

**NIEDERDEUTSCHE STUDIEN**

**Schriftenreihe der Kommission für Mundart- und Namenforschung  
des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe**

**BEGRÜNDET VON WILLIAM FOERSTE  
HERAUSGEGEBEN VON JAN GOOSSENS  
BAND 21**



# SCHICKSAL IM HELIAND

Verwendung und Bedeutung der  
nominalen Bezeichnungen

von

ALBRECHT HAGENLOCHER



1975

---

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

Copyright © 1975 by Böhlau-Verlag, Köln

Alle Rechte vorbehalten

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung — auch von Teilen des Werkes — auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernseh-sendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Printed in Germany

Herstellung: Aschendorff, Münster

ISBN 3 412 11274 7

D 25

## INHALT

A	DIE GERMANISIERUNG DES CHRISTENTUMS IN DER HELIAND-FORSCHUNG - KRITIK EINER PROBLEMSTELLUNG	
	1. Ursprung, methodische Implikationen und Grundlagen .....	1
	2. Die Forschung zur Germanisierung im Heliand .....	13
	3. Methodische Folgerungen .....	23
B	DER SATZZUSAMMENHANG - ZUM AKTUALITÄTSGRAD EINIGER 'FORMELN'	
	1. Charakteristische Verwendung einiger Gruppen von Schicksalsbezeichnungen .....	28
	2. Stiltradition und Neugestaltung - Überlagerungen alter und neuer Formulierungen .....	34
	3. Die Stellung von <i>-giscapu</i> im syntaktischen Zusammenhang und in der Wortbildung .....	39
C	SCHICKSAL ALS ERFAHRUNG	
	1. Zeit als Komponente der Schicksalserfahrung .....	45
	2. Abschwächung und Auflösung des aktuellen Zeitbezugs .....	54
	3. Das persönliche Geschick .....	62
D	DIE ERFAHRUNG DER MACHT	
	1. Die Macht-Terminologie .....	71
	2. Schicksal als Gesetz .....	75
	3. Das Gesetz der Zeit .....	80
	4. Das Gesetz der Natur .....	91
	5. Gottes Gesetz .....	96
E	SCHICKSAL UND GÖTTLICHE ORDNUNG - GEBURT UND KINDHEIT JOHANNES DES TÄUFERS UND CHRISTI .....	104
F	SCHICKSAL UND VERKÜNDIGUNG - DIE WUNDER CHRISTI	
	1. Glauben und Erkennen - Zur Sinnstruktur der Wundergeschichten .....	125
	2. Die Stellung des Wunders von Nain und das Schema von Naturabhängigkeit und Naturüberwindung .....	131
	3. Das Schicksal unter göttlicher Autorität und die Allmacht Gottes .....	138
G	DAS DROHENDE SCHICKSAL - DIE PASSION CHRISTI	
	1. Die Menschheit Christi in der schicksalhaften Situation .....	145

2. Die Gottheit Christi und sein Schicksalsbewußtsein .....	154
3. Unpersönliches Schicksal und persönlicher Gott .....	162
H JUDAS UND JERUSALEM - DIE ETHISCHE RELEVANZ DES SCHICKSALS .....	170
J ZUR HISTORISCHEN STELLUNG DES HELIAND UND SEINER SCHICKSALKONZEPTION	
1. Gottschalk der Sachse und die Prädestination ....	184
2. Die Stellung des Heliand gegenüber der Boethius-Tradition und der angelsächsischen Dichtung .....	195
K SCHLUSS	
1. Verwendung und Bedeutung der Schicksalsbezeichnungen .....	210
2. Zur religiösen Relevanz .....	217
Abkürzungen und abgekürzt zitierte Werke .....	223
Literatur .....	225
Die Bezeichnungen für 'Schicksal' im Heliand in alphabetischer Reihenfolge. Übersicht über ihr Vorkommen, zugleich Stellenregister .....	230
Stellenregister (außer Bezeichnungen für 'Schicksal') .....	234

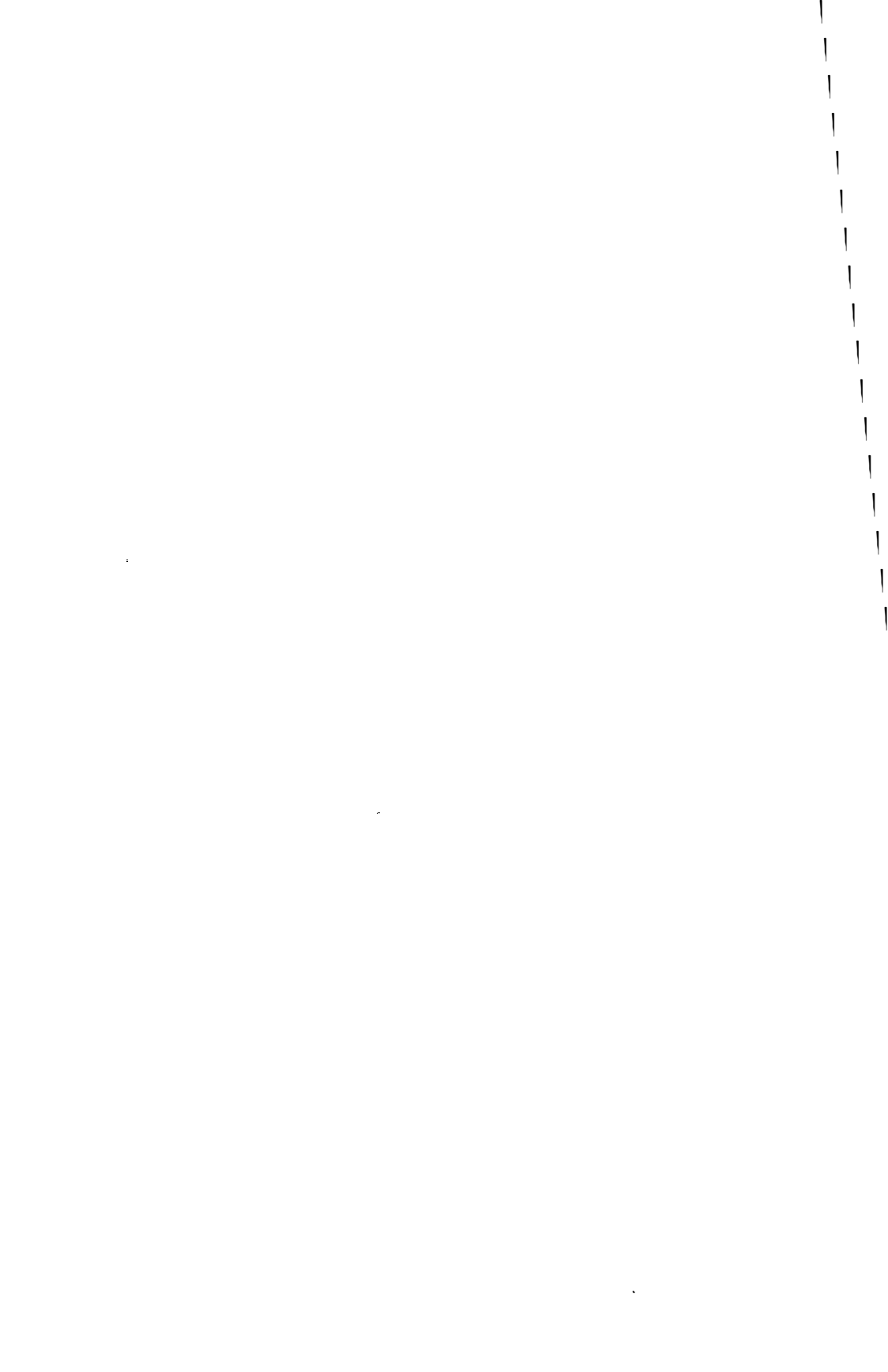
## VORWORT

Das Interesse der germanistischen Forschung am Heliand ist derzeit vergleichsweise gering. Das mag mit bedingt sein durch eine belastende Tradition, die das Verhältnis zu diesem Werk aus einem speziellen - damals überproportional großen - Interesse heraus emotionalisiert hat. Im Zentrum dieses ehemaligen Interesses stand das Schicksalsverständnis des Heliand als das im Sinne dieser Tradition wichtigste Anzeichen eines angeblich spezifisch 'germanisch' geprägten Christentums. In dieser Arbeit soll der Versuch gemacht werden, die alte Fragestellung und ihre Antworten ausgehend von dem ihnen zugrundeliegenden Material - den Schicksalsbezeichnungen - neu zu überdenken. Der Zweck der Untersuchung wäre erfüllt, wenn es gelänge, die Frage nach dem, was 'Schicksal' im Heliand ist, aus der ideellen und kontextuellen Isolierung zu lösen, in der sie durch die Tradition bis heute befangen zu sein scheint.

Die Arbeit wurde im Sommer 1971 von den Philosophischen Fakultäten der Universität Freiburg i.Br. als Dissertation angenommen. Herrn Professor S. Gutenbrunner danke ich für die Betreuung. Für den Druck wurde die gesamte Arbeit gekürzt und v.a. in den Kapiteln A und B überarbeitet. Herrn Professor J. Goossens danke ich für die Aufnahme in die 'Niederdeutschen Studien', den Mitarbeitern der Kommission für Mundart- und Namenforschung in Münster für die Betreuung des Drucks und die Anfertigung der Druckvorlage.

Berlin, Oktober 1974

Albrecht Hagenlocher





## A DIE GERMANISIERUNG DES CHRISTENTUMS IN DER HELIAND- FORSCHUNG - KRITIK EINER PROBLEMSTELLUNG

### 1. Ursprung, methodische Implikationen und Grundlagen

Mit dem hier gestellten Thema hat sich die germanistische und theologische Forschung oft, allerdings immer im Zusammenhang mit übergeordneten Fragestellungen, befaßt. Die dominierende dieser Fragestellungen ist die nach der 'Germanisierung des Christentums', vor der eine derartige Untersuchung auch bei der derzeitigen Forschungslage zwangsläufig zu stehen scheint.

Nun ist allerdings die absolute Bindung der Frage nach dem Schicksal im Heliand an die nach der 'Germanisierung des Christentums' v.a. wissenschaftsgeschichtlich bedingt. Diese übergeordnete Problemstellung selbst impliziert gewisse Vorinteressen und methodische Voraussetzungen, die v.a. durch ihre Entstehung erklärbar sind und deren Relevanz für diesen Gegenstand in der gegenwärtigen Forschungssituation überprüft werden muß.

Der Begriff 'Germanisierung des Christentums'<sup>1</sup> wurde von dem Geistlichen Arthur Bonus um die Jahrhundertwende unter dem Einfluß Nietzsches, Paul de Lagardes und Darwins geprägt<sup>2</sup>. Sein Interesse an dem damit bezeichneten Gegenstand ist im Grunde bewußt ahistorisch. Es ist für Bonus gleichgültig, was

---

1 K[urt] D[ietrich] SCHMIDT, Germanisierung des Christentums (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 3. Aufl.1956-1965, Bd.2, Sp.144o-42); Karl HEUSSI, Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem (ZThK 15, 1934, S.119-145); Hermann DÖRRIES, Wort und Stunde, Bd.2: Aufsätze zur Geschichte der Kirche im Mittelalter, Göttingen 1969, darin: Zur Frage der Germanisierung des Christentums, S. 19o-2o9.

2 K.HEUSSI, Germanisierung d.Chrtms., S.119f.; Arthur BONUS, Zur Germanisierung des Christentums (A.BONUS, Zur religiösen Krisis, Bd.1) Jena 1911; Hans WEICHEL, Arthur Bonus und die 'Germanisierung des Christentums' (ZThK 15, 1934, S.167-189).

'Germanisierung des Christentums' in der Geschichte bedeutet hat<sup>3</sup>. Sie ist für ihn vor allem eine Forderung nach Erneuerung der in steter Entwicklung begriffenen christlichen Religion<sup>4</sup> unter nationalen Gesichtspunkten.

Als dann unter nationalsozialistischer Herrschaft seine Ideen von der Deutschglaubensbewegung aufgenommen und vollends politisiert wurden, wurden die historischen Verhältnisse - wie sie tatsächlich gewesen waren oder auch recht eigenwillig dargestellt wurden - zur politischen Rechtfertigung mißbraucht. Auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen 1933 und 1935, in der der Begriff eine große Rolle spielte, wirkte sein ahistorischer Ursprung nach, und nur wenige versuchten, den historischen Vorgang der Christianisierung der Germanen kritisch zu betrachten<sup>5</sup>. Guggisberg beklagt 1935 die 'Verwirrung, die heute in der Frage der Germanisierung des Christentums wegen der unzähligen pseudowissenschaftlichen Arbeiten herrscht'<sup>6</sup>. Gerade in dieser Zeit wird aber jede Äußerung zu dem Thema offenbar unwillkürlich zum Bekenntnis. Gerade der daraus resultierende Zwang zur Alternative, zur schroffen Gegenüberstellung von Germanentum und christlich-antiker Tradition wirkt bis in die neuere Forschung nach.

Zunächst war es die Theologie gewesen, die den Begriff übernommen hatte. Hier gab es schon vorher verwandte Fragestellungen, hauptsächlich die, ob es etwa analog zu griechischen später auch germanische Einflüsse auf das Verständnis der christlichen Lehre gegeben habe. Harnack hatte das entschieden verneint: "Es gibt im Mittelalter kein germanisches Christentum, wie es ein jü-

---

3 A.BONUS, Germ.d.Chrtms., S.12f.

4 Siehe dazu den Sammelband: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, hg. v.A.DEISSMANN u.a., München 1905.

5 K.HEUSSI, Germ.d.Chrtms., bes.S.145; Kurt GUGGISBERG, Germanisches Christentum im Frühmittelalter, Bern 1935; H.DÖRRIES, Germanische Religion und Sachsenbekehrung, Göttingen 2.Aufl.1935.

6 Germ.Chrtm., S.4. Einen Überblick über die Auseinandersetzungen in der Literatur dieser Jahre gibt Harald SPEHR in dem Forschungsbericht: Frühgermanentum: Germanentum und Christentum (Arch.f.Kultg. 31, 1943, S.198-231).

disches, ein griechisches und lateinisches gegeben hat"<sup>7</sup>. Reinhold Seeberg rechnet dagegen in seinem Aufsatz über 'Die germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter'<sup>8</sup> und später in seiner Dogmengeschichte mit einem Einfluß der germanischen 'Volksreligion'. "Das Mittelalter ist die Zeit des Zusammentreffens der antiken Bildung und des altlateinischen Christentums mit dem Geist und den Kräften des Germanentums"<sup>9</sup>.

Mit dieser These begünstigt er schon unwillkürlich das dualistische Schema, das später immer mehr verschärft erscheint. Durch Zeitumstände begünstigt, entwickelt sich daraus das simplifizierte Bild von zwei autonomen Kulturbereichen, die sich gegenseitig bekämpfen und ausschließen und deren Verhältnis sich historisch nur in abruptem Wechsel oder Konflikt spiegeln kann. Mitten in der Auseinandersetzung warnt später Karl Heussi davor, das historische Bewußtsein eines modernen Betrachters ohne weiteres auch den Menschen der Bekehrungszeit zuzuschreiben<sup>10</sup>. Es ist sicher ein Mißbrauch, aber im Grunde auch nur eine Zuspitzung der Ansicht Seebergs, wenn so die germanische Bekehrungszeit mit bewußt ausgetragenen religiösen Kämpfen der Gegenwart belastet wird<sup>11</sup>.

Erste Spuren einer beginnenden Kontroverse trägt dann die Spezialuntersuchung von Heinrich Böhmer<sup>12</sup>, die in der Wissenschaft stark nachgewirkt hat. Sie geht direkt auf

- 7 Adolf HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Sammlung theologischer Lehrbücher, 2), Bd.3, Freiburg i.B. 1890, S.6 - Hervorhebung bei Harnack.
- 8 Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 9, 1888, S.91-106 und 148-166.
- 9 Reinhold SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.3, Darmstadt 6.Aufl. 1959 (unveränderter Nachdruck der 4.Aufl.1930) S.2.
- 10 K.HEUSSI, German.d.Chrtms., S.132.
- 11 Dazu der Abschnitt "Die Germanenmission im Streit zwischen 'völkischer Wissenschaft' und kirchlicher sowie fachwissenschaftlicher Reaktion" in: Horst SEIPP, Entwicklungszüge der germanischen Religionswissenschaft (Von Jacob Grimm zu Georges Dumézil), Bonn 1968, Phil. Diss. Bonn 1965, S.217-243.
- 12 Das germanische Christentum. Ein Versuch (Theologische Studien und Kritiken 86, 1913, S.165-280). Wegen ihres starken direkten oder indirekten Einflusses auf die Behandlung des Problems sind hier noch zu

Bonus ein<sup>13</sup> und setzt sich mit ihm auseinander. Böhmer neigt dazu, alles, was die deutsche Kirche im Mittelalter von der alten Kirche unterscheidet, pauschal als germanisch zu bezeichnen und deren Niedergang germanischem Einfluß anzulasten, ohne tatsächlich die historischen Ursprünge dieser Erscheinung zu untersuchen<sup>14</sup>. Der Begriff der Germanisierung verliert hier bereits die Wertneutralität, die er noch bei Seeberg hat und wird Teil der aktuellen Auseinandersetzungen, die dann in den Dreißigerjahren ihren Höhepunkt erreichen.

Von der Theologie selbst ist das Schema von der 'Germanisierung des Christentums' auch auf die Literaturgeschichte und speziell den Heliand angewandt worden. Chronologisch fällt dieser Schritt praktisch zusammen mit dem Beginn des dogmengeschichtlichen Interesses an germanischen Einflüssen auf das Mittelalter. Seeberg beobachtet in seinem schon erwähnten Aufsatz von 1888 germanische Einflüsse bei Gregor von Tours<sup>15</sup>, in den ags. Epen, im Heliand und bei Otfrid. Danach sind es meist die geistlichen Dichtungen in der Volkssprache, kaum die theologischen Werke, die als Belege für die Germanisierung herangezogen werden. Unter ihnen spielt der Heliand wiederum eine besonders ausgeprägte Rolle. Von Schubert behandelt ihn ausführlich, indem er zahlreiche Einzelstellen anführt, die dann auch später immer wieder als Belege für eine Fortsetzung germanischer Tradition im Heliand angeführt werden, so die Gastmähler von Kana und im Palast des Herodes, das Treuebekenntnis des Thomas, die Malchus-Szene<sup>16</sup> und die Erscheinung

---

nennen Albert HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Teil, Berlin 6. unveränderte Aufl. 1952, und Hans von SCHUBERT, Die Geschichte des deutschen Glaubens, Leipzig 1925.

13 H. BÖHMER, Germ.Chrtm., S.66f.

14 Germ.Chrtm., S.238: "Ist es der Kirche gelungen, sich immer siegreich des niederziehenden Einflusses der germanischen Umgebung zu erwehren ...?"

15 R.SEEBERG, Die germ.Auffassg.d.Chrtms., S.93: "Der nicänische Romane ist in seinem Denken der umbildenden Kraft des germanischen Geistes erlegen."

