichen und Staatssymbolik III, 1086 = Schriften der MGH 13/III, Stuttgart 1956.

Gliederungsabfolge 6 — 1 — 6 macht die Gefügestruktur und demnach die originäre Einheit jener 13 Fitten evident. Sie bestätigt deren Gestaltcharakter also, indem sie erneut die immanente Notwendigkeit der von uns geforderten Grenzen beweist. Daß die Addition der Quersummen der äußersten Flügelfitten 32 und 44 darüber hinaus wiederum auf die Zahl 13 führt, ist ein zusätzlicher, aber doch wohl nicht unwichtiger Hinweis auf die absichtsvolle Ausgliederung gerade dieser 13 Fitten aus der Reihe der anderen Lektionen zu einer in sich geschlossenen Gestaltseinheit.

Ein ganz analoger Vorgang wiederholt sich auf der Ebene der Verszahlen dieser Fitten. Ihre Gesamtzahl 1050 — als Rundzahl bereits in sich abgegrenzt — verteilt sich gleichfalls in spiegelbildlicher Symmetrie auf die Sechserblöcke, wodurch die gestaltungstiftenden Grenzlinien der 1050er-Einheit erneut nachgezogen und bekräftigt werden. Da auf jeden der beiden Flügel 501 Langzeilen entfallen, 501 aber nur die chiasmatische Verkehrung der Ziffernfolge in 1050 ist, kann an der ganz bewußten Prägung der 1050 Verse zu einer Einheit kein Zweifel sein. Ein ähnliches Argument liefert der Vergleich der Verszahl der mittleren Fitte mit der durchschnittlichen Langzeilenzahl der Fitten in den Sechserblöcken. Den 48 Versen des Zentrums korrespondiert ein Durchschnittswert von rund 84 (genau: 83,5. Kannte man schon eine 'Aufrundung'?) Versen pro Flügelfitte², womit der Ziffernchiasmus ebenfalls wiederholt würde, was bei einer auch nur geringfügigen Verschiebung der Grenzen nicht mehr zuträfe.

Auch die Relationen, in denen die Quersummen der verschiedenen Zahlenwerte unserer Zentralkomposition untereinander stehen, lassen sich an keiner anderen Stelle des Werkes herstellen. Sie ergeben sich nur aus dem von uns aufgedeckten Sosein des Bestandes und Arrangements eben dieser 13 Fitten. Nirgendwo sonst in unserer Dichtung läßt sich eine Fittengruppe abgrenzen, deren Verszahl sich — analog den 1050 Versen unseres Abschnittes — so auf zwei um eine eigenständige Mitte gelagerte Symmetrieböcke aufgliedert, daß die beiden neu in Erscheinung tretenden Zahlwerte mit der Grundzahl (in unserm Fall: zweimal 501 und 1050) die gleiche Quersumme aufweisen, die überdies noch mit der Anzahl der Fitten übereinstimmt, die jeweils einen der Flügel bilden. Wie schwierig wäre es zudem, eine andere Langzeileneinheit zu finden, bei der die Quersumme des Quotienten aus der Gesamtverszahl und deren eigener Quersumme die Gesamtfittezahl nennen würde, wie es in unserm Fall geschieht: $1050 : 6 = 175 = 13$? Und weiter: Welche andere Abfolge in der Auffächerung der Verszahl als eben 501 — 48 — 501 gewährleistete die Identität der Quersumme des Mittelstücks (= 12) mit derjenigen aus den beiden

² Eine größere chiasmatische Annäherung an die Zahl 48 konnte nicht erreicht werden ohne alle übrigen Zahlbeziehungen (Rundzahl, Chiasmus, Identität der Quersummen usw.) zu zerstören. Im übrigen liegt der Gesamtdurchschnitt der Langzeilen pro Fitte — die 38. hier wie oben nicht mitgerechnet — bei über 85 (genau: 85, 36) Versen. Nur unsere Flügelfitten kommen auf (rund) 84!

Seitenstücken ($6 + 6 = 12$), die damit als eine dem Zentrum gegenüberstehende selbständige – und doch nicht völlig von ihm losgelöste – Einheit aufgefaßt zu werden scheinen? Die gleiche Quersummenidentität besteht noch zwischen 48 und 84, der durchschnittlichen Langzeilenzahl der wiederum genau 12 Flügel-fitten. Auch diese Beobachtung fußt auf Voraussetzungen, die nur innerhalb der Fittenstrecke 32–44 gegeben sind.

Der Dichter scheint in dem Netz der Quersummenbeziehungen, das er über sein Dispositionsschema ausgebreitet hat, zunächst die Zahlen 6 und 12 betonen zu wollen. Daß selbstverständlich die Grundzahl 13 auch als Quersumme eine große Rolle spielt, deuteten wir bereits zweimal an. Hinzu kommt, daß nicht nur die beiden äußersten Flügel (s. o.), sondern nicht weniger als insgesamt zehn spiegelbildlich einander korrespondierende Fitten über die Addition der Quersummen ihrer jeweiligen Kennzahlen sämtlich auf die Zahl 13 führen³.

Die aus dieser spezifischen Quersummenbeziehung ausgeschlossenen Fitten 37–39⁴, die auch inhaltlich von einer ganz besonderen, nämlich speziell ekklesiologischen Bedeutung sind (Verheißung des Primats – Verklärung – Steuerfrage = Verhältnis von Kirche und Staat), zählen 166 Verse (3057–3222), deren Quersumme nun allerdings wieder 13 ergibt. Spiegelt sich in dieser Verszahl des auf drei Fitten erweiterten Kerns der 13er-Gruppe auf chiasmatische Weise noch einmal das dreiteilige Gliederungsschema $6 - 1 - 6$?

Wie immer man auch im einzelnen über unsern Versuch, bestimmte Zahlbeziehungen innerhalb der Maßverhältnisse des Fittenabschnittes 32–44 aufzuzeigen, denken mag; wie sehr auch der ein oder andere unserer Schritte geeignet sein könnte, Kritik oder gar Tadel hervorzurufen: Die These von der bewußten Ausgrenzung der genannten 13 Lektionen aus dem linearen Fluß der übrigen Fittenmasse durch den Dichter selbst kann nicht mehr erschüttert werden. Es lassen sich einfach von zu vielen Seiten her Argumente für ihre innere Stimmigkeit und damit für ihre sachliche Richtigkeit beibringen, die weder auf subjektiver Findung noch auf bloßem Zufall beruhen können. Zufälle treiben stets nur ein höchst vordergründiges und kurzes Spiel. Daß die 13 Fitten darüber hinaus nicht nur eine bloß diffuse Ganzheit, sondern eine mit großem Bedacht und erstaunlicher Virtuosität durchformte und geprägte Gestalt bilden, dürfte genauso sicher sein.

³ Nämlich 32/44 (= 5+8); 33/43 (= 6+7); 34/42 (= 7+6); 35/41 (= 8+5) und 36/40 (= 9+4). – Die Möglichkeiten solcher Korrespondenz sind beschränkt. Analoge Relationen wären nur innerhalb der Abschnitte 5–17, 14–26, 23–35, 41–53 und 50–61 zu erzielen. Jedoch träfe die jeweils erste dieser Fittennummern nie mit einer Buchgrenze zusammen, wie das beim Abschnitt 32–44 der Fall ist, – ganz zu schweigen von der Zerstörung aller übrigen Beziehungen, wie sie nur in diesem einen genau ausgemessenen und ausgewogenen Raum 32–44 möglich sind.

⁴ Die Addition ihrer Quersummen ($10 + 11 + 12$) ergibt die Zahl 33, die im Hinblick auf die Ballung von zwei Leidensweissagungen in diesen Fitten (37 u. 39) immerhin von Belang sein könnte.

Form der Ordinalzahl – zu einer festgefügteten Zwölfergruppe hinzu. Erst die spezifische Art und Weise dieses Hinzutretens kann Aufschluß über den symbolischen Sinn der so entstehenden Gesamtgestalt im allgemeinen und des dreizehnten Gliedes im besonderen geben. Denn dieses dreizehnte Glied stellt sich ja nicht an das Ende der Reihe, um von hier aus seinen perfektionierenden Einfluß auszuüben⁵, sondern vollendet die Zwölfergruppe, indem es deren konstitutiven ästhetischen Mangel aufhebt und ihr mit sich selbst den bislang fehlenden arithmetischen Mittelpunkt verschafft. Bei der plastisch in einer Ebene dargestellten 13er-Einheit hat also nicht das letzte, sondern das mittlere Bauglied Funktion und Wertprädikat des ‘Dreizehnten’.

Das ‘Sichtbare’ an der Grundgestalt unseres Gliederungsschemas ist demnach eine Zwölferformation, die in zwei Hälften symmetrisch eine dreizehnte ‘Figur’ umflügelt. Der ästhetische Wert dieser Gesamtgestalt ist unmittelbar evident. Was für ein ‘Unsichtbares’ aber wird durch sie repräsentiert? Für welche Wirklichkeit ist sie Symbol?

Nachdem wir beobachten konnten, wie sehr der Dichter bemüht ist, das Geschehen in den Fitten 32–44 auf Christus und die Zwölf zu zentrieren, auf jene letzte Bastion im Ansturm des Unglaubens, die immer stärker – und von Fitte 35 ab fast ausschließlich – das innere und äußere Szenarium beherrscht, kann unsere thetische Antwort auf diese Frage nicht länger zweifelhaft sein. In dem Augenblick, in dem sich die radikale Wende im öffentlichen Lehren und Wirken Jesu abzuzeichnen beginnt und der Leser um den Erfolg der Botschaft, ja um das Leben Christi selbst bangen muß, läßt der Dichter im Medium der Form jene Schar zum tragenden Grund seiner Darstellung werden, die – um den lebendigen ‘Eckstein’ versammelt – das Fundament der alle Angriffe der Hölle überdauernden Kirche ist, deren Konstituierung durch die Übertragung des Primates an Petrus noch im gleichen Abschnitt (37. Fitte) vollzogen wird.

Christus ‘inmitten’ der Zwölf; Christus, der seine Apostel in das tiefste Mysterium seiner Person und seines Werkes einführt und sie zum Felsgrund des ‘helag hus godes’⁶, der kommenden Ekklesia, weihet: das ist u. E. der sym-

⁵ Auch das wäre möglich, weil 13 die vollkommene Zahl 12 um Eins überschreitet und so einen neuen Anfang setzt, ähnlich wie mit 7 eine neue Ordnung beginnt, die die natürlich vollkommene Ordnung, die sich in dem numerus perfectus 6 manifestiert, um eine ganze Dimension übersteigt und hinter sich läßt (zum Verhältnis von 6 und 7 vgl. oben, S. 419f.).

⁶ 3070. Die Verse 3069b–71a könnten vermuten lassen, der Helianddichter habe aus dem lateinischen ‘ecclesia’ allein die Gebäudebedeutung herausgelesen und also die Stelle gar nicht begriffen. – Wie selbstverständlich indes – gerade zur Zeit unseres Dichters! – das Kirchengebäude als Abbild der Gemeinde verstanden wurde, hat jüngst A. WECKWERTH aufgewiesen. Aus der Beschreibung, die CANDIDUS über die Michaeliskirche zu Fulda (geweiht 822) in der Biographie ihres Erbauers, des Abtes ERN, gibt (PL 105, 382–402), geht nach ihm ‘klar hervor, daß das Kirchengebäude zur Zeit des CANDIDUS von Fulda († 845; Schüler Einhards und Nachfolger Hrabans in der Leitung

bolische Sinn der 'figura', in die der Helianddichter das Mittelstück seiner Dichtung eingestaltet hat.

Um dem naheliegenden Einwand zu begegnen, unsere These beruhe möglicherweise auf einer sehr subjektiven und nicht ganz der Gewaltsamkeit entbehrenden Interpretation des 13er-Schemas, dessen Funktion als derart spezifischer Bedeutungsträger dem Dichter selbst vielleicht gar nicht bewußt war, wollen wir einen Blick auf die verschiedensten Verwirklichungen und Ausprägungen dieses Schemas jenseits unserer Dichtung werfen. Dabei wird sich zeigen, daß sowohl das Schema selbst als auch sein Ausdruckswert dem Dichter durchaus geläufig sein konnten. Das schmälert nicht seine eigene Leistung, sondern beweist einmal mehr, wie sehr er auch in seinem künstlerischen Wollen voll und ganz nur dann verstanden werden kann, wenn man ihn im Kommunikationsgeflecht seiner Epoche stehen sieht. Nur so läßt sich auch wahrscheinlich machen, daß er in seinen Intentionen von seinen Zeitgenossen verstanden wurde.

II. DAS 13ER-SCHEMA IN MYTHOS UND KUNST

Längst nachdem wir bei unserm Versuch, objektive Anhaltspunkte für eine bewußte Gliederung des Heliand zu finden, auf das im Zentrum stehende 13er-Schema gestoßen waren, in ihm und seinen Differenzierungen zunächst aber – zugegeben – nicht mehr als einen außergewöhnlich starken Formwillen und das Streben nach ästhetisch befriedigender Gestaltgebung erkennen konnten, wurden wir auf Otto WEINREICH'S "Triskaidekadische Studien"¹ aufmerksam, die uns mit einem Schläge den Sinngehalt der ganzen Anlage aufzudecken schienen.

Die Studien führen eine frühere Arbeit desselben Autors über die lykischen Zwölfgötter-Reliefs fort, in der er auf die eigenartige Gestalt des dreizehnten Gottes in der antiken Welt hinwies und darüber hinaus auf die allgemein mythologische Erscheinung des Hinauswachsens einer sakralen Zwölfergruppe über sich selbst, auf ihre Erweiterung durch den 'Dreizehnten', aufmerksam machte².

der Klosterschule; Verf.) als Abbild der Kirche, d. h. der Gemeinde Gottes, der Gemeinde der Heiligen verstanden wurde – oder kurz gesagt: Die Kirche (das Gebäude) ist das Bild der Kirche (= Gemeinde der Gläubigen = Gemeinde der Heiligen = Christenheit)'. (Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude – ein Bild des 'Gottesreiches'. ZfKG 69 [1958] 26–78, bes. 37f.).

¹ Mit dem Untertitel: 'Beiträge zur Geschichte der Zahlen' = RVV, Bd. XVI, 1, Gießen 1916; zitiert als WEINREICH II. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Prof. KÖTTING, dem ich gesprächsweise von meiner Entdeckung berichtete, wobei ihn eben die 13er-Komposition des Heliand an WEINREICH'S Arbeit erinnerte.

² Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des 13. Gottes = Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. Phil.-Hist. Kl. 1913, 5. Abhdlg. – Von uns

Beide Untersuchungen regten uns dazu an, nach Parallelerscheinungen auf dem Gebiet der altchristlichen und frühmittelalterlichen bildenden Kunst aller Gattungen Ausschau zu halten und überhaupt das Augenmerk auf Vorkommen und Bedeutung der Zahl 13 zu richten. Das Ergebnis ist einigermaßen überraschend. Scheint es doch, als sei das 13er-Schema z. B. ein außerordentlich beliebtes und weit verbreitetes stilistisches Prinzip gewesen. Wir können das umfangreiche, in mühevoller Arbeit gesammelte Material hier nicht ausbreiten. Eine Auswahl muß vorerst genügen. Sie mag aber Anregung für die jeweils zuständigen Fachgelehrten sein, vielleicht einmal reichere und zuverlässigere Belege für ein Phänomen beizubringen, in dem ein Schlüssel zum Verständnis mittelalterlichen Kunstschaffens und Geistesleben verborgen zu sein scheint.

Doch wenden wir uns nun zuerst den grundlegenden Untersuchungen WEINREICHS zu, soweit sie für die Genesis und das Verständnis unseres 13er-Schemas von Interesse und Bedeutung sein können.

1. Das mythologische Schema des 'Überschüssigen'

(12 + 1)

Die Zahl 13 hat durchaus nicht immer und durchweg jene unheilvolle Bedeutung gehabt, die ihr heute¹ wohl ausschließlich zugesprochen wird². Wenigstens in der Antike – und weithin auch noch im Mittelalter – gilt sie als 'heilige Zahl', nämlich als 'Zwölf plus positiver Eins'³. Bei der Bestimmung ihrer Wertigkeit hat man also von ihrer konstitutiven Bezogenheit auf die Zwölf auszugehen, insofern sie deren Vollkommenheit steigernd 'übersteigt'. Auf den Mythos angewandt heißt das: 'Die Rundzahl⁴, die Zwölfergruppe, ist das Wesentliche, in allem Wechsel Bleibende und darum der dominierende Kultbegriff', während der Dreizehnte oder 'Überschüssige' den 'variablen Faktor' bildet⁵.

zitiert als WEINREICH I. – Übrigens erwähnt E. R. CURTIUS, Europäische Literatur, diese Schriften nicht.

¹ Etwa bei F. C. ENDRES, *Mystik und Magie der Zahl* (1951) 217ff.

² Ausnahmen bestätigen die Regel. Carl SPITTELER läßt seinen Prometheus einen 'Tausendwundergarten ... auf dreizehn Bogen' bauen und den 13. als 'den letzten, schönsten Bogen' bezeichnen (*Olympischer Frühling = Gesammelte Werke*, Bd. II, Hg. v. G. BOHNENBLUST. Zürich [1945] 42). Für Erich KÄSTNER ist der 13. Monat ein Paradies aus Frühling, Sommer und Herbst (*Gesammelte Schriften I*, Köln [1959] 389–90).

³ WEINREICH II, 77.

⁴ WEINREICH verwendet diesen Begriff also in anderem Sinne als E. R. CURTIUS, der nur alle durch 5 oder 10 teilbaren Zahlen als 'Rundzahlen' bezeichnet (*Europ. Lit.*, 494).

⁵ WEINREICH II, 2.

Dabei scheint der Zwölf die Tendenz innezuwohnen, ständig zur Dreizehn hinzudrängen, eben zur 'heiligen Zahl mit Überschuß', wie W. GRIMM eine an fast allen Rund- und vollkommenen Zahlen zu beobachtende Erscheinung genannt hat⁶. GRIMM selbst geht von einigen Stellen im Freidank aus, wo zu einer Gruppe von drei Dingen ein viertes hinzugefügt wird, und zwar so, daß die ersten drei gewissermaßen als Vorbereitung dienen für die Hauptsache, die als das vierte Stück dann hinzutritt. R. M. MEYER hat an vielen anderen Beispielen diese Zugabezahlen erläutert (z. B.: 3 + 1, 12 + 1, 100 + 1, 1000 + 1) und dieses Phänomen als das mythologische Schema des 'Überschüssigen' charakterisiert⁷. Es pflegt, wie MEYER feststellt, in dreifacher Verwendung vorzukommen: '1. Die Hauptsache wird aufgespart, 2. eine freiwillige (odersoscheinende) Zugabewird geleistet, 3. ein Riesenmaß wird ausgedrückt . . . Mythologisch kommt nur die erste in Betracht'.

Dreizehn fungiert demnach 'als Rundzahl zum Ausdruck besonderer Fülle, das Dutzend ist noch überboten'⁸. Die Dodekas drängt ihrerseits zum 'Überschüssigen', 'zum Zuwachs durch den Dreizehnten, der den Kreis erst voll macht'⁹.

WEINREICH hat dieses mythologische Schema in bildlichen Darstellungen verfolgt, die deshalb für uns besonders belangvoll sind, weil sie in den Grundzügen mit dem Gliederungsschema des Mittelstückes unserer Dichtung völlig übereinstimmen.

a) Lykische Zwölfgötter-Reliefs und antiker Kaiserkult

Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs verdanken ihren Ursprung offenbar der Verbindung des antiken Herrscher- und Kaiserkultes mit demjenigen der zwölf Götter. Das wichtigste der zehn Stücke, die WEINREICH aufzählt¹, ist das in Dembre erworbene². 'Ein Rechteck, durch mittleren Querstreif mit Inschrift und Vertikalstreif in Kreuzform gevierteilt, enthält in den zwei oberen Feldern zweimal sechs schematische Menschen-, in den zwei unteren ebensoviele schematische Tiergestalten (Hunde?), in der Mitte oben ein Dreizehnter, unten eine Menschenfigur wie adorierend'³. Die übrigen Votive sind im Typus genau entsprechend. 'Keinerlei Abzeichen unterscheiden die sechs Gestalten zur Rechten und zur Linken voneinander, sie tragen alle die gleiche Gewandung und halten in der erhobenen Rechten die gleiche Waffe, einen Speer . . .'. In der Mitte der

⁶ DERS., I, 22.

⁷ Arch. f. Rel.-Wiss. X (1907)² 89ff.

⁸ WEINREICH II, 33 Anm. I.

⁹ DERS., ebd., S. 28 und 29.

¹ WEINREICH I, 3-6. Ein neues bei E. AKURGAL, Die Kunst Anatoliens (1961) 148.

² vgl. unsere Abb. 5. - Eine Datierung kann nur annähernd gegeben werden. Es ist wohl an die Wende des 3./4. Jhs. n. Chr. zu denken.

³ WEINREICH (I, 3) übernimmt diese Beschreibung aus PETERSEN-LUSCHAN, Reisen im südwestlichen Kleinasien II, 157. AKURGAL, aaO., denkt an Löwen (?).

Zwölf (Götter) steht 'der Dreizehnte, vor den übrigen schon durch seinen Platz hervorgehoben. Seitliche Pfeiler trennen ihn von den andern, und dadurch, daß die Randleiste des Reliefs über ihm epistylartig bearbeitet ist, steht er gewissermaßen in einer Ädikula. Was ihn aber besonders hervorhebt, ist die reichere Tracht'⁴. Der Überwurf (Paludamentum) sowie der Ehrenplatz zwischen den zwölf Göttern kennzeichnen die mittlere Figur als den heroisierten Herrscher (*Σεβαστός* = der Anbetungswürdige). 'Gerade für den Herrscher kennen wir die Bezeichnung als *τρισηκαδέκατος θεός*, und was anders ist der Mittelste dieses Reliefs als eben dreizehnter Gott, durch Stellung und Tracht als Führer der Zwölf hervorgehoben?'⁵.

Entscheidend für die Bewertung des Dreizehnten – auch in unserem Schema! – ist, daß er 'als Hinzukommender den Zwölfen nicht nur einfach angereiht oder gar nachgestellt wird, sondern den Ehrenplatz in der Mitte erhält; er ist, um mich dieser Prädikation zu bedienen: ›primus et idem postremus mediusque simul'!⁶.

Daß die Mittelstellung unter den Zwölfen ganz allgemein als sinnenfälliger Ausdruck der dadurch bewirkten Apotheose des 'Überschüssigen' verstanden wurde, zeigen auch die literarischen Zeugnisse über den Kaiser- und Herrscherkult.

So ließ Philipp von Makedonien mit den Statuen der Zwölfgötter sein eigenes Bild als das des dreizehnten Gottes in feierlichem Pomp einhertragen⁷. Für Alexander den Großen soll DEMADES in Athen den gleichen Ehrentitel des dreizehnten Gottes beantragt haben. Wichtig sind vor allem die Nachrichten über Hadrian, weil hier das sicherste Analogon zum achsensymmetrischen Aufbau der Triskaidekaden auf den lykischen Votiven gegeben ist. Nach SOKRATES⁸ wurde er in Kyzikos als dreizehnter Gott verehrt. Und tatsächlich stand seine Kolossalstatue in jupiterähnlicher Gestalt am Giebel des Hadriantempels: Hadrian als dreizehnter Gott inmitten der Zwölfgötter, sie alle wahrscheinlich an Größe überragend. Man denkt – schreibt WEINREICH (I, 8) – an einen Oidvers (Met. VI, 72f.):

Bis sex caelestes medio Iove sedibus altis
Augusta gravitate sedent,

auf dessen sprachlichen Ausdruck noch unbewußt die bildmäßige Vorstellung einer Mittelperson einwirkt, die auf beiden Seiten von je sechs Gestalten um-

⁴ DERS. I, 6 und 7. ⁵ WEINREICH I, 7.

⁶ DERS., ebd., 13. Mit dieser Formel wird in dem Gebet des TIBERIANUS das höchste Wesen angerufen. – HRABAN setzt in ein Kreuz um das Haupt der imago Christi die drei Buchstaben A, M, Ω, 'quod significat initium et medium et finem ab ipso omnia comprehendit' (De laud., Fig. I = PL 107, 153D).

⁷ DIODOR XVI, 92, 5; zur Interpretation: WEINREICH I, 7, Anm. 3.

⁸ Histor. eccles. III, 23 = PG 67, 444C.

geben ist. Das Dodekatheon bleibt als Gruppe erhalten und erhält einen Höchsten als Führer (I, 22).

In Athen kam als dreizehnte zu den zwölf Phylen die des Hadrian hinzu. Und wie in Kyzikos der Kaiser als dreizehnter Gott den Ehrenplatz inmitten der Zwölf einnahm, so saß im Dionysostheater zu Athen die Phyle Hadrians im mittelsten Keil, ihr zu Seiten in den je sechs übrigen Kerkides die zwölf alten Phylen (I, 9). Selbst der dreizehnte Monat, der Schaltmonat, der vorher *Ποσειδεών β'* hieß, wurde nach Hadrian in *Ἀδριανίων* umbenannt, was gewiß mit der Verehrung des Kaisers als dreizehnter Gott zusammenhängt⁹.

Und wenn wir schließlich bei JOHANNES CHRYSOSTOMUS¹⁰ lesen, der Senat habe Alexander Severus zum *τρισκαίδεκατον θεόν* ernannt, so ist das wohl nach den genannten Analogien zu verstehen: der tote Kaiser wird dem höchsten Götterkreis eingegliedert; er wird dreizehnter Gott, dreizehnter deus, und ist nicht, wie man gewöhnlich glaubte, in der Reihe der konsekrierten Divi der dreizehnte¹¹.

Selbst in den blasphemisch anmutenden mythologischen Maskenfesten und Pantomimen der Fürstnhöfe spiegelt sich noch die Grundstruktur dieses Schemas. Bei dem berühmten Zwölfgötter-Mahl im Hause der Mallia, wo die Gäste als die Götter und Göttinnen des Dodekatheon auftraten, spielte der junge Augustus selbst die Rolle Apolls und gab olympische Liebesabenteuer zum besten¹².

b) Keltische Triskaidekaden

Das mythologische Schema des 'Überschüssigen', der als Dreizehnter zu einem Zwölfgötterkreis hinzutritt und nun die Mittelachse zweier Halbgruppen bildet, ist nicht auf den griechisch-römischen Raum beschränkt. Ein sehr merkwürdiges Beispiel für diesen Kult bietet ein Altar aus Savigny-les-Beaune. 'Auf diesem Denkmal, das dem 1. Jahrhundert zu entstammen scheint, sind die *di consentes* dargestellt und bei ihnen eine einheimische Gottheit, der keltische Gott mit Widderkopf und Schlangenleib¹. Mit S. REINACH² betont WEINREICH, daß es sich bei diesem 'dieu cornu' nicht um ein göttliches Attribut, sondern um einen

⁹ BISCHOFF, in: Pauly-Wissowa VII, 2172 (nach WEINREICH I, 10f.).

¹⁰ PG 61, 580.

¹¹ vgl. WEINREICH I, 12. Ein weiteres Beispiel ist der Heros Miltiades (DERS. I, 9ff. Anm. 8) und der Altar des Mitleids auf der Agora in Athen, den PHILOSTRATOS einmal als Altar 'gleichsam des dreizehnten Gottes' bezeichnet (DERS. I, 35).

¹² vgl. SUTTON, Aug. 70; dazu auch: E. STAUFFER, Jerusalem und Rom = Dalp-Taschenbücher Bd. 331, Bern (1957) 95; zum Kaiserkult speziell das Kapitel 'Die römische Reichsmetaphysik in Ost und West', ebd., 20-39.

¹ WEINREICH II, 15.

² Salomon REINACH, Cultes Mythes et Religions III, Paris (1913²) 166f.; 200ff.; vgl. das Zitat bei WEINREICH II, 16.

selbständigen keltischen theriomorphen Gott handelt³, der hier die Rolle des Dreizehnten übernimmt. Wie es dazu kommen konnte, was die Hinzufügung der einheimischen Gottheit bedeutet, wagt er nicht zu beurteilen.

Indes verliert der Altar vielleicht etwas von seinem befremdlichen Charakter, wenn man bedenkt, daß auch die rein keltische Religion einen Zwölferkreis mit dominierendem Dreizehnten kannte. Beweis dafür ist das Kultbild des *Cenn Cruaich*, das man das Hauptidol Irlands genannt hat.

Mit absoluter Sicherheit bezeugt ist dieser einheimisch keltische Götterkreis allerdings erst aus dem 9. Jahrhundert – der Abfassungszeit auch unserer Dichtung –, obwohl der Kult sicher älter war. Jedenfalls ist für die keltische Religion mit unserm Bild die Existenz einer verehrten Triskaidekade, dargestellt in einer Gruppe von zwölf Idolen mit einem beherrschenden Hauptidol, erwiesen⁴.

Die Kultstätte befand sich in Irland in der Mag Slecht, der berühmten ‘Ebene der Anbetung’ oder ‘Ebene der Kniebeugen’ im Gebiet des alten Connaught, die als eine der hauptsächlichsten Kultstätten des altrischen Heidentums bezeichnet wird. Bei dem Idol handelte es sich um ein steinernes Bild, reich geschmückt mit Gold und Silber und umgeben von zwölf kleineren Steinidolen mit Erzschnuck, unter denen man sich wohl einfache Steinfeiler vorzustellen hat. Man brachte ihm unter orgiastischen Riten Menschen- und andere Opfer dar.

Die biographische und hagiographische Tradition über den hl. PATRICK, den großen Apostel und Nationalheiligen der Iren, berichtet übereinstimmend, wie er dies mächtige Götzenbild auf dem Felde Mag Slecht mit dem ‘baculus Jesu’ in der Hand bekämpfte und stürzte, wobei sich das Hauptidol in Staub auflöste und die übrigen ‘simulacra’ bis zum Hals in die Erde versanken⁵.

Mag die Deutung der Gruppe bis heute nicht gelungen sein, mag man in dem Cenn Cruaich selbst – in Analogie zum antiken Zwölfgötterkult – eine Art von keltischem Zeus erkennen oder ihn mit Dagda gleichen: eins haben die zwölf Idole mit den lykischen Zwölfgöttern gemeinsam: Sie sind ebenso namenlos wie jene und ebenso die Begleiter des in ihrer Mitte befindlichen Führers⁶. Und die mythologische Ausgangsbasis wird auch hier die Zwölffzahl gewesen sein, die nachweislich auch sonst bei den Kelten häufig begegnet und eine große Rolle als ‘Rundzahl’ spielt⁷.

³ WEINREICH II, 15, Anm. 1.

⁴ Die folgenden Ausführungen nach WEINREICH II, 18 ff.; dort auch die Varianten des Namens Cenn Cruaich.

⁵ Texte der Viten im Paralleldruck bei WEINREICH II, 24–25. Eine merkwürdige Erinnerung an die 12 irischen Idole findet sich in ‘Deutsche Sagen’, hg. von den Brüdern GRIMM, Darmstadt (1956) Nr. 102, S. 137: ‘Nah bei westfälisch Minden liegt ein Grund, davon wird erzählt, zwölf Richter hätten den Boden einem zugesprochen, dem er nicht gehörig, darüber sich die Erde aufgetan und sie bis an die Knie alsbald verschluckt; wie dessen noch Wahrzeichen vorhanden sind’.

⁶ WEINREICH II, 26.

⁷ Whitley STOKES, The tripartite life of Patrik (= Rerum Britannicarum medii aevi scriptores Bd. 89 u. 90) Bd. II, 589; im Index s. v. ‘twelve’.

c) Christus- und Zwölfaposteldarstellungen

Das über den Mittelmeerraum hinaus verbreitete mythologische Schema des 'Überschüssigen' hat in der Anordnung Christi zwischen seinen zwölf Begleitern¹ eine darstellerische Lösung gefunden, die zuweilen lebhaft an die lykischen Reliefs gemahnt und zwar so sehr, daß WEINREICH in diesem Falle nicht nur an eine religionsgeschichtliche Parallelerscheinung, sondern an ein Rivalitätsverhältnis denkt, wie ein solches zwischen Kaiser- und Christuskult ja nachweislich bestand (I, 29). In beiden Fällen war die Aufgabe ähnlich: es sollte eine männliche sakrale Dodekas, die der Individualität entbehrt (wie bei den lykischen Reliefs) oder zunächst nicht bedarf ('die Zwölf', wie die Apostel als Kollegium oft einfach heißen), zur Darstellung gebracht werden im Verhältnis zu dem 'Überschüssigen', der – ihnen ähnlich und zugehörig – doch vor ihnen auszuzeichnen war.

Die nächste bildliche Analogie zu der lykischen Lösung einer entsprechenden Aufgabe ist wohl der Typus: Christus in der Mitte zwischen je sechs Aposteln und bei ihnen je sechs Lämmer². Da wir unser Augenmerk weniger auf die spezielle Frage der stilistischen Entsprechungen im einzelnen richten, sondern nur Wert auf die Wiederholung des Grundschemas 6—1—6 mit eindeutiger Hervorhebung der Mitte, des Dreizehnten, legen, können wir unsere eigenen Beispiele allein unter diesem Gesichtspunkt auswählen, wobei wir drei Hauptgruppen unterscheiden wollen.

1 Persönliche Darstellung Christi und der Apostel

Ein besonders gutes Beispiel für diese Klasse bietet der ehemals Stichilosarkophag genannte Sarkophag von S. Ambrogio in Mailand aus dem Ende des 4. Jahrhunderts³. Die hintere Langseite zeigt Christus als Lehrer der Zwölf. Die je sechs Apostel zu beiden Seiten stehen in einer Ebene und sind durch das gewendete Haupt (Halb- oder Vollprofil) deutlich auf die Mitte hingebordnet, in

¹ Das Motiv zur Wahl von 12 Aposteln durch Jesus kann nur in der Zahl selbst liegen. 'Am Anfang des Zwölferkreises steht nicht ein willkürlicher Akt Jesu, sondern das Ziel, das ihm durch den heilsgeschichtlichen Inhalt der Zahl Zwölf gegeben ist': Einordnung in den göttlichen Heilsplan und sein Ziel, die Bereitung der Gemeinde Gottes. 'Somit hat Jesus in ihnen (sc. den Zwölf) seinen Anspruch auf Israel jedermann sichtbar erhoben, und zwar so, daß erkennbar wurde, daß er nicht einer Gruppe des Volkes und auch nicht einer Auswahl aus ihm, sondern dem ganzen Volk in allen seinen Teilen galt' (K. H. RENGSTORF, Art. *δωδεκα* = ThWb. II, 326).

² WEINREICH I, 27 mit Hinweis auf einen Sarkophag des IV. Jhs. im Lateran.

³ vgl. unsere Abb. 6 u. 7. Lit. u. Abb.: Giuseppe WILPERT, I Sarcophagi Cristiani Antichi, Tavole Bd. I u. II, Rom 1929 u. 1932. M. LAWRENCE, The Sarcophagi of Ravenna, 1945. J. KOLLWITZ, Die Sarkophage Ravennas. Freiburg i. Br. 1956. W. F. VOLBACH, Frühchristliche Kunst, München (1958) Taf. 46 u. 47; Beschreibung, S. 54. Adolf KATZENELLENBOGEN, Art. Apostel = RDK I (1937) 811–829.

der Christus – sie alle durch seinen erhöhten Standort überragend – mit weit-ausladender Predigergeste und in Frontalansicht dargestellt ist. Die Mittelstellung wird durch die im Hintergrund angedeutete Architektur unterstrichen. Christus steht vor einer – im Verhältnis zu den übrigen je drei – doppelt großen Ädikula, die den abschließenden oberen Querstreif unterbricht und dadurch noch besonders auffällt. Auf die Spiegelung der ganzen Gruppe im ebenso streng symmetrisch gegliederten Lämmerfries kommen wir noch zurück.

Ganz analog ist die vordere Langseite gestaltet, die sogar stilistisch strenger anmutet, die Geschlossenheit der beiden Sechserblöcke noch stärker betont und die dominierende Stellung des 'Dreizehnten' entsprechend mehr hervorhebt. Gerade deswegen verdient aber nun die Tatsache Beachtung, daß die große Ädikula die unmittelbar neben Christus sitzenden beiden Apostel gleichsam noch in die Mitte einzubeziehen scheint. Die Kapitelle und der aufruhende Querbalken bilden eine Art Klammer, die die drei mittleren Figuren miteinander verbindet. Dürfen wir hier an das Gliederungsschema unserer 13er-Fittengruppe erinnern, wo die drei mittleren Fitten 37–39 gerade nicht in der für die übrigen zehn Lektionen charakteristischen Quersummenbeziehung ihrer Kennzahlen stehen, sondern eine eigene 33er-Einheit bilden?⁴.

Der Sarkophag von S. Ambrogio kann als Typus für zahlreiche andere stehen⁵. Stets bildet der erhöhte Herr die Mittelachse zweier Halbgruppen der zwölf Apostel, die ihrerseits streng auf eine Ebene gestellt sind.

Ähnliches gilt von den vielen Wandgemälden und Apsismosaiken. Schon die Domitilla-Katakomben zeigt bei der Darstellung des lehrenden Christus inmitten seiner Apostel die gleiche kompositorische Grundstruktur⁶. Besonders eindringlich gestaltet ist in dieser Hinsicht auch das Mosaik von S. Aquilino zu Mailand aus der Mitte des 5. Jhs.⁷. Interessant scheint das Apsismosaik von S. Pudenziana (Rom, 5. Jh.) zu sein, das Christus als Lehrer der Apostel im himmlischen Jerusalem zeigt⁸. Es wurde im 8. Jh. so restauriert, daß jetzt nur noch zehn Apostelgestalten zu sehen sind, je fünf zu beiden Seiten der himmlischen Lehrkanzel⁹. Vermutungen über die Gründe dieser Umgestaltung zu äußern, scheint verwegen. Wie aber, wenn sie deshalb vorgenommen wurde, weil man die beiden Frauengestalten, die den Apostelfürsten den Siegeskranz aufsetzen¹⁰, auf keinen Fall weglassen, dafür aber unbedingt den 'Dreizehnten' herausstellen wollte?

⁴ vgl. oben, S. 492, Anm. 4.

⁵ Ich finde bei G. WILPERT noch zwanzig gleichartige Stücke abgebildet: Bd. I: 11, 4; 12, 5; 14, 3; 17, 1.2.; 18, 5; 19, 1.2.; 20, 6; 33, 1.2.3.; 34, 2; 35, 2.3.; 38, 2; 82, 1; 121, 1; 150, 1; Bd. II: 258, 6.

⁶ vgl. W. F. VOLBACH, Tafel 7 (unten). ⁷ vgl. Abb. 8. ⁸ Abb. 9.

⁹ Dazu die Ausführungen bei W. F. VOLBACH, aaO., S. 70.

¹⁰ Hanna JURSCH, Die altchristlichen Symbole. Ihre Eigenart und Bedeutung für die Gegenwart = Wiss. Zeitschr. d. Fr.-Schiller-Universität, Jena/Tübingen Jg. 6 (1956/57) 412.

Nur so konnte die Anordnung 6 — 1 — 6, also das Schema des 'Überschüssigen' gewahrt werden! Die Frauen nämlich sind die Patrone der Kirche, die hll. Pudenciana und Praxedis.

Auf die vielen bildlichen Darstellungen des Abendmahles sei hier nur verwiesen¹¹. Für Christus wird — nach der zuerst üblichen Anlehnung an die Bräuche des antiken Gastmahles mit dem Ehrenplatz an der rechten (vom Beschauer aus gesehen also linken) Ecke — allmählich der Platz in der Mitte der Rückseite allgemein die Regel¹². — Als Beispiel für die (runde) Tafel mit zentraler Anordnung und höchst auffälliger Hervorhebung des 'Dreizehnten' mag ein Bild aus dem Sakramentar von Autun (9. Jh.) genügen, das zeitlich unserer Dichtung sehr nahe steht¹³.

Persönliche Darstellung der Apostel, symbolische Christi

Der 'Überschüssige' kann nun von den Zwölfen auch dadurch unterschieden werden, daß man den Aposteln die menschliche Bildung und Gestalt beläßt, Christus aber durch ein Symbol andeutet. Zu dieser Klasse gehören wieder sehr viele Sarkophage. Sie zeigen gewöhnlich in der Mitte ein Kreuz, darüber von einem Kranz umgeben das Christusmonogramm, zu beiden Seiten des Kreuzes je sechs Apostel¹⁴. Diese Gliederung bestimmt auch den Außenkreis des Kuppelmosaiks im Baptisterium der Arianer zu Ravenna (um 500)¹⁵. 'Da schreiten die um das Taufbild gruppierten zwölf Apostel zu je sechsen auf den Thron zu . . . Durch das große mit Edelsteinen geschmückte Kreuz auf dem Thron ist die Stellvertretung Christi gesichert¹⁶. Würden wir uns den Mosaikstreifen auf eine Sarkophagplatte übersetzt denken, so ergäbe das einen theodosianischen Sarkophag mit den zwölf Aposteln, die sich in zwei Gruppen auf eine Mitte zu bewegen, die dort entweder durch ein Siegeskreuz oder durch den himmlischen Christus selber gebildet wird¹⁷. Ein Blick auf das Mosaik zeigt, daß diese Interpretation von H. JURSCH richtig ist. Die Sechsergruppen unterscheiden sich ganz klar durch die jeweils andere Bewegungsrichtung (Fußstellung, Haltung des Lorbeerkranzes) auf das Zentrum hin.

¹¹ vgl. K. MÖLLER, Art. Abendmahl = RDK I (1937) 28–44.

¹² DERS., ebd., 31. ¹³ DERS., ebd., 29, Abb. 3.

¹⁴ Abb. bei G. WILPERT, Bd. II, Tafel 192, 6; 217, 7; 238, 6.7.; 239, 2; 240, 2.3.

¹⁵ Unsere Abb. 10.

¹⁶ Das Kreuz hat 19 Edelsteine, signifiziert also den erhöhten Kyrios = Ἰησοῦς θεός. Dasselbe gilt von dem Mosaik in S. Apollinare in Classe (unsere Abb. 17). Hier handelt es sich um eine Darstellung der Verklärung Christi, in der Christus durch das Kreuz, Petrus, Jakobus und Johannes durch Lämmer symbolisiert sind. Im Heliand wird die Verklärung in der (2x19 =) 38. Fitte berichtet. (Zum Mosaik von S. Apollinare vgl. H. JURSCH, aaO., 417).

¹⁷ H. JURSCH, aaO., 414.

Rein symbolische Darstellung Christi und der Apostel

In einer dritten Klasse von Darstellungen werden ausschließlich Symbole verwendet. So finden wir auf dem unteren Fries des Sarkophags von S. Ambrogio¹⁸ zwischen je sechs Lämmern, die die Apostel symbolisieren (vgl. Mt 10, 16), das um ein Vielfaches größere 'dreizehnte' Lamm, das 'Agnus Dei' (vgl. Joh 1, 29). Das gleiche Motiv in gleicher Anordnung kehrt auf den Apsismosaiken römischer Kirchen immer wieder. So etwa in SS. Cosmae e Damiano¹⁹, in der Basilika S. Caecilia (9. Jh.), im Chor von S. Maria in Trastevere²⁰, wo zwölf Lämmer das nimbierte Christuslamm umstehen, ähnlich wie in S. Clemente (12. Jh.)²¹. H. JURSCH sieht in dem 'Agnus Dei' das Symbol des himmlischen Herrschers, dem die Apostellämmer als 'himmlischer Hofstaat' assistieren²², ohne allerdings um die Bedeutung des 'Dreizehnten' zu wissen, die solche Interpretation erst eigentlich begreiflich macht.

Andere Darstellungen zeigen etwa das Kreuz, umgeben von zwölf Sternen. Auf einem Grabstein werden die Apostel durch zwölf A repräsentiert, sechs zur Rechten und sechs zur Linken, und in der Mitte das Symbol des 'Überschüssigen', das Alpha und Omega²³. Auf dem Mosaik des Baptisteriums von Albenga (2. Hälfte des 5. Jhs.) schweben zwölf Tauben in genau symmetrischen Sechsergruppen auf die hl. Hostie, das Symbol Christi, zu, die zwar sehr viel kleiner als die übrigen Symbole ist, als Kulminationspunkt der zentripetalen Bewegung aber dennoch die dominierende Stelle einnimmt. Dabei umspielt die Triskaidekade einen dreifachen Kreis mit dreifach gestuften Christuszeichen und A und Ω²⁴. In der Gestaltung dieses Kreises, der gleichsam einer ist und drei, könnte man die christliche Deutung der Zahl 13 auf den dreieinigen Gott (1 : 3) ausgedrückt finden²⁵.

Während hier – analog dem Kuppelmosaik des Baptisteriums der Arianer zu Ravenna²⁶ – das Grundschema der linearen Anordnung der Triskaidekade 6–1–6 einfach einem Kreis eingeschrieben ist, ordnet man in anderen Fällen die Dodekas zu einem selbständigen Rund, in dessen Mitte dann das Zeichen des Dreizehnten steht²⁷, wie z. B. auf dem Vorderdeckel eines Reichenauer Evange-

¹⁸ Unsere Abb. 6.

¹⁹ 6. Jh. – Abb. = LThuK II (1958) Abb. 7 nach Sp. 1184.

²⁰ Gestiftet v. Innozenz II. (1130–43).

²¹ L. MATT, Rom, Bd. I (Zürich 1950) Tafel 99.

²² aaO., 408; dazu Abb. 20, ebd., 406.

²³ WEINREICH I, 28.

²⁴ Unsere Abb. 12. Dazu: K. LIPFFERT, Symbol-Fibel, Kassel (1957²) 104.

²⁵ vgl. R. ERNST, Art. Dreizehnter = LThuK III², 572.

²⁶ vgl. oben, S. 503 u. Abb. 10.

²⁷ Diese Form der symbolischen Darstellung einer Dodekas mit dem Überschüssigen im Mittelpunkt gibt es schon in der Antike; vgl. WEINREICH I, 34f.

liars²⁸. 'Der mittlere Stein' – ein sehr großer ovaler Achat, in dessen Vertiefung sich ein arabischer Amulettstein befindet – 'ist so herausgehoben und vielfach ›nimbiert‹ wie nur Christus in den Miniaturen, er ist von 12 Edelsteinen bzw. Perlen umgeben wie von Aposteln'²⁹. Würden wir uns Steine und Perlen in menschliche Figuren übersetzt denken, so erhielten wir ein Bild, das etwa dem Mosaik in der Taufkapelle der Orthodoxen zu Ravenna entspräche³⁰.

Ihren klassischen Ort hat die rein symbolische Darstellung Christi und der Zwölf wohl im Gotteshaus gefunden. Der Altar – 'Christus selbst'³¹ – wird links und rechts von je sechs Kreuzen flankiert. Diese sog. Apostelkreuze sind – gleichmäßig verteilt – den beiden Wänden jeder von einem Bischof konsekrierten Kirche aufgemalt. Sie bezeichnen die Stellen – oftmals sind es Halbsäulen³² –, an denen das Gotteshaus feierlich gesalbt wurde; eine Auszeichnung, die außerdem und an erster Stelle nur noch dem Altar zuteil wird. Die Salbung dieser 12 + 1 'loci' deutet an, daß die zwölf Apostel zusammen mit dem 'Eckstein' Jesus Christus das Fundament der Kirche bilden³³. Dieser Ritus ist seit dem 8./9. Jh. fester Bestandteil der Kirchenweihe³⁴. Über den Weihekreuzen sind Armleuchter für die Kerzen angebracht ('Apostelleuchter'), die bei der Kirchweihe selbst und an jedem Jahrestag angezündet werden, um als sichtbare Sinnbilder der zwölf Apostel zu fungieren³⁵.

Eines haben diese Christus- und Aposteldarstellungen aller drei Klassen gemeinsam: Sie basieren offenbar auf der auszeichnenden und steigernden Wirkung, die die Dodekas auf den in ihre Mitte eintretenden 'Dreizehnten' ausübt, und machen sich diese Funktion zunutze. Zahl und Anordnung der Zwölf dienen der Apotheose des 'Überschüssigen'. Wenn das der formale Grundsinn des 13er-Schemas ist, dann steht zu erwarten, daß es nicht auf Christusdarstellungen beschränkt bleibt, sondern auch zur Betonung, Akzentuierung, ja Apotheose anderer Personen verwendet werden kann.

²⁸ München, Bayerische Staatsbibliothek Clm. 4454 (Anfang 11. Jh.) 'Wohl der edelste aller erhaltenen ottonischen Einbände' (A. BOECKLER, Katalog zur Ausstellung *Ars sacra* München [1950] Nr. 93). Vgl. unsere Abb. 11.

²⁹ W. MESSERER, *Der Bamberger Domschatz*, München (1952) 24. Die 4 Rechtecke in den Nebenzentren zeigen im Prinzip die gleiche Anordnung. Zur Christus- und Apostelsymbolik der Edelsteine: D. FORSTNER, *Die Welt der Symbole*, München (1961) 177. H. DECKER-HAUFF, *Die 'Reichskrone'*, angefertigt für Otto I. = *Schriften der MGH* 13/II (1955) 583 ff.; 597–601.

³⁰ Um 430–458; vgl. unsere Abb. 13.

³¹ D. FORSTNER, aaO., 522.

³² Säulen = Apostel (vgl. Gal 2, 9); FORSTNER, aaO., 535.

³³ vgl. J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche* (1955) 66.

³⁴ R. HINDRINGER, *Art. Kirchweihe* = *LThuK V* (1933) 1056. Jetzt: S. BENZ, *Art. Kirchweihe II, A* = *LThuK VI* (1961) 303–305.

³⁵ J. A. JUNGSMANN, *Art. Apostelleuchter* = *LThuK I* (1957) 755.

d) Heilige und andere 'ausgezeichnete' Personen im Zwölferkreis

Maria und die zwölf Apostel

In dem Augenblick, in dem Christus den Zwölferkreis auf Erden verläßt, tritt an seine Stelle eine andere Person. Sein Platz bleibt nicht leer. Die Dodekas drängt eben ständig zum 'Überschüssigen', zum Zuwachs durch den Dreizehnten. Dieses Phänomen, das O. WEINREICH 'besonders beachtenswert vorkommt'¹, diese dem Zwölferkreis gleichsam konstitutiv immanente Dynamis, kann man mit ihm als den 'Ruf nach dem Dreizehnten' umschreiben, der auch für die künstlerische Gestaltung bestimmter Themen von Bedeutung gewesen zu sein scheint.

Bereits die ältesten Darstellungen der Himmelfahrt Christi² zeigen deutlich, wie Maria dessen früheren Platz mit allen seinen auszeichnenden Qualitäten einnimmt. Das wird dadurch sinnfällig gemacht, daß Maria genau unter den aufschwebenden Herrn postiert wird und mit ihm zusammen nun die alles beherrschende Mittelsenkrechte der ganzen Komposition bildet. Größe, Gewandbehandlung, Nimbus und Frontalstellung in Orantenhaltung betonen die Zentralstellung Mariens zwischen je sechs – zumeist nicht nimbierten – Aposteln. Besonders auffällig ist die Tatsache, daß zwölf Apostel auftreten, während – nach der ausdrücklichen Feststellung der Apostelgeschichte – bei der Himmelfahrt nur elf Jünger anwesend waren, die namentlich aufgeführt werden (vgl. Apg 1, 9–13). Erst mit der Wahl des Matthias wird ja das Zwölferkollegium wieder vollständig (Apg 1, 26).

Die gleiche Stellung als 'Überschüssige' im Kreis der Zwölf nimmt Maria auf den Pfingstbildern ein. So schon im Codex Rabbula³. Nur sie hat einen goldgrundigen Nimbus; allein auf sie stößt die Geisttaube herab, wie sie auch durch die größte 'Zunge wie von Feuer' ausgezeichnet ist. Während die Apostel helle Gewänder tragen, ist Maria violett gekleidet. Der Blick des Beschauers wird sofort und unwiderstehlich auf die Mitte gelenkt.

Für die zahlreichen Marientod-Darstellungen nach demselben Schema

¹ O. WEINREICH II, 28.

² Unsere Abb. 14. – Weitere Darstellungen: Ikone des Klosters St. Katharina am Sinai (6.–7. Jh.) (= The Rabbula Gospels, Olten [1959] Taf. 17; vgl. ebd. f. 13 b). Die Silberampulle aus dem Domschatz zu Monza: 6. Jh. (= W. F. VOLBACH, aaO., T. 254; Text, S. 93); Das Holzkästchen der Kapelle Sancta Sanctorum, Vatikan: 6. Jh. (= A. GRILLMEIER, Der Logos am Kreuz [1956] Abb. 2; dazu: H. GRISAR, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz, Freiburg [1908] 113–117); Miniatur des Evangelistar aus Groß-St.-Martin: 13. Jh. (= H. SCHNITZLER, Rheinische Schatzkammer. Die Romanik, Düsseldorf 1959, F.-Taf. VII); Miniatur des Evangelistars aus Mainz: 13. Jh. jetzt: Aschaffenburg, Stiftsbibliothek (= H. REINERS, Tausend Jahre rheinischer Kunst, Bonn 1925, Abb. 186).

³ aaO., fol. 14b = 6. Jh.; vgl. unsere Abb. 15.

6—1—6 maghierstellvertretend auf die Miniatur im Perikopenbuch Heinrichs II. hingewiesen sein⁴.

Auch die Krönung Mariens – ein relativ spätes Thema – wird häufig unter der Assistenz der zwölf Apostel dargestellt, die zu je sechs rechts und links neben der Szene stehen, jeder für sich in einer Ädikula, die nur halb so groß ist wie die, in der der Krönungsvorgang stattfindet⁵.

Patriarchen und Heilige in der Dodekas

Wurde in den Mariendarstellungen lediglich die Gestalt Christi im 13er-Schema ersetzt, so kann nun auch die Funktion der zwölf Apostel von einer beliebigen anderen Zwölfergruppe übernommen werden. Der silberne Reliquienkasten von San Nazaro Maggiore zu Mailand (Ende 4. Jh.) – 'eine der frühesten christlichen Arbeiten' überhaupt⁶ – zeigt den ägyptischen Joseph, wie er sich seinen Brüdern zu erkennen gibt⁷. Joseph, die Hauptgestalt dieser Szene, sitzt auf einem Thron, zu beiden Seiten stehen je sechs Gestalten, die zwei symmetrische Gruppen bilden und auf die Mitte zuschreiten. Dargestellt ist hier also Gen 45, 1–15. Die biblische 'historia' verlangte indes die Anwesenheit von insgesamt nur 12 Personen. Ausdrücklich heißt es im ersten Vers: 'Und er (sc. Joseph) befahl, daß alle hinausgingen und kein Fremder dabei sei'⁸. Er steht hiernach also allein seinen elf Brüdern gegenüber. Trotzdem sind nach dem Schema 6—1—6 dreizehn Personen dargestellt bzw. angedeutet⁹. So sehr man geneigt sein wird, hierfür das Streben des Künstlers nach symmetrischer Komposition verantwortlich zu machen, maßgebend dürfte in allererster Linie das Wissen um die Grundfunktion der Dodekas gewesen sein, die Apotheose des Dreizehnten zu bewirken¹⁰.

Wie selbstverständlich man sich dieser Qualität der zweigeteilten Dodekas im Hinblick auf den in ihrem Zentrum stehenden 'Überschüssigen' bedient, zeigen Darstellungen besonders hochgestellter und verehrter Personen, die offenbar nur aus diesem Grunde mit einer Zwölfergruppe in Verbindung gebracht werden. Als Beispiele möchten wir zwei ganz verschiedene, zeitlich weit auseinanderliegende Kunstwerke anführen. Auf dem Apsismosaik des Presbyteriums von

⁴ München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 4452, fol. 161v; vgl. W. MESSERER, aaO., Farbtafel II nach S. 24. – Ähnlich: Miniatur aus einem Evangeliar von Limburg a. d. Hardt (11. Jh.) Köln, Dombibliothek (= H. REINERS, aaO., Abb. 181).

⁵ So auf dem Stipes des Hochaltars im Dom zu Köln: RDK I (1937) 423, Abb. 20; ähnlich: ebd. 537/38 (Abb. 6); 547/48 (Abb. 16 und 17).

⁶ W. F. VOLBACH, aaO., S. 23.

⁷ vgl. unsere Abb. 16.

⁸ Gen 45, 1: 'unde praecepit, ut egrederentur cuncti foras, et nullus interesset alienus agnitioni mutuae'.

⁹ Der Vater Jakob kann nicht dabei sein; er wird erst auf Veranlassung Josephs nach Ägypten gebeten. Seine Reise und Ankunft schildert das 46. Kapitel.

¹⁰ vgl. die Darstellungen der Himmelfahrt, oben, S. 506.

S. Apollinare in Classe zu Ravenna (um 549) erscheint der Kirchenpatron 'inmitten' von zweimal sechs auf ihn zuschreitenden Lämmern¹¹. Die ganze Komposition, ihre dynamische Zentralisierung, weist den Beschauer notwendig und sofort auf die Mitte hin. Über den Wert dieser Mittelstellung gibt es hier zudem insofern keinen Zweifel, als sich auf der abschließenden Stirnwand das gleiche Motiv in der Form des 'Urbildes' findet: Einem Medallion mit dem Brustbild Christi nahen sich von beiden Seiten ebenfalls je sechs Lämmer¹².

Wenn diese Interpretationshilfe auch bei unserm zweiten Beispiel fehlt, so wird hier doch bewußt nach dem gleichen Schema verfahren. Wir meinen die Miniatur 'Lazarus in Abrahams Schoß', die sich auf fol. 78 des Codex Aureus Epternacensis befindet¹³. Der Vater Abraham thront – wie sonst nur (in Anlehnung an Apk 4, 3) die 'Majestas Domini'¹⁴ – auf einem Regenbogen. In seinem Schoß trägt er die Seele des armen Lazarus in der 'figura' eines nackten kleinen Menschen. Dicht aneinander gedrängt streben je sechs andere 'Seelen' von beiden Seiten auf die von Abraham völlig beherrschte Bildmitte zu. Deutlicher kann die dominierende Stellung Abrahams und die 'Erhöhung' des Lazarus nicht markiert werden. Ich kenne weder einen biblischen noch einen legendären Hinweis, der Anlaß zu dieser Form der Darstellung im 'Zwölferkreis' bieten würde.

Der Kaiser als 'imago Christi'

Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Ehre des 'Dreizehnten' auch auf den christlichen Kaiser, den 'Novus Christus', übertragen wurde. Das Herrscherbild des Otto-Evangeliars¹⁵, das vermutlich Otto II. oder III. darstellt, zeigt den Kaiser in der Mandorla, umgeben von zwölf Symbolen und Figuren¹⁶. P. METZ deutet dieses Bild ganz in Richtung auf eine Apotheose des Kaisers, ohne der Triskaidekade ansichtig zu werden, die diese Interpretation auch von der Gesamtkomposition her bestätigt: 'Hoch oben im Bild thront der Kaiser in der Mandorla, dem Zeichen der Erscheinung aus der Transzendenz in der Menschwerdung. In

¹¹ Noch im 15. Jh. malt FRA ANGELICO (geb. 1387) nach dem gleichen Schema – ohne die Dodekas zu symbolisieren – sein Fresko 'S. Lorenzo verteilt Almosen' in der Kapelle Nikolaus V. im Vatikan. Voll dem Beschauer zugewandt steht der Heilige inmitten zweier Halbgruppen Armer (auf jeder Seite je 4 Erwachsene und 2 Kinder); vgl. L. MATT, Rom I, Taf. 153.

¹² Unsere Abb. 17.

¹³ Unsere Abb. 18; dazu: Peter METZ, Das Goldene Evangelienbuch von Echternach im Germanischen National-Museum zu Nürnberg. München (1956; Faksimile-Ausg.) Blatt 78, Abb. 70.

¹⁴ D. FORSTNER, aaO., S. 138 ff.; bes. 142.

¹⁵ Fol. 16a; Reichenau um 990; jetzt: Aachen, Domschatz. Abb. = H. SCHNITZLER, aaO., T. 102; vgl. RDK II, 1446, Abb. 15.

¹⁶ Die 'Hand Gottes', die 'Erde', die vier Lebewesen, zwei akklamierende gekrönte Fahnenräger; unten: rechts zwei geistliche Würdenträger, links zwei Soldaten = 12 + 1.

der Rechten hält er den Globus. Rechts und links von ihm, in der Höhe, tragen die vier Evangelisten, die vier Lebenden Wesen, den ›Himmel‹, ein mächtiges Velum, das die Brust des Kaisers überquert und seine Gestalt in Oben und Unten scheidet. Sein Haupt, das aufragt in den ›Überhimmel‹, empfängt aus der Schöpferhand des Dreifaltigen Gottes die Krone. Und unten trägt die schwere, gewundene Gestalt der ›Erde‹ den Thron des ›Novus Christus‹, des wahrhaftigen Bildes des menschengewordenen Gottes, als ›Schemel seiner Füße‹¹⁷.

Man halte daneben etwa die 'Majestas Domini' einer Miniatur der Bibel aus Corbie¹⁸, die ebenfalls von zwölf figürlichen und symbolischen Gestalten (vier große Propheten, vier Evangelisten, vier Lebende Wesen) umgeben ist, und man erkennt sofort die Homologie des Schemas, das beiden Darstellungen zugrunde liegt: 12 + 1, mit zentraler Stellung des Dreizehnten.