16 Hermann Schneider spricht später von der 'tausendmal beschwatzten Stelle von Petri Schwertschlag'; H.SCHNEIDER, Muspilli (H.SCHNEIDER, Kleinere Schriften zur germanischen Heldensage und Literatur des Mittelalters,

der Taube bei der Taufe im Jordan, die er als Odinsrabem interpretiert<sup>17</sup>.

Schon im 19. Jahrhundert hat das Werk des Theologen Vilmar auch ein starkes literaturgeschichtliches Interesse an den germanischen Zügen im Heliand ausgelöst. Auch im 20. Jahrhundert stützte sich dann die Germanistik noch stark auf die Urteile der Theologie. So zitiert Ehrismann Hauck: "Die heilige Geschichte ist germanisiert"<sup>18</sup>.

Schließlich traf diese Entwicklung zusammen mit dem zeitgeschichtlich bedingten Interesse am Nachweis einer historischen Germanisierung. Der Heliand galt dabei neben Meister Eckhart und Luther als schlagendstes Beispiel. Die Heliandliteratur schwoll an, wobei Wissenschaft und Pamphletistik oft kaum mehr auseinanderzuhalten waren. Hermann Schneider bemerkt ironisch: "Froh begrüßt namentlich der Leser von heute jede Äußerung wahrhaften Mutes, treuen Gefolgschaftsgeistes"<sup>19</sup>.

Mit der 1935 erschienenen Arbeit von Hulda Göhler setzt dann eine Gegenbewegung in der Heliandforschung ein, die sich gegen die einseitige Betonung des Germanischen wendet. Aber auch sie stellt ausdrücklich die Frage nach der Germanisierung<sup>20</sup> und bleibt damit in dem vorgezeichneten Schema der Konfrontation. Das gilt auch für Walther Köhlers Gegenformel von der 'Christianisierung des Germanentums', die er der 'Germanisierung des Christentums' entgegenstellt<sup>21</sup>. Sie ist wohl bewußt als neue Antwort geprägt, als Problemstellung wäre sie absurd.

---

hg.v.Kurt Herbert HALBACH und Wolfgang MOHR, Berlin 1962,S.165-194) S.190.

17 H.v.SCHUBERT, Gesch.d.dt.Glaubens, S.39-47.

18 Gustav EHRISMANN, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, 1.Teil (Handbuch des Unterrichts an höheren Schulen 6,1) München 2.Auf1.1932,[1.Auf1.1918],S.164.

19 Hermann SCHNEIDER, Germanische Dichtung und Christentum (Zeitschrift für Deutschkunde 1936, S.599-613) S.609.

20 Hulda GÖHLER, Das Christusbild in Otrfrids Evangelienbuch und im Heliand (ZfdPh 59,1935,S.1-52) S.1.

21 Walther KÖHLER, Das Christusbild im Heliand (Arch.f.Kultg.26,1936, S.265-282.)

Nach dem zweiten Weltkrieg verschwindet der Begriff zunächst. In der Dissertation Gertrud Eberhards aus dem Jahre 1948<sup>22</sup> ist er vermieden. Man muß annehmen, daß das ganz bewußt geschah, weil der Begriff durch die Zeitgeschichte belastet erschien. Für das Thema 'Germanische und christliche Elemente im Heliand' und die Auseinandersetzung mit Hulda Göhler hätte sich sonst eine Übernahme bzw. Konfrontation mit ihm aufdrängen müssen. Methodisch führt Eberhard aber nicht über Göhler hinaus. Ein Unterschied besteht nur in der Einstufung von Umfang und Bedeutung der germanischen Elemente<sup>23</sup>.

Einige Jahre später fordert der britische Germanist Frederick Pickering, die Germanisierungsfrage für den Heliand 'mit allem Ernst erneut zu stellen'<sup>24</sup>. William Foerste beantwortet die Frage dann so: "Von einer 'Germanisierung' des christlichen Gehalts kann keine Rede sein"<sup>25</sup>. Eine Variante der Problemstellung taucht bei Gerhard Cordes auf. Die Grundfrage des Heliand ist für ihn die, 'ob die Verschmelzung christlichen und germanischen Geistes beabsichtigt und gelungen ist'<sup>26</sup>.

Ausführlicher hat sich dann Johannes Rathofer im Rahmen der umfangreichen Einleitung zu seiner Heliand-Untersuchung der gestellten Frage gewidmet<sup>27</sup>. Die Bedeutung seines Beitrages bleibt zu erörtern. Festzuhalten ist hier, daß Rathofers Untersuchung der Germanisierungsfrage wieder stark auf einer Polarisierung zwischen Germanischem und Christ-

---

22 Gertrud EBERHARD, Germanische und christliche Elemente im Heliand dargestellt an der dichterischen Gestaltung des Christusbildes, Phil.Diss [Masch.] Freiburg i.Br. 1948.

23 G.EBERHARD, Germ.u.christl.Elemente im Heliand, S.62.

24 F[rederick]P.PICKERING, Christlicher Erzählstoff bei Otfrid und im Heliand (ZfDA 85, 1954/55, S.262-291) S.271.

25 William FOERSTE, Altsächsische Literatur (Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Berlin 2.Aufl. 1958ff., Bd.1, S.39-46) S.44.

26 Gerhard CORDES, Alt- und mittelniederdeutsche Literatur (Deutsche Philologie im Aufriß, 2.Aufl., Bd.2, Sp.2473-2520) Sp.2473.

27 Johannes RATHOFER, Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation (Niederdeutsche Studien, 9) Köln, Graz 1962.

lichem beruht, daß aber gerade dieser Teil des Buches auffallend starkes Interesse gefunden hat und zum Teil als sein wertvollster Teil überhaupt betrachtet wird<sup>28</sup>.

Wenn das Schlagwort von der 'Germanisierung des Christentums' in seinem Ursprung auch ahistorisch ist, so setzt die Problemstellung in der Wissenschaft doch zwangsläufig ein historisches Interesse voraus. Im Hintergrund steht das Bewußtsein der Abfolge historischer Perioden - germanisches Heidentum und Christentum - und die Existenz von Beziehungen dieser Perioden untereinander. In seinem Ursprung implizierte der Begriff der Germanisierung aber ein *spezies* historisches Interesse, nämlich das dogmengeschichtliche. Für die Dogmengeschichte des Mittelalters ist wesentlich, daß sie es nicht mit der Neubildung, sondern der Fortbildung bereits ausgebildeter Dogmen zu tun hat. Sie rechnet also bereits mit einem Kontinuum, dessen Varianten sie erforscht. Das bedeutet: Historische Erscheinungen werden jeweils auf das Kontinuum bezogen, sie sind nur in Beziehung zum Dogma relevant. Wenn hier nun der Heliand herangezogen wird, so heißt das, daß einzelne Züge herausgegriffen und auf ihr Verhältnis zur Dogmengeschichte untersucht werden. Nicht das Werk als Ganzes, als Dichtung, wird betrachtet, sondern seine Aussagen zur Christologie, zur Gnadenlehre usw.

Das dogmengeschichtliche Spezialinteresse kommt z.B. bei Reinhold Seeberg zum Ausdruck, wenn er am Schluß seiner Untersuchung die Aussagen der von ihm behandelten Werke ordnet nach Aussagen zum Gottesbegriff, zur Person Christi, zum Werk Christi usw.<sup>29</sup>. Möglicherweise wirkt dieses Spezialinteresse in der germanistischen Heliandforschung auch darin nach, daß auch hier die Christologie stark im Vordergrund steht. Im Methodischen hat sie den historischen Vergleich

---

28 So von K.C.KING in seiner Besprechung (Erasmus 16, 1964, Sp.283-286) Sp.283f.

29 R.SEEBERG, Die germ.Auffassg.d.Chrmts. Mit der Feststellung S.160, er habe nach der Gesamtauffassung des Christentums gefragt, will Seeberg nur entschuldigen, daß er nicht weiter in dogmatische Einzelheiten gegangen ist.

übernommen, der in der ursprünglich theologischen Fragestellung impliziert ist. Sie hat Züge des Heliand mit der christlich-dogmatischen oder der germanischen Tradition verglichen. Die Beantwortung der Frage nach der Germanisierung stützte sich dabei auf quantitative Abschätzung. Dabei wäre die Frage nach der jeweiligen Relevanz für das Werk selbst zu stellen gewesen. Abgesehen von Johannes Rattofer scheint aber das Problem des Verhältnisses zwischen historischer Entwicklung von Einzelzügen und der Bedeutung dieser Einzelzüge innerhalb des Werks nur bei Gertrud Eberhard wenigstens bewußt geworden zu sein<sup>30</sup>. Gerade Eberhard selbst macht aber die Kongruenz bzw. Inkongruenz von Einzelzügen des Christusbildes mit germanischen Herrscherattributen zum Aufbauprinzip ihrer Arbeit. Sie fragt nach den historischen Ursprüngen einzelner Züge des Christusbildes. Die Relevanz innerhalb des Werkes beschränkt sich auf die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Germanischem und Christlichem<sup>31</sup>. Die konsequente Unterscheidung germanischer und christlicher Elemente liegt aber nicht im Heliand selbst begründet, sondern ist von außen an ihn herangetragen. Ob der historische Ursprung eines Einzelzuges - falls er wirklich noch eindeutig festzustellen ist - für seine Bedeutung innerhalb des Werks überhaupt noch Aufschluß gibt, müßte im einzelnen erst geklärt werden.

Grundsätzlich sind zwei verschiedene Interessenlagen bzw. Methoden festzustellen. Zu dem unmittelbaren historischen Interesse an Einzelzügen tritt eines, das zunächst auf eine Gesamtinterpretation der Dichtung ausgerichtet ist und Einzelzüge aus ihrer Bedeutung für den Zusammenhang innerhalb der Dichtung zu erklären versucht. Beide Richtungen können sich ergänzen. Einerseits kann die historische Entwicklung eines Einzelzuges sehr wohl auch etwas über seine Bedeutung innerhalb des Werks aussagen, wenn die Erscheinungsform in der Dichtung nicht einfach mit dem histo-

---

30 G. EBERHARD, Germ.u.christl.Elemente im Hel., S.2.

31 G. EBERHARD, Germ.u.christl.Elemente im Hel., S.2f.



rischen Ursprung identifiziert wird. Andererseits wird jede Interpretation des Heliand auch historisch relevant werden. Eine Entscheidung für eine der beiden Methoden kann nicht grundsätzlich und theoretisch getroffen werden. Sie muß sich daran orientieren, welcher Weg speziell für unser Thema praktikabel ist. Die methodische Grundfrage im Zusammenhang mit der Frage nach der Germanisierung des Christentums ist die, ob der historische Vergleich, der damit gefordert wird, Aufschluß über das Schicksal im Heliand geben kann.

Der nicht nur für die ältere Forschung hier besonders naheliegende historische Bezugspunkt ist das, was man dort als 'das germanische Schicksal' oder 'den germanischen Schicksalsglauben' bezeichnet hat. Diese Terminologie entspricht jedoch ganz der Tendenz in der Forschung v.a. der Dreißigerjahre, die hier im Gegensatz zu neueren Auffassungen kaum die Notwendigkeit zur Differenzierung sah. G.W. Weber wendet sich jetzt mit Recht gegen die 'bedenkenlose Nivellierung der historisch differenzierten Überlieferung'<sup>32</sup>. Die Bedenken richten sich dabei einmal gegen eine Tendenz, das 'Germanische' vom vordringenden 'Christlichen' zu isolieren und in sich zu vereinheitlichen<sup>33</sup>, wo an sich gerade die Frage nach eventuellen Einflüssen deterministischer Vorstellungen aus dem christlich-antiken Bereich naheläge, eine Frage, die nicht leichter zu beantworten ist angesichts der Tatsache, daß auch innerhalb des ursprünglichen germanischen Bereichs die Bedeutung deterministischer Vorstellungen in Beziehung zur gesamten religiösen Gedankenwelt, etwa im Verhältnis zum Götterglauben, keineswegs geklärt ist<sup>34</sup>.

---

32 Gerd Wolfgang WEBER, Wyrð. Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur (Frankfurter Beiträge zur Germanistik, 8) Bad Homburg, Berlin, Zürich 1969, S.14.

33 Ein besonders krasses Beispiel hierfür: Bernhard KUMMER, Midgards Untergang. Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten, Leipzig 2.Aufl. 1935.

34 Dazu Walter BAETKE, Germanischer Schicksalsglaube (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 10, 1934, S.226-236). Zu vereinfacht wohl bei Helmut de BOOR, Germanische und christliche Religiosität (Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 33, 1933, S.26-51) S.36.

Methodisch beruht nun aber die Annahme eines einheitlichen 'germanischen Schicksalsglaubens' v.a. auf Analogieschlüssen, die ihrerseits wiederum auf die Etymologie der Schicksalsbezeichnungen angewiesen sind. Geht man allein vom 'Wortmaterial'<sup>35</sup> aus, so fällt es nicht schwer, die schlechte Quellenlage im deutschen Bereich zu überbrücken bzw. die reichlicheren christlich-angelsächsischen Belege in ein gemeingermanisches Ganzes zu integrieren. Das etymologisierende Verfahren mag dort angemessen sein, wo tatsächlich nach einem 'ehemaligen Motivierungszusammenhang'<sup>36</sup> gefragt wird<sup>37</sup>. Es wird aber unhistorisch, wenn dieser mit dem 'intendierten Moment'<sup>38</sup> eines analysierten Textes gleichgesetzt wird<sup>39</sup>. Zu dieser Identifikation neigt auch noch Ladislaus Mittner<sup>40</sup>, der allerdings insofern differenziert, als er an die Stelle des Begriffs 'germanisches Schicksal' die as. Bezeichnung Wurd für einen etymologisch begrenzten Materialbereich setzt. Eduard Neumann sieht statt Einheitlichkeit die Spannung verschiedener Schicksalsauffassungen in der geschichtlichen Entwicklung bis zu den Liedern der Edda. Gerd Wolfgang Weber löst schließlich den von ihm unter-

---

35 Karl HELM, Altgermanische Religionsgeschichte (Germanische Bibliothek, 5.Reihe: Handbücher und Gesamtdarstellungen zur Literatur- und Kulturgeschichte) Bd.2, Heidelberg 1953, S.280.

36 Manfred BIERWISCH, Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden (Kursbuch 5, Mai 1966, S.77-152) S.141.

37 Siehe etwa Eduard Neumanns 'Grundformen eddischen Schicksalsdenkens', E.NEUMANN, Das Schicksal in der Edda (Beiträge zur deutschen Philologie, 7) Gießen 1955.

38 M.BIERWISCH, Strukturalismus, S.141.

39 Gegen die etymologisierende Methode wendet sich auch schon Hermann PAUL, Prinzipien der Sprachgeschichte, Tübingen 8.unveränd.Aufl. 1968, S.31: "Nach dieser Seite hin hat gerade die historische Sprachforschung viel gesündigt, indem sie das, was sie aus der Erforschung des älteren Sprachzustandes abstrahiert hat, einfach auf den jüngeren übertragen hat. So ist etwa die Bedeutung eines Wortes nach seiner Etymologie bestimmt, während doch jedes Bewusstsein von dieser Etymologie bereits geschwunden und eine selbständige Entwicklung der Bedeutung eingetreten ist."

40 Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik (Bibliotheca Germanica, 6) Bern 1955.

suchten Bereich konsequent aus der fiktiven historischen Isolation eines reinen Germanentums<sup>41</sup>.

Einen gemeinsamen 'germanischen Schicksalsglauben' kann man beim derzeitigen Stand der Forschung nicht als gesicherten historischen Bezugspunkt zum Schicksal im Heliand betrachten<sup>42</sup>. Es bliebe noch die Möglichkeit eines punktuellen Vergleichs mit den vorchristlichen Zuständen in Sachsen, wenn nicht gerade hier die Quellen ganz fehlen würden. Karl Haucks Brakteatenforschung<sup>43</sup> hat u.a. für die Religionsgeschichte der Altsachsen einige Fortschritte gebracht. Schicksalsvorstellungen lassen sich aber auch hier nicht lokalisieren. Für sie wären naturgemäß allenfalls schriftliche Quellen aus der Bekehrungszeit zu erwarten, d.h. überwiegend kirchliche Literatur, die jedoch dazu tendiert, die nicht konformen Gebräuche und Vorstellungen als *superstitiones, paganiae* etc. zu pauschalisieren. Erwähnt werden vorwiegend kultische Gebräuche<sup>44</sup>. Eine Auseinandersetzung mit germanischen Schicksalsvorstellungen glaubte man früher etwa in der 'Homilia de Sacrilegiis' zu finden<sup>45</sup>. Wie die Untersuchung von Wilhelm Boudriot<sup>46</sup> aber gezeigt hat, ist der Zusammenhang derartiger Hinweise in der kirchlichen Literatur mit germanischen Vorstellungen zumindest sehr unsicher.

---

41 Siehe S.9, Anm.32.

42 Dazu der Abschnitt 'Germanischer Schicksalsglaube' in der Arbeit von H.SEIPP (hier S. 3, Anm.11) S.175-191.

43 Karl HAUCK, Goldbrakteaten aus Sievern. Spätantike Amulett-Bilder der 'Dania Saxonica' und die Sachsen-'Origo' bei Widukind von Corvey. Mit Beiträgen von K. DÜWEL, H.TIEFENBACH und H.VIERCK (Münstersche Mittelalter-Schriften, 1) München 1970.

44 Etwa Rudolf von Fulda, Translatio S.Alexandri, MGH SS Bd.2, S.673-681, S.675f.; Eigil, Vita S.Sturmi, MGH SS Bd.2, S.365-377, S.376; Vita Lebuini [antiqua], MGH SS Bd.3o,2, S.791-795, S.793. Dazu: Capitulatio de partibus Saxoniae, MGH LL Capit., Bd.1, Nr.26, S.68, Capit.1; Indiculus superstitionum et paganiarum, MGH LL Capit., Bd.1, Nr.1o8, S.222f.

45 Friedrich KAUFFMANN, Über den Schicksalsglauben der Germanen (ZfdPh 5o, 1926, S.361-4o8) S.363, Anm.5.

46 Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Heft 2) Bonn 1928, Nachdruck Darmstadt 1964.