Als erster christlicher Kaiser dürfte Konstantin der Große den Platz des 'Dreizehnten' für sich beansprucht haben¹⁹. Sein Exemplum hat, wie wir sehen werden, offenbar eine starke Wirkung ausgeübt, so daß ein ausführlicheres Eingehen auf diese eigenartige Erscheinung gerechtfertigt ist.

EUSEBIUS berichtet über Konstantins Begräbnisstätte, die in Konstantinopel, der neuen Hauptstadt des Reiches, zusammen mit der Apostelkirche erbaut wurde, folgendes: 'Dies alles weihte der Kaiser, das Gedächtnis der Apostel unseres Heilands für alle Zeiten verewigend. Er baute aber noch in einer anderen Absicht, die, anfangs verborgen, am Ende allen offenbar wurde. Er selbst hatte sich für den unvermeidlichen Zeitpunkt seines Todes den Platz dort bestimmt, da er vorauswußte, daß sein Leib nach dem Tode wegen seines außerordentlichen Glaubenseifers des Namens der Apostel werde teilhaftig werden, damit er auch nach dem Tode der Gebete gewürdigt würde, die hier zu Ehren der Apostel würden gesprochen werden. Deshalb befahl er, dort auch Gottesdienst zu halten und errichtete in der Mitte einen Altar. Zwölf Sarkophage stellte er also dort auf, gleichsam als heilige Stelen zu Ehren und zum Gedächtnis der Apostelschar, und in der Mitte stellte er seinen eigenen Sarg, so daß zu beiden Seiten desselben je sechs für die Apostel standen'²⁰.

¹⁷ aaO., S. 103.

¹⁸ Um 870. Jetzt: Rom, Abtei St. Paul; s. unsere analoge Abb. 22.

¹⁹ O. WEINREICH (II, 3–14) hat ausführlich darüber berichtet. Seine These von der im Grunde noch heidnischen religionspolitischen Tendenz der Grabeskirche Konstantins, die auf eine direkte 'Vergottung' ziele, wird von A. WECKWERTH, ZfKG 69 (1958) 58 abgelehnt. Unter Hinweis auf H. DOERRIES, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen (1954) und H. KRAFT, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen (1955), betont WECKWERTH, daß die Bestattung Konstantins nicht als Apotheose zu werten sei. Vielmehr sei der Kaiser für die Christen nur 'Abbild Gottes' (typus Dei) bzw. 'Abbild Christi des Weltherrschers', 'imago Dei', wie Papst JOHANN VIII. (872–882) den König nenne (aaO., S. 57, Anm. 158). – Uns würde auch diese Interpretation des Kaisers als 'typus Christi', dem die Grabanlage sichtbaren Ausdruck verleihen soll, genügen.

²⁰ Vita Constant. IV, 59; vgl. WEINREICH II, 3.

Es dürfte sich bei diesem Mausoleum um einen Rundbau, eine kuppelgedeckte Rotunde gehandelt haben, in der die dreizehn Sarkophage eine halbkreisförmige Aufstellung fanden. Hier wollte Konstantin zusammen mit den zwölf Aposteln verehrt werden. Und an dem in der Mitte aufgestellten Altar sollte für ihn und die Apostel, zu denen er sich hinzuzählte, Gottesdienst abgehalten werden, was nach EUSEBIUS IV, 71 auch tatsächlich geschah. Daß die Mittelstellung des Dreizehnten der schlechthin ausgezeichnete Platz war und als solcher verstanden wurde, bezeugt NIKOLAOS MESARITES: 'Im Osten also und an erster Stelle ruht der Leichnam des ersten christlichen Kaisers Konstantin in diesem purpurfarbenen Sarkophag wie auf einer purpurfarbenen aus der Erde hervorbühenden Kaiserkrone, jenes Konstantin, der nach den zwölf Aposteln der dreizehnte Verkünder des wahren Glaubens war und diese kaiserliche Stadt gegründet hat'²¹. Der 'Apostelgleiche' (= *ισαπόστολος*) ist denn auch das offizielle kirchliche Epitheton für Konstantin geworden²².

Indes betont dieser seine 'Apostelgleichheit' durch die Grabanlage in einer Weise, 'die mehr den Charakter der Führerschaft zu enthalten scheint als eine bescheidene Gleichstellung. Denn unstreitig hat er seinem Sarkophag doch den Ehrenplatz gegeben, er steht in der Mitte zwischen den zwei Apostelgruppen, so wie sonst – Christus in der Mitte der Apostel steht'²³. Folgerichtig hätte – wie A. BAUMSTARK bemerkt²⁴ – Konstantin 'nicht der ›Apostelgleiche‹, sondern der ›Christusgleiche‹ heißen müssen.

Wir haben hier nicht die Frage zu entscheiden, ob es sich in diesem Falle um eine bewußte Umbiegung der Würde des 'Dreizehnten Gottes' ins Christliche und deren Ausnutzung für die Religionspolitik und die Befriedigung des eigenen Ehrgeizes Konstantins handelt, wie O. WEINREICH annimmt²⁵, oder ob hier lediglich die allgemeine Vorstellung vom christlichen Kaiser als 'typus Dei' eine spezifische Ausprägung gefunden hat, wie neuerlich geltend gemacht wird²⁶. Uns genügt die Feststellung, daß Konstantin sich als 'Dreizehnter' in das Zentrum des Zwölferkreises einordnet und damit zur 'figura' oder 'imago Christi' qualifiziert wird²⁷. Man kann diesen Vorgang in der Terminologie von A. SCHÖNE

²¹ Zitat nach WEINREICH II, 7.

²² A. BAUMSTARK, Konstantin der 'Apostelgleiche' und das Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia, in: DÖLGERS Festschrift 'Konstantin der Große und seine Zeit' = XIX Suppl.-Heft der Röm. Quartalschrift (1913) 248ff. – Vgl. Eugen EWIG, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen = Vorträge und Forschungen III, Lindau u. Konstanz (1956) 8–11. DERS.: Das Bild Constantins d. Gr. im frühen Mittelalter, Hist. Jb. 75 (1956) 1ff.

²³ O. WEINREICH II, 8.

²⁴ aa.O., S. 253.

²⁵ II, 12–14.

²⁶ WECKWERTH, DOERRIES, KRAFT; vgl. E. EWIG, Zum christlichen Königsgedanken (aa.O.), S. 14: 'Das Christentum beließ der alten Kaiseridee ihre Kraft, wandelte sie aber zu einer Stellvertretung Gottes um'. – Zur heutigen Problem- und Forschungslage vgl. R. MEHRLEIN, Art. Dreizehn = RAC IV (1959) 320–322.

²⁷ Die Vorstellung von Christus als dem Dreizehnten war damals geläufig. W. WEBER

als eine Art Postfiguration auffassen²⁸. Der Kaiser übernimmt den auszeichnenden Stellenwert des präfigurierenden Modells und rückt dadurch zumindest 'als sein Stellvertreter in die nächste Nähe Gottes'²⁹.

Die Nachwirkungen des konstantinischen 'Exemplums' sind überall spürbar³⁰. Im Westen scheint die früheste Analogie Theoderich der Große zu bieten. Über das (10-eckige) Mausoleum zu Ravenna schreibt W. F. VOLBACH: 'Die Kragsteine auf der Kuppel mit den Namen der Apostel erinnern an das Mausoleum Constantins des Großen, der sich inmitten von zwölf Kenotaphen mit den Namen der Apostel beisetzen ließ. So ist auch bekannt, daß Theoderich . . . sich mit zwölf Freunden zu umgeben pflegte in Nachahmung des byzantinischen Kaisers, der sich mit Christus verglich'³¹.

GREGOR VON TOURS bezeichnet den ersten fränkischen Großkönig Chlodwig als 'Novus Constantinus', wobei ihm sicher das Konstantinbild der römischen Kirche vorschwebte³².

Karl der Große wird in der frühmittelalterlichen Dichtung von zwölf Paladinen begleitet – wie Christus von den Jüngern. GEPPERT hat überzeugend nachweisen können, wie sich aus einer Fülle von Einzelzügen des deutschen Rolandsliedes zuletzt der zwingende Eindruck ergibt, 'daß die Gestalt Karls in einer Parallele zu Christus selbst geschaut ist'³³, die bis zur postfiguralen Identifikation geht³⁴. Zahlreiche Bibelzitate und unmißverständliche Anklänge an Terminologie und Vorstellungswelt der Heiligen Schrift machen diese figurale Beziehung des Kaisers zu Person und Schicksal des Erlösers evident. Sie bestätigen indes nur, was u. E. durch die Übertragung der neutestamentlichen Triskaidekade auf Karl und seine Paladine grundgelegt ist. Gerade das merkwürdig nachdrückliche Festhalten des PFAFFEN KONRAD an der Zwölfzahl als einer formal unaufhebbaren und konstanten, inhaltlich aber veränderlichen Größe, zeigt,

erwähnt eine alte Überlieferung, 'man habe sich zur Zeit Konstantins an jenes unter Tiberius ausgesprochene, auf Christus zielende Wort erinnert: »Den ihr jetzt als dreizehnten Gott abgewiesen habt, der wird einst als erster kommen« (Probleme der Spätantike [1930] 68; vgl. RAC IV, 322).

²⁸ Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. Göttingen (1958) 237 = Palaestra, Bd. 226.

²⁹ E. EWIG, aaO., S. 14.

³⁰ Nach O. TREITINGER, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena (1938) 130, wurde in Byzanz die Typologie der konstantinischen Zeit nicht mehr aufgegeben. Hier war jeder Kaiser ein dreizehnter Apostel.

³¹ Frühchristliche Kunst, S. 75.

³² vgl. E. EWIG, Hist. Jb. 75 (1956) 27ff.

³³ Waltraut Ingeborg GEPPERT, Christus und Kaiser Karl im deutschen Rolandslied, PBB (Tüb.) 78 (1956) 349–373; bes. 354 ff.

³⁴ vgl. insbesondere 1044ff. und 6364f.; dazu: GEPPERT, 372f., überhaupt den ganzen Abschnitt 366–373.

worauf es dem Dichter zunächst ankommt. 'Die zwölf Helden Karls erscheinen ... als eine fest geschlossene Gruppe, die als Einheit verstanden wird'³⁵ – und zwar so sehr, daß sie kaum eine Summe von genau fixierbaren individuellen Helden, sondern sozusagen nur Summe sind³⁶. Das äußert sich in der Tatsache, 'daß die Aussagen über die Glieder dieser Gemeinschaft der Paladine durchaus nicht eindeutig sind, ja daß sie einander widersprechen'³⁷. An keiner Stelle findet sich deshalb auch eine namentliche Aufzählung aller zwölf Helden. GEPPERT glaubt, diese eigentümliche Ungenauigkeit und Widersprüchlichkeit finde am ehesten ihre Erklärung, 'wenn man annimmt, daß die Zwölfzahl der Paladine dem Dichter ein Vorgegebenes war, das er mit Gestalten erfüllte, ohne dabei streng auf eine Übereinstimmung aller Stellen zu achten. Die Vorstellung geht also nicht so sehr vom einzelnen Helden aus, sondern es steht umgekehrt zuerst fest, daß der Kaiser von zwölf Helden umgeben sein muß, ehe die einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft ins Blickfeld treten. Darin könnte ein Beweis dafür gesehen werden, daß die Zwölfzahl eine dem Dichter wichtige Vorstellung im Bau des Reiches Karls ist, die vor der Handlung gegeben ist. Es rechtfertigt das den hier durchgeführten Versuch, in der Verwendung der Zwölfzahl eine über das Geschehen des Rolandsliedes hinausgreifende Bedeutung und Beziehung nachzuweisen'³⁸.

Wir haben dem nur hinzuzufügen, daß die geradezu heilsgeschichtliche Größe, als welche die Zwölfzahl hier erscheint, den 'Überschüssigen' als den 'typus Christi' qualifiziert und die 13er-Gruppe insgesamt als Fundament der 'civitas Dei' sichtbar werden läßt, die in der 'figura' des Reiches Karls im Kampf gegen die 'civitas diaboli' steht³⁹, einem Kampf, der mit Christus und den zwölf Aposteln begonnen hat⁴⁰.

Freilich, die Passion erleidet nicht der Kaiser, so sehr seine Darstellung unter dem Einfluß des Gethsemani-Berichtes steht⁴¹, sondern Roland, der sich damit

³⁵ DIES., ebd., 357.

³⁶ Man halte daneben, mit welchen Worten O. WEINREICH (I, 21) die antike Dodekas charakterisiert: 'Die Zwölfgötter bilden so sehr eine zusammengehörige Gruppe, man könnte fast sagen, sie sind kaum eine Summe von individuellen Göttern, sondern nur Summe – und Zeus ist andererseits so sehr der oberste Himmels-gott, daß man sich das Dodekatheton unwillkürlich in zwei Hälften symmetrisch ihm zur Seite denken konnte'.

³⁷ GEPPERT, 358; wie übrigens schon in der Chanson de Roland (vgl. DIES., ebd. 360 Anm. 2).

³⁸ DIES., ebd., 360.

³⁹ Zu diesem metaphysischen Hintergrund des Gedichtes vgl. F. OHLY, Zum Reichsgedanken des deutschen Rolandsliedes. *ZfdA.* 77 (1940) 190 u. ö.

⁴⁰ Auch die Auswahl der zwölf Apostel ist von Anfang an bedeutsam im Hinblick auf den 'Bau des Reiches' Christi. In ihr liegt der Blick 'auf die alte Verfassung Israels .. und zugleich auf die Endgestalt der messianischen Gemeinde' beschlossen, die von der Zahl Zwölf her 'in ihrer Ganzheit unter der Regel der göttlichen Ordnung steht'; vgl. RENGSTORF, *ThWb.* II, 326, Z. 27 und 323, Z. 25ff.

⁴¹ GEPPERT, ebd., 371f.

an Karls Stelle vor den Modell-Hintergrund schiebt; ihn ermorden die Heiden, bei seinem Tod wankt die Erde, verfinstert sich die Sonne, werden Weltuntergang und Gottesgericht erwartet. 'Es scheint, als würde damit des Kaisers Figuralbezug innerhalb der Trinität verschoben: als klängen im hilfeheischenden Hornruf des von Karl verlassenen, todbedrängten Roland noch die Kreuzesworte mit: ›Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‹'⁴².

e) Legendäre 13er- 'Runden'

Das Beispiel Karls und seiner zwölf Paladine, das wohl nur eine literarische Gestaltung gefunden hat, mag zum Anlaß dienen, auf andere 13er-Runden in Hagiographie und Sage aufmerksam zu machen. Wenn schon das 13er-Schema grundsätzlich übertragbar war, dann steht zu erwarten, daß die auf ihm basierende figurale Gestaltung auch und gerade zur Darstellungsform der Hagiographie wurde. Wir können uns mit knappen Hinweisen begnügen.

Der hl. Patrick, der Cenn Cruaich und die zwölf Idole zerstörte¹, richtet im Himmel über die Iren, wie die zwölf Apostel über die zwölf Stämme Israels – er ist also gleichsam dreizehnter Apostel. Schon in der alten Vita des Muirchu Maccu-Machtheni (7. Jh.) verkündet ihm der Engel: 'Hibernenses omnes in die iudicii a te iudicentur, ut (videlicet) eos quibus apostolus fuisti iudices, sicut dicitur (a Domino) ad apostolos: ›Et vos sedentes (super sedes duodecim) iudicabitis duodecim tribus Israel‹'².

Sankt Willibrord, der Hauptapostel der Friesen, war der Führer einer zwölfköpfigen Missionsgesellschaft³.

Eine der charakteristischsten Erscheinungen in diesem Zusammenhang sind die '13 Gottesfreunde', Nikolaus von Basel und seine zwölf Gefährten, deren Führer und Haupt er ist⁴. Die Wertschätzung der 13 als Gruppenzahl bezeugt auch ein Brief desselben Nikolaus an den Straßburger Comthur, worin er rät, die Zahl der Johanniter des Grünen-Wörth's solle 13 nicht überschreiten, mehr dürfte schädlich werden⁵. Man sieht, daß auch im Mittelalter die 13 durchaus nicht a priori unheilvolle Bedeutung hat. In einem 'Himmelsbrief' werden die 13 Gottesfreunde, nachdem sie sich konstituiert hatten, auf göttliche Weise bestätigt. Seine Anrede lautet: 'Ir vil lieben heimelichen frunde gottes, ir alle drizehene'⁶.

⁴² A. SCHÖNE, aaO., S. 240, Anm. 19.

¹ vgl. oben, S. 621f.

² HOGAN, *Analecta Bollandiana* I, 580; hier nach WEINREICH II, 26 Anm. 2

³ A. HAUCK, *KGD I* (1954⁸) 404.

⁴ O. WEINREICH II, 77. – In altchristlicher Zeit gab es die 12 sog. 'Magistri' der Manichäer, denen ein dreizehnter als 'princeps' vorstand: AUGUSTINUS, *De haeres.* 46 = PL 42, 38. WEINREICH erwähnt diese Institution nicht.

⁵ K. SCHMIDT, *Nicolaus von Basel*. Wien (1866) 45f.; 305.

⁶ DERS., ebd., 338.

Für den Bereich der Sage mag an die Artus-Runde (12 + 1) erinnert sein, sowie an den Schmied Mimi und seine zwölf Gesellen. Ein besonders interessantes Beispiel für die Hochschätzung des Dreizehnten bietet die Asegen-Sage⁷, die in mehreren Fassungen in den altwestfriesischen Rechtsquellen und in den niederdeutschen Handschriften des Wurster Landrechts überliefert ist. Wir geben hier zunächst Paraphrase und Übersetzung nach W. KROGMANN⁸:

‘Die Sage berichtet, daß König Karl die Friesen vor sich ladete und ihnen gebot, Recht zu küren. Diese baten sich von ihm eine Frist aus, um sich Fürsprechen zu wählen. Am nächsten Tage bestimmten sie aus den sieben Seelanden zwölf Fürsprechen. Als diese nun das Recht küren sollten, verlangten auch sie Frist. Ebenso führten sie am dritten, vierten und fünften Tage echte Not an. Als sie dann am sechsten Tage vorgaben, das Recht nicht küren zu können, ließ sie der König wählen, ob sie getötet werden, ob sie unfrei werden oder ob sie in einem gegen Ebbe und Flut widerstandsfähigen Schiff ohne Steuer, Ruder und Taue aufs Meer hinausfahren wollten. Die Fürsprechen entschieden sich für das Schiff und trieben mit der Ebbe so weit hinaus, daß sie keine Insel erblicken konnten. Während sie traurig im Schiffe saßen, sprach einer aus Wittekinds, des ersten Asegen, Geschlecht: ›Ich habe gehört, daß unser Herr Gott, da er auf Erden war, zwölf Jünger hatte und er selbst der dreizehnte war, und kam zu jedem bei verschlossenen Türen, tröstete und lehrte sie; warum bitten wir nicht, daß er uns einen dreizehnten sende, der uns Recht lehre und zu Lande weise?‹ Da fielen alle auf ihre Knie und beteten inniglich⁹. ‘Als sie ihr Gebet verrichtet hatten, sahen sie einen dreizehnten am Steuer sitzen. Er hatte eine ›goldene Axt‹ (ene geldene axe) auf der Schulter, mit der er gegen Strom und Wind wieder zu Lande steuerte. Als sie ans Land kamen, warf er mit der Axt auf das Land und warf einen Rasensoden auf. Daraufhin entsprang dort eine Quelle, weshalb es dort ›Axenshowe‹ heißt. Bei ›Eswei‹ aber kamen sie ans Land und saßen um den Brunnen. Und was immer der dreizehnte sie lehrte, das nahmen sie als Recht. Doch wußte niemand im Volke, wer der dreizehnte sei, der zu ihnen gekommen war. So gleich war er einem jeden von ihnen. Als er sie das Recht gelehrt hatte, waren dort nur noch zwölf¹⁰. Darum sollen im

⁷ O. WEINREICH (II, 34–55) widmet ihr unter Abdruck der verschiedenen Versionen ein ganzes Kapitel, das aber kaum bekannt geworden zu sein scheint. W. KROGMANN, *Altfriesische Dichtung* (= DPhiA II, 2451–53) erwähnt WEINREICHS Arbeit jedenfalls nicht.

⁸ aaO., 2451 f.

⁹ Die beiden letzten Sätze sind bei KROGMANN für unsere Zwecke nur ungenügend paraphrasiert. Wir bringen sie deshalb in der Übersetzung der Brüder GRIMM = *Deutsche Sagen*, Hg. von den Brüdern Grimm, Darmstadt (1956) Nr. 450, S. 419.

¹⁰ Ein Nachklang dieses Motivs der heilvollen Funktion des unbekannteren, den Zwölfen in vielem ähnlichen Dreizehnten, der nach Erfüllung seines Auftrags wieder geht, findet sich in einer flämischen Legende. Zum Bau der Kirche von Haeckendover werden 12 geschickte Arbeiter ausgewählt. ‘Das Werk gedieh so wohl, daß es ein groß Ergötzen war, die Steine also schnell aufsteigen zu sehen. Aber wundersam war es, daß

Lande dreizehn Rechtsprecher sein, die ihre Urteile zu Axenshove und Eswei zu fällen haben. Und wenn sie je uneins sind, so haben die sieben die sechs zu überstimmen. So ist es Landrecht aller Friesen'.

Zweifellos lehnt sich die hier gegebene Form der Sage an die Erzählung der Evangelien von dem Erscheinen Christi unter den Jüngern an. Die Frage ist, ob wir es hier mit der christlichen Bearbeitung einer heidnischen Vorlage zu tun haben, 'ob im letzten Grunde z. B. in dem Rechtweisenden am Steuer des Kahnes ein mythologisches Element enthalten ist'¹¹. K. v. RICHTHOFEN¹², O. WEINREICH¹³ und zuletzt W. KROGMANN¹⁴ vermuten einen älteren, vielleicht liedhaften (KROGMANN) Kern der Sage. Die in den verschiedenen Fassungen 'stets deutlicher und wortreicher hervortretende Christianisierung'¹⁵ dürfte diese Hypothese ebenso stützen wie die Überlieferung des weit zurückreichenden Namens 'Eswei', der von dem Bearbeiter offenbar nicht mehr verstanden wurde. Mag man in dem Dreizehnten ursprünglich Fo(r)site¹⁶ oder Thuner (KROGMANN) gesehen haben: gerade die Zwölfzahl der Fürsprechen legt die christliche Umdeutung nahe, vermittelt die Analogie zu den Aposteln und fordert damit zur Verchristlichung des Dreizehnten gleichsam auf.

Möglicherweise liegt unserer Sage also das mythologische Schema eines Zwölferkreises mit überschüssigem Dreizehnten zugrunde. Denn daß die zwölf Fürsprechen nicht den zwölf Jüngern nachgebildet sind, dürfte sicher sein; ist doch diese Institution älter als die Legende, die sie deuten will.

2. Das 13er-Schema als 'ästhetisch' bedeutsame Form

Selbst wenn man von dem besonderen mythologischen oder auch dem speziell christlichen Gehalt des 13er-Schemas absieht, behält es seine attraktive Kraft als ästhetisch hoch befriedigende Form. Immer noch bleibt der hervorragende Stellenwert des Dreizehnten selbst als Mittelachse zweier Sechsergruppen oder als dominierendes Zentrum einer Dodekas bestehen. Nimmt man hinzu, daß der Zahl 13 als solcher oftmals ein höchst positiver Sinngehalt beigelegt wird, insofern sie die gesteigerte Vollendung der vollkommenen Zwölf besagen und darum in eminentem Maße 'numerus perfectus' sein kann, so scheint es grundsätzlich möglich, ja naheliegend, unserm Schema die Funk-

ihrer stets 13 bei der Arbeit waren und zur Zeit des Essens und der Löhnung nicht mehr denn 12. Denn der HERR wollte wohl mit ihnen schaffen, aber nicht essen, noch trinken' (DE COSTER, Flämische Legenden, Jena [1911] 39f.; nach WEINREICH I, 36 Anm. 49).

¹¹ So Th. STIEBS, Friesische Literatur = Grundriß d. germ. Phil., hg. v. H. PAUL, München (1909) Bd. II, I, S. 541.

¹² Untersuchungen über friesische Rechtsgeschichte II, Berlin (1882) 459ff.

¹³ II, 53. ¹⁴ aaO., 2452f. ¹⁵ O. WEINREICH, II, 53.

¹⁶ Von Th. STIEBS wohl mit Recht abgelehnt: PBB 35 (1909) 535ff.

tion eines ästhetischen Prinzips bei der Bewältigung bestimmter künstlerischer Aufgaben zu übertragen, etwa in Fällen, wo es darauf ankommt, eine Person, einen Gegenstand oder sonst eine beliebige Größe vor anderen hervorzuheben und auszuzeichnen.

a) Symbolsinn der Zahl 13 als solcher

Bevor wir uns Beispielen zuwenden, die die bestimmende Einwirkung des 13er-Schemas auf die formale Gestaltung von Themen oder Motiven in der bildenden Kunst aufweisen sollen, sei noch ein Blick auf die traditionelle Verwendung der Zahl 13 erlaubt, die nur aus dem ursprünglich günstigen Symbolsinn dieser Zahl erklärt werden kann.

Bei den Juden galt die 13 weithin als Zahl mit guter Bedeutung. Aus Exodus 34, 6–7 las man dreizehn Eigenschaften Gottes heraus¹⁷. Seine Gnade wird in dreizehn Ausdrücken gefeiert¹⁸. Am ersten Tag des Laubhüttenfestes mußten 13 junge Stiere geopfert werden (Num 29, 13(!)). Dreizehn Städte erhalten die Kinder Aarons, des Priesters, durch das Los (Jos 21, 4.19), ebenso die Kinder Gersons (Jos 21, 6.33). Nach der Mischna Schekalim gab es im Heiligtum zu Jerusalem 13 Kassen, 13 Füllhörner, 13 Tische und 13 Verbeugungen (6, 1).

Im Talmud¹⁹ heißt eine der messianischen Weissagungen, in denen die ganze Heilshoffnung des Volkes ihren Niederschlag gefunden hat: 'Einst wird das Land Israel in dreizehn Teile geteilt werden, der dreizehnte wird dem König Messias zufallen'²⁰. Von König Salomon, dem Prototyp des Messias und des christlichen Kaisers, wird berichtet, er habe an seinem Hause 'dreizehn Jahre gebaut, damit er es vollständig ausbaute'²¹. Um seinen Thron, dem Signum seiner Königswürde, stehen auf sechs Stufen zu beiden Seiten je sechs Löwen²².

¹⁷ vgl. F. C. ENDERS, aaO., 219.

¹⁸ R. MEHRLEIN, aaO. = RAC IV, Sp. 317. – Weitere Beispiele: Maimonides hat 13 Glaubensartikel festgesetzt. Die Hagadah kennt 13 Zahlenfragen; man zählt 13 Leviten Esras, 13 Amoraer, und Rabbi Iischmael setzte im 2. Jh. n. Chr. die 13 halachischen Schlußarten fest.

¹⁹ Baba bathra 122a; vgl. ENDRES, ebd.

²⁰ Man zählte oft auch 13 Stämme Israels, weil an Stelle Josephs, den man zu den Patriarchen rechnete, dessen Söhne Ephraim und Manasse als Stammeshäupter traten. Dann galt die 'stirps' Benjamin als 13. Stamm. Aus ihm ging PAULUS hervor, der deshalb im Neuen Testament 'ejusdem tenet numeri locum in ordine apostolorum', also als 13. Apostel gilt (ISIDOR, Lib. num. cap. 14 ['Dreizehn'] = PL 83, 493 C). Entsprechend hält noch die KABALLA die Zahl 13, als die eigentliche der Stämme Israels, nicht für ungünstig (ENDRES, ebd.). Dasselbe gilt für die christliche Kaballa; vgl. ERNST BENZ, Die christliche Kaballa. Ein Stiefkind der Theologie. Zürich (1958) S. 43 u. Tafel nach S. 64. Die untere Bildhälfte zeigt den Messias-König im Mittelpunkt des Gartens, umgeben von den 12 Söhnen Jakobs.

²¹ 1 Kön 7, 1: 'Domum autem suam aedificavit Salomon *tredecim* annis, et *ad perfectum* usque perduxit'.

²² 1 Kön 10, 20. 'Der große Seelentrost' (hg. v. M. SCHMITT, Köln [1959] 108) deutet dieses Bild mystisch aus. Der Thron ist der Schoß Mariens, die 12 Löwen be-

Auf zwölf Ochsen ruht auch das 'Eherne Meer', das er anfertigen ließ²³. In beiden Fällen soll auf diese Weise der im Zentrum befindliche 'Überschüssige' betont werden. Wir finden hier also die steigernde Wirkung einer Dodekas wieder.

'Erwachsen' im Sinne des jüdischen Rechtes ist das männliche Kind mit 13 Jahren. 'Mit dreizehn Jahren und einem Tag' beginnt für die jüdischen Knaben die Pflicht zum selbständigen Halten aller Gebote, die in der Tora gesagt sind²⁴, also auch die Pflicht, zum Osterfest nach Jerusalem hinaufzuziehen²⁵.

Der 13. Adar wird als nationaler Siegestag gefeiert²⁶. Auch die christliche Volksfrömmigkeit hat den Monatsdreizehnten zu einem besonders hervorgehobenen Monatstag gemacht. Die byzantinische Kirche begeht am 13.–14. Oktober das Hochfest des Schutzes der Gottesmutter zum Andenken an die Rettung vor den Skythen unter Leon VI., dem Weisen († 912)²⁷. Im Abendland spielt der 13. gleichfalls eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit Siegesfeiern²⁸. Vielleicht ist in diesem Sinne auch Jesu Wort im Garten Gethsemani zu deuten, daß der Vater ihm, falls er darum bäte, 'plusquam duodecim legiones angelorum' (also doch wohl dreizehn!) zu Hilfe senden würde (Mt 26, 53). Der Sieg über die Feinde Jesu wäre damit von vornherein sichergestellt, weil er im Symbolsinn der Zahl enthalten ist.

deuten die verschiedenen Arten der Heiligen im Himmel, über die Maria als die Immaculata erhoben ist. Analog dem salomonischen Thron nimmt sie den Ehrenplatz ein: 'bouen alle desse hilgen is Maria eyn krone'. – Man fühlt sich lebhaft an ein Altarretabel aus St. Castor in Koblenz (12 Jh.) erinnert (jetzt: Paris, Cluny-Museum), auf dem Christus wie 'eine Krone' mitten über den zwölf in einer Ebene dargestellten Aposteln schwebt. Vgl. RDK I (1937) 529–530, Abb. 1.

²³ 1 Kön 7, 23–25, 44. Zur Ikonographie und Deutung auf den Taufbrunnen vgl. Hans Martin von ERFFA, Art. Ehernes Meer = RDK IV (1958) 837–844. – HRABAN schreibt: 'Nam rex Salomon . . . mare aeneum, id est, *luterem super duodecim boves aeneos posuit ante templum, ubi sacerdotes et ministri altaris lavabant manus, cum ingrederentur sanctuarium Domini: ita Christus mare aeneum, id est, confessionem verae fidei vel etiam confessionem delicti, sive sacrae Scripturae doctrinam super humeros duodecim posuit apostolorum, quorum doctrina omnes imbuti fideles per confessionem verae fidei et poenitentiam delictorum ab omnibus mudentur sordibus, et digni efficiantur ad aeterna sancta Domini sui introire et regni coelestis gaudia possidere*' (De universo IV, 1 = PL III, 74 A/B).

²⁴ STRACK-BILLERBECK, II, 146.

²⁵ Der Gang des 12jährigen Jesus zum Tempel (Lk 2, 42) wurde im Sinne eines vorbildlichen Eifers interpretiert.

²⁶ vgl. Esth 3, 13 (!): 'tertio decimo mensis duodecim, qui vocatur adar'; ebd. 8, 12; 9, 1.17; 1 Makk 7, 43.49; 2 Makk 15, 37.

²⁷ R. ERNST, Art. Dreizehnter = LThuK III³, 572.

²⁸ Nach einem Gelübde an Maria erfolgt am 13.–14. August 1385 der Sieg von Aljubarrota, der die Unabhängigkeit Portugals im Gefolge hat. Jeweils am 13. von Mai bis Oktober 1917 sind die Muttergottes-Erscheinungen in Fatima. Deswegen und infolge der besonders an den Monatsdreizehnten stattfindenden Wallfahrten dorthin wird in Portugal und darüber hinaus im Orbis catholicus in jedem Monat die Nacht vom 12. zum 13. u. dieser selbst der Verehrung der Rosenkranzkönigin gewidmet. Vgl. R. ERNST, aaO. und den gleichnamigen Artikel von L. FISCHER = LThuK III³, 457.

Noch in HERMANN'S VON FRITZLAR 'Heiligenleben'²⁹ hat der 13. Monatstag als der Tag, an dem sich jeweils eine der verschiedenen Offenbarungen der Königs- und Messiaswürde Christi vollzieht, eine einzigartige Bedeutung. Dort heißt es in einer Betrachtung über den zwölften Abend nach der Christnacht – man beachte im folgenden die Koppelung von 12 und 13! –: 'Der *zwelfte* âbint. In anderen landen heizet iz der oberste tag ume di grôzen ding die hûte geschehen sîn an den drin kunigen: die suchten daz kint und funden iz alsô hûte. — Dô dizkint was *drîzehen* tage alt, dô brâchten ime di kunige ir offer³⁰; und dô he drîzig jâr alt was und *drîzên* tage, dô wart her getouft³¹. Dar nâch uber ein jâr ûffe disen *selben* tag dô machte her wazzer zu wîne. Dar nâch uber ein jâr dô spîsete her daz volc in der wustenunge mit funf brôten und mit zwein vischen; und diz geschach allez ûf den *drîzenden* tag also die meistere wollen³². Iz ist manigerleige sin von disen kungen. Di einen sprechen daz si heizen von Caldêâ, und daz ir *zwelfe* wêren . . .'³³

²⁹ Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Hg. v. Franz PFEIFFER, Göttingen (1907²) Bd. I, S. 47.

³⁰ Die Zahl 13 ergibt sich aus dem Intervall zwischen Weihnachten und Dreikönige. Ob dieses Intervall nur zufällig gewählt ist? Der Introitus der Festmesse von Epiphanie beginnt: 'Ecce advenit dominator dominus', gewiß noch ein Nachklang des antiken Epiphaniemotivs! 13 als Zahl des Gottkönigtums! – Die Karlsruher Hs (H. 78 = Mitte 14. Jh.) der deutschen Übersetzung des 'Speculum humanae salvationis' bringt die gleiche Zahl im 13. (!) Vers des 9. Kap.: 'Si quomen binnen drizzen tagen in daz lant'. Doch ist diese Zahl nicht konstant. Neben 13 (= die Hss. des 'Speculum' von Berleburg, Jena, Berlin-Kupferstichkabinett, Berlin-Staatsbibl. 1343; Wolfenbüttel 81. 15. Aug., Kopenhagen GKS f. 79 und GKS f. 80; Hannover) begegnet die Zahl 30 (= Wolfenbüttel Bl. 127a; Lüneburg; Berlin-Staatsbibl. 275). Diese Angaben verdanke ich Herrn cand. phil. Lothar KLAMT, Münster. Vgl. schon PETRUS COMESTOR, Historia scholastica: 'Tertia decima vero die, ecce magi venerunt ab oriente . . .' (PL 198, 1541 C).

³¹ Im Heliand ist nur vom 30. Lebensjahr die Rede (V. 963 = 15. Zeile der 12. Fitte). Immerhin wird – ausgerechnet! – in der 13. Zeile der 12. Fitte mitgeteilt, daß Jesus zu Johannes kam, 'diurlic drohtines sunu *dopi suoekan*' (V. 961).

³² Daß zur Ankunft der Dreikönige am 13. Tage ausgerechnet die Taufe und das Weinwunder Jesu, 'die glanzvollen Offenbarungen seiner Wesenswürde', in Beziehung gebracht werden, dürfte seinen Grund in dem dreifachen liturgischen Gehalt des Festes haben, wie er sich seit dem 7./8. Jh. in der römischen Epiphaniefeier findet. Erstaunlich ist der Hinweis auf die Brotvermehrung. Und zwar deshalb, weil sich zu den herkömmlichen 'tria miracula' nur 'in altgallischer und altspanischer Liturgie mitunter als viertes Wunder noch das der Brotvermehrung gesellte' (H. FRANK, Art. Epiphania III = LThuk III², 943). H. v. FRITZLAR war Student in Bologna (E. KREBS, H. v. Fr. = Vfl. II, 415). Brachte er sehr alte Überlieferung mit? Wer sind die 'meistere'? Nach Abschluß dieser Arbeit finde ich allerdings – was H. FRANK entgangen sein dürfte – das 'quartum miraculum' bereits bei HRABAN in der Homilia VII: In Epiphania Domini (PL 110, 18 C/D): 'Haec quoque festivitas Graeco vocabulo Epiphania nuncupatur: quod nos *manifestationem* interpretari possumus, pro eo . . . quia (sc. Christus) *quinque panibus quinque millia hominum satiavit*; et turbae professione: ›Hic est vere propheta, qui venturus est in mundum‹ (Joan. VI), praedicatus est. His ergo auditis omnibus sacramentis, *sicut sancti patres nobis tradiderunt*, hodierna dies venerabilis existit, eo quod talibus indiciis *hodie Deus in homine Christus manifestatus est.*'

³³ Im Abendland ist seit ORIGENES die 3-Zahl der Magier überliefert. 'Ausnahmsweise und meist wegen des künstlerischen Ebenmaßes (!) erscheinen 2, 4 und 6, in der

Man möchte vermuten, daß Christus – auch ohne daß unmittelbar und ausschließlich an die zwölf Apostel gedacht wird – in einer natürlichen und ungewungenen Affinität zur Zahl der übersteigerten Vollkommenheit, zur heilvollen Dreizehn, steht³⁴.

Übrigens kennt ISIDOR VON SEVILLA nur die heilvolle Dreizehn. Weil sie sich aus 10 + 3 zusammensetzt, bezeichnet sie die 'lex' und den 'legislator', d. h. den Dekalog und die Trinität³⁵. Auch HRABAN gibt dieser Zahl ausschließlich einen positiven, heilshaften Sinn. Sie führt nämlich 'zur Fülle des Gesetzes (= 10) und zum Glauben an die Dreifaltigkeit (= 3), wie es bei Ezechiel heißt, der da sagt: ›Und das Maß der Höhe des Tores (sc. des von Ezechiel visionär geschauten neuen Tempels) ist dreizehn Ellen‹³⁶. Zugang zum Tempel, dem Inbegriff des Heils und des Heiligen, gewinnt man nur durch ein dreizehn Ellen messendes Tor³⁷! Das Tor signifiziert durch die Maßzahl, von der es bestimmt ist, das Heil, zu dem es führt. In der Zahl 13 dokumentiert sich für HRABAN also die absolute Heilsfülle³⁸.

Dem bildenden Künstler, der um die Wertigkeit der derart positiv qualifizierten Dreizehn als Zahl der übersteigerten Vollkommenheit, des Königtums, des Sieges und des Heils wußte, bot sich hier eine unschätzbare Hilfe bei der Gestaltung von Themen, in denen es um die Sichtbarmachung des Heils- oder Herrschaftsträgers ging. Er brauchtenur dreizehneinzelneKompositionselemente oder -teile 'ins Bild' zu bringen, um dieses mit dem vorgegebenen Symbolgehalt jener Zahl gleichsam aufzuladen. Die eigentlich sinntragende dreizehnte 'Figur' konnte dadurch leicht als solche gekennzeichnet und markiert werden, daß sie durch Größe oder Stellung von den übrigen Kompositionsgliedern abgehoben wurde. Besonders nahe lag es, ihr die Mittelstellung innerhalb der Dodekas einzuräumen. Da es viele Möglichkeiten der zentralisierenden An-

syrischen Tradition 12 Könige' (R. HINDRINGER, Art. Drei Könige = LThuK III¹, 452; vgl. Stephan WAETZOLDT, Art. Drei Könige = RDK IV [1958] 476–501). Steckt indes nicht doch vielleicht mehr hinter dieser Zwölfzahl der Könige? Zwölf Könige besuchen den dreizehnten und huldigen ihm am 13. Tage seines Erdendaseins als dem 'Rex regum et Dominus dominorum'.

³⁴ Im Zusammenhang mit H. v. FRITZLAR ist ein Hymnus EPHRÄMS des Syrers auf den Epiphanietag bemerkenswert: 'Gesiegt hat die Sonne, und mit den Stufen, die sie heraufstieg, deutet sie ein Geheimnis an. Siehe, zwölf Tage sind es, seitdem sie aufstieg, und heute ist der dreizehnte Tag, das vollendete Sinnbild des Sohnes und seiner zwölf Apostel' (nach R. MEHRLEIN, aaO. = RAC IV, 318).

³⁵ Lib. num. cap. XIV = PL 83, 493 C.

³⁶ De universo, lib. 18, cap. 3: De numero = PL 111, 492 B: 'Tredecim vero ad legis plenitudinem et fidem Trinitatis pertinent, ut in Ezechiele (XL): ›Et mensus est, inquit, ›altitudinem portae tredecim cubitis‹ (vgl. Ez 40, 11).

³⁷ vgl. Joh. 10, 9: 'Ich (Christus) bin die Tür. Wer durch mich eintritt, wird gerettet werden'.

³⁸ vgl. ganz allgemein R. MEHRLEIN: Beispiele für die 'unheilvolle Dreizehn' kenne ich aus altchristlicher Literatur nicht' (RAC IV, 319).

ordnung einer Dodekas gibt, band man sich damit keineswegs an ein starres und künstlerisch unfruchtbares Schema.

b) Darstellungen des Heilbringers und Erlösers

Insofern die Zahl 13 heilvolle und endgültige Vollendung und Vollkommenheit zu symbolisieren vermag, ergibt sich für den mittelalterlichen Menschen sozusagen von selbst ihre Kongruenz zum wesentlichsten Heilsmysterium des Christentums, zum Kreuzestod Christi. Das Kreuz ist ja 'consummatio rerum', wie HRABAN sagt³⁹; an ihm wird das alles entscheidende 'consummatum est' gesprochen (Joh 19, 30). Was lag deshalb näher, als Kreuzigungsdarstellungen nach dem 13er-Schema zu gliedern und das Kreuz und den Crucifixus mit dem Stellenwert des Dreizehnten zu versehen?

O. WEINREICH weist auf zwei typenverwandte Gemmen hin, die möglicherweise aus dem 5. Jahrhundert stammen und damit zu den ältesten Kreuzigungsdarstellungen überhaupt gehören dürften⁴⁰. Sie zeigen Christus am Kreuz, rechts und links davon in gegenständigen Gruppen die je sechs Apostel, sehr viel kleiner gebildet als die göttlich große Gestalt des Erlösers. Von einer Anlehnung an die biblische 'historia' kann hier natürlich keine Rede sein.

Anders ist das bei der ersten Imago Christi crucifixi, die wir eindeutig datieren können. Sie findet sich als Miniatur im sog. Rabbula-Codex⁴¹ und stammt, wie der Vermerk des Schreibers, des syrischen Mönches Rabbulas bekundet, aus dem Jahre 586 n. Chr. Der Crucifixus, auf den alle übrigen 12 Personen⁴² hingebordnet sind, beherrscht eindeutig die Mittelachse des ganzen Bildes.

Könnte man in diesem Falle die Zahl der dargestellten Personen mit den Berichten der Evangelisten in Einklang zu bringen versuchen⁴³, so ist dies bei der grundsätzlich analogen Komposition der Kreuzigungsszene auf der Elfenbeintafel des Sakramentars Kaiser Heinrich II. absolut unmöglich⁴⁴. Die beiden Bildhälften zeigen je zwei Personen (Maria und Longinus bzw. Stephaton und Johannes) und je drei Engelköpfe über dem personifizierten 'Sol' bzw. der 'Luna'. Auf völlig andere Weise wird also wieder das Schema 6—1—6 verwendet.

³⁹ De laud. s. crucis I, 28 = PL 107, 264D.

⁴⁰ II, 68–70.

⁴¹ Bibliotheca Laurentiana von Florenz, Cod. syr. Plut. I, 56, fol. 13a (Faksimile-Ausg.: The Rabbula Gospels. Ed. C. CECHELLI u. a., Olten 1959). Unsere Abb. 19. – Zur ikonographischen Problematik: A. GRILLMEIER, Der Logos am Kreuz (1956).

⁴² Links (vom Beschauer aus): Maria, Johannes, Schächer, Longinus und zwei Soldaten; rechts: Stephaton, Soldat, Schächer, drei klagende Frauen.

⁴³ Die beiden Schächer (Mt 27, 38 u. parall.); Maria und Johannes (nur Joh 19, 26); drei Frauen (Mt 27, 56; Mk 15, 40; Lk nennt keine Zahl; Joh 19, 25 nur zwei außer Maria); drei Soldaten (nur Joh 19, 23 nennt indirekt eine Zahl, aber vier).

⁴⁴ München, Bayerische Staatsbibliothek Clm. 4456 (2. Hälfte 10. Jh.) Vgl. W. MESSENER, aaO., S. 46. Unsere Abb. 20.

Das Goldene Evangelienbuch von Echternach⁴⁵ zeigt in seinem Kreuzigungsbild eine abermals andere, formal sehr eindrucksvolle Lösung der gleichen Aufgabe. Hier sind je zwei Dreiergruppen zu beiden Seiten des Crucifixus so postiert, daß sie einander spiegelbildlich entsprechen; die äußeren betonen die Horizontale, die inneren dagegen – beinahe nach Art einer Mandorla – die Vertikale. Von den heiligen Personen sind nur noch Maria und Johannes geblieben, während sich die Zahl der Soldaten – rechnet man Longinus und Stephaton hinzu – auf sechs erhöht hat. Die Mittelsenkrechte wird völlig von dem 'mundi salvator' eingenommen, wie ihn die über das Bild gesetzte Inschrift nennt.

Der Crucifixus kann auch durch das Lamm oder das Kreuz symbolisiert werden, die in gleichem Sinne als 'Zeichen des Heils' gelten. Beide Symbole begegnen auf den Mittelfeldern eines Elfenbein-Diptychons aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts⁴⁶. Sie sind im Rechteck von 12 (= 4 x 3) Nebefeldern umgeben. Die Eckfelder eines jeden Flügels zeigen oben jeweils zwei der Evangelistensymbole und unten die entsprechenden Evangelistenköpfe; dazwischen acht Darstellungen von Ereignissen aus dem Leben Jesu. Das Kreuz auf dem rechten Flügel, das den Stellenwert des 'Dreizehnten' hat und – gleichsam zur Verdeutlichung des damit verbundenen Symbolgehaltes – zusätzlich noch auf dem Vierstromberg, dem Zeichen der Heilungsvermittlung an die ganze Welt, steht, ist aus 19 (!) Edelsteinen und Perlen zusammengesetzt; ein gewiß nicht zufälliges Zusammentreffen zweier bedeutsamer Symbolzahlen!

Die kosmische Bedeutung des in der Menschwerdung Christi erschienenen Heils ist das Thema des sog. Kunigundenmantels⁴⁷. Auf ursprünglich tiefblauem Grundstoff aus Seide befinden sich 63 Darstellungen in Goldstickerei, die sich einerseits auf die Inkarnation, ihre Vorhersage und Erwartung (Felder 1–47), andererseits auf die Petrusgeschichte beziehen (Felder 48–63: Schlüsselübergabe, Heilungen, Totenerweckung, Kampf mit Simon Magus, Kreuzigung Petri, Untergang Neros). Die Verbindung beider Themen scheint den Gedanken ausdrücken zu wollen, daß in der auf Petrus gegründeten Kirche sich die Menschwerdung und die an sie geknüpfte Heilsmittlung in die Geschichte und den Kosmos hinein fortsetzt.

Im Zentrum der großen, auf die Herabkunft Christi zur Menschwerdung bezogenen Komposition aus Kreisen⁴⁸ schreitet Christus segnend, von Strahlen

⁴⁵ Codex Aureus Epternacensis (wohl um 1020–30), fol. 110, mittlerer Bildstreifen. Bei Peter METZ, aaO., (Faksimile-Ausg.) Tafel 84. Vgl. unsere Abb. 21. – Nach METZ, ebd. 102, ist der Hauptteil des Codex zwischen 1053 und 1056 angefertigt worden.

⁴⁶ Mailand, Domschatz. Vgl. Abb. 22 und 24 u. die Beschreibung bei W. F. VOLBACH, aaO., zu Taf. 100 u. 101.

⁴⁷ Pluviale des Bamberger Domschatzes (wohl 1. Viertel 11. Jh.). Eingehende Beschreibung und Analyse bei W. MESSERER, aaO., S. 57–61 mit Schema der Verteilung der Darstellungen; vgl. ebd., S. 15f. und die Abb. 49b, 51–54.

⁴⁸ Unsere Abb. 25.

und Sternen umgeben, aus dem geöffneten Himmelstor. Um diese Mitte schließen sich die 12 Bilder von Ausrufungen und Preisgesängen aus der Liturgie der Weihnachtszeit zu einer geometrischen Figur gleich einer großen Blüte zusammen, wobei oben der Anruf an die göttliche Weisheit⁴⁹, unten das Lob Bethlehems steht⁵⁰, indes in den äußeren der vier, jeweils paarigen, konzentrischen Kreise der Diagonalen allgemeiner Jubel herrscht⁵¹.

Von diesem Zentrum aus 'entfaltet sich der ganze Mantelschmuck, gleich einer goldenen Rakete, zugleich nach allen Seiten und im Herabsinken nach unten'⁵².

Die 12 Kreise und Kreissegmente, die sich um die Mandorla gruppieren, bilden so deutlich eine zusammengehörige Einheit, daß sie unbedingt als eine selbständige Dodekas verstanden werden müssen, die in ihrer Mitte Raum für den 'Überschüssigen' läßt, in den sie diesen geradezu hineinruft⁵³. Eine schematische Darstellung und Numerierung der Felder darf daher dem von der Mandorla umschlossenen Teil gerade nicht die Ziffer 1 geben, wie es MESSERER tut⁵⁴, sondern hat die Dodekas mit 1–12 und das Zentrum, das geöffnete Himmelstor⁵⁵, mit 13 zu beziffern. Nur dann nämlich ist die Kongruenz zwischen dem Symbolwert der Zahl und dem an ihrer 'Stelle' stehenden Mysterienbild gewahrt, d. h. die vom Künstler doch sicherlich beabsichtigte Identität von 'Gehalt und Gestalt' gewährleistet.

Wie berechtigt unsere Forderung ist, geht in diesem Falle noch zusätzlich aus der Umschrift hervor, die der Mandorla beigegeben ist, und die expressis verbis auf die Heilbringer-Funktion des 'Dreizehnten' Bezug nimmt. Sie lautet: 'Egredietur D(omi)n(us) de loco s(an)c(t)o suo veniet ut salu(et) populum suum'⁵⁶.

Die erste öffentliche Bezeugung des in Christus erschienenen universalen Heiles geschieht durch Simeon bei der Darstellung Jesu im Tempel. Vom Geist erfüllt spricht er sein 'Nunc dimittis servum tuum Domine, secundum

⁴⁹ O SAPIENCIA QUE (= Antiphon zum Magnifikat vom 17. Dezember).

⁵⁰ BETLEM E(S) NON MINIMA (= Antiphon zum Benediktus vom Dienstag nach dem 3. Advent-Sonntag).

⁵¹ Beachtung verdienen die Umschriften, die auf den König Christus gehen: ECCE REX VENIT D(OMI)N(US) N(OSTE)R (= rechts unten, Außenkreis); O EMANUEL REX (= ebd., Innenkreis); O REX GENCIUM (= rechts oben, Innenkreis).

⁵² W. MESSERER, aaO., 15.

⁵³ vgl. Umschrift im Außenkreis links unten: VENI D(OMI)NE VISITARE NOS und das Pendant im Außenkreis rechts unten: ECCE REX VENIT D(OMI)N(US) N(OSTE)R. – Zum 'Ruf nach dem Dreizehnten' vgl. O. WEINREICH, II, 28ff.

⁵⁴ aaO., S. 58.

⁵⁵ Die Analogie zum Tempeltor bei Ezechiel, das 13 Ellen mißt, drängt sich geradezu auf (oben, S. 519).

⁵⁶ vgl. die Umschriften der Felder 15, 21 u. 24 (nach der Zählung von MESSERER, S. 58–59), die Christus als 'Salvator' u. 'Salus' feiern!

verbum tuum in pace: Quia viderunt oculi mei *salutare* tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum. *Lumen* ad revelationem gentium, et *gloriam* plebis tuae Israel' (Lk 2, 29–32). – Dieser Augenblick ist im Mittelfeld des Türsturzes über dem rechten Portal der Westfassade der Kathedrale von Chartres mit großer künstlerischer Kraft in Stein gestaltet⁵⁷. Im Zentrum steht auf einem Postament der Jesusknabe, von links und rechts schreiten je sechs Personen auf ihn zu. Simeon und die Prophetin Anna berühren das Kind mit den Händen und führen mit dieser Geste die zentripetale Bewegungsrichtung beider Halbgruppen an ihr Ziel. Ein Fries mit dreizehn Bogen, der die Darstellung nach oben hin abschließt, unterstreicht die straffe Gliederung und betont das zugrunde liegende Gliederungselement: die Zahl 13. Dieses Bild entspricht genau dem Grundschema der 13er-Fittengruppe im Heliand. Hier wie dort ist der 'Dreizehnte' quantitativ geringer als die einzelnen Teile der Dodekas, qualitativ aber vor ihnen ausgezeichnet und 'erhöht'.

Von Gott selbst bestätigt wird der Heilbringer durch die Theophanie bei der Taufe. Das Elfenbein auf dem Vorderdeckel eines Evangeliar-Einbandes⁵⁸ hält dieses Geschehen fest⁵⁹. Die Mittelsenkrechte wird von der Dreifaltigkeit, der den Himmel durchstoßenden Hand des Vaters, der herabstürzenden, den 'Geist' vermittelnden Taube und dem im Jordan stehenden Christus, beherrscht. Zu beiden Seiten sind in zwei Vertikalstreifen je fünf Gestalten angeordnet: drei Engel, die Halbfigur von 'Sol' (bzw. 'Luna'), der Täufer (bzw. ein kleidertragender Engel). Insgesamt also wieder 13 Personen resp. Symbole. Über die Hauptperson gibt es keinen Zweifel. Der 'Dreizehnte' ist Christus, der als zusammengefaßt aufgerichtete Gestalt in einem steilen 'Wellenberg' – der flächigen Formel für den gewundenen Lauf des Jordan⁶⁰ – steht. Durch sein Eintauchen in den Fluß hat er ein für allemal das Wasser geheiligt, durch das nun alle Menschen vermittlels der Taufe am Heile selbst Anteil gewinnen können, wie es in der Liturgie der Osternacht (Taufwasserweihe) heißt⁶¹.

⁵⁷ Mitte des 12. Jhs.; vgl. unsere Abb. 26.

⁵⁸ München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4451. A. GOLDSCHMIDT, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, Bd. I (Berlin 1914) Nr. 129, hält es für karolingisch (9. bis 10. Jh.); mit H. JANTZEN, Ottonische Kunst, München (1947) 145f., schreibt W. MESSERER (aaO., 47) es nun dem 3. Viertel des 10. Jhs. zu.

⁵⁹ Unsere Abb. 28.

⁶⁰ So W. MESSERER, 16. Sollte indes nicht mit mehr Wahrscheinlichkeit dieser Darstellung eine alte Lesart der Taufgeschichte bei Mt zu 3, 15 zugrunde liegen, 'die von einem gewaltigen Aufwallen des Wassers spricht'? (Vgl. J. PASCHER, Die Liturgie der Sakramente, Münster [1953] 73).

⁶¹ Text bei J. PASCHER, aaO., 64. Vgl. DENS., 58: 'Da heiligte der Herr die Fluten des Jordans. Denn der Geist stieg auf ihn und durch ihn in den begnadeten Fluß. Am Ende werden so alle Wasser geheiligt und mit Geist erfüllt, daß sie nun des Taufens fähig sind'. – Vgl. ebd., 71, die Erklärung des 3 maligen Einsenkens der Osterkerze in den Taufbrunnen: 'Dargestellt wird die Taufe Jesu im Jordan. Christus, von dem und über

Gewiß kann hier nicht mehr von einer eigentlichen, in sich geschlossenen Dodekas gesprochen werden, die auf den 'Überschüssigen' hingeeordnet ist. An der Zahl 13 als dem formgebenden Grundelement muß aber festgehalten werden. Es geht nicht an, die beiden Dreiergruppen der Engel jeweils als 'Eins' zu zählen, wie es W. MESSERER offenbar versucht. Er beobachtet richtig, daß die große, dreifache Durchteilung des Mittelfeldes durch die Vertikalstreifen vorbereitet wird, in die die Schmuckzonen des breiten Goldblechrahmens oben und unten gegliedert sind, und fährt dann fort: 'Die Edelsteine sind in lauter Dreiergruppen angeordnet, wobei je drei kleine Steine oder Perlen einen größeren vertreten können'⁶². – Wir dagegen sind der Meinung, daß die Perlen einzeln gezählt werden müssen und bereits nach Art ihrer Gruppierung eindeutige Spiegelung der neben der Hand Gottes schwebenden Engel sind. Steine und Perlen wiederholen oben und unten und je zweimal in den Randleisten die dreiteilige Gliederung des Reliefs und dessen Grundzahl 13, die hier nach dem Vorbild von ISIDORS Sinndeutung dieser Zahl in 10 (= 2 x 5) plus 3 aufgeteilt zu sein scheint⁶³.

Der Gesamtsteinplan dürfte die Berechtigung unserer Zählweise bestätigen. Er ist nicht auf die neun Chöre der Engel (MESSERER), sondern doch wohl auf das Taufereignis selbst und seinen tieferen Sinn abgestimmt. Von den Steinen treten besonders hervor die sechs kompakten Dreiergruppen und die sechsmal zwei auffallend großen Edelsteine, die – lediglich durch eine kleine Perle getrennt – die Diagonalen und die horizontale Mittelachse betonen. Es sind dies insgesamt 30 Steine, eine Zahl, die auf das Alter Jesu zur Zeit seiner Taufe hinweist. Oftmals wurde sie sogar einfachhin als Zahl der Taufe gedeutet⁶⁴.

Sämtliche Perlen und Steine zusammengenommen ergeben die Zahl 120, die stets auf das Pfingstereignis, auf die Geisttaufe der 120 Gläubigen bezogen wird: 'et Spiritus sanctus in die Pentecostes descendit super centum viginti animas credentium', heißt es in der Erklärung dieser Zahl bei HRABAN⁶⁵. 120 ist

dem der Geist brennt, tritt ins Wasser und verleiht dem Element unverlierbar die überirdische Fruchtbarkeit'.

⁶² aaO., 24; Hervorhebung von uns.

⁶³ Lib. num. cap. XIV = PL 83, 493 C. Die gleiche Aufteilung der Zahl 13 mit ausdrücklichem Bezug auf die Taufe begegnet in der altnordischen 'Maríu saga'. Anlässlich der Darbringung Mariens im Tempel werden dessen 15 Stufen, die Maria hinaufsteigt, symbolisch gedeutet: 'The consecration of the Temple (the soul; according to St. Paul 1 Cor 3, 16-17) is remembered on the 13th step, for the Temple is richly adorned, when Man, baptized in the name of the Father, the Son, and the Holy Ghost, is obedient to his baptismal vows and the ten commandments (3 + 10).' Vgl. O. WIDDING und H. BEKKER-NIELSEN, The fifteen Steps of the Temple. A Problem in the Maríu saga. Bibl. Arnarnagaeana, Vol. XXV, 1 (1961) 89.

Das Tauffest Christi wird liturgisch am 13. Januar (Oktavtag von Epiphanie) begangen (Evangelium von der Taufe Jesu im Jordan = Joh 1, 29-34). Dazu: L. EISENHOFER, Grundriß des römischen Ritus, S. 149.

⁶⁴ vgl. HINKMAR von Reims: Explanatio in ferculum Salomonis = PL 125, 819.820. 827; dazu: U. GROSSMANN, ZfKTh. 76 (1954) S. 39.

⁶⁵ De universo, lib. XVIII, cap. 3: De numero = PL 111, 494 A; vgl. ALKUIN, Expositio in psalmos graduales = PL 100, 619 D.

definitionsgemäß der 'numerus sancti Spiritus adventu consecratus'⁶⁶. Man könnte geradezu sagen, die 120 Steine und Perlen versinnbildeten das Zeugnis des Täufers über Jesus: 'Ich sah den Geist gleich einer Taube vom Himmel herabsteigen und über ihm schweben. Ich kannte ihn nicht. Aber der mich mit Wasser zu taufen sandte, sprach zu mir: Auf wen du den Geist herabschweben und über wem du ihn schweben siehst, der ist es, der mit dem Heiligen Geiste tauft. Ich habe es gesehen und bin Zeuge dafür geworden: Dieser ist der Sohn Gottes' (Joh 1, 32–34). Das würde bedeuten, daß der Rahmen und sein Schmuckplan nicht Selbstzweck sind, sondern die universale Bedeutung des auf dem Relief dargestellten Heilsgeschehens und seines Trägers sichtbar machen sollen. Die Taufe Jesu verweist auf das weitaus vollkommeneren Geschehen der Geisttaufe, die der göttliche Täufling durch die Sendung des Pneuma einst spenden wird. Erst die Erkenntnis dieses inneren Verweisungszusammenhangs, der hier 'Bild' und 'Stein' geworden ist, gibt dem Urteil A. BOECKLERS sein eigentliches Gewicht, daß nämlich Elfenbein- und Goldschmiedearbeit an diesem Deckel künstlerisch 'wie aus einem Guß' sind⁶⁷.

120 aber ist gleich 10×12 ⁶⁸, womit denn doch wieder – in einem vollkommenen Vielfachen – die Dodekas in Erscheinung tritt, die nach dem 'Dreizehnten' in ihrer Mitte ruft⁶⁹. Das auf dem Relief dargestellte Heilsgeschehen hat als Ganzes also – dem Rahmen und seiner Grundzahl gegenüber – den Stellenwert der Dreizehn, welcher innerhalb der eigentlichen Bildkomposition nun speziell dem Christus selbst als dem Heilbringer schlechthin zukommt. Wir erinnern uns an HERMANN VON FRITZLAR: 'Dô he drîzig jâr alt was und drîzên tage, dô wart her getouft'.

c) Darstellungen der Majestas Domini

Wenn die Zahl 13, wie wir sahen, auch die Zahl des Messiaskönigtums und des Sieges sein kann, so steht zu erwarten, daß sie als formales und zugleich

⁶⁶ ALKUIN, aaO., PL 100, 638B.

⁶⁷ Katalog der Ausstellung *Ars sacra* München 1950, Nr. 137.

⁶⁸ ALKUIN spricht überhaupt nicht von 120 Gläubigen im Saale zu Jerusalem, sondern direkt und nur von 10 mal 12: 'et in coenaculo sub numero *decies duodenario* Spiritum sanctum receperunt' = PL 100, 638B.

⁶⁹ Daß 120 hier als 10×12 zu verstehen ist, könnte abermals in der Wechselbeziehung von 30 u. 120 im Steinplan des Deckels seine Bestätigung finden. 30 und 12 stehen in einem ursächlichen Zusammenhang, 'quia videlicet triginta aequalibus suis partibus computata pariunt amplius duodecimium, qui est patriarcharum et apostolorum numerus . . .' (HINKMAR, PL 125, 819f.). 30 wird in seiner Eigenschaft als übervollkommene Zahl gesehen; die Addition der möglichen Divisoren (1, 2, 3, 5, 6, 10, 15) ergibt 12 mehr als die Grundzahl. In diesem Sinne kann HINKMAR sagen, die Zahl 30 bringt die Zahl 12 hervor! (Im Heliand wird die Taufe des 30-jährigen Jesus in der 12. Fitte geschildert). 120 wäre dann nichts anderes als 'vollkommene' Dodekas. Die 120 im Coenaculum stehen stellvertretend für die auf dem Fundament der 12 Apostel am Pfingsttag konstituierte *ecclesia universalis*.

sinnverleihendes Gliederungsprinzip auch bei Darstellungen der *Majestas Domini* eine bedeutsame Rolle spielte.

Wir verweisen hier auf die bereits oben erwähnte Miniatur der Bibel aus Corbie, die aus dem 9. Jahrhundert stammt⁷⁰, sowie auf eine in den Grundzügen beinahe identische Miniatur des *Codex Aureus* von St. Emmeram⁷¹. Beide zeigen eine *Majestas* in der *Mandorla*, umgeben von den vier großen Propheten, den vier Evangelisten und den vier lebenden Wesen. Die Inschrift der *Mandorla* im Emmeramer *Codex* bezeichnet Christus als *'vita hominum'* und *'caelorum gloria summa'*⁷².

Eine analoge Gestaltung hat das Thema *'Christus im Lebensbaum'* in einem Bamberger Evangeliar des beginnenden 11. Jahrhunderts erfahren⁷³. In drei inhaltlich zusammengehörigen Vierergruppen sind 12 Symbolgestalten um die *Mandorla* und den in ihr stehenden Christus verteilt. Das Gedicht auf der Gegenseite unseres Bildes deutet die Komposition und ihre Elemente. Christus, der in den Gefilden des Paradieses weilt, hält oben den *'Himmel'*, unten die *'Erde'*, sowie zur Rechten und Linken *'Sol'* und *'Luna'*. Er gibt der Welt das Heil in der *'figura'* der vier mystischen *'Paradiesesströme'*, die ihrerseits die vier *'lebenden Wesen'*, die Zeichen des Sieges Christi tragen⁷⁴. – Deutlicher kann u. E. kaum sichtbar gemacht werden, daß die Dodekas hier nicht rein ästhetischen Erwägungen ihr Dasein verdankt, sondern zuerst der Manifestation des *'Dreizehnten'* als *'salus mundi'* und *'victor rex'* dient.

Möglicherweise ist so auch die *Majestas*-Darstellung auf dem Vorderdeckel des schon erwähnten *Codex Aureus* von St. Emmeram zu interpretieren⁷⁵. G. LEIDINGER selbst schreibt: *'Das Goldrelief erinnert uns an das gemalte Bild mit dem gleichen Vorwurf in unserem Evangeliarium'*⁷⁶, das wir oben kurz besprochen haben. Hier ist die *Majestas* umgeben von acht Feldern mit in Goldblech getriebenen Darstellungen, deren Gesamfläche von vier großen, vom Mittelbild kreuzförmig ausstrahlenden Edelsteinen unterteilt wird, die je für sich ein Feld zu bilden scheinen, so daß 12 Felder dem (höher gelegenen) dreizehnten korrespondieren.

Eindeutiger ist in dieser Beziehung der Steinbesatz des äußeren Rahmens des Einbandes. Die obere und untere Schmuckleiste tragen jeweils 13 Edelsteine

⁷⁰ vgl. oben, S. 509 und Anm. 18.

⁷¹ Fol. 6b = Der *Codex Aureus* der Bayerischen Staatsbibliothek München. Hg. v. G. LEIDINGER, München (1921; Faksimile-Ausg. in 6 Bdn.) Bd. I, Tafel 12. Vgl. unsere Abb. 22.

⁷² *Christus vita hominum caelorum gloria summa librat tetragonum miro discrimine mundum*; vgl. G. LEIDINGER, Bd. VI, 131.

⁷³ München, Bayer. Staatsbibl. Clm 4454, fol. 86b. MESSERER, T. 35

⁷⁴ W. MESSERER, ebd., S. 51.

⁷⁵ 870, für Kaiser Karl den Kahlen gearbeitet. Vgl. G. LEIDINGER, aaO., Bd. VI, Tafel 253 (farbig!). Unsere Abb. 29.

⁷⁶ aaO., Bd. VI, 115.

die nach dem Schema (1—5)—1—(5—1) sich um einen Zentralstein gruppieren, der nach Größe, Form (oval) und Farbe (blau) sich von den übrigen zwölf Steinen deutlich abhebt, von denen zehn rechteckig und grün, zwei oval und blau, aber kleiner als der mittlere Stein sind. Lenkt man nun den Blick auf die beiden vertikalen (also den rechten und linken) Streifen und betrachtet sie rein für sich, so zählt man dort 19 Steine, die mit den horizontalen Schmuckzonen Anordnung und Farbgebung gemeinsam haben. Je nach dem Aspekt wechseln also in der Horizontalen und Vertikalen die hochbedeutsamen Symbolzahlen 13 und 19 einander ab⁷⁷. Königtum und Gottheit Christi wären auf diese Weise besonders betont.

Die gleiche Gruppierung der Steine, wie sie die obere und untere Rahmenleiste des Codex Aureus zeigen, finden wir auch auf den seitlichen Reifenplatten eines 'weltlichen' Herrschaftssymbols, der Krone der Kaiserin Kunigunde⁷⁸. Der mittlere, größte und dreizehnte Stein ist von je sechs Steinen auf beiden Seiten umgeben, die in drei gegeneinander leicht verschobenen Ebenen angebracht sind⁷⁹.

Würde man diese Verschiebung aufheben, so käme man zu je drei übereinander liegenden Zweiergruppen; eine Lösung, wie sie auf ganz anderer Basis etwa die Pala d'Oro im Dom zu Aachen bietet⁸⁰. Im Zentrum dieses in zwölf rechteckige Kassetten mit goldgetriebenen Reliefbildern eingeteilten Antependiums thront die Majestas Domini, der Sieger über den Tod; eine Interpretation, die sich zwingend aus den übrigen Darstellungen (Passionsgeschichte vom 'Einzug in Jerusalem' bis zu den 'Frauen am Grabe') ergibt. Die Hinordnung der ganzen Komposition auf den 'Dreizehnten' ist heute insofern

⁷⁷ vgl. oben, S. 521, wo wir auf dem rechten Flügel des Mailänder Elfenbein-Diptychons ebenfalls beide Zahlen betont sahen.

⁷⁸ München, Schatzkammer der Residenz. Anfang 11. Jh.; vgl. W. MESSERER, aaO., 62 und unsere Abb. 27.

⁷⁹ Über die heilsymbolische Bedeutung des Steinschmuckes der Kronen, die jede rein ästhetische Betrachtungsweise ausschließt, vgl. man H. DECKER-HAUFFS Sinninterpretation der Reichskrone (Schriften der MGH 13/II, 560–637). Mit verblüffender Präzision deckt der Autor hier ein System von Zahlen und Farben auf, woraus sich ergibt, daß die Reichskrone 'nichts anderes als ein Abbild des himmlischen Jerusalem' ist (aaO., 601.609). Übrigens beträgt die Gesamtzahl der Steine und Perlen 30x12! (30 bringt die 12 hervor, sagten wir oben mit HINKMAR, S. 525, Anm. 69). Ruft die Zwölf, die das absolut bestimmende Element im Steinplan der Krone ist, nicht auch hier nach dem 'Dreizehnten', nach dem Träger des 'signum sanctitatis', wie DECKER-HAUFF die Krone nennt (S. 617–619)? Heißt es nicht auch vom Vorbild der Krone, dem himmlischen Jerusalem, das ganz nach dem Zwölfermaß gebaut ist (Apk 21, 12–21): 'Einen Tempel sah ich nicht in ihr. Gott, der Herr und das Lamm ist ihr Tempel' (Apk 21, 22)? Die Dodekas ist erst vollendet, wenn der 'Dreizehnte' in ihrer Mitte weilt. Jerusalem ist nichts ohne Gott und das Lamm; das Abbild, die Krone, nichts ohne den 'typus Dei', ohne den 'christos', den 'Gesalbten', wie Kaiser Heinrich in der Inschrift zum Krönungsbild seines Sakramentars genannt wird: Clm 4456, fol. 11a: CLEMENS CHRISTE TUO LONGUM DA VIVERE XPICTO (vgl. W. MESSERER, Tafel 63, dazu: S. 13 u. 64).

⁸⁰ Unsere Abb. 30; vgl. H. SCHNITZLER, Romanik, S. 29.

etwas gestört, als man um 1480 bei der Umwandlung des Antependiums zum Retabel des Hochaltars die Medaillons mit den Evangelistensymbolen von den Ecken eines im ersten Zustand umlaufenden Rahmens zwischen die Kassetten gesetzt hat. – Wie sehr aber auch sonst Christus auf diesem Antependium als der ‘Überschüssige’ gesehen wird, zeigen die Szenen vom Einzug in Jerusalem, vom Abendmahl, von der Fußwaschung und vom Judas-Kuß im Garten Gethsemani. Stets ist hier die apostolische Dodekas dargestellt, von der sich Christus deutlich abhebt. Besonders bemerkenswert ist die blockhafte Darstellung einer Zwölfergruppe in Gethsemani, obwohl Judas außerhalb steht und nicht mitgezählt sein kann⁸¹.

Das 13er-Schema als ‘ästhetisch’ bedeutsame Form? Gewiß! Aber es will nicht gelingen, ein einziges Beispiel zu finden, in dem das ‘Ästhetische’ rein um seiner selbst willen intendiert sein dürfte. Die sichtbare Gestalt und ihre ‘pulchritudo’ ist – so variabel sie sich im einzelnen darstellt – immer schon durchwaltet von jenem Unsichtbaren, das ihren, der Gestalt, inneren und unwandelbaren Maß- und Urgrund bildet und in ihr und durch sie hindurch sich ‘äußern’ will. Es kommt alles darauf an, die Gestalt und ihren Ausdruckswert zu sehen und zu erkennen, um zum ‘hinter’ ihr liegenden Unsichtbaren vorzustoßen, d. h. die Gestalt muß a priori als Symbol aufgefaßt werden.

Was das Mittelalter selbst unter dem Begriff des Symbols verstand, hat RICHARD VON ST. VICTOR so ausgesprochen: ‘Das Symbol ist eine ›Zusammenlesung‹ sichtbarer Formen zum Aufzeigen des Unsichtbaren. Es ist Aufschwung, Aufstieg, Erhebung des Geistes zur Betrachtung des Überirdischen . . . Wenn daher unser Geist, der das Sichtbare kennt, das Unsichtbare aber nicht, sich der Führung durch das Materielle nicht bedient, d. h. der Ähnlichkeit der körperlichen Dinge, die durch das Materielle an diesen das ist, was er erkennt (ihre Gestalt nämlich), kann er keineswegs zur Betrachtung des Immateriellen emporsteigen. Deshalb bieten die heiligen Offenbarungen so vielförmige Bilder des Sichtbaren, damit unser Sinn es lernt, durch das Gewohnte, das ihm zu sehen vertraut ist, zu den verborgenen Gütern hindurchzudringen’⁸².

Man muß sich also der Gestalt und ihrer Führung anvertrauen, um zu dem zu gelangen, was sie aufzeigt. ‘In der Gestalt aber sind es die Maße und in den Maßen die Zahlen’⁸³, die den Weg zur Erkenntnis des Immateriellen ebnen.

⁸¹ Ähnlich ist das Antependium von Groß-Koburg (RDK I, 451–52).

⁸² ‘Symbolum est collectio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem. Anagoge, ascensio sive elevatio mentis ad superna contemplanda . . . Animus itaque noster quia visibilia novit, invisibilia non novit, nisi uteretur manuductione materiali, id est rerum corporalium similitudine, quae secundum ipsum est, id est, quam novit, ad materialem minime posset ascendere contemplationem. Ideo tam multiformes in sacris revelationibus repraesentantur visibilium imagines, ut mens nostra per assueta ad occulta discat penetrare bona quae videre consuevit’ = In Apokalypsim Iohannis I, 1 = PL 196, 687A und 688B/C.

⁸³ vgl. AUGUSTINUS, De ord. II, 15, 42: ‘(ratio sensit) in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros.’

Erst im 'lumen numerorum' enthüllt sich der Sinn jeder 'figura', enthüllt sich auch der Sinn unseres – ganz an die Zahl und ihre 'Weisheit' gebundenen – 13er-Schemas, das so vielen mittelalterlichen Kunstwerken ihre 'Form' verleiht.

III. DER 'DREIZEHENTE' IM HELIAND

1. Endstellung des 'Überschüssigen' (12 + 1)

Wenn der Dichter des Heliand das gleiche Schema dem Zentrum seines Werkes als 'Gestalt' zugrunde gelegt hat, dann hat er es zugleich auch mit dem reichen Symbolgehalt versehen, mit dem diese 'Figur' – wie wir beobachten konnten – ausgestattet ist. Unser Blick auf die verschiedensten Ausprägungen des 13er-Schemas sollte ja keineswegs nur dazu dienen, mit einem gewiß nicht uninteressanten Phänomen in Mythos, Religionsgeschichte und Kunst bekannt zu machen. Es ging uns vielmehr einzig und allein darum, auf diesem Umwege (methodos) einen besseren Zugang zum Verständnis des künstlerischen Wollens unseres Dichters zu gewinnen. Seine persönlichen, ureigensten Intentionen haben sicher nicht zuerst im Wort – das letztlich doch immer an die heilige Vorlage gebunden bleiben mußte –, sondern vor allem in der tektonischen Form ihren Niederschlag gefunden. In ihr haben sie sich objektiviert und sich das adäquateste Ausdrucksmedium geschaffen. Die wohldurchdachte Architektur ist das eigentliche Werk des Dichters. In ihr verleblicht sich nach einer streng von ihr her bestimmten Notwendigkeit die vom Künstler empfangene Idee. Mit der Architektur schafft er sich den Raum, der die unverwechselbare Signatur seines Geistes trägt und durch den er den vorgegebenen Stoff auf die Ebene künstlerischer Aussage transponiert und auf die Sinngestalt dieses Raumes hin transparent macht.

Die Idee und ihre Verleblichung offenbaren sich nicht dem raschen und direkten, nur allzu leicht vergewaltigenden Zugriff des modernen Betrachters, sondern wollen behutsam umkreist und ertastet werden. Nur wer gewillt ist, in mühevoller Annäherung an das Werk die Voraussetzung zur Aufnahme eines verstehenden Kontaktes zu schaffen, wird dessen Fülle auszuschöpfen vermögen. Zu diesen Voraussetzungen aber gehört unabdingbar das Sich-Einschwingen in jenen geistigen Raum, in dem die 'Gestalt' unseres Werkes beheimatet ist, in dem und aus dem heraus sie lebt und von dem sie Zeugnis gibt, weil sie eine Objektivierung dieses Raumes ist. Erst das Sich-Umsehen in diesem Raum, der nicht von einem oder wenigen Punkten aus überblickt werden kann; erst die eingehende Betrachtung homologer Gestalten schult und öffnet den Blick für die Vielschichtigkeit und Vielgesichtigkeit, für den Reichtum und die Fülle der unter der Prägekraft dieses geistigen Raumes, seiner Gesetze und seiner

unendlichen – weil metaphysischen – Dimensionen stehenden einzelnen Gestalt.

Auf unsere Gliederungsgestalt bezogen heißt das: ihr Symbolgehalt läßt sich nun nicht mehr allein auf den sozusagen nur formalen Grundsinn 'Christus inmitten der Zwölf' reduzieren, sondern muß inhaltlich aufgefüllt werden mit dem ganzen Bedeutungsreichtum, der uns in den verschiedenen Äußerungsformen der 13er-Gestalt je anders akzentuiert begegnete. Zu mannigfaltig, zu vieldeutig sind seine Bezüge, als daß sich das Symbol auf einen einzigen, begrifflich genau und exakt fixierbaren Sinn – und nur auf ihn – festlegen ließe.

a) Die 13er-Gruppe

Das ändert nichts daran, daß die dreizehn (= 12 + 1) Fitten als Gestalteinheit in erster Linie das 'fundamentum ecclesiae' versinnbildeln, die auf Christus und den zwölf Aposteln errichtete Grundordnung des Reiches Gottes, mit deren Sichtbarmachung im Symbol der Dichter genau dort beginnt, wo der Unglaube Christus und seinem Reich den Kampf auf Leben und Tod ansagt, nämlich in der 32. Fitte. Und welch bedeutsame heilsgeschichtliche Aussage verbirgt sich hinter der Tatsache, daß gerade der Ansturm des Unglaubens das Wachsen der Symbolgestalt anregt und weitertreibt, bis dann in der sechsten dieser Aufbau-stufen, in der 37. Lektion, Christus selbst den Petrus zum Felsen dieser Kirche bestimmt und ihr die Verheißung gibt, daß nicht einmal die Pforten der Hölle sie überwältigen werden (3071 b f.)!

Dennoch dürften wir kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß darüber hinaus die im und durch das 13er-Schema ganz allgemein betonte Wertqualität des 'Überschüssigen' auch für den Helianddichter von höchster Relevanz gewesen sein wird. Nicht umsonst spielt ja im Aufbau des Zentralstückes die geheimnisvolle Zahl 13 eine so bedeutsame Rolle. Lehnt sich der Dichter an die normale Verwendung der Kompositionsstruktur in seiner 13er-Fittengruppe an – und die mathematische Präzision, mit der die Symmetrieblocks hier gestaltet sind, läßt daran keinen Zweifel –, dann hat die mittlere dieser Fitten den Stellenwert des 'Dreizehnten'; jene Fitte, die *expressis verbis* der Manifestation der Gottheit Christi dient.

Die Verklärungsfitte, die schon durch die Kennziffer, die ihren spezifischen Ort im Raum des Gesamtwerkes festlegt, mit einer verkappten Symbolzahl und deren Dynamis versehen ist, wird damit erneut formal ausgezeichnet. Der Dichter muß ihr eine eminente Bedeutung beigemessen haben. Es scheint, als sei die geistige Wirklichkeit, die er in ihr und durch sie hindurch zur Anschauung bringen will, mit dem Symbolsinn der Zahl 19 allein gleichsam noch nicht voll ausgeschöpft. Konkret gesprochen: die knappe Formel 'Jesus ist Gott' scheint das Geschehen auf Tabor und dessen Gehalt nur unvollkommen zu deuten. Von einer neuen Perspektive her, die sich allerdings erst dann erschließt, wenn wir in

den innersten Raum der Dichtung eingetreten sind und uns seinen Kraftströmen überlassen, rückt die 38. Fitte zusätzlich unter das 'Licht' der Zahl 13, jener Zahl, die nun nicht mehr allein den Deus, sondern auch den Heilbringer und Erlöser, den Lehrer, König und Sieger versinnbildet, also den 'deus et homo' – und damit die wirklich absolute Einzigartigkeit des 'Überschüssigen'.

b) Die 13. Fitte des Gesamtwerkes

Daß wir bei unserer Interpretation des Heliand nicht nur auf Analogieschlüsse aus dem Bereich der bildenden Künste des Mittelalters angewiesen sind, zeigt die Verwendung dieser Zahl als Bedeutungsträger an ihrem natürlichen Ort in der Gliederung der Dichtung. Das zentrale Geheimnis der gottmenschlichen Natur Christi sucht der Dichter seinen Hörern erstmals in der Versuchungsgeschichte näher zu bringen. Dabei bedient er sich eines einfachen darstellerischen Mittels, das indes höchst anschaulich und einprägsam mit diesem schwierigen dogmatischen Sachverhalt vertraut macht. Dies geschieht auf negative Weise. Zweimal versucht der Teufel Klarheit über seinen großen Gegenspieler zu gewinnen; jedesmal irrt er sich, weil er um die Doppelnatur nicht weiß. Das eine Mal vermutet er in dem sündelosen Christus, der keinerlei Speise zu sich nimmt, nur den Gott (god enfald = 1057) und wagt es deshalb nicht, sich ihm zu nähern; das andere Mal begreift er den freiwillig hungernden Herrn ausschließlich als bloßen Menschen (man enuald = 1062) und muß infolgedessen mit seiner Versuchung kläglich scheitern. Gerade wegen seines gottmenschlichen Wesens bleibt Christus unangefochtener Sieger über den Satan. Diese lebendige und geschickte Einführung in das wichtige Mysterium der Person Jesu gibt der Dichter 'ausgerechnet' in der 13. Fitte, die gegenüber den vorangehenden 12 Lektionen formal bereits dadurch als die 'Überschüssige' gekennzeichnet ist, daß mit ihr ein neues Buch beginnt!

Als Gottmensch ist Christus nicht nur Sieger über den Teufel, sondern auch und zugleich Erlöser der Welt. Die breite Einleitung zur Versuchungsgeschichte, mit der die 13. Fitte anhebt und 'die in ihrer freien Gestaltung zweifelsohne Eigentum des Dichters ist'¹, bietet bemerkenswerterweise den ersten Abriß der Heilsgeschichte. In ihm erscheint Christus nicht nur als 'Dominus dominorum', als 'erlo drohtin' (V. 1027), sondern speziell eben als 'Salvator mundi', als der wahre 'heland', den Gott um des Heiles der Menschen willen sandte, und der entschlossen ist, durch sein völlig an den Willen des Vaters gebundenes Erdenleben den Menschen das Himmelreich wieder zu erringen (vgl. 1049ff.). Als Täter des Wortes Gottes bewährt sich Christus als Offenbarer und Bringer des Heils im Medium eben dieses Wortes. 'That is gumono lif', daß die Menschen das Wort Gottes halten (vgl. 1072ff.), das ihnen durch die 'lera Kristes' ver-

¹ C. A. WEBER, ZfdA. 64, S. 11.

kündet wird. Denn seine Lehre ermöglicht es ihnen, nun endlich wieder das 'hebenriki' zu gewinnen, 'uelono thane meston, salig sinlif' (vgl. 1021–24).

c) Die 13. Fitte des III. Buches

Man hat wiederholt² auf die enge Verwandtschaft dieser Verse mit der allegorischen Ausdeutung der Blindenheilung hingewiesen, in der noch einmal und noch ausführlicher der gesamte Erlösungsplan dargestellt wird. Wir sind aber ganz und gar nicht der Meinung, daß man diese Tatsache nur verstehen könne, 'wenn wir die 44. Fitte einem Nachfahren des Helianddichters zuweisen', wie KROGMANN es tun zu müssen glaubt³. Für uns ist die Homologie des Stellenwertes beider Fitten der Grund für ihre thematische Entsprechung und ein stringenter Beweis für ihre Herkunft vom selben Verfasser. Denn wie innerhalb der Gesamtdichtung der erste Aufriß des Heilsplanes, dessen Verwirklichung als von der gottmenschlichen Natur des in Christus erschienenen Heilbringers innerlich abhängig gezeigt wird, an dem formal diesem Inhalt genau kongruenten Ort, nämlich in der 13. Fitte steht, so erhält analog dazu die Wiederaufnahme und Fortführung dieses wichtigen Motivs im relativ selbständigen Zentrum des Werkes denselben Stellenwert zugesprochen: die Allegorie bildet die letzte Fitte der 13er-Komposition, die zugleich auch die 13. Fitte des dritten Buches ist. Beide Lektionen sind – wenn auch auf je andere Weise – gegenüber der ihnen vorangehenden Dodekas deutlich als 'überschüssig' gekennzeichnet. Beginnt mit der Versuchungsgeschichte – wie schon gesagt – nach dem genau 12 Fitten umfassenden ersten Buch ein neuer Abschnitt⁴, so ist die Allegorie von den 12 ersten Fitten des dritten Buches und darüber hinaus sogar von allen anderen Lektionen des Werkes dadurch sehr eindrucksvoll abgehoben, daß sie in einer für den gesamten Heliand singulären Weise die symbolische Ausdeutung eines wunderbaren Geschehens bringt.

Die Absetzung des 'Dreizehnten' von einem Zwölferblock in der Form, wie wir sie z. B. auf vier Reliefs der Pala d'Oro im Aachener Dom dargestellt fanden⁵, ist also offenbar auch von unserem Dichter als Gestaltungsprinzip verwendet worden. Das würde allerdings im Hinblick auf die Sonderstellung der 44. Fitte gerade nicht bedeuten, daß sie 'aus dem Gefüge des Epos herausfällt', wie KROGMANN meint⁶. Vielmehr ist genau das Gegenteil der Fall: die besondere 'Gewandung' dieser Fitte und ihre dadurch bedingte Akzentuierung und Her-

² W. KROGMANN, Beiträge 1 = NddJb. 78 (1955) 23f.

³ aaO., S. 25.

⁴ Selbst innerhalb des 2. Buches scheint die 13. Fitte in gewisser Weise 'ausgegrenzt' zu sein. Die folgenden 18 Fitten 14–31 zählen genau 1500 Verse, eine Zahl, die lebhaft an die Rundzahl 1050 der mit Fitte 32 beginnenden 13er-Gruppe gemahnt, zumal sie sich als Verszahl der Fitten 45–61 wiederholt.

⁵ vgl. oben, S. 527f. und Abb. 30. ⁶ aaO., S. 4.

vorhebung machen überhaupt erst die spannungs- und bedeutungsgeladene Gefügestruktur der Dichtung sichtbar! Wir werden mit Nachdruck auf das Schema 12 + 1 und damit auf das Phänomen des 'Überschüssigen' hingewiesen, dessen Wertprädikate der Dichter der also markierten Fitte beigelegt wissen will.

Auch in der 44. Fitte treffen also zwei bedeutungsvolle Symbolzahlen zusammen, die einander gleichsam überlagern. Für den Interpreten ergibt sich daraus die Forderung, diese doppelte Abbrüviatur des Gehaltes im Symbol bei der Deutung der Fitte zu berücksichtigen. Dargestellt ist nicht nur die Erlösung der sündigen Menschheit in der Weise der Erleuchtung durch die Lehre Christi (44 = 11 x 4); betont werden soll auch die Gestalt des Heilbringers selbst (= 13), dessen Menschwerdung die *conditio sine qua non* jeglicher Heilsmittelung ist. Ausdrücklich wird festgestellt, daß Erlösung solange nicht möglich war, 'er than he selbo her / an thesaru middilgard menniski antfeng, / flesk endi lichamon' (3637b–39a). Er ist als der göttliche Lehrer der wahrhaft im Fleische den Menschen erschienene 'heleand' (3643 a).

d) Die 13. Fitte des IV. Buches

Indes sagten wir früher schon, daß sich die Erlöserfunktion Christi nicht – wie es zunächst den Anschein hat – in der Ausübung seines Magisteriums und der dadurch bewirkten 'illuminatio' der bislang der Finsternis der Sünde überantworteten Menschheit erschöpft. Diese seinerzeit mehr von inhaltlichen Aspekten her getroffene Feststellung wird durch den nunmehr möglichen Einblick in die tektonische Struktur vollauf bestätigt. Denn was in dem heilsgeschichtlichen Rahmen, in den der Dichter die Versuchung Jesu (= Fitte 13) eingeordnet hat, über den Magister-Salvator und die Erlösung durch die 'lera Kristes' angedeutet und in der allegorischen Ausdeutung der Blindenheilung, für die die 13. Fitte des dritten Buches gewählt wurde, als die Ursache des Heiles in großartiger Zusammenschau voll entfaltet ist, stellt nicht das letzte Wort des Helianddichters über die Soteriologie dar. So wichtig ihm offenbar gerade diese Perspektive ist, sie umfaßt nicht das Ganze. Vollendet ist die Erlösung erst am Kreuz. Und darum weist uns der Dichter mit Hilfe des gleichen Strukturelementes auf die Kreuzigungsfitte hin, die nun nicht mehr den Magister, sondern den Crucifixus als den Heilbringer zeigt. Denn gewiß nicht umsonst hat diese 66. Fitte innerhalb des vierten Buches den gleichen Stellenwert 13! Auf solche Weise kommt eine geradezu typologische Korrespondenz dieser drei Lektionen 13, 44 und 66 zustande, die nicht übersehen werden kann.

Derartige Verspannungen und Verknüpfungen inhaltlich aufeinander bezogener Themen im Medium formaler Homologien sind nicht das Produkt blinden Zufalls, sondern können nur das Ergebnis sorgfältiger geistiger Aneignung und Durchdringung des Stoffes und seiner bewußten 'Gestaltung' sein. Hier ist ein

Künstler am Werk, der über die Kraft verfügt, das innere Bild, das ihm sein persönliches Christus-Erleben gibt, in gegenständlich-ungegenständliche Entsprechungen und also in Symbole umzusetzen, die als zahlenbestimmte Räume, Strukturbögen und Kraftlinien der Dichtung in Erscheinung treten.

Wir wollen die Bedeutung der Zahl 13 für das Gesamtwerk, ihre Funktion als tektonisches und zugleich gehaltaufschließendes Element, hier nicht in extenso verfolgen, sondern auf unsere 13er-Gruppe zurücklenken. Nur soviel sei angemerkt, daß wir mit Hilfe des 'Lichtes' dieser Zahl in der Lage sein dürften, Probleme zu erhellen, die für die Forschung bislang in schier undurchdringliches Dunkel gehüllt zu sein schienen. Wir werden dies am Beispiel eines der umstrittensten Wörter und Begriffe im Heliand, am Beispiel des Wortes 'mud-spelli' nämlich, in einer bereits abgeschlossenen Studie zeigen, die nach Drucklegung dieser Arbeit, deren Methode und Ergebnisse sie voraussetzt, erscheinen soll.

2. Mittelstellung des 'Überschüssigen' (6—1—6)

Unser Blick auf die jeweils 13. Fitte des Gesamtwerkes und des dritten und vierten Buches hat gezeigt, daß der Dichter mit dem Symbolgehalt der Zahl 13 vertraut ist und sich ihrer als Zahl der übersteigerten Vollkommenheit, des Neubeginns und des Heiles beim Aufbau seines Werkes bedient, um ganz bestimmte und ihm wichtig erscheinende Verweisungszusammenhänge herzustellen und Sinnbezüge sichtbar zu machen. Die Stelle des 'Dreizehnten' bestimmte sich dabei nach dem Schema 12 + 1, d. h. nach der natürlichen Zahlenfolge. Die zentralisierende Anordnung der 13er-Fittengruppe, der wir uns nunmehr wieder zuwenden wollen, verlangt demgegenüber und in diesem besonderen Fall auch die Kenntnis des 13er-Schemas nach Analogie der uns inzwischen hinlänglich bekannten Kompositionsstruktur 6—1—6 mit Zentralstellung des 'Überschüssigen'. Zu beachten ist jedenfalls, daß der Dichter beide Äußerungsformen des Schemas verwendet, so daß gegebenenfalls in einer einzigen Komposition bei wechselndem Aspekt einmal die Mitte, das andere Mal das Ende mit dem Stellenwert des 'Dreizehnten' ausgezeichnet sein könnte.

a) Die 38. Fitte und das 'Licht' der Zahlen 19 und 13

Wenn nun in unserer Zentralkomposition die mittlere und 38. Fitte nicht nur mit dem Gehalt der Symbolzahl 19, sondern zugleich auch mit der Qualität des 'Dreizehnten' ausgestattet ist, dann wird die in diese Lektion eingestaltete geistige Wirklichkeit demgemäß an den entsprechenden Wertprädikaten partizipieren. Daß dies nun tatsächlich der Fall ist, zeigt ein Blick auf unsere früheren Ausführungen über die heilsgeschichtliche Tragweite des Tabor-Geschehens, die jetzt von seiten der symbolhaltigen tektonischen Form eine überraschende Bestätigung erfahren.

Auf dem Berge Tabor, so sagten wir⁷, werde – gleichsam als ein sichtbares Unterpfand für die Realität der in Christus endgültig angebrochenen Erlösung – für einen Moment der paradiesische Urzustand zeichenhaft, aber höchst wirkmächtig und eindrucksvoll gegenwärtig gesetzt. 'Was auf Tabor geschieht, ist nach Auffassung des Helianddichters (unter anderem) das Sichtbarwerden des durch Christus als den Gottessohn wieder vermittelten Heilsgutes im Bilde eines paradiesesgleichen Gartens, der für Petrus sogleich transparent wird auf das »uelono uunsamost«, auf das Himmelreich hin'⁸; auf jenes 'himilriki', das Gott 'an themu anaginne' Adam und Eva verliehen, ihnen dann aber wieder wegen ihrer Sünde verschlossen hatte, bis er seinen eingeborenen Sohn senden würde, 'that he liocht antluki liudio barnon' (vgl. Fitte 44). Die Manifestation der 'godkundi' Jesu ist gleichzeitig Manifestation des erwarteten Heilbringers.

Diese Deutung des 'gard godlic paradise gelic', der für den Dichter gewiß keine reale geographische Gegebenheit, sondern integrierender Bestandteil des 'berhtlic bilidi' ist (vgl. 3134–36a), stützte sich lediglich auf die kompositorische und antithetische Verklammerung der Fitten 38 und 44, soweit wir sie früher wahrzunehmen vermochten. Wie konstitutiv diese inhaltliche Verklammerung und formale Korrespondenz nun wirklich ist, durch die unsere Fitten sich gegenseitig auch in ihrem Bedeutungsgehalt erhellen sollen, zeigt die erst jetzt mögliche Erkenntnis, daß beide Lektionen unter der Prägekräft der gleichen Symbolzahl stehen. Je nach dem Aspekt, unter welchem wir die 'Gestalt' der 13er-Gruppe betrachten, erscheint einmal die mittlere und dann wieder die letzte Fitte als dreizehnte der Komposition. Beide stehen innerhalb der Tektonik an einer Stelle, die rein formal gesehen für die Schilderung des Heils und des Heilbringers gleichsam prädestiniert ist. Überantwortet man sich ganz den immanenten Kraftströmen des Strukturgebildes und ihrer fortgesetzt hin und her wogenden Bewegung, so 'kippt' die 13er-Raumgestalt sozusagen ständig von der einen in die andere Erscheinungs- und Äußerungsform um, 'springen' Akzent und Qualität, die mit der Symbolzahl 13 verbunden sind, von der Mitte zum Ende und umgekehrt, was zweifellos nicht nur auf die bewußte formale Kopplung beider Fitten hinweist, sondern auch die wechselseitige Durchlichtung ihres Gehaltes zur Folge hat.

Man wird fragen dürfen, ob nicht auf Grund dieses lebendigen und fruchtbaren Spannungsbogens gewisse inhaltliche Elemente der 38. Fitte in ihrer Relevanz für die Interpretation überhaupt erst sichtbar werden und so die künstlerische Idee offenbaren helfen, die die ganze Fitte prägt. Der Stellenwert des 'Dreizehnten', den unsere Fitte innerhalb der Zentralkomposition einnimmt, verlangt gleichsam nach gehaltlichen Entsprechungen, die 'Form' ruft nach Auffüllung durch Motive, die ihrem Sinn korrespondieren. Wenn deshalb ohne jede Anregung durch die Quellen von einem Garten 'paradise gelic' die Rede ist, so

⁷ vgl. oben, S. 344.

⁸ vgl. oben, S. 347.

wird man dafür nicht länger den Zwang der P-Alliteration (zu Petrus = 3136) verantwortlich machen dürfen⁹, sondern hat ihn als ‘figura’ des in Christus erschienenen und ausschließlich an sein Kommen gebundenen Heil es zu begreifen, von dessen Verlust und Wiedererlangung die 44. Fitte so eingehend berichtet.

In diesen Zusammenhang gehören auch andere Texterweiterungen des Dichters, deren tieferer Sinn sonst nicht zu erkennen wäre. Genau in dem Augenblick, in dem Petrus sein begeistertes ‘thit is odas hem, / uuelono uunsamost’ spricht, öffnet sich der Himmel: ‘so tilet thiu luft an tue’, heißt es 3144a. Auf dieses eigenmächtig eingefügte Motiv, für das weder in der Bibel noch in den Kommentaren ein Anhaltspunkt gegeben ist, scheint der Dichter besonderen Wert zu legen. Ausdrücklich kommt er am Ende der Transfiguration darauf zurück. Während im Tatian (91, 3) von den Aposteln gesagt wird: ‘neminem viderunt nisi solum Iesum’, fügt der Dichter seiner Übersetzung dieses Verses (‘gisahun that barn godes / enna standen’ = 3161 b–62a) noch die Bemerkung hinzu: ‘uuas that oder tho / behliden himiles lioht’¹⁰. Zerteilung der Luft bedeutet im Heliand Herstellung des Kontaktes mit der Transzendenz, mit dem Himmlischen, besagt Verkündigung des Heils (vgl. 390b–92a). Der gespaltene Himmel bahnt den Weg für die Lichterscheinung der leuchtenden Wolke, in der die ‘mikil maht’ Gottes gegenwärtig ist. Die Vorstellung vom geöffneten Himmelstor, aus dem jede ‘salus’ hervortritt¹¹ und für das die 13 Ellen messende Pforte des von Ezechiel geschauten neuen Tempels ein allseits bekanntes Symbol ist¹², drängt sich geradezu auf. Die Tabor-Fitte, die den Ehrenplatz des ‘Dreizehnten’ im Kompositionsgefüge einnimmt, zeigt im ‘bilidi’, daß grundsätzlich und von Gott her die ‘upuuegos’ wieder erschlossen sind. Es gibt wieder die Möglichkeit einer heilschaften Verbindung mit ihm. Nicht umsonst bestimmt der Dichter rückblickend die im Himmelsspalt erschienene Wolke näherhin durch das Varians ‘himiles lioht’ – und damit durch einen Terminus, mit dem in der 44. Fitte die Heilsgabe selbst umschrieben wird (vgl. 3669).

Zwar ist am Ende der Vision das ‘Himmelslicht’ wieder verschlossen; aber der, über dem sich der Himmel zerteilte und die Wolke schwebte, aus der heraus die ‘helag stemne godes’ ihn als den Sohn bezeugte, ist nun auch bestätigt als der wahre Träger und Vermittler des Heils. Er bleibt auf der Erde und kehrt als der ‘heleandero bezt’ (3156b) wieder in den Kreis seiner Jünger zurück.

Jesus ist Gott und der verheißene Heiland – das besagt wohl die ‘schwebende Ordnung’, in der die beiden Symbolzahlen 19 und 13 hier einander

⁹ vgl. oben, S. 344 ff.

¹⁰ 3162b–63a. SEHRT, Wb. 262, gibt für ‘bihlidan’ hier die Bedeutung ‘verdecken’ an, die u. E. dem Bild von der ‘Zerteilung’ der Luft (= Öffnung des Himmelsgewölbes) nur ungenügend korrespondiert. Vielmehr ist die Öffnung wieder ‘verschlossen’ und darum die Wolke nicht mehr sichtbar.

¹¹ vgl. oben, S. 521 f. und das zum sog. Kunigundenmantel Gesagte.

¹² vgl. oben, S. 519.

überlagern. Das ist auch der Sinn der 'gisioni' (Plural!), in diesem doppelten Gehalt liegt ihre kerygmatische Bedeutung. Nur deshalb können sie Bestandteil der Heilsbotschaft werden, wie es der Dichter in den letzten Versen der Fitte – wiederum unabhängig von Vorlagen – andeutet. Indem Christus seinen Jüngern nach dem Abstieg vom Berge den Befehl gibt, über die 'gisioni' vor dem Judentum zu schweigen, schließt er dieses Volk von jenem Heilswissen aus, das durch die wunderbaren Erscheinungen auf Tabor den Aposteln vermittelt wurde und das sie nach seiner Auferstehung über die ganze Erde, über die weite Welt hin allen Völkern verkünden sollen (vgl. 3164b–70a).

Die Verse 3168b–70a, die Eigentum des Dichters sind, enthalten also einen positiven Sendungsauftrag für die Zwölf 'obar middilgard'¹³. Es ist, als trete Christus hier noch einmal als der 'Dreizehnte' in Erscheinung. Unwillkürlich denkt man ihn sich 'inmitten' der Zwölf, wie er ihnen schon jetzt die Anweisung gibt, einst gleichsam in die vier Himmelsrichtungen – der mittelalterlichen Chiffre für den 'totus orbis'! – zu ziehen und die Tabor-Botschaft vom Deus-Salvator auszubreiten.

b) Der 'Dreizehnte' in HRABANS Kreuzgedicht

HRABANUS MAURUS hat die Ausführung dieses Auftrages, das Evangelium 'post passionem Christi' der ganzen Welt zu verkündigen, in einem seiner Figurengedichte sozusagen graphisch dargestellt, und zwar in der Form eines 13er-Schemas¹⁴. Auf dem Buchstaben-Kanvas des Gedichtes sind einzelne Letterngruppen durch ihre Farbgebung besonders hervorgehoben und dergestalt angeordnet, daß sie jeweils viermal die drei griechischen Buchstaben Z(eta), T(au) und X (= Chi) bilden, die unter- bzw. nebeneinandergestellt sind nach Art der 'figura crucis'. Im Zentrum dieser (4 x 3 =) 12 Buchstaben steht das nur einmal vorkommende Γ (= Gamma). Der Zahlenwert dieser 13 Buchstaben, auf den es HRABAN zunächst ankommt, beträgt insgesamt 5231, nämlich 3 + (4 x 7) + (4 x 300) + (4 x 1000). Das ist genau, wie EUSEBIUS und HIERONYMUS bezeugen, die Anzahl der Jahre seit Erschaffung der Welt 'usque in annum passionis et resurrectionis Domini', die auf diese Weise geheimnisvoll im Kreuz 'enthalten' ist¹⁵.

Der Symbolsinn der einzelnen griechischen Lettern ist ebenfalls von ihrem Zahlenwert her bestimmt. Γ (= 3) signifiziert den Glauben an die Dreieinigkeit, der das 'initium salutis nostrae' ist. Z (= 7) symbolisiert die Hoffnung der Gläubigen auf die ewige Ruhe, auf den siebenten Tag, während durch das T die

¹³ 'mugan' mit Infinitiv dient hier der Umschreibung eines Imperativs; vgl. SEHRT, Wb. 399.

¹⁴ De laud. s. cr. I, 14 = PL 107, 203 f.; vgl. unsere Abb. 3.

¹⁵ Ebd., Sp. 205 A.

Liebe dargestellt wird. Denn T enthält die ‘*imago sanctae crucis*’, jenes Kreuzes, das die Liebe des Vaters offenbarte, der an ihm seinen Sohn für uns dahingab. Der Buchstabe X (= 1000) repräsentiert die ‘*beatitudo aeterna*’¹⁶.

Das eigentliche Mysterium des Buchstabenkreuzes aber besteht nach HRABAN darin, daß von dem Gamma aus, ‘*id est, a medio crucis*’, die übrigen je drei Buchstaben umfassenden Letternreihen wie Arme in die vier Himmelsrichtungen ausstrahlen. Die ‘*figura*’, die dadurch entsteht, bezeichne nämlich jenes wunderbare Geschehen, daß nach der Passion Christi seine Jünger von Jerusalem aus begannen, die Heilsbotschaft auf dem ganzen Erdkreis zu verbreiten und so den Gläubigen aus allen Teilen der Welt Anteil an den Gütern des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verschafften, damit diese ‘*ad praemia aeterna*’ gelangen konnten¹⁷.

Der völlig singuläre, also ‘überschüssige’ Buchstabe Gamma, der als Mitte dieser Symbolgestalt fungiert, wird durch die Lettern des Namens Iesus gebildet. – Deutlicher konnte HRABAN nicht sichtbar machen, daß Jesus selbst hier die Stellung des ‘Dreizehnten’ einnimmt – in der ‘*figura*’ eines Buchstabens, der nur ein mal vorkommt (‘*semel est posita*’ betont HRABAN ausdrücklich!) und den Zahlenwert drei hat (= 1 : 3).

So ist Jesus im wahren und eigentlichen Sinne das, was Gamma durch seinen Zahlenwert signifiziert: der Anfang unseres Heiles, das die zwölf Apostel – von ihm gesandt und von ihm ausgehend – der Welt verkündigen.

Sollte es wiederum nur ein Spiel des Zufalls sein, wenn die beiden Verse, die dem Buchstabenkreuz eingeschrieben sind, jeweils aus exakt 19 Buchstaben vor und 19 Buchstaben hinter dem Namen Iesus bestehen, also auf die Zahl 38, die Kennziffer der Verklärungsfitte des Heliand, führen?¹⁸ Dann wären also auch hier die beiden Symbolzahlen 19 und 13 betont. Bei der mathematischen Akribie, mit der sowohl die Figurengedichte HRABANS als auch die Zentralkomposition des Heliand ‘gestaltet’ sind, hat jedes Maß und jede Zahl Gewicht!

Das Entscheidende aber ist wohl die Erkenntnis, daß man weder dem Figurengedicht HRABANS noch der ‘*figura*’ des Mittelstückes unserer Dichtung, die beide auf dem 13er-Schema beruhen, gerecht wird, wenn man in ihnen nichts als ‘Spielerei’ und ‘Künstelei’ zu sehen vermag. Für den mittelalterlichen Menschen ist der Name ‘*figura*’ nur dann sinnvoll, ‘wenn ›*figura*‹ nicht im Sinne eines formvollen Topos, sondern in seinem typologischen Sinn als Zeichen des Heils verstanden wird’¹⁹. Das gilt in besonderem Maße noch für das 13er-Schema, in dem der ‘Dreizehnte’ per definitionem Träger des Heils ist.

¹⁶ Ebd., Sp. 205B–C. ¹⁷ Ebd., Sp. 206C–D.

¹⁸ Von oben nach unten gelesen ergibt sich der Vers: ‘*En crucis haec species Iesus bene monstrat honorem*’; von links nach rechts lautet die Inschrift: ‘*Computat hunc numerum Iesus quo est passus in arvis*’ (PL 107, 206D).

¹⁹ So F. OHLY, *Hohelied-Studien*, S. 91 Anm. 1, gegen E. R. CURTIUS mit direkter Bezugnahme auf HRABAN (Hervorhebung von uns). *DERS.*, *ZfdA.* 91 (1961) 21, Anm. 3,

Als dem 'heleandro bezt' hat unser Dichter dem verklärten Christus in seinem Werk die Stelle des 'Dreizehnten' eingeräumt, und J. A. SCHMELLER hatte eine wahrhaft glückliche Hand, als er unserer Dichtung den Namen 'Heliand' beilegte.

wo er es als ein Mißverständnis brandmarkt, rein formale Analogien zwischen antiker und mittelalterlich-christlicher Rhetorik, Poetik und Ästhetik mit Wesensverwandtschaft zu verwechseln.

Sechstes Kapitel

DER GESAMTAUFBAU DES HELIAND

‘Aus vielen Baustoffen, die vorher verstreut herumlagen, dann zu einem Werk zusammengebracht sind, baue ich ein Haus. Ich stehe höher, weil ich der Baumeister bin, während es gebaut wird, und zwar deshalb höher, weil ich es baue; zweifellos stehe ich deshalb höher als das Haus. Dagegen stehe ich deshalb nicht über einer Schwalbe oder einem Bienchen; baut doch jene geschickt ihre Nester und dieses seine Waben. Vielmehr über diesen stehe ich, weil ich ein vernunftbegabtes Lebewesen bin. Allein wofern in fest bestimmten Maßen Vernunft beschlossen ist, ist etwa das, was auch die Vögel herstellen, weniger geschickt und symmetrisch abgemessen? Im Gegenteil, es entspricht bestimmten Zahlenverhältnissen aufs vollkommenste. Also nicht dadurch, daß ich Werke mit bestimmten Zahlenverhältnissen schaffe, sondern dadurch, daß ich Zahlenverhältnisse erkenne, stehe ich höher.’

AUGUSTINUS, De ordine II, 19, 49

‘Betrachte Himmel, Erde, Meer und alles, was da glänzt und kriecht und fliegt und schwimmt: alles hat Formen, weil es Zahlen hat; nimm sie fort, und alles wird zunichte. Von wem also stammt das, wenn nicht, von Dem die Zahl stammt? Das alles hat das Sein nur insoweit es zahlhaft ist. Auch die Menschen als Bildner künstlerischer Formen haben in der Kunst die Zahlen, denen sie ihre Werke anpassen, und sie schaffen mit ihren Händen und Werkzeugen so lange, bis das äußere Werk, das sie formen, nach Möglichkeit jene Vollendung erlangt, die Antwort gibt auf das innere Zahlenbild und durch den vermittelnden Sinn dem inneren Richter gefällt, der die Einsicht in die höheren Zahlen hat.’

AUGUSTINUS, De libero arbitrio II, 42

‘... so erkläre ich deutlicher und kürzer folgendes, daß nämlich auf die Erkenntnis dieser Dinge niemand sich Hoffnung machen darf ohne das gleichsam zwiefache Wissen von der Dialektik und der Bedeutung der Zahlen... Das ist die Ordnung des Strebens nach Weisheit, durch die man fähig wird, die Weltordnung zu verstehen ...’

AUGUSTINUS, De ordine II, 18, 47

I. LINEARE STRUKTUREN

Der Heliand als symmetrische Zentralkomposition

1. Erkenntnis der Zahlenform als Grundlage der Interpretation

‘Grundlegung der Heliandinterpretation’ – so haben wir den zweiten Teil unserer Untersuchung überschrieben und ihm auf diese Weise sein hohes Ziel, aber auch seine thematische Begrenzung gewiesen. Denn ‘Grundlegung’ besagt immer ein Doppeltes: Herauskristallisation eines unumstößlichen Fundamentes und in eins damit Beschränkung – allerdings gerade auf die wesentlichen und tragenden Elemente. Eine Grundlegung der Heliandinterpretation kann und muß sich daher mit dem Aufweis der Methodik und ihrer Verifizierung am exemplarischen Fall begnügen. Sie erhebt aber zugleich den Anspruch, eben so die Prinzipien für die Deutung des Gesamtwerkes erarbeitet zu haben. Es geht ihr darum, eine absolut zuverlässige Ausgangsbasis für das sichere und objektive Verständnis nicht nur des paradigmatischen Teiles, sondern der ganzen alt-sächsischen Bibeldichtung anzubieten. Wir sind der Überzeugung, dieses Ziel mit der Aufdeckung der inneren und äußeren Form der Fittengruppe 32–44 und ihrer Relevanz für die Gehaltsdeutung erreicht zu haben.

Die Erkenntnis der vom Gesetz der Zahlen, ihrer Summen, Proportionen und Symmetrien bestimmten Tektonik eines Kernstückes der Dichtung führte uns zu einer völlig neuen Sicht des Werkes und seines Schöpfers; zu einer Sicht, die jedem Subjektivismus und Perspektivismus bei der Auslegung endgültig einen Riegel vorschiebt. Hierin liegt u. E. die eminente Bedeutung der Tatsache, daß es uns gelang, die tektonische Form dieses Kernstückes aufzudecken. Deren wesentliches Merkmal ist nämlich – nach einem Wort WÖLFFLINS – der ‘Charakter der Notwendigkeit, daß nichts geändert oder verschoben werden könnte, sondern alles so sein muß, wie es ist’¹. Ist daher die tektonische Form erst einmal aufgewiesen, so kann sich der Interpret der in ihr waltenden und sie konstituierenden inneren Notwendigkeit nicht mehr entziehen. In unserm Fall dokumentiert sich diese Notwendigkeit in den weder subjektiv zu verbiegenden noch überhaupt subjektiv zu findenden Zahlen, die zunächst einmal das äußere Gliederungsgerüst prägen, dann aber auch in hohem Maße die inneren Kraftlinien aufdecken und so gehaltaufschließende Funktion übernehmen.

Was sich hier im Medium einer fest und unverrückbar gegebenen Zahlenform in der ‘Gestalt’ der 13 er-Gruppe als die künstlerische Absicht des Dichters objektiviert hat, zwingt den Ausleger des Werkes zum Verzicht auf jedes eigenmächtig-subjektive Vorgehen. Er muß einfach die ‘Form’ als Manifestation eines geistigen Raumes begreifen und ihren Ausdruckswert respektieren, wenn er nicht

¹ H. WÖLFFLIN, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, München (1915) 130.

von vornherein rettungslos in die Irre gehen will. Denn mit der Form liegt auch die Richtung der Gehaltsdeutung ein für allemal fest. Es ist unmöglich, am Leitfaden der mit höchster Bewußtheit und mathematischer Präzision vom Dichter selbst diesem Werkstück eingestalteten Form zu grundsätzlich verschiedenen und einander widersprechenden Interpretationen zu gelangen, die jede für sich den Anspruch auf Gültigkeit erheben könnten. Solchermaßen sich gleich gültig dünkende Interpretationen sind und müssen uns gleichgültig sein. Hier – wie anderwärts – kann es immer nur eine richtige, weil sach- und werk-gerechte Auslegung geben, weshalb wir unsere Untersuchung auch 'Grundlegung der Heliandinterpretation' nannten. Denn jedes Kunstwerk ist ein absolut objektives Gebilde, das in seinem Was und Wie unveränderlich 'gegeben' ist. Und nur eine Sinnvorstellung kann ihm seine besondere Gestalt verliehen, sein spezifisches Sosein bedingt haben. Eben diese aber gilt es für den Interpreten zu ertasten, zu begreifen und sichtbar zu machen.

Gewiß wird es innerhalb solcher Bemühungen um die vollständige Auslotung der geistigen Raumgestalt und ihres einheitlichen Prinzips verschiedene Grade und Stufen der Annäherung an das Ziel geben, da die Herstellung des verstehenden Kontaktes mit dem Werk von mannigfachen Faktoren auf seiten des Interpreten abhängt und daher mehr oder weniger intensiv sein kann. Hier liegt die innere Rechtfertigung für die ständige Bemühung vieler Ausleger um die Interpretation des Kunstwerkes. Indes kann es sich dabei stets nur um Amplifikationen ein und derselben Grundschau handeln, zu der wir hier die Fundamente gelegt haben.

Am Beispiel der 13er-Gruppe konnten wir die Richtigkeit unseres Ansatzes und also auch die Tragfähigkeit der Basis, auf die wir uns bei dem Versuch einer Grundlegung der Heliandinterpretation gestellt haben, wohl überzeugend genug dartun. Implizite ist damit von uns die Forderung ausgesprochen, daß sich die Gesamtinterpretation – mutatis mutandis – der gleichen Ausgangsbasis und derselben Methodik zu bedienen habe. Damit setzen wir allerdings zweierlei voraus: einmal, daß auch das ganze Werk in analoger Weise von jenen zahlhaften Gestaltungsprinzipien geformt sein muß, die wir als konstitutiv für den Aufbau des Kernstückes erkannten, und zum andern, daß dieser von uns postulierten Tektonik der Gesamtdichtung a priori dieselbe bedeutungsvolle Rolle zukommt, die die Zahlenform bei der Eruierung und Erhellung des Gehaltes der 13er-Gruppe spielte. Ist die Gliederung des Heliand durchgehends von Zahlen und Zahlenverhältnissen bestimmt, dann können diese ebenso wenig wie bei unserem Paradigma als lediglich äußere Determinationen des Stoffes erscheinen, sondern müssen als Bedeutungsträger gesehen werden, in denen sich auf sinn-fällige Weise die Kongruenz von Inhalt und Form manifestiert – und also zuletzt die 'mirabilis numerorum congruentia cum salutis nostrae mysteriis'²; die Kon-

² ALKVIN, Enchiridion, praefatio = PL 100, 572 C.

gruenz mit jenen Heilsgeheimnissen nämlich, die zunächst nur den Stoff und Inhalt, das Material des Heliand bilden, das erst vermittels der ihm kongruenten Zahlen vom Dichter auf die Ebene des Gehaltes transponiert wird, weil die Zahlenform den Stoff gestaltet und Gehalt nur von Gnaden der künstlerischen Gestalt lebt.

Wie die 'figura' der 13er-Gruppe, so kann auch die zahlhafte 'figura' des ganzen Werkes nur dann in ihrer Sinnhaftigkeit gesehen werden, wenn wir sie in ihrer typologischen Bedeutung als Zeichen des Heils begreifen, also so, wie sie vom Dichter, dessen Werk Heilsverkündigung sein will, konzipiert ist.

2. Die 13er-Gruppe als Schlüssel zur Gesamtgliederung

Im Hinblick auf die solchermaßen noch einmal betonte Wichtigkeit der Erkenntnis der 'Form' sowohl für die Grundlegung der Heliandinterpretation als auch für die Interpretation selbst halten wir es für angezeigt, zum Schluß unserer Untersuchung in knappen Umrissen die Gesamtgliederung des Heliand zu skizzieren.

Den sichersten Ausgangspunkt für ihre Erschließung dürfte offenbar die 13er-Gruppe selbst bieten. Ist es doch undenkbar, daß der Dichter ein derart sorgfältig durchgegliedertes Teilstück als einen erratischen Block in ein ungeformtes, gestaltloses Ganzes hineingestellt hat. Vielmehr kann er nur entweder die Gesamtstruktur auf dieses Teilstück oder das Teilstück auf die Gesamtstruktur hingeeordnet und abgestimmt haben. Steht erst einmal unumstößlich fest, daß der Künstler einen bedeutsamen Abschnitt seines Werkes in höchst virtuoser Weise nach der Zahlenform und ihren Gesetzen aufgebaut hat, dann liegt es nahe, von hier aus auf ein durchgängiges Prinzip seines Schaffens zu schließen. Er muß zu jenen 'Bildnern künstlerischer Formen' gehören, die 'in der Kunst die Zahlen haben, denen sie ihre Werke anpassen', wie AUGUSTINUS sagt³. Wir fragen also nach dem 'inneren Zahlenbild', das unserm Dichter bei der Gestaltung des Gesamtwerkes vorschwebte, nach jenem umfassenden Zahlenbild, von dem wir bei der Analyse der Fittengruppe 32-44 einen kleinen, aber charakteristischen Ausschnitt erblicken konnten.

a) Symmetrie und Ziffernchiasmus als tektonisches Prinzip

Das Wesentliche an den dort vorgefundenen Zahlenverhältnissen ist zweifellos das sich in ihnen und ihrer Anordnung dokumentierende Streben nach Symmetrie und Zentralisierung. Es merkt 'jeder wohl, daß die Symmetrie die Mutter

³ 'Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua' = De lib. arb. II, 42 (Œuvres VI, 296); vgl. Motto zu Kap. 6.

dieser ganzen Harmonie' ist⁴. Eine weitere Besonderheit besteht in der Vorliebe für Ziffernchiasmus, wie er z. B. bei der Relation der Flügelverszahlen (= 501) zur Gesamtverszahl (= 1050) und der durchschnittlichen Verszahl der je sechs Flügelritten (= 84) zur Langzeilenzahl der Zentralfitte (= 48) begegnet. Auffällig sind auch die Quersummenbeziehungen, durch die die einzelnen Teile miteinander verbunden erscheinen, deren Zahlenwert dadurch vielfach auf die Grundzahl 13 zurückgeführt wird.