Man muß also feststellen, daß es einerseits Zeugnisse für eine vorchristliche Schicksalsvorstellung bei den Sachsen nicht gibt. Andererseits wäre zu fragen, ob man eine deutlich artikulierte Schicksalsvorstellung hier überhaupt erwarten sollte. Als statische Größe ohne historischen Kontext kann man sie jedenfalls nicht voraussetzen. Es wurde oft vermutet, die germanische Religion insgesamt sei zur Zeit der Christianisierung nicht mehr intakt bzw. ungebrochen gewesen<sup>47</sup>, wobei allerdings zu fragen wäre, ob es dafür überhaupt einen Maßstab gibt. Besonders bei den Sachsen muß man mit Einflüssen aus dem christlichen Bereich schon lange vor der endgültigen Bekehrung rechnen. Daß der Stamm jahrhundertlang vollkommen isoliert an der Peripherie des christlich-fränkischen Großreiches gelebt haben sollte, widerspricht jeglicher Wahrscheinlichkeit. Zudem gibt es schon früh Zeugnisse der Berührung, etwa die Tributpflicht eines Stammesteils unter Chlodwigs Söhnen<sup>48</sup>. Der erste bezeugte Missionsversuch von Angelsachsen bei den Altsachsen durch die beiden Ewalde fällt noch ins Ende des siebten Jahrhunderts. Martin Lintzel meint jedoch: "Es ist keine Frage, daß es viel mehr Berührungen und Konflikte zwischen dem sächsischen und dem fränkischen Volke gegeben haben muß als uns die Überlieferung meldet"<sup>49</sup>. Die Annahme von Kontakten sagt natürlich noch nichts aus über deren Intensität und widerspricht nicht einer relativ großen kulturellen und politischen Selbständigkeit der Sachsen. Der eigentliche Christianisierungsprozeß war sicherlich langwierig. Von einer ungebrochenen Fortsetzung

---

47 So z.B. W. BOUDRIOT, Die altgerm. Rel., S.6; Hanns RÜCKERT, Die Christianisierung der Germanen. Ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 160) Tübingen 2. Aufl. 1934, passim; H. DÖRRIES, Germ. Rel. u. Sachsenbekehrung, passim. Gerade der Schicksalsglaube wird häufig als Ausdruck des verfallenden Weltbilds und damit der 'Weltangst' betrachtet: H. SEIPP, Entwicklungszüge der germ. Religionswiss., S.217-243.

48 Martin LINTZEL, Die Tributzahlungen der Sachsen an die Franken zur Zeit der Merowinger und König Pippins (M. LINTZEL, Ausgewählte Schriften, Bd.1: Zur altsächsischen Stammesgeschichte, Berlin 1961, S.74-86).

49 M. LINTZEL, Die Tributzahlungen der Sachsen, S.82.

rein germanisch-heidnischer Tradition bis zur endgültigen Bekehrung und in einem dann einsetzenden plötzlichen Bruch allerdings kann man sicherlich nicht ausgehen.

## 2. Die Forschung zur Germanisierung im Heliand

Man kann beim gegenwärtigen Stand der Forschung von einem einheitlichen germanischen Schicksalsdenken, das in der historischen Entwicklung dominieren würde, nicht sprechen. Eine differenzierende geschichtliche Darstellung ist bei der gegebenen Quellenlage aber schwierig, wenn nicht unmöglich. Bei einem historischen Vergleich wie dem zwischen dem Heliand und einem hauptsächlich aus der Etymologie erschlossenen germanischen Schicksalsdenken werden aber unwillkürlich Jahrhunderte historischer Entwicklung übersprungen. Germanentum und Christentum prallen so als direkte Widersacher aufeinander, was wohl in den meisten Fällen nicht der historischen Wirklichkeit entspricht.

Ein Beispiel für eine derartige mehr oder weniger stillschweigend zugrundegelegte Konfrontation ist Mathilde von Kienles Interpretation einiger Heliand-Stellen<sup>50</sup>. Sie versucht, die Belege für *wurd* in 'christlich' und 'nicht christlich' einzuteilen, wobei manches dann angeblich wohl christlich gemeint, aber nicht christlich ausgedrückt ist. Nach der Relevanz solcher Klassifizierungen ist dabei nicht gefragt. S. 88 meint v. Kienle:

Wir haben gesehen, wie man versuchte, sie [die Wurt] Gott unterzuordnen, ihr Walten auf ihn zu übertragen. Aber die Wurt, die über Götter und Menschen waltet, fügt sich schwer in das christliche Dogma von der Allmacht Gottes.

Heidnische Wurd und christlich-allmächtiger Gott, Heidentum und Dogma werden einander gegenübergestellt und schließen sich gegenseitig aus. Es besteht ein Zwang zur Alternative,

---

50 Mathilde von KIENLE, Der Schicksalsbegriff im Altdeutschen (Wörter und Sachen 15, 1933, S. 81-111) S. 85f.

zu Entscheidungen, die dem historischen Bewußtsein des späten Betrachters entspringen, aber der betrachteten historischen Erscheinung nicht gerecht werden, weil sie nur auf dem Abwägen der Zugehörigkeit zum einen oder anderen Bereich beruhen.

Hulda Göhler kann für ihre Fragestellung nach dem Christusbild im Heliand auf einer wesentlich besseren, wenn auch nicht vollkommen gesicherten Quellenlage aufbauen. Sie stellt die Frage, wo der Heliand-Dichter sich auf zeitgenössische Quellen gestützt habe oder gestützt haben könnte. Eine endgültige Antwort bringt sie nicht. Vielmehr zeigt die dann folgende Heliandforschung, wie ihr Beitrag aufgefaßt wird: als Zeugnis für die orthodoxe Einstellung des Dichters, gezeigt an Übereinstimmungen mit der kirchlichen Literatur. Weiterhin werden Germanentum und Christentum im Heliand in Gegensatz zueinander gesetzt. Man versucht, Übereinstimmungen mit der einen oder anderen Seite festzustellen und zu entscheiden, welche davon überwiegen. Dadurch, daß Göhler selbst in ihrer Arbeit einen Beitrag zur Germanisierungsfrage sieht<sup>51</sup>, erhält ihre Quellenuntersuchung den Charakter eines Votums für die orthodoxe Haltung des Heliand-Dichters.

Elisabeth Grosch nimmt von vornherein als gegeben an, daß sich im Heliand eine Auseinandersetzung germanischen Lebensgefühls mit dem Christentum vollziehe, es kommt ihr nur darauf an, zu erkennen, wie das geschieht<sup>52</sup>. Auf S. 102 registriert sie erstaunt die 'Unbefangenheit', mit der der Heliand-Dichter das Schicksal neben dem allmächtigen Gott in die Dichtung einführe. Für Grosch zeigt das die Blindheit des Dichters diesem schroffen Gegensatz gegenüber. Tatsächlich trägt sie ihn erst in die Dichtung hinein, indem sie von einer vorgefaßten starren Definition des Schicksals ausgeht und sie dem orthodoxen Bild des allmächtigen Gottes gegenüberstellt.

---

51 H.GÖHLER, Christusbild, S.1.

52 Elisabeth GROSCH, Das Gottes- und Menschenbild im Heliand (PBB 72, 1950, S.90-120) S.91.

Über die Arbeit Gertrud Eberhards wurde oben schon gesprochen (S.6). Ihre gegen Göhler gerichtete Fragestellung ist die, ob die germanischen Züge des Heliand wirklich nur eine äußere Einkleidung ausmachen oder zur 'Ideenwelt' der Dichtung gehören. Zwangsläufig kommt auch sie dadurch zu einer Gegenüberstellung und gegenseitigen Abschätzung.

Das am meisten beachtete neuere Werk über den Heliand ist das von Johannes Rathofer<sup>53</sup>. Diese Arbeit hat vor allem für die Untersuchung mittelalterlicher literarischer Tektonik geradezu paradigmatischen Charakter erhalten. Die zahlreichen Äußerungen hierzu hat Werner Schröder in seiner Besprechung des Buches zusammengestellt<sup>54</sup>. Hier ist dagegen vor allem Rathofers Behandlung des Germanisierungsproblems und speziell des Schicksals im Heliand wichtig, vor allem in methodischer Hinsicht.

Zunächst zeigen Rathofers Überlegungen einige Fortschritte, die - wenn auch nicht grundsätzlich neu - doch zum ersten Mal in eine umfassendere Heliandinterpretation verarbeitet sind. Sehr deutlich wendet er sich von der isolierenden Wortbetrachtung der älteren etymologisierenden Methode ab (S. 20). Er versucht einerseits, inhaltliche Zusammenhänge für die Erschließung einer aktuellen Wortbedeutung heranzuziehen. Andererseits möchte er diese jeweilige Bedeutung innerhalb einer historischen Entwicklung, nämlich des Bedeutungswandels, sehen. So weit vorhanden, verarbeitet er auch einzelne Ergebnisse der Wortforschung. Die Kritik an einer allzu starren Anwendung einer dogmatischen Feldtheorie ist wohl berechtigt, insofern sie sich dagegen wendet, daß das einzelne Wort gerade wieder aus seinem aktuellen sprachlichen Zusammenhang herausgerissen wird<sup>55</sup>.

---

53 Johannes RATHOFER, Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation (Niederdeutsche Studien, 9) Köln, Graz 1962.

54 NddJb 88, 1965, S.176-184. Hinzuzufügen ist noch die Besprechung von Gerhard CORDES (Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 78, 1967, S.55-79).

55 S.19-21. Rathofer stützt sich dabei auf Marianne OHLY-STEIMER, Huldi im Heliand (ZfDA 86, 1955/56, S.81-119) bes.S.81f.

Über diese prinzipiellen Überlegungen hinaus hat Rathofer nun aber ziemlich genaue Vorstellungen über den Bedeutungswandel, der zum Sprachzustand des Heliand geführt hat. Auf Seite 135 spricht er von der 'wirklichen Glaubenshaltung des Dichters', die in einer isolierten Betrachtung der Schicksalswörter verkannt werde. Auf Seite 21 heißt es: "Gezwungen, mit dem überlieferten Sprachmaterial zu arbeiten, verwendet es der Dichter so, daß es sich unter seiner Hand durchgehends mit christlichem Gehalt füllt." Eventuell könnte man das noch so verstehen, daß im zweifellos christlichen Sinnzusammenhang des Heliand eben die Beziehung der Wörter zu diesem Zusammenhang berücksichtigt werden muß und dabei auch kein Gegensatz auftritt. Eine andere Stelle macht hier jedoch deutlicher, was Rathofer meint:

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 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. (S. 18/19)

Hier rechnet Rathofer nur mit ganz bestimmten Ergebnissen bisher nicht durchgeführter Wortforschungen, die dabei in jedem Fall lexikalisch eindeutig faßbar sein müßten. Dabei stellt er sich den Bedeutungswandel als glatte Substitution vor: Die alte Bedeutung wird 'aufgegeben' zugunsten ganz neuer christlich religiöser Sinnzusammenhänge. Diese neuen Zusammenhänge entstehen ad hoc aus einem ganz bewußt um Veränderung bemühten Sprechen<sup>56</sup>. Aus der Gesamttendenz von Rathofers Darstellung kann man aber vollends schließen, daß er als neuen Sinnzusammenhang nur die karolingische Orthodoxie akzeptiert, wie sie sich in den offiziellen theologischen Schriften der Zeit äußert.

---

56 S.168: Man muß mit der 'Kraft lebendigen, um die Wiedergabe und den Aufbau neuer Sinn- und Beziehungsgefüge bemühten Sprechens' rechnen.



Rathofer rechnet dabei nur mit einer bewußten, systematischen und konsequenten Leistung des Dichters, die den Heliand-Wortschatz sprunghaft zum Wortmaterial theologisch-wissenschaftlicher Orthodoxie gewandelt hätte, nicht mit komplexeren Wechselbeziehungen, mit etwa noch vorhandenen Resten alter Bedeutungen oder auch nur den Einflüssen zeitgenössischer Kulturströmungen, die nicht unbedingt zur christlichen Orthodoxie zu rechnen sind. Bei dieser ganz bewußt umformenden Sprechweise könnte es sich dann aber nur um eine möglichst weitgehend abstrahierende Gelehrtensprache handeln. Das aber ist die am Konkreten orientierte Sprache des Heliand bestimmt nicht.

Im Grunde reduziert Rathofer das Problem auf eine schlichte Gegenüberstellung von heidnisch-germanisch und christlich. Hier taucht wieder die klare Alternative auf, die die ganze Germanisierungs-Literatur durchzieht. So ist auch für ihn das Verhältnis des Germanischen zum Christlichen das der klaren Konfrontation, die es dem Interpreten jeweils leicht macht, sich für 'germanischen' oder 'christlichen' Gehalt einer Textstelle zu entscheiden. Die Untersuchung des Schicksals im Heliand stellt er daher unter die Alternative: Christentum oder Germanentum? (S. 132). Nach Belegen für das im Heliand ausgedrückte Gottvertrauen und die Sehnsucht nach dem Himmelreich heißt es: "So spricht weder ein naturseliger naiver Optimist noch ein schicksalsgläubiger Heide ..." (S. 150). Daß der Heliand-Dichter eines von beiden gewesen sei, hat in der Wissenschaft wohl nie jemand behauptet. Jedenfalls ist mit einer derartigen Feststellung die Frage nach dem Schicksal im Heliand nicht aus dem Wege geräumt.

Über die Rolle dieser Vorstellung bei den heidnischen Sachsen ist uns beim derzeitigen Stand der Forschung und der Quellenlage nichts bekannt. Trotzdem nennt Rathofer ohne weitere Erklärung das Schicksal einen 'mythischen Schicksalsglauben' (S. 162) und die Schicksalswörter eine 'heimische sakrale Terminologie' (S. 130). Schon allein die Bezeichnungen 'Glaube' bzw. 'sakral' implizieren dabei eine bestimmte Art bzw. Stufe der Religiosität, die durch die

Forschung nicht gesichert ist.

Von welchem oberflächlichen und vor allem vollkommen undifferenzierten Bild eines germanischen Schicksalsglaubens Rathofer ausgeht, zeigt seine Behandlung der 26. Fitte, die für die Beurteilung des Schicksals im Heliand tatsächlich eine wichtige Rolle spielt. Gestützt auf die von Günter Kellermann für den ags. Bereich angestellten Untersuchungen glaubt Rathofer in der Formulierung *uuiðer metodigisceftie* V. 2210a eine radikale Abwendung von einem 'bisher geglaubten *metod*' erkennen zu können<sup>57</sup>. Um aber die Ansicht zu erhärten, es könne sich hier nicht um einen noch lebendigen Schicksalsglauben handeln, da in ihm das Schicksal doch unabänderlich sei, führt er nacheinander den Gebrauch von *an. urðr* in einem jungen eddischen Götterlied (*Fjölsvinnsmál* 47), Eduard Neumanns Deutung von *skop* als Ausdruck einer *G r u n d - f o r m* eddischen Schicksalsdenkens<sup>58</sup> und wiederum ein ags. Zeugnis, das aus der Spruchdichtung stammende *wyrð byð swiðost*<sup>59</sup> an (S. 136). All das soll also anstelle fehlender sächsischer Quellen den religionsgeschichtlichen Zustand in Sachsen vor der Entstehung des Heliand widerspiegeln.

Natürlich ist es keineswegs auszuschließen, daß die Schicksalsvorstellung der Sachsen am Anfang des 9. Jahrhunderts die Unabänderlichkeit dieser Macht einschloß. Rathofer macht sich mit dieser Konfrontation und der Nivellierung auf beiden Seiten die Antwort auf die Frage nach der Rolle des Schicksals im Heliand aber zu leicht. Sie ist nicht damit geklärt, daß man feststellt, der Dichter ver-setze 'dem heidnischen Schicksalsglauben im Grunde den Todesstoß' (S. 136). Daß er noch an germanischem Heidentum hänge, wird niemand mehr ernstlich behaupten wollen. Damit ist aber recht wenig gesagt. Die eigentliche Frage ist die, welche

---

57 S. 137. Günter KELLERMANN, Studien zu den Gottesbezeichnungen der angelsächsischen Dichtung. Ein Beitrag zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Germanenbekehrung, Phil.Diss.Münster 1954.

58 E.NEUMANN, Das Schicksal in der Edda, S.43.

59 The Anglo-Saxon Minor Poems, hg.v. Elliott van KIRK DOBBIE (The Anglo-Saxon Poetic Records, 6) New York 2.Aufl.1958, S.55.

Rolle der Dichter dem Schicksal in christlicher Umgebung gibt bzw. welchen Wortsinn die Schicksalsbezeichnungen innerhalb des Werks überhaupt haben. Und hier gibt es sicher einleuchtendere Lösungen als die Annahme, der Dichter baue für sich eine Fiktion auf, um anderen ihre Nichtigkeit einerseits und die Allmacht Gottes andererseits zu zeigen. Die damit angenommene totale Substitution des Schicksals durch die Macht Gottes müßte gerade in der Nain-Erzählung, aber auch an anderen Stellen eindeutiger sein, so eindeutig, daß sie auch für einen eventuell noch in traditionellen Vorstellungen befangenen Hörer - den Rathofer damit gerade voraussetzt - offensichtlich genug geworden wäre. Vor allem aber ist es methodisch unsinnig, von einer hypothetischen, durch keine Quelle erhellen Vorform auf eine Bedeutung im Werk oder auf ein bestimmtes Verhältnis zu dieser Vorform zu schließen. Allenfalls der umgekehrte Weg wäre möglich.

Das gilt nun besonders für Rathofers Forderung nach einer Spezialuntersuchung auf folgender Grundlage:

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. (S. 145)

Darüber, wo und in welchem Kontext ein heidnisch-sächsischer Schicksalsglaube auftreten müßte, wissen wir nichts. Wir wissen nicht einmal, ob, wann und in welcher Form ein derartiger Glaube überhaupt existiert hat. Wir haben keinen verlässlichen Vergleichspunkt von außen, sind vielmehr auf den Heliand selbst angewiesen und könnten von hier aus allenfalls Zirkelschlüsse anstellen.

Das Maß an 'Germanisierung', das auch Rathofer im Heliand sieht, möchte er erklären, indem er es als Akkomodation deutet. Ob dies, vor allem die Lukas-Parallele, diese Dinge ausreichend erklärt, sei dahingestellt. Zweifel sind immerhin möglich<sup>60</sup>. Hier geht es darum, ob speziell die Rolle des Schick-

60 Hermann DÖRRIES, Wort und Stunde, Bd.2: Aufsätze zur Geschichte der Kirche im Mittelalter, Göttingen 1969, S.261, Anm.114: "Vor

sals durch die Akkomodation erklärt werden kann. Hier treten bei Rathofer Widersprüche auf. Wenn der Dichter - nach Rathofers Deutung der 26. Fitte - dem germanischen Schicksal 'den Todesstoß' gibt, bekämpft er es. Dagegen heißt es auf Seite 129, die Aufnahme des Schicksalsbegriffs sei 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'. Später (S.151) meint Rathofer gar, das biblische *hora eius* in der Passion berge 'alle Elemente dessen in sich, was der Germane als 'Schicksal' erfuhr'. Dieses Schwanken Rathofers erklärt sich vielleicht daraus, daß im Heliand eben keine eindeutige Tendenz in diesem Sinne da ist. Weder eine bewußte Übernahme als positiv gewerteter Faktor noch ein Ankämpfen dagegen sind eindeutig festzustellen. Daher ist auch nicht zu entscheiden, ob es sich um Akkomodation handelt. Es bliebe die Möglichkeit, daß der Schicksalsbegriff des Heliand bewußt umgeformt ist und als Gegensatz zum heimischen eine missionarische Funktion ausübt. Darüber läßt sich aber erst recht nichts aussagen, weil wiederum die Quellen dafür fehlen, wie dieses heimische Schicksal aussah. Als Akkomodation läßt sich das Schicksal im Heliand also deswegen nicht erklären, weil wir nicht wissen, woran dieser Schicksalsbegriff angepaßt sein könnte.