Liegt diesem Aufbau ein Prinzip zugrunde – und wer wollte ernsthaft daran zweifeln! – dann muß man diesem Prinzip auch innerhalb der Gesamtgestalt der Dichtung begegnen. In ihm scheint uns ein zuverlässiges Hilfsmittel an die Hand gegeben, diese Großstruktur nunmehr aufzudecken.

Betrachten wir unsere 13er-Gruppe an ihrem Ort in der linearen Aufeinanderfolge der einzelnen Fitten der Dichtung, so zeigt sich, daß ihr 31 Fitten vorausgehen. Wir glauben, daß diese formale 31er-Einheit durch Ziffernchiasmus bewußt mit der nachfolgenden 13er-Gruppe in Beziehung gesetzt ist. Es ergäbe sich das Schema $31 - 13 - ?$ als Grundgliederung des gesamten Werkes. Da der Heliand nicht vollständig überliefert ist, setzen wir zunächst ein Fragezeichen an die Stelle der mutmaßlich auf die 13er-Gruppe noch folgenden Fittenzahl. Wenn nun der Dichter die 13er-Gruppe auf den Vers genau als eine symmetrische Zentralkomposition gestaltet hat, dann gibt es für uns nicht den leisesten Zweifel mehr, daß er diese Gruppe selbst als das Zentrum des Werkes konzipiert hat, d. h. daß er dem vorangehenden Teil der 31 Fitten einen ebenso großen folgen ließ. Was er sich bei der Gestaltung des uns vollständig erhaltenen Mittelstückes zum Prinzip erwählt hatte, konnte er ohne den größten Schaden für die künstlerische Qualität seines Werkes bei der Gesamtgliederung nicht aufgeben. Wir erinnern uns an das Wort AUGUSTINS: 'Wenn nämlich bei Werken von Menschenhand ohne zwingende Notwendigkeit die Symmetrie nicht gewahrt ist, so wird gewissermaßen das Auge selbst irgendwie beleidigt. Daß dagegen inwendig drei Fenster, eines in der Mitte und zwei an den Seiten, gleich weit entfernt, das Sonnenlicht hineinlassen, welche Befriedigung empfinden wir darüber bei genauerem Hinsehen, und wie schlägt es einen in seinen Bann! . . . bei unsymmetrisch angebrachten Teilen (aber) sagen sie (sc. die Bauleute), sie hätten keine Vernunft. Dies gilt weithin und erstreckt sich auf beinahe alle Künste und Werke von Menschenhand'⁵.

⁴ AUGUSTINUS, De ordine II, 11, 34; vgl. Motto zu Kap. 5.

⁵ De ordine II, 11, 34; vgl. Motto zu Kapitel 5. – Zum Ziffernchiasmus zwischen den beiden Außenstücken und dem Mittelteil ($31 - 13 - 31$) als einem höchst bewußt auskalkulierten tektonischen Grundelement vgl. man die Maße des Trelleborger Standlagers der Wikinger (1000–1050): 'Hier erscheint plötzlich das Bild des himmlischen Jerusalem in seiner absoluten Gestalt, . . . kompromißlos vom Reißbrett weg in die Landschaft übertragen . . . Das Herzstück der Burg umschloß ein kreisrunder Wall mit 68,4 m Innen- und 86 m Außenradius. Die Abweichungen vom mathematischen Ideal betragen nur wenige Zentimeter' (W. MÜLLER, Die heilige Stadt. Stuttgart 1961, 102f.).

Wir sind demnach der Überzeugung, daß die lineare Struktur der Dichtung auf größerer Ebene die Tektonik der 13er-Gruppe spiegelt, ja wiederholt, und damit das Werk eine symmetrische Zentralkomposition darstellt nach dem Schema 31 — 13 — 31.

b) Fitten- und Verszahl des verlorenen Schlußteils

Das würde bedeuten, daß der Heliand insgesamt genau 75 Fitten zählte, eine Zahl, die unseres Wissens bisher allein W. STAPEL genannt hat, der den fehlenden Schluß aus den 'vorbereitenden Motiven und aus Tatian' ergänzt⁶. Die Tatsache des Ziffernchiasmus' in unserm Schema, der selbstverständlich auch auf die lateinische Schreibweise dieser drei Zahlen zutrifft, ist evident. Ebenso springt sofort die Identität der jeweiligen Quersummen ins Auge, die schon bei der Gliederung der 13er-Gruppe eine so große Rolle spielte. Stets ergibt sich die Zahl 4, jedesmal stellt sie eine optische Spannungseinheit in der Form 3 : 1 oder 1 : 3 dar⁷. Die Addition dieser drei Quersummen führt wieder auf die Quersumme der Gesamtfittenzahl 75, nämlich $4 + 4 + 4 = 12$; eine Relation, die bei der Reduzierung des Werkes auf 71, 72 oder auch 73 Fitten zerstört würde, ganz abgesehen von der dadurch gleichzeitig herbeigeführten Vernichtung der wunderbar ausgewogenen Symmetrie der Gesamtgliederung, die auch darin noch zum Ausdruck kommt, daß die Addition der Quersummen der sich spiegelbildlich entsprechenden ersten und letzten sechs Fitten der Komposition jedesmal die Zahl 13, die Kennziffer des Zentrums, ergibt⁸. Tektonische Form besitzt eben den 'Charakter der Notwendigkeit, daß nichts geändert oder verschoben werden könnte, sondern alles so sein muß, wie es ist' (WÖLFFLIN).

Dürfen wir es nun auch wagen, für die Tektonik des Gesamtwerkes — analog zum Aufbau der 13er-Gruppe — eine ebenfalls genau symmetrische Verteilung der Verszahlen zu postulieren? Es ergäbe sich dann folgendes Schema:

Fitten:	31	13	31	(?)
Verse:	2620	1050	2620	(?)

Das bedeutete, daß uns 307 Langzeilen des Gedichtes verlorengegangen sind.

Die einstelligen Quersummen dieser Verszahlen⁹ betragen 1 — 6 — 1, das wäre

⁶ Der Heliand, S. 174; vgl. unsere Arbeit oben, S. 244 und unsere eigene 'Berechnung' S. 238 und Anm. 12, ebd.

⁷ Auf die Bedeutung der Vierzahl für den Heliand und das Faktum ihrer 'rhythmischen' Spannung und Modulation in 1 : 3 bzw. 3 : 1 haben wir früher schon aufmerksam gemacht (vgl. oben, S. 316ff. und 373). Wir werden hierauf weiter unten näher eingehen.

⁸ Nämlich 1/75; 2/74; 3/73; 4/72; 5/71; 6/70. Vgl. dieselbe Relation zwischen den Flügelfitten der 13er-Gruppe, oben: S. 492, Anm. 3.

⁹ K. MENNINGER, Zahlwort und Ziffer II, 72f. weist auf die Vorliebe des Mittelalters für einstellige Quersummen beim Spiel mit der Isopsephie (= Gleichzahligkeit der

genau die umgekehrte Folge der Fittenverteilung in der 13er-Gruppe: 6 — 1 — 6. Die Tektonik des Zentrums spiegelt sich in der Tektonik des Gesamtwerkes bzw. umgekehrt! Teilt man die Verszahlen durch den 'numerus perfectus' sechs, wie wir es bei 1050 schon früher getan haben¹⁰, so ergibt der ganzzahlige Quotient¹¹ jeweils die Quersumme 13 (aus 436 bzw. 175) und damit die einstellige Quersumme 4, was in gleicher Weise auch auf die Gesamtverszahl 6290 zutrifft¹².

Das 'äußere Zahlenbild' dieser Gliederung, das in seinen drei Hauptteilen immer wieder gleichsam 'dialektisch' in den Ziffernchiasmus umschlägt¹³, weist uns mit der gleichen Notwendigkeit auf das Zentrum der Figur hin, die unsern Blick auch bei der Betrachtung der Zahlenform des 13er-Schemas zwingend auf die Mitte lenkte. Dieses Zentrum des ganzen Werkes bildet nunmehr der Fittenabschnitt 32–44, den wir zum Paradigma unserer 'Grundlegung' der Heliandinterpretation erwählt hatten. Die gesamte Dichtung erscheint von diesem 'äußeren Zahlenbild' her auf die 13er-Gruppe und in ihr auf die 38. Fitte als den innersten Kern des Werkes hingeordnet.

Es liegt auf der Hand, daß von dieser Erkenntnis her alles das, was wir über die 13er-Gruppe im allgemeinen und die Verklärungsfitte im besonderen gesagt haben, in eminentem Maße an Bedeutung gewinnt. Die mannigfachen Auszeichnungen formaler und zahlensymbolischer Art, die der 38. Lektion bereits durch ihre Kennziffer und ihre Stellung innerhalb der 13er-Gruppe zuteil geworden waren, erfahren von der nunmehr ermöglichten Gesamtschau der tektonischen Struktur des Heliand her ihre eigentliche Rechtfertigung, Abrundung und Vollendung. Der verklarte Christus, Gott und Heiland, ist im genauen Sinne des Wortes die innere und äußere Mitte des kunstvoll gefügten Werkes.

3. Symbolischer Sinn der Zentralkomposition

Wie wir nach dem symbolischen Sinn der Grundgestalt des 13er-Schemas gefragt haben, so müssen wir nun auch nach dem symbolischen Sinn der gesamten Zahlgestalt der Dichtung fragen; es gilt zu erfahren, auf welches 'innere Zahlenbild' das äußere Werk des Künstlers eine Antwort geben soll und gibt.

Wörter) hin, etwa bei der Berechnung des Ausgangs eines Zweikampfes. Vgl. auch G. R. HOCKE, Manierismus in der Literatur, Hamburg (1959) 46f. = rowohlts deutsche enzyklopädie 82/83.

¹⁰ vgl. oben, S. 331 und 491.

¹¹ $2620 : 6 = 436$ Rest 4 (aber eben 4!, die Grundzahl, auf die die einstellige Quersumme wieder führt).

¹² $6290 : 6 = 1048$ (Rest 2) = 13 = 4.

¹³ AUGUSTINUS verlangt das Wissen um die 'Dialektik' der Zahlen: 'Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit aut solam *dialecticam*' = De ord. II, 18, 47; vgl. das Motto des 6. Kapitels.

Denn erst das 'zweifache Wissen von der Dialektik und der Bedeutung der Zahlen' (AUGUSTINUS) macht uns fähig, die Sinnvorstellung zu ertasten, die sich im zahlhaften Ordnungsgefüge des Kunstwerkes objektiviert, verleblicht, hat.

Wenn die Grundgestalt der 13er-Zentralgruppe das '*fundamentum ecclesiae*', Christus und die zwölf Apostel, symbolisiert, dann drängt sich die Vermutung auf, daß die Gesamtgestalt der Dichtung die Ordnung der ganzen Kirche spiegelt. Die beiden 31er-Flügel müßten dann je einzeln oder in ihrer Summe das Gottesvolk signifizieren können. Wir haben für eine derartige symbolische Bedeutung der Zahl 31 bzw. 62 zwar z. Z. noch keinen ausdrücklichen literarischen Beleg aus der Karolingerzeit gefunden, immerhin aber scheinen uns folgende Beobachtungen beachtenswert zu sein: In der jüdischen Überlieferung wird die Zahl der Gerechten, in denen sich Reich und Herrschaft Gottes auf Erden manifestieren, bald mit 30, bald mit 31 (!) angegeben¹⁴.

Offenbar begegnet uns in dieser Zahl 31 wieder das mythologische Schema des 'Überschüssigen': heilige Rundzahl plus positiver Eins zum Ausdruck besonderer Vollkommenheit und Fülle¹⁵. Nach AUGUSTINUS ist die dem Schema zugrunde liegende Zahl 30 Symbol für die Zahl derjenigen, die das 'Gesetz' erfüllen, und zu denen Jesus als Vollender des Alten Bundes, der unter dem 'Gesetz' steht, kommt¹⁶. ISIDOR bezieht die gleiche Zahl direkt auf die Kirche. Die Arche – Typos der Kirche des Neuen Bundes –, so sagt er, sei 30 Ellen hoch gebaut worden, '*quia Ecclesia Decalogi mandato (also = 10) fide Trinitatis (= 3) perficitur*'¹⁷.

30 + 1 könnte daher nach Analogie des Phänomens der Zugabezahlen im allgemeinen und der Variante in der jüdischen Überlieferung der Zahl der Frommen im besonderen die übersteigerte Fülle andeuten, gewissermaßen die Zahl der Gläubigen aller Zeiten und Zonen.

Diesen universalen, auf die Gesamtheit aller Gläubigen zielenden Sinngehalt dürfte die Zahl 31 auch in einigen Kunstwerken des Mittelalters haben. Auf dem sog. Mantel der hl. Kunigunde, der die weltweite Bedeutung der Menschwerdung Christi illustrieren soll, und dessen Bildaufbau von einem besonders intensiven gedanklichen Zusammenhang bestimmt ist¹⁸, wird die Zentralgestalt – der aus dem geöffneten Himmelstor hervortretende Salvator – von insgesamt 2 x 31 (= 62) Kreisen und Kreissegmenten mit figürlichen Darstellungen umgeben¹⁹. Der bilderlose Reichenauer Einbanddeckel des Evangeliars Clm 4454

¹⁴ vgl. A. MARMORSTEIN, Die Zahl der Frommen. Arch.f.Rel.-Wiss. XV (1912) 320 mit genauen Stellenangaben.

¹⁵ Dazu unsere Ausführungen oben, S. 496f.

¹⁶ In Ioannis evangelium tr. XXV = PL 35, 1599. 30 = 5x6 (Zahl des Gesetzes mal 'numerus perfectus'). ALKUIN, In Ioan. III, 12 = PL 100, 825 Df.

¹⁷ Lib. num. cap. XXII, 94 = PL 83, 197B.

¹⁸ vgl. W. MESSERER, Der Bamberger Domschatz, S. 15.

¹⁹ s. das Schema der Verteilung dieser Darstellungen und ihre Bezifferung bei

der Bayerischen Staatsbibliothek hat außer dem vielfach ‘nimbierten’ großen Achat in der Mitte, der zweifellos Symbol Christi ist, noch genau 2×31 (= 62) Edelsteine²⁰.

Sollte sich unsere Deutung der Zahl 31 aufrecht erhalten und verifizieren lassen, dann wäre das ‘innere Zahlenbild’, dem der Dichter sein äußeres Werk hat anpassen wollen, die künstlerische Idee also, die in ihm Gestalt gewinnen sollte, der ‘ordo’ des in und auf Christus errichteten Gottesreiches. In den ‘äußeren Zahlen’ hätten wir – etwa in folgender Form – die Chiffre für den Kosmos des Heiles zu sehen. Die drei Hauptteile der Gliederung repräsentieren die gesamte erlöste Schöpfung nach Raum und Zeit. ‘Item tres *tria tempora* significant, hoc est, primum ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia’²¹. Drei Teile hat auch der ‘orbis terrarum’, nämlich Asien, Europa und Afrika²². Und diese Dreiteilung ist heilsgeschichtlich gesehen deshalb ‘gut’, weil der Erdkreis durch den Glauben an die heilige Dreifaltigkeit erfüllt und durch die evangelische Lehre unterwiesen werden mußte, wie HRABAN konstatiert²³.

Die drei Abschnitte unserer Dichtung sollen im Mysterium ihrer Zahl deutlich machen, daß nunmehr die Heilszeit (‘tempus sub gratia’) angebrochen ist, in der die ‘fides recta’, der Glaube an die Trinität, ‘in toto orbe praedicatur’²⁴. Trägerin dieser Verkündigung ist die auf Christus und den Aposteln erbaute ‘ecclesia tricamerata’ sozusagen, die in ihren drei Ständen alle Schichten des Gottesvolkes umfaßt²⁵ und damit die Voraussetzung zur Erneuerung der ganzen Menschheit bietet, so wie der ‘typus ecclesiae’, die Arche, dreistöckig gebaut

W. MESSERER, aaO., S. 58 u. Abb. 49. – Vereinzelt scheint die Zahl 62 auch in der Literatur als Symbol für die Gesamtheit der Menschen aufzutreten. So berichtet das nordhumbrische Gedicht ‘Cursor mundi’ (frühes 14. Jh.) von 60 Werkleuten, die am Turm von Babel bauten, dessen Grundmauern 62 Faden breit gewesen seien. Durch Gottes Strafgericht seien damals 62 Sprachen entstanden. – Dieselben 62 Sprachen finden sich, auf 62 Werkleute verteilt, in der anglonormannischen Chronik des Nikolaus Trevet (ca. 1258–1328). – Der Historiker Buccio di Ranallo († 1363) aus Aquila schreibt in seiner Geschichte der heiligen Katharina, sie hätte alle 62 Sprachen gekannt. Vgl. A. BORST, Der Turmbau von Babel. Stuttgart 1957ff., II, 2, S. 906 u. 851. Ob man der Zahl 62 wirklich jeden Symbolcharakter absprechen soll, wie BORST es tut (aaO., S. 851: ‘Wo der Fleiß genügte, war die Symbolzahl überflüssig: Katharina konnte 62 Sprachen.’)?

²⁰ vgl. unsere Abb. 11 und oben, S. 504f.

²¹ HRABAN, De univ. XVIII, 3 = PL 111, 490B und ISIDOR, Lib. num. IV = PL 83, 182D.

²² ISIDOR, aaO.: ‘Tres quoque partes habentur et orbis, Asia, et Europa, vel Libya’; vgl. HRABAN, De univ. XII, 2 = PL 111, 333D. ALKUN, Epist. ad Gallicellulam = PL 100, 477D.

²³ ‘Et bene tribus partibus distinctus est orbis, qui sanctae Trinitatis fide imbuendus erat, et Evangelico documento instruendus’ = PL 111, 333D.

²⁴ ISIDOR, Lib. num. IV = PL 83, 182A.

²⁵ HRABAN, De univ. XVIII, 3 (De numero) = PL 111, 490B: ‘Rursum tres trimodum fidelium professionem demonstrant, id est, clericorum, monachorum et conjugum’.

war, und nach der Sündflut von den drei Söhnen Noas alle Völker einen neuen Anfang nahmen²⁶.

Im Zentrum der dreiteiligen Symbolgestalt der Dichtung steht Christus, bei dessen Transfiguration sich die Trinität selbst offenbart: der Heilige Geist im Bild der lichten Wolke, der Vater in der 'helag stemna' und der Sohn im Glanz seiner 'godkundi'²⁷. Der 'Dreizehnte' ist der Offenbarer des dreifaltigen Gottes und als solcher der Erlöser seiner Kirche, die ihm 'ähnlich' geworden, von ihm geprägt ist – wie die Zahlen 31 — 13 — 31 einander 'gleichen' und durch Ziffernchiasmus in wechselseitiger und unlösbarer Verbindung zueinander stehen. Sollte dieser 'äußere Bau' unseres Gedichtes nicht auf jenen 'geistigen Bau' hinweisen, von dem Paulus sagt: 'Ihr seid auf dem Fundamente der Apostel und Propheten aufgebaut, und Christus selbst ist der Eckstein. In ihm ist der ganze Bau fest zusammengefügt und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn empor' (Eph 2, 20f., vgl. 4, 11–16)?

II. STATISCHE STRUKTUREN

Die Bucheinteilung des Heliand

1. Bucheinteilung und Zentralkomposition

Mit der Aufdeckung der linearen Struktur des Heliand, zu der uns das Ergebnis unserer intensiven Beschäftigung mit der 13er-Gruppe, die Erkenntnis ihrer Zahlenformen und -gesetze, verhalf, ist grundsätzlich der geistige Raum abgesteckt, der sich in der Tektonik des Werkes Gestalt und Ausdrucksmedium geschaffen hat. Indes bietet der lineare Durchblick nur einen Aspekt dieser Raumgestalt. Er sagt noch nicht alles über das 'innere Zahlenbild', das ihr zugrunde liegt. Noch ist nämlich das letzte und eigentliche Kraftzentrum, die 'immerwährende Zahl' (AUGUSTINUS), ihre Dynamis und Weisheit nicht gefunden, in der die Idee des ganzen Werkes gründet und zugleich kulminiert, und die alle seine Teile, auch die kleinste Aufbaueinheit, den Vers, prägt. Wir glauben, daß dieses 'Eidos' vom Mysterium der Zahl 4 bestimmt und getragen ist, und daß demnach die Zahl 4 auch das tektonische Grundelement der gesamten Dichtung bildet.

Das widerspricht keineswegs dem ersten Aspekt, unter dem sich uns der Heliand als dreiteilige Zentralkomposition darstellte. Die zweite Gliederung,

²⁶ ISIDOR, aaO.: 'Arca etiam diluvii tricamerata construitur, ex tribus filiis Noe cunctae gentes post diluvium reparantur'.

²⁷ So interpretiert z. B. HRABAN die Theophanie bei der Verklärung: In Matth. V, 17 = PL 107, 999 C f.: '... et in monte clarificato totius sanctae Trinitatis mysterium declaratur' (aaO., 1000 B).

die wir nunmehr aufzeigen wollen, bleibt gewissermaßen im gleichen inneren und äußeren Raum, läßt ihn aber von einem neuen Standort aus differenzierter und reicher durchgeformt erscheinen. Es wird eine Bezugsordnung sichtbar, die vor allem auf den Inhalt des Werkes geht, indem sie bestimmte Erzählräume abgrenzt und sie durch die Art dieser Abgrenzung gleichzeitig wieder in eine anders nicht mögliche gehaltliche Korrespondenz miteinander bringt, dergestalt, daß geradezu typologische Verweisungszusammenhänge und Entsprechungsverhältnisse entstehen. Beide Aufteilungen der Dichtung durchdringen und erhellen sich also wechselseitig, liegen nicht in unversöhnlichem Wider-, sondern in harmonischem Wettstreit miteinander. Dabei muß wohl der zweiten tektonischen Ordnung, die von der ersten gleichsam 'durchschossen' ist, die genetische Priorität zuerkannt werden, weil sie die größere Prägekraft besitzt, von der auch der Aufbau der Zentralkomposition mitbetroffen ist, ohne dadurch seinen Eigenstand, seine zumindest relative Autonomie zu verlieren.

Wenn also beide Gliederungen aufeinander bezogen sind, dann müssen die für die lineare Struktur 'maßgebenden' Prinzipien auch bei der mehr statischen Einteilung, die wir für die grundlegende halten, die entscheidende Rolle spielen. Mehr noch: jene Prinzipien, über deren Eigenart wir nach der Analyse des tektonischen Aufbaus der Zentralkomposition ausreichend unterrichtet sind, müssen sich zuletzt als innerlich abhängig von dem Grundgesetz der Viertelteilung erweisen. Wenn wir den umgekehrten Weg gegangen sind und gehen, so geschah und geschieht das allein aus methodischen Gründen. Denn einmal sind die künstlerischen Gestaltungsprinzipien in der vollständig überlieferten Fittengruppe 32–44 a priori deutlicher zu erkennen als vom verstümmelten Ganzen her, wo wir ohne Hypothesen nicht ausgekommen wären, und zum anderen erschließt erst die Erkenntnis des nach Lektionen- und Verszahl mit mathematischer Exaktheit durchgeführten symmetrischen Aufbaus dieser Gruppe die Möglichkeit, den fehlenden Schluß der Dichtung mit Sicherheit so weit zu ergänzen, daß wir nunmehr von einem Gesamtumfang des Werkes von genau 75 Fitten ausgehen können, also in der Lage sind, auch den Umfang der einzelnen Bücher präzise zu bestimmen.

Um eben diese Bucheinteilung aber geht es uns jetzt zunächst einmal. Sie ist uns in ihren Grundzügen – Einschnitte nach der 12., 31. und 53. Fitte – bereits bekannt¹. Hier kommt es darauf an, ihren Zusammenhang mit der Zentralkomposition aufzuzeigen.

Die Zahlenform der drei großen Abschnitte 31 – 13 – 31, die durch das Prinzip des Ziffernchiasmus' miteinander verbunden sind, wies uns sowohl vom Optischen als auch von der Berechnung der Quersummen her immer wieder auf die Grundzahl 4, die als Spannungseinheit 1 + 3 bzw. 3 + 1 erschien. Selbst die Beziehung der Quersummen dieser drei Hauptzahlen zur Quer-

¹ vgl. oben, S. 263 und 258ff.

summe der Gesamtfittenzahl 75 spiegelte auf ihre Weise noch die gleiche Spannung: $3 \times 4 = 12$. Das 'dialektische' Umschlagen der 3 in 4 ist bereits der zahlhaft bestimmten Tektonik der Zentralkomposition als ein wesentliches Ingredienz mitgegeben. So kann es nicht verwundern, wenn diesem Doppelaspekt auch zwei Gliederungen Rechnung tragen, von denen die eine den Akzent vorwiegend auf die Drei-, die andere auf die Vierzahl legt. Wir sagen vorwiegend, weil in beiden Fällen die je entsprechende Komplementärzahl als Gegenpol im Spiel bleibt und eine wichtige Funktion ausübt. Allerdings setzt auch dies wieder voraus, daß der viergegliederte Raum, die Vierzahl selbst, die Grundlage dieser Spannungseinheit ist. Die vier Bücher des Heliand sind das Fundament der Bezugsordnung, in der beide Gliederungen stehen.

Und wie sehr sind diese einander verwandt! Wie sind sie von den gleichen Prinzipien getragen! Die Dreierkomposition bietet ihr äußeres Zahlenbild in der Form $31 - 13 - 31$ dar. Das zweite Buch des Heliand reicht genau von der 13. bis zur 31. Fitte, und es folgt ihm die 13er-Gruppe, das Zentrum der Dreiergliederung!, als erster Teil des dritten Buches. Beide Systeme sind höchst kunstvoll miteinander verflochten und aufeinander abgestimmt. Das eine macht auf das andere aufmerksam, bereitet seine Erkenntnis vor, stützt sie und macht sie schließlich evident:

$$\begin{array}{l} \text{I. Lineares Gesamtschema: } 31 - 13 - 31 \\ \text{II. Analoge Zahlen innerhalb } \text{-----} \\ \text{der Bucheinteilung: } 13. - 31. - 13 \end{array}$$

Müssen wir eigens erwähnen, daß sich ein gleichsam doppelter Chiasmus dieser Zahlen untereinander ergibt, und daß sie die gleiche Quersumme 4 aufweisen, auf die auch die Addition der Kennziffern der beiden Eckfitten der 13er-Gruppe, 32 und 44, führt?

Das gleiche gilt von den Quersummen der jeweils ersten und letzten Fitte der Bücher I und III: sowohl die Fittenzahlen 1 und 12 ($1 + 3 = 4$) als auch 32 und 53 ($5 + 8 = 13 = 4$) lassen sich in dieser Weise auf die Grundzahl 4 reduzieren. Dieselbe Rechnung ergibt bei Buch II und IV als einstellige Quersumme die Zahl 8, die zu 4 in unmittelbar einleuchtender Relation steht. $4 - 8 - 4 - 8$, so wechseln in den vier Büchern die einstelligen Quersummen der addierten Kennziffern der Eckfitten einander ab! Bei analogem Vorgehen ergeben sich für die drei Hauptteile der linearen Gliederung des Werkes aus $1 + (3 + 1) - (3 + 2) + (4 + 4) - (4 + 5) + (7 + 5)$ die Werte $5 - 4 - 3$, so daß die beiden Flügel zum Zentrum im Verhältnis $8 - 4$ stehen.

Interessant sind auch die Quersummen, die aus der Anzahl der Fitten resultieren, die jedes der vier Bücher enthält. Sie stimmen genau mit der Ziffernfolge überein, durch die die Zahl der Lektionen vor und hinter dem beiden Gliederungen gemeinsamen Teilungsschnitt nach Fitte 31 angegeben wird, der sich

damit als besonders bedeutsam für die gesamte Tektonik zu erweisen scheint. Wir stellen die Schemata beider Gliederungen nebeneinander, um gleichzeitig die Korrespondenzen zwischen ihnen auch in diesem Punkte zu zeigen.

	Schema A	Schema B																												
Buch bzw. Abschnitt:	<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100%;"> <tr><td style="width: 25%; text-align: center;">I</td><td style="width: 25%; text-align: center;">II</td><td style="width: 25%; text-align: center;">III</td><td style="width: 25%; text-align: center;">IV</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">12</td><td style="text-align: center;">19</td><td style="text-align: center;">22</td><td style="text-align: center;">22</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">3</td><td style="text-align: center;">1</td><td style="text-align: center;">4</td><td style="text-align: center;">4</td></tr> <tr><td colspan="2" style="text-align: center;">∇ 31</td><td colspan="2" style="text-align: center;">∇ 44</td></tr> </table>	I	II	III	IV	12	19	22	22	3	1	4	4	∇ 31		∇ 44		<table border="1" style="border-collapse: collapse; width: 100%;"> <tr><td style="width: 33%; text-align: center;">I</td><td style="width: 33%; text-align: center;">II</td><td style="width: 33%; text-align: center;">III</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">31</td><td style="text-align: center;">13</td><td style="text-align: center;">31</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">4</td><td style="text-align: center;">4</td><td style="text-align: center;">4</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">∧ 31</td><td colspan="2" style="text-align: center;">∇ 44</td></tr> </table>	I	II	III	31	13	31	4	4	4	∧ 31	∇ 44	
I	II	III	IV																											
12	19	22	22																											
3	1	4	4																											
∇ 31		∇ 44																												
I	II	III																												
31	13	31																												
4	4	4																												
∧ 31	∇ 44																													
Anzahl der Fitten:																														
Einstellige Quersummen:																														
Fittenzahl vor und nach dem Hauptteilungsschnitt:																														

Vor uns enthüllt sich ein geradezu faszinierendes Spiel der Zahlen, das aber gewiß nicht um seiner selbst willen entzücken will, sondern deshalb so eindrucksvoll ist, weil es den konstitutiven Verweisungszusammenhang aller Zahlenelemente mit dem Gesamtplan des Werkes in besonders 'schöner' Weise offenbart. Die kleinste Verschiebung der Buchgrenzen oder die geringste Verlagerung des großen Teilungsschnittes würden auch hier sämtliche Proportionen zunichte machen.

Noch einmal spiegelt sich also in diesen Quersummen 3—1 und 4—4 jene 'dialektische' Grundspannung, die beide Systeme und deren Zahlenform beherrscht, und die gleichsam immer wieder nach der 4 'ruft', um in ihr sozusagen auszuschwingen, wie ja auch den 31 Fitten in jedem Schema 44 folgen: die Spannungseinheit 3—1 kommt in der doppelten 4 zur Ruhe, Erfüllung und Vollendung.

Dieses die Fittenzahlen reproduzierende Spiel der Quersummenziffern enthält einen kunstvoll verborgenen, aber doch sehr deutlichen Hinweis auf die Zahlen 31 und 44, der nicht übersehen werden sollte, da sich zeigt, daß hiermit eine bestimmte tektonische Absicht des Dichters signalisiert sein dürfte, die nicht nur die Kardinal-, sondern auch die Ordinalzahl 44 betrifft.

Betrachtet man nämlich die drei letzten Bücher rein für sich – die Berechtigung hierzu werden wir gleich dartun –, dann überrascht folgendes Ergebnis: Die 44. Fitte, die 13. des III. Buches und zugleich die 13. und letzte des Mittelstückes der Zentralkomposition, tritt in das Zentrum der Fittenstrecke 13—75 und wird dabei von je 31 Lektionen umflügelt: 31—1—31. Die Quersummen der Flügel (= 4 und 4) nennen die Ziffern der in ihrer Mitte stehenden 44. Fitte! Die Analogie zum Aufbauschema der Zentralkomposition 31—13—31 liegt auf der Hand: Die 13er-Gruppe wird durch die 'dreizehnte' Fitte ersetzt, gleichsam auf sie reduziert, so daß sich unter diesem Aspekt die 44. Fitte, jene im Heliand völlig singuläre allegorische Ausdeutung der Blindenheilung, als die 'Überschüssige' schlechthin erweist. Sie tritt sozusagen in 'dialektische' Kon-

kurrenz zur 38. Fitte, die die innere und äußere Mitte der Zentralkomposition bildet.

Von der Gesamttektonik des Werkes her bestätigt sich damit alles das, was wir früher über das Verhältnis beider Fitten und ihres Stellenwertes innerhalb des 13er-Schemas gesagt haben². Welche Bedeutung demnach der Dichter gerade seiner 44. Fitte zugesprochen haben muß, die KROGMANN sich mühte als 'eine fremde Fitte im Heliand' zu erweisen, liegt auf der Hand und braucht hier nicht mehr in extenso erörtert zu werden. Rein formal gesehen herrscht in der Kennzahl dieser Fitte, wie wir schon in anderem Zusammenhang betonten³, sowohl in der Zehner- als auch in der Einerreihe unumschränkt die 'quadrata aequalitas sancta' (OTFRID)!

Die innige Verbindung der beiden Gliederungssysteme, der Dreiordnung und der Vierordnung, dürfte hiermit von ihrem jeweiligen Zahlenbild her hinlänglich deutlich geworden sein, so daß wir uns jetzt einer kurzen Betrachtung der vier Bücher selbst widmen können.

Eine mehr äußerliche Bestätigung – aber was heißt in unserer Tektonik schon 'äußerlich'! – für die objektive Richtigkeit der von uns vorgelegten Bucheinteilung finden wir in der Tatsache, daß der vom Dichter so offenkundig als Bindemittel für bestimmte Abschnitte bevorzugte Chiasmus auch zwischen den Kennziffern der jeweils ersten und letzten Fitte eines jeden Buches besteht. Wieder zeigt sich hier das Gesetz der Notwendigkeit tektonischer Form. Man kann keine der Grenzzahlen auswechseln, ohnedas gesamte Gefüge in Unordnung zu bringen und die chiasmatischen Entsprechungen zu zerstören.

Schema :

Buch:	I	II	III	IV
Erste Fitte:	1	13	32	54
	/	×	\	\
Letzte Fitte:	12	31	53	75

Die erste Ziffer jeder Kennzahl einer Anfangsfitte ist zugleich die letzte der Kennzahl der jeweiligen Schlußfitte desselben Buches und signalisiert auf diese Weise bereits die Grenze gegenüber dem nächsten. Eine Ausnahme – und diese Beobachtung ist keineswegs unerheblich – macht allein das erste Buch, das hierzu keine Möglichkeit bot, weil im zweiten Buch der vollständige Chiasmus der beiden hochbedeutsamen Zahlen 13 und 31 erscheinen sollte, die durch ihre kunstvolle Verknüpfung vorausweisend auf die 13er-Gruppe und die Gesamtstruktur der Zentralkomposition aufmerksam machen – und überdies noch genau 19 Fitten umschließen, eine Zahl, die im Hinblick auf die mittlere

² vgl. oben, S. 532ff., bes. 535.

³ s. oben, S. 327.

Fitte der 13er-Gruppe, die als die 38. Fitte gleichzeitig die arithmetische Mitte des Werkes einnimmt, von größter Relevanz ist, da sie in unverschlüsselter Form deren zahlensymbolischen Wert anzeigt.

Hat man erst die Notwendigkeit der Gliederungsgestalt des zweiten Buches und ihre exemplarische Bedeutung für die Tektonik der Zentralkomposition und der Bucheinteilung erkannt, dann ist es unmöglich, unter Beibehaltung des chiasmatischen Gestaltungsprinzips auf andere Buchabschnitte als die vorgegebenen zu kommen.

2. Arithmetischer Stellenwert und typologische Bezugsordnung

Nur diese Einteilung – und damit rückt ein entscheidender innerer Beweis für ihre absolute Werkgerechtigkeit in den Blick – läßt eine Bezugsordnung der Erzählräume, der Fitten und ihrer Inhalte, sichtbar werden, die man geradezu als typologische Verweisstruktur bezeichnen kann und muß. Sie läßt sich durchaus etwa der Anordnung der heilsgeschichtlichen Bild Darstellungen auf den Bronzetüren des Hildesheimer Domes vergleichen, wobei die Fitten Stellung und Funktion der Bilder übernehmen.

W. FOERSTE⁴ hat zuerst am Beispiel der leitmotivischen Verwendung des Wortes 'mudspelli' im Heliand auf die Eigenart unseres Dichters hingewiesen, bestimmte Szenen als einander über die Buchgrenzen hinweg korrespondierende Bilder zu gestalten und zwar so, daß sie innerhalb ihres jeweiligen Buches eine homologe Stelle einnehmen, also etwa – wie es bei der Ankündigung des 'mudspelli' der Fall ist – das Ende des II. und III. Buches bilden.

Uns ist es nunmehr möglich, diese Einsicht in die Struktur des Werkes noch zu vertiefen. Man darf es nämlich als ein durchgängiges Gestaltungsprinzip des Dichters bezeichnen, daß er die Fitten, die nach ihrem arithmetischen Stellenwert in den einzelnen Büchern einander entsprechen, motivlich gewissermaßen miteinander 'staben' läßt, also Parallelität der Motive anstrebt, die auf diese Weise in wechselseitige, z. T. direkt typologische Relation zueinander treten und damit überhaupt erst die eigentlichen Intentionen des Dichters erkennen lassen. Die Bücher sind demnach nicht nur ihrem linearen Erzählfluß nach zu lesen, sondern auch in ihrer mehr statischen Ordnung zu betrachten, in der sie als parallel gestaltete Vertikalstreifen gleichsam nebeneinander stehen. Das bedeutet, daß die jeweils 1., 2., 3. usw. Fitten der einzelnen Bücher untereinander verbunden sind und sich gegenseitig erhellen.

Allerdings müssen wir sofort eine wichtige Einschränkung zu dieser Aussage machen. Das erste Buch läßt sich nicht in dieses System – so klar und deutlich es im übrigen in Erscheinung tritt – einordnen. Es 'staben' immer nur die Fitten

⁴ vgl. oben, S. 259f.

der drei letzten Bücher! Wir müssen uns hier mit knappen Hinweisen begnügen und können dem Interpreten das ganze Feld zur sorgfältigeren Bearbeitung überlassen.

Beginnen wir mit den jeweils ersten Fitten der Bücher II–IV. In der 13. Lektion heißt es – anlässlich der Versuchung zum Sturz von den Zinnen des Tempels –, ‘(Satanas) fandoda is frohan’ (1077). Christus selbst deutet diese Versuchung später als Absicht des Teufels, ihn zu töten (vgl. 4663 b–65 a). – Auf dem galiläischen Berg (Fitte 32) beratschlagen die Juden, ‘huo sie thene rikeon Krist / uuegdin te uundron’ (2668 b f.), und kommen schließlich überein, ‘that barn godes / libu bilosien’ (2676 b f.; vgl. 2684 b f.). Da Jesu Zeit aber noch nicht gekommen ist (2675 b–81 b), muß auch der zweite Anschlag auf sein Leben scheitern. – Erst zu Beginn der Passionsgeschichte (Fitte 54) gibt der Herr selbst mit der vierten Leidensweissagung den Weg frei zu seiner Tötung. Jetzt sind ‘tidi kumana, . . . that thar uuirdid mannes sunu . . . an cruce aslagan’ (vgl. 4458–62). Und sogleich versammeln sich ‘eosagon alle’ um Kaiphas, den ‘biscop thero liudio’, und beschließen in ihrer Eigenschaft als die rechtmäßige gesetzgebende Körperschaft – und also mit ungleich größeren Folgen für Jesus, als sie aus dem Beschluß beliebiger galiläischer Männer resultieren konnten –, ‘huo sie ina asluogin’ (4471).

Von Fall zu Fall steigert sich die Gefahr, bis sie zuletzt das Stadium der Unabwendbarkeit erreicht hat: ‘thes nis geuand enig . . .’ (4460b).

Wieder auf andere Art sind die jeweils zweiten Fitten miteinander verknüpft. Mit dem Hinweis auf das ‘lamb godes that thar losean scal, / af thesaro uuidon uuerold uureda sundea’ (vgl. 14. Fitte = 1131–34a), verläßt der Täufer vorläufig das Szenarium der Dichtung⁵, um erst wieder in der parallel gestellten 33. Fitte zu begegnen, die sein tragisches Ende im Dienste der Verkündigung des Gottesgebotes berichtet. Mit ihm ist der ‘weiseste aller Menschen’, den je ein Weib auf natürliche Weise gebar, dahingegangen (2785 ff.). – Die 55. Lektion berichtet dagegen von einem Menschen, der unter dem Einfluß Satans sich anschickt, seinen Herrn zu verraten, und für den es nach dem Wort Christi besser wäre, ‘that he gio *giboran ni uurdi / libbiendi te thesumu lihte*’ (4584f.).

Werden hier zwei polar entgegengesetzte Menschen einander konfrontiert, so zeigen die sechsten Fitten unserer Bücher solche Polarität in einem einzigen Herzen auf. Dem freudigen Bekenntnis des Petrus zum Glauben an den Sohn Gottes (37. Fitte) korrespondiert genau die schmählische Verleugnung seines Herrn (59. Fitte): ‘endi *starkan ed / suidlico* gesuor, that he thes gesides ni uuari’ (4976 b f.). – In der Bergpredigt (Fitte 18) hatte Christus davor gewarnt, nur ja keinen ‘Meineid’ zu schwören, ‘huuand that is sundie te mikil’, und darum

⁵ Die Einfügung des Zeugnisses des Täufers in diese Fitte ist um so bemerkenswerter, als gerade hier eine außerordentliche Raffung des Stoffes vorgenommen wurde. Der Dichter trifft eine Auswahl aus 7 Tatiankapiteln (16–22), führt aber ausgerechnet das Täufer-Wort an! Vgl. C. A. WEBER, ZfdA. 64, 12.

nachdrücklich – ‘te uuarun uuordun’ – den Jüngern geboten, ‘that gi neo ne suerien *suuidoron edos*, / meron met mannum’ (1518f.).

Auf ähnliche Weise bildet Petri Verhalten im Garten Gethsemani (58. Fitte) den anschaulichsten ‘Kommentar’ zur Bergpredigt (Fitte 17). Wieder tut er hier genau das Gegenteil von dem, was der Herr als neues Gesetz verkündet hatte. ‘Zornig’ (4865; 4869) stellt er sich in der Stunde der Gefahr ‘for is herron’, zückt sein Schwert und schlägt auf Malchus ein. Christus weist ihn zurecht: ‘ni sculun us *belgan uuiht*’ (4895 b) – und erinnert ihn – und die Hörer der Dichtung – damit an die ‘lex nova’, nicht einmal im Herzen dem anderen zu ‘zürnen’ (1436 b ff.; vgl. 1463 b–68), sondern gar noch die Feinde zu minnen, ihnen Gutes zu tun und ‘liob uuidar ira lede’ zu setzen (1453 b–58 a).

Wir verzichten ganz bewußt darauf, weitere Beispiele zu nennen für diese Art des Künstlers, seine Dichtung in ihrem vielgestaltigen und beziehungsreichen Gewebe uns sichtbar und zugänglich zu machen. Nur auf das zweifellos bedeutsamste und erhellendste wollen wir noch hinweisen.

Anläßlich der Betrachtung der Brotvermehrungsfitte, und dort insbesondere der Verse 2829f.⁶, stellt C. A. WEBER fest⁷: ‘die beziehungen zum abendmahl sind an sich eindeutig . . . unwillkürlich denkt man zurück an die einleitung der Bergpredigt, in der unser dichter (1222 b–27 a) in eigenartiger abweichung von Hraban von denen spricht die um der nahrung willen (sc. ‘mates endi drankes’; Verf.) Jesu folgten’. WEBER konnte noch nicht wissen, daß das, was er hier erahnte, sich von der Form her mit absoluter Sicherheit als höchst absichtsvolles Unternehmen des Dichters erweist. Die Fitten 15, 34 und 56 – also die Einleitung zur Bergpredigt mit jener auffallenden Erwähnung von ‘meti endi drank’⁸, die Speisung der Fünftausend und die Einsetzung der Eucharistie – bilden die jeweils dritte Fitte des II. bis IV. Buches!

Der typologische Verweisungszusammenhang dieser Szenen und ihrer Gehalte wird als solcher überhaupt erst im Medium der Form existent und sichtbar! Das ist ‘theologischer Sinn als tektonische Form’! Die Form übernimmt die Funktion der ‘Verweisung’ auf das in den dargestellten Ereignissen jeweils zutiefst ‘Gemeinte’.

‘Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar’ (P. KLEE). Wenn jemandem noch ein letzter und zwingender Beweis für die sinngeprägte Form des Heliand, für das wahrhaft erstaunliche Vermögen des Dichters, ‘Unsichtbares in Sichtbares einzukleiden’, trotz aller unserer bisherigen Ausführungen nötig erschiene, so ist er hiermit wohl unwiderleglich gegeben, – und damit nicht zuletzt auch der Beweis geliefert für die unangreifbare, weil objektive Richtigkeit der von uns vorgelegten Einteilung des Werkes in jene vier Bücher mit den Fittenstrecken 1 – 12, 13 – 31, 32 – 53 und 54 – 75.

⁶ Nämlich: ‘that sie thurh *metilosi* mina farlatan / leoblica lera’.

⁷ ZfdA. 64, 30f.

⁸ Das Wort ‘drank’ begegnet allein in 1224!

3. Rhythmische Einheit von Langzeile und Buchgliederung

Nicht ohne Absicht bezeichneten wir das hier zuletzt beobachtete Phänomen der Fittenverknüpfung über die Buchgrenzen hinweg mit dem Worte 'staben'. Dieser Terminus aus der Verslehre sollte uns auf die Analogie hinweisen, die zwischen dem Aufbau der vier Bücher des Heliand und der spezifischen Struktur der kleinsten Baueinheit unseres Werkes, der stabreimenden Langzeile, besteht. Hier wie dort herrscht der gleiche Rhythmus. Rhythmus aber besagt 'ein Zahlenmaß, das den Ohren Freude macht, und sie verdrießt, sobald es gestört wird' (AUGUSTINUS, De musica II, 2).

Wie aber sieht dieses 'Zahlenmaß' aus, in dem die kleinste und die größte tektonische Einheit des Heliand miteinander übereinstimmen? Es ist aufgebaut auf dem rhythmischen Grundschema 3 — 1, jenem Schema, das uns immer wieder bei der Analyse der formalen Elemente der Dichtung begegnete. Die Langzeile hat drei Stäbe und eine nichtstabende Hebung. Die drei Stäbe aber, die den sprachlichen Starkton und zugleich den Sinn tragen, lagern sich in die vier metrischen Nachdruckstellen (= Hebungen) des Verses ein! Das Gesetz der Dreiheit, so dürfen wir wohl sagen, verwirklicht sich in einem vierfach gegliederten Raum. — Die vier Bücher des Heliand wiederholen die gleiche Struktur und sind bis in alle Einzelheiten von ihr bestimmt: Das erste Buch unterscheidet sich von den übrigen drei Büchern ja gerade dadurch, daß es nicht in das Verweisungssystem aufgenommen ist, obwohl es einen notwendigen Bestandteil des Werkes bildet und durch seine Abmessung (z. B.) die Zahlenform der übrigen Bücher mit bedingt und ermöglicht.

Ein Schema, in dem wir die 'Stäbe' mit a, die 'stablose' Einheit jeweils mit x bezeichnen wollen, ergibt folgendes Bild:

Langzeilenrhythmus: a a || a x

Rhythmus der Buchfolge: x a || a a

Wieder — wie schon so oft in ähnlichen Fällen — haben wir einen genauen Chiasmus zwischen den beiden Systemen vor uns, der so weit geht, daß er sogar den Einschnitt bzw. die Pause nach dem zweiten 'Stab' als ein beiden 'Rhythmen' gemeinsames Konstitutivum erscheinen läßt.

Die künstlerische Kraft, die hier am Werke ist, kann u. E. auf analogem Felde nur noch mit jener verglichen werden, die uns die 'Divina Commedia' geschenkt hat. Hier wie dort ist der größte Stoff in die vollkommenste Form gebracht, durchwaltet das Mysterium der Zahl den ganzen Raum und jedes seiner Aufbauelemente, liegt in der alles zur wunderbarsten Einheit zusammenschließenden symbolischen Zahlenform die 'Weisheit' der Dichtung und ihrer Welt verborgen⁹.

⁹ DANTE baut sein Werk im wesentlichen auf der Dreizahl auf. Dreifach ist die Zahl

4. 'Mysterium' der tektonischen Grundzahl 4

Was aber ist das Mysterium jener Zahl, die die Grundlage des Heliand bildet, und in der wir den 'immerwährenden' Numerus zu erblicken haben, der das eigentliche Kraftzentrum des 'Eidos' ist, dem unser Dichter sein 'äußeres' Werk anpaßte, damit es jene Vollendung erlange, 'die Antwort gibt auf das innere Zahlenbild und durch den vermittelnden Sinn dem inneren Richter gefällt, der die Einsicht in die höheren Zahlen hat' (AUGUSTINUS)? Welche 'Weisheit' hat in der Zahl 4 ihren 'locus interior'?

Wie die Drei den dreifaltigen Gott und die 'fides Trinitatis' symbolisiert, die in der dritten Zeit, dem 'tempus sub gratia', durch die 'ecclesia tricamerata' in den drei Teilen des 'orbis terrarum' verkündigt wird¹⁰, so repräsentiert die Vierzahl den gesamten 'tetragonus mundus'. Durch die vier Teile oder Enden – so schreibt HRABAN – wird bekanntlich die ganze Welt begrenzt: 'oriente scilicet et occidente, aquilone et meridie'. Sie ist aus den vier Elementen – Wasser, Luft, Feuer und Erde – aufgebaut. Vier Zeitmaße regeln den Ablauf des Tages und des Jahres; vier Winde beherrschen die Lüfte. Aus vier Teilen – dem Trockenem und dem Feuchten, dem Kalten und dem Warmen – besteht die Natur des Menschen; vier Affektionen der menschlichen Seele gibt es: 'id est timere, ac dolere, cupere ac laetari'. Vier bezeichnet schließlich auch die möglichen Existenzweisen der Kreatur: 'quatuor species totius creaturae, id est, esse, vivere, sentire et intelligere'¹¹.

Man sieht, daß der Symbolcharakter der Zahl 4 ursprünglich ganz der Kreatur, dem Insgesamt der Schöpfung zugeordnet ist und ihre Raum- und Zeitmaße bestimmt¹². 'So ist die Vier die typische Zahl der Welt, im Gegensatz zur Drei-

der Reime, drei Verse bilden eine Strophe; drei Tiere erschrecken Dante, drei heilige Frauen treten für ihn ein, drei Führer geleiten ihn. Dreifach ist die Zahl der Reiche, die in den drei Liedern besungen werden; auf einen Einleitungsgesang folgen für jedes der 3 Reiche 33 Gesänge, der Zahl der Lebensjahre Christi entsprechend, so daß wir im ganzen 99 Gesänge und mit dem ersten 100 haben, die Zahl der Ganzheit. – Aber eben auch hier finden wir noch die Spannung 1 : 3 – eine Einleitung und drei Bücher!

¹⁰ vgl. oben, S. 548f.

¹¹ vgl. HRABAN, *De laud. s. cr.* = PL 107, 157. 169. 177. 209f. Dazu AUGUSTINUS, *Epist. LV*, 15 (PL 33, 218); *Sermo CCIII*, 3 (PL 38, 1036); *Sermo CCLII*, 10 (PL 38, 1177); *De doctrina christiana II*, 16 (PL 34, 48). ISIDOR, *Lib. num. V* = PL 83, 183f. Zur kosmologischen Bedeutung der Vierzahl im gesamten indogermanischen Raum, besonders auch für 'die tief eingewurzelte Neigung der keltischen und germanischen Völker, ihre Verhältnisse im Viererrhythmus zu ordnen', wobei sich etwa die geographische Großenteilung des Landes bis in die kleinste Zelle hinein verästelt, vgl. das während der Drucklegung dieser Arbeit erschienene Werk von W. MÜLLER, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*. Stuttgart 1961 (Zitat: S. 93).

¹² Entsprechend den 4 Tieren bei Daniel gibt es vier Weltreiche: AUGUSTINUS, *De civ. Dei XX*, 23 = PL 41, 694f.; ISIDOR, *aaO.*, 183 B. Nach MÜLLER (*aaO.*, S. 114) haben wir in der Vorstellung einer quadrierten Erdfläche 'das Urmodell zu suchen, nach dem sich die europäischen Viererfächer formten. Sie stammen aus einer Zeit,

zahl, dem Symbol Gottes¹³. Aber damit ist kein kontradiktorischer Gegensatz gemeint. Denn mit Vorliebe hat sich der dreifaltige Gott dieser Welt in eben der Vierzahl geoffenbart. So schon im Alten Bunde durch seinen Namen Jahve der aus vier Buchstaben, dem Tetragramm, bestand. Auf die Gottesnähe zu den Menschen weisen die vier Paradieseströme hin, die die ganze Erde bewässern und ein Typus für die vier Evangelien sind, die aus der einen Quelle, 'qui est Christus', hervorfleßen 'ad irriganda corda arida'¹⁴, und von den 4 x 3 Aposteln und der aus den 'quatuor mundi partes' versammelten Kirche¹⁵ in den vier Weltteilen verkündet werden.

Christus selbst, Offenbarer Gottes und Heilbringer schlechthin, der Gott-Mensch, ist – soweit er 'homo inter homines' ist¹⁶ – durch die Vierzahl gekennzeichnet. Auf ihn wurden ursprünglich die vier Evangelistensymbole gedeutet, in denen man die vier Phasen seines erlösenden Wirkens sah¹⁷, die HRABAN als *incarnatio*, *passio*, *resurrectio* und *ascensio* charakterisiert¹⁸. Die vier Farben des hohepriesterlichen Gewandes signifizieren die innere und äußere Schönheit der menschlichen Natur Christi¹⁹. Vier ist nach der Isopsephie die Grundzahl des Namens XPICTOC und anderer geläufiger Abkürzungen seiner 'nomina' und deren Zusammenstellungen; sie ergibt sich als einstellige Quersumme stets – auf dem Umweg über die Zahl 13! – aus der jeweiligen Summe der verschiedenen Buchstabenwerte²⁰.

Schließlich und endlich aber ist Vier die Zahl jenes Heilszeichens, das mit dem Kreuze Christi über die ganze Welt aufgerichtet wurde und nach Höhe und Tiefe, Länge und Breite alle Örter umspannt: die Wohnungen der Himmlischen und der Irdischen, der Unterirdischen und der Überhimmlischen, auf daß im Namen Jesu jedes Knie sich beuge, das im Himmel, auf Erden, unter der Erde und – wie HRABAN aus einer anderen Paulusstelle noch ergänzt – über den Himmeln ist²¹.

da jeder einzelne in seiner Stadt und in seinem Gau noch seine Welt erblickte, eine Ganzheit kosmischen Gehalts, ein Abbild der horizontumfängenen Erde'.

¹³ D. FORSTNER, *Die Welt der Symbole*, 64.

¹⁴ ALKUIN, *Epist.* CCIII = PL 100, 477 D; HRABAN, *aaO.*, 210 A.

¹⁵ HRABAN, *De universo* = PL 111, 490 C f.

¹⁶ vgl. HRABAN, *aaO.*, = PL 107, 214 C.

¹⁷ J. A. JUNGSMANN, *Symbolik der katholischen Kirche*, 35; ebd. E. SAUSER, S. 91.

¹⁸ HRABAN, PL 107, 169 D.

¹⁹ Aus diesem Grunde hat HRABAN die *Figura XVI* seines Kreuzgedichtes mit jenen 4 Farben versehen, wie er ausdrücklich erklärt (PL 107, 214 C–D); vgl. ISIDOR, *Lib. num.* = PL 83, 183 B.

²⁰ XPICTOS = 1480 = 13 = 4. HRABAN berechnet die Zahlenwerte des aus griech. Buchstaben gebildeten Christusmonogramms seiner *Figura XXII* und kommt für das P auf 1255, das X auf 1327 = jedesmal: 13 = 4; *aaO.* = PL 107, 237 u. 238.

²¹ *aaO.*, PL 107, 157 A–B. Daß die weitverzweigte Vierersystematik des Mittelalters nur 'auf dem Hintergrund der kreuzgeteilten' Erde zu begreifen ist, weist mit zahl-

Im Kreuze Christi offenbart sich am tiefsten die essentielle Kongruenz einer Zahl mit einem Mysterium des Heils, weil die Zahl 4 selbst schon zuinnerst nach der 'signatura crucis' strukturiert ist²².

Der Dichter des Heliand, der in seinem Werk das 'Quadrat der vollkommenen Wissenschaft' mitteilen wollte, wie die Inschrift auf dem Vorderdeckel des Perikopenbuches Heinrich II. die Evangelien nennt²³, konnte seinem Gedicht keine kongruentere Form geben, als eben diejenige der Zahl Vier. Versinnbildete die Dreigliederung der Zentralkomposition den unter der 'fides Trinitatis' stehenden Heilskosmos, so symbolisiert die grundlegende Vierordnung der Dichtung das durch Christus, die Evangelien und das Kreuz geheiligte Universum. Durch die 'quatuor crucis cornua' sind im Neuen Bunde göttliche und irdische Welt zu einer einzigen wunderbaren Einheit verbunden. Und die vier Balken des Kreuzes sind es auch, die die 'Welt' unseres Werkes prägen (die ihrerseits die karolingische Reichs- und Gottesstaats-Idee spiegelt!) und zuletzt die Grundgestalt jenes 'inneren Zahlenbildes' vollkommen offenbar machen, das den Dichter bei seinem künstlerischen Tun leitete.

5. Der Heliand als 'figura crucis'

Wie die Zahl Vier nach dem Gesetz des Kreuzes gleichsam als geometrische Figur 'von Natur aus' strukturiert und eben deshalb 'numerus perfectione sacratus' ist²⁴, so bilden auch die vier Bücher des Heliand die 'figura crucis' nach und zeigen gerade auf diese Weise erst ihre formale Vollkommenheit. Denn gewiß wird sich der Leser längst gefragt haben, wie sich in der Viergliederung jenes sonst von uns so stark betonte Streben des Dichters nach zentralisierender Symmetrie der Tektonik aufweisen lassen soll, da die Bücher der 12, 19 und (2mal) 22 Fitten ja doch von höchst ungleicher Länge sind, also 'ohne Vernunft', wie AUGUSTINUS sagen würde, und daher 'das Auge irgendwie beleidigen'.

Jetzt aber sind wir in der Lage, auch diese Frage zu beantworten. Die vier Bücher müssen nach dem gleichen Gesetz gelesen werden, das ihre Grundzahl,

reichen Belegen überzeugend wiederum W. MÜLLER (aaO., z. B. S. 110f.) nach. Vgl. auch die Mitteilungen über das Beobachtungskreuz beim auguralen Verfahren der römischen Priester (ebd., Kap. 3, bes. S. 43).

²² vgl. oben, S. 319, zu ISIDORS Deutung der Zahl 4.

²³ München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 4452: 'Grammata qui sophiae querit cognoscere vere / Hoc *mathesis plenae quadratum* plaudet habere / En qui veraces sophiae fulsere sequaces / Ornat perfectam rex Heinrih stemmate sectam'. Vgl. W. MESSENER, Der Bamberger Domschatz, 52.

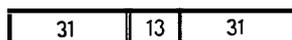
²⁴ $4 = \begin{array}{|c|} \hline 1 \\ \hline 3 \\ \hline 2 \\ \hline \end{array} \begin{array}{|c|} \hline 1 \\ \hline 4 \\ \hline 2 \\ \hline \end{array} = 1 + 2 + 3 + 4 = 10$; vgl. oben, S. 319.

die Zahl der durch das Evangelium im Kreuze Christi geheiligten Welt, durchherrscht: d. h. Buch I und II in der Reihenfolge ihrer Fitten von 'oben nach unten', Buch III und IV ebenso von 'links nach rechts', so wie HRABAN beinahe alle 'figurae crucis' seines Gedichtes liest²⁵.

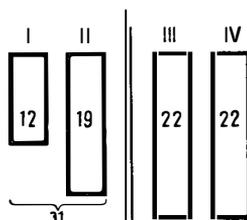
Sie bilden dann folgende geometrische 'Figura', der wir der besseren Vergleichsmöglichkeiten wegen die Schemata der Zentralkomposition und der Buchgliederung voranstellen:

Lineares und statisches Schema:

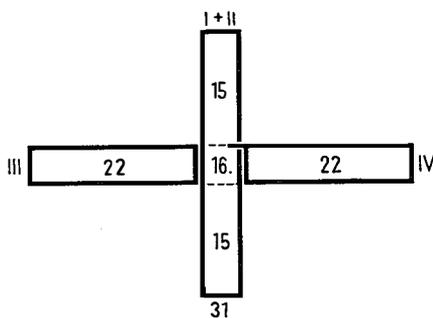
I. Zentralkomposition:



II. Bucheinteilung:



Geometrisches Schema der 4 Bücher:



²⁵ vgl. unsere Abbildung 4. – Wie entscheidend das richtige 'Lesen' mittelalterlicher Kunstwerke für deren Deutung ist, hat H. DECKER-HAUFF am Beispiel der Reichskrone gezeigt. Er weist überzeugend nach, daß die vier Bildplatten im 'Uhrzeigersinn' gelesen werden müssen, um sinnvoll gedeutet werden zu können (Die 'Reichskrone', aaO. S. 611 ff.).

Dergestalt bietet sich eine vollendete Symmetrie dar. Die Vertikale ist nach dem Schema 15 — 1 — 15 gegliedert mit Mittelstellung der 16. Fitte. Es scheint, als wirke hier gleichsam der erste Teil des Schemas der Zentralkomposition hinein, der bereits diese 31er-Einheit aufweist, während die Horizontale die durch die Buchgrenzen vorgeprägte Aufteilung übernimmt, so daß an dieser Figur gleichsam augenfällig wird, wie sich beide Gliederungssysteme durchdringen. Als die wesentlichsten Zahlen treten in der Horizontalen 22 — 16 — 22 in Erscheinung. Die Quersummen der Flügel miteinander multipliziert ergeben den Stellenwert der Zentralfitte der ganzen 'figura': $4 \times 4 = 16$. Diese 16. Fitte ist keine beliebige Fitte; als die 4. Fitte des II. Buches enthält sie die Quintessenz der vier Evangelien und der vier Bücher unseres Gedichtes, die acht Seligpreisungen der über acht Lektionen sich erstreckenden Bergpredigt: 'mid them scal simbla gihuu / himilriki gehalon ef he it hebbien uuli' (1327b–28)²⁶.

Die Seligpreisungen bilden den Kern jener Lehre, mit der Christus, der Herr, alle Menschen 'erleuchtete', wie es in der 44. Fitte ($22 + 22 = 44$) heißt. Sie werden in der 16. Fitte verkündigt, die den 'Drehpunkt', das Zentrum der 'figura crucis' bildet, nach der die Dichtung gestaltet ist. Von hier aus strahlt sie ihr 'Licht' gleichsam in alle Räume der Dichtung und des in ihrer Gestalt realsymbolisch gegenwärtig gesetzten 'tetragonus mundus'. Denn die Zahl 22, die das Maß der beiden Querbalken unseres Schemas bildet, das zugleich das Maß der beiden letzten Bücher des Werkes ist, ist – wo sie als Kompositionszahl begegnet – stets die Zahl des Universums. So teilt HRABAN seine Enzyklopädie 'De universo' in 22 Bücher, obwohl seine Quelle, ISIDORS 'Etymologiae', nur 20 Bücher zählt. Er beruft sich dabei auf HIERONYMOS, der lehrte, das Alte Testament habe – entsprechend den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets – 22 Bücher²⁷. In 22 Bücher hat auch AUGUSTINUS seine 'Civitas Dei' – Karls d. Gr. Lieblingsbuch! – eingeteilt. Und genau in der 22. Zeile der 44. Fitte des Heliand ist – gewiß nicht zufällig – davon die Rede, daß durch den Sündenfall auch 'thius uerold uuas tho so farhuerbid'²⁸. – In diese 'Welt' hinein sendet der Herr demgemäß in der 22. Fitte (= Tat. 44!) seine Jünger:

Nu ic iu sendean scal
 aftar thesumu landskepie so lamb undar uulbos:
 so sculun gi undar iuuua fiund faren, undar filu theodo,
 undar mislike man. (1873 b–76a)

Und noch einmal befiehlt er ihnen ebendort: 'Nu sculun gi an thana sid faran, / an that arundi' (1888 b–89a).

²⁶ Zu der Verszahl 1327 vgl. oben, S. 559, Anm. 20: Der Zahlenwert der Buchstaben, die in HRABANS Christusmonogramm das X bilden, beträgt 1327 (= Quersumme 13 = einstellige QS 4). – Zu Vorkommen und Bedeutung der Vielfachen von 4, besonders der Zahlen 8 und 16, siehe W. MÜLLER, aaO., S. 95. 106 ff. – Auch oben, S. 457, Anm. 77.

²⁷ vgl. die Praefatio von 'De universo' = PL 111, 10B–C.

²⁸ 3609; hierzu auch oben, S. 325.

Bis zur 16. Fitte, in der der Herr mit den acht Seligkeiten die 'upuuegos' verkündet, sind es – in der Vertikalen unserer 'figura' – genau 15 Fitten, und 15 folgen ihr noch²⁹.

ALQUIN ist in bemerkenswert ausführlicher Weise dem Sinn dieser Zahl nachgegangen, die im Aufbau der Psalmen eine große Rolle spielt³⁰. Eingehend befaßt er sich mit ihr bei der Behandlung der sog. 15 Stufenlieder, der Psalmen 119–133. Er unterscheidet 15 Stufen des Aufstiegs, über die man 'ad summae perfectionis altitudinem' gelange, und denen 15 Stufen des Abstiegs Gottes zu den Menschen korrespondieren: 'Ideo Deus de coelo descendit ad nos in terram, ut nos de terra ascendamus in coelum' (ebd., 619C).

Abstieg Gottes zur Welt, um ihr und den Menschen die 'upuuegos', die aufwärts ins Himmelreich führenden Wege, wieder zu verleihen: das ist das Mysterium des Heils, wie es unser Dichter sieht. Das ist die neue 'Ordnung', die die 4 Evangelien und ihre 'Weisheit' künden, und in die alles hineingenommen ist, was im Himmel, auf Erden, unter der Erde und über den Himmeln ist. Der gesamte Kosmos ist eingebunden in die 'heilige Vier', in die 'signatura crucis', die auch die innerste Signatur des Heliand und seiner in der Tektonik sich manifestierenden dichterischen 'Welt' ist, die ganz von jener 'forma' geprägt wird, die nach dem Schlußwort in HRABANS Kreuzgedicht 'consummatrix et perfectio rerum est'³¹.

'Und nun überlege, wie weit dies alles mit dem übereinstimmt, was über die Weisheit geschrieben steht; was treibt sie denn mit ihren Liebhabern, die zu ihr kommen und sie suchen? Es heißt: ›Sie zeigt sich ihnen heiter auf den Wegen und begegnet ihnen mit aller Vorsehung‹ (Weish 6, 17). Wohin immer du dich nämlich wendest, spricht sie zu dir mit Merkmalen, die sie ihren Werken einprägt, und ruft dich, der du ins Äußere versinken willst, gerade durch äußere Gestalten ins Innere zurück. Denn alles, was dich an einem Körper ergötzt, was an ihm für den Sinn Verlockendes ist, das siehst du zahlhaft sein. Du fragst dich, woher das kommt, gehst in dich selbst zurück und erkennst, daß du, was du mit den Körpersinnen anrührst, weder gut noch schlecht heißen könntest, wenn du

²⁹ Diese symmetrische Teilung ist wohl ein deutlicher Hinweis darauf, daß der Dichter die Zahl 31, die wir S. 547 zu deuten versuchten, als 'heilige Rundzahl mit Überschuß' (= 30 + 1) verstand.

³⁰ *Expositio in psalmos graduales* = PL 100, 619–38. Schon AUGUSTINUS bringt die 15 Stufenpsalmen in Verbindung mit der 'Zahl der Stufen, die zum Tempel hinauf führten' (*Enarrationes in psalmos*, zu CL = PL 37, 1960). Nach der 15. Stufe hat man den Tempel, das Heiligtum, erreicht, dem hier die 16. Fitte stellenmäßig korrespondiert.

Zur Ausdeutung der einzelnen Stufen in der Marfu saga vgl. O. WIDDING und H. BEKKER-NIELSEN, *Bibliotheca Arnemagnæana* XXV, 1 (1961) 87.

³¹ PL 107, 264D.

nicht bestimmte Schönheitsgesetze in dir trügest, an denen du alles mißt, was du in der Außenwelt an Schönerem empfindest . . .

Dring ein in die Kunst, aus der die Zahlen hervorgehen, und forsche in ihr nach Zeit und Raum: niemals wird die eine, nirgends wird der andere zu finden sein, und dennoch lebt darin die Zahl, aber ihr Gebiet ist nicht das der Räume, ihre Lebenszeit nicht die der Tage . . .

Geh also noch über den Geist des Künstlers hinaus, damit du die immerwährende Zahl erblickst: schon wird dir die Weisheit von ihrer eigenen inneren Stätte und die Wahrheit aus ihrer Verborgtheit entgegenleuchten. Und wenn das einstweilen noch deinen zu matten Blick blenden sollte, dann wende das Auge des Verstandes auf jenen Weg, wo sie sich ›heiter‹ (Weish. 6, 17) zeigte, und sei dir immerhin bewußt, der Zeuge einer Erscheinung gewesen zu sein, der du dich wieder nahen kannst, wenn du einst stärker und gesünder bist' (AUGUSTINUS, de lib. arb. II, 41 u. 42).

ABKÜRZUNGEN

AdtTextbibl.	Altdeutsche Textbibliothek. Begründet von H. Paul.
AfdA.	Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 1876ff.
ags.	angelsächsisch
ahd.	althochdeutsch
ArchfKultg.	Archiv für Kulturgeschichte. (Leipzig) Münster und Köln 1903ff.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft. (Freiburg i. Br., Tübingen) Leipzig 1898ff.
as.	altsächsisch
AT	Altes Testament
atl.	alttestamentlich
Biblica	Biblica. Rom 1920ff.
Bibl.Stud.	Biblische Studien, Freiburg 1896ff.
BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hg. v. O. Bardenhewer u. a., 83 Bde., Kempten und München 1911ff.
BSB	Sitzungsber. der Bayerischen Akad. d. Wiss. zu München
CCL	Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina. Turnhout-Paris 1953ff.
Cosmopolis	Cosmopolis. Internationale Revue. London-Berlin-Wien 1896ff.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866ff.
DG	Dogmengeschichte
DPhiA	Deutsche Philologie im Aufriß, hg. W. Stammer.
DU	Der Deutschunterricht, hg. R. Ulshöfer. Stuttgart 1949ff.
DVJS	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle 1923 ff., Stuttgart 1949ff.
EthSt	Erfurter Theologische Studien. Leipzig. 1956ff.
Euph.	Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. F. 3 = 45 (1950ff.) Heidelberg.
Geist u. Leben	Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik. Würzburg 1926ff.
Germ	Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde. 1856-92.
G. L. L.	German Life and Letters. Oxford 1947/48ff.
Hist.Jb.	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Köln 1880ff., München 1950ff.
Jnb.f.s.KG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. Braunschweig 46, 1941ff.
KGD	Kirchengeschichte Deutschlands
LThuK ¹	Lexikon für Theologie und Kirche. Hg. M. Buchberger 1930-38.
LThuK ²	Das., 2. Auflage, hg. v. J. Höfer u. K. Rahner 1957ff.
MA	Mittelalter.
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. 500 usque ad a. 1500. Hannover-Berlin 1826ff.
MGH auct. ant.	Das., Abt. Auctores antiquissimi.
Capit.	Das., Abt. Capitularia.
Conc.	Das., Abt. Concilia.
ep.	Das., Abt. Epistolae.

Leg.	Das., Abt. Leges.
poet. lat.	Das., Abt. Poetae Latini.
SS	Das., Abt. Scriptores.
SSrer. Germ.	Das., Abt. Scriptores rerum Germanicarum.
md.	mittelniederdeutsch.
mdl.	mittelniederländisch.
NddJb.	Niederdeutsches Jahrbuch. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung. Bremen (Neumünster) 1876ff.
NddMitt.	Niederdeutsche Mitteilungen. Lund 1945ff.
NT	Neues Testament
ntl.	neutestamentlich.
Paläst.Jb.	Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Berlin 1905ff.
PAULY-WISSOWA	Paulys Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung v. G. Wissowa u. W. Kroll, Stuttgart 1893ff.
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Halle 1874ff. Das., seit 1955 parallellaufend: Tübingen 77 (1955)ff.
PG	Patrologia Graeca, hg. v. J. P. Migne, 161 Bde. Paris 1857–66.
PhuG	Philosophie und Geschichte. Tübingen.
PL	Patrologia Latina, hg. v. J. P. Migne, 217 Bde. und 4 Registerbände, Paris 1876–91.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hg. v. Th. Klauser, Stuttgart 1941 (1950)ff.
RDK	Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, begonnen von O. Schmitt, hg. v. E. Gall u. L. H. Heydenreich. Stuttgart 1937ff.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 3. Aufl. 1957ff.
RL	Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von P. Merker u. W. Stammler. 2. Aufl. hg. v. W. Kohlschmidt u. W. Mohr. Berlin 1955ff.
R VV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Gießen 1903ff.
Sb.	Sitzungsberichte.
SsCBO	Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis
Studium Generale	Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden. Berlin–Göttingen–Heidelberg 1948ff.
Tat.	Tatian. Lateinisch und altdeutsch. Hg. v. E. Sievers.
ThRv	Theologische Revue, Münster 1902ff.
ThStuK	Theologische Studien und Kritiken (Hamburg) Gotha 1828ff.
ThuGl	Theologie und Glaube, Paderborn 1909ff.
ThWb	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg v. G. Kittel, Stuttgart 1933ff.
Vfl.	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hg. v. W. Stammler, Berlin 1933 ff.
Wb.	Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis von E. H. Sehr.
WbZNT	Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments . . . von W. Bauer.
WirkWort	Wirkendes Wort. Deutsches Sprachschaffen in Lehre und Leben. Düsseldorf 1950ff.
WSB	Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften in Wien.

WuS	Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung. Heidelberg 1909ff.
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum (und deutsche Literatur). Leipzig 1841ff. (Wiesbaden).
ZfDtK	Zeitschrift für Deutschkunde, Leipzig–Berlin 1920ff.
ZfdPh.	Zeitschrift für deutsche Philologie, Halle (Berlin) 1869ff.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, (Gotha) Stuttgart 1876ff.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie, (Innsbruck) Wien 1877ff.
ZRuGg.	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Marburg 1948ff.
Zs.f.ns.KG.	Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (seit 46, 1941: Jb.f.ns.KG.).
ZThuK N. F.	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891 (Neue Folge)

TEXTAUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN

Heliand

Heliand und Genesis. Hg. von Otto Behagel = Altdeutsche Textbibliothek Nr. 4. 6. Aufl. hg. v. W. Mitzka, Halle 1948. (Tübingen 1958⁷).

Heliand nebst den Bruchstücken der altsächsischen Genesis. Mit ausführlichem Glossar hrsg. v. M. Heyne. Paderborn 1905⁴ = Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler, II. Bd., I. Teil.

Die Altsächsische Bibeldichtung (Heliand und Genesis) I. Teil: Text, hg. v. Paul Piper, Stuttgart 1897 = Denkmäler der Älteren deutschen Litteratur, hg. v. Paul Piper, Bd. I.

Heliand. Hg. v. Heinrich Rückert = Deutsche Dichtungen des Mittelalters. Mit Wort- und Sacherklärungen. Hg. v. Karl Bartsch, 4. Bd., Leipzig 1876.

Heliand oder die altsächsische Evangelien-Harmonie = Heliand. Poema Saxonico seculi noni. Accurate expressum ad exemplar Monacense insertis e Cottoniano Londinensi supplementis nec non adjecta lectionum varietate nunc primum edidit J. Andreas Schmeller. Monachii, Stuttgartiae et Tubingae 1830.

Heliand. Hg. v. Eduard Sievers, Halle 1878 = Germanistische Handbibliothek. Hg. von Julius Zacher, Bd. IV. Als: Titelaufgabe vermehrt um das Prager Fragment des Heliand und die Vaticanischen Fragmente von Heliand und Genesis, 1935. – Wir zitieren nach dieser Ausgabe, wenn nicht anders vermerkt, vorwiegend nach dem Monacensis.

Übersetzungen

Heliand und die Bruchstücke der Genesis. Aus dem Altsächsischen und Angelsächsischen übertragen v. Felix Genzmer = Reclams Universal-Bibliothek Nr. 3324/25, Stuttgart 1956.

Der Heliand. Übertragen von Wilhelm Stapel, München 1953 (Mit Nachwort, S. 165ff.)

Mittelalterliche Texte (Codices)

Der Codex Aureus der Bayerischen Staatsbibliothek München. Hg. v. G. Leidinger (Faksimile-Ausg. in 6 Bdn.) München 1921.

Dicta Pirminii = Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein. Hg. u. übers. v. U. Engelmann, Konstanz 1959.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Hg. v. Franz Pfeiffer. Göttingen 1907².

Der große Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des 14. Jahrhunderts. Hg. v. Margarete Schmitt. Köln 1959.

Hrabanus Maurus: De laudibus sanctae crucis = Reg. lat. 124 der Biblioteca Apostolica Vaticana.

LITERATUR UND QUELLEN

- Adam, K.: *Der Christus unseres Glaubens*. Düsseldorf 1954.
- Adamnanus: *De locis sanctis libri tres*. Edit. P. Geyer, in: *Itinera Hierosolymitana saeculi III–VIII = CSEL 39 (1898) 219–297*.
- Agobard von Lyon:
Liber adversum dogma Felicis Urgellensis. PL 104, 29–70.
Liber de correctione antiphonarii. PL 104, 329–340.
- Akurgal, E.: *Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander*. Berlin 1961.
- Alkuin:
Adversus Felicis haeresin. PL 101, 87–120.
Carmina. MGH poet. lat. I, 160–351.
Commentaria in S. Joannis evangelium. PL 100, 733–1008.
Contra epistolam sibi ab Elipando directam libri quatuor. PL 101, 231–300.
Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri septem. PL 101, 119–230.
De fide sanctae et individuae Trinitatis. PL 101, 11–58 (64).
De virtutibus et vitiis. PL 101, 613–638.
Enchiridion seu expositio pia ac brevis in psalmos poenitentiales, in psalmum CXVIII et graduales. PL 100, 569–638.
Epistola episcoporum Franciae. MGH Conc. II, 1, 142–157.
Epistola CCIII: Ad Gallicellulam. PL 100, 476–478.
Epistolae. MGH ep. IV, 1–493.
Interrogationes et responsiones in Genesin. PL 100, 515–566.
Officia per ferias. PL 101, 509–612.
- Allemann, B.: *Über das Dichterische*. Pfullingen 1957.
- Altaner, B.: *Patrologie*. Freiburg i. Br. 1951³.
- Ambrosius Autpertus (=Pseudo-Alkuin)
Homilia III: De nativitate perpetuae Virginis Mariae. PL 101, 1300–1308.
- Athanasius:
De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos. PG 26, 483–1028.
Sermo maior de fide (= Auszug aus den Werken des A., hg. v. E. Schwartz, Sb München 1924).
- Auerbach, E.: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern 1946.
- Augustinus, Aurelius:
Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres. PL 42, 207–518.
De catechizandis rudibus liber unus. PL 40, 309–348.
De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. PL 41, 13–804. – CSEL 47/48.
De consensu evangelistarum libri quatuor. PL 34, 1041–1230. – CSEL 43.
De correptione et gratia liber unus. PL 44, 915–946.
De doctrina christiana libri quatuor. PL 34, 15–122.
De Genesi ad litteram libri duodecim. PL 34, 245–486. – CSEL 28 (1894).
De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus. PL 42, 21–50.
De libero arbitrio = Œuvres de Saint Augustin 6. Edit. F.J. Thonnard. Paris 1952.

- De musica libri sex. PL 32, 1081–1194.
 De ordine = Oeuvres de Saint Augustin 4. Edit. R. Jolivet. Paris 1948.
 De sermone Domini in monte secundum Matthaem libri duo. PL 34, 1229–1308.
 De vera religione liber unus. PL 34, 121–172.
 Enarrationes in psalms. PL 36 und PL 37.
 Epistolae. PL 33.
 In Ioannis evangelium tractatus CXXIV. PL 35, 1379–1976. – CSEL 36.
 Questionum evangeliorum libri duo. PL 35, 1321–1364.
 Quaestionum in Heptateuchum libri septem. PL 34, 547–824. – CSEL 33.
 Sermones. PL 38.

Übersetzungen

- Der freie Wille. Übertragen von C. J. Perl. Paderborn 1947.
 Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Zum erstenmal in deutscher Sprache von C. J. Perl. I. Bd., Buch I bis VI. Paderborn 1961.
 Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von P. J. Perl. 3 Bde. Salzburg 1951ff.
 Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus 'Zwei Bücher von der Ordnung'. Übertr. u. erl. v. P. Keseling. Münster (o. J.).
 Musik. Erste deutsche Übertragung von C. J. Perl, Paderborn 1940².
 Die wahre Religion. De vera religione liber unus. Übertragen von C. J. Perl. Paderborn 1957.
- Bach, J.: Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt oder mittelalterliche Christologie vom 8.–16. Jahrhundert. – I. Die werdende Scholastik. Wien 1873.
- Bacht, H. u. A. Grillmeier: Das Konzil von Chalkedon. Würzburg 1951.
- Baesecke, G.: Althochdeutsche Literatur, in: RL² 1958, 24ff.
- Baesecke, G.: Anneliese Bretschneider. Die Heliand Heimat und ihre sprachgeschichtliche Entwicklung. Rez. in: NddJb. 60/61 (1934/35) 197ff.
- Baesecke, G.: Fulda und die altsächsischen Biblepen. NddMitt. 4 (1948) 5–43.
- Baesecke, G.: Die Überlieferung des ahd. Tatian (= Hallische Monographien, hg. v. Otto Eißfeldt, Nr. 4). Halle 1948.
- Baetke, W.: Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen = Vom Geist und Erbe Thules. Göttingen 1944, 82–117.
- Baetke, W.: Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. Frankfurt 1944.
- Bardenhewer, O.: Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lk 1,26–38 = Bibl. Stud. X, 5 (1905) 132ff.
- Basler, O.: Art. 'Heliand', in: Vfl. II (1936) 374ff.
- Bauer, W.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin 1952⁴.
- Bauerreiss, R.: Kirchengeschichte Bayerns, 5 Bde. St. Ottilien 1949–1955.
- Baumstark, A.: Konstantin der 'Apostelgleiche' und das Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia, in Dölgers Festschrift: Konstantin der Große und seine Zeit = XIX Suppl.-Heft der Römischen Quartalschrift 1913, 248ff.
- Baumstark, A.: Die Vorlage der ahd. Tatianübersetzung. Unveröffentlichtes Manuskript.

- Bechert, F.: Über die Entfernung vom Heliand zu Otrfrids Evangelienbuch. Diss. (Masch.) Tübingen 1947.
- Bechstein, R.: Der Heliand und seine künstlerische Form. NddJb. 10 (1884) 133–148.
- Beda Venerabilis:
 De arte metrica liber. PL 90, 149–176.
 De die iudicii. CCL 122 (1955) 439–444.
 De temporum ratione. PL 90, 293–578.
 In S. Joannis evangelium expositio. PL 92, 633–938.
 In Lucae evangelium expositio. PL 92, 301–634.
 In Marci evangelium expositio. PL 92, 131–302.
 In Matthaei evangelium expositio. PL 92, 9–132.
 The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People. Edit. by Th. Miller.
- Behaghel, O.: Zum Heliand. Germania 27 (1882) 415–420
- Behringer, E.: Krist und Heliand. Eine Studie. Programm der Kgl. Studienanstalt zu Würzburg zum Schlusse des Schuljahres 1869/70. Würzburg 1870.
- Behringer, E.: Zur Würdigung des Heliand. Programm zum Schlusse des Studienjahres 1862/63. Würzburg 1863.
- Benz, E.: Die christliche Kaballa. Ein Stiefkind der Theologie. Zürich 1958.
- Benz, S.: Art. 'Kirchweihe II, A' = LThuK VI², 303–305.
- Bernowin: Carmina. MGH poet. lat. I, 413–425.
- Berron, G.: Der Heliand als Kunstwerk. Würzburg 1940.
- Bertsch, A.: Art. 'Etymologie' = LThuK III², 1139.
- Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI. Rom 1926–1957.
- Bieneck, J.: Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. Zürich 1951 = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 21.
- Bihlmeyer, K.-H. Tüchle: Kirchengeschichte, 3 Bde. Paderborn 1955¹⁴.
- Bischoff: Art. 'Hadrianion' = PAULY-WISSOWA VII (1912) 2172.
- Bischoff, Bernh.: Rezension von R. Drögereits 'Werden und der Heliand' = AfdA. 66 (1952) 7–12.
- Blinzler, J.: Der Prozeß Jesu. Regensburg 1955².
- Bockwoldt, G.: Zur Frage nach der speziellen Hauptquelle im Heliand. NddJb. 84 (1961) 25–33.
- Boeckler, A.: Katalog zur Ausstellung 'Ars Sacra'. München 1950.
- Boehmer, H.: Das germanische Christentum = ThStuK 86 (1913) 165–280.
- de Boor, H.: Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung = Geschichte der deutschen Literatur I, hg. v. H. de Boor u. R. Newald. München 1949ff., 1960⁴.
- de Boor, H.: Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan = DVJS 18 (1940) 262–306.
- Bork, H.: Art. 'Hrabanus Maurus' = Vfl. II, 494–506.
- Borst, A.: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Bd. I–III, 2. Stuttgart 1957ff.
- Bosworth, J.-Toller, T.N.: An Anglo-Saxon Dictionary. Oxford 1954 (Nachdr.)
- Brinkmann, H.: Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung. Halle 1928.

- Brinktrine, J.: Die heilige Messe, Paderborn 1950³.
- Bruckner, W.: Der Helianddichter ein Laie. Wissenschaftliche Beilage zum Bericht über das Gymnasium in Basel, Schuljahr 1903/04. Straßburg 1904.
- Brunner, H.: Deutsche Rechtsgeschichte I, Leipzig 1889 (1906²).
- Caesarius von Arles: Sermones. PL 39, 1741ff.; PL 67, 1041–1142.
- Candidus von Fulda. Sancti Eigilis vita. PL 105, 383–402.
- Chrysostomus, Johannes: In secundam ad Corinthios Epistolam commentarius. PG 61, 381–610.
- Cordes, G.: Alt- und mittelniederdeutsche Literatur = DPhA II (1960²) 2473 ff.
- Cordes, G.: Rezension der Übertragung des Heliand durch W. Stapel = NddJb. 78 (1955) 140ff.
- de Coster, Ch.: Flämische Legenden. Jena 1911. (Légendes Flamandes 1858).
- Curtius, E. R.: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1954².
- Dalman, G.: Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. I–VII. Gütersloh 1928–42.
- Dalman, G.: Viererlei Acker = Palästina-Jahrbuch 22 (1926) 120–132.
- Decker-Hauff, H.: Die 'Reichskrone' angefertigt für Otto I = Schriften der MGH 13/II (1955) 560–637.
- Delling, G.: Art. *καρρός* = ThWb III, 456ff.
- Denzinger, H.: Enchiridion symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg i. Br. 1955³⁰.
- Diekamp, Fr.: Katholische Dogmatik. Münster 1952¹⁰.
- Dittrich, M.-L.: *gote* und *got* in Heinrichs von Veldeke Eneide. ZfdA. 90 (1960/61) 85–122; 198–240; 274–302.
- Dörries, H.: Heliandfragen = Zs. f. ns. KG 40 (1935) 5–22.
- Doerries, H.: Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. Göttingen 1954.
- Drögereit, R.: Die Heimat des Heliand = Jb. d. Ges. f. ns. KG 49 (1951) 1–18.
- Drögereit, R.: Werden und der Heliand. Essen 1951.
- Du Cange, Ch.: Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. 3 Bde. Paris 1678 u. ö., zuletzt: v. Favre, 10 Bde. Niort 1883–88.
- Dümmler, E.: Gedichte des Naso. ZfdA. 18 (1875) 58–70.
- Dümmler, E.: Gedicht über die sechs Weltalter. ZfdA. 22 (1878) 423–428.
- Dümmler, E.: Hrabranstudien, BSB 1898; nach H. Bork, Hrabanus Maurus = Vfl. II, 494ff.
- Durandus von Troarn: Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium et eius sectatores. PL 149, 1375–1424.
- Eberhard, G.: Germanische und christliche Elemente im Heliand. Dargestellt an der dichterischen Gestaltung des Christusbildes. Diss (Masch) Freiburg i. Br. 1948.
- Eberhart, H.: Art. 'Hymnendichter' = LThuK V², 559–564.
- Eggers, H.: Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand = NddJb. 80 (1957) 1–24.
- Eggers, H.: Strukturprobleme mittelalterlicher Epik, dargestellt am Parzival Wolframs von Eschenbach = Euph. 47 (1953) 260–270.

- Eggers, H.: Symmetrie und Proportion epischen Erzählens. Stuttgart 1956.
- Eggers, H.: Art. 'Williram von Ebersberg' = Vfl. IV, 984-96.
- Ehrismann, G.: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. München 1932² (Neudr. 1954) 4 Bde.
- Ehrismann, G.: Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum = PBB 35 (1909) 209-239.
- Eisenhofer, L.: Grundriß der Liturgik des römischen Ritus. Freiburg i. Br. 1950².
- Eisenhofer, L.: Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg 1932.
- Enders, F. C.: Mystik und Magie der Zahl. Zürich 1951³.
- Eppelsheimer, H. W.: Handbuch der Weltliteratur, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1947-50².
- Erffa, H. M. v.: Art. 'Ehernes Meer' = RDK IV (1958) 837ff.
- Ermoldus Nigellus: In honorem Hludovici christianissimi Caesaris Augusti elegiaci carminis libri quatuor. MGH poet. lat. II, 1-79.
- Ernst, R.: Art. 'Dreizehnter' = LThuK III², 572.
- Eusebius von Kaisareia:
 Historia ecclesiastica. PG 20, 45-906.
 De vita Constantini imperatoris libri quatuor. PG 20, 910-1230.
- Ewig, E.: Das Bild Konstantins des Großen im frühen Mittelalter = Hist. Jb. 75 (1956) 1ff.
- Ewig, E.: Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen = Vorträge und Forschungen III, Lindau u. Konstanz 1956, 7-73.
- Fink, J.: Die Anfänge der Christusdarstellung = ThRv 51 (1955), 241-252.
- Fischer, L.: Art. 'Dreizehnter' = LThuK III¹, 457.
- Fleckenstein, J.: Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der norma rectitudinis. Bigge 1953.
- Flemming, W.: Dichtung und Zeitraum = Studium Generale 1954, 604ff.
- Flodoard von Reims: Historia Remensis ecclesiae = MGH SS XIII, 405-599.
- Foerste, W.: Altsächsische Literatur = RL I², 39ff.
- Foerste, W.: Otfrids literarisches Verhältnis zum Heliand = Ndd.Jb. 71/73 (1948/50). 40-67.
- Foerste, W.: Rezension von R. Drögereits 'Werden und der Heliand' = NddJb. 75 (1952) 142ff.
- Foerste, W.: Untersuchungen zur westfälischen Sprache des 9. Jahrhunderts = Münstersche Forschungen 2, 1950.
- Förster, M.: Die Weltzeitalter bei den Angelsachsen, in: Festgabe für K. Luick. Marburg 1925.
- Forstner, D.: Die Welt der Symbole. München 1961.
- × Fourquet, J.: Zum Aufbau des Armen Heinrich = WirkWort (3. Sonderheft: Hennig Brinkmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres) 1961, 12-24.
- Fourquet, J.: Zum Aufbau des Nibelungenlieds und des Kudrunlieds = ZfdA. 85 (1954) 137-149.
- Frank, H.: Art. 'Epiphanie III' = LThuK III², 943.

- Freising, O. v.: Chronik = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. XVI. Darmstadt 1960.
- Fuller, R. C.: The Drink Offered to Christ at Calvary = Scripture 2 (1947).
- Gehl, W.: Der germanische Schicksalsglaube. Berlin 1939.
- Genzmer, F.: Heliand und Genesis. ZfRuGg. 2 (1949/50) 311ff.
- George, St.: Tage und Taten. Berlin 1925².
- Geppert, W. I.: Christus und Kaiser Karl im deutschen Rolandslied. PBB (Tü) 78 (1956) 349-373.
- Geramb, V.: Ein Beitrag zur Geschichte der Walkerei = WuS 12 (1929) 37-46.
- Göhler, H.: Das Christusbild in Otfrids Evangelienbuch und im Heliand. ZfdPh. 59 (1934) 1-52.
- Gößmann, M. E.: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters. München 1957.
- Goldschmidt, A.: Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, Bd. I. Berlin 1914.
- Grein, C. W. M.: Heliandstudien I. Die Quellen des Heliand, nebst einem Anhang: Tatians Evangelienharmonie hg. nach dem Codex Cassellanus. Cassel 1869.
- Grillmeier, A.: Art. 'Erlösung' IV = LThuK III², 1027.
- Grillmeier, A.: Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. München 1956.
- Grillmeier, A.: Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, hg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht, Würzburg 1951, Bd. I, 5-202.
- Grimm, Brüder: Deutsche Sagen. Hg. von den Brüdern Grimm. Darmstadt 1956.
- Grisar, H.: Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. Freiburg 1908
- Grönbech, W.: Kultur und Religion der Germanen, 2 Bde., 5. unv. Aufl. Darmstadt 1954.
- Grosch, E.: Das Gottes- und Menschenbild im Heliand. Diss. (Masch). Leipzig 1947, jetzt: PBB 72 (Halle 1950) 90-120.
- Großmann, U.: Studien zur Zahlensymbolik des Mittelalters, = ZKTh 76 (1954) 19-54.
- Grundmann, W.: Art. *ἀναγκάζω* = ThWb I, 347ff.
- Grundmann, W.: Art. *δεῖ, δέον ἐστὶ* = ThWb II, 21ff.
- Grünhagen, C.: Otfrid und Heliand, eine historische Parallele. Programm des Kgl. Friedrichs-Gymnasiums in Breslau, 1855.
- Guardini, R.: Freiheit - Gnade - Schicksal. München 1948.
- Guardini, R.: Der Herr. Würzburg 1940³.
- Guggisberg, K.: Germanisches Christentum im Frühmittelalter. Bern 1935.
- Gutbrod, W.: Art. *νομικός* = ThWb IV, 1080f.
- Haacke, D.: Art. 'Evangelienharmonie' = RLI², 410-413.
- Haag, H.: Art. 'Grab' = Bibel-Lexikon, hg. v. H. Haag. Einsiedeln 1951ff.
- Hablitzel, J.: Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Bibl. Stud. XI, 3 (1906).

- Haendler, G.: Epochen karolingischer Theologie. Berlin 1958 = Theologische Arbeiten X.
- Halbach, K. H.: Epik des Mittelalters = DPhiA II², 397–684.
- Harnack, A. v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde. Tübingen 1909⁴ (photo-mechan. Nachdr. ebd. 1931⁵).
- Hashagen, J.: Kulturgeschichte des Mittelalters. Hamburg 1950.
- Hauck, A.: Kirchengeschichte Deutschlands. Berlin-Leipzig 1954⁸.
- Hederer, E.: Zum Deuten von Gedichten, in: Wege zum Gedicht. Hg. v. R. Hirschenauer und A. Weber. München 1956, 13–29.
- Heidland, W.: Art. *ᾠδός* = ThWb V, 288f.
- Henß, W.: Zur Quellenfrage im Heliand und ahd. Tatian = NddJb. 77 (1954) 1ff.
- Herding, O.: Über die Dichtungen Gottschalks von Fulda = Festschrift für P. Kluckhohn und H. Schneider. Tübingen 1948, 46–72.
- Hermann von Fritzlar, Das Heiligenleben = Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, hg. v. Franz Pfeiffer, Bd. I, Göttingen 1907², 1–258.
- Heusler, A.: Briefe an William Thalbitzer. Hg. v. Th. Salfinger. Kopenhagen-Basel 1953.
- Heusler, A.: Die altgermanische Dichtung. Potsdam 1941² = Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. v. O. Walzel, Bd. I.
- Heusler, A.: Deutsche Vergeschichte. Berlin 1956².
- Heusler, A.: Germanentum. Vom Lebens- und Formgefühl der alten Germanen = Kultur und Sprache, 8. Bd. Heidelberg 1941⁴.
- Heusler, A.: Heliand. Liedstil und Epenstil = ZfdA. 57 (1920) 1–48, jetzt: Kleine Schriften, hg. v. H. Reuschel, Berlin 1943, 517–565.
- Heusler, A.: Einführung zu Simrocks Übertragung des Heliand (1921) 5–17 = Kl. Schriften, 566–577.
- Heussi, K.: Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem = ZThuK. N. F. 15 (1934) 119–145.
- Heyne, M.: Über den Heliand. ZfdPh 1 (1869) 275–90.
- Hieronymus: Praefatio in librum secundum Chronicorum Eusebii Pamphili. PL 27, 223–226.
- Hindringer, R.: Art. 'Drei Könige' = LThuK III¹, 452.
- Hindringer, R.: Art. 'Kirchweihe' = LThuK V¹, 1056.
- Hinkmar von Reims:
 Carmen dogmaticum ad beatam Mariam Virginem. MGH poet. lat. III, 410–412.
 De praedestinatione Dei et libero arbitrio. Posterior dissertatio adversus Gothescalum et caeteros praedestinatianos. PL 125, 65–474.
 Explanatio in ferulum Salomonis. PL 125, 817–834.
 Responsio domini Hincmari ad quorundam quaestiones. PL 125, 1197–1200.
- Hocke, G. R.: Manierismus in der Literatur = rowohlts deutsche enzyklopädie 82/83. Hamburg 1959.
- Höpfel, H.: Nonne hic est fabri filius? = Biblica 4 (1923) 41–55.
- Hofmann, D.: Die altsächsische Bibelepik ein Ableger der angelsächsischen geistlichen Epik? ZfdA. 89 (1959) 173–190.
- Hogan, E.: Vita sancti Patricii Hibernorum Apostoli. Analecta Bollandiana I, 531–585. Paris u. Brüssel 1882.

- Hopper, V. F.: *Medieval Number Symbolism* = Columbia University Studies in English and comparative Literature 132. New York 1938.
- Hrabanus Maurus:
 Carmina = MGH poet. lat. II, 154–258.
 Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem. PL 109, 763–1126.
 Commentariorum in Ezechielem libri viginti. PL 110, 493–1084.
 Commentariorum in Matthaem libri octo. PL 107, 727–1156.
 De clericorum institutione ad Heistulphum archiepiscopum libri tres. PL 107, 293–420.
 De laudibus sanctae crucis libri duo. PL 107, 133–294.
 De universo libri viginti duo. PL 111, 1–614.
 Homiliae. PL 110.
 Liber de computo. PL 107, 669–728.
- Huck, A. u. H. Lietzmann: *Synopse der drei ersten Evangelien*. Tübingen 1950, 10. Aufl.
- Hübner, A.: Art. 'Geistliche Dichtung' = RL I², 540–47.
- Huisman, J. A.: *Neue Wege zur dichterischen und musikalischen Technik Walthers von der Vogelweide. Mit einem Exkurs über die symmetrische Zahlenkomposition im Mittelalter*. Utrecht 1950.
- Irenäus von Lyon: *Adversus haereses*. PG 7, 437–1224. Krit. Ausg. v. W. Harvey, 2 Bde., Cambridge 1949.
- Isidor von Sevilla:
 Allegoriae quaedam sacrae Scripturae. PL 83, 97–103.
 Differentiarum, sive de proprietate sermonum, libri duo. PL 83, 9–98.
 Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt. PL 83, 179–200.
 Sententiarum libri tres. PL 83, 537–738.
- Isidor von Sevilla: *Etymologiarum sive originum libri XX*. Hg. v. W. M. Lindsay = SsCBO, Oxford 1911.
- Jakob von Sarug: *Gedicht über den rechten Räuber*. BKV² 6 (1913) 360–374.
- Jantsch, H. G.: *Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur*. Tübingen 1959.
- Jantzen, H.: *Ottonische Kunst*, München 1947.
- Jellinek, M. H.: *Zur Frage nach den Quellen des Heliand*. ZfdA. 36 (1892) 162–187.
- Jellinek, M. H.: *Zum Heliand*. ZfdA. 40 (1896) 331–35.
- Jeremias, J.: *Die Gleichnisse Jesu*. Zürich 1956.
- Jeremias, J.: Art. κλίς = ThWb III, 743ff.
- Josephus Scottus: *Carmina*. MGH poet. lat. I, 150–159.
- Jostes, F.: *Der Dichter des Heliand*. ZfdA. 40 (1896) 341–368.
- Jungmann, J. A.: *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter* = ZkTh 69 (1947) 36–99.
- Jungmann, J. A.: Art. 'Apostelleuchter' = LThuK I², 755.
- Jungmann, J. A.: *Der Gottesdienst der Kirche*. Innsbruck-Wien-München 1955.
- Jungmann, J. A.: *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde. Wien 1952³.

- Jungmann, J. A.: Symbolik der katholischen Kirche. Mit Anhang von E. Sauser, Symbolik des katholischen Kirchengebäudes = Symbolik der Religionen. Hg v. F. Herrmann, Heft VI, Stuttgart 1960.
- Jursch, H.: Die altchristlichen Symbole. Ihre Eigenart und ihre Bedeutung für die Gegenwart = Wiss. Zeitschr. d. Fr. Schiller-Universität. Jena/Tübingen Jg. 6 (1956/57). 397-424.
- Kästner, E.: Gesammelte Schriften. Köln 1959.
- Karl d. Gr.: Capitularia. MGH Capit. I, 44-220. Additamenta 221-259.
- Karlen, H.: Die Gnadenlehre des Rhabanus Maurus. Inauguraldiss. der Gregoriana. Rom 1950.
- Katzenellenbogen, A.: Art. 'Apostel' = RDKI, 811-829.
- Kauffmann, Fr.: Rezension der Heliandausgabe von P. Piper. ZfdPh. 32 (1900) 509-520.
- Kauffmann, Fr.: Über den Schicksalsglauben der Germanen. ZfdPh. 50 (1926) 361-408.
- Kaysner, W.: Das sprachliche Kunstwerk. Bern 1948² (u. ö.).
- Keintzel, G.: Der Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen. Programm Sächsisch-Regen. Hermannstadt 1882.
- Kellermann, G.: Studien zu den Gottesbezeichnungen der angelsächsischen Dichtung. Diss (Masch) Münster 1954.
- Kienast, R.: Die deutsche Lyrik des Mittelalters = DPhiA II², 1-132.
- Kienast, R.: Zur Tektonik von Wolframs 'Willehalm'. Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters = Festschrift für Fr. Panzer. Heidelberg 1950, 96-115.
- Kienle, M. v.: Der Schicksalsbegriff im Altdeutschen = WuS XV (1933) 81-111.
- Kittel, G.: Art. *āββā* = ThWb I, 4-6.
- Kluckhohn, P.: Literaturwissenschaft, Literaturgeschichte, Dichtungswissenschaft = DVJS 26 (1952) 112-118.
- Kluge, F.-Götze, A.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1953¹⁶.
- Koch, F.: Zur Kunst der Interpretation. Anlässlich von R. Brinkmanns 'Wirklichkeit und Illusion' = ZfdPh. 77 (1958) 407-422.
- Kock, E.: Zum Heliand. ZfdA. 48 (1906) 187-204.
- Koegel, R.: Geschichte der deutschen Litteratur bis zum Ausgange des Mittelalters. Straßburg 1894.
- Köhler, W.: Das Christusbild im Heliand. ArchfKultg. 26 (1936) 265-282.
- Kollwitz, J.: Die Sarkophage Ravennas. Freiburg i. Br. 1956.
- Kraft, H.: Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung. Tübingen 1955.
- Krebs, E.: Art. 'Hermann von Fritzlar' = VfL II, 415f.
- Krogmann, W.: Beiträge zur as. Sprache und Dichtung. NddJb. 78, 79, 80 u. 81 (1955-1958) 1-27; 1-39; 25-50; 1-21.
- Krogmann, W.: Crist III und Heliand = Festschrift für Ludwig Wolff zum 70. Geburtstag. Neumünster 1962, 111-119.
- Krogmann, W.: Der Schöpfer des altsächsischen Epos I u. II = ZfdPh. 77 (1958) 225-44; ZfdPh. 78 (1959) 19-39.
- Krogmann, W.: Friesische Dichtung, in: DPhiA II², 2445ff.

- Krogmann, W.: Studien zum Altwestfälischen = NddJb. 77 (1954) 7-15.
- Krogmann, W.: uuestroni uuind endi uuago strom = NddMitt. 6 (1950) 103-111.
- Küntzel, O.: Künstlerische Elemente in der Dichtersprache des Heliand. Diss. Rostock 1887.
- Kuhaupt, H.: Die Hochzeit zu Kana. Münster 1952.
- Kusch, H.: Einführung in das lateinische Mittelalter, Bd. I, Darmstadt 1957.
- Kusch, H.: Friede den Menschen – sprachgeschichtlich betrachtet. Oriens Christianus 45 (1961) 109-114.
- Lagenpusch, E.: Walhallklänge im Heliand, in: Festschrift für O. Schade 1896, 135-152.
- Lagenpusch, E.: Das germanische Recht im Heliand. Breslau 1894.
- Lakner, F.: Art. 'Erlösung III' = LThuK III², 1020-24.
- Landgraf, A. M.: Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. Regensburg 1948.
- Lausberg, H.: Handbuch der literarischen Rhetorik. München 1960.
- Lauterburg, E.: Heliand und Tatian. Diss. Bern 1896.
- Lawrence, M.: The Sarcophagi of Ravenna 1945.
- Lehmann, P.: Zu Hrabans geistiger Bedeutung, in: St. Bonifatius, Fulda 1954², 473-487.
- Lehmann, W. P.: The Alliteration of Old Saxon Poetry. Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, Suppl. Bd. III. Oslo 1953.
- Libri Carolini: MGH Conc. II, Suppl.
- Lipffert, K.: Symbol-Fibel. Kassel 1957².
- Loewenthal, F.: Zu den Quellen des Heliand. ZfdA. 57 (1920) 273-77.
- Loofs, Fr.: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Hg v. K. Aland, Halle 1953⁵.
- Lothar, H.: Die Christusauffassung der Germanen. Gütersloh 1937.
- Lubac, H. de: Der geistige Sinn der Schrift. Einsiedeln 1952.
- Lützel, H.: Die christliche Kunst Deutschlands. Bonn 1936.
- Manitius, M.: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. München 1911.
- Manser, A.: Art. 'Hymnendichter' = LThuK V¹, 223-227.
- Marienlob, Das rheinische, Hg. v. A. Bach, Leipzig 1934.
- Marmorstein, A.: Die Zahl der Frommen. ARW XI (1912) 320.
- Martin von Bracara, De correctione rusticorum = Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum, zum ersten Male vollständig und in verbessertem Text herausgegeben, mit Anmerkungen begleitet und mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet von C. P. Caspari. Christiania 1883.
- Martini, F.: Poetik = DPhiA I², 223 ff.
- Matt, L.: Rom. Bd. I, Zürich 1950.
- Maurer, Fr.: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit = Bibliotheca Germanica 1. Bern und München 1951.

- Mehrlein, R.: Art. 'Dreizehn' = RAC IV (1959) 317ff.
- Menninger, K.: Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Zahl. Göttingen 1958.
- Messerer, W.: Der Bamberger Domschatz. München 1952.
- Metz, P.: Das goldene Evangelienbuch von Echternach im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg. München 1956.
- Meyer, R. M.: Mythologische Fragen. ARW X (1907) 88–103.
- Michaelis, W.: Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament. Bremen 1956.
- Michaelis, W.: Einleitung in das Neue Testament. Bern 1954²
- Miller, Th.: The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People. Ed. by Th. Miller. London 1890–91 (reprinted 1959) = Early English Text Society, Orig. Ser. No. 95 und 96.
- Mittner, L.: Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik = Bibliotheca Germanica 6. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie. Bern 1955.
- Möller, K.: Art. 'Abendmahl' = RDK I, 28–44.
- Moser, H.: Deutsche Sprachgeschichte der älteren Zeit = DPhiA I², 621ff.
- Müller, K.: Missionarische Akkommodation = LThuK I², 243–244.
- Müller, W.: Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart 1961.
- Mulot, A.: Frühdeutsches Christentum. Stuttgart 1935.
- Naumann, H.: Wandlung und Erfüllung. Stuttgart 1933.
- Nebel, G.: Die Not der Götter. Hamburg 1957.
- Nestle, E.: Novum Testamentum Graece et Latine. Stuttgart 1937¹².
- Neumann, E.: Das Schicksal in der Edda. I.: Der Schicksalsbegriff in der Edda = Beiträge zur deutschen Philologie 7. Gießen 1955.
- Neumann, F.: Otfrieds Auffassung vom Versbau. PBB 79 (Halle 1957, Sonderband) 249–306.
- Neuschaefer, M.: Die Verwendung der Adjectiva im Heliand. Leipziger Diss. Halle 1903.
- Newald, R.: Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Tübingen 1960.
- Noorden, C. v.: Hincmar. Bonn 1863.
- Notker Balbulus, Liber de interpretibus divinarum Scripturarum. PL 131, 993–1004.
- Oepke, A.: Art. *ἑπιστάτης* = ThWb II, 619f.
- Ohly, Fr.: Hohelied-Studien. Wiesbaden 1958.
- Ohly, Fr.: Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm. ZfdA. 91 (1961) 1–37.
- Ohly, Fr.: Zum Reichsgedanken des deutschen Rolandsliedes. ZfdA. 77 (1940) 189ff.
- Ohly-Steimer, M.: 'huldi' im Heliand. ZfdA. 86 (1955) 81 ff.
- Oppel, H.: Methodenlehre der Literaturwissenschaft = DPhiA I², 39ff.
- Otfrid, Liber evangeliorum = Otfriids Evangelienbuch, Hg. v. O. Erdmann. 3. Aufl. von L. Wolff. Tübingen 1957 = AdTextbibl. Nr. 49.
- Ott, L.: Grundriß der Dogmatik. Freiburg 1952 (u. ö.).

- Otto, R.: Das Heilige. München 1936³⁰.
- Otto von Freising, Chronik = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. XVI. Darmstadt 1960.
- Paschaly, P.: Die Variation im Heliand und in der altsächsischen Genesis = Schriften zur germanischen Philologie, hg. v. M. Roediger, Heft 9. Berlin 1899.
- Paschasius Radbertus: Expositio in Matthaicum. PL 120, 31–994.
- Pascher, J.: Die Liturgie der Sakramente. Münster 1951.
- Paulinus v. Aquileja:
 Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri tres. PL 99, 343–468.
 Libellus sacrosyllabus contra Elipandum. MGH Conc. II, 1, 130–142.
 Liber exhortatorius ad Henricum comitem Forojuliensem. PL 99, 197–282.
 Rhythmen und Carmina. MGH poet. lat. I, 126–146.
- Paulus Diaconus: Homilia I in assumptione beatae Mariae Virginis. PL 95, 1565–1569.
- Petersen, E.-Luschan, F. v.: Reisen im südwestlichen Kleinasien, 2 Bde. Wien 1889.
- Petrus Comestor, Historia scholastica. PL 198, 1053–1722.
- Pickering, F. P.: Christlicher Erzählstoff bei Otfrid und im Heliand. ZfdA. 85 (1955) 262–291.
- Pickering, F. P.: On coming to terms with Curtius = G. L. L. XI (1957/58) 335–345.
- Pieper, K.: Die älteste Auslegung der Worte 'Spiritus sanctus superveniet in te' = ThuGl. 5 (1913) 751–756.
- Ploß, E.: Die Färberei in der germanischen Hauswirtschaft. ZfdPh. 75 (1956) 1–22.
- Polenz, P. v.: Otfriids Wortspiel mit Versbegriffen als literarisches Bekenntnis = Festschrift für Ludwig Wolff zum 70. Geburtstag. Neumünster 1962, 121–134.
- Pseudo-Bonifatius: Sermones. PL 89, 813–872.
- Rabbula Gospels, The: Facsimilie Edition of the Miniatures of the Syriac Manuscript Plut. I, 56 in the Medicaea-Laurentian Library. Edited and commented by Carlo Cecchelli; Giuseppe Furlani and Mario Salmi. = Monumenta Occidentis I. Olten and Lausanne 1959.
- Rademacher, H.: Die Anfänge der Sachsenmission südlich der Lippe. Westfalia Sacra II. Münster 1950, 133–186.
- Rahner, H.: Der spielende Mensch. Einsiedeln 1952.
- Ranke, L. v.: Weltgeschichte. Hg. von A. Meyer und H. Michael. Hamburg (o. J.)
- Réau, L.: Iconographie de l'art chrétien, T. I: Introduction générale. Paris 1955.
- Rebstock, B.: Vom Wort des Lebens, 2 Bde. Recklinghausen 1950³.
- Reichert, G.: Art. 'Hymne' (Mittelalter) = RL I², 736f.
- Reinach, S.: Cultes Mythes et Religions. Paris 1913².
- Reiners, H.: Tausend Jahre rheinischer Kunst. Bonn 1925.
- Rengstorff, K. H.: Art. *δέκα* = ThWb II, 321ff.
- Rengstorff, K. H.: Das Evangelium nach Lukas = NT Deutsch Göttingen 1949⁴.
- Richard von St. Victor: In Apokalypsim Ioannis libri septem. PL 196, 683–888.
- Richthofen, K. v.: Untersuchungen über friesische Rechtsgeschichte Bd. II, Berlin 1882.

- Ried, G.: Wesen und Werden der deutschen Dichtung von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 1956, 10. Aufl.
- Roediger, M.: Rezension von Sievers' Heliandausgabe = AfdA. 5 (1879) 267–89.
- Rupp, H.: Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters = DU 8 (1956) 28–45.
- Rupp, H.: Leid und Sünde im Heliand und in Otfrids Evangelienbuch. Diss. (Masch) Freiburg 1949; jetzt (leicht gekürzt) in: PBB (Halle) 78 (1956) 421 ff. u. 79 (1957) 336ff.
- Rupp, H.: Neue Forschung zu Form und Bau mittelalterlicher Dichtung. DU 11 (1957) H. 2, 117ff.
- Rupp, H.: Otfrid von Weissenburg und die spätantike Bibeldichtung = WirkWort 7 (1956/57) 334–343.
- Sacramentarium Fuldense saeculi X. Cod. Theol. 231 der Kgl. Universitätsbibliothek zu Göttingen. Hg. v. G. Richter und A. Schönfelder = Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda IX. Fulda 1912.
- Sacker, H.: Heinrich von Veldeke's conception of the Aeneid = German Life and Letters X (1957) 210ff.
- Sauser, E.: Symbolik des katholischen Kirchengebäudes, in: Symbolik der Religionen, Heft VI, hg. v. F. Herrmann, Stuttgart 1960, 53–92.
- Schanz, P.: Commentar über das Evangelium des hl. Marcus. Freiburg 1881.
- Scheffczyk, L.: Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit = Erfurter theologische Studien 5, Leipzig 1959.
- Scheffczyk, L.: Mariens Stellung im Heilswerk nach den Zeugnissen der Karolingerzeit, in: Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Hg. v. C. Feckes. Paderborn 1954, 144–162.
- Schelkle, K. H.: Art. 'Gematrie' = LThuK IV², 642.
- Schiller, K. – A. Lübben, Mittelniederdeutsches Wörterbuch. Bremen 1876.
- Schirmer, K. H.: Die Strophik Walthers von der Vogelweide. Halle 1956.
- Schlüter, W.: Untersuchungen zur Geschichte der altsächsischen Sprache. Göttingen 1892.
- Schmeller, J. A.: Glossarium Saxonicum e poemate Heliand inscripto et minoribus quibusdam priscae linguae monumentis collectum, cum vocabulario Latino-Saxonico et synopsi grammatica. Monachii, Stuttgartiae et Tubingae 1840.
- Schmid, J.: Das Evangelium nach Lukas = Regensburger Neues Testament III. Regensburg 1955³.
- Schmid, J.: Das Evangelium nach Markus = Regensburger NT II. Regensburg 1954³.
- Schmid, J.: Das Evangelium nach Matthäus = Regensburger NT I. Regensburg 1956³.
- Schmid, J.: Synopse der drei ersten Evangelien. Mit Beifügung der Johannes-Parallelen. Regensburg 1956².
- Schmidt, K.: Nikolaus von Basel. Wien 1866.
- Schmitt, A.: Mathematik und Zahlenmystik, in: Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus. Hg. v. M. Grabmann u. J. Mausbach. Köln 1930, 353–366.
- Schmitt, M.: (Hg.) Der große Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des 14. Jahrhunderts. Köln 1959.

- Schmoller, A.: Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Stuttgart 1951⁹.
- Schnackenburg, R.: Das erste Wunder Jesu. Freiburg i. Br. 1951.
- Schneider, H.: Das Buch Exodus, in: Echter Bibel, Bd. I. Würzburg (1955) 163ff.
- Schneider, H.: Das germanische Epos. *PhuG* 59, Tübingen 1936, 25 S.
- Schneider, H.: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung. Heidelberg 1943².
- Schneider, H.: Geschichte der deutschen Dichtung I, Bonn 1949.
- Schneider, J.: Art. *κονίδω* = ThWb III, 826f.
- Schneider, K.: Die germanischen Runennamen. Meisenheim 1956.
- Schnitzler, H.: Rheinische Schatzkammer. Die Romantik. Düsseldorf 1959.
- Schönbach, A.: Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters. Wien 1903 (Sitz.Ber. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. 146, 4).
- Schönbach, A.: Deutsches Christentum vor tausend Jahren. *Cosmopolis I* (1896) 605–621.
- Schöne, A.: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. Göttingen 1958 = *Palaestra* Bd. 226.
- Schramm, P. E.: Herrschaftszeichen und Staatssymbolik = Schriften der MGH 13/I bis III, Stuttgart 1954–1956, 1064–1090.
- Schrenk, G.: Art. *βούλωμαι* = ThWb I, 628ff.
- Schrenk, G.: Art. *δικη, δίκαιος* = ThWb II, 180ff.
- Schröbler, I.: Glossen eines Germanisten zu Gottschalk von Orbais. *PBB* 77 (Tüb.) 1955, 89–111.
- Schröder, Edw.: Zu Genesis und Heliand. *ZfdA.* 44 (1900) 223–232.
- Schubert, H. v.: Die Geschichte des deutschen Glaubens. 1925.
- Schürman, H.: Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens. *ZKTh* 76 (1954) 83–93.
- Schulz, W.: Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des VIII. und IX. Jahrhunderts. Halle 1913.
- Schulze, K.: Die Parabeln Jesu im Krist und Heliand. *Lippstädter Programm* Nr. 25 (1881).
- Schwietering, J.: Die deutsche Dichtung des Mittelalters = Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. v. O. Walzel. Potsdam (o. J.).
- Sedulius: *Paschalis Carminis libri quinque*. *CSEL* 10, 1–154.
- Seesemann, H.: Art. *οἶνος* = ThWb V, 163ff.
- Sehrt, E. H.: Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis = *Hesperia* Nr. 14. Göttingen 1925.
- Siebs, Th.: Der Gott Fos(e)te und sein Land. *PBB* 35 (1909) 535–553.
- Siebs, Th.: Friesische Literatur = Grundriß der germ. Philologie, hg. v. H. Paul. München 1909, Bd. II, 521–554.
- Sievers, E.: Zum Heliand. *ZfdA.* 19 (1876) 1–76.
- Smaragdus: *Carmina*. *MGH poet. lat.* I, 607–619.
- Sokrates Scholasticus: *Historia ecclesiastica libri septem*. *PG* 67, 33–842.
- Spicq, C.: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Paris 1944.

- Spitteler, C.: Olympischer Frühling = Gesammelte Werke, Bd. II. Hg. v. G. Bohnenblust. Zürich 1945.
- Staiger, E.: Die Kunst der Interpretation. Zürich 1955.
- Staiger, E.: Meisterwerke deutscher Sprache. Zürich 1943¹.
- Stapel, W.: Der altsächsische Helianddichter = WirkWort 3 (1952/53) 67–73.
- Stauffer, E.: Jerusalem und Rom = Dalp-Taschenbücher Bd. 331. Bern 1957.
- Stauffer, E.: Jesus. Gestalt und Geschichte. = Dalp, Bd. 332. Bern 1957.
- Stauffer, E.: Die Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart 1948⁴.
- Steffes, J. P.: Art. 'Symbol' = LThuK IX¹, 926f.
- Steger, H.: David Rex et Propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bild Darstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts = Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft Bd. VI. Nürnberg 1961.
- Steimer, M.: Die Wörter *huldi*, *helpa*, *anst*, *mildi* und andere Synonyme im Heliand. Diss. (Masch) Berlin 1943.
- Steinen, W. v. den: Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux. Bern und München 1959.
- Stokes, Wh.: The tripartite life of Patrick = Rerum Britannicarum medii aevi scriptores Bd. 89 u. 90.
- Storz, G.: Sprache und Dichtung. München 1957.
- Strack, H. L. – Billerbeck, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–IV, München 1922–28 (Neudruck 1956).
- Stumpff, A.: Art. *ζηλώω* ThWb II, 884ff.
- Tatians Diatessaron. Aus dem Arabischen übersetzt von E. Preuschen, Hg. v. A. Pott. Heidelberg 1926.
- Tatian: Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar hg. v. E. Sievers. Paderborn 1892² = Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler Bd. V.
- Theodofridus: Gedicht über die sechs Weltalter; edit. v. E. Dümmler, ZfdA. 22 (1878) 423–426.
- Theodulf von Orléans: Carmina. MGH poet. lat. I, 437–576.
- Treitinger, O.: Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena 1938.
- Trier, J.: Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Heidelberg 1931.
- Trier, J.: Über die Erforschung des menschenkundlichen Wortschatzes. Vortrag auf dem Sprachwissenschaftlerkongreß in Kopenhagen 1936 = Actes du IV^{ième} congrès international de linguistes, S. 92–98.
- Trunz, E.: Literaturwissenschaft als Auslegung und als Geschichte der Dichtung, in: Festschrift für J. Trier, Meisenheim 1954, 50–87.
- Tschirch, F.: Schlüsselzahlen. Studien zur geistigen Durchdringung der Form in der deutschen Dichtung des Mittelalters. In: Beiträge zur deutschen und nordischen Literatur = Festgabe für L. Magon, Berlin 1958, 30–53.
- Tschirch, F.: Der Umfang der Stauferpartien in Veldekes 'Eneide' = PBB 71 (1949) 480–82.