Rathofer zieht als weitere Erklärung für die Verwendung der Schicksalswörter das Übersetzungsproblem heran. Er stützt sich dabei auf Heinz Rupp<sup>61</sup>, macht ihm gegenüber

---

allem bei der für ihn [Rathofer] maßgebenden Kategorie einer Akkomodation wird zu fragen sein, wieweit sie trägt. Dabei dürfte die Hypothese, der Dichter habe das Vorbild seiner 'Akkomodation' in einem vermeintlich analogen Verfahren des Lukasevangeliums finden können oder gar gefunden, der Fachkritik schwerlich standhalten." Trotzdem stellt Rathofer neuerdings wieder Akkomodation und Lukas-Parallele als anerkannte und gesicherte Tatsachen dar: Johannes RATHOFER, Altsächsische Literatur (Kurzer Grundriß der germanischen Philologie bis 1500, hg.v.L.E.SCHMITT, Bd.2: Literaturgeschichte, Berlin 1971, S.242-262) S.254f.

61 Heinz RUPP, Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters (Der Deutschunterricht 8, 1956, S.28-45) S.42, Anm.36.

aber selbst den Einwand: "Doch beachtet Rupp, der 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" (S. 130/31, Anm. 6). Dieser Einwand ist allerdings schon für sich entscheidend. Dazu kommt, daß der Dichter auf Schicksalswörter etwa als Übersetzung für 'Macht Gottes' oder zur Bezeichnung eines Zeitpunktes nicht angewiesen war. Dafür steht ihm eine eigene Terminologie zur Verfügung. Werner Schröder weist in seiner Besprechung von Rathofers Buch darauf hin, daß Otfrid keine Schicksalswörter verwendet<sup>62</sup>. Offenbar war ein germanischer Dialekt auch im 9. Jahrhundert durchaus in der Lage, die Evangelien wiederzugeben, ohne auf Schicksalswörter zurückgreifen zu müssen.

Zwischen der Vorlagentreue und dem geringen Maß an Germanisierung besteht für Rathofer ein Zusammenhang, insofern beide die 'Autoritätsgebundenheit des altsächsischen Dichters' zeigen (S. 174). Er vermutet sogar, alle Abweichungen vom kanonischen Text seien auf die vom Dichter benützte Tatian-Version zurückzuführen (S. 173/74). Nun kann man tatsächlich nicht mehr ohne weiteres davon ausgehen, daß dies der Text des uns direkt überlieferten Codex Fuldensis gewesen sei<sup>63</sup>. Aufgrund der bisherigen Ergebnisse der Diatessaronforschung sollte man aber hier keine besonders tiefgreifenden Differenzen erwarten, schon gar nicht sollte man Spekulationen an einen nicht vorhandenen Text knüpfen, der ohnehin in jedem Fall Grundlage selbständiger Gestaltung war.

Einen Anhaltspunkt dafür, daß der vom Heliand-Dichter benützte Text irgend eine Lesart enthalten haben könnte, die die Einführung des Schicksals veranlaßt hätte, gibt

---

62 NddJb 88, 1965, S.176-184, S.177.

63 Dazu: Anton BAUMSTARK, Die Vorlage des althochdeutschen Tatian, hg.v. Johannes RATHOFER (Niederdeutsche Studien, 12) Köln, Graz 1964; Gerd BOCKWOLDT, Zur Frage nach der speziellen Hauptquelle im Heliand (NddJb 84, 1961, S.25-33); Juw fon WERINGHA, Heliand and Diatessaron (Studia Germanica, 5) Assen 1965.

es in der Diatesseronforschung jedenfalls nicht<sup>64</sup>. Irgend etwas Derartiges ist wohl auch kaum zu erwarten.

Rathofers undifferenziertes Bild eines 'germanischen Schicksals' führt schon notwendigerweise zu einer harten Konfrontation mit christlicher Orthodoxie. Verschärft wird dieser Gegensatz aber noch dadurch, daß er im Heliand eine 'ganz konkrete Stellungnahme zu aktuellen Problemen der karolingischen Kirche und ihres Glaubensverständnisses' (S. 269) sieht und ihn konkret mit einem bewußt anti-adoptianischen Standpunkt identifiziert<sup>65</sup>. Man kann hier wohl einen Zusammenhang sehen mit der Forderung nach dem 'historisch, exegetisch und systematisch geschulten Theologen' als Heliand-Interpreten (S. 24), die gewiß nicht von der Hand zu weisen ist, insofern sie auf Zusammenhänge hinweist, aber in ihrer Ausschließlichkeit wohl symptomatisch ist für ein dogmengeschichtliches Spezialinteresse, das auch am Anfang der wissenschaftlichen Behandlung des Germanisierungsproblems stand. In der Tradition dieser Fragestellung hat Rathofer die Verhältnisse stark polarisiert. Die starre Alternative 'Germanentum oder Christentum', bei ihm als 'Heidentum oder Orthodoxye' noch verschärft, wird aber dem Heliand nicht gerecht. Die Intention des Werks ist christlich. Das aber ist erst die Grundlage für die Frage nach dem Schicksal im Heliand, nicht bereits deren Antwort.

---

64 Die von QUISPÉL (siehe unten S.174) entdeckte Diatessaron-Lesart zu Hel. V.3692a erklärt des Dichters Verständnis der entsprechenden Evangelienstelle, aber nicht die Verwendung der Schicksalsbezeichnung.

65 Dazu Hermann DÖRRIES, Wort und Stunde, Bd.2, S.261, Anm. 114: "Gegenüber manchen dogmengeschichtlichen Urteilen Rathofers läßt seine Meinung, das athanasianische Logos-Sarx-Schema werde auch im Symbolum Quicumque, dem sog. Athanasianum, verwandt, zur Vorsicht raten. Daß der Heliand eine Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus spüren lasse, scheint mir abwegig."

### 3. Methodische Folgerungen

Das Prinzip der Konfrontation, das Rathofer auf die Behandlung des Verhältnisses zwischen germanischen und christlichen Elementen im Heliand anwendet, weist auf die überlieferten Methoden, die sich im Laufe der Auseinandersetzungen um die Germanisierung des Christentums herausgebildet haben. Rathofer übernimmt den Begriff Germanisierung offenbar deswegen, weil er hier ein ungelöstes Problem sieht und diese Problemstellung seinem dogmengeschichtlichen Interesse entspricht. Gleichzeitig hat er jedoch die methodischen Grundlagen übernommen, die sich in dieser Auseinandersetzung - teilweise auch unter dem Einfluß theologischer Betrachtungsweise - bisher ausgebildet hatten<sup>66</sup>. Diese Methoden laufen auf eine Abschätzung dessen hinaus, welchem der konfrontierten Bereiche wesentlichere bzw. die wesentlichen Elemente des Heliand zuzurechnen sind. In diesem Sinn drückt sich in Vilmar's 'Einkleidung der evangelischen Geschichte' und in Rathofer's 'Akkomodation' nur die jeweils verschiedene Abschätzung der Gewichte aus, jedoch kein prinzipieller Unterschied in der Problemstellung.

Das Problem der Germanisierung des Christentums wäre so, wie die ältere Forschung es zu lösen versucht hat, auf möglichst genaue Kenntnisse einer religionsgeschichtlichen Entwicklung angewiesen, die wir angesichts der Quellenlage nicht haben können. Trotzdem ist der historische Vergleich als methodischer Ausgangspunkt der Forschung kaum in Frage gestellt worden. Schematisierend könnte man das dabei angewandte Prinzip umschreiben mit 'Konfrontation und Identifikation'. Wesentlich dabei ist, daß Einzelzüge des Werks einem der großen historischen Abschnitte aufgrund wechselnder Kriterien zugeordnet bzw. mit ihnen identifiziert werden. Was dabei ange-

---

66 Darauf, daß Rathofer ja gerade die Problemstellung der von ihm angegriffenen Darstellungen übernimmt, weist auch Hermann Dörries hin; H.DÖRRIES, Wort und Stunde, Bd.2, S.192, Anm.5: "... es ist die Fragestellung dieser Jahre [ um 1934 ], mit der auch Rathofer an seine Aufgabe herantritt, eine so schlagende Widerlegung der deutsch-christlichen Deutung sein Buch darstellt!"

strebt wurde, eine kultur- und religionsgeschichtliche Beurteilung des Werkes als Einheit, ist auf diese Weise nicht erreicht worden.

Die hier angestrebte methodische Alternative zielt darauf ab, die Einzelzüge nicht in Zusammenhänge außerhalb, sondern innerhalb des Werks zu stellen und historische Bezüge erst auf dem Weg über ein Gesamtbild des Schicksals im Heliand zu suchen. Die Quellenlage erfordert diesen Weg. Andererseits entspricht er aber auch der in der neueren Forschung mittlerweile zur Selbstverständlichkeit gewordenen Forderung nach Kontextanalysen, die das Wort aus seiner künstlichen Isolierung lösen.

Was die Auswahl des zu untersuchenden Wortmaterials angeht, so stütze ich mich allerdings bewußt auf die ältere Forschung<sup>67</sup>. Über die Liste der Wörter, die als direkte Bezeichnungen des Schicksals zu gelten haben, herrscht dort weitgehende Einmütigkeit. Trotzdem soll die Möglichkeit offenbleiben, im Laufe der Untersuchung einzelne Wörter aus der Gruppe der Schicksalsbezeichnungen auszuscheiden, weil sie wesentliche Kriterien der Verwendung und Bedeutung, die für die meisten Wörter gelten, nicht erfüllen.

Der Grund für die Beibehaltung des Wortmaterials im Ausgangspunkt liegt in der Geschichte und gegenwärtigen Lage der Forschung zum Schicksal im Heliand. Mit der Frage nach der Bedeutung dieser Wörter konnte das Problem, wie es sich heute stellt, überhaupt erst entstehen, und es blieb trotz gelegentlicher Versuche, es in Zusammenhang mit einem generellen Determinationsbewußtsein zu bringen, an diese Bezeichnungen geknüpft. Das Primäre war das Wort, nicht die Sache, denn für diese gibt es außerhalb der Belegstellen fast keinen Anhaltspunkt. Darüber hinaus hat man die Schicksalsbezeichnungen des Heliand als die wesentlichen Zeugnisse eines südgermanischen Schicksalsdenkens analog einem nordgermanischen angesehen. Dadurch bekommt gerade die Frage nach den Schicksals b e z e i c h n u n g e n eine sehr weitgehende historische Relevanz, die vollständig aufzuzeigen allerdings

---

67 Siehe dazu die Zusammenstellung der Belege auf S.230ff.



weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausginge.

Ein gewisses Präjudiz für die Interessenlage dieser Untersuchung ist allerdings zwangsläufig gegeben, wenn man - in welcher Form auch immer - an die Forschungstradition anknüpft: Die Frage nach einer religiösen Relevanz des Schicksals im Heliand rückt - wenn auch nicht unbedingt als einziger Aspekt - in den Vordergrund. Das bedeutet allerdings auch, daß gerade das Vorverständnis der älteren Forschung, das die Existenz einer religiösen Relevanz unbestreitbar erscheinen ließ, einer kritischen Prüfung anhand des tatsächlichen Gebrauchs unterzogen werden muß.

Von der älteren Forschung bereits stillschweigend übernommen habe ich auch die *Sammelbezeichnung* 'Schicksal' für die zu untersuchenden Wörter. Dem liegt zugleich eine *Arbeitshypothese* zugrunde: daß nämlich Bedeutung und Verwendung dieser Wörter überhaupt genügend gemeinsame Charakteristika aufweisen, um sie als wenn auch lose inhaltliche Einheit aufzufassen zu können<sup>68</sup>.

---

68 Ob es sich hier um eine Einheit im Sinne der Feldtheorie handelt, ist bewußt offengelassen. Die Frage der Außen- und Innengrenzen des Feldes ist bis heute nicht gelöst - siehe Horst GECKELER, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, München 1971, S.144; Leslie SEIFFERT, *Wortfeldtheorie und Strukturalismus. Studien zum Sprachgebrauch Freidanks (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur, 4)* Stuttgart, Berlin usw. 1968, S.25-27 -, auch wenn man von der Vorstellung eines Mosaiks ohne Lücken und Überschneidungen abrückt (GECKELER, S.118-120; SEIFFERT, S.46. Vom Heliand selbst ausgehende Kritik an den Methoden der Feldebetrachtung bei M.OHLY-STEIMER, *Huldi im Heliand*, S.81f). Die Frage ist hier im Grunde irrelevant. Im ganzen bietet die neuere semantische Forschung, die auf der Feldtheorie aufbaut, kaum methodische Anhaltspunkte für diese Untersuchung, da sie sich ausschließlich mit Differenzierungen innerhalb eines lexikalisch schon feststehenden Rahmens beschäftigt. Das wird gerade an Versuchen, sie auf historische Texte anzuwenden, deutlich, vgl. etwa L.SEIFFERT, *Wortfeldtheorie*; Wolfgang KÜHLWEIN, *Die Verwendung der Feindseligkeitsbezeichnungen in der altenglischen Dichtersprache (Kieler Beiträge zur Anglistik und Amerikanistik, 5)* Neumünster 1967; W.Z.SHETTER-F.W.BLAISDELL, *Altsächsisch mahlian und die Verben des Sprechens und Sagens. Semasiologisches und Etymologisches (Zeitschrift für deutsche Wortforschung 18, 1962, S.129-140)*. Bei W.KÜHLWEIN heißt es im Vorwort: "So treffend etwa bei Bosworth-Toller oder Grein-Köhler-Holt-hausen manche Glossierungen auch sind, die zwischen den einzelnen Feindseligkeitsbezeichnungen bestehenden Ähnlichkeiten und Gegensätze lassen sich schärfer fassen." Hier geht es dagegen zunächst um etwas ganz anderes, nämlich darum, den Sinngehalt der betreffenden Bezeichnungen überhaupt erst einmal zu erfassen.

Die Bezeichnung ist also nicht mehr als eine Hilfskonstruktion, eine vorläufige Benennung, die allerdings aufgrund ihrer Verwendung in der älteren Forschung den materiellen Gegenstand der Untersuchung am besten bezeichnet.

Die wichtigste methodische Konsequenz, die wir aus der Betrachtung der älteren Forschung ziehen müssen, ist der Vorrang einer synchronistischen Textanalyse vor dem historischen Vergleich. Gerade in der synchronistischen Semantik hat das Bewußtsein von den kontextuellen Bindungen des Worts in letzter Zeit eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Die Bedeutungsbestimmung anhand der Kontextanalyse ist ansich natürlich keineswegs absolut neu, gerade bei den Schicksalsbezeichnungen im Germanischen zeigt aber die ältere Forschung, wie wichtig die Erhebung zum Prinzip ist, denn dort wurde die synchronische oft derart von der diachronischen Betrachtung überlagert, daß die Verwendung eines Worts nur noch seine Etymologie bestätigen konnte<sup>69</sup>.

Es ist selbstverständlich, daß 'Kontext' im Grundsatz nicht begrenzt werden kann. Gerade der unmittelbare Satzzusammenhang bietet im Falle des Heliand eine beträchtliche Unsicherheit durch den sprachlichen Konservatismus, den Hans Eggers an einigen konkreten Fällen nachgewiesen hat<sup>70</sup> und der die Frage nach dem Wert für einen intendierten Sinnzusammenhang aufwirft.

Es wäre nun aber voreilig, aufgrund dieses Befunds den einschlägigen sogenannten 'Formeln' des Heliand, etwa der Fügung *thiu uurd is at handun* (V. 4619 und 4778) jeden Wert für die Bedeutung im Werk selbst von vornherein abzusprechen, zumal es sich hier noch viel weniger als bei dem von Eggers untersuchten Material um rein syntaktisch bestimmbare Erscheinungen handelt<sup>71</sup>. Vielmehr handelt es sich hier um ein

---

69 So etwa noch bei L.MITTNER, Wurd.

70 Hans EGGERS, Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand (NddJb 80, 1957, S.1-24).

71 Auch gegenüber Eggers hat Gertraud BECKER, Geist und Seele im Alt-sächsischen und im Althochdeutschen. Der Sinnbereich des Seelischen und die Wörter *gêst* - *geist* und *seola* - *sêla* in den Denkmälern bis zum 11. Jahrhundert (Germanische Bibliothek, 3.Reihe: Untersuchungen

Problem, das nur anhand der Untersuchung der einzelnen Belege geklärt werden kann und das ich im folgenden mit 'Aktualität' bezeichne<sup>72</sup>. Damit ist der Zusammenhang der in der syntaktischen Verwendung und im Satzkontext ausgedrückten Bindungen mit dem weiteren Kontext und den darin erkennbaren Intentionen des Dichters gemeint. Der Grad dieser Aktualität entscheidet, ob wir aus einer Formulierung Schlüsse für die Bedeutung der Schicksalsbezeichnungen ziehen können.

Die folgende Untersuchung der syntaktischen Verwendung und der durch einheitliche Verwendung gekennzeichneten Bezeichnungsgruppen hat dabei den Charakter einer Bestandsaufnahme. Das Problem der Formelhaftigkeit, des aufgrund einer Tradition normativen Gebrauchs, taucht dabei auf, ist aber sekundär, insofern es die Differenzierung historischer Sprachschichten betrifft. Ziel dieser Untersuchung ist es, Verbindungen mit weiteren Sinnzusammenhängen zu erkennen. Ihre Analyse ist eine interpretatorische Aufgabe, die weite Teile des Werks über die unmittelbaren Belege hinaus einschließt und bis in die heilsgeschichtliche Konzeption des Dichters reicht. Eine wesentliche Rolle spielen dabei die Beziehungskonstellationen zwischen Schicksal, Menschen und göttlicher Macht.

---

und Einzeldarstellungen) Heidelberg 1964, S.26 ; eingewandt, man könne das 'syntaktische Verhalten und den Inhalt eines Wortes ' nicht ohne weiteres trennen, da sie sich gegenseitig bedingen.

- 72 Mit der Unterscheidung zwischen lexikalischer und aktueller Bedeutung in der Semantik hat der Terminus nichts zu tun, da dort 'aktuelle Bedeutung' gegenüber der 'lexikalischen' eine einzelne Realisation gegenüber mehreren Möglichkeiten bezeichnet - siehe Wilhelm SCHMIDT, Lexikalische und aktuelle Bedeutung. Ein Beitrag zur Theorie der Wortbedeutung (Schriften zur Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, 7) Berlin 1963 -, während es hier um ein umgekehrtes Verhältnis geht: um das zwischen starrer semantischer Isolation und allgemeiner Bedeutung.

B DER SATZZUSAMMENHANG - ZUM AKTUALITÄTSGRAD EINIGER  
'FORMELN'

1. Charakteristische Verwendung einiger Gruppen von  
Schicksalsbezeichnungen

Die Erkenntnis, daß es unmöglich ist, aufgrund historischen Materials eine Bedeutungsgeschichte der Schicksalsbezeichnungen bis hin zum Heliand zu verfolgen, gilt gleichermaßen für die Kontextgruppen, in denen diese Wörter auftreten. So müssen wir auch ausschließen, daß es historische Indizien dafür gibt, zu erkennen, ob eine bestimmte Gebrauchsweise, für die die Vermutung historisch bedingten normativen Gebrauchs nahe liegt, tatsächlich 'formelhaft' ist. Ein Anhaltspunkt aus dem Werk selbst bleibt eine - im Falle von *uurd* etwa tatsächlich auffällige - Stereotypie, die angesichts der geringen Belegzahlen aber wiederum relativiert wird. Dazu kommt, daß der Dichter offenbar eine möglicherweise stilistisch bedingte Vorliebe für Wiederholungen hat<sup>1</sup>. Da die an die Vermutung formelhaften Gebrauchs geknüpfte Frage des Aktualitätsgrads auch ohne genaue Identifizierung einer überlieferten Formel beantwortet werden kann, können wir hier aber auf eine exakte Definition bzw. ein Kriterium verzichten.

Zu vermuten ist traditionsbedingter Gebrauch vor allem dort, wo charakteristische Verwendungsweisen, die eine Beleggruppe innerhalb aller Schicksalsbelege herausheben, sich mit Wortgrenzen decken, also für eine oder mehrere Schicksalsbezeichnungen typisch sind.

---

1 Dadurch wird z.T. sinngemäß Verschiedenes in enger Kontextverbindung ähnlich formuliert, z.T. auch sinngemäß Ähnliches, das in großem Abstand untereinander steht. Dadurch lassen sich richtiggehende Reihen von Belegstellen bilden, z.B.: 840a-44b - 849b-52b - 4181b-82a - 4827b-28a - 196a-97a.

Am deutlichsten heben sich so die Belege für *uurd* ab. Aus den sieben Stellen, an denen das Simplex belegt ist, ergeben sich zwei Gruppen mit je drei Belegen, deren charakteristische Merkmale sonst in der Gruppe der Schicksalswörter nirgends auftreten. In der ersten Gruppe ist *thiu uurd* jeweils Subjekt im Hauptsatz:

*Thiu uurd is at handun,*  
*thea tidi sind nu ginâhid.* (V. 4619b/20a)

*Thiu uurd is at hundun,*  
*that it sô gigangen scal, sô it god fader*  
*gimarcod mahtig.* (V. 4778b-80a)

*Thiu uurd nâhida thuo,*  
*mâri maht godes endi middi dag,*<sup>2</sup>  
 (V. 5394b/95b)

In der zweiten Gruppe von drei Belegen steht *uurd* jeweils als Subjekt eines mit *antthat* eingeleiteten Nebensatzes in Verbindung mit transitivem *farnam* (M761 und C3633: *for-*) bzw. *benam*:

*Thar that friðubarn godes*  
*uonoda an uuilleon, antthat uurd fornâ*  
*Erodes thana cuning,* (V. 760b-62a)

*anttat ina iru [den Sohn der Mutter] uurd benam,*  
*mâri metodogescapu.* (V. 2189b-90a)

*unttat sie [menniscono barn] eft uurd farnimid.*  
 (V. 3633b)

Diesen beiden Beleggruppen steht der siebte Beleg für *uurd* vereinzelt gegenüber:

*be that he thea uurdi farsihit* (M4581b)

*bi that hie thia uurth gisihid* (C4581b)

Statt als Subjekt im Nom.Sg. steht *uurd* hier als Objekt im Akk.Pl. (bzw. Sg. in C). Ein sinngemäßer Zusammenhang mit der ersten Beleggruppe ergibt sich aus der gemeinsamen Metaphorik der räumlich-zeitlich bevorstehenden *uurd*. Ob der syntaktische Wechsel trotzdem einen Wechsel auch in der Sinnstruktur signalisiert, wird sich aus der Interpretation der jeweiligen Sinnzusammenhänge ergeben müssen.

<sup>2</sup> Zitiert wird im folgenden nach: Heliand und Genesis (Altdeutsche Textbibliothek, 4) hg.v. O.BEHAGHEL, 8.Aufl. bearb.v. W.MITZKA Tübingen 1965. Wo Lesarten verglichen werden, ist zusätzlich die Ausgabe von Eduard SIEVERS (Germanistische Handbibliothek, 4) Halle 1935 (Titelaufgabe der Ausgabe von 1878, vermehrt um die Fragmente P und V), herangezogen.

Gehen wir nun über die Betrachtung der direkten Belegstellen hinaus, so stellen wir fest, daß *uurd* offenbar als Subjekt durch eine ganz bestimmte semantische Gruppe von Substantiven substituiert werden kann. Ein Zusammenhang mit körperlichem Leiden deutet sich auch im unmittelbaren Kontext zu V. 5394 an:

	<i>Thiu uurd nâhida thuo,</i>	
<i>mâri maht godes</i>		<i>endi middi dag,</i>
<i>that sia thia ferahquâla</i>	<i>frummian scoldun.</i>	
		(V. 5394b-96b)

Hier fügt sich dem Sinne nach eine Stelle an, die wie das erste *thiu uurd is at handun* (V. 4619) in der Abendmahls-schilderung steht, ebenfalls Worte Christi in direkter Rede wiedergibt und sich auf die Passion bezieht:

	<i>Mi is an handun nu</i>	
<i>uufiti endi uunderquâle,</i>	<i>thea ik for thesumu uuerode scal,</i>	
<i>tholon for thesarû thiodu.</i>		(V. 4567b-69a)

Diese Subjektsubstitution erinnert an die sogenannten Kommutationsproben der neueren Sprachwissenschaft<sup>3</sup>. Oberflächlich gesehen erscheinen die sich gegenüberstehenden Textstellen sogar wie deren Idealfall, da aufgrund formelhaften Gebrauchs ein variables Glied unter nahezu konstanten Gliedern erscheint. Ein Unterschied ist jedoch entscheidend: Die variablen Glieder sind nicht beliebig! Es sind offenbar ganz bestimmte Substantive, die *uurd* in der formelhaften Wendung ersetzen können. Damit stellt sich die Frage nach den Motiven, nicht nach den Auswirkungen. Die inhaltliche Konsequenz des Austauschs ist relativ offensichtlich. Es handelt sich jeweils um Hinweise auf die bevorstehende Passion Christi. Ein theoretisch denkbares Oppositionsverhältnis zwischen den ausgetauschten Gliedern scheidet angesichts der Gemeinsamkeiten der Verwendung, des Ausdrucks, der Situation und der Bedeutung im weiteren Kontext aus. Man muß statt dessen annehmen, daß der Austausch auf inhaltliche Gemeinsamkeiten weist. Das dadurch begründete Verhältnis zwischen *uurd* und seinen Austausch-

---

3 Kritisch zu ihrem Wert für die Semantik Leslie SEIFFERT, Wortfeldtheorie und Strukturalismus. Studien zum Sprachgebrauch Freidanks (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur, 4) Stuttgart, Berlin usw., 1968, S.56-61.

partnern nenne ich im folgenden 'semantische Affinität', um den ohnehin leicht mißverständlichen Begriff der Synonymität zu vermeiden, der den Bedeutungsspielraum der Schicksalsbezeichnungen zu sehr einengen könnte<sup>4</sup>.

Eine solche semantische Affinität zu *uurd* macht sich nun auch im Gebrauch von *dôd* bemerkbar: Das kananäische Weib sagt von seiner Tochter:

*Nu is iro dôd at hendi,*<sup>5</sup>  
(V. 2989b)

Der Tod kann jedoch nicht nur *at hendi wesán*, sondern wie *uurd* auch *farniman*:

*gisâhun thena is fera êgan,*  
*dages licht sehan, thena the êrr dôd fornam,*  
*an suhtbeddeon sualt:* (V. 2217b-19a)

Diese Stelle aus dem Bericht vom Wunder in Nain steht wieder in engem Zusammenhang mit V. 2189, wo die *uurd* als Urheber für den Tod des Jünglings genannt wird. Allerdings wird *uurd* V. 2190 durch *methodogescapu* variiert, und V. 2210 heißt dann dieselbe Macht *methodigiscaft*. Hier zeigt sich, daß die Verbindung mit Tod, Krankheit und körperlicher Qual für den Heliand-Dichter über *uurd* hinausgeht und teilweise auch andere Schicksalswörter einschließt. Allerdings liegen diese Verbindungen nicht mehr auf der Ebene unmittelbarer semantischer Affinitäten, die sich in gleichem Gebrauch äußern, sondern auf der Ebene der Sinnzusammenhänge, die eher durch freie dichterische Gestaltung anhand eines thematischen Zusammenhangs entstehen.

Die zuletzt zitierte Stelle aus der Auferweckung des Jünglings von Nain hat ihre Parallele in der des Lazarus:

- 
- 4 Diese 'semantische Affinität' hat wiederum nichts mit Coserius 'lexikalischen Solidaritäten' zu tun, vgl. Eugenio COSERIU, Lexikalische Solidaritäten (Poetica 1, 1967, S.293-303). Sie soll überhaupt nur den hier gegebenen Spezialfall benennen.
- 5 Vgl. Nibelungenlied - hg.v. H.de BOOR, Wiesbaden 20.Aufl. 1972 - 1540,4: *die habent den tôt an der hant*; Rolandslied - hg.v. Carl WESLE (Altdeutsche Textbibliothek, 69) 2.Aufl.v. Peter WAPNEWSKI, Tübingen 1967 - V. 3863: *si habent den tot ander hant*; Reinhart Fuchs - Das mittelhochdeutsche Gedicht vom Fuchs Reinhart, hg.v. G.BAESECKE (Altdeutsche Textbibliothek, 7) 2.Aufl. besorgt v. I.SCHRÖBLER, Halle 1952 - V. 1480: *er hat den tot an der hant* (s.a. V. 1806). Im Gegensatz zu den Heliand-Belegen ist hier aber *tôt* nie Subjekt!

Maneg uundrode

Iudeo liudio, thô sie ina fan themu graþe sâhun  
 siðon gesunden, thene the êr suht farnam  
 (V. 41o9b-11b)

Dabei ist wiederum die Verbindung mit *suht* schon in der Nain-Geschichte in dem Zusatz *an suhtbeddeon sualt* (V. 2219a) vorhanden.

Im ganzen ist für *uurd* eine klare Zuordnung zu Tod, Krankheit und körperlichem Leiden zu erkennen, die sich zunächst in dem Verb *far-* bzw. *biniman* äußert, das im ganzen Werk meistens im Zusammenhang mit dem Tod gebraucht wird<sup>6</sup>, dann aber auch in der Affinität zu den Substantiven *dôd*, *suht*, *-guâla* usw.

Eine andere durch ihre Verwendung gekennzeichnete Gruppe von Schicksalsbezeichnungen umfaßt drei Wörter:

Than is allaro accaro gehuiliç  
*geripod an thesumu rîkea: sculun iro re g a n g i -*  
s c a p u  
*frummien firiho barn.* (V. 2592b-94a)

Thô gifragñ ik that ina is  
re g a n o g i s c a p u,  
*thene armon man is êndago*  
*gimanoda mahtiun suid, that he manno drôm*  
*ageþen scolde.* (V. 3347b-50a)

antat iro thar êniç ni uuas  
*thes fiundo folkes the iro ferhes thô,*  
*theru idis al d a r l a g o âhtien uueldi.* (V. 388ob-82b)  
uuas imu is lif fargeþen,  
*that he is al d a r l a g u êgan môsti,* (V. 41o4b-o5b)

Uuêst thu that it all an minon  
duome stêd  
*umbi thines lifes gi l a g u ?* (V.5343b-44a)

Gemeinsames Kennzeichen dieser Belege ist die Zuordnung des Schicksals zum Lebensbereich einer einzelnen Person oder kollektiv der Menschen (V. 2593) durch ein Possessivum (*iro*, *is*) oder ein Substantiv im Genitiv (*thines lifes*) bzw. Dativ

---

6 Bei *farniman* gibt es nur zwei Ausnahmen, die beide im Gleichnis vom Sämann für den auf den Weg gefallenen Samen gebraucht werden (V. 24o2 und 25o7). Möglicherweise überträgt der Dichter hier die Bezeichnung für den körperlichen Tod auf den spirituellen:

*Sô duot thea meginsundeon an thes mannes hugi*  
*thea godes lêra, ef he is ni gômîd uuel;* (V. 25o8a/o9b).



(*theru idis*). Diese Gruppe zeigt nicht dieselbe einheitliche Verwendung wie *uurd*. Das äußert sich schon darin, daß zu ihr verschiedene Schicksalsbezeichnungen gehören, aber auch z.B. darin, daß V. 3882 kein Genitiv steht, sondern ein Dativ, der allerdings trotz des syntaktischen Unterschieds semantisch dieselbe Beziehung - die Zuordnung zum Leben einer Person - schafft.

Daß es sich hier trotzdem um normativen Gebrauch im Sinne der Formelhaftigkeit handelt, ist zu vermuten, weil nur *regan(o)giscapu* und die Bildungen mit *-lagu* mit einem Possessivum oder einem Genitivus possessivus gebraucht werden, nicht aber andere Schicksalsbezeichnungen. Aus dem Sinn begründbar ist diese Beschränkung nicht. Vielmehr ist die Zuordnung zum persönlichen Lebensbereich - wie sich später zeigen wird - auch wesentliches Kennzeichen des Schicksals an anderen Stellen. Indem wir auf ein späteres Ergebnis vorgreifen<sup>7</sup>, können wir schon hier Schlüsse auf den Aktualitätswert dieser formelhaften Erscheinung ziehen. Was sich hier als Stilistikum äußert, hat seine Bedeutung im Sinnzusammenhang, allerdings nicht in der formalen Beschränkung auf eine Wortgruppe.

Die Verwendung von *giscapu* hat wenig Charakteristisches. Die Schwierigkeiten, die durch die geringe Zahl der Belegstellen entstehen, machen sich hier besonders stark bemerkbar. Dem zweimaligen Gebrauch von *godes giscapu* (V. 336 und 547) stehen zwei Stellen mit *thiu berhtun giscapu* (V. 367 und 778) gegenüber. An einer Stelle ist von *thiu hêlagon giscapu himiles endi erđun* (V. 4064) die Rede. Offenbar handelt es sich hier um zwei verschiedene Gebrauchsweisen, einmal mit Adjektiv, einmal mit einem Genitiv, der diesmal kein Objekt, sondern das logische Subjekt bezeichnet. Beides könnte im fünften Beispiel in veränderter Form enthalten sein. Aus der bloßen Zusammenstellung der Belege kann hier aber nicht auf eine grundsätzliche semantische Bindung geschlossen werden. Auffällig ist nur, daß *giscapu* an allen fünf Stellen auf irgendeine Weise spezifiziert ist<sup>8</sup>. Eine Spezifizierung

---

7 Siehe unten S.62ff.

8 Eine Ausnahme stellt nur C197 (siehe Apparat bei BEHAGHEL) dar. Dort

durch einen Genitiv kommt sonst aber nur in der oben behandelten Zuordnung zum persönlichen Lebensbereich vor, die durch ein Adjektiv nur an zwei weiteren Stellen (V. 512: *uured uurdigiskapu*; V. 2190: *mâri metodogescapu*). Das läßt immerhin die Vermutung zu, daß das Wort *giscapu* auf diese Spezifizierung besonders angewiesen ist.

Es ergibt sich nun ein Rest von Schicksalsbelegen, für die der unmittelbare Kontext nicht einmal andeutungsweise eine Regelmäßigkeit im Gebrauch feststellen läßt. Auffällig ist, daß es sich hier zum größten Teil um die Komposita mit *-giscapu* (bzw. *-giscaft*) im zweiten Glied handelt. Von ihnen konnte bisher nur *regan(o)giscapu* einer Gruppierung zugeordnet werden. Außer *uurd(i)giscapu* (bzw. *-giskefti*), *metod(o)-giscapu* (*-giscaft*) und *erđlîbigiskapu* bleibt nur noch das Simplex *metod*, das aber nur zweimal vorkommt und an beiden Stellen in der Variation mit *uurd(i)giscapu* steht, wodurch eine Abgrenzung der Wortbedeutung noch erschwert wird.

## 2. Stiltradition und Neugestaltung - Überlagerungen alter und neuer Formulierungen

Stereotyper Gebrauch, wie er bei *uurd* auftritt, läßt zugleich semantische Affinitäten zu anderen Bezeichnungen erkennen, die in derselben Formel auftreten, im Falle von *uurd* zu *dôd*, *suht* usw. Damit ist eine bestimmte Schicht von semantischen Querverbindungen erfaßt, die nun aber von einer anderen überlagert wird. Dafür zwei Beispiele:

*Thiu uurd nâhida thuo*

*mâri maht godes      endi middi dag,* (V. 5394b-95b)

*Thiu uurd is at handun,*

*that it sô gigangen scal,      sô it god fader*  
*gimarcode mahtig.* (V. 4778b-80a)

Durch den weiteren Kontext wird hier eine neue Beziehung her-

---

steht *giscapo* ohne jeden Zusatz. M197 *uurdigiscapu* ist aber durch den *uu*-Stab wahrscheinlicher.

gestellt, die sich in den formelhaften Beziehungen nicht geäußert hatte, nämlich die zu Gott. Die Mittel, mit denen dieser neue Bezug hergestellt wird, sind hier Variation im ersten Beispiel, im zweiten eine breite Erklärung in Form zweier abhängiger Sätze. Die Variation spielt in dieser neuen Ebene semantischer Querverbindungen eine wichtige Rolle, allerdings keine ausschließliche. Die Möglichkeiten, Beziehungen zu schaffen, sind so zahlreich wie die Möglichkeiten dichterischer Gestaltung, sie reichen bis zu formal nicht mehr erfaßbaren Assoziationen.

Der Unterschied zwischen beiden semantischen Ebenen ist jedoch hier - beim Gebrauch von *uurd* - nicht nur formaler, sondern auch qualitativer Art. Gegenüber dem vermutlich traditionell bedingten formelhaften Gebrauch bedeuten Variation und erklärender Kontext eine Aktualisierung. Durch diese Aktualisierung wird in den obigen Beispielen zugleich eine neue Ebene religiöser Relevanz erschlossen: Durch Subjekt-Substitution in den formelhaften Wendungen zeigte sich in den Substantiven *dōd*, *suht* usw. nur eine Verbindung zu rein irdischen Vorgängen, denen der Mensch während seines diesseitigen Lebenslaufs konfrontiert wird. Eine direkte religiöse Relevanz tritt erst dort auf, wo *uurd* - etwa in der Variation und in freien Appositionen - mit der Tätigkeit des christlichen Gottes in Verbindung gebracht wird.

Der höhere Aktualitätsgrad der Variation wird dadurch möglich, daß der Dichter Begriffe frei in Beziehung zueinander setzen kann. Der Zwang fällt weg. Die aktuellen thematischen Erfordernisse können mehr in den Vordergrund rücken.