- Venantius Honorius Clementianus Fortunatus: Carmina. MGH auct. ant. IV, 1–292.
- Vilmar, A. F. C.: Deutsche Altertümer als Einkleidung der evangelischen Geschichte. Marburg 1845; 1862².
- Vogel, H.: Christologie. München 1949 (I. Bd.).
- Vogels, H. J.: St. Augustins Schrift: De consensu evangelistarum = Biblische Studien XIII, 5 (1908).
- Vogels, H. J.: Die Heilige Schrift bei Augustinus, in: Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus. Hg. v. M. Grabmann und J. Mausbach. Köln 1930, 411–421.
- Volbach, W. F.: Frühchristliche Kunst. München 1958.
- Vries, J. de: Die geistige Welt der Germanen = Handbücherei der Deutschkunde Bd. 7. Halle 1945.
- Waetzoldt, St.: Art. 'Drei Könige' = RDK IV, 476 ff.
- Wahmann, P.: Gnade. Der ahd. Wortschatz im Bereich der Gnade, Gunst und Liebe. Berlin 1937.
- Wapnewski, P.: Art. 'Heliand' = RGG³, Bd. III, Sp. 208–09.
- Weber, C. A.: Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen. ZfdA. 64 (1927) 1–76.
- Weber, G.: Gottfried von Straßburg Tristan und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200. Stuttgart 1953 (2 Bde.).
- Weckwerth A.: Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude – ein Bild des 'Gottesreiches' = ZKG 69 (1958) 26–78.
- Weinreich, O.: Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes = Sitz. Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-Histor. Kl. 5. Abhdlg. (1913).
- Weinreich, O.: Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen = RVV, XVI, 1. Gießen 1916.
- Weisgerber, L.: Sprachwissenschaftliche Methodenlehre = DPhiA I², 1 ff.
- Weisgerber, L.: Vom Weltbild der deutschen Sprache. 1953².
- Weisweiler, J.: Deutsche Frühzeit, in: Deutsche Wortgeschichte. Hg. v. F. Maurer und F. Stroh, Bd. I, 51 ff. Berlin 1959².
- Wicke, H.: Der Dichter des Heliand als germanischer Verkünder des Wortes Gottes = Zs. f. ns. KG 43 (1938) 32–48.
- Wicke, H.: Wollte der Dichter des Heliand nichts anderes als ein Künder germanischen Lebensgefühles sein? = Zs. f. ns. KG 42 (1937) 227–38.
- Wicke, H.: Das wunderbare Tun des heiligen Krist nach der altsächsischen Evangelienharmonie. Eine Einführung in das Verständnis des Heliand. Göttingen 1935.
- Widding, O. u. Bekker-Nielsen, H.: The fifteen Steps of the Temple. A Problem in the Marfu saga. Bibliotheca Arnarnagaeana, Vol. XXV, 1; Opuscula, Vol. II, 1 (1961) 80–91.
- Wiese, B. v.: Über die Interpretation lyrischer Dichtung, in: Die deutsche Lyrik. Form und Geschichte Hg. v. B. v. Wiese, 2 Bde. Düsseldorf 1956, I, 11–21.
- Wikenhauser, A.: Die Apostelgeschichte = Regensburger Neues Testament V. Regensburg 1956³.
- Wikenhauser, A.: Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1953.

- Wilpert, G.: I Sarcofagi Cristiani Antichi; Tavole Bd. I u. II, Rom 1929 u. 1932.
- Windisch, E.: Der Heliand und seine Quellen. Leipzig 1868.
- Wissmann, W.: Zum althochdeutschen Tatian, in: Indogermanica. Festschrift für W. Krause. Heidelberg 1960, 249–267.
- Wölfflin, H.: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. München 1915.
- Wolff, L.: Germanisches Frühchristentum im Heliand. ZfDtK 49 (1935) 37–54.
- Wolff, L.: Rezension von F. Maurer's 'Leid', in WirkWort 3 (1952f.) 58–61.
- Wright, Th.: The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes (1841).
- Wulf, Fr.: Die Frömmigkeit des as. Heliand, in: Geist und Leben 22 (1948/49) 273–292.
- Zwölfer, Th.: St. Peter. Apostelfürst und Himmelspförtner. Stuttgart 1929.

AUTOREN- UND PERSONENREGISTER

- Adam, K. 53, 73
 Adamnan 10, 178, 179, 180, 344
 Aedilthyda (Äbtissin) 284
 Aelius Aristides 92
 Agobard von Lyon 152, 160
 Akurgal, E. 497
 Aland, K. (Hrsg.) 269
 Alcimus 285
 Alexander der Große 498
 Alexander Severus 499
 Alkuin 7, 10, 12, 72, 74, 125, 126, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 161, 181, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 284, 285, 287, 288, 289, 298, 306, 309, 327, 382, 399, 400, 402, 404, 406, 410, 420, 432, 436, 441, 442, 443, 444, 459, 460, 524, 525, 542, 547, 548, 559, 563
 Allemann, B. 267
 Altaner, B. 192
 Ambrosius Autpertus (Pseudo-Alkuin) 399
 Ambrosius von Mailand 285
 Anselm von Canterbury 483
 Anskar 126
 Apollinaris 72
 Arator 285, 287, 302
 Archimedes 15
 Aristoteles 467
 Athanasius 72, 73, 74
 Auerbach, E. 102, 103
 Augustinus 13, 29, 33, 36, 53, 71, 72, 177, 183, 184–185, 189, 265, 272, 278, 294, 295–297, 299, 301, 308, 321, 324, 327, 329, 332f., 393, 402, 418, 420, 421, 422, 430, 431, 432, 435, 436, 438f., 443, 489, 513, 528, 540, 543–544, 546–547, 549, 557, 558, 560, 562, 563–564
 Augustus (Kaiser) 499
 Autpertus, s. Ambrosius Autpertus

 Bach, A. 453
 Bach, J. 399
 Bacht, H. (Hrsg.) 72
 Baesecke, G. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 17, 18, 89, 90, 91, 148, 176, 310–313, 317, 383
 Baetke, W. 37, 53, 55, 131, 136, 192

 Bardenhewer, O. 397
 Basler, O. 3, 5
 Bauer, W. 92, 106, 108, 112, 117, 120, 124, 163
 Bauerreiss, R. 243
 Baumstark, A. 8, 510
 Bechert, F. 25–30, 227–230
 Bechstein, R. 206, 221
 Beda Venerabilis 10, 12, 27, 74, 97, 115, 159, 181, 182, 183, 185, 186, 285, 286, 288, 305, 306, 313, 317, 318, 321, 322, 333, 367, 374, 375, 376, 382, 452, 454, 485
 Behaghel, O. 3, 177, 202, 268, 311
 Behn, S. 221
 Behringer, E. 231–234, 235, 238, 253, 257, 260, 263
 Bekker-Nielsen, H. – Widding O. 524, 563
 Benedikt von Aniane 126
 Benedikt von Nursia 75
 Benz, E. 516
 Benz, S. 505
 Berengar von Tours 291
 Bernowin 289
 Berron, G. 202, 208, 211–224, 244, 465
 Bertsch, A. 466
 Bieneck, J. 66
 Bihlmeyer, K. – Tüchle, H. 192
 Bischoff, B. 5
 Bischoff 499
 Blinzler, J. 107, 108, 109, 117
 Bockwoldt, G. 174
 Boeckler, A. 505, 525
 Boehmer, H. 27, 33, 34, 396, 411
 Boethius 168, 333
 Bohnenblust, G. (Hrsg.) 496
 Boor, H. de 10, 11, 25, 131–132, 133, 150, 160, 161, 162, 226f., 258, 305, 396–409
 Bork, H. 425
 Borel (Graf von Barcelona) 332
 Borst, A. 548
 Bosworth, J. – Toller, T. N. 305
 Brinkmann, H. 195
 Brinktrine, J. 85

- Bruckner, W. 16, 80, 85, 110, 111, 114,
 160, 182
 Brunner, H. 116
 Buccio di Ranallo 548

 Caedmon 35, 303
 Caesar 103
 Caesarius von Arles 85
 Candidus von Fulda 494
 Cecchelli, C. (Hrsg.) 520
 Cenn Cruaich 500, 513
 Chisda (Rabbi) 107
 Chlodwig 511
 Cicero 108, 467
 Claudius von Turin 10
 Clemens 285
 Commodian 36
 Constantin der Große, siehe Konstantin
 Cordes, G. 10, 11, 182, 202, 208, 225,
 244, 245, 250, 257, 261, 440
 Coster, Charles de 515
 Curtius, E. R. 25, 285, 289, 290, 295,
 299, 466, 467, 496, 538
 Cyprian 36

 Dalmann, G. 95, 100, 104
 Dante 557f.
 David Rex 282f., 285
 Decker-Hauff, H. 505, 527, 561
 Delling, G. 144
 Demades 498
 Demetrius 367
 Denzinger, H. 30, 72, 415
 Dicuil 6, 10, 176
 Diekamp, F. 41, 73
 Diodor 498
 Dionysius Areopagita 485
 Dittrich, M.-L. 168
 Dörries, H. 192
 Doerries, H. 509, 510
 Dositheos 6
 Drögereit, R. 5, 89, 176, 382
 Du Cange, Ch. 294
 Dümmler, E. 286, 313, 425
 Durandus von Troarn 291, 292

 Eberhard, G. 44–50, 139, 199–201, 203,
 268, 405
 Eberhart, H. 281
 Eggers, H. 142, 147, 182, 225, 227, 305,
 352, 369, 473, 478

 Ehrismann, G. 4, 8, 31, 130, 143
 Eigil (Abt von Fulda) 494
 Einhard 494
 Eisenhofer, L. 43, 48, 53, 75, 86, 524
 Elipandus von Toledo 410
 Endres, F. C. 324, 496, 516
 Engelmann, U. (Hrsg.) 483
 Ephräm der Syrer 519
 Epiktet 92
 Eppelsheimer, H. W. 17
 Erffa, H. M. von 517
 Ermoldus Nigellus 402
 Ernst, R. 504, 517
 Eulalia 285, 287, 298
 Eusebius von Kaisareia 183, 509f., 537
 Ewig, E. 510, 511

 Feckes, C. (Hrsg.) 270
 Felix von Urgel 152, 309, 400, 410, 432,
 441
 Fink, J. 46
 Fischer, L. 517
 Flacius Illyricus 40
 Fleckenstein, J. 274, 275, 276, 278, 279,
 281, 283, 304
 Flemming, W. 199, 201
 Flodoard von Reims 291
 Foerste, W. 3, 5, 7, 8, 10, 21, 27, 60, 65,
 68, 107, 121, 125, 128, 130, 174, 180,
 192, 216, 230, 257–261, 263, 323, 382,
 456
 Förster, M. 312
 Forstner, D. 505, 508, 559
 Fourquet, J. 225
 Fra Angelico 508
 Frank, H. 518
 Freidank 497
 Fuller, R. C. 108

 Gehl, W. 130, 134, 167
 Genzmer, F. 80, 120, 122, 128, 202, 203,
 238–240, 263, 317, 357, 458, 472
 George, St. 265
 Geppert, W. I. 511–512
 Geramb, V. 105
 Gerbert (Papst Sylvester II.) 332
 Göhler, H. 27, 28, 29f., 32–36, 37, 39,
 44, 45, 46, 50, 66, 71, 72, 152, 196,
 199, 268–269, 395, 404, 451
 Gößmann, M. E. 453
 Goldschmidt, A. 523

- Gottschalk von Sachsen (Orbais) 135, 281, 283
 Grabmann, M. (Hrsg.) 148
 Gregor der Große 10, 178, 192
 Gregor von Nazianz 435
 Gregor von Tours 511
 Grein, C.W.M. 7, 10, 174, 177, 180, 268
 Griesbach, J.J. 57
 Grillmeier, A. 72, 470, 506, 520
 Grimm (Brüder; Hrsg.) 500, 514
 Grimm, W. 497
 Grisar, H. 506
 Grönbech, W. 48, 49
 Grosch, E. 37-44, 77, 80, 81, 128, 132, 135, 197-198
 Großmann, U. 279, 290, 291, 292, 327, 419, 420, 430, 431, 524
 Grundmann, W. 163-165
 Grünhagen, C. 197
 Guardini, R. 131, 147, 151
 Guggisberg, K. 190
 Gutbrod, W. 116

 Haacke, D. 9, 10, 226
 Haag, H. 93
 Hablitzel, J. 188
 Hadrian 498f.
 Haendler, G. 271, 352
 Halbach, K.H. 80, 133, 152, 202, 240, 263, 465
 Harnack, A. 53, 54, 72, 270, 273, 281
 Hashagen, J. 268
 Hauck, A. 31, 33, 36, 53, 54, 113, 125, 126, 130, 170, 190, 192, 243, 513
 Haymo von Halberstadt 10, 16
 Hederer, E. 195
 Hegel, G.W.Fr. 267
 Heidland, W. 108, 109
 Heinrich (der Dichter der 'Litanei') 178
 Heinrich II. (Kaiser) 527
 Heinrich von Veldeke 168
 Henß, W. 8-10, 173f., 175-177, 179, 180, 187, 381
 Herding, O. 274, 281, 283, 288
 Hermann von Fritzlär 518f., 525
 Hermes Trismegistos 165
 Herodot 103
 Heusler, A. 32, 35, 139f., 202, 208-211, 224, 259, 303, 395
 Heussi, K. 190
 Heyne, M. 305, 317

 Hieronymus 285, 332, 333, 366, 537, 562
 Hilarius von Poitiers 285
 Hildebrand 166
 Hillel (Rabbi) 62
 Hindringer, R. 505, 519
 Hinkmar von Reims 279, 288, 290-295, 298f., 319, 321f., 325, 524, 525
 Hirschenauer, R. (Hrsg.) 195
 Hocke, G.R. 546
 Hölderlin 233
 Höpfl, H. 92
 Hofmann, D. 303
 Hogan, E. 513
 Hopper, V.F. 290, 431
 Hrabanus Maurus 5, 7, 10-12, 14-16, 26, 27, 42-43, 53, 68f., 72ff., 81, 97, 115, 121, 125, 148f., 152, 154, 156, 158, 159, 175, 177, 179, 181, 185, 187f., 192, 216, 247, 272, 274-277, 281-288, 291f., 294ff., 299f., 307-309, 310, 313, 319f., 322, 324, 327, 333, 338, 346f., 350, 357, 365, 366f., 374-376, 382-385, 390f., 402, 406, 413, 417, 419, 420-429, 431, 434, 441-444, 452ff., 460, 466-470, 481, 485, 494, 498, 517f., 519f., 524, 537-538, 548-549, 556, 558, 559, 561, 562, 563
 Huck, A. - Lietzmann, H. 66, 98, 99, 104, 112
 Hübner, A. 128
 Huisman, J.A. 365
 Humboldt, W. von 232

 Iischmael (Rabbi) 516
 Innozenz II. (Papst) 504
 Irenäus 183
 Isidor von Sevilla 126, 138, 282, 317, 319, 321, 324, 363, 365, 374, 394, 419, 430, 432, 466f., 516, 519, 524, 547ff., 558ff., 562

 Jakob von Batnä 113
 Jantsch, H.G. 370, 468
 Jantzen, H. 523
 Jellinek, M.H. 10, 12, 55
 Jeremias, J. 95, 98, 101, 129
 Joachim von Fiore 436
 Johann VIII. (Papst) 509
 Johannes Chrysostomus 499
 Johannes Fuldensis 286, 287

- Josephus Scottus 289
 Josias Rex 283
 Jostes, F. 80, 130, 131
 Jungmann, J. A. 85, 86, 270, 505, 559
 Jursch, H. 502, 503, 504
 Justin 92
 Juvencus 10, 209, 285, 302
- Kästner, E. 496
 Karl der Große 188, 246, 275, 278f.,
 283f., 303f., 511–514, 562
 Karl der Kahle 290, 293f., 526
 Karlen, H. 42–43
 Katharina von Siena 548
 Katzenellenbogen, A. 501
 Kauffmann, F. 10, 130, 133
 Kayser, W. 221f., 234
 Keintzel, G. 35
 Kelber, L. 27
 Kellermann, G. 35, 130, 134, 136f., 138f.,
 167
 Kienast, R. 225, 240
 Kienle, M. v. 130, 133f., 138, 144, 146,
 151, 155
 Kittel, G. 82
 Klamt, L. 518
 Klee, P. 489, 556
 Kluckhohn, P. 3
 Kleist, H. von 30
 Kluge, F. – Götze, A. 28
 Koch, F. 267
 Kock, E. 311
 Koegel, R. 172
 Köhler, W. 36, 81, 87, 131
 Kötting, B. 495
 Kollwitz, J. 501
 Der Pfaffe Konrad 511
 Konstantin der Große 509f., 511
 Kraft, H. 509, 510
 Krause, W. 8
 Krebs, E. 518
 Krogmann, W. 5f., 10, 11–16, 84, 89,
 175–181, 304, 323, 327f., 344f., 382,
 396f., 514f., 532, 553
 Küntzel, O. 206, 224
 Kuhaupt, H. 151
 Kusch, H. 140, 459
- Lactantius 36
 Lagenpusch, E. 21, 31, 116, 118, 216
 Lakner, F. 483
- Landgraf, A. M. 40–41
 Lausberg, H. 367, 466
 Lauterburg, E. 55, 59, 63–65, 92, 96, 103,
 187
 Lawrenze, M. 501
 Lehmann, P. 187
 Leidinger, G. 526
 Leon VI. (der Weise) 517
 Lindsay, W. M. (Hrsg.) 466
 Lipffert, K. 504
 Liutbert von Mainz 229, 302
 Loofs, F. 269
 Lothar, H. 36, 54
 Lubac, H. de 14
 Lucan 302
 Ludwig der Fromme 304
 Luschan, F. von: siehe Petersen, E.
 Lützel, H. 54
 Luick, K. 312
 Luther, M. 40
- Magon, L. 314
 Maimonides 516
 Mallia 499
 Manilius, M. 289, 292, 294, 426
 Manser, A. 281
 Marcellus von Ancyra 54
 Marcion 99
 Marmorstein, A. 547
 Martin von Bracara 33
 Martini, F. 208
 Matt, L. 504, 508
 Maurer, F. 23, 25, 130
 Mausbach, J. (Hrsg.) 418
 Maximus Tyrius 92
 Mehrlein, R. 510, 516, 519
 Menninger, K. 332–335, 431, 545
 Messerer, W. 505, 507, 520–524, 526f.,
 547f., 560
 Metz, P. 508, 521
 Meyer, A. (Hrsg.) 309
 Meyer, R. M. 497
 Michael, H. (Hrsg.) 309
 Michaelis, W. 58, 92, 111
 Miltiades (Heros) 499
 Miller, Th. (Hrsg.) 306
 Mittner, L. 130f., 134, 136, 138f., 140,
 143, 145–147, 153, 166
 Mitzka, W. 3, 5, 177, 202, 268
 Möller, K. 503
 Morin, G. 382

- Moser, H. 20
 Müller, K. 170
 Müller, W. 544, 558, 560, 562
 Mulot, A. 21, 31

 Naumann, H. 31
 Nebel, G. 162, 163
 Nestle, E. 66, 98f., 104
 Neumann, Ed. 130, 134, 136, 146, 156
 Neumann, F. 302
 Neuschaefer, M. 207–208
 Newald, R. 467
 Nikolaos Mesarites 510
 Nikolaus von Basel 513
 Nikolaus Trevet 548
 Noorden, C. von 291
 Notker Balbulus 185

 Odilo (Herzog) 243
 Oepke, A. 83
 Ohly, F. 178, 289, 291, 292, 294, 314, 316, 398, 512, 538
 Ohly–Steimer, M. 4, 11, 19–20, 22–23, 40, 47, 86, 121, 149, 196, 316, 398, 400, 446, 459f., 473
 Oppel, H. 195, 199, 201f., 218
 Origenes 53, 54, 518
 Orosius 6, 176f., 179f.
 Otfrid von Weißenburg 12–15, 27f., 149f., 197, 225, 227, 229f., 233, 236, 240, 257, 260f., 281, 287, 289, 295, 302, 312f., 320, 323, 327, 343, 365, 374, 409, 457, 553
 Ott, L. 433, 435, 451
 Otto, R. 147
 Otto von Freising 485
 Ovid 302, 498

 Panzer, F. 225
 Paschaly, P. 206–207
 Paschasius Radbertus 10, 152, 279, 412, 452
 Pascher, J. 523
 St. Patrick 500, 513
 Paul, H. (Hrsg.) 515
 Paulinus von Aquileja 152, 154, 159, 281, 288
 Paulus Diaconus 34, 281, 452
 Perl, C. J. 420, 430
 Petersen, E.–Luschan, F. von 497
 Petrus Comestor 518

 Pfeiffer, F. (Hrsg.) 518
 Philipp von Makedonien 498
 Philostratos 499
 Pickering, F. P. 6, 28, 55–56, 69, 71, 73–75, 80, 82, 94, 111–113, 168, 170f., 176f., 187–190, 192
 Pieper, K. 397
 Piper, P. 3, 93, 141, 236, 305, 311, 317, 344, 346, 397, 403
 Pippin 243
 Pirmin (Abt) 33, 483f., 487
 Ploß, E. 104
 Polenz, P. v. 295, 302
 Pott, A. 68, 92, 110, 185, 189
 Preuschen, E. 68, 78, 110, 189
 Prudentius 285, 302
 Pseudo-Alkuin 86; s. auch Ambrosius Autpertus
 Pseudo-Bonifatius 402

 Rabbulas (Mönch) 520
 Radbert, s. Paschasius Radbertus
 Rademacher, H. 125
 Rahner, H. 436
 Ranke, F. (Hrsg.) 7
 Ranke, L. v. 309
 Ratpert von St. Gallen 281
 Réau, L. 399
 Rebstock, B. 151
 Reichert, G. 281
 Reinach, S. 499
 Reiners, H. 506, 507
 Rengstorf, K. H. 109, 501, 512
 Rettberg, 197
 Richard von St. Victor 528
 Richter, G. (Hrsg.) 53
 Richthofen, K. v. 515
 Ried, G. 31
 Roediger, M. 206, 311
 Roland 512f.
 Rückert, H. 97, 113, 158, 159, 234–235, 258, 263, 305, 317, 346, 385, 458, 472
 Rupp, H. 4f., 11, 17, 19, 21f., 24, 40, 63, 107, 130f., 132, 151, 192, 196, 219, 269, 281, 289, 302, 323, 445, 447f., 452

 Sacker, H. 168
 Salfinger, Th. 210
 Sauser, E. 559
 Schamai (Rabbi) 62, 106
 Schanz, P. 104

- Scheffczyk, L. 270, 274f., 279f., 282, 452
 Schelkle, K. H. 374
 Scherer, W. 32
 Schiller, Fr. v. 324
 Schiller, K.-Lübben, A. 306
 Schirmer, K.-H. 369, 374
 Schlüter, W. 141, 317
 Schmeller, J. A. 3, 231, 539
 Schmid, J. 58, 60f., 63f., 70, 75f., 81ff.,
 88–95, 97f., 100f., 103, 106, 109, 116f.,
 120, 123f., 126f., 129, 169, 216
 Schmidt, K. 513
 Schmitt, A. 418
 Schmitt, M. (Hrsg.) 516
 Schmoller, A. 116, 163
 Schnackenburg, R. 151
 Schneider, Heinrich 106
 Schneider, Hermann 4, 17, 113, 182, 188,
 191f., 202–203, 230, 236–238, 240f.,
 257, 263, 377
 Schneider, J. 93
 Schneider, K. 134
 Schnitzler, H. 506, 508, 527
 Schönbach, A. 10, 47, 110, 189
 Schöne, A. 510f., 513
 Schönfelder, A. (Hrsg.) 53
 Schramm, P. E. 490
 Schrenk, G. 119, 120, 165, 167
 Schröbler, I. 135–137
 Schröder, Edw. 344
 Schubert, H. v. 36
 Schulz, W. 72, 74, 152f., 157ff., 161, 413,
 417
 Schulze, K. 196f.
 Schwartz, E. 72
 Schwietering, J. 23
 Sedulius 33f., 36, 285, 289
 Seesemann, H. 107
 Sehart, E. H. 118, 128, 141f., 157, 305,
 317, 344, 346, 353, 387, 388, 403, 405,
 456, 477f., 536f.
 Siebs, Th. 515
 Sievers, Ed. 3, 7f., 10–12, 61, 68, 79, 96,
 145, 157, 158, 173, 177, 183, 189, 304,
 310, 396–398, 403f.
 Simrock, K. 209
 Sixtus I. (Papst) 85
 Sixtus V. (Papst) 43
 Smaragdus 289
 Soden, H. v. 189
 Sokrates Scholasticus 498
 Spicq, C. 291
 Spies, H. 206
 Spitteler, C. 496
 Staiger, E. 223f., 233
 Stammler, W. (Hrsg.) 3
 Stapel, W. 27, 122, 182, 202, 208, 238,
 241–251, 257, 263, 317, 347, 404, 545
 Stauffer, E. 65, 166, 499
 Steffes, J. P. 467
 Steger, H. 399
 Steimer, M. 4 (s. auch Ohly-Steimer)
 Steinen, W. v. den 377
 Stevin 431
 Stokes, W. 500
 Storz, G. 202
 Strack, H. L.-Billerbeek, P. 93, 97f.,
 107f., 517
 Stroh, Fr. (Hrsg.) 130
 Stumpff, A. 82
 Sueton 499
 Syrsin 381
 Tacitus 103, 139
 Tatian (der Syrer) 8
 Tatto 333
 Tertullian 29, 36
 Theoderich d. Gr. 511
 Theodofridus 310, 313
 Theodulf von Orléans 281, 289
 Tiberianus 498
 Traube, L. 291f., 293f.
 Treitinger, O. 511
 Trier, J. 19–21, 199, 445f., 451, 453, 455,
 457, 460, 461
 Trunz, E. 199
 Tschirch, F. 314, 365, 369
 Venantius Fortunatus 54, 285
 Vergil 286, 302
 Victor von Capua 8
 Vilmar, A. F. C. 21, 31–32, 33ff., 44, 50,
 91, 93, 133–135, 138f., 156, 190, 199,
 206, 268, 395f., 409, 411, 481, 483
 Vogel, H. 46
 Vogels, H. J. 184
 Volbach, W. F. 501f., 506f., 511, 521
 Vries, J. de 136
 Waetzoldt, St. 519
 Wahmann, P. 19, 20, 21, 47
 Walahfrid Strabo 12, 281, 333

- Walter von Châtillon 295
Walter Map 295
Walther von der Vogelweide 365, 369, 374
Weber, A. (Hrsg.) 195
Weber, C. A. 6f., 10f., 26, 36, 55, 65, 68, 71, 73, 80, 96, 103, 107, 111, 115, 148f., 174, 176, 178f., 190, 201, 227, 246, 251–257, 263, 268, 309, 336, 344, 349, 351, 353, 355, 356f., 364, 370–371, 378f., 412, 415, 454, 456f., 471, 531, 555f.
Weber, G. 24f.
Weber, W. 510
Weckwerth, A. 494f., 509f.
Weinreich, O. 436, 495–501, 504, 506, 509f., 512–515, 520, 522
Weisgerber, L. 19
Weisweiler, J. 130
Wicke, H. 27, 32–33, 97, 107, 162, 192, 338–340
Widding, O.–Bekker-Nielsen, H. 524, 563
Wiese, B. v. 17
Wikenhauser, A. 58, 60, 166f., 182
St. Willibrord 513
Williram von Ebersberg 369
Wilpert, G. 501, 502, 503
Wimpfeling, J. 426
Winckelmann, J. J. 234
Windisch, E. 6, 10–12, 68, 74, 85, 121, 180, 268, 312
Wissmann, W. 8
Wölfflin, H. 541, 545
Wolff, L. 23, 32, 38, 130–132, 190
Wright, Th. (Hrsg.) 295
Wulf, Fr. 28
Zwölfer, Th. 243

WORT- UND SACHREGISTER

Der Aufschlüsselung des Registers dienen die systematischen Zusammenstellungen bzw. Verweise unter den Stichwörtern Christologie, Germanisierungsproblem, Gliederung, Kompositionsprinzipien, Lukas-Evangelium, Quellenfrage, Soteriologie. Das Stichwort Kunstdenkmäler bietet die Topographie der besprochenen Werke aus der bildenden Kunst.

- Abakus 332, 334f.
 Abendmahl 86 A. 16, 353 A. 12, 360f., 459f., 478f.; Darstellungen 503
 Ackerbau 95f.
 Adoptianismus 74 A. 53, 152 A. 94 u. A. 97, 156–158, 160f., 269 A. 12, 399f. u. A. 24–25, 405–410, 413 A. 5, 432, 441 A. 2
 Adressaten 86, 302
 Ägypten 179
 Ägyptischer Joseph 507
 Agnus Dei 504
 Akkomodation 50–56, 161, 168, 170, 191f., 196, 311; Legitimität 58
aldarlagu 137
 Allegorie 14, 328, 396f., 490, 532; bei Lukas 101 A. 4; bei Otfrid 230
 Alliteration 44, 200, 231f., 345f., 536
 Allmacht Christi 137, 145, 354, 387, 404, 405 u. A. 39, 406, 449, 451 A. 59
 Allmacht Gottes 137ff., 140, 148
 Allwissenheit Christi 66f., 247, 360f.
 Altar, Symbol Christi 505
 Altsächsisch = *lingua Germanica* 302 u. A. 1, 304f.
 Ambivalenz 316, 534–537; der Gliederungssysteme 549ff., 562
 Anachronismen 40, 124f., 196ff., 236
ἀνάκλησις-Begriff 163, 165
 Analogieschluß 240f., 531
 Analogisches Denken 246
 'Andreas' 22, 143 A. 57
 Angelsächsische Buchepik 20, 22, 303; Dichtungstradition 35 A. 40, 45, 89, 302–303, 445 A. 37
anst 451, 452, 460
 Antithese: Vorliebe für 107, 254, 341; Kompositionsmittel 232, 255, 337ff., 341 ff., 346ff., 356 A. 20, 364, 367, 370f., 372f., 377, 378 A. 74, 384, 413ff., 429, 440, 446 A. 39, 454 u. A. 70, 462, 476, 535
antkenmian 340–343, 445–447, 450, 455, 458 A. 82, 462, 464, 484–485
 Apices 332
 Apokryphen, vgl. Quellenfrage 6 A. 3, 92 A. 15, 176–178
 Apostel, s. Christus-Jünger-Verhältnis, Christus und die Zwölf, Jünger, Zwölf Jünger
 Apostelkreuze 505
 Apostellämmer 503 A. 16, 504
 Apostelleuchter 505
 Apostelwahl 84, 501 A. 1, 512 A. 40
 Apotheose, vgl. Dodekas 474, 498
 Appropriation 401–402 u. A. 27, 404 u. A. 31
 Arbeitsweise des Dichters, vgl. Quellenbearbeitung; allgemein 232, 237f., 252–254, 256f., 313; Bindung an auctoritas 173f., 180f., 187, 192, 253; eigenmächtig und frei 171ff., 174–181, 189, 253; nach Gedächtnis 110f., 175, 177, 186f.; Problemschichten 180f.; Versuch einer Synthese 181–191
 Arche als Typus der Kirche 547–549, 558
 Archetypus 438
 Areopagrede 148 A. 72, 170 A. 2, 311–312
 Arianismus 152 A. 94
 Aristie des Petrus s. Petrus
 Arkanraum, vgl. Christus-Jünger-Verhältnis (Initiation) 350f., 356, 358–363
artes und Bibel 274 A. 4, 279 A. 38, 288 A. 86
 Artistik s. Manierismus
 Artus-Runde 514

- Asegen-Sage 514–515
 Atomismus der Formbetrachtung 218
 Aufbau s. Form, Gliederung, Kompositionsprinzipien
 Auferstehung 249 A. 27, 253, 384f., 392, 484
 Aufrundung von Zahlen 491
 Augustinus
 Autorität 184–185; De catechizandis rudibus 32f. A. 32; De civitate Dei 562; De consensu evangelistarum 183ff., 189; Theorie der Zahl, s. Zahl
 Autonomie der Heliand-Dichtung 204, 218, 221, 224, 236, 255ff., 379, 542, 550
auuardian 128 A. 8
 Axialsymmetrie, vgl. Symmetrien 155, 498
- Backenstreich 107
 Bar Iona 12–15, 175–176, 180, 382 A. 81
 Barnabasbrief 112
 Bauwille des Dichters 201, 221f., 228, 231, 236, 244, 336, 355f., 366, 372, 417f., 454 A. 71, 466, 472, 474, 485, 491f., 495, 533
 Bedas 'Kirchengeschichte' 306 A. 24
 Benedictus, vgl. Hosanna 85
 Bergpredigt 28, 37f., 40, 44, 46, 64, 105–107, 120–123, 148–150, 449, 456–458, 555f.; Zahlenkomposition 148 A. 74, 457 A. 77, 562f.
 Bergsturz 88
 Bergsturzfitte (Fitte 32) 336–343, 364, 377, 379, 384, 390 A. 99, 461f., 530, 555
 Besessenheit 140–142, 248, 461 A. 94
besuican 324, 445 u. A. 35, 447
 Bibel, vgl. *artes* und Bibel, Exegese; und Heliand 304 A. 14, 316, 318, 437; und Karolingerzeit 278 u. A. 34, 304; und Weisheit 275, 276 u. A. 22
 Bibelpoetik 102 A. 6, 285f., 302, 305, 324
 Biblische *historia* 75, 473, 507
 Biblische Namen 83–85, 87f.
 Biblische Personengruppen 114–119
 Bileams-Weissagung 176f.
bilidi 339ff., 343, 347, 386, 389, 392, 416, 469 u. A. 111–112, 535
biscop 117f., 125
 Blinden von Jericho 336, 341f.
 Blindenheilung, vgl. Fitten (44.), Wunder 175
- Blindheit, vgl. Erbsündenlehre, Erlösungslehre, Illuminatio, Unglauben
blod Christi 481f., 486
 Bogenstil 215
βουλή bei Lukas 165–167
 Brotvermehrung 35, 59, 67, 340, 349, 401, 556
 Bucheinteilung s. Evangelienkommentare, Gliederung
 Buchgrenzen 203, 233, 235, 237, 238f., 248f., 251, 252f., 257–260, 330, 356, 531, 550, 553f., 556
- Calculi 332, 334f., 433
 Cenn Cruaich 500
 Chalkedon, Konzil von 30 A. 22, 373 A. 54
 Cherubim 453
 Chiasmus, vgl. Ziffernchiasmus 355, 557
 Christentum und Germanentum s. Germanisierungsproblem
 Christologie, vgl. Christus, Soteriologie; Gottheit Christi: s. Adoptianismus, Allmacht Christi, Allwissenheit, Arianismus, Doketismus, Freiheit, Gleichwesentlichkeit mit dem Vater, Impassibilität, Lehramt, Lehre, Logos, Monophysitismus, Präexistenz, Proprietätenlehre, Selbstaussagen, Selbstbestimmung, Verklärung, Wahrer Gott, Weisheit
 Menschheit Christi: s. *blod* (Blut), Demut, Erlösungswille, Gehorsam, Gnadenausstattung, Kenosis, Freiwilligkeit, Leib, Leiden, Menschwerdung, *odmodi*, Passibilität, Seele, Sendung des Sohnes, Sündenlosigkeit, Tod Christi, wahrer Mensch, Wille
 Zweinaturenlehre: s. Adoptianismus, Chalkedon, Hypostatische Union, Idiomenkommunikation, Logos-Sarx-Schema, Monophysitismus, Monotheleten, Paradoxie des Christumysteriums, Perichorese, Versuchungsgeschichte, Zweiheit des Willens
- Christozentrik 439
 Christus, vgl. Christologie;
 Person: vgl. Gottheit Christi, Menschheit Christi, Zweinaturenlehre; Adam, der zweite 34, 155; 'deutscher' Christus 396, 409, 438; 'dogmatischer' Christus

- 396, 398, 405, 409, 438; Gott (*god selbo*) 277 A. 31, 337, 345, 348, 362, 364, 368, 385, 390, 394, 396–398, 409f., 450, 463; Gottessohn 336, 338, 347, 350, 354, 357, 386, 394 A. 1, 395, 399f., 405f., 449, 453, 454 A. 69; 'Heiliger Geist' 397, 419 A. 11, 452 A. 63; 'irdischer' Christus 396, 398, 402, 404, 409; der Sohn (*the sunu*) 399, 536; Werk: allgemein 35ff., 39, 448, 450; *creator* 349, 354, 394, 401–404, 409, 411, 426; Erhalter der Welt 402 A. 28, 404f., 409; Heilbringer und Erlöser 348, 441f., 446, 456, 462, 473, 475, 531–533, 535f., 538, 546, 549; Herr der Natur 485 u. A. 26; Himmelskönig 346, 349, 401, 411, 453; Sieger über Satan und Wurd 136f., 531; Weltenrichter 409 A. 52
Wort: vgl. Lehramt, Lehre, Logos, Weisheit Christi; allgemein 403, 448, 455, 457, 461, 487; = Gottes Wort 449; = Licht und Leben 448f., 531; Grund für Todesurteil 450; Verwerfung durch Juden 450, 461ff.
- Christusbezeichnungen, vgl. Germanisierungsproblem, Messiasprädikate; Friedenskind Gottes 49, 69; Gefolgsherr 35, 46; Heiland s. *heleandero bezt*; Heiliger Geist s. Christus; Kyrios 53, 83f. *landes muard* 394 A. 1; der Mächtige 47 A. 65, 50 u. A. 72; Ratgeber 47f., 456; der Ruhmreiche 47 A. 65, 50 u. A. 72; Schutzherr 47 A. 65; der Weise 50 A. 72; der Wunderbare 49f.; lateinisch: *dominus* 35 A. 40, 55, 84; *dux* 53; *lux* 443; *rex* 53f.; *sapientia dei* 443 (s. Weisheit Christi); *victor* 54
- Christusbild; Änderungen gegenüber Bibel 64–71; bisherige Forschung 31–50; christl. Ikonographie 46 A. 64, 54; Idealisierung bei Lukas 67
- Christusfrömmigkeit 28, 352 A. 10, 480–482, 534
- Christus-Jünger-Verhältnis, vgl. Gefolgschaftstheorie, Jünger; allgemein 31, 35, 37, 349ff.; Unmittelbarkeit 352–360, 362f.; Initiation der J. 357–361, 391, 416, 441, 474
- Christus und die Zwölf; als Symbolgestalt 349ff., 356ff., 362f., 377, 474, 486, 494f., 505, 525 A. 69, 530, 537, 547; Darstellungen 501–505
craft, thurh is selbes 350, 394 u. A. 1, 404 u. A. 33, 406, 407, 416, 463
craft endi cumsti 457 A. 78
- Darstellung im Tempel 398f., 447, 522f.
David, König und Sänger 282f., 285
dei, biblisch 152, 163–164, 167
Demut Christi, vgl. Kenosis, Leiden, *odmodi* 34, 37, 45f., 47, 158, 472; soteriologische Bedeutung 406f., 472, 486
- Determinismus, christlicher (vgl. Schicksal) 130 u. A. 5, 165ff.
- Dialektik der Zahlen 540, 546f., 551
- Dialog 350, 351
- Diatessaron, vgl. Tatian 318 u. A. 11
- Dichter des Heliand, vgl. Form, Gehalt und Gestalt, Gliederung; Epiker 31, 236, 351, 452, 476; Gelehrter und Theologe 182, 188, 192, 231, 236, 253, 452, 459 A. 86; Heide oder Christ 23, 191, 437f.; Künstler 148f., 201–203, 206, 209, 211, 234–236, 253, 255f., 365–368, 378, 410, 436f., 534, 557; Missionar 50, 150, 192, 270; Prediger und Seelsorger 32, 55, 148, 192, 209, 302
- Dichterische Idee 241f., 355 A. 19, 379, 395, 437f., 465, 535, 541, 547f.
- Dichterisches Urerlebnis 438
- Dichtung und Theologie in der Karolingerzeit, vgl. Hymnus; allgemein 273, 281–295; Bibelpoetik s. Bibelpoetik; Dichter und Theologe 288; Dichtkunst als Wissenschaft 288; Dichtungen 288 A. 87–91; pastorale Funktion der Dichtung 287f., 298ff., 305, 308; poeta christianus 286, 302; poetae gentiles 286
- 'Dicta abbatis Pirminii' 32f. A. 32, 483 A. 22, 484 A. 25, 487 A. 30
- Didaktik 476
- Dilemma der Forschung, vgl. Interpretation (Wagnis) 4, 13, 17
diurda 484, 486
- Divina Commedia 557 u. A. 9
- Dodekas; Apotheose-Funktion 505, 507f., 515f., 517, 528; Drang zum Dreizehnten 497, 506, 522, 525, 527 A. 79; symbolische Darstellung 504 u. A. 27

- Dogmatisierung, Begriff 47 A. 67
 Dogma vom Gott-Menschen, vgl. Christologie
 Docketismus, vgl. Christologie 350, 411f., 415, 439
dol man 459
 Dornenkrönung 27
 Dramenhafter Aufbau, vgl. Gliederung 238, 240
 Dreieckszahlen 418, 432
 Drei Könige 176f., 518 u. A. 31–33
 Dreizehn, allgemein; christliche Deutung 517ff. 524, 537f.; Deutung auf Dreieinigkeit 504, 538; Fülle 496 A. 2, 497, 513, 515f., 519; Heilszahl 519, 520–526, 538; im Judentum 516f.; Königszahl 516, 517 A. 28, 518 u. A. 30, 525; Siegeszahl 517, 525–527; Unheilsbedeutung 496, 519 A. 38
 Dreizehn im Heliand; Bauprinzip 474, 490–494, 530, 532, 544ff., 550ff.; Endstellung 474, 493, 529ff., 534; Stellenwert 518 A. 31, 531–534, 535, 552
 Dreizehnergestalt; Faktum 490f., 493; Gliederungsschlüssel 543ff.; Sinn 473f., 490, 493–495, 505, 529, 543, 548f.
 Dreizehnerrunden 513ff.
 Dreizehnerschema; allgemein 495–529; im Heliand 529–537; Hraban 537ff.,
 Dreizehnte, der: Abraham 508; Ägyptischer Joseph 507; Apollinaris 507f.; Christus 474, 501ff., 510 A. 27, 514, 519, 520–525, 538f., 549; Maria 506f. Wertprädikat 494, 498–508, 510, 515
 Dreizehnter Apostel; Byzantinischer Kaiser 511 A. 30; Konstantin d. Gr. 510; Patrick 513; Paulus 516 A. 20
 Dreizehnter Gott 495, 498ff., 510
 Dreizehnter Monat 496 A. 2, 499
drohtin (dominus) 21f., 35
 Dublettscheu 58–60, 64, 108, 111
 Edelsteine, Zahlensymbolik 505 A. 29; 13: 526f.; 19: 503 A. 16, 521, 527; 30: 524; 62: 548; 120: 524f.; 360: 527 A. 79
 Ehebruch 63
 Ehernes Meer 517 u. A. 23
 Ehescheidungsverbot 63
 Ehre Gottes s. *diurda*
 Ehrgedanke 44
 Eigengut des Heliand 10, 51, 96, 173, 268, 271, 321, 344, 377, 378 A. 76, 385, 387, 400, 406, 408 A. 50, 447ff., 454f., 458 A. 82, 460, 461 A. 94, 472, 475, 477f., 479f., 481, 531, 536f.
 Eingangsfitte 310–312, 314–323, 402ff.
 Einleitungsformeln (*So gefragu ik*) 232, 260 u. A. 33
 Einzug in Jerusalem 25f., 85f., 472, 486
 Eliastradition 61f.; Gespräch mit Moses und Elias 248, 372, 412, 469 A. 112
eosagon 116, 118
 Epiphanie 518 A. 30 u. 32, 519 A. 34
 Epische Formeln 32, 45
 Epitheton s. Perpetuelles Epitheton
 Erbsündenlehre s. Erlösung, Erlösungslehre, Gnadenlehre, Sünde
 Erkennen und Glaube, vgl. *antkenmian*, *illuminatio*, Unglauben 41, 339f., 342f.
 Erleuchtungsgnade, vgl. Gnadenlehre 445 A. 37
 Erleuchtungslehre s. Erlösung, Gnadenlehre, *illuminatio*
 Erlösung, vgl. Hraban (Erlösungs- und Gnadenlehre), *illuminatio*; Auffassung des Dichters 35, 37, 39, 198, 323f., 326, 336, 344, 358, 406–409, 440, 446f., 456, 461, 468, 470, 473 A. 4, 477–480, 482, 486, 488, 533
 Mittel: *blod* 481f.; *ferah* 478; Lehre 447ff., 459–463; *lif* 159, 472f., 475, 478, 482 A. 19; *likhamo* 478f.; Realität 345f.; Rettung 482f., 484; Vollendung im Kreuzestod 348, 482, 487, 533; Voraussetzung 344, 479, 482; Werk der Gottheit 441ff.
 Erlösungsauftrag als Lehrauftrag 463
 Erlösungsbedürfnis 38, 198, 342
 Erlösungsbeschluß 405–409
 Erlösungsfrüchte, vgl. Heilsgut 458ff., 461 A. 94, 462
 Erlösungsgnade 458 A. 82, 459 A. 83
 Erlösungsverständnis, ethisches oder ontisches 482, 487
 Erlösungswille Christi 157, 355, 405f., 408f., 480f.
 Eselsritt 26, 86
 Ethnisierung, vgl. Germanisierungsproblem 53, 171, 191
 Etymologie, vgl. Tabor 133, 466 A. 100, 467f.

- Eucharistie, Einsetzung der 86 A. 16, 479, 556
- Evangelien, vgl. Synoptische Frage; Chronologie 184f.; Kapiteleinteilung 307; Vierzahl 319–327, 559
- Evangelienharmonie s. Tatian
- Evangelienkommentare, Bucheinteilung der 306–309
- Evangelienübersetzungen, altenglische 13, 15
- Evangelisten; Autorität 305, 314–318; Exemplum 302, 305f., 309; Gnadenausstattung 315f. u. A. 2, 398, 460 A. 92; Reihenfolge 183–186
- Evangelistensymbole 559
- Evangelium Petri 112
- Evangelium und Gesetz 321–323
- Ewigkeit (des Königtums) Christi 401, 404f. u. A. 36, 409
- Exegese 188f., 192f., 274f., 278
- Exemplum, vgl. Hymnus, Imitatio 282–287, 297ff., 429
- fabri filius* 65
- Färberei 105
- Fastenpraxis 125
- fatum*, vgl. Schicksal 133f.
- Feigenbaum 98f.
- Feinde Christi 113
- Feldlehre, vgl. Wortforschung 19–21
- 'Ferculum Salomonis' des Hinkmar 290–295
- ferah* 142 u. A. 55, 478 u. A. 11
- figura*; Heilszeichen 289 u. A. 93, 290–295, 300, 538; Heliand 416, 423, 432, 495, 536, 538, 543
- figura crucis*; Heliand 560ff.; Hraban 425–429, 538
- Figurale Denkweise 490
- Figurengedichte, vgl. Hraban 289 u. A. 92 u. 93, 290–295
- Fingerzahlen 332–334
- Fitten, vgl. Zahlen; I s. Eingangsfitte; 13. s. Versuchungsgeschichte; 16. vgl. Bergpredigt, Seligpreisungen: 457 A. 77, 562f.; 32. s. Bergsturzfitte; 33. s. Johannes der Täufer; 38. vgl. Tabor, Verklärung; Mittelstellung 244, 331, 336ff., 343, 372f., 381f., 391, 411f., 414f., 463f., 476, 546, 554; Stellenwert des Dreizehnten 530, 534, 536; Verszahl 330 u. A. 4; 44. allgemein 16, 25, 330, 341–346, 444–447, 451, 457 A. 77, 462, 464f., 472f., 475, 477, 485f., 487, 535f., 562; Sonderstellung 16, 323 A. 2, 328, 397, 532f. 552f.; Stellenwert des Dreizehnten 532, 552; dialektisches Verhältnis zur 38. Fitte 464f., 552f.; Zahlensymbolik 323–328, 390 A. 99; 64. 387–390; 66. vgl. Kreuzigung: 366–368, 390 A. 99, 481, 533f.; 67. 367 A. 43
- Fittengruppe 32–44, vgl. Schemata; formale Einheit 330–335, 490–495; thematische Einheit 336–348; Einheit des inneren Ortes 348–392; Gliederungsschlüssel 544f.
- Fittengruppe 37–39, Sonderstellung 492, 502
- Fittenzahl, gesamte 238, 244, 545f., 550
- Flora 97f.
- Flucht nach Ägypten 177
- Flucht der Jünger s. Jünger
- Form, künstlerische, vgl. Gehalt und Gestalt; exemplarische Bedeutung 290, 295, 297–299, 424 A. 25, 438; Funktion 241, 289, 295, 371, 391, 437ff., 468, 490, 494, 542f., 556; Notwendigkeit 211, 233, 240, 249f., 437, 491, 529, 541, 545, 553; Relevanz für Gehalt 205, 210, 225, 241, 370, 375, 439f., 463, 471, 474 u. A. 7, 529, 541f., 556; Verwirklichung des Dichterischen 199, 204
- Formverständnis, mittelalterliches 225, 227, 244, 290–295, 314, 320, 490
- Form und Zahl s. Zahlenform und Gehalt
- Freiheit Christi, vgl. Adoptianismus, Christologie, *craft* 152, 158f., 349
- Freiwilligkeit Christi; im Leben 152f., 155ff., 400 A. 25, 406, 455; im Leiden 74, 82, 158, 407, 472, 473, 479f., 482 f., 486
- fridu* 458 A. 82
- Friedensbotschaft der Engel 458 A. 82
- fruma* 122, 472 A. 3, 477, 482
- Fulda, vgl. Heimatfrage, Hraban, Otfrid 11f., 269, 303, 310, 382 A. 81
- Fußwaschung 480f.
- Galiläa 87f.
- Galiläer als Prototypen der Juden 383–386
- gard godlic* 344, 346f., 535

- Gebet 125f., 139 A. 49
 Gebrauchsprosa, kirchliche 305 u. A. 16
 Geburt Christi, vgl. Menschwerdung 33, 153
 Geduld Christi s. Leiden Christi
 Gefährdung Christi, vgl. Bergsturzfitte 377ff.
 Gefolgschaftswesen und -theorie 22, 37, 39f., 45, 358 A. 25
 Gehalt und Gestalt, vgl. Form, Interpretation, Zahlenform u. Gehalt 201–206, 210f., 216, 218, 220, 223, 241f., 249ff., 254, 256, 267, 289, 295, 313, 318, 326–328, 425, 437, 473, 476, 522
 Gehorsam Christi, vgl. Christologie 484, 486
 Gematrie 374
 Geographie s. Biblische Namen
 Gerechtigkeit 119–123
 Gerichtspraxis 117ff., 216 A. 37
 Germanisierungsproblem, vgl. Backenstreich, Benedictus, *biscop*, Christus, Dichter des Heliand, Eselsritt, Ethnisierung, Gefolgschaftswesen, Jünger, Lukas-Evangelium, Quellenbearbeitung, Rock, Rücksicht auf Leser, Schicksal; allgemein 24–50, 51–56; Christianisierung 36; Ethik 32 A. 32, 37f. 39, 44, 46; Germanisierung 31, 36, 47, 172, 190f., 268, 271; Grundgehalt 24ff., 31–34, 37, 193; Lebensgefühl 38, 40, 44, 200 A. 3; Sprachliches 21ff., 52; Synthese 44ff., 232
gesette (mnd.) 306 A. 25
 Gestalt und Grenze, vgl. Form 490f.
gifrummian 311f.
gifu 22
gikiosan 156, 158, 358, 469 A. 109
gilagu, vgl. Schicksalswörter 133ff.
gilustian 121f.
gisiumi 389, 469 A. 112, 537
gispanan 182 A. 3
giuuit, vgl. Weisheit 43, 142 A. 54, 451–452, 454–457, 460, 461 u. A. 94, 462 A. 95
glau, vgl. Weisheit 61f., 445 u. A. 36, 458, 460 A. 88
 Glaube, vgl. Lehre, Unglauben; Beanspruchung 371, 380, 392; Gabe und Aufgabe 358, 451; Heilsnotwendigkeit 277f., 447; Lehr- und Lernbarkeit 278f.; und Werke 122, 276; und Wollen 42
 Glaubensakt; und Person 351–353, 360; Mysterium 358, 386
 Glaubenshaltung des Dichters, vgl. Christusfrömmigkeit, Schicksalsglaube 150
 Glaubensobjekt s. Gottheit Christi, Menschheit Christi
 Glaubensstufen 353–355, 357, 359–363
 Glaubensverständnis der Karolingerzeit 271, 273, 278f., 280
 Gläubige, der vgl. Weisheit; homo sapiens 43f., 276f., 300, 444; bonus 278
 Gleichnisse, biblische; Arbeiter im Weinberg 128, 359, 471; Barmherziger Samariter 126; Böse Winzer 99–102; Feigenbaum 98f.; Fischnetz 75, 259 A. 29, 341 A. 21; Hausbau 89, 90–91; Sämann 75, 94ff., 103; Selbstwachsende Saat 59; Senfkorn 59, 96f., 259 A. 29; Unkraut unter Weizen 259
 Gleichwesentlichkeit mit dem Vater, vgl. Christologie 397f., 404f., 409, 449, 450, 454; Einheit des Wirkens 448f., 482f.
 Gliederung, vgl. Ambivalenz, Buchgrenzen, Dramenhafter Aufbau, Eingangsfitte, Einleitungsformeln, *figura*, Formverständnis, Kompositionsprinzipien, Lineare Struktur, Ordo des Jesuslebens, Rhythmische Grundstruktur, Schemata, Schlüsselzahlen, Statische Strukturen, Strophe, Symmetrien, Triskaidekadische Grundgestalt, Zahlen, Zahlenverdoppelung, Zahlenverhältnisse; Ablehnung 226–230; Analogie zur Langzeile 232f., 557f.; Aussagewert 193, 200f., 241; Bedeutung für Interpretation, vgl. Interpretation 193f., 200–205, 241f., 245, 247, 251, 254, 256f., 261; Bejahung 225, 230ff.; Fitteinteilung 225, 234f., Kriterien 205, 227f., 230–232, 234f., 237, 239ff., 249f., 252f., 256f., 258ff., 314, 318, 373; Passio-Überschrift 225, 232, 258f.; Verhältnis zu Otfrid 227, 229f., 234, 236f., 240f., 257f., 260 A. 32, 261; Versuche; Dreiteilung 231–236; Fünfteilung 203 u. A. 10, 227, 229f., 233, 236–241, 257; Siebenteilung 248–251; Vierteilung 230, 252f., 257–261, 317–323, 549–561; Schema 263
 Gliederungsschlüssel 317, 543ff., 554

- Gnade, vgl. *helpa*, *huldi* 22f., 35, 42f.; Mahnwort 145f., 459; Nahen 146; und Sünde 38, 40
- Gnadenausstattung Christi 460 A. 88
- Gnadenlehre, vgl. Erlösung; Heliand 197f. u. A. 5, 445, 451; Karolingerzeit 41–44, 277, 445 A. 37, 457
- godkundi* 246f., 337ff., 339 A. 12, 343, 344 u. A. 24, 349f., 357, 363, 372, 378, 387, 412f., 476
- godspel* (Evangelium) 321–323, 362, 460 A. 92
- Golgotha s. Biblische Namen
- Götter, germanische 139
- Gotteserkenntnis, vgl. *antkennian* 442f., 448 A. 45
- Gottheit Christi, vgl. Christologie, Christus, *godkundi*, Zahlen 19 und 7; Betonung 33f., 36, 44, 373 u. A. 54, 377, 394, 400, 407, 411, 413, 415f., 471, 474, 487f.; Hauptanliegen 395–398, 409f., 412, 414; Heilsgeschichtliche Bedeutung und Funktion 336ff., 441–470, 474, 476, 486; Kernstück des Glaubens 363, 377, 412; Kriterium für Glaube u. Unglaube 343, 349f., 357, 391, 441; Symbolzahl Sieben 419f., 429; Verbot der Verkündigung 357, 384f., 389ff., 392, 537
- Gottmenschs. Christologie: Zweinaturenlehre
- Gottvertrauen 150
- Grabanlagen 93f.
- Hauptmann v. Karpharnaum 125
- Hausbau 89, 90ff.
- Hausbedachung 91f.
- Hebräerevangelium 14 A. 41
- Heiden, Stellung zu 126–128, 340 A. 15, 349, 354, 355 A. 19, 380, 384, 394 u. A. 1, 478
- Heiligenleben des H. v. Fritzlar 518
- Heiliger Geist, vgl. Trinitarische Formeln 399f., 419, 459f.
- Heilsgeschichtliches 'Muß' 152, 156, 160f., 163, 167
- Heilsgut 347, 482, 535
- Heilsplan 39, 323, 325ff., 487
- Heilswille Gottes 162
- Heimatfrage, vgl. Bar Iona, Fulda, *lithostrotos* 4–6, 89, 176, 382 A. 81
- helag gest* als Christusbezeichnung 397f., 419 A. 11, 452 A. 63
- heleandero bezt* 397, 441, 463, 470, 536, 539
- Heliand, Beurteilung des; ästhetischer Charakter 197 A. 6; Erbauungsdichtung 86, 480; Erzeugnis der Volkspoesie 206; Heilsbotschaft 440, 543; kanonische Authentizität 316, 318, 437; kriegerischer Geist 481 A. 18; Kunstwerk 198f., 206ff., 211ff., 221ff., 228, 234, 237, 244, 255, 258; protestantischer Geist 196f.; seelsorgerische Leistung 53, 192; Substanz 46f., 200, 210f.; Verherrlichung des Papsttums 242f., 249
- Heliand und Otfrid s. Gliederung, Otfrids Evangelienbuch
- helpa* 149 A. 78, 446 u. A. 40, 473 u. A. 4, 475 u. A. 8, 482 A. 19
- Herodes 50 A. 73
- Herodianer s. Biblische Personengruppen
- Herrenideal, germanisches vgl. Christusbezeichnungen 45–47, 49, 80
- Hildebrandlied 166 A. 43, 210
- Himmelfahrt 242, 249 A. 27
- Himmelreich 54 A. 11, 59, 97, 129, 345–347, 445f., 484
- Hochzeit zu Kana 212–214, 217, 400
- Hoher Rat s. Biblische Personengruppen
- Hölle als Todestil und Tod 483 u. A. 23
- Hörerkreis s. Adressaten
- Hosanna 83–86
- Hraban; Christologie 421f., 426ff.; Erlösungs- u. Gnadenlehre 42–44, 277, 426–429, 441–444, 461; exegetisches Prinzip 187–188 u. A. 21; und Heliand 10–16, 175, 176, 180, 269, 374ff., 382 A. 81, 429; Kreuzgedicht 289 A. 92, 291, 292, 419 A. 8, 421–429, 442 A. 5, 460 A. 88, 498 A. 6, 537–538, 559 A. 19–21, 561 A. 26, 563; Matthäuskommentar, Gliederung: 307–309; De universo 467f., 562
- hugi* 73, 352f.
- huldi*; und christlicher Gnadenbegriff 22f., 35, 47 A. 66, 121, 446 A. 40; = Hl. Geist 460 u. A. 89
- Hymnus in der Karolingerzeit; Definition 282; Exemplum Christi 283–287; Exemplum Davids 282f., 285; religiösethische Bedeutung der Zahlenform

- 287–290, 292–295, 296, 297–300, 305f., 308f., 319f.
- Hypostatische Union, vgl. Christologie 28–30, 432f., 435
- Idiemenkommunikation und -prädikation 404 A. 27, 404 A. 31
- Ikongraphie 46 A. 64, 54, 456 A. 76, 474
- Illuminatio, Erlösung als vgl. Erlösung 348, 443, 462, 465, 468, 470f., 473, 476, 477f., 485, 487, 533
- Illuminativer Aspekt der Lehre Christi, vgl. Lehre 325–327, 343, 347f., 443f., 447, 451, 460, 464, 470, 562
- Imitatio, vgl. Exemplum 283f., 285, 287, 295, 299
- Impassibilität, vgl. Christologie 412f., 416f., 429f.
- Inkarnation s. Menschwerdung
- Interpolation 310ff., 316 A. 4
- Interpretation; Aufgabe 204, 208, 210, 218f., 224, 226, 230f., 239f., 249f., 345, 409f., 435f., 529; Desiderat und Wagnis 17f., 10, 13, 16f., 18ff., 51, 191, 195f., 261; Grenzen der Inhaltsanalyse 198f., 203f., 227f., 235f. 239f., 254, 267, 439; inadäquater Begriff 199ff., 204, 465; literaturwissenschaftliche 24f., 199, 223; Primat der Form 198f., 201–202, 204f., 227, 234, 236, 241, 251, 261, 265, 435ff., 439, 493, 535, 543; und Subjektivismus 236, 239, 257, 541f.; und Theologie 24, 51, 195, 198f.; Voraussetzungen 18f., 56, 267ff., 427, 435f., 461, 541ff.
- inuud* 388 u. A. 96, 390
- Isidors 'Etymologiae' 466 A. 100, 467, 562
- Isolation Christi 349ff.
- Isopsephie 545 A. 9, 559
- ius talionis* 106
- Jesus, vgl. Christus; adlige Herkunft 34; Handwerkerstand 65, 92
- Jesusfrömmigkeit s. Christusfrömmigkeit
- Johannesevangelium 187 A. 20
- Johannes der Täufer; und Elias 61f.; Funktion der 33. Fitte 378f., 471; Gewand und Nahrung 64; Nekrolog 400; Tod 364, 378, 555; Typos Christi 365ff., 369, 378; Weisheit 458 A. 82
- Johannestaufe 154
- Joseph 65, 92, 454 A. 69
- Juden; Bestrafung des Unglaubens 387–392; und Gottheit Jesu 337, 340f., 343, 363f., 375, 383, 385f., 389f., 392, 450, 462; heilsgeschichtliche Stellung 39, 341f., 347, 352, 356, 376, 450, 537; und Lehre Christi 450, 461f., 464, 470; Stellung des Dichters zu J. 340 A. 15, 380f., 384f., 387f. u. A. 94, 389, 390 A. 98; Unglaube 158, 336, 338ff. 349, 375–381, 385f., 390, 485
- Jünger, vgl. Apostelwahl, Christus-Jünger-Verhältnis, Zwölf Jünger; Aussendung 562; Bild 31, 54, 75–80; Einschlafen 77f.; Flucht 39, 77f., 80–82, 130; Glaube 337f., 341, 353f., 362f., 377, 384, 390; Rangstreit 68, 75, 123, 471; Treue 350, 358ff., 416; Verständnislosigkeit 75f.
- Jüngstes Gericht 61, 66, 259f.
- Kaballa 516 A. 20
- Kairos, vgl. Schicksal 144 A. 60
- Kaiser als *imago Christi*, vgl. Karl d. Gr., Konstantin 508–513
- Kaiserkult 497, 498f., 501
- Karl der Große (Rolandslied) 511–513
- Karolingische Bildungsreform; Richtmaß und Ziel 274, 276 u. A. 20, 281, 283; und Heliand 301–309, 493, und Otfrid 281 A. 49, 302
- Karolingische Theologie, vgl. Dichtung und Theologie, Hraban, Weisheit 273–295; Christologie, vgl. Adoptianismus 33, 36; Bibelstudium, vgl. *artes* u. Bibel, Bibel, Bibelpoetik 274f., 278f.; dogmengeschichtliche Bewertung 269ff., 281f.; und Heliand 268ff.; literarische Formen 273f., 280ff., 288; pastoraler Impetus 279f., 287ff., 298ff., 308; Wissenschaftsauffassung 274ff., 277ff.; Ziel 274ff., 298, 300
- Keltische Triskaidekaden 499f.
- Kenosis Christi, vgl. Christologie; der verborgene Gott 32, 33f., 153, 158f., 338, 344, 406f., 409, 454–456, 480; bewußte Wahrung 385–390, 455
- Kindheitserzählung des Thomas, vgl. Quellenfrage 92
- Kirche, vgl. Christus und die Zwölf; Begriff 197, 494 u. A. 6; als Symbol-

- hintergrund 356f., 494f., 505, 530, 547ff.; und Staat 246, 248
 Kirchweihe 505
 Kleiderpfändung 106
 Klugheit s. Weisheit
 Kommentarbenutzung s. Quellenfrage
 Komposition, Begriff der 255f.
 Kompositionsprinzipien; s. Antithese; Arbeitsweise des Dichters; Dichter des Heliand; Dreizehn im Heliand; Form, künstlerische; Gehalt und Gestalt; Gliederung; Heliand, Beurteilung des; Interpretation; Kunstwerk; Leidensweissagungen; Leitmotivischer Wortgebrauch; Manierismus; Motivbindungen; Parallelismus; Präfiguration; Quellenbearbeitung; Quersummen; Symmetrie; Typologische Entsprechungen; Zahlenform und Gehalt; Zahlensymbolik; Zahlenverdoppelung; Zahlenverhältnisse; Ziffernchiasmus; Zufall
 Königtum Christi, vgl. Christus, Ewigkeit, Liturgie
 Konstantin d. Große 509ff.; der Apostelgleiche 510; der Christusgleiche 510; Dreizehnter Apostel 510
 Kreuz s. *figura crucis*, Hraban: Christologie, Zahlen (4 und 28)
 Kreuzigung, vgl. Fitten (66.), Tod Christi 27
 Kreuzigungsdarstellungen 520f.
 Kunst; Klee's Definition 489, 556; und Zahl 540, 564
 Kunstdenkmäler, Topographie; Aachen, Dom: Pala d'Oro 527f., 532, Abb. 30; Domschatz: Otto-Evangeliar 508f.; Albenga, Baptisterium: Mosaik 504, Abb. 12; Aschaffenburg, Stiftsbibliothek: Evangeliar aus Mainz 506 A. 2; Autun, Sakramentar 503; Bamberg, Domschatz: Pluviale, sog. Mantel der Hl. Kunigunde 521f., 547 u. A. 19, Abb. 25; Chartres, Kathedrale, rechtes Portal der Westfassade: Darstellung im Tempel 523, Abb. 26; Florenz, Bibliotheca Laurentiana, Rabbula-Codex 506, 520, Abb. 15 u. 19; Groß-Koburg, Antependium 528 A. 81; Istanbul (Konstantinopel), Grabeskirche Konstantins 509f., Lykisches Zwölfgötter-Relief aus Dembre 497f., Abb. 5; Koblenz, St. Kastor, Altarretabel 516 A. 22; Köln, Dom: Stipes des Hochaltars 507 A. 5, Dombibliothek: Evangeliar aus Limburg a. d. Hardt 507 A. 4, Groß-St.-Martin: Evangelistar 506 A. 2; Mailand, S. Ambrogio, (Stichilo-) Sarkophag 456 A. 76, 501 f., 504, Abb. 6 u. 7; S. Aquilino, Mosaik 502, Abb. 8; Domschatz, Elfenbein-Dipthychon 521, 527 A. 77, Abb. 23 u. 24, S. Nazaro Maggiore: Silberner Reliquienkasten 507, Abb. 16; Monza, Domschatz: Silberampulle 506 A. 2; München, Bayerische Staatsbibliothek: Clm 4451, Evangeliar, Vorderdeckel 523-525, Abb. 28; Clm 4452, Perikopenbuch Heinrich II., Vorderdeckel 507, 560 A. 23; Clm 4454, Bamberger Evangeliar (Reichenauer Deckel) 504f., 526, 547f., Abb. 11; Clm 4456, Sakramentar Heinrich II. (Vorderdeckel) 520, 527 A. 79, Abb. 20; Codex Aureus v. St. Emmeram 526f., Abb. 22 u. 29; München, Schatzkammer der Residenz: Kunigundenkrone 527, Abb. 27; Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum: Codex Aureus Epternacensis 508, 521, Abb. 18 und 21; Ravenna, S. Apollinare in Classe: Apsismosaik 503 A. 16, 508, Abb. 17; Baptisterium der Arianer: Kuppelmosaik 503, 504, Abb. 10; Baptisterium der Orthodoxen: Kuppelmosaik 505, Abb. 13, Mausoleum Theoderich d. Gr. 511; Rom, Abtei St. Paul: Bibel aus Corbie 509, 526, S. Caecilia: Mosaik 504, S. Clemente: Mosaik 504, SS. Cosmae e Damiano: Mosaik 504, Domitilla Katakombe: Mosaik 502, S. Pudentiana: Mosaik 502f., Abb. 9, S. Maria in Trastevere 504; Rom, Vatikan: Biblioteca Vaticana, Reg. Lat. 124: Hrabanus Maurus 'De laudibus sanctae crucis' vgl. Hraban u. Abb. 1-4, Kapelle Nikolaus V.: Fra Angelico: S. Lorenzo verteilt Almosen 508 A. 11, Kapelle Sancta Sanctorum, Holzkästchen 506 A. 2; Sinai, Kloster St. Katharina, Ikone 506 A. 2; Stuttgarter Psalter 140 A. 49, 456 A. 76; Utrechter Psalter 54; Venedig, Biblio-

- thek der Mechitaristen: Codex der Königin MLQĚ 506 u. Abb. 14; Wien, Reichskrone 505 A. 29, 527 A. 79
 Kunststil vgl. Stilistische Mittel 222f.
 Kunstwerk s. Autonomie der Dichtung, Gehalt und Gestalt, Heliand, Rhythmische Grundstruktur
- Langzeile s. Rhythmische Grundstruktur
 Lanzenstich 160
 Lauretansiche Litanei 43 A. 63
 Lazarus im Schoße Abrahams 508
 Legendäres 6 A. 3, 178 A. 26
 Lehramt Jesu, Beglaubigung durch den Vater 463f., 470; Betonung 37, 343, 446 A. 40, 451 A. 59, 474; und Gottheit 450, 461ff., 470, 473; soteriologische Funktion 447f., 450f., 456, 460f., 485f., 531f.
 Lehre, vgl. Illuminatio, Illuminativer Aspekt der Lehre; Erweis der Gottheit 448–451, 456, 462; soteriologischer Gehalt 457 A. 77, 459, 462, 470 A. 113; und Glaube 448, 485; Heilsnotwendigkeit 485; Leben der Menschen 447, 449; Symbolzahl 457 A. 77
 Leib Christi s. *likhamo*
 Leiden Christi, vgl. Tod Christi, Wurd; soteriologische Bedeutung 39, 74, 157, 159, 471f., 477ff., 480, 485; geduldiges Ertragen 480f., 481 A. 18; Opfercharakter 479f.; Tat Christi 473 A. 4, 481–484; Unangemessenheit 486
 Leidensfähigkeit s. Passibilität
 Leidensweissagungen; allgemein 76f., 358ff.; Anordnung 417f., 423, 471f., 476; Funktion 363f., 373, 413f., 416f., 440, 472, 476; 1. Leidensweissagung 155, 246, 362, 364f., 368–372, 380, 390f., 408, 415 A. 8; 2. Leidensweissagung 246, 362, 372f.; 3. Leidensweissagung (43. Fitte) 358f., 361f., 369 A. 47, 372f., 380f., 471, 475f., 486; 4. Leidensweissagung 360f., 555
 Leitmotivischer Wortgebrauch 154f., 258ff., 338f., 339f. u. A. 12, 341f., 344 A. 25, 347, 360, 364, 368, 372 u. A. 52, 378, 384 u. A. 83, 388 A. 97, 390, 394 A. 1, 404, 475, 532, 554
 Lesen mittelalterlicher Kunstwerke 561 A. 25
- Liebe, vgl. *minnea*; Christi 480–482, 486; Gottes 149f.
lij, vgl. Erlösung 473 A. 5, 486, 531
likhamo, vgl. Erlösung 73, 478f., 486
 Lineare Struktur 417, 544ff., 549
 Litanei, vgl. Lauretansiche Litanei; Heinrichs 178 A. 26; Namen Jesu 48 A. 71
lithostrotos = lapide stratum 6 A. 4, 382 A. 81
 Liturgie, Einfluß 47–50, 53ff., 74f., 85f., 112 u. A. 9 u. A. 13, 125
 Logos, vgl. Christologie 29f., 402, 405f., 441, 443, 450, 455, 461, 463
 Logos-Sarx-Schema 72f., 441 A. 2
 Lukas-Evangelium, vgl. Akkommodation, Allegorie, Anachronismen, *ἀνάγκη*-Begriff, Areopagrede, Biblische Namen, Biblische Personengruppen, *βουλή*, Christusbild, *δεῖ*, Determinismus, Dublettsenscheu, Flora, Gerechtigkeit, Gleichnisse, Hausbau, Heilsgeschichtliches Muß, *ius talionis*, Markus-Evangelium, Metereologie, Quellenfrage, Schicksal, Symmetrie, Synoptische Frage, Tempelreinigung, Tränkung Jesu, Wunder; Bearbeitung des Markus 56–170; Hellenisierung 169f. Kunstabsicht 100–103; pädagogische Züge 64; Quellen 58; Quellenwert für Heliand 171f.; Sünderheiland 67
- Mag Slecht 500
 Majestas-Darstellungen 525ff.
 Manichäer 513 A. 4
 Manichäismus 41
 Manierismus 289 A. 93, 295, 299f., 425, 436, 454 A. 71
mannes sunu 259
manon, *gimanon*, vgl. Gnade 146f., 459
 Maria, vgl. Rheinisches Marienlob, Mariu saga; *domina (idis)* 452 A. 62; Festtage 517 u. A. 28; *gimuit* 43, 452; Glaube 43; Gnadenausstattung 452, 454, 458 A. 82, 460 A. 90; Immakulata 452 A. 62; Jungfräulichkeit 65, 454 A. 69; Krönung (Darstellung) 507; Tod (Darstellung) 506f.; Weisheit 452f.; im Zwölferkreis 506f., 516 A. 22
 Mariu saga 524 A. 63, 563 A. 30
 Markus-Evangelium, vgl. Lukas-Evan-

- gelium; Adressaten 57, 60; Charakteristisches 60; Realismus 63, 67f.
- medium redemptionis* s. Erlösung
- menniski* 344 u. A. 24, 372, 409, 475, 476
- Menschenbild 37–44, 197
- Menschheit Christi, vgl. Christologie, Passibilität; zweiter Adam 34, 422; soteriologische Bedeutung 440, 470–485, 486f.; Glaubensobjekt 363ff.; Konkretion im *lif* 473; Seele 72f.; Symbolzahl (6 bzw. 28) 421–424, 427–430; Vollkommenheit (ontische) 29 u. A. 21, 34, 411ff., 421f., 440, 471
- Menschwerdung, vgl. Kenosis; Bedeutung 46 A. 64, 323ff., 343f., 346, 409, 446, 463, 475, 533; Darstellungen 521f., Umschreibungen für 29f., 413 A. 6, 428, 475; Wille Christi 406ff.; Zweck 427, 442–448
- Messiasprädikate 48–50
- Meterecologie, vgl. Sprüche Jesu 88f.
- metod*, vgl. Schicksalswörter 136f.
- metodigiscapf*, vgl. Schicksalswörter 137
- Metrik 206, 208f., 210, 221, 224, 233
- militia Christi* 54 u. A. 9
- minnea*, vgl. Liebe 480–482
- Missionsmethodik, vgl. Akkommodation 125
- ‘Mitte’ der Dichtung, vgl. Fitten (38.), Fittengruppe 32–44: 242, 244–250
- mod* 305 u. A. 17
- Monatsdreizehnter 517–518, 524 A. 63
- Mondzahl 432 A. 67, 434 A. 69
- Monenergeten 72 A. 38
- Monophysitismus 72 A. 38, 411–412, 414–415, 439, 470
- Monotheleten 72 A. 38
- morð* 483, 486
- morðuwerk* 378 u. A. 76
- Motivbindungen 254, 256, 259, 336, 340 A. 15, 355 A. 19, 360f., 384 u. A. 83, 390f. u. A. 98–99, 465f., 470, 532, 554ff.
- Moventien 330 A. 5
- mudspelli* 258ff., 377 u. A. 71, 534
- Mythos 36, 496
- Namen s. Biblische Namen, Biblische Personengruppen
- Namengebung, jüdische 65 A. 4
- Nekrolog s. Johannes d. T.
- neque filius* 66
- Nestorianismus 432, 435
- Nikodemusevangelium 6 A. 3, 111 u. A. 7, 177
- Nil 176 A. 11, 179 u. A. 31
- noh* 357 u. A. 24
- Notwendigkeit s. Adoptianismus, *ἀνάγκη*-Begriff, *δεῖ*, Determinismus, Freiheit Christi, Freiwilligkeit Christi, Heilsgeschichtliches Muß, Prädestination, Schicksal, Stunde Jesu, Tod Christi
- Objektivität der Zahl 243, 250, 330 u. A. 5, 541f.
- Octavianus 176 A. 11, 179 A. 31
- odmodi*, vgl. Demut Christi 152 A. 97, 158f., 406f., 409, 454
- Ölberg 178–180
- Ölbergsszene 27, 33, 70–75, 77, 449, 478f., 482
- Oferwille Christi 480f.
- Ordo des Jesuslebens und Gliederung; Beda 306; Heliand 309–318; Hraban 307f.; Tatian 247f., 307
- Orosius 6 A. 4, 176 A. 11, 179 A. 31, 180
- Ortsnamen s. Biblische Namen
- Otfrids Evangelienbuch, vgl. Gliederung; ästhetischer Charakter 197 A. 6; Aufbau 225, 229f., 257, 261, 287 A. 85; Bedeutung der Form 295, 320; und Bildungsreform 281 A. 49, 289 A. 95, 302; und Heliand 13–15, 27, 197, 229, 230 A. 15–16, 312 A. 52; Taborszene 343 A. 23; Zahlenkomposition 229, 365 A. 39, 374 A. 58, 457 A. 77
- Pädagogisch-apologetische Tendenzen 63 f., 75 f.
- Palästinakenntnis 87f.
- Palmprozession 86 u. A. 19
- Palmsontag (-weihe, -zweige) 86
- Parabeln s. Gleichnisse
- Paradies; Definition Hrabans 346 A. 37; Symbol des Heils 344–348, 535; Urzustand 445
- Paradoxie des Christumysteriums, vgl. Christologie 357f., 362f., 371, 394, 414–416, 439, 488
- Paradoxie des Unglaubens 377, 381f., 392
- Parallelismus 29f., 122, 134, 259–261
- Pascha 84
- Passibilität, vgl. Christologie, Menschheit

- 363f., 370ff., 394, 412f., 415, 417, 423f., 427, 429, 440
- Passion s. Leiden Christi
- Perichorese, vgl. Christologie, Zahlen (7 bzw. 28) 431, 433ff., 439
- Perpetuelles Epitheton 45, 200, 206
- Personeinheit Christi, vgl. Hypostatische Union 402, 405, 407 u. A. 47, 413 A. 5, 415, 433, 441 A. 2, 463, 487
- Petrinische Gesinnung, vgl. Heliand 243 A. 10, 245, 247
- Petrus, vgl. Bar Iona, Jünger; allgemein 14, 220; Aristie 245–249; Bekenntnis 337, 340, 357f., 364, 441, 463, 555; Einsetzung ins Schlüsselamt 242, 244f., 249, 345f., 494, 530; exemplarische Glaubenstat 352ff., 391 A. 99; Nahstellung zu Christus 351, 353; Sprecher und Stellvertreter der Zwölf 246f., 351–354, 356f., 392, 441, 463; Verehrung 243; Verleugnung 39, 77, 79, 219f., 555; Zurechtweisung 69, 76, 155, 167, 408
- Petrusevangelium 112
- Pfändung von Kleidern 106 A. 23
- Pharisäer s. Biblische Personengruppen 114f.
- Pilatus 381 A. 79
- poeta christianus* 286, 302
- poetae gentiles* 286
- Polytheismus 134 A. 22
- Postfiguration 511
- Prädestination, vgl. Determinismus 80
- Präexistenz Christi, vgl. Christologie 399–409
- Praefatio und karolingische Reform 303f., 369 A. 47
- Präfatation der Messe 85f.
- Präfiguration 364–370, 378 A. 77, 379, 383, 394, 414, 511
- Predigtstil, vgl. Stilistik 209
- Primzahlen 430
- Proportionen, vgl. Zahlenverhältnisse 228, 348, 435, 485
- Proprietätenlehre, vgl. Christologie 406, 412f., 427f., 430
- Protoevangelium des Jakobus 92
- Psalmen, Einwirkung der, vgl. Stufenpsalmen 47 A. 68, 49, 50 A. 73, 54 u. A. 12, 71 u. A. 33, 113, 150 A. 80
- Pseudo-Matthäus 6 A. 3, 177 A. 18
- Quadratzahlen 299, 314–316, 321, 322 u. A. 28
- Quellenbearbeitung, vgl. Arbeitsweise des Dichters, Eigengut; und Germanisierungsproblem 55, 170ff., 181, 188ff., 193; Anschluß an Lukas 148 A. 72, 172, 181ff., 186, 190, 192f. Verhältnis zu Tatian 200f., 232, 238 u. A. 11, 244, 247f., 252–256, 349ff., 353, 354, 355f., 357 A. 23, 359, 360, 363, 368 u. A. 46, 372, 381 A. 79, 384f., 388, 412, 415, 449 A. 50, 452, 458, 471f., 479, 486, 545, 555 A. 5
- Quellenfrage, vgl. Apokryphen, Bar Iona, Barnabasbrief, Bileams-Weisung, Dicta abbatis Pirminii, Evangelium Petri, Hebräerevangelium, Hraban, Kindheitserzählung des Thomas, Legendäres, Litanei, *lithostrotos*, Liturgie, Nikodemusevangelium, Orosius, Protoevangelium des Jakobus, Pseudo-Matthäus, Tatianrezension
- , allgemein 6ff., 173f., 180f., 196
- , Adamnans Pilgerschrift 10 A. 26, 178f., 180, 344
- , Biblepen, nordhumbrische 13ff., 176
- , Dicuil 6 A. 4, 10 A. 26, 176 A. 11
- , Kommentare 10ff., 15f., 180
- , Lukasevangeliums 171f., 186, 188ff., 310f.
- , Tatian ahd. 7f., 9, 12–15, 176 A. 10
- , Vocabularius Sti. Galli, Hermeneumata 6 A. 4
- , Vulgata 182f., 244 A. 12, 247
- Quellenvergleich, Relativität 200f., 204, 232, 254ff.
- Quersummen 331, 335, 491f., 544, 545 u. A. 9, 550f., 559, 562
- rad* 149 A. 78, 478 u. A. 12
- Rangschwellen und Zahlensymbolik 319 A. 15, 326 A. 6, 327 A. 10, 430
- Rangstreit s. Jünger
- Rechenbrett s. Abakus
- Rechensteine s. Apices, Calculi
- Rechnen, vgl. Dreieckszahlen, Primzahlen, Quadratzahlen, Quersummen, Zahlen 332ff.
- reht* 119f.
- Rede über Rein und Unrein 60f.

- Reicher Jüngling 68f.
 Reimzwang 345
 Rheinisches Marienlob 453f.
 Rhetorik 69 A. 26, 113, 538 A. 19
 Rhythmische Grundstruktur; Buchfolge
 557; Langzeile 232f., 557; Spannung
 1:3 233, 315f., 317f., 373, 485, 545,
 550f., 557, 558 A. 9
 Rhythmus 208, 223 f., 373, 557
 Rigveda s. Zeitberechnung
 Rock, Beispiel vom 107
 Rolandslied s. Karl d. Gr.
 Rücksicht auf Leser, vgl. Germanisie-
 rungsproblem 60–64, 79, 127
 Ruf nach dem Dreizehnten s. Dodekas
 'Runde' Zahlen, vgl. Objektivität der
 Zahlen 237ff., 241, 257
 Rundzahlen (-komposition) 299, 330, 491
 u. A. 2, 496 u. A. 4, 497, 500, 532 A. 4,
 547, 563 A. 29
 Sadduzäer, vgl. Biblische Personengrup-
 pen 115f.
 Saelden Hort 381 A. 79
 Salbung in Bethanien 59
 Salomon und Saturn, vgl. Wurd und Tod
 140
 Salvator 375 A. 65–66, 531
 Sanctus der Messe 85f.
 Sarg 94
 Satan, vgl. Versuchungsgeschichte; und
 Christus 42, 340 A. 14, 349 A. 3, 384,
 478, 531; und *giuuit* 461 A. 94; und
 Juden 340 A. 15, 349 u. A. 2, 380; und
 Sündenfall 324, 341, 344, 445, 447,
 483 A. 22; und Weib des Pilatus 39, 478
 Satisfaktionslehre, vgl. Erlösung 482f.
 Schemata; Buchgrenzen 553; Dreiecks-
 zahl 418; Fingerrechnen 333; Fitten
 32–44 331, 417, 493; Gesamtaufbau
 545, 551, 552, 561; Gliederungsver-
 suche 263; Langzeilen- und Buchrhyth-
 mus 557; Leidensfitten 372; Rechen-
 brett 334, 335; Sprecher-Fitten 356
 A. 20; Vierzahl 319 A. 13, 560 A. 24
 Schicksal, vgl. *ἀνάγκη*, *βουλή*, *craft*, *dei*,
 Determinismus, Freiheit, Freiwilligkeit,
 Gnade, Heilsgeschichtliches Muß, Jün-
 ger (Flucht), Kairos, Leiden Christi,
 Prädestination, Tod Christi, Voluntaris-
 mus, Vorsehungsglauben, Wurd; und
 christlicher Gott 131f., 135ff., 142,
 144, 148, 160–162, 168; und Geburt
 146 A. 64, 151 A. 86, 153 u. A. 98; und
 heidnische Gottheit 134 A. 22, 139 u.
 A. 44–45; bei Lukas 163–169; Muß-
 Gepräge 146, 167; Stunde und Zeit
 Jesu 151 u. A. 82, 154 u. A. 105, 160;
 bei Veldeke 168 A. 51; und Vorsehungsg-
 laube 146f., 148–150; als Werde-
 macht 156
 Schicksalsglaube; germanischer 132f.,
 136; Lebendigkeit im Heliand 132, 145,
 150, 162, 168, 408 A. 50
 Schicksalswörter, vgl. *sculan*; Adjektive
 und Verben 129 A. 1, 145ff., 155, 167;
 und Bibel 130 u. A. 6, 151 A. 83, 162;
aldarlagu 137f.; *gilagu* 133ff.; *meto-
 digiscaft* 136f.; *urlag* 133 A. 21; *uurd-
 giscaft* 144f.; *uurd* s. Wurd
 Schluß des Heliand 237f. u. A. 11, 241 u.
 A. 24, 244, 544–546
 Schlüsselzahlen und -worte 314 u. A. 1,
 316f. u. A. 4, 324–327, 365 A. 38, 369f.
 u. A. 47, 374, 376
 Schriftgelehrte s. Biblische Personengrup-
 pen 116
 Schriftsinn 14 u. A. 42, 273, 366, 370
 A. 49
sculan 152, 155, 157, 167f., 473
 Seelenbegriff 128f. u. A. 8,
 Selbstaussagen Christi, vgl. Christologie
 350, 357, 364
 Selbstbestimmung Christi, vgl. Christo-
 logie 156–159
 Seligpreisungen, vgl. Bergpredigt 457 u.
 A. 77, 459 A. 83, 562
 Semipelagianismus, vgl. Hraban (Er-
 lösungs- und Gnadenlehre) 43
 Semitismen, Ausscheidung von 83f.
 Sendung des Sohnes, vgl. Christologie
 152, 155, 336, 343, 345, 406, 446, 448 u.
 A. 45, 464, 482, 484, 531, 535
 Senfkorn 96f.
settian 305f., 309
 Sichtbares und Unsichtbares 490, 493f.,
 528, 556
sigdrohtin 139 A. 49, 448
 Sohn Gottes s. Christus; Gottessohn
sorgspell 358, 362 u. A. 28
 Soteriologie, s. Christus, Demut, *diurd.*,
 Erlösung, Fitten (44)., Gnade, Gottheit

- Christi, Illuminatio, Kenosis, Lehramt Christi, Lehre, Leiden Christi, Menschheit Christi, Menschwerdung, Opferwille Christi, Paradies, Satisfaktionslehre, Sendung des Sohnes, Tod Christi, Universalität der Erlösung, Verklärung Jesu, Versuchungsgeschichte, Weisheit, Zweinaturenlehre
- Speculum humanae salvationis 518 A. 30
- Spiritus sanctus 397f.
- Sprachkonservatismus 147
- Sprecherfitten 356 A. 20
- Sprüche Jesu; vom Licht 91; vom Wetter 88f.; von der Wiedervergeltung 106f.
- Staat und Kirche s. Kirche
- Stab s. Rhythmische Grundstruktur
- Stabbindung 22
- Stadt = Burg 87
- Statische Strukturen, vgl. Gliederung 549ff.
- Steuerzahlung s. Zehntpflicht
- Stilforschung; Begriff des Stils 222ff.; Grenzen 221, 224; Stil-Statistik 206–208; Stil und Gehalt 211–221
- Stilistische Mittel; Adjektive 207f., 212, 214f.; Ausdruckswert 209–211; und Bedeutungsgehalt der Wörter 22, 107, 134, 144; Bedeutung für Gliederung 231f., 252f., 255f., 258ff., 314ff.; Heliandstil 222f.; künstlerische Verwendung 206ff., 211–221, 224, 464f.; Rede, direkte und indirekte 215–221; Variation 22, 33, 44, 200, 206f., 212, 213f., 222, 395; Vers 214; Vordeuten 254, 314, 317, 476f.
- Streitgespräche 60–63
- Strophe 234 u. A. 14
- Struktur s. Gliederung, Gehalt und Gestalt, Kompositionsprinzipien
- Stufensalmen 563
- Stunde Jesu s. Schicksal
- Substanz der Dichtung s. Heliand
- sundera* 323 A. 1, 324, 337, 377, 387 A. 91, 416
- Sünde, vgl. Erlösung, Gnade, Zahlen (11) Begriff und Bewußtsein 38, 40, 43; Beleidigung Gottes 483; und Erlösung 323–327, 444ff., 482–484; Folgen, vgl. Illuminatio 441f., 445–447, 451, 461 A. 94; und Tod 139 A. 49, 445, 483; Vergebung 327 A. 9, 450; Verständnis, intellektuell-ethisches 445 u. A. 37, 451, 458f.
- Sündenfall 324f., 336, 344, 346, 475
- Sündenlosigkeit Christi 41, 74, 82, 160, 481, 483, 486 u. A. 28, 531
- Sündenstrafe, vgl. Sündenfall 341, 441f., 445, 482f.
- superbia* 219 A. 53
- Symbola 30, 54, 72, 401, 402
- Symbolbegriff, vgl. Sichtbares und Unsichtbares; allgemein 465–470; Hraban 468 u. A. 107; Isidor 467; Richard v. St. Victor 528; Vielschichtigkeit 530
- Symbolische Dichtung 368, 534
- Symbolsinn des Heliand, vgl. Christus und die Zwölf 546ff.
- Symbolzahlen s. Zahlensymbolik
- Symmetrie, vgl. Axialsymmetrie, Kompositionsprinzipien, Proportionen; Augustinus 489, 540, 544; Heliand 248f., 250, 260 A. 33, 330–331, 348, 355, 356 A. 20, 372f., 411, 414, 435, 471, 476, 490f., 493f., 543f., 545, 550, 560ff.; Lukas 101 A. 2
- Symmetrieachse, vgl. 'Mitte' der Dichtung 245
- Symmetrieblöcke 490f., 530
- Synedrium, vgl. Biblische Personengruppen 116f.
- Synkretismus 53
- Synoptische Frage 57, 182, 184f., 187f., 196, 318
- Syrische Einflüsse 113
- Syrophönizierin, vgl. Heiden 127, 384, 394, 416
- Systematisierung 32f. A. 32, 444f.
- Tabor, vgl. Fitten (38.), Verklärung; Beschreibung 178f.; Etymologie 466ff.; Symbol 464–470; Szenerie 343, 344f., 464, 469
- Talion s. *ius talionis*
- Tatian, vgl. Bauwille des Dichters, Quellenbearbeitung; ahd. Tatian 7f., 9, 12–15, 176 A. 10; lat. Tatian 7, 14, 24, 56, 172; Kapiteileinteilung 247f., 307; lukanisches Gut 189 u. A. 28; Prolog 185 A. 18; Renzenzionen 7–10, 11, 173, 175, 381 A. 79; Kodizes, Cassellanus 7, Fuldensis 7, 8, 9, 173f., 180f., Sangalensis 8f., 15, 176 A. 10

- Tatianismen 9, 173
 Taube auf Achsel Jesu 178 A. 26, 399 A. 22
 Taufe Jesu, vgl. Johannestaufe 217f., 399, 518 A. 31, 523f., 525 A. 69
 Tauffest, liturgisch 524 A. 63
 Taufwasserweihe 523 u. A. 61
tecan 339f., 386, 469 A. 111
 Tektonisches Prinzip, vgl. Kompositionsprinzipien 543ff., 550f.
 Theologie des Unglaubens, vgl. Unglauben 378f.
 Telos der Dichtung 193, 199
 Tempelreinigung 26, 69f.
 Teufel, vgl. Satan 459
 Theologie, zeitgenössische; und Dichtung s. Dichtung und Theologie; und Interpretation (mangelnde Kenntnis), vgl. Interpretation 25–30; Einbezug 33, 36, 51, 53, 268ff.; Einklang mit 5, 33, 39; Vernachlässigung 32, 36, 43
 Tod Christi; allgemein 37, 39, 71, 217, 246; kosmische Bedeutung 217, 484f., 486; soteriologische Bedeutung 74 u. A. 51, 473, 477ff., 482ff., 487; Notwendigkeit 390, 479 u. A. 15; Opfercharakter 479, 482f., 486; Symbolzahl 365f., 369f.
 Tod und Sünde s. Sünde
 Topos 289 A. 93, 345, 538 u. A. 19
 Tränkung Jesu 107–114
 Transsubstantiation 479
 Trelleborger Standlager 544 A. 5
 Trinitarische Formeln 398–401
 Trinität 316, 325, 549
 Triskaidekadische Grundgestalt s. Dreizehnergestalt
triunni, gitriunni vgl. Jünger (Treue) 359ff.
 Typologie s. *figura*
 Typologische Begrifflichkeit 45
 Typologische Entsprechungen, vgl. Kompositionsprinzipien 61f., 102, 292f., 336, 364–370, 375, 383f., 480, 533, 550, 554ff.
 Typologische Steigerung 367, 370, 379, 390 A. 99
 Überschüssiger, mythologisches Schema, vgl. Dreizehnte 496–515
 Übervollkommene Zahlen 421 A. 19, 525 A. 69
ungilobig, ungilobo 376 u. A. 68, 384, 462 A. 95
 Unglaube, vgl. Juden, Paradoxie des Unglaubens; Blindheit 337, 340 u. A. 19, 341f., 389, 390 A. 99, 462; Bestrafung 338, 384ff., 387ff., 391; Zacharias 43
 Ungläubige 276–278
 Universalität der Erlösung, vgl. Soteriologie 326 A. 7, 343, 478, 480, 485–487
 Unvollkommene Zahlen 421 A. 19
urđar orđ 136, 139 A. 46
urlag 133 A. 21
uualdad 377 A. 72, 381, 385
uang, groni 345f., 347
uuelono umsamost 347, 450 A. 58, 535
uuerđ, gode 458f.
uuestroni uiind 89
uiider metodigisceftie 136–138
 Vaterunser 148f
 Verfasserfrage, vgl. Fitten (44.: Sonderstellung), Interpolation; ein Dichter 231; verschiedene Dichter 16, 260 A. 33, 323 A. 2, 328, 382 A. 81, 397
 Verführung zur Sünde s. *besuicican*
 Verhältnis zum Kaiser s. Kirche (und Staat)
 Verklärung, vgl. Christologie, Tabor; allgemein 61, 103–105, 156f.; christologische Bedeutung 156f., 245f., 371–373, 375f., 394 A. 1, 410, 412f., 463f., 469; soteriologische Bedeutung 343–348, 373, 380, 382, 441, 534f., 549; Lichtgeschehen 392, 464f., 469; tektonische Stellung 242, 244f., 247ff., 336ff., 462ff., 465f., 468; tektonische Stellung im Tatian 247f.; Zahlensymbolik 374ff., 391, 412, 463, 503 A. 16, 534ff.
 Verkündigungsszene 398, 405ff., 448, 451, 484
 Verleugnung Petri s. Petrus
 Verstand s. *giunni*, *illuminatio*, Weisheit
 Verstehen, vgl. Interpretation 195f., 201, 267, 436
 Vers, vgl. Rhythmische Grundstruktur, Stilistische Mittel, Zahlen; Durchschnittszahl pro Fitte 330, 491 u. A. 2; Gesamtzahl 545; Zahlenverhältnisse 237, 330, 491, 544, 562 A. 26
 Versuchungsgeschichte, vgl. Christologie, Dreizehn im Heliand 33, 154f., 212f.,

- 215f., 304 A. 13, 340 A. 15, 405, 445, 531–533, 555
- Viererrhythmus 558 A. 11 u. 12, 562 A. 26
- Vier Himmelsrichtungen 537f.
- Vollkommene Zahlen, vgl. Übervollkommene Zahlen, Unvollkommene Zahlen; natürlich-vollkommene 298, 319 u. A. 13, 322, 325, 331, 411, 419ff., 423–426, 428, 430f., 494 A. 5, 497, 515, 546, 560; übernatürlich-vollkommene 419f., 429f.; die vier *numeri perfecti* 298 u. A. 143, 420 u. A. 16, 423 u. A. 24
- Volkssprache s. Altsächsisch
- Volksunterweisung, kirchliche 32f. A. 32, 483 A. 22
- Voluntarismus 157, 162
- Vorsehungsglaube, vgl. Schicksal 146–150, 152
- Vulgata s. Quellenfrage
- Wahrheit der Zahl, vgl. Objektivität d. Z. 438f.
- Wahrer Gott, vgl. Christus, *godkundi*, Gottheit Christi 29, 33f., 364, 394–410
- Wahrer Mensch, vgl. Menschheit Christi 29, 33, 364, 411–415, 417, 486
- Walkerei 104f.
- Weinberganlage 99f.
- Weisheit, vgl. Erlösung, *giuuit*, Gläubige, Gnadenlehre, Maria; Begnadung 43, 445, 451; Geistgabe 460; der Gläubigen 457–461; der Jünger 354; und Klugheit 41, 43, 458f.; und Verstand 459; und Wissen 275, 279 u. A. 38; und Zahl s. Zahl
- Weisheit Christi, vgl. Christologie 47, 49f., 68, 274, 443f., 451–457, 460f.
- Weisheit in der karolingischen Theologie, vgl. Karolingische Theologie; allgemein 273–280, 296, 298, 443f.; und *beatitudo* (Heilsnotwendigkeit) 272, 275, 300, 459 A. 84–85; und Bibel 275, 278; und *caritas* 275f.; und *fides* 276f.; und *scientia* 275, 279, 453 A. 65, 460 A. 87; Lehr- und Lernbarkeit 277–280, 459 A. 84; Stufen 276 A. 21
- Welt und Sünde, vgl. Zahlen (II) 325f.
- Weltalter, sechs 310–312, 317, 422
- Weltaltergedicht des Theodofridus 310, 313
- Weltreiche, vier 310–312, 558 A. 12
- Werkcharakter des H., vgl. Autonomie der H.–Dichtung, Bauwille, Gliederung, Interpretation, Kompositionsprinzipien 201, 204, 221, 255f.
- Werkimmanente Betrachtung, vgl. Gliederung (Kriterien), Interpretation (Aufgabe) 133, 243, 249–251, 254ff., 258ff.
- Wetterspruch s. Sprüche Jesu
- Wille Christi, vgl. Christologie, Zweiheit des Willens; eigener 73, 157f., 160, 407f., 455, 478; und Wille des Vaters 73f., 152–157, 406, 408f., 449
- Wochenmaß 103
- Wölfischer Sinn 113 u. A. 16
- Wohltätertitel 123 u. A. 34
- Wortforschung, vgl. Feldlehre; allgemein 4, 10, 18ff., 190, 196; und Interpretation 20f., 23, 55, 395; bedeutungsprägende Kraft des Dichters 21f., 168; Mehrdeutigkeit des dichterischen Wortes 20
- Wunder s. auch Brotvermehrung; Heilung der zehn Aussätzigen 471; Der Blinde bei Bethsaida 63; Die Blinden von Jericho 63f., 472; Der Blindgeborene 226 A. 2, 396 u. A. 9; Besessenenheilungen 248; Verfluchung des Feigenbaumes 64; Fisch mit Steuermünze 247; Heilung eines Gelähmten 91f.; Erweckung des Jünglings von Naim 135–138, 405; Erweckung des Lazarus 139, 142, 405, 448f.; Jesu Seewandel 59f., 75, 214, 350ff., 416; Sturm auf dem See 59f.; Der Taubstumme 63; Der Wassersüchtige 471
- Wurd, vgl. Gnade, *manon*, Schicksal, Schicksalswörter; Belege 129 A. 1, 150 A. 81; Christi Macht über 136f.; und Christi Passion 150ff., 159f.; und germanische Gottheiten 139; Personifizierung 138 A. 40, 146; und Satan 140–144; und Tod 138 A. 39, 140ff., 166f.; Tätigkeiten: Mahnen, Sprechen 136, 139 A. 46, 143, 145 u. A. 62; Nahesein 141, 146; Rauben 138 u. A. 40, 141
- Würdenamen, vgl. Christusbezeichnungen 394 A. 1
- Zahl; ethisch-exemplarische Bedeutung

- 296ff., 437f.; und Form 294–296, 306, 308, 321, 326, 329, 424f., 428ff., 432, 473, 528, 540; Kongruenz mit Heilmysterium 327 u. A. 8, 375 A. 67, 434–437, 438f., 542f., 560; Theorie (nach Augustin) 265, 272, 296f., 301, 329, 393, 431, 436 A. 74, 438f., 540, 563f.; und Weisheit 272, 296–299, 431, 436 A. 74, 529, 540
- Zahlen s. auch Dreizehn – Dreizehnter Monat, Fitten, Übervollkommene Z., Unvollkommene Z., Vollkommene Z.; 0: 335; 1: Isidor 430 A. 60, Alkuin 420; 2: Augustinus 430 A. 60; 3: Isidor 547, 548f., 558, Alkuin 548 A. 22, Hraban 537, 548, Hinkmar 325, Dante 557 A. 9, Heliand 315–317, 369 A. 47; 4: vgl. Schemata, Augustinus 548 A. 11–12, Isidor 319 u. A. 13–14, 322, 558 A. 11–12, 560 A. 22, Alkuin 559 A. 14, Hraban 319 u. A. 12. 16. 17, 320 A. 19, 558f., Hinkmar 293, 319 A. 16, 325, Otfrid 229f., 320 u. A. 18, 327, 457 A. 77, 553, Heliand 230, 257 u. A. 24, 314–327, 373, 444 A. 34, 457 A. 77, 545f., 549–551, 553, 557–563; 5: Isidor 321 u. A. 22, Beda 322 A. 23, Hinkmar 322, Otfrid 229f., 257, 287 A. 85; 6: Augustinus 420 u. A. 12 u. 17, Beda 306, Alkuin 287 A. 85, 298, 306, 424 A. 25, Hraban 421–424, 625, Heliand 316 A. 4, 331, 336 A. 1, 411 A. 2, 420, 422f., 492f.; 7: Augustinus 327 A. 9, 420 u. A. 13 u. 14, 430 A. 57, Isidor 419, 430f., 432 A. 67, 494 A. 5, Hraban 327 A. 9, 419 A. 8, 537, Joachim von Fiore 436 A. 72, Heliand 418, 423, 429f., 431–434; 8: Augustinus 308 A. 35, Hraban 307–309, 326 A. 6, 424 A. 27, 626, Otfrid 457 A. 77, Heliand 316 A. 4, 457 A. 77; 9: Hraban 625 u. 627, Heliand 316f., 322 A. 28; 10: Isidor 324, Beda 322, Hinkmar 298f., 322; 11: Augustinus 324 A. 3, 327 A. 9, Isidor 324, Hraban 324 A. 3 u. 4, 327 A. 9, Hinkmar 325, Schiller 324 A. 3, Heliand 324–327, 390 A. 99, 444 A. 34, 486 A. 28; 12: vgl. Dodekas, Zwölf-Zwölfzahl, Alkuin 525 A. 68, Hraban 537, Hinkmar 325, 494 A. 5, 525 A. 69, Heliand 491f., 525 A. 69, 531; 13: s. Dreizehn – Dreizehnter Monat, Edelsteine; 15: Augustinus 563 A. 30, Alkuin 563, Heliand 158 A. 31, 562f.; 16: Otfrid 457 A. 77, Heliand 314, 316f., 322 A. 28, 457 A. 77, 562f.; 17: Heliand 369 A. 47; 18: Isidor 374 A. 63, Beda 374f., Walther v. d. Vogelweide 374 A. 62; 19: s. auch Edelsteine, Hraban 374–375, 382f. u. A. 81, 390f., 538 u. A. 18, Otfrid 374 A. 58, Heliand 252 A. 3, 374, 375ff., 382 A. 81, 383–385, 390f., 454–456, 503 A. 16, 530, 534ff., 553f.; 22: Augustinus 562, Hieronymus 562, Hraban 562, Heliand 325f., 390 A. 99, 560–562; 25: Augustinus 321 A. 22, Beda 321 A. 22, Heliand 321–323; 28: Augustinus 420 A. 16, Isidor 432 A. 67, Hraban 420f., 423–426, 428f., 431, 434 A. 69; Heliand 418, 423f., 427, 429–434; 30: Augustinus 547, Isidor 547, Alkuin 547 A. 16, Hinkmar 524 A. 64, 525 A. 69, Heliand 518 A. 31, 525 A. 69; 31: Jüdische Überlieferung 547f., Heliand 544f., 547–549, 550–553; 32: Heliand 314, 386; 33: Hraban 365 A. 38, Hinkmar 292 A. 113, Otfrid 365 A. 39, Walther v. d. Vogelweide 365 A. 38, Dante 557 A. 9, Heliand 365f., 367 u. A. 43, 369–370, 374, 378 A. 77, 379, 394, 492 A. 4; 34: Walther v. d. Vogelweide 369 A. 47, Williram v. Ebersberg 369 A. 47, Heliand 369 A. 47; 38: Hraban 538 u. A. 18, Heliand 374, 376ff., 382–392; 40: Isidor 365 A. 39, Hraban 365 A. 39, Otfrid 365 A. 39, 457 A. 77; 42: Hinkmar 525 A. 69; 44: Otfrid 457 A. 77, Heliand 323–327, 444 A. 34, 473, 533, 552f.; 46: Hraban 421f.; 48: Heliand 316 A. 4, 491 u. A. 2; 50: Isidor 316 A. 4, Alkuin 280 A. 43, Heliand 316 A. 4; 62: Kunigundenmantel 547, Weltsprachen 547 A. 19, Heliand 547–549; 64: Heliand 386–389; 66: Heliand 366–368; 68: Williram v. Ebersberg 369 A. 47, Heliand 369 A. 47; 70: Hraban 424 A. 27; 76: Otfrid 374 A. 58; 77: Augustinus 327 A. 9, Hraban 327 A. 9; 80: Heliand 326

- A. 6; **100**: Hinkmar 298f., 322, Dante 557 A. 9; **120**: Alkuin 524 A. 65, 525 u. A. 68, Hraban 524 u. A. 65; **153**: Augustinus 418 A. 3; **218**: Hraban 374 A. 61; **276**: Hraban 421 A. 20; **365**: Hraban 424 A. 27; **446**: Hinkmar 291f.; **496**: Augustinus 420A.16, 423 A. 24; **888**: (Christuszahl) 374 A. 61; **1000**: Hraban 538; **1327**: Hraban 559 A. 20, 562 A. 26, Heliand 559 A. 20; **1480**: Hraban 559 A. 20; **8128**: Augustinus 420 A. 16, 423 A.24
- Zahlenbild; äußeres 546, 548, inneres 540, 543, 546, 548, 549, 558, 560
- Zahl und Namen s. Gematrie, Isopsephie
- Zahlendialektik s. Dialektik der Zahlen
- Zahlenform und Gehalt, vgl. Gehalt und Gestalt 314ff., 321, 324, 326f., 366–370, 375f., 390 A. 99, 391f., 395, 411f., 424–429, 432f., 435–439, 473f. u. A. 7, 486–488, 490ff., 529, 535, 541ff., 560ff.
- Zahlenkomposition, vgl. *figura* (Heilszeichen), Gliederung, Hraban (Kreuzgedicht), Ordo des Jesuslebens, Otfrids Evangelienbuch; Heliand s. Bergpredigt, Zahlenverdoppelung, Zahlenverhältnisse; Walther v. d. Vogelweide 365 A. 38, 369 A. 47, 374 A. 62; Williram von Ebersberg 369 A. 47
- Zahlenlicht 435f., 439, 529, 534
- Zahlenspielerlei, vgl. Manierismus 436 u. A. 74, 538
- Zahlensymbolik, vgl. *figura*, Manierismus, Topos, Zweinaturenlehre; Bewertung (negative) 291, 294 A. 121; Hraban 307f., 365 A. 38, 374f., 537ff.; Hinkmar 290ff., 298f., 325f.; Heliand 314–328, 369f., 376–392, 411f., 416ff., 490ff., 529ff.; Kunigundenmantel 547; Steinbesatz s. Edelsteine
- Zahlenverdoppelung, vgl. Kompositionsprinzipien 325, 366f., 369 A. 47, 374, 382ff., 386, 390 u. A. 99, 412, 457 A. 77, 562 u. A. 26
- Zahlenverhältnisse, vgl. Kompositionsprinzipien 203, 237, 238f., 240f., 243, 257, 330f., 366f., 417f., 423, 436f., 491f., 518 A. 31, 525 A. 69, 532 A. 4, 543ff., 550ff., 553ff., 562f.
- Zebedäussöhne 75, 363, 471, 472
- Zehntpflicht 246f.
- Zehntpflichtige Kräuter 97f.
- Zeitberechnung 103 u. A. 11
- Zentralisierung s. Symmetrie
- Ziffernchiasmus, vgl. Kompositionsprinzipien 331, 335, 491f., 544 u. A. 5, 545f., 549ff., 553
- Zorn Gottes 483
- Zufall, vgl. Bauwille des Dichters 315, 323, 344 A. 24, 366, 372, 457 A. 77, 457 A. 8, 492, 533, 538
- Zugabezahlen 496f., 547
- Zweinaturenlehre, vgl. Christologie; dogmatisch 33, 73, 344, 350f., 363, 371, 373 A. 54, 407 A. 47, 412f., 416ff., 428 A. 53, 431, 433–435, 439f., 488, 531; zahlensymbolische Abbréviation 417ff., 423, 429, 431–434, 436–439
- Zwei-Personen-Lehre s. Nestorianismus
- Zweiheit des Willens Christi 73
- Zwölfgruppen, vgl. Christus und die Zwölf, Dodekas; Konsistenz 506f., 511f.; Kultbegriff 495f.; Arbeiter von Haecndover 514 A. 10; Fürsprechen 514f.; Gefährten des Nikolaus v. Basel 513; Gefährten Willibrords 513; Gesellen Mimis 514; Magier 518 A. 33; Magistri 513 A. 4; Paladine 511–513; Richter 500 A. 5
- Zwölfgötter; Kult 497–500; Namenlosigkeit 500f., 512 A. 36; Reliefs 495, 497–499, 501
- Zwölfgötter-Mahl 499
- Zwölfjähriger Jesus im Tempel 65 A. 6, 451, 453ff., 517 A. 25
- Zwölf Jünger, vgl. Christus und die Zwölf, Jünger; Sonderstellung 354ff., 358f., 394, 416, 441; Zahl 501 A. 1, 512 A. 40
- Zwölfzahl, vgl. Zahlen; bei Kelten 500; Rolandslied 511–513

STELLENREGISTER

Aufgenommen werden alle von uns angeführten Verse, auch solche, die lediglich Beleg-Charakter haben; dürfte doch in vielen Fällen bereits die Erkenntnis der Analogie oder Homologie einer Langzeile zum interpretierten Vers nützlich sein. Die Seitenangabe in Verbindung mit einer Anmerkung bezieht sich stets auf die Fußnotenziffer, so daß der Vers selbst gegebenenfalls auf der folgenden Seite zu suchen ist.

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
I	1-36	306		89	145 A. 62, 147 A. 71
	1	305 u. A. 17, 316	2	98b-101a	125 A. 44
	2-5a	193		100	125 A. 43
	3a	304 A. 14		137	313
	4f.	50		145	103
	5b ff.	182 u. A. 3	3	184-190a	7 A. 10
	6	449 A. 52		218	449 A. 52
	8b-9a	303	4	243-249a	448 u. A. 43
	9	315, 316		245 ff.	406, 408
	9b	182 A. 3		247	152 A. 95, 406
	9b ff.	305		248-249	484
	10b-11a	184 A. 12		259-261a	43, 452, 458 A. 82, 460 A. 90
	10b-12a	315, 398		260	453
	13	182 A. 3		264b-265a	405
	13f.	317f.		265b-266	398
	16	314, 316		266	226 A. 2
	16b ff.	182 A. 3		275	398
	18-19	183f.		278	398
	20b-23	315 A. 2, 460 A. 92		279b-281a	152 A. 96
	24b	320 A. 20		280	406
	25	321f., 323 A. 29, 362 A. 28		288	260 A. 33
	25-29a	304, 448 A. 47		291	397 A. 15
	26b-29a	320		324b-327a	398
	32-33	305f., 314, 315		325	397-398
	32-42a	402-404		326	226 A. 2, 396 A. 10
	38-46a	148 A. 72		334b f.	452 A. 63
	39b ff.	311		335	397 A. 15
	43b-46a	310-311		336	147 A. 68
	44	312		337	145 A. 62, 146 A. 64,
	45b-53a	148 A. 72, 311-312			147 A. 71
	47b-49	310	5	340	176 A. 11
	48	316 A. 4, 422		367	153 u. A. 98, 260 A. 33
	49-50	398			
	50	316 A. 4, 397 A. 15			
	53b-56	148			
	64	313			

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	368	145 A. 62, 146 A. 64, 147 A. 71		800	260 A. 33
	371–372a	49		812f.	453 A. 68
	374b f.	408		813	404
	376b–377	152 u. A. 97, 406, 407		815f.	454
	377	404 A. 33, 406		817f.	453
	380	50 A. 73		819f.	454
	381b–382	407 A. 47		825ff.	454 A. 69
	390b–392	536		828b–832a	454
	407f.	407 A. 47		834	453 A. 68
	420–422a	458 A. 82		837b–846	407 A. 48
	423	147 A. 71		838–859	153f.
6	469–473 a	399		840–858	252 A. 3, 454–456, 454 A. 71
	477	353 A. 11		847ff.	407 A. 49
	487b–488 a	446		847	453 A. 68
	488b–489a	447	II	850	460 A. 91
	497–499 a	447		864–871a	347
	499	449 A. 52		889f.	399
	510	260 A. 33		895	399
	522	404 A. 31 u. A. 34		920–922a	61
	535b–537a	153 A. 99		928b–929a	61
7	547	147 A. 68		931	61f.
	576b–605	177	12	932b–935a	62
	619a	49		949	449 A. 52
	625–629	48, 49		960	154
8	630	260 A. 33		961	518 A. 31
	630b	50 A. 73		963	518 A. 31
	664	153 A. 99		963ff.	154
	677	353 A. 11		974a	404 A. 31
9	696	449 A. 52		975–977a	120, 154
	711	153 A. 100		985b–986	399
	714a	177 u. A. 18		986	404 A. 35
	715	260 A. 33		987–988	178 u. A. 26
	742	141 A. 53		991b	399
	752	368 A. 45		992b f.	399
	755f.	177 u. A. 18 u. A. 20		997b–1005a	400
	757b–758 a	179	13	998	404 A. 31 u. A. 35
	758f.	6 A. 4		1014b–1018a	450 A. 58
	759	176 A. 11		1020	260
	760b–761a	153 A. 100		1020ff.	450 A. 58
	779	153 A. 100		1021	449 A. 52
10	781	453		1021–1024	532
	783f.	451, 453, 454, 460 A. 90		1024b ff.	154
	785	65		1027	531
	786	453 A. 67		1028b f.	154
	794	453 A. 68		1030	154
	798	453 A. 68		1035	445 A. 35, 483 A. 22
				1037b f.	482
				1037b–1039a	445, 483 A. 22
				1039b–1042a	482

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	1039b-1052a	155, 304 A. 13		1301	121 A. 29
	1040b-1041a	482		1307	121 A. 29
	1043b f.	483 A. 22		1308b	122 A. 31
	1047	452, 483 A. 22		1309a	121 A. 29
	1048	445 A. 35		1311a	121 A. 29
	1049b-1051a	42, 531		1312	121 A. 29
	1051b-1052a	406, 483		1320b-1321a	120
	1057	531		1322b-1325a	347 u. A. 39
	1060	122 A. 30, 344 A. 24		1327b f.	562 u. A. 26
	1062	531		1328	447
	1068-1074	447, 449		1342	7 A. 10
	1069	449 A. 52		1364b-1366	122
	1072ff.	531	17	1367-1368a	449 A. 51
	1077a	405, 555		1385b	462 A. 96
	1096	340 A. 15		1400-1404	458
	1101	346 A. 36		1405-1406a	91
	1113b-1115a	340 A. 15		1405-1409	189 A. 28
	1117f.	405		1407	91
14	1131-1134a	555		1409	91
	1146-1148	189 A. 28		1428b-1431a	448 A. 45
	1147	449 A. 52		1436b ff.	556
	1182	449 A. 52		1453b-1458a	556
	1187	475 A. 8		1462	458
	1199ff.	358 A. 25		1463b-1468	556
	1207f.	449 A. 49		1468	388 A. 96
	1208b-1209a	457		1472b-1475a	121
15	1222b-1227a	254 A. 13, 458, 556 u. A. 8		1474f.	447
	1227b ff.	458	18	1477	445 A. 35
	1232b-1233a	449 A. 51		1482f.	63
	1233b	458 A. 79		1505b	555
	1233b-1235a	458		1518f.	556
	1235	449 A. 52		1534f.	107
	1235b-1237a	459		1538	7 A. 10
	1236	449 A. 52		1565-1569	125 A. 43
	1236f.	447 A. 42		1574b f.	139 A. 49
	1257b-1262a	84		1575	125 A. 43
	1258	458 A. 82		1576f.	197
	1269b	84	19	1582b	462 A. 96
	1274b-1278	456		1588f.	449
	1275f.	447, 457		1607-1608a	148 A. 75, 149 A. 78
	1278	460 A. 91		1630-1631a	125
16	1281	458 A. 79		1644b	7 A. 10
	1283b	462 A. 96		1661	149 u. A. 79
	1286	457		1662-1690	148-150
	1287-1290	457		1687-1688a	122
	1292f.	457	20	1688b-1690	123
	1296	457		1726	449 A. 52
	1298f.	459 A. 83		1736	445 A. 35
				1755	445 A. 37

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	1759	445 A. 37		2191	94
	1760	462 A. 95		2196	404 A. 31
	1767ff.	42, 43		2198	94
21	1801b	91		2202f.	94
	1808-1813a	90		2209b-2210a	136
	1813b	91		2210b-2212a	138, 405
	1815b f.	449		2213b-2214a	138
	1817ff.	5 A. 7	27	2259	404 A. 31, 449 A. 52
	1820f.	89		2275ff.	142 A. 54
	1823b-1824a	90, 91		2276	461 A. 94
	1825b	449		2280	461 A. 94
	1827b-1828a	449	28	2285b-2290a	450 A. 57
	1830b	458 A. 79		2313a	92
	1835	449 A. 52		2316a	92
22	1839	447		2323f.	450
	1846	458, 460 A. 92		2339	457 A. 78
	1859b-1873a	125		2339f.	398 A. 20
	1873b-1876a	562		2339b-2342a	450
	1877	445 A. 36		2340b	461
	1888	445 A. 35		2342b-2343	450 A. 57
	1888b-1889a	562		2344f.	450
	1902	400		2345	449 A. 52
	1906b f.	128 A. 8		2350f.	448 A. 46
	1907b f.	400	29	2363b-2365a	450 A. 56 u. A. 57
	1908b-1911a	137		2366b-2367	447
23	1931b ff.	125		2374	404 A. 33
	1958b f.	449 A. 51		2390b	96
	1964	42		2994a	96
	1973	404		2399a-2400	96
	1988b-1993	458 u. A. 80		2402b-2403a	96
24	1994	103		2409b-2412	96
	1996a	400		2413ff.	189 A. 28
	2000b	400		2413-2430	96
	2003f.	400	30	2436f.	304 A. 14
	2003b	457 A. 78		2452	445 A. 37
	2005a	457 A. 78, 460 A. 91		2464-2491	189 A. 28
	2032ff.	214		2465	445 A. 37
	2071f.	87f.		2469b f.	447 A. 42
25	2104b-2107a	125		2498f.	449 A. 52
	2138b-2149a	450 A. 57		2504a-2505	42
	2140	483 A. 23		2509	449 A. 52
	2161	449 A. 52	31	2581	259
	2161b-2167a	449 A. 49		2582b-2584	460 A. 93
	2164b-2167a	404		2584	449 A. 51
26	2168	405 A. 39		2586ff.	380
	2170b-2171a	449		2588	128 A. 8
	2182	94		2601b-2604a	377 u. A. 72
	2189	138 A. 40 u. A. 41		2606b-2607a	377 u. A. 72
	2189f.	135f.		2613-2617a	377