Daneben schafft die Variationstechnik des Heliand-Dichters jedoch auch einen gradweisen Ausgleich zwischen den beteiligten Gliedern<sup>9</sup>. Die Variation weist also auf Gemeinsamkeiten

---

<sup>9</sup> Siehe auch M.OHLY-STEIMER, Huldi im Heliand, S.89. OHLY-STEIMER meint dort, die Variation verwische Bedeutungsgrenzen. Falls das als grundsätzliches Charakteristikum gemeint ist, ist die Begrenzung auf diese Funktion wohl zu eng. Man könnte - etwas vorsichtiger - formulieren: Die Variation betont Gemeinsamkeiten in der Wortbedeutung. Damit ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß eine gewisse Spannung erhalten bleibt. Grundsätzliches zur Variation im Heliand auch bei Heinz RUPP, Leid und Sünde im Heliand und in Otfrids Evangelienbuch (PBB 78,

hin, die in der Bedeutung der Glieder im jeweiligen Sinnzusammenhang bestehen. Das schließt einerseits die Möglichkeit ein, daß im Varians etwas bewußt verdeutlicht wird. Andererseits können beide Glieder das Gemeinte gleicherweise treffen, sie können sich gegenseitig ergänzen. In jedem Fall besteht zwischen ihnen irgend ein Verhältnis der Synonymität, das allerdings von einem losen Verhältnis bis zu annähernder Bedeutungsgleichheit reichen kann, etwa dort, wo die Variation vorwiegend aus stilistischen Gründen verwendet wird.

Die Ausgleichstendenz der Variation steht im Gegensatz zur Formel. Aufgrund starrer Bindungen wirkt diese eher trennend. Sie klassifiziert Wörter unwillkürlich, wenn sie sie an bestimmte Gebrauchsweisen bindet. Formelhafter Gebrauch hebt die Schicksalsbezeichnungen - bis zu einem gewissen Grad - gegeneinander ab, während die Variationen der Schicksalsbezeichnungen untereinander Wortgrenzen eher verdecken. Hier sind folgende Variationen anzuführen:

<i>uurdgiscapu</i>	-	<i>metod</i>	(V. 127/28)
<i>metod</i>	-	<i>uurđigiscapu</i>	(V. 511/12)
<i>uurđ</i>	-	<i>metodogescapu</i>	(V. 2189/90)

Auch aufgrund dieser wenigen Beispiele läßt sich mit einiger Sicherheit sagen, daß *uurđ*, *metod* und die *-giscapu*-Komposita außer *erđlibigiscapu* und *regangiscapu* grundsätzlich untereinander variieren können. Da *metod* nur in diesen beiden Variationen auftritt, ist für dieses Wort sogar eine Abgrenzung gegenüber den anderen Schicksalsbezeichnungen praktisch unmöglich.

Während die Variation aber der formelhaften Differenzierung entgegenwirkt, führt sie - allerdings auf einer anderen Aktualitätsebene - selbst wieder zu neuen Differenzierungen. So sind an der Variation der Schicksalswörter untereinander *giscapu* und die Wortgruppe, die mit einem Possessivum oder einem Genitivus possessivus gebraucht wird, nicht beteiligt. Bei der geringen Anzahl von Belegen könnte dabei der Zufall

---

Halle 1956, S.421-469 und 79, 1957, S.336-379) Bd.78 S.454f. Über den Informationswert der Variation siehe auch Gertraud BECKER, Geist und Seele im Altsächsischen und im Althochdeutschen (Germanische Bibliothek, 3.Reihe: Untersuchungen und Einzeldarstellungen) Heidelberg 1964, S.21.

eine Rolle spielen. Auffällig ist aber wiederum, daß die letztere Gruppe in der Variation wieder einen ganz eigenen Charakter zeigt:

<i>reganogiscapu</i>	-	<i>éndago</i>	(V. 3347/48)
<i>ferah</i>	-	<i>aldarlagu</i>	(V. 3881/82)
<i>aldarlagu</i>	-	<i>fridu</i>	(V. 41o5/o6)

Auf einer allgemeinen Ebene treffen sich hier also die durch die Variation geschaffenen Bezüge mit denen, die in der formelhaften Bindung zum Ausdruck kommen. Auch in ihr steckt der Hinweis auf den Bereich der persönlichen Lebensbedingungen. Darüber hinaus ist der persönliche Lebensbereich in der Variation aber spezifiziert, viel mehr auf die Situation und die Thematik zugeschnitten. Beim Tod des armen Lazarus kommt in *éndago* (V.3348) das zeitliche Moment zum Ausdruck. In dem Bericht von der Ehebrecherin weist das Variatum *ferah* (V. 3881) auf die gefährdete physische Existenz. *fridu* (V. 41o6) bezeichnet die neu gewonnenen Lebensbedingungen des wiedererstandenen Lazarus<sup>10</sup>.

In den hier behandelten Fällen ist eine klare Schichtung von vermutlich traditionell bedingter formelhafter Verwendung einerseits und Aktualisierung in der Variation andererseits erkennbar, d.h. es besteht eine einfache Überlagerung, der offenbar die Tendenz des Dichters zugrundeliegt, die Schicksalsbezeichnungen in größere Zusammenhänge hineinzustellen.

Richard M. Meyer bewertet derartige Erscheinungen im Heliand so:

Hilfsverba, Flickworte, aber auch theologische Termini dienen als Mörtel, um die Stücke alten Marmors zu binden und nach außen zu verkleiden; aber oft genug blickt und blitzt noch ein schneeweißes, feingemeißeltes Stück hervor und symbolisirt das Hereinragen heidnischer Anschauungen in die christliche Gedankenwelt, das Vilmar so schön behandelt hat<sup>11</sup>.

---

10 In *fridu* sieht der Helianddichter offenbar eine Zusammenfassung günstiger Lebensumstände. Die Herkunft aus der germanischen Rechtsterminologie ist dabei deutlich. Siehe dazu den Gebrauch in der 23. Fitte, V.1938, 1943 und 1954.

11 Richard M.MEYER, Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben, Berlin 1889, S.433.

So entsteht der seltsame as. Vers, in dem die alten Stücke unverdaut herumschwimmen<sup>12</sup>.

Zu einem entgegengesetzten Urteil kommt Rathofer (S. 147, Anm. 71). Aufgrund des Gebrauchs von *gimanon* und der Ergebnisse Eggers<sup>13</sup> wirft er die Frage auf, ob nicht das Schicksal im Heliand zur leeren Formel erstarrt sei, die für den Sinnzusammenhang keine Bedeutung mehr habe.

Gemeinsam ist beiden, Meyer wie Rathofer, der Versuch, formelhafte Bedeutung aus dem Sinnzusammenhang herauszutrennen, und die Annahme, daß dies tatsächlich notwendig sei. Sie gehen dabei von einer Zweischichtigkeit aus, einerseits übernommenes literarisches Gut, andererseits Neuschöpfung. Radikal entgegengesetzt sind nur die Bewertungen von beidem.

Stellt man nun aber nicht den historischen Aspekt in den Vordergrund, sondern untersucht die Formelhaftigkeit auf ihren Aktualitätsgrad hin, so ergibt sich ein anderes Bild. Die wertmäßige Trennung von formelhaftem und freierem Gebrauch ist dann nicht nur unmöglich, sondern auch unnötig, da die in der Formel auftretenden Assoziationen auf einer anderen Aktualitätsebene wieder auftreten und dort in einen größeren Sinnzusammenhang eingeordnet sind. Natürlich kann das darauf beruhen, daß eine Formel dem Sinn nach umgewandelt oder auch nur durch den neuen Kontext anders akzentuiert ist. Dann ist sie aber nicht sinnlos geworden, sondern hat eine neue Bedeutung erlangt. Ältere Bedeutungen, historische Vorformen, also die Genese einer Formulierung, brauchen uns hier im Werkzusammenhang nicht zu beschäftigen. Ihre Relevanz ist historisch, für uns also sekundär.

Für *uurd* allerdings ist tatsächlich eine Art Zweiteilung im Gebrauch festzustellen, eine Überlagerung, die auch im Aktualitätsgrad zu erkennen ist. Gerade hier wird nun aber deutlich, daß das die Formel nicht ihres Sinnes im Werk beraubt. In einzelnen Fällen, besonders bei rein syntaktisch festgelegten Gebrauchsweisen, mag das auch im Heliand zu-

---

12 S.431.

13 Siehe oben S.26.

treffen. Für *uurd* aber werden zwei korrespondierende Ebenen semantischer Beziehungen geschaffen. Die eine öffnet größere Zusammenhänge, in unserem Fall durch die Beziehung zur göttlichen Macht eine religiöse Relevanz. Die andere ist deswegen nicht sinnlos geworden. Sie charakterisiert die doppelte Tätigkeit, das Dahinraffen und das Bevorstehen. Beides hat seinen Sinn als Charakterisierung auch der aktuellen Situation. Und die auf dieser Ebene erkennbaren semantischen Beziehungen von *uurd* zu Tod, Krankheit usw. haben dieselbe Bedeutung: die Charakterisierung der Situation, in der das Schicksal auftritt. Damit hat die Tradition allerdings noch eine wichtige Auswirkung: Sie bestimmt die Verwendung insofern, als das Schicksal nur in mehr oder weniger deutlich bestimmbareren Situationen auftreten kann.

### 3. Die Stellung von *-giscapu* im syntaktischen Zusammenhang und in der Wortbildung

Etymologie und Wortbildung der Schicksalswörter des Heliand hat die ältere Forschung ausgiebig - meist als ihren primären Gegenstand - untersucht<sup>14</sup>. Etwas vernachlässigt worden war dabei allerdings lange Zeit die Wortbildung der Komposita. Diese Lücke schließt jetzt die Darstellung von Peter Ilkow<sup>15</sup>, die hauptsächlich auf der Untersuchung von Charles T. Carr<sup>16</sup> aufbaut.

---

14 Vittore PISANI, *Wurd* (Paideia 13, 1958, S. 105-108), bringt im Kontrast zu Mittner *uurd* mit germ. \**wurða-* 'Wort' in Zusammenhang. 1971 erschien ein etymologisches Glossar zum Heliand: Samuel BERR, *An Etymological Glossary to the Old Saxon Heliand* (Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Literatur und Germanistik, 33) Bern, Frankfurt 1971.

15 Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung. Ein semantisch-kulturgeschichtliches Glossar, hg. v. W. WISSMANN-H.-Fr. ROSENFELD, (Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen, 20) Göttingen 1968.

16 *Nominal Compounds in Germanic* (St. Andrews University Publications, 41) London 1939.

Bei einer der Schicksalsbezeichnungen allerdings - nämlich *giscapu* als Simplex und als zweitem Bestandteil in Komposita - lohnt es sich für unseren Zusammenhang, die Rolle in der Wortbildung und im Zusammenhang damit den syntaktischen, semantischen und stilistischen Gebrauch gesondert zu untersuchen, weil er sich bei diesem einen Wort relativ deutlich von den anderen abhebt und so auch Schlüsse auf die Bedeutung bzw. Veränderungen in der Bedeutung zuläßt.

Auffällig ist zunächst, daß *giscapu* nie einen Stab trägt, während alle anderen Schicksalsbezeichnungen immer Stabträger sind, bei den Komposita stabt jeweils das erste Glied. *giscapu* bildet hier einen Gegenpol zu *uurd*, das immer im Hauptstab steht. Daß *giscapu* auch als zweites Glied in Komposita nie stabt, ist erwähnenswert, besagt aber nicht viel, da ein Staben des zweiten Gliedes der fallenden Betonung des Stabreimmetrums widerspräche. In keinem der Schicksalskomposita haben beide Glieder denselben Anlaut, so daß auch die dritte Möglichkeit, daß beide Glieder untereinander staben, wegfällt<sup>17</sup>.

An vier Stellen steht *giscapu* im ohnehin nie stabenden letzten Iktus der Langzeile (V. 336, 367, 547 und 778)<sup>18</sup>, einmal im zweiten (V. 4064)<sup>19</sup>. Dadurch treten aber die spezifizierenden Beiwörter, die Adjektive *berht* (V. 367 und 778) und *hêlag* (V. 4064) und das genitivische Substantiv *godes* (V. 336 und 547) in den stabenden Iktus, in den vier Fällen am Anfang des Werks sogar in den Hauptstab. Der metrische Nachdruck hebt also jeweils das syntaktisch untergeordnete Wort stark hervor, die Betonung fällt zu *giscapu* hin ab.

Diese metrischen Beobachtungen ergänzen sich mit der Fest-

---

17 Daß diese Möglichkeit theoretisch besteht, zeigen Komposita wie ags. *wîgwéordunga*, siehe Eduard SIEVERS, *Altgermanische Metrik* (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte, hg. v. Wilhelm BRAUNE, Ergänzungsreihe II: *Altgermanische Metrik*) Halle 1893, S.39.

18 Nebenbei sei auf die Konzentration dieser Gebrauchsweise auf den Anfang des Werks aufmerksam gemacht, was wohl auf eine relative thematische Einheit in diesem Abschnitt hinweist.

19 *giscapu* in der Bedeutung 'Geschöpf', V.4284, ist hier nicht berücksichtigt, steht aber ebenfalls im letzten Iktus.



stellung, daß *giscapu* offenbar nicht ohne spezifizierendes Beiwort stehen kann. An den jeweiligen eben erwähnten Stellen läßt das Stabreimmetrum praktisch gar keine andere Möglichkeit zu. Daß aber *giscapu* überhaupt an einer Stelle stehen kann, wo es durch den Hauptstab dominiert wird, ist nur dadurch möglich, daß es selbst nicht die begriffliche Intensität hat, die nötig wäre, um einen tragenden Höhepunkt in der Langzeile auszufüllen. Diese Funktion übernimmt stellvertretend das jeweilige spezifizierende Wort, hinter dem *giscapu* selbst in den Hintergrund tritt.

Eine Tendenz zum Unspezifischen zeigt auch die Kasusform, in der *giscapu* sowohl als Simplex wie als zweites Glied im Kompositum auftritt. Hier existiert nur der Einheitskasus Nominativ-Akkusativ (Vokativ) im Plural<sup>20</sup>, wodurch nur ein Kollektiv von Erscheinungen bezeichnet zu sein scheint, das ebenfalls der Verdeutlichung bedarf. Eine Differenzierung bietet nur die Variante *-giscapt*, die in *uuiðer metodigisceftie* in V. 2210 im Dat. Sg. erscheint.

Carr weist darauf hin, daß allgemein im Germanischen die Grenze zwischen syntaktischer Phrase und Kompositum fließend ist<sup>21</sup>. Vor allem Genitivkomposita entwickeln sich zum großen Teil aus syntaktischen Genitivkonstruktionen. Eine solche Berührung zeigt sich auch, wenn wir der Fügung *godes giscapu* entsprechende Komposita wie *reganogiscapu*, *metodogiscapu* oder *uurdigiscapu* gegenüberstellen.

Allerdings gibt die uns zur Verfügung stehende Textgestalt hier kein klares Bild. Relativ sicher als Genitivkomposita sind nur *metodogiscapu* und *reganogiscapu* zu deuten. An keiner Stelle stimmen die Hss. M und C aber in der überlieferten Wortform überein. An drei Stellen hat M das -o des Gen. Pl., C nicht (V. 2190, 3347 und 4827; nach Sievers). An einer Stelle (V. 2593) liegt der Fall umgekehrt. Allerdings spricht die größere Zuverlässigkeit von M wohl doch für die Form mit Genitiv.

---

20 Siehe Otto BEHAGHEL, Die Syntax des Heliand, Prag, Wien, Leipzig 1897, §18 C, S.8 und §22 A, S.10.

21 Ch.T.CARR, Nominal Compounds, S. XXIV.

In *uurdigiscapu* könnte -i Genitivendung des i-Stammes oder Gleitvokal sein<sup>22</sup>. Besonders hier besteht auch die Möglichkeit, daß beide Auffassungen nebeneinander bestanden oder ein Gleitvokal später als Genitivendung verstanden wurde. Die unsichere Textgestalt läßt aber auch hierüber nur Vermutungen zu<sup>23</sup>.

Ilkow vermutet, daß u.a. bei den hier in Frage kommenden Komposita ein als Gleitvokal entstandener Fugenvokal später als Genitivendung aufgefaßt wurde<sup>24</sup>. Uns interessiert hier weniger die historische Wortbildung als die Frage, wie der Heliand-Dichter selbst die Komposita aufgefaßt hat. Die oben geschilderten Verhältnisse deuten darauf hin, daß er innerhalb der Schicksalswörter z.T. Bildungen mit Genitiv benutzt hat (*reganogiscapu*, *metodogiscapu*, evtl. *uurdigiscapu*), zum Teil eigentliche Komposita. Das bedeutet aber eine - wenn auch nur teilweise - Analogie zwischen der syntaktischen Fügung *godes giscapu* und den Schicksalskomposita, wobei parallel jeweils Gott oder das Schicksal als Ausgangspunkt einer Bestimmung benannt werden.

Einiges deutet darauf hin, daß der Dichter auch in den eigentlichen Komposita eine Beziehung zwischen beiden Gliedern ähnlich der Genitiv-Konstruktion sah. Ein qualitativer Unterschied zwischen beiden Kompositionsgliedern muß bestehen, wenn man nicht annehmen will, daß es sich um tautologische Zusammensetzungen handelt. Letzteres hat auch die ältere Forschung mit Recht abgelehnt<sup>25</sup>. Daß z.B. zwischen *uurd* und *giscapu* ein deutlicher qualitativer Unterschied besteht, ist auch aus unseren bisherigen Feststellungen schon deutlich geworden. Allein von hier aus auf Reste einer germanisch-heidnischen Schicksalspersonifikation oder eines Po-

---

22 Siehe Ch.T. CARR, Nominal Compounds, S.303.

23 MC127 *uurdgiscapu*; M197 *wurdigiscapu*, C197 *giscapu*; M512 *uurdigiscapu*, C512 *uurdgiscapu*; M3354 *uurdegiscapu*, C3354 *uurdigiscapu*; M3692 *uurdegiskefti*, C3692 *uurdgiscapu*; nach SIEVERS.

24 P.ILKOW, Nominalkomposita, S.13.

25 So ausdrücklich K.HELM, Altgerm.Religionsgeschichte, 2.Bd., Teil II, S.283.

lytheismus zu schließen<sup>26</sup>, besteht allerdings kein Anlaß.

Die Schicksalskomposita des Heliand können damit nur Determinativkomposita sein. Dies entspricht den Feststellungen Ilkows<sup>27</sup>. Allerdings sieht Ilkow im ersten Kompositionsglied jeweils nicht das logische Subjekt, sondern das Objekt der Handlung. Die meisten der Schicksalskomposita ordnet er dem Typ zu, in dem 'das erste Glied logisches Objekt der Handlung, das zweite entweder Nomen agentis (hagustald) oder Nomen actionis (mund-burd)' ist (S. 19). Die Möglichkeit, daß das erste Glied logisches Subjekt, das zweite Nomen actionis aus einem transitiven Verb ist, gibt es bei Ilkow und Carr nicht.

In der Fügung *godes giscapu* aber ist das Subjekt nun eindeutig *god*. Diese Bildung deutet darauf hin, daß der Dichter auch in den sicher schon vorher vorhandenen Komposita wie *uurdigiscapu* dieselbe semantische Beziehung sah - analog einem syntaktischen Verhältnis 'uurd bzw. *god* usw. *giskep-pid*'<sup>28</sup>.

Der Übergang zwischen dem Gebrauch von *giscapu* als Simplex und dem als Kompositionsglied ist demnach fließend. Das jeweilige logische Verhältnis der Glieder untereinander ist dasselbe. Trotzdem wird *godes giscapu* in den Ausgaben wohl zu Recht nicht als Kompositum geschrieben. Die Fügung steht am Übergang von der syntaktischen Fügung zum Kompositum. Ein deutlicherer Rest des Gebrauchs als Simplex sind die Fügungen mit den Adjektiven *berht* (V. 367 und 778) und *hêlag* (V. 4064). Auch hier ist aber die Tendenz deutlich: Die metrische Stellung gibt eindeutig dem Adjektiv den Nachdruck, *giscapu* selbst steht als unselbständiger Sinnträger an untergeordneter Stelle.

---

26 Siehe A.F.C.VILMAR, Deutsche altertümer im Hêliand, S.12; dazu HELM, Altgerm.Religionsgeschichte, S.283.

27 Siehe die für jedes Kompositum festgelegte Einreihung in eine der S.18-20 aufgeführten Gruppen semantischer Typen. Diese Gruppeneinteilung stammt von CARR, siehe dort S.319-343.

28 Heinz KLINGENBERG, Terminologie und Phraseologie zur Bezeichnung von Machtverhältnissen im Heliand, Phil.Diss. [Masch.] Freiburg i.Br. 1959, S.81.

Nach den Begriffen der Wortbildungslehre ist *-giscapu* Nomen actionis<sup>29</sup>. Die ersten Glieder der Schicksals-Komposita wären dann als Bezeichnung eines Urhebers jeweils *Nomina agentis*. Diese Kategorien der Wortbildungslehre bezeichnen aber nicht zugleich schon eine Stellung innerhalb einer religiösen Wertskala. Daß z.B. *uurd* analog zu *god* als Urheber der *giscapu* auftritt, muß noch nicht heißen, daß es sich bei *uurd* wie bei *Gott* um ein übernatürliches religiöses Wesen handelt, das dann etwa in direkte Konkurrenz zum christlichen *Gott* träte.

Umgekehrt können wir aber aufgrund der bisherigen Beobachtungen eine direkte religiöse Relevanz von *giscapu* ausschließen. Wenn diese da ist, dann jeweils erst durch die Spezifizierung, wie etwa durch das Hinzutreten der göttlichen Macht in der Fügung *godes giscapu*. Ob man hinter der Formulierung *thiu berhtun giscapu* andererseits eine heidnische religiöse Macht sieht, hängt vor allem davon ab, wie man das Adjektiv bewertet. Von sich aus hat das semantisch unselbständige *giscapu* diesen religiösen Bezug nicht.

Trotz der Neutralität im Hinblick auf die Benennung einer außersinnlichen Macht ist *giscapu* aber keine völlig undifferenzierte 'Bestimmung' - etwa eines weltlichen Machthabers. Es ist an bestimmte und bestimmbare Situationen gebunden, die 'schicksalhaft' sind. Worin dieses Schicksalhafte besteht, wollen wir zu klären versuchen, indem wir über den engen Kreis von Syntax, Semantik und Wortbildung hinausgehen zu den Sinn- und Situationszusammenhängen, in denen das Schicksal im *Heliand* steht.

---

29 Werner BETZ, Ahd. *kiscaft* 'creator' (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 18, 1965, S.5-11), weist zwar nach, daß ahd. *kiscaft* auch als *Nomen agentis* im Sinne von *creator* vorkommt, doch kommt diese Möglichkeit hier nicht in Frage, zumal CARR, S.315, feststellt, daß im Ahd. vor *Notker* keine Komposita mit *Nomina agentis* im zweiten Glied vorkommen.

1. Zeit als Komponente der Schicksalserfahrung

Seit der Untersuchung von Alfred Wolf aus dem Jahre 1919 hat sich in der Forschung insbesondere zu der ags. Bezeichnung *wyrð* die Annahme einer Grundbedeutung 'Geschehen' - wenn auch nicht unangefochten - gehalten. Neuerdings wird sie bestätigt durch G.W. Weber, der diese Bedeutung zudem nicht mehr als Produkt der Abschwächung einer Bedeutung 'Schicksal' betrachtet, sondern als die ursprüngliche<sup>1</sup>. Man kann nun aber als wesentlichen Kontext dieser Bedeutung die Vorstellung einer zeitlichen Abfolge betrachten, sei es der Zeitlichkeit überhaupt oder - enger begrenzt - eines Lebenslaufs.

Darüber, daß das Schicksal auch im Heliand eng an die Vorstellung des Zeitablaufs gebunden ist, besteht kein Zweifel. Andererseits besteht auch daran kaum ein Zweifel, daß diese Beziehung zu allen Vorstellungen gehört, die wir mit nhd. 'Schicksal' zu charakterisieren versuchen. Wenn diese Vorstellungen gewisse archetypische Züge tragen - wofür einiges spricht - dann gehört dazu das Bewußtsein eines zeitlichen Ablaufs. Jede Schicksalsbestimmung muß sich innerhalb einer Zeit erfüllen, und schicksalhaft kann nur ein Geschehen sein, das mit Bewußtsein als Teil eines zeitlichen Ablaufs verstanden wird<sup>2</sup>. Insofern trifft die Bedeutung 'Geschehen' auch

---

1 Alfred WOLF, Die Bezeichnungen für Schicksal in der angelsächsischen Dichtersprache, Phil.Diss.Breslau 1919; G.W.WEBER, *Wyrð*. Dort S.10 zu Wolf. Als gelegentliche Bedeutung hatten schon J.BOSWORTH-T.N. TOLLER, *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford 1898, S.1288, die Bedeutung 'an event' angegeben, daneben aber den größeren Wert auf die Bedeutung 'Schicksal' gelegt.

2 Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß schon die Etymologie der meisten Schicksalsbezeichnungen im Germanischen auf den Zeitbezug hinweist. Diesen Zusammenhang hat daher auch die etymologisierende Forschung hervorgehoben, siehe Mittners Deutung der *uurd* aus der Wurzel für

einen Bestandteil des Schicksals im Heliand. Aufs Ganze gesehen ist eine solche Bedeutungsbestimmung aber unzureichend, weil sie die Situation, in der das Ereignis geschieht oder die es hervorruft, nicht ausreichend charakterisiert, die Situationscharakteristik aber gerade einen wesentlichen Bestandteil der Bedeutung von 'Schicksal' im Heliand ausmacht.

F. Delbono macht einen Vorschlag, der nach seiner Ansicht das ganze Problem des Schicksals im Heliand schlagartig löst<sup>3</sup>. Er fügt den Belegen für *wurd* - 'Schicksal' im Heliand das *wurd* V. 2477 bei, das Sehrt mit 'Boden' übersetzt. Nach Delbonos Ansicht gibt es für diese bisher allgemein akzeptierte Deutung keinen anderen Grund als den, daß die Stelle mit der angenommenen Bedeutung 'Schicksal' schlechterdings in keinen Zusammenhang zu bringen ist und man daher für diesen Beleg eine Verlegenheitslösung brauchte. V. 2477 ist für ihn aber der Beweis, daß *wurd* im Heliand nichts anderes als 'flusso del tempo' bedeuten kann (S. 346).

Auf derart schwachen Füßen, wie Delbono das annimmt, steht aber die bisherige Bedeutungsbestimmung für das *wurd* aus V. 2477 nicht. Nach der Untersuchung von Elizabeth J. Thomas<sup>4</sup> steht Heliand V. 2477<sup>5</sup> tatsächlich für das As. isoliert da, was sich aber allenfalls auf die genauere Bedeutungsbestimmung nachteilig auswirkt. Die Existenz einer eigenen Bedeutungsgeschichte ist durch mittelniederdeutsch *wort*, *wurt*, neuniederdeutsch *wurt* mit der Bedeutung 'in den Marschen aufgeworfener Hügel mit Bauernhof, und dieser selbst'<sup>6</sup> genü-

---

\*uert über die Bedeutung 'plötzliche Wende'. L. MITTNER, *Wurd*, S.90-93.

3 Francesco DELBONO, *Heliand, poema saxonium seculi noni* (Teoresi 12, 1967, S.327-346) bes.S.343-346.

4 Old Saxon 'wurth' and its Germanic cognates (Archivum Linguisticum 12, 1960, S.35-39).

5 Nicht, wie Thomas falsch von SEHRT, S.725, übernimmt, V. 2427.

6 F.KLUGE-W.MITZKA, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 20.Aufl. 1967, S.844. Siehe auch Otto MENSING, *Schleswig-Holsteinisches Wörterbuch* (Volksausgabe), Bd.5, Neumünster 1935, Sp.743 s.v. *Wurt*: "Das nach seiner Herkunft nicht aufgeklärte Wort übersetzt in unseren ältesten Urkunden das lateinische *area*; ..."

gend gesichert. Thomas erschließt für das as. Wort die Bedeutung 'farmland'<sup>7</sup>. Eine Notwendigkeit, V. 2477 in diese Untersuchung einzubeziehen, besteht demnach nicht.

Versteht man allerdings Delbonos Versuch lediglich als Hinweis auf die zeitliche Komponente in der Bedeutung der Schicksalsbezeichnungen, so ist er durchaus ernst zu nehmen. Nur genügt es nicht, diese Verbindung aufzuzeigen oder als Ansatz zu einer pauschal-allgemeinen Bedeutungsbestimmung zu verwenden. Die Zeit ist vielmehr ein Aspekt, unter dem das Schicksal im Heliand betrachtet werden kann, und der Anhaltspunkte für weitere Spezifizierungen geben kann.

Johannes Rathofer hat auf die enge Verbindung der bevorstehenden *uurd* in der Passionsschilderung des Heliand mit Formulierungen der Bibel hingewiesen<sup>8</sup>. Tatsächlich fällt der Zusammenhang des *thiu uurd is at handun* mit dem *venit hora* des Johannesevangeliums auf<sup>9</sup>. In fast unmittelbarer Textnähe zu Christi *thiu uurd is at handun* in Gethsemane V. 4778 steht Mt. 26,46 (Tat.182,7):

*Tunc venit ad discipulos suos et ait illis: dormite et requiescite: adpropinquavit hora, et filius hominis traditur in manus peccatorum.*

Im Heliand handelt es sich dabei um die erste Rückkehr Christi zu den schlafenden Jüngern, im Evangelium um die dritte. Berücksichtigt man die Unsicherheit in bezug auf den vom Dichter benutzten Tatian-Text und die Möglichkeit, daß eine Umstellung auch auf die Intention des Dichters selbst zurückgehen kann, so fällt diese Differenz allerdings nicht ins Gewicht.

Die Parallelität zum Bibeltext bedeutet aber nun nicht einfache inhaltliche Identität. Unter dem Aspekt des generellen Zeitbezugs beim Schicksal weist sie aber darauf hin,

---

7 E.J.THOMAS, Os. wurth, S. 39.

8 J.RATHOFER, Der Heliand, S.151.

9 J. 16,21 u. 25 (Tat. 174,5 u.175,3); J. 17,1 (Tat. 177,1). J. 16,21 bezieht sich allerdings rückblickend auf die Geburt Christi. Angesichts der auf S.21 geschilderten Schwierigkeiten ist der Vergleich mit dem auf dem Text des Codex Fuldensis basierenden Tatian in der Ausgabe von SIEVERS natürlich ein Notbehelf, für den es aber derzeit keinen Ersatz gibt.

daß der Anstoß zur Verwendung von Schicksalsbezeichnungen gerade an diesen Stellen u.a. von den Zeitbezeichnungen des Bibeltextes ausging, was wiederum die zeitliche Komponente im Wirken des Schicksals betont.

Eine weitere auffallende Parallele im Bibeltext ist Tat. 157,3: Christus schickt die Jünger zur Vorbereitung des Abendmahls aus:

L. 22,11. *Et dicitis* (Mc. 14,14.) *domino domus:*  
(Mt. 26,18.) *magister dicit: tempus meum prope est,*  
*apud te facio pascha cum discipulis meis.*

Die Stelle weist wiederum auf die auch innerhalb des Heliand feststellbare semantische Nähe zu *tîd. Hora* und *tempus* der Bibel bezeichnen die Todesstunde Christi, und so bezieht sich auch die *uurd* in der Passionsgeschichte des Heliand zunächst und rein äußerlich gesehen auf den Zeitpunkt des Todes Christi als Ereignis, und zwar als eines, das durch seine Bedeutung besonders scharf als einmaliger Zeitpunkt hervorgehoben ist.

Einen ähnlichen Charakter als hervorgehobener Zeitpunkt haben die Geburt Christi und als Vorbereitung dazu die Geburt des Johannes. Auch hier läßt sich die Erwähnung des Schicksals im Heliand auf eine Hervorhebung des Zeitpunktes im Lukas-Evangelium zurückführen, wobei noch zu erwähnen ist, daß im Heliand das Schicksal an genau den beiden Stellen auftaucht, wo Lukas die bevorstehende Geburt des Johannes und Christi mit fast gleichen Worten schildert: Auch Beda weist in seinem Kommentar zu L. 1,57 auf den parallelen Wortlaut in L. 2,6 hin (PL, Bd. 92, Sp. 323 D):

L. 1,57. *Elisabeth autem impletum est tempus pariendi,*  
*et peperit filium suum.* (Tat. 4,9a)

*Factum est autem cum essent ibi, impleti sunt dies*  
*ut pareret, et peperit filium suum primogenitum ...*  
(Tat. 5,13; L. 2,6-7)

*Bêd aftar thiu*  
*that uuif wurdigiscapu. Skrêd the uuintar ford,*  
*geng thes gêres gital. Iohannes quam*  
*an liudeo licht:* (V. 196b-199a)

*Thar gifragn ic, that si*  
*thiu berhtun giscapu,*  
*Mariun gimanodun endi maht godes,*  
*that iru an them sîða sunu ôdan uuard,*  
*giboran an Bethleem barno strangost,*



*allaro cuningo craftigost: cuman uuard the mario,*  
*mahtig an manno lioht, (V. 367b-372a)*

Der Akzent liegt hier allerdings etwas anders als bei den angeführten Stellen aus der Passion. Dort ist der bevorstehende Zeitpunkt eine heilsgeschichtliche Wende, ein gewaltiges Ereignis, das die Menschen in seiner Tragweite noch gar nicht begreifen. Bei der Geburt Christi bzw. des Johannes ist der zeitliche Ablauf dagegen vom natürlichen Vorgang der Schwangerschaft und Geburt geprägt: die Betonung liegt auf Erwartung und Erfüllung. Der Heliand-Dichter übernimmt diese Nuance, indem er V. 196 das Verb *bīdan* gebraucht:

*Bēd aftar thiū*  
*that uūif wurdigiscapu. (V. 196b-97a)*

In den parallelen Stellen V. 336f. und 367ff. ist die andere Seite der Situation im Verb *gimanon* ausgedrückt. Vom zeitlichen Ablauf her gesehen wird dadurch dasselbe bezeichnet: die Erwartung und anschließende Erfüllung in einem besonders hervorragenden Ereignis.

Über die direkten Anstöße im Evangelientext hinaus sieht bzw. schafft der Dichter, indem er vom Schicksal spricht, Zusammenhänge mit anderen Situationen. Der Ablauf von Erwartung und Erfüllung ist von der Geburt Christi auch auf seine Passion übertragen, auf die Situation bei der Gefangennahme:

*thar he mid is iungarun stōd*  
*māri drohtin: bēd metodogiscapu,*  
*torhtero tīdeo. (V. 4826b-28a)<sup>10</sup>*

Anders als beim Gebetskampf in Gethsemane, wo das Ereignis des Todes, die *uurd*, noch als drohende Belastung erscheint, steht die Situation bei der Gefangennahme unter dem Aspekt der im Gebet gewonnenen Sicherheit, der furchtlosen Erwartung.

Das Verhältnis des Menschen bzw. Christi in der Passion zu einem bevorstehenden Ereignis drückt sich nach diesen Beobachtungen verbal vor allem durch *bīdan* und *at handun*

---

<sup>10</sup> Zum zwischen *metodogiscapu* (Akk.Pl.) und *tīdeo* (Gen.Pl.) wechselnden Kasus siehe O.BEHAGHEL, Die Syntax des Heliand, S.169.

wesan<sup>11</sup> aus, einmal als furchtlose Erwartung, dann als drückende Last. Ein fast neutrales Zeitverhältnis - d.h. ohne diese Psychologisierung - drückt sich dagegen in V. 5394b *Thiu uurd nâhida thuo* aus. Diese relative Neutralität ist wohl dadurch möglich, daß es sich hier nicht um direkte Rede Christi handelt, sondern um eine erzählende Passage: Nach einem erklärenden Einschub wird zum Geschehen zurückgelenkt.

Im Zusammenhang der Wundererzählung von Kana übersetzt der Dichter biblisches *nondum venit hora mea* (J. 2,3; Tat. 45,2) mit *Ne sint mîna noh tîdi cumana* (V. 2027b-28a) gegenüber Heliand V. 4778 (Mt. 26,46), wo er *hora* mit *uurd* übersetzt. Offenbar sind also beide Übersetzungen möglich: *uurd* und *tîd*. Anscheinend ist der thematische Zusammenhang maßgebend dafür, welches der beiden Wörter der Dichter gebraucht. Denn *uurd* tritt mit der Beziehung auf Christi Tod nur unmittelbar in der Passion auf. Daß *uurd* sich mit *tîd* semantisch eng berührt, zeigt aber gerade in der Passion die zweimalige Variation:

*Thiu uurd is at handun,  
thea tîdi sind nu ginâhid.* (V. 4619b/20a)

*béd metodogiscapu,  
torhtero tideo.* (V. 4827b/28a)

As. *tîd* hat nicht dieselbe Bedeutung wie nhd. 'Zeit', sie ist enger, vor allem fehlt ihr der heutige Grad der Abstraktion. Das Wort bezeichnet viel weniger ein abstraktes Bewußtsein der Zeitlichkeit als einen bestimmten Zeitpunkt oder seltener auch Zeitraum (*bi Nôeas tîdiun*, V. 4364)<sup>12</sup>. *Thea tîdi sind nu ginâhid* bedeutet also nicht etwa 'die Zeit ist reif' oder irgend ein Voraussehen in spekulativem Sinn, sondern ganz konkret die Nähe des Todes

---

11 Zu der Ansicht M.v.KIENLES, *at handun wesan* drücke das persönliche Nahen der Schicksalsgöttin aus (Der Schicksalsbegr.i.Alttd., S.85), siehe P.ILKOWS Kritik, Die Nominalkomp.d.as.Bibeldichtg., S.435).

12 Dazu für den ahd. Bereich: Harald BURGER, *Zeit und Ewigkeit. Studien zum Wortschatz der geistlichen Texte des Alt- und Frühmittelhochdeutschen* (Studia Linguistica Germanica, 6) Berlin, New York 1972, bes. S.55-87.

Christi. Auch hier bestätigt sich also: So weit *uurd* eine Zeitangabe enthält, bezieht sie sich allein auf das reale Ereignis des Todes Christi.