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite	
32	262I	260		2685b-2690a	338ff., 340 u. A. 13, 462	
	2625a	97		2686	384 A. 83	
	2627-2628a	97		2689a	342	
	2638f.	34I u. A. 2I		2692b	386	
	2647	457f., 46I		2693b-2695	343	
	2648a	88, 384 u. A. 84		2694	352	
	2649	339 A. 12		33	2699b	378 u. A. 73
	2652b	348			2700-2702a	378 A. 76
	2652b ff.	65, 337, 390			2714b-2715a	378 A. 75
	2653	65			2717a	378 A. 74
	2655	342			2722	368, 378 u. A. 74, 458 A. 82
	2656	460 A. 9I				458 A. 82
	2656b f.	337, 46I			2726	372 A. 52
	2658-2660a	342, 462			2781a	368 A. 46, 555
	2659a	377, 394 A. I			2785-2793a	458 A. 79 u. A. 82
	2659f.	336, 450 A. 53			2786ff.	400
	2660	339 A. 12, 34I		2788b-2793a	93 u. A. 20	
	2660b-2662	65, 337, 339		2795	355 A. 19	
	266I	339 A. 12, 340 u. A. 18, 364 u. A. 35, 376, 390, 462 A. 95		34	2810-2819	68
		339 A. 12, 390			2813b-2814a	189 A. 28
	2662	339 A. 12, 390			2814-2817	68
	2662f.	352			2814b-2819a	339 A. 12
	2662b-2665a	383			2819	254 A. 13, 556
	2663	364 u. A. 35, 390			2829f.	394 A. I
	2663-2665a	342			2838	404 A. 33
	2664	384 u. A. 84			2853	349
	2664b	88			2862a	339 A. 12
	2665-2666	394 A. I			2869	398 A. 20
	2665b ff.	342		2870a	349	
	2666b f.	450 A. 53		2873b	349	
	2668b f.	364 u. A. 36, 372 A. 52, 555		2876a	349	
				2881b f.	457 A. 78, 460 A. 9I	
2670	337, 377, 416		2882b-2891a	354		
2670b-2672a	462		2885b-2887a	404		
2672b f.	450 A. 53, 462 A. 96		2885b-2891a	401		
	384 A. 83		2886	394 A. I, 404		
2675	555		2887b ff.	404		
2675b-2681b	364 u. A. 36, 372 A. 52		2888b-2889a	401		
2676a	390, 555		2889a	349, 352		
2676b-2677	462		2889b ff.	304 A. 10, 349		
2678-2681a	337 A. 3, 338 A. 7, 339 A. 12, 344 A. 24, 364 u. A. 37		2892b	354		
2679	379		2895a	349		
			2896a	349, 401		
2680	555		35	2899-2902	349	
2684b f.				2903ff.	349-351	
				2904	349, 361	
				2922f.	350	
				2923b-2924a	75	

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	2924 b–2925 a	350 u. A. 4			
	2929 b ff.	350, 353			
	2931 b–2933 a	351			
	2934 ff.	352 u. A. 8			
	2935 b	352			
	2941 b–2942 a	352			
	2948	353			
	2952 b	353			
	2952 b–2956 a	353			
	2955 b–2956 a	352, 353			
	2957	405 A. 39			
	2957 b ff.	353			
	2966 a	354			
	2968 b–2971 a	354			
36	2974 b–2976	355			
	2978 b–2982 a	127			
	2982 b	355			
	2983 b–2984 a	356			
	2985	356 A. 20			
	2988 b	140			
	2989 f.	141			
	2990	461 A. 94			
	2992 f.	141			
	2996 b–2998 a	127 A. 4			
	3002 b–3007 a	340 A. 18, 381, 384 A. 86			
	3003	376			
	3003 f.	343			
	3005	390			
	3006	390			
	3006 f.	376 u. A. 68			
	3007 b–3008 a	128			
	3015	127			
	3017	127			
	3019 b–3022 a	356 A. 20			
	3026 b f.	141			
	3029 b f.	141			
	3031–3033 a	142			
	3034 b	84			
	3036	260 A. 33			
	3037 a	358 u. A. 25, 453 A. 67			
	3039 a	390 A. 98			
	3039 b f.	340 A. 15			
	3041	340			
	3042 b–3051 a	340 u. A. 16, 384 A. 86			
	3047 b	84			
	3054 ff.	356 A. 20			
	3055 b f.	358			
			37	3057	405
				3057–3122 a	155 A. 2, 337 u. A. 5, 362
				3057–3059 a	397 A. 14, 405
				3057–3066 a	463
				3059	358
				3060	364 u. A. 32, 397
				3060 b	348, 394
				3062 a	12–15, 175 f.
				3062 ff.	340 u. A. 17, 358
				3063 b–3064 a	341 u. A. 20
				3064 b	404 A. 34
				3064 b–3065 a	337
				3067 a	340 A. 18, 390
				3069 a	357
				3069 b–3071 a	494 A. 6
				3071 b f.	530
				3079 b–3082 a	345
				3082 b–3083 a	390 A. 99
				3083 b–3085 a	357 u. A. 24, 390 A. 98
				3084 b–3085	364 u. A. 32
				3085	371
				3085 b	155 u. A. 4, 390 A. 98
				3085 b f.	380
				3085 b–3090 a	167, 358, 364 u. A. 34, 390
				3085 b–3092 a	408
				3086	368
				3087	372 A. 52
				3089	369
				3090	369 A. 47, 372 A. 52
				3090 b	155
				3090 b–3092 a	372 A. 52
				3091 a	156
				3092 b–3093 a	69, 391
				3095 b–3097 a	155, 408
				3096 a	357
				3097 b	167
				3099	69
				3100 ff.	74 A. 52, 362, 380
				3100–3101 a	155 u. A. 5, 408
				3101 a	69
				3101 b–3103 a	167
				3102 a	358, 408
				3102 b f.	156, 358, 392
				3108	336 A. 1, 338 u. A. 6, 371, 380

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	3110	384 A. 83		3163	394 A. 1
	3110b	339 A. 11		3164	384 A. 83
	3112b f.	394 A. 1		3164b-3170a	385, 537
	3113ff.	156, 246, 339 u. A. 12, 340 A. 13, 380		3166	389, 469 A. 112
	3114a	339 u. A. 12	39	3167	392
	3114f.	338, 371		3168b-3170a	469
	3114b-3116a	346		3173b ff.	246
	3115f.	375, 394		3174	358, 362 A. 28
	3117	384 A. 83		3176	358
	3117b-3119	156, 469 A. 109		3176b f.	372 A. 52, 380
	3118	469 A. 108		3177	458 A. 79
	3118a	343, 391		3177b ff.	246, 362 u. A. 29
	3120	246, 338 A. 7, 339 A. 12, 344 A. 24		3181f.	246
	3120ff	371, 413, 463		3182	74 A. 52
	3121	156, 339 A. 12, 394 A. 1, 404, 463	40	3184b ff.	356 A. 20
38	3122a	156, 339 u. A. 12, 341		3195b-3200a	67, 247
	3125	343, 394 A. 1, 469		3208-3215a	247 A. 22
	3126a	470		3215	404 A. 31
	3126a-3127a	336, 392, 465, 469		3215b-3216b	247
	3127a	394 A. 1		3257	226 A. 2, 356 A. 20
	3127b-3128a	105		3261b-3262a	68
	3129	339 A. 12		3275b-3277a	447
	3131b f.	412	41	3277	449 A. 52
	3132	394 A. 1		3280b-3281a	68
	3134	384 A. 83		3290	449 A. 52
	3134-3136a	344-346, 535, 536		3292b-3293a	356 A. 20
	3134b	465, 469		3296b-3304	69 A. 23
	3135	346		3334-3345	189 A. 28
	3138	394 A. 1	42	3347	260 A. 33
	3139	394 A. 1		3347ff.	143, 147 A. 71
	3142b-3143a	347		3349	145 A. 62, 146
	3144a	536		3356	143
	3146b-3149a	463		3384b-3385a	167 A. 44
	3147f.	336, 394 A. 1		3451b f.	459
	3150b	343		3452b	459
	3150b f.	336, 463		3454b-3456	146, 459 u. A. 84
	3151b-3155a	157, 336 A. 2		3456b f.	459
	3153	392		3458b-3460	147 A. 70, 459
	3154f.	380, 382		3466b f.	459
	3155	394 A. 1		3471f.	146, 459
	3156b	441, 463, 470, 536		3472b f.	146
	3159-3162a	246		3474b f.	147 A. 70
	3161	394 A. 1		3477b	146
	3161b-3163a	536 u. A. 10		3478	146
				3479b-3480a	146
				3480b	146
				3482b f.	147 A. 70
				3485b-3486a	146
				3486	449 A. 52
				3486b-3487a	146, 459

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	3488a	146		3603b	447
	3488f.	147 A. 70		3603b ff.	341, 445
	3496a	146		3604b f.	445
	3503f.	147 A. 70		3605	340 A. 19
	3508f.	147 A. 70		3605b ff.	341, 485
43	3516-3518a	359		3607	342 A. 22, 445
	3520b	380		3609b	484, 562 u. A. 28
	3520b ff.	473		3609b ff.	325, 445
	3521f.	381		3610	336
	3525f.	380f. u. A. 79		3611	162, 483
	3530	372 A. 52		3612	446 A. 38 u. A. 40,
	3531a	372 A. 52			475
	3531b-3533a	372 A. 52		3613b-3618	448 A. 45, 462
	3536b-3537a	472 A. 3		3615a	462
	3536b ff.	486		3616	336
	3537	486		3616ff.	343, 345, 445, 446
	3537b f.	157 A. 9, 472		3617a	445
	3538b	472		3617b-3618	462, 464, 485
	3538b-3540	472-473, 475		3618	342 A. 22
	3538b-3546a	486		3621	342 A. 22
	3540	475 A. 8, 482		3622	475
	3541-3542	362		3634-3639a	344
	3541-3546a	472		3635b-3639a	448 A. 45, 462
	3541-3548	189 A. 28		3636f.	446
	3543-3546a	486		3636b	344 A. 25
	3548-3566	189 A. 28		3637b-3639a	475, 533
	3554b-3556a	175		3638	409
	3557	226 A. 2,		3638b	344 u. A. 24
		396 A. 10, 486		3639b-3645a	396 A. 11
	3562	475		3641f.	445, 446
	3570-3574	189 A. 28		3642b-3645a	485
	3574	475		3643a	475, 533
	3579	475 u. A. 8		3644	342 A. 22, 446
	3582	342 u. A. 22		3644b f.	342
	3587	404 A. 31		3645	341
44	3589	341		3646	226 A. 2, 396,
	3591b-3595a	445			397 A. 13
	3593	344, 404 A. 32		3647b ff.	342
	3595f.	344, 445, 484		3648-3650a	446
	3596a	346		3650	397 A. 13
	3598	445 u. A. 35,		3650b f.	396-397
		483 A. 22		3651	341
	3598f.	346		3651-3654a	446 u. A. 39
	3598b f.	344, 445		3656	342
	3598	324		3661-3670	336
	3599b-3602	445, 483 A. 22		3663b-3665a	342
	3600-3602a	346		3666a	326 A. 7
	3601f.	344		3666b	397 A. 13,
	3602	445			462 A. 97
	3603a	446, 484 A. 25		3666b ff.	324, 445 A. 37, 464

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	3667	326 A. 6		4061 b f.	405 A. 37
	3667a	447, 470, 478		4061 b-4064	449 u. A. 49
	3667b ff.	343, 446, 462		4063 b-4064	137
	3668b	445 A. 37		4064a	137, 147 A. 68
	3669	475 A. 8, 536		4065	260 A. 33
	3670b	342, 447		4074f.	93
45	3675 b-3676a	86		4086b	139 A. 47
	3677a	86		4088 b f.	139
	3680ff.	86		4093	139
	3681 b-3683a	85		4093 b f.	449 A. 50
	3691f.	144, 165 A. 38		4095f.	448
	3702	145		4095 b	406
	3703-3705	144		4099a	142
	3709f.	86		4105f.	138
	3716	226 A. 2, 396 A. 10		4111 b	142
	3742-3744	139 A. 49		4114ff.	42, 142, 405
	3743f.	125 A. 44		4116f.	448 A. 47
	3749-3750a	69	50	4119-4121a	448 A. 44
	3755 b-3757	145		4124f.	404 A. 31, 450 A. 55
	3756 b f.	137		4138 b-4140a	450 A. 55
46	3780	260 A. 33		4158 b	477
	3788	449 A. 52		4159a	477 A. 10
	3788f.	450 A. 55		4160b	477
	3789	404 A. 31, 449 A. 52		4163 b	477
	3800	349 A. 2		4164 b-4166a	478
	3801	118 A. 16		4166 b-4168	478 A. 12 u. A. 13
	3824	469 A. 111		4167	486
47	3842 b-3845	137 A. 35		4176 b-4179a	67
	3850-3855a	137 A. 36		4176 b-4185a	153 A. 103
	3856	349 A. 2		4183 f.	480
	3882	137		4183 b-4185a	157 u. A. 10
	3883	260 A. 33		4188	155
	3906ff.	459 A. 86		4194f.	450 A. 55
	3909	457	51	4217	449 A. 52, 450 A. 55
	3921-3925	459		4222	388 A. 96
	3925 b	460 A. 89		4223	449 A. 52
48	3926	449 A. 52		4223 b f.	450 A. 54
	3933 b-3934	449 u. A. 48		4227	349 A. 2
	3938 b-3940a	449 A. 49		4234-4237	178f.
	3940a	137		4238 b	179
	3948	349 A. 2		4261	146
	3952 b-3954a	450 u. A. 53		4265	450 A. 55
	3962	449 A. 52		4271 b	155
	3964	260 A. 33	52	4293-4300a	168
49	4026	449 A. 52		4298 b f.	66
	4035 a	142		4305 b-4307	162 u. A. 25
	4036 b	448		4306	168
	4043	139 u. A. 46		4309	162 A. 25
	4051 b-4055a	449		4338 b-4343	99
	4052	405 A. 39			

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	4348b-4351	168	57	4702-4713	400
	4349	449 A. 52		4708	460
	4352b f.	61		4711b ff.	460 u. A. 92
53	4379	259		4719a	84
	4442	483 A. 23		4726b-4730a	484
	4443	349 A. 3		4730b	484
54	4452	260 u. A. 33		4731	482
	4456b-4463a	471 A. 1		4731-4732a	482
	4458-4462	555		4742	349 A. 3
	4460b	555		4748b-4750a	73
	4466	118 A. 16		4749	344 A. 24
	4466-4471	118		4750b-4752a	27
	4470a	117 A. 13		4754-4796a	70 A. 29
	4471	486 A. 28, 555		4756b f.	73
	4494b-4497a	157 A. 10		4760ff.	484
	4497b-4499a	480 A. 16		4760b-4761a	74 A. 51
	4513	480 A. 16		4760b-4764a	479
	4521	453 A. 67		4761	482
	4522	480		4762b	74 A. 51
	4524a	480 A. 16		4763b-4765a	73
55	4524b-4525a	480		4765a	484
	4544	61		4766b-4467a	73
	4554	404 A. 35		4768b	137
	4554-4559	360		4770b-4775a	77-78
	4555b-4556a	360		4771a	77
	4556	360		4778	150 A. 81
	4563b f.	166 A. 43, 360		4778b-4780a	151 u. A. 89
	4563b-4569a	361		4783b-4784a	73
	4567a ff.	166 A. 43, 360, 480		4784b-4785a	74
	4580b-4582a	143		4790b	73
	4581	150 A. 81		4793b-4796a	480
	4584f.	555		4794b-4795a	74 A. 51
	4594	388 A. 96		4795b f.	74
	4599b-4603a	353 A. 12		4802-4803	71, 74 A. 51
	4603	147 A. 68		4807a	74, 486 A. 28
	4611	483	58	4823b f.	450 A. 54
	4611b f.	388 A. 96		4853b	398 A. 20, 449
	4617b-4620a	166 A. 43		4856b-4858a	78 A. 78
	4619b	143, 150 A. 81		4858	458 A. 79
	4622b f.	143		4865	556
	4624f.	144		4869	556
56	4628	388 A. 96		4887	161 u. A. 22,
	4638ff.	86 A. 16, 479			162 A. 25
	4640b-4643a	479		4892b f.	152 u. A. 90,
	4641b	484 A. 25			161 u. A. 22
	4650	480 A. 17		4895b	556
	4657-4663a	77		4913b f.	78 A. 78
	4663b-4665a	555		4918b-4921	158
	4665b-4670a	80-81		4918-4928a	82
	4689ff.	77		4920b-4923a	480

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	4922	487		5332b-5333a	388 A. 97
59	4931b-4936a	80-82	64	5338b	386
	4933-4936	77		5343b-5344a	134
	4934b-4936a	78		5344	133-134
	4941b	117 A. 13		5344b-5349a	134 A. 24
	4943-4946	189 A. 28		5350-5352a	134-135
	4975b-4977	79		5369	385
	4976b f.	555		5378b	385
	4978-4980	77		5381b-5382a	481 A. 18
	4985b f.	79		5381b-5387	407
	5021ff.	77		5381b-5394a	158-159 u. A. 14 u. A. 18
	5023-5038	77		5383b	486
60	5039-5049	43		5384a	478
	5050f.	480		5386-5394a	338 u. A. 9, 340 A. 13, 385, 386, 487 A. 30
	5054a	481 A. 18		5387b	398 A. 20
	5057	113 u. A. 16		5388b-5389	387
	5057a	118		5390b-5394a	479 u. A. 15
	5058b	118 u. A. 16,		5394	146, 150 A. 81
	5060	388 A. 96		5394b-5395a	152, 159-160
	5062	69 A. 26		5405	42
	5062b	117		5413b	118
	5076	404		5418b-5420a	387
	5078a	481 A. 18		5419	390 A. 99
	5081b	117 A. 13		5420-5426	189 A. 28
	5085b-5087a	405	65	5427	340 A. 14
	5088b	405		5427-5440a	384 A. 87
	5104	398 A. 20		5427-5464a	177
	5105b f.	450 A. 54		5430	340 A. 14
61	5110	486 A. 28		5432	340 A. 14
	5119a	481 A. 18		5432b-5434	160, 478
	5144	486 A. 28		5437f.	478
	5148	486 A. 28		5438b	478 A. 14
	5163f.	143		5439f.	478, 482
	5165b	483 A. 24		5445b	478 A. 14
	5170	483 A. 23		5447	340 A. 14
62	5171b	481 A. 18		5447ff.	478
63	5275	344 A. 24, 338 A. 7		5457b-5459	387 A. 91
	5280a	481 A. 18		5467	486 A. 28
	5290	158 A. 14, 407, 481 A. 18		5483b-5485a	387 A. 92
	5301	158 A. 14, 407, 481 A. 18		5485b f.	387 A. 93
	5305b-5309a	483		5492a	481 A. 18
	5307a	486 A. 28		5499ff.	27
	5307b	158, 481 A. 18		5504f.	480, 481 A. 18
	5308	74 A. 52		5505	480 A. 17
	5308f.	158, 162		5509-5511a	481
	5316	128 A. 8		5511	486 A. 28
	5329a	388 A. 97		5525	387 A. 94
	5330b-5332a	386, 450 A. 54			

Fitte	Vers	Seite	Fitte	Vers	Seite
	5526b-5531	388 u. A. 96		5660b-5662a	484
	5527	389		5662b-5671a	217
	5530-5531	390		5674b-5677a	484
66	5532ff.	27, 84		5677b ff.	485
	5534a	109		5681b	485
	5538b f.	27, 481		5708-5712	160 u. A. 19, 482
	5552	226 A. 2, 396 A. 10	68	5733	353 A. 11
	5567b	125		5749b ff.	392
	5591	160		5774b-5775a	484
	5594	486 A. 28		5775b-5776a	392
	5594b-5597	486 A. 29	69	5809-5810a	105
	5595	486 A. 28		5822	486 A. 28
	5596b-5597	160		5823b-5824a	94
	5597a	74 A. 52		5861b	484
	5604-5606	345	70	5880b ff.	392
	5619a	452 A. 62		5890	177 u. A. 19
67	5635b-5637a	71 u. A. 35		5892-5897	189 A. 28
	5638b	71 A. 33		5920b	340 A. 13
	5639b-5640a	71 A. 33, 112, 113 u. A. 17		5929b	7
	5640ff.	109-114	71	5931b	7
	5643	349 A. 2		5956-5959	189 A. 28
	5644	112 A. 13		5963	340 A. 13
	5645b	112		5976	150
	5655b-5656a	71		5977b-5978	150, 162 A. 24

BILDANHANG

Erläuterungen zu Hrabans 'Kreuzgedicht' (Abb. 1-4)

1. Die vier Kreuze, die die 'cornua figurae sanctae crucis' des 13. Gedichtes bilden, bestehen aus je 69 Buchstaben, die lediglich durch ihre andere Farbgebung aus dem Letternbestande des Gesamtgedichtes, dem sie konstitutiv zugehören, optisch herausgehoben sind. Die dergestalt ins Auge springenden $4 \times 69 = 276$ Buchstaben repräsentieren in ihrer Gesamtheit – realistisch genug! – den 'numerus dierum, quo Domini corpus secundum Ecclesiae fidem in utero virginali constructum atque compactum est', das sind 9 Monate (zu je 30 Tagen) plus 6 Tage (vgl. oben, S. 421). Das einzelne Kreuz mit seinen 69 Buchstaben läßt ein weiteres 'mysterium' aufleuchten: Die Zahl 9 signifiziert die 9 Chöre der Engel, die Zahl 6 den Menschen, 'qui in sexta die creatus est'. Engel und Mensch sind deshalb im Medium der Zahl dem Kreuz eingestaltet, weil beide durch das Kreuz erlöst wurden und beide das Geheimnis der Menschwerdung am Tage der Geburt Christi, d. h. am 276. Tage nach der Empfängnis, als 'multitudo coelestis militiae' und als 'pastores' freudig priesen (vgl. Lk 2, 13f. u. 2, 20).

Die je 69 Buchstaben ergeben – von oben nach unten und von links nach rechts gelesen – jedesmal einen Vers, wobei noch einmal die Zahlen 9 und 6 eine Rolle spielen: beide Verse haben 9 Buchstaben (im Zentrum der Kreuzfigur) gemeinsam, während die vier 'cornua' aus 60 Buchstaben bestehen, was Hraban eigens vermerkt. Die Verse lauten

- oben: Forma sacrata crucis venerando fulget amictu.
Magnus vestit honor laetus loquor hoc nationi.
unten: Corporis e(r)go sacri constructio in arte beata.
Enumero radians qua(e) intus probat iisse beate.
links: Nunc canam at exorans Iesum abdere et uda piare.
Vera salus ista est benedictio sancta salutis.
rechts: In toto ipse manens tenet ipseque vivit in omni.
Fons bonitatis amor pietasque redemptio vera.

2. Das Streben nach möglichst vollkommener Kongruenz von Gehalt und Gestalt wird besonders deutlich im 17. Gedicht Hrabans, welches 'in specie sanctae crucis' die Ordnung der acht Seligkeiten enthält, 'damit dem ganzen

gläubigen Volk bekannt werde, wo der Anfang seines Heils und die Krönung seiner Vollkommenheit zu finden sind'. Die aus dem Gesamttext hervorgehobenen Buchstaben bilden jeweils ein Oktogon, die acht Oktogone wiederum bilden das Heilszeichen der Christenheit, das Kreuz, so daß in doppelter Weise – arithmetisch und geometrisch – der Inhalt (die 'octo beatitudines') 'formal' schaubar wird. Jedes Oktogon enthält einen Vers, der auf eine der Seligpreisungen Bezug nimmt. Dabei sind Anordnung und Buchstabenzahl der Verse gleichermaßen von symbolischer Bedeutung. Analog den 'gradus' der sieben Gaben des Geistes nach Isaias XI (Ps 110,10: 'initium sapientiae est *timor Domini*') unterscheidet Hraban sieben Stufen der Seligkeiten, die durch die achte mit der Verheißung des 'regnum coelorum' gekrönt werden. Entsprechend beginnt ihre Anordnung an der Basis des Kreuzes, steigt auf bis zur Mitte des senkrechten Balkens, durchläuft dann von links nach rechts den Querbalken und erhebt sich bis zum obersten Oktogon der Senkrechten. Die Vertikale und Horizontale signifizieren das 'interius' und 'exterius', 'contemplatio' und 'actio', was seinerseits dem vorwiegend gott- oder weltzugewandten Aspekt der jeweils dort eingeordneten Seligpreisungen entspricht. Ausdruck dieses Spannungsmomentes ist nach Hraban die 'ungerade Zahl' der 37 Buchstaben, aus denen jeder Seligpreisungsvers besteht.

In der oben angegebenen Reihenfolge gelesen, ergeben sich folgende Verse (in Klammern der biblische Text):

- a) Regna poli Dominus vult pauperis esse beati.
(Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum)
- b) Atque solum mites semper habitare supernum.
(Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram)
- c) Felices flentes quis consolatio in alto est.
(Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur)
- d) Nam iusti cupidos aeterna refectio complet.
(Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur)
- e) Mente pios sursum miseratio larga repensat.
(Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur)
- f) Corda serena Deum cernent et in arce superna.
(Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt)
- g) Pacificos Dominus prolis complectit amore.
(Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur)
- h) Pro XPO (Christo) afflicto regnum iam spectat Olympi.
(Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum)

3. Zum 14. Figurengedicht vgl. unsere Ausführungen oben, S. 537–538; dort auch in Anm. 18 die beiden Verse aus den Buchstaben, die die griechischen Lettern der 'figura cruris' bilden.

4. Die 'species crucis' des 3. Gedichtes bilden die neun 'litterae maiores' CRVX SALVS, die ihrerseits durch die Stellung bestimmter Buchstaben konstituiert werden, die wiederum lediglich durch ihre andere Färbung aus dem Gesamttext optisch herausgehoben sind. Jeder der Großbuchstaben enthält den Namen eines der neun Chöre der Engel, 'was jeder leicht sieht, der lesen kann und die Namen der neuen Chöre kennt'. – 'Mit Recht stimmen die Chöre der Engel und die Scharen des himmlischen Heeres mit Namen und Zahl des heiligen Kreuzes überein, damit sie den Sieg des ewigen Königs loben und die Größe seiner Freude gebührend preisen; erwähnt doch das Evangelium nicht nur, daß sie in der Stunde der Geburt Christi ihr Lob sangen und ihm später in der Wüste dienten, vielmehr spricht es auch von ihrem Dienst (an Christus) bei der Passion und Auferstehung.'

Die Anordnung der neun Chöre ist die gleiche wie die der acht Seligkeiten. Begründung: ANGELI und ARC(H)ANGELI, die 'in infima parte crucis positi (sunt)', verkünden den, 'qui de coelo in terram descendit'. VIRTUTES, POTESTATES, PRINCIPAT(US) und DOMINATIONES, die im linken und rechten Kreuzesarm ihre Stelle gefunden haben, künden von dem, über den geschrieben steht: 'Dextera Domini fecit *virtutem*' (Ps 117, 16); 'Data est mihi omnis *potestas* in coelo et in terra' (Mt 28, 18); 'Et factus est *principatus* super humerum eius . . .' (Is 9, 6); 'Et *dominabitur* a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrae' (Ps 71, 8). Die THRONI sind in die Mitte des Kreuzes gesetzt, um den zu bezeugen, von dem der Apostel sagt: '*Thronus* tuus, Deus, in saeculum saeculi, virga recta est virga regni tui' (Hebr 1, 8) und der Psalmist singt: 'Sedes super *thronos*, qui iudicas aequitatem' (wohl Ps 9, 5). Die CHERUBIN und SERAPHIN 'in arce crucis' signifizieren – da ihr Name 'plenitudo *scientiae*' bzw. '*ardentes* vel *incendentes*' bedeutet – den, 'in quo sunt omnes thesauri sapientiae et *scientiae* absconditi' (Kol 2, 3), und von dem der Apostel sagt: 'Deus noster *ignis* consumens est' (Hebr 12, 29).

Auf solche Weise präsentiert sich das Kreuz als Zeichen des Heils (die Strukturelemente seiner 'figura' sind ja die Buchstaben CRVX SALVS) und dokumentiert eindringlich, daß der an ihm Gestorbene 'Deus et Dominus angelorum' ist.



ARBO	RODOR	EPO	TENS	FRON	DOS	OVER	TICE	LATA
QUAS	UMMA	VERES	SACRO	QUI	LUI	TORDI	NE	BERTAS
ORTUS	DITATUS	SET	PARCUI	NULLUS	INOR	BEEST		
FLORIDUS	ET	POLLIS	MILLENOC	ERMINE	DI	UES		
OMNES	EXCEDENS	ALTAS	GRAVITUDINES	ILUAS				
CUM	TOTAM	PUSH	MAGNUS	QUESTITH	ONOS	QDECUS		
AMBIT	VERUSH	ONOR	LACTUS	LOQUITURE	AVOTO			
STANS	HOMOLI	GORHO	CNATIONI	DENECAT	ATRI			
DEMONI	SHORRENDUS	REM	SCIRI	LAUDEM	OVERI			
ARBORS	LATENENS	UARIOS	UATIT	TE	COLORES			
PURPURE	ORECIS	SUBTACT	TOROSCI	DAPUL	GENS			
AETER	NOES	RADIO	STANT	INTENAMP	IGVINCTE			
ED	EST	URRITAE	EXHO	EDU	DUMEST	NO	NNE	BEATA
MACHI	NAE	TIPS	ADEI	AR	ET	QUI	USI	T
LARBO	CNE	EST	ET	MIRAL	LUCERNA	HOC	OTI	ATOTA
AGN	BOCS	TAT	UITS	IGNANS	QO	OVERI	TEU	LANDO
GERAS	ALUSI	STA	QO	DUGRUS	FONS	BONIT	TATIS	
EST	BENEDICTIO	QS	SACRA	VITAM	HORPI	ET	AS	QUE
SANCTAS	ALUTIS	LUX	ET	UITA	REDEMPTIO	VERBA		
IN	QDO	MV	PRINCEPS	DONUM	DAT	PACI	SINOR	BEM
IURAC	AMICITIA	LE	INCPI	RM	AVIT	D	EP	SU
ASSCI	TAA	NTI	QUINIS	VSV	TEXIT	TIEM	S	MORS
IN	LEC	EBRIL	US	UCIR	CAL	CNEM	NOXI	AGEN
PELLA	X	DE	CIPIT	ETS	OCO	RDEM	UBI	IN
CON	SPEXI	TU	OTO	I	ARRI	DENS	U	IN
OTUCR	X	S	PECTIOS	LO	PIN	Y	PUL	CHR
QUAE	U	INCIS	NEMORA	OC	EDRIS	ALTI	ORIP	S
MONSTRAS	NAM	EN	UMBROR	AD	IAN	TIDON	ABE	ATA
AD	UENT	IES	OS	QUAE	INTUS	PRO	BUS	OTIAN
TS	TULERIT	DA	BATI	LS	SE	BEAT	E	C
EC	REDI	ENS	UL	A	HUC	ET	B	L
SIC	NAU	IT	C	A	B	L	O	S
VT	DUDUM	SANCTI	L	IN	CUA	CE	T	N
PECERIT	HIC	CELS	AD	OCT	ORDUM	CONDIDIT	IM	A
IMPERI	VING	OVNERI	STANTOS	IT	Q	OP	I	REGI

Abb. 1. Hrabans 'Kreuzgedicht', Figura XIII

De diebus conceptionis Christi in utero virginis, quatuor crucibus demonstratis: hoc est, CCLXXVI et eiusdem numeri significatione

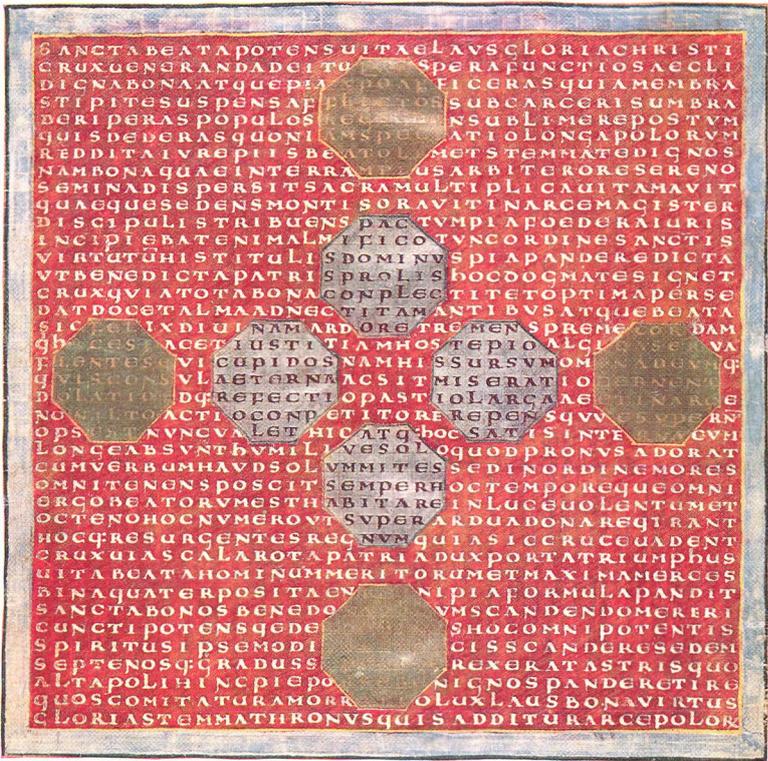


Abb. 2. Hrabans 'Kreuzgedicht', Figura XVII
De octo beatitudinibus evangelicis

DIGNUM OPUS ET CLARUM VICTORIS PSALLERE REGIS
 UEXI LUMINIS IN GNE DOMINANTIS LAUDOTRIUM PHU
 QUOMUNDUM ERIPUIT NOCVI QUETS CEPTRATYRANNI
 DISTROCIS ITREPROBASSRE TORIS SRECMINAPALSA
 QUOBENESUSTENTATCALIMPYLACUSQUESOLUMGE
 CUIUSINORBESACRAEXFUGITNAALTATIOQUANDU
 MYSTERIOADCURRENSNASCENTI SADORCTINGMUNDI
 ANNORUMS AECLISERIGESCATTULITATQUEHINC
 IURESACRAEPIDEIPLQBS CONCURRERESCRIPITIS
 CAEDENTESPECITPROBANDITOROMNIACONDENS
 TEMPORACUMNEROCONCORDANS CUNCTASACRATO
 CUNCTAQUIADOMINUSRENOUAGITSAGCVLAPRISCA
 SANGUINENAMRECREANAPPECITCUNCTACRUORE
 IAMBONUSINPRIMISTUNPINXITQUAEEXADIEBUS
 PRINCIPIUTGENESISPEANCTODOCMATEPANDIT
 GODHOMINEMFACIENS CONPLESSETFACTACREATOR
 SIQUEDEISEXTAHOMINEMREPARANDORENEMPTOR
 SABBATADEMONSTRANSCELEBRALIT SABBATAUERE
 CNEPRAINCERUUSUMADPDIOPLO
 ONLEATI DEPRHATTMPTANTHANC SI ANATI
 OCCVMBAT URA RMO TU NCTACSEPARSITADATI
 QUODNUMQUAMPSTHAECPALLACISFACTIOPLEBIS
 IANESTENTETRANDATPIETATISSEOPROBAVIRUS
 NOCMATUERADEI PERCUNCTAHAECTEMPORAMUNDI
 SANOTIPI CARECRUCEMDEDICERE RECNAPVTURA
 QAEESSET SALVATOR BENEDICTAPOTENTIAPRATIS
 NENPEDATURVSEISSUMQUAPRAEMIACHRISTVS
 QUOSMONITISFLEXITOCUITQUOSUERBASALUTIS
 QUOSPILACORDEPIDESOPERISQUOSINFULGESTIT
 ATCRUCISHAECSPECIESIBUIT SOLAMINAPIDIS
 MATERIAM LAUDIS BONITATEHINCSCI RECREANTIS
 QUIPIUSOMNI POTENS VIMBEDITANTESALUBREM
 QUANDOHOMINEMVOLUITPARADYSUMSORTETENERE
 ETPOSTLAPSAPUCAMMISERANSQUOQNOLUITIPSUM
 PRAUDEPERIRELUPIHAEAXIMECONDITORARCEM
 SEDCRUCISADUITAMUTDIDICAUERATOBIHUIC
 UIRITUTNUMEROGUEESTADSCPTRASUPERNA
 SPESAMORATQUETI OGS OMNESQVOS ANXITABAGUO
 PERPETUODI CNOSCHRISTI UENERABI LEUISUHNOC

Abb. 3. Hrabans 'Kreuzgedicht', Figura XIV

De amīs ab exordio mundi usque in annum passionis Christi, in notis Graecarum litterarum, secundum formam sanctae crucis dispositis, simul cum sacramento quod in hoc revelatur

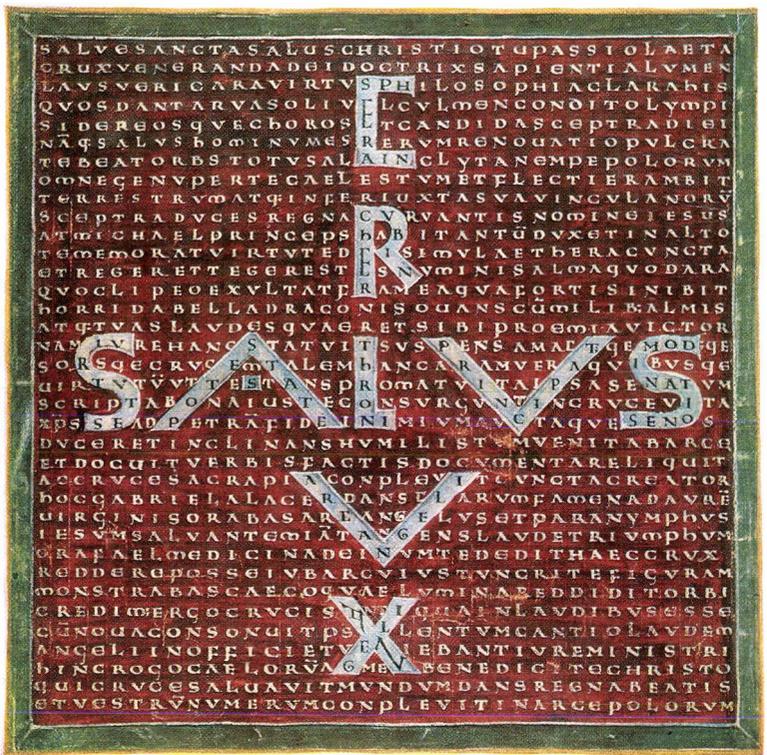


Abb. 4. Hrabans 'Kreuzgedicht', Figura III
De novem ordinibus angelorum, et de nominibus eorum in crucis figura dispositis

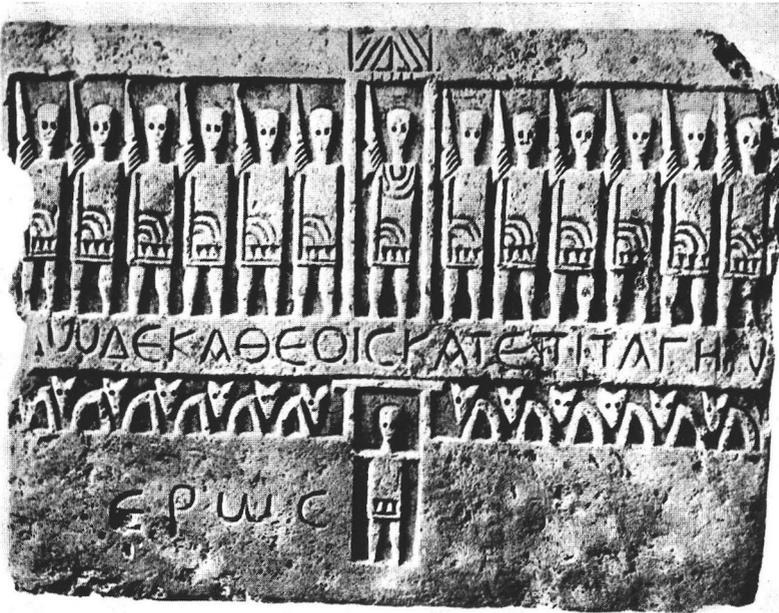


Abb. 5. Istanbul, Lykisches Zwölfgötter-Relief

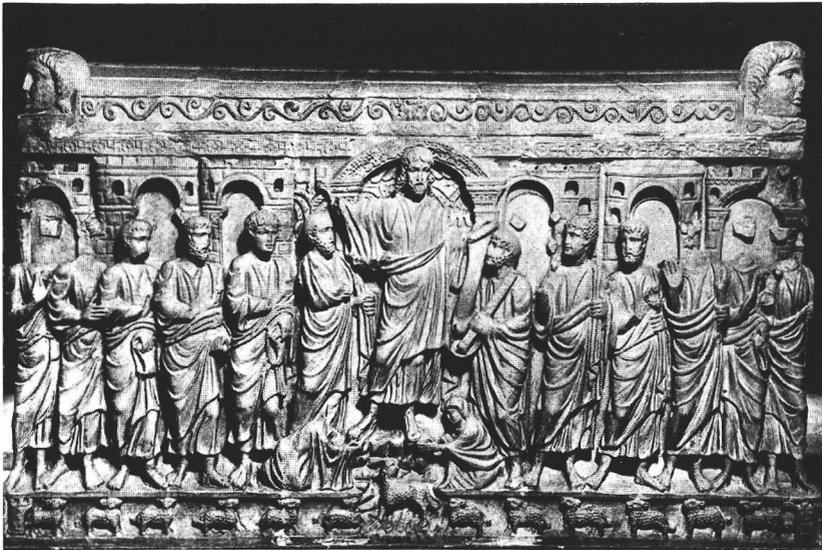


Abb. 6. Mailand, S. Ambrogio. Sarkophag, Ende 4. Jhd. Hintere Langseite: Christus als Lehrer der Apostel. Darunter: Spiegelung im Symbol: das Agnus Dei unter den Apostellämmern

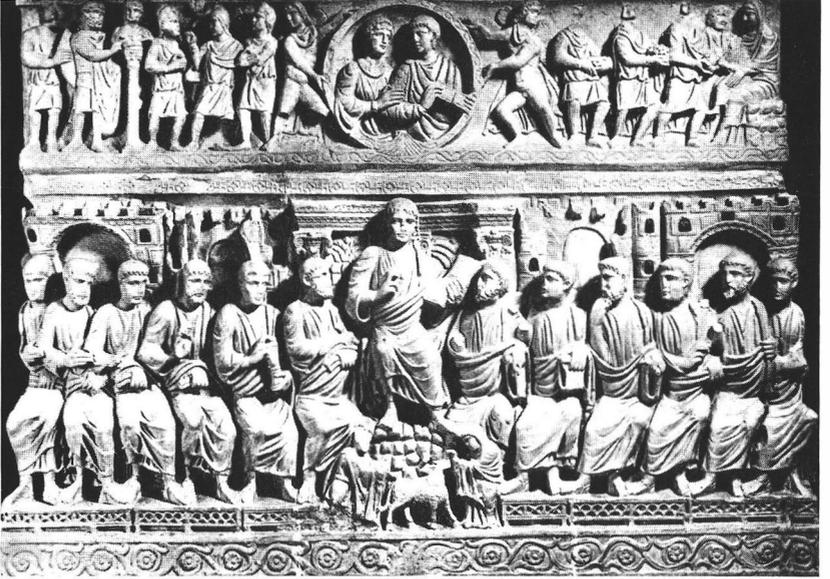


Abb. 7. Mailand, S. Ambrogio. Sarkophag, Ende 4. Jhd. Vordere Langseite



Abb. 8. Mailand, S. Aquilino, Mitte 5. Jhd.

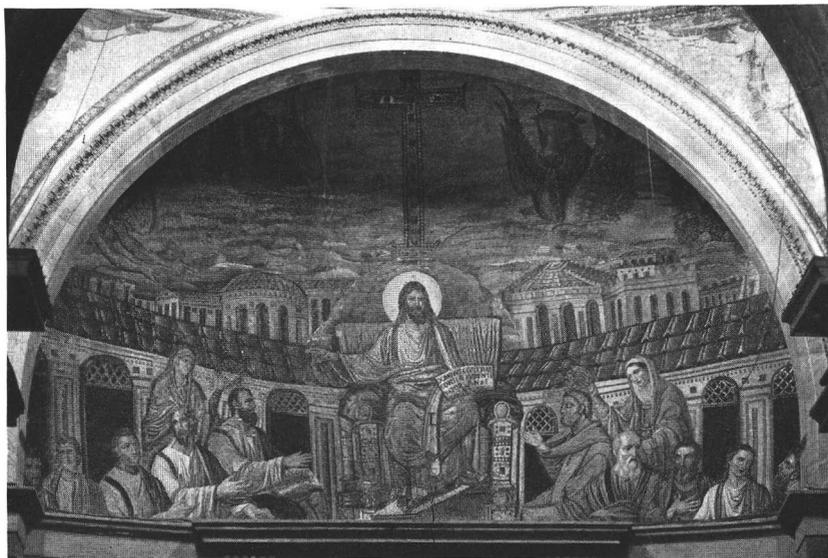


Abb. 9. Rom, S. Pudenziana. Apsismosaik, 401–417



Abb. 10. Ravenna, Baptisterium der Arianer, um 500

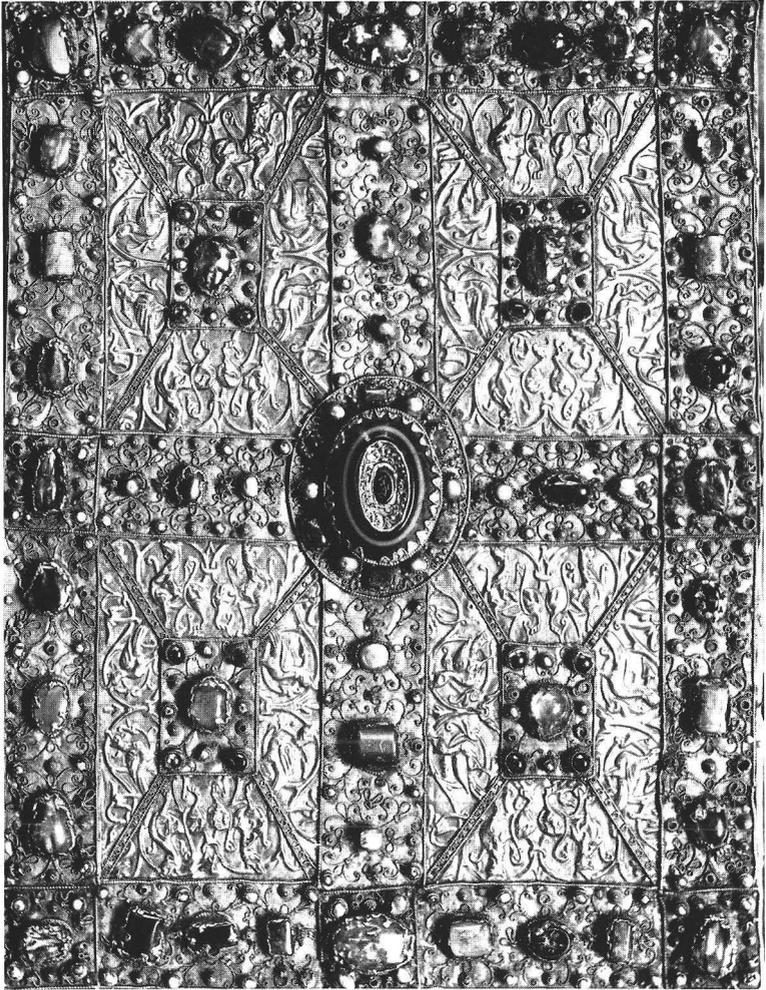


Abb. 11. München, Vorderdeckel eines Evangeliiars (Clm. 4454), Anfang 11. Jhd.



Abb. 13. Ravenna, Baptisterium der Orthodoxen, 430-458

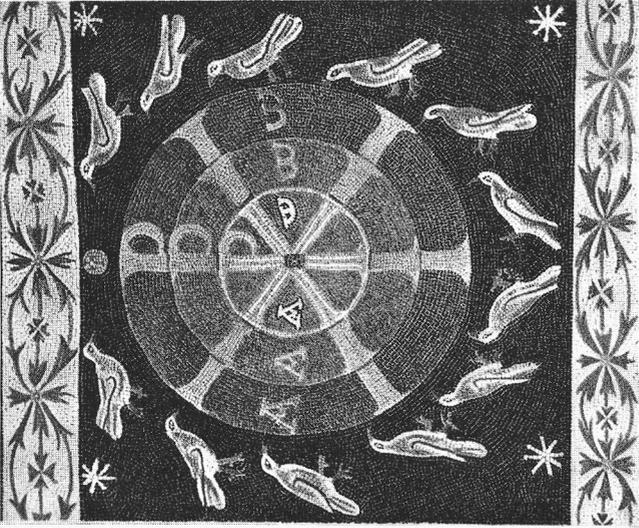


Abb. 12. Albenga, Baptisterium, 2. Hälfte 5. Jhd.



Abb. 14. Venedig, Bibliothek der Mechitaristen, Codex der Königin Mlqë

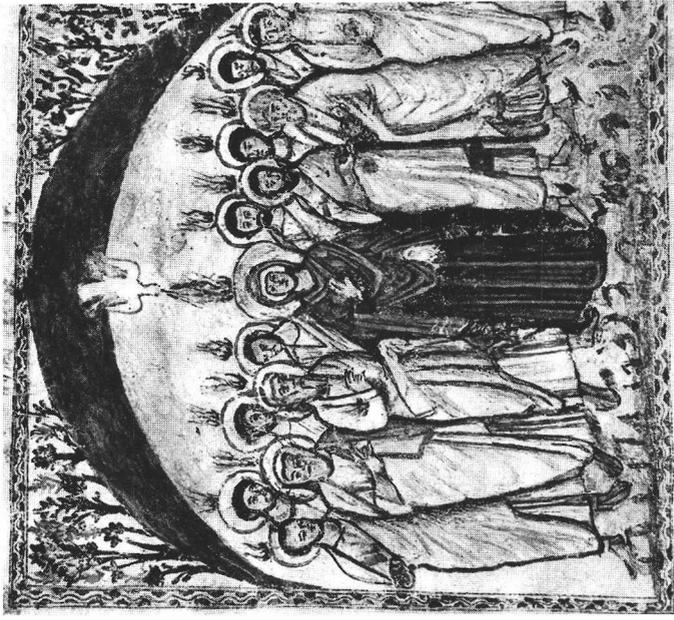


Abb. 15. Codex Rabbula, fol. 146, 6. Jhd.



Abb. 16. Mailand, S. Nazaro Maggiore. Silberner Reliquienkasten, Ende 4. Jhd. Joseph verzeiht seinen Brüdern (Rückseite)



Abb. 17. Ravenna, S. Apollinare in Classe. Presbyterium, um 549. Apsismosaik: Der Kirchenpatron mit 12 Lämmern



Abb. 18. Nürnberg, Codex Aureus Epternacensis, 11. Jhd. Fol. 78, mittleres Bild: Tod des armen Lazarus – Lazarus in Abrahams Schoß



Abb. 19. Codex Rabbula, fol. 13 a, um 586

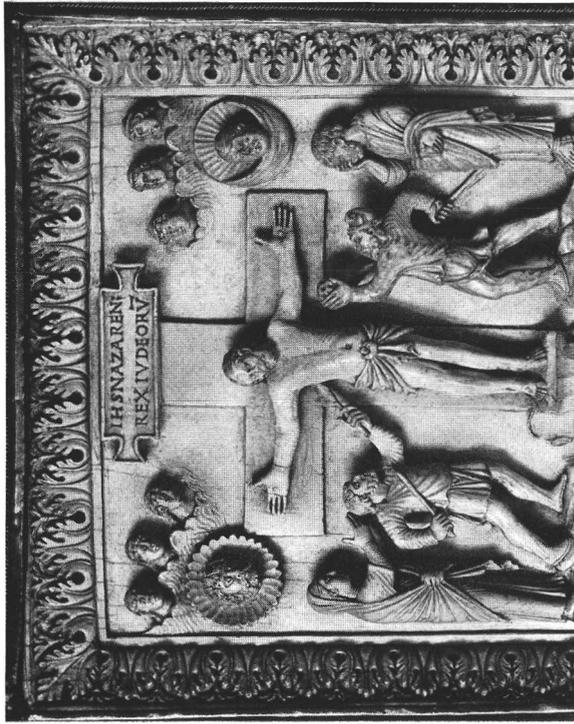


Abb. 20. München, Deckel von Clm 4456, obere Hälfte, 10. Jhd.

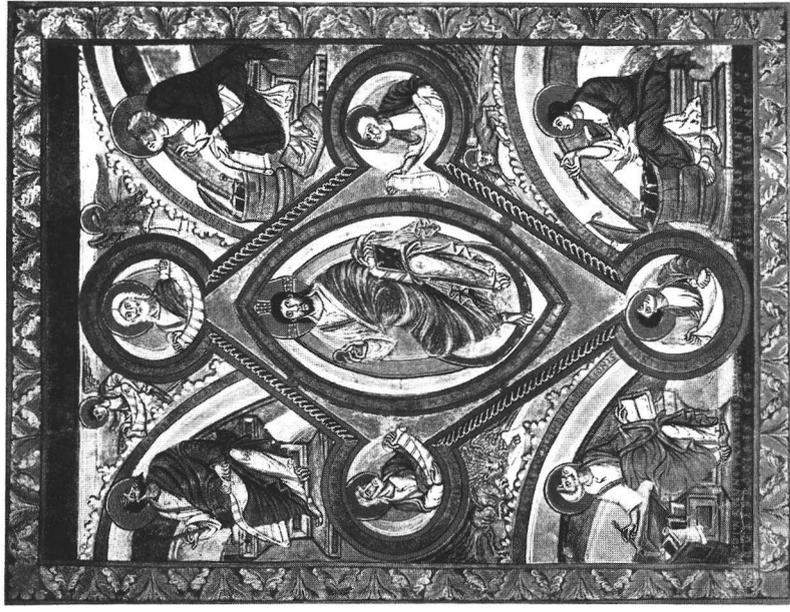


Abb. 22. München, Codex Aureus v. St. Emmeram, 9. Jhd.

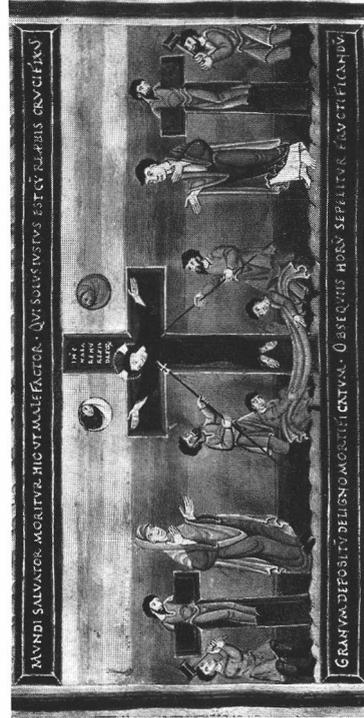


Abb. 21. Nürnberg, Codex Aureus Epternaccensis, 11. Jhd.
Fol. 110, mittleres Bild: Kreuzigung



Abb. 23. Mailand, Elfenbein-Diptychon, 2. Hälfte 5. Jhd., linker Flügel

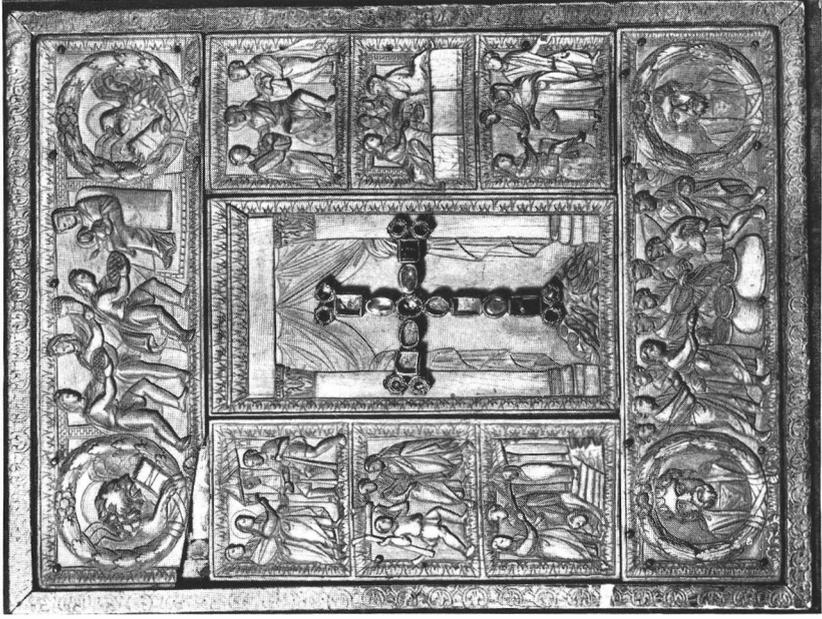


Abb. 24. Mailand, Elfenbein-Diptychon, 2. Hälfte 5. Jhd., rechter Flügel

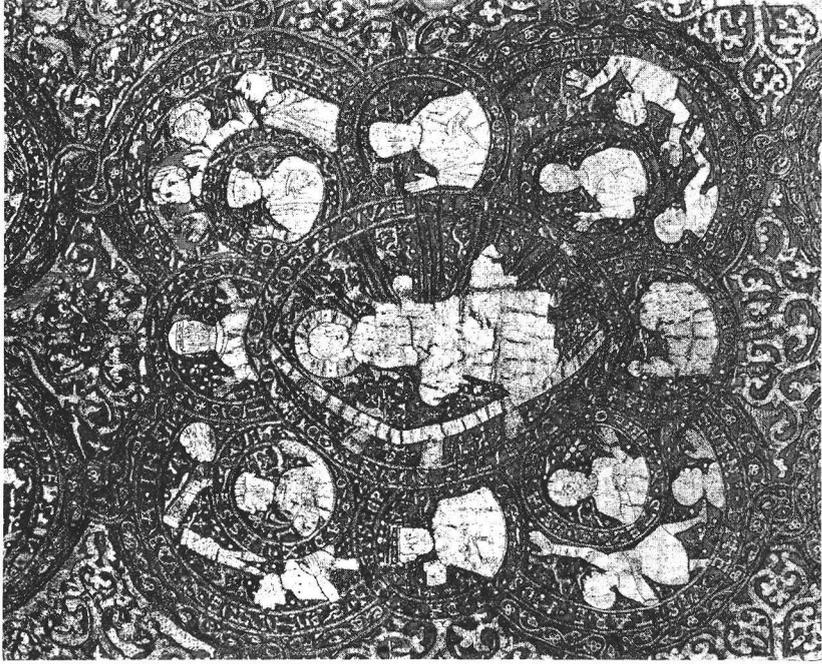


Abb. 25. Bamberg, Domschatz. Pluviale, sog. Mantel der Hl. Kunigunde. Mittelgruppe mit der zentralen Darstellung: Christus schreitet segnend aus dem Himmelstor, 1. Viertel 11. Jhd.



Abb. 26. Chartres, Kathedrale: rechtes Portal der Westfassade, Türsturz, Mitte 12. Jhd., Darstellung im Tempel

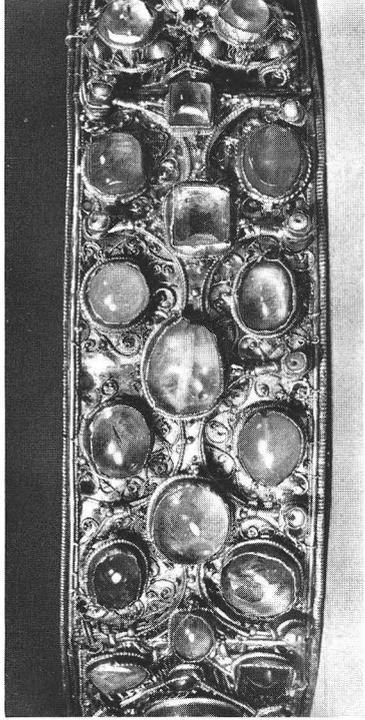


Abb. 27. Krone der Kaiserin Kunigunde, seil. Reifenplatte, 11. Jhd.



Abb. 28. München, Vorderdeckel von Clm 4451, um 950–975



Abb. 29. München, Vorderdeckel des Codex Aureus v. St. Emmeram, 870

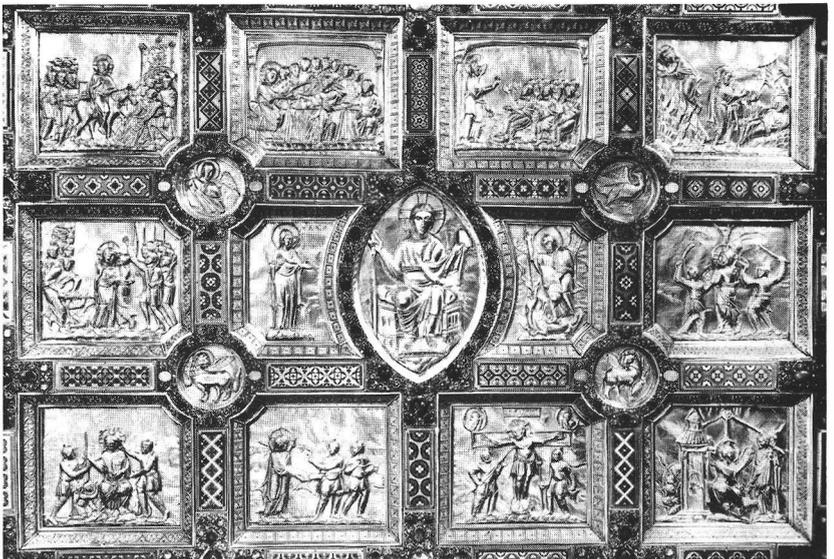


Abb. 30. Aachen, Dom. Die Pala d'Oro (Fulda, um 1020). Medaillons mit Evangelistensymbolen ursprünglich (bis 1480) an den Ecken des äußeren Rahmens

1