Nicht nur die Variation weist auf die Affinität zwischen Schicksal und *tíd* hin, sondern auch die Verwendung beider Bezeichnungen in sehr ähnlicher semantischer Umgebung. Zacharias soll den Tempeldienst verrichten,

*sô oft sô gigengi gistôð,*  
*that ina torhtlîco tîdi gimanodun, (V. 88b-89b)*

Auch das Verb *bîdan* tritt im Zusammenhang mit *tíd* auf:

*bêd the godes sunu*  
*thero torohteon tîd, (V. 4181b/82a)*

In der Variation mit Schicksalsbezeichnungen tritt auch *dag* auf. Dabei wird der Charakter der Bezeichnung eines festen Zeitpunkts dadurch noch verstärkt, daß *dag* als *êndago* bzw. *middi dag* weiter spezifiziert ist:

*Thô gifragñ ik that ina is*  
*reganogiscapu,*  
*thene armon man is êndago*  
*gimanoda mahtiuñ suîð, that he manno drôm*  
*ageþen scolde. (V. 3347b-50a) 13*

*Thiu uurd nâhida thuo,*  
*mâri maht godes endi middi dag (V. 5394b-95b)*  
Der hier zitierten Stelle V. 3347ff. aus dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus folgt nur wenige Verse weiter eine sehr ähnlich strukturierte:

*Thô quâmun ôk uurdegiscapu,*  
*themu ôdagan man orlaghuîle,*  
*that he thit liocht farlêt: (V. 3354b-56a)*

Die Parallelität besteht in der jeweiligen Variation der Schicksalsbezeichnung durch einen Zeitbegriff: *reganogiscapu* - *êndago* bzw. *uurdegiscapu* - *orlaghuîle* und dem jeweils nachfolgenden Nebensatz: *that he manno drôm ageþen scolde* (V. 3349/50) und *that he thit liocht farlêt* (V. 3356). Damit wird jeweils zusätzlich und endgültig klargestellt, was gemeint ist: Der Tod bzw. der Todeszeitpunkt.

---

13 Siehe dazu SIEVERS' Anm. zur Stelle in seiner Heliand-Ausgabe, S.526f. Danach ist *is êndago* tatsächlich Variation von *reganogiscapu*, nicht Gen.Pl. und bedeutet auch nicht 'an seinem Todestag', wie MITTNER, S.99, übersetzt.

Die wiederholende Struktur der beiden Textstücke hebt also den Charakter von *orlaghuíle* als Zeitbezeichnung hervor. Gemeint ist wie mit *éndago* der Zeitpunkt bzw. Zeitraum des Todes<sup>14</sup>. Als Varians von *uurdegiscapu* betont *orlaghuíle* die zeitliche Komponente in diesem Schicksalswort.

Vilmar sieht nun allerdings in *orlaghuíla* mehr als die neutrale Bedeutung 'Todeszeitpunkt', nämlich 'Zeitpunkt des Geschickes'<sup>15</sup>. Er deutet *orlag* als Schicksalsbezeichnung. Tatsächlich müssen wir hier aber zwei verschiedene Etymologien und Bedeutungen berücksichtigen, die sich in den Zeugnissen in den verschiedenen germanischen Sprachen permanent überschneiden und vermischen<sup>16</sup>. Der eine Strang kommt von germ. \**uz-luga* und hat die Bedeutung 'Krieg'. Der andere Strang kommt von germ. \**uz-laga* her, in ihm scheinen aber schon früh zwei Bedeutungen nebeneinander bestanden zu haben, einmal 'Krieg' (Zustand außerhalb des Gesetzes), dann 'Urgesetz, Schicksal'<sup>17</sup>.

Im Heliand kommt das Simplex *orlag* zweimal vor (V. 3697, 4323 als *urlagi*), jeweils in der Bedeutung 'Krieg, Kampf'. Die dem Heliand nächsten Belege für das Kompositum stehen im Beowulf (*orleghwíl*, V. 2002, 2427 und 2911)<sup>18</sup> in der Bedeutung *tempus pugnae*<sup>19</sup>.

Diese Verhältnisse deuten auf eine Spezialisierung der Bedeutung 'Zeit des Kampfes' zu 'Zeit des Todes' in *orlaghuíla* Heliand V. 3355. Das Wort weist also selbst nicht auf das Schicksal hin, es betont vielmehr als reine Zeit-

---

14 Gegenüber *tíd*, das meist einen einzelnen Zeitpunkt hervorhebt, betont *huíla* eher die zeitliche Ausdehnung, siehe SEHRT, S.287f.

15 A.F.C.VILMAR, Deutsche Altertümer im Heliand, S.14.

16 Siehe E.NEUMANN, Das Schicksal in der Edda, S.40.

17 Siehe Richard JENTE, Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz. Eine kulturgeschichtlich-etymologische Untersuchung (Anglistische Forschungen, 56) Heidelberg 1921, S.214f. S.BERR, An etymological Glossary, führt zu as. *orlag*, dem er neben 'Krieg' auch die Bedeutung 'Schicksal' beimißt, nebeneinander an. *ø-r-lygi* und *ø-r-log* an.

18 Siehe R.JENTE, Die mytholog.Ausdr.i.ae.Wortschatz, S.213f.

19 SEHRT, s.v.*orlaghwíla*, S.427.

angabe die zeitliche Komponente in der Schicksalsbezeichnung *urdegiscapu*.

In den Verben *bīdan*, *at handun wesan* und *nāhian* drückt sich vor allem eine spannungsreiche zeitliche Nähe, das unmittelbare Bevorstehen der *urđ* aus. Dem entgegengesetzt ist das bereits vollzogene, abgeschlossene Schicksal, aus der Perspektive des betroffenen Menschen gesehen. Sprachlich faßbar ist diese Seite der Vorstellung in der Nebensatz-Konstruktion mit der Konjunktion *antthat* (V. 336, 761, 2189 und 3633). Sie gibt dem Vorgang den Charakter eines plötzlichen Abschlusses. Ein schwerwiegendes Ereignis beendet einen zeitlichen Ablauf, an einer Stelle ist es die Geburt Christi, sonst - durch *urđ* ausgedrückt - der Tod eines Menschen. Das Schicksal steht dabei vor allem unter dem Aspekt des Endgültigen.

Den Gegensatz zwischen nahender und dahinraffender *urđ* im Heliand betont L. Mittner:

Die sieben Stellen, an denen der Heliand die Wurd erwähnt, sagen von ihr eine doppelte und doch einheitliche Tätigkeit. Die Wurd offenbart sich auf zwei Arten: sie 'nähert sich' oder 'ist nahe' und sie 'rafft hin'; sie nähert sich den Todgeweihten und rafft sie als Tote hin. Mehr als das sagt der Helianddichter von der Wurd überhaupt nicht; ...<sup>20</sup>

Die Polarität gewinnt an Bedeutung dadurch, daß sie auch einen Gegensatz zwischen zwei verschiedenen schicksalhaften Situationen signalisiert. Der Gegensatz ist am deutlichsten im Wunder von Nain einer- und in der Passion andererseits. An den beiden Stellen steht Christus dem Schicksal jeweils ganz verschieden gegenüber: Zuerst trifft er auf die unmittelbare Wirkung der Schicksalsmacht und überwindet sie durch seine göttliche Macht. Dann aber ist er selber der *urđ* unterworfen.

Mittner vermutet für die Vorstellung der sich nahenden *urđ* wiederum heidnisch-sakralen Ursprung<sup>21</sup>. Es sollte aber dabei stutzig machen, daß die nahende *urđ* gerade und aus-

---

20 L.MITTNER, Wurd, S.95f.

21 L.MITTNER, Wurd, S.96.

schließlich in der Passion auftritt, also als Wirkung auf Christus, während sie den Menschen gegenüber jeweils viel unkomplizierter, eben einfach dahinraffend wirkt. Das könnte zu der Vermutung Anlaß geben, daß erst die Passion Christi der *uurd* diese neue Dimension gab, evtl. auch noch durch die oben angeführten Bibelstellen (z.B. *tempus meum prope est*, Mt. 26,18; Tat. 157,3) angeregt. Ein sicherer Beweis ist hier allerdings, wie überall, wo es um die Genese des Schicksals des Heliand geht, nicht zu führen. Auch das Zeugnis von Hildebrandslied V. 49b<sup>22</sup> bekräftigt nicht die These Mittners.

## 2. Abschwächung und Auflösung des aktuellen Zeitbezugs

Für die anderen Schicksalsbezeichnungen außer *uurd* hat die Unterscheidung zwischen vollzogenem und bevorstehendem Schicksal keine wesentliche Bedeutung. Die Unterscheidung ist an einigen Stellen möglich, so beim Tod des Gatten der Prophetin Hanna (V. 511/12) oder andererseits der Schicksalserwartung Elisabeths und Marias vor der Geburt. Der Akzent liegt hierbei aber schon etwas anders, weniger auf der spannungsreichen Nähe als auf der ergebnen Erwartung. Die Unterscheidungsmöglichkeit schwächt sich graduell ab bis zu dem Punkt, wo die zeitliche Dimension gar keine Rolle mehr spielt (etwa V. 547 und 778).

Dieses Verwischen hängt mit einer allgemeinen Abschwächung der Zeitbeziehung an diesen Belegstellen zusammen. Die Stellen, die einen starken Bezug zum Zeitverlauf enthalten - es handelt sich dabei vor allem um den Gebrauch der Bezeichnung *uurd* - weisen auf ein besonders hervorgehobenes einzelnes Ereignis hin, wobei die Zeitbeziehung durch verschiedenartige Verhältnisse zwischen den Menschen bzw. Christus und dem Schicksal nuanciert wird. Wir betrachten diese Hinordnung auf ein einzelnes Ereignis hin als Kern

---

22 L.MITTNER, *Wurd*, S.96

der in den Schicksalsbezeichnungen vorhandenen Zeitbeziehungen, von dem aus einige Unterschiede sichtbar werden. Daß dieser Kern tatsächlich auch der historische ist, die anderen Zeitbeziehungen aber historische Weiterentwicklungen, soll damit noch nicht gesagt sein, wenn auch die Wahrscheinlichkeit dafür spricht.

Die Abstraktion geht offenbar in zwei verschiedene Richtungen. Bei der ersten Gruppe bleibt die Zeit ein wichtiger Gesichtspunkt, allerdings nicht mehr in der Beziehung auf ein einzelnes Ereignis, sondern auf eine Folge von nicht einzeln benannten Ereignissen, die aber die Bindung an die Zeit besonders bewußt machen. Diese Kriterien treffen vor allem auf das menschliche Leben zu, so handelt es sich hier auch um die schon abgegrenzte Gruppe von Schicksalsbezeichnungen, die vorwiegend mit Possessivpronomina auftritt und deren Bedeutung stark dem menschlichen Leben zugeordnet ist.

Bei einem größeren Teil dieser Belege ist vom Tod eines Menschen die Rede, V. 133off. innerhalb der Bergpredigt vom Tod allgemein, ebenso V. 2593f. in der Erklärung zum Gleichnis vom Sämann, V. 3347 vom Tod des armen Lazarus und V. 3882 vom verhinderten Tod der Ehebrecherin. Ähnlich wie die zuletzt angeführte Stelle ist die nach der Auferweckung des Lazarus:

*uvas imu is líf fargeben*  
*that he is aldarlagu égan mōsti,*  
*fríðu forðuuardes. (V. 41o4b-41o6a)*

Hier scheint die Abschwächung des Zeitbezugs am weitesten fortgeschritten. Das Verb *égan* drückt aus, daß es sich um den Besitz des Lebens, viel eher um einen Zustand als um einen Verlauf handelt. Die Bedeutung scheint sich an dieser Stelle der von *líf* zu nähern. Die Bezeichnung *aldarlagu* kommt sonst nur noch einmal vor, und zwar in der Erzählung von der Ehebrecherin. Dort variiert sie nun auffälligerweise *ferah*:

*iro thar ênig ni uvas*  
*thes fiundo folkes the iro ferhes thō,*  
*theru idis aldarlago áhtien uueldi.*  
*(V. 388ob-82b)*

Zu Beginn dieser Fitte heißt es:

*thiu idis uuas bifangen*  
*an farlegarnessi, uuas iro lîbes scolo,*  
*that sie firiho barn ferahu binâmin*  
*éhtin iro aldres: só uuas an iro êu gescriben.*  
(V. 3842b-45b)

V. 3887 spricht Christus davon, daß die Leute *thiu uueldun lîbu beniman*. Zwischen *ferahu/lîbu*, *aldres áhtien* und *aldarlagu áhtien* ist kein Unterschied im Gebrauch festzustellen. Die Verbindung mit *áhtien* und ähnlichen Verben wie *biniman*, *bilôsien* usw. ist offenbar typisch für *lîf*, *aldar* und *ferah*<sup>23</sup>. Wie *aldarlagu* in der Lazarusgeschichte ist auch *ferah* zweimal mit dem Verb *égan* gebraucht (V. 2217 und 5801). Diese auffälligen Entsprechungen lassen darauf schließen, daß *aldarlagu* in einem engen synonymen Verhältnis zu *lîf*, *ferah* und *aldar* steht<sup>24</sup>. Möglicherweise hat das Wort dabei noch eine eigene Nuance, entsprechend der Akzentuierung von *aldar* als 'Inbegriff einer gewissen Zeit', in der sich das Leben abspielt, gegenüber *lîf* als rein 'leiblicher Existenz'<sup>25</sup>. Bestätigen läßt sich das anhand von nur zwei Belegen nicht.

Außer *aldarlagu* gehören hierher noch die Wörter *erdlîbigiscapu*, *reganogiscapu* und *gilagu*. Nach den sogenannten Geffckenschen Listen<sup>26</sup> ist das Kompositum *erdlîbigiscapu* außer im As. in keinem germanischen Dialekt belegt<sup>27</sup>, auch im Heliand nur einmal (V. 1331a). Damit besteht immerhin die Möglichkeit, daß das Wort eine Gelegenheitsbildung analog zu *aldarlagu* ist<sup>28</sup>, im Kompositionsglied *erdlîf* diesem

---

23 Siehe SEHRTs Angaben zu diesen Wörtern.

24 Zu *ferah* und *lîf* siehe auch H.EGGERS, Seelenvorstellungen, S.17-19 und S.22.

25 P.ILKOW, Nominalkomposita, S.50.

26 Gertrud GEFFCKEN, Der Wortschatz des Heliand und seine Bedeutung für die Heimatfrage, Phil.Diss.Marburg 1912, S.7-26. Die Listen sind bei P. ILKOW, Nominalkomposita, S.26, präzisiert.

27 Siehe ILKOWs Eingruppierung in Gruppe 16b, S.113.

28 Ch.T.CARR, Nominal Compounds, S.458: "Many of the compounds in group XVI. [nach Geffcken: nur im As. belegte Wörter] are obvious variants on original West Germanic formations which the poet uses once or twice and then abandons."



gegenüber aber ausdrücklich das Diesseitige betonen soll. Darauf deutet auch die Tatsache, daß *erđlībigiscapu uuerold* variiert. Der gesamte Kontext, eine lehrhafte Betrachtung über Seligkeit und Verdammnis zum Abschluß der Seligpreisungen<sup>29</sup>, zielt auf die Antithese von irdischer und himmlischer Existenz. Sterben bedeutet *uuerold ageþan* (V. 133ob) und *ôđar lioht sôkian* (V. 133lb).

Eine ganz ähnliche Betonung liegt offenbar auf der Stelle, an der Pilatus, verwundert über die Furchtlosigkeit Christi gegenüber der Fülle seiner eigenen Macht, ihn fragt:

*Uuést thu that it all an mīnon duome stêd  
umbi thīnes līþes gilagu? (V. 5343b-44a)*

Johannes Rathofer hat mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß diese Stelle nur in Verbindung mit der Antwort Christi gesehen werden kann, die in der Wortwiederholung als direkte Antithese aufgebaut ist<sup>30</sup>:

*'uuést thu that te uuáron', quathie, 'that thu  
giuuald oþar mik  
hebbian ni mohtis, ne uuári that it thi hêlag god  
selþo fargáþi? (V. 5350a-52a)*

Pilatus irrt. Er beurteilt die Machtverhältnisse vollkommen falsch, weil er nur seine irdische Macht über die leibliche Existenz Christi sieht und die Situation nicht überschaut, in der er in Wahrheit selbst nur ein Werkzeug unter der übergeordneten göttlichen Macht ist. Die Bezeichnung *gilagu* enthält in dieser Konstellation v.a. den Hinweis auf Christi leibliche Existenz und repräsentiert insofern das eingeschränkte Verständnis der Dinge, das Pilatus hat, als dieser die Gottheit Christi nicht erkennt.

Gegenüber *aldarlagu*, *erđlībigiscapu* und *gilagu* besteht im Gebrauch von *is (iro) reganogiscapu* (V. 2593 und 3347), das ebenfalls zu der Gruppe der mit Possessiva gebrauchten Schicksalsbezeichnungen gehört, ein wesentlicher Unterschied: Die *reganogiscapu* treten aktivisch auf und geben dem Verhältnis zum Menschen eine Machtrelevanz, die dem Gebrauch der

29 SIEVERS führt die Stelle in seiner Ausgabe S.94f. auf Hrabans Kommentar zu Mt.5,10 zurück (PL, Bd.107, Sp.798C).

30 J.RATHOFER, Der Heliand, S. 134.

drei ersten Wörter fehlt. Gleichzeitig verstärkt sich der zeitliche Bezug wieder, indem durch das Varians *éndago* der schicksalhafte Ablauf wieder auf ein ganz bestimmtes Einzelereignis fixiert wird.

In der Erklärung zum Gleichnis vom Sämann heißt es vom jüngsten Tag:

*sculun iro regangiscapu*  
*frummen firiho barn.* (V. 2593b-94a)

Würde man *frummen* hier im Sinne von nhd. 'vollenden' übersetzen, so könnte *regangiscapu* wieder die allgemeine Bedeutung von 'Leben' in der Phrase 'das Leben vollenden (im Sinne von be-enden)' bekommen. Diese Akzentuierung von *frummen* ist jedoch sonst nirgends im Heliand festzustellen. Vielmehr hat das Wort meist etwa die Bedeutung 'ausführen' und deutet damit auf eine Bestimmung oder auch einen eigenen Vorsatz hin<sup>31</sup>.

*regangiscapu* bleibt also durch die Possessiva *iro* und *is* deutlich einem persönlichen Lebenslauf zugeordnet, bewahrt darin also auch sinngemäß die formelhafte Zuordnung. Gleichzeitig zeigt es aber den Übergang zu den Schicksalswörtern außerhalb seiner Gruppe durch den aktivischen Gebrauch und die Bindung an ein bestimmtes Ereignis, den Tod.

Bei den Bezeichnungen *aldarlagu*, *gilagu* und *erđlǫbigiscapu* bedeutet die Abstraktion vom zentralen Zeitbezug 'einzelnes, hervorgehobenes Ereignis' weg zugleich die Tendenz zu einer Bezeichnung rein physischer Verhältnisse, nämlich der leiblichen irdischen Existenz hin. Die zweite Richtung, in der der direkte Zeitbezug abgeschwächt wird, verläuft entgegengesetzt. Sie ist dadurch charakterisiert, daß der Bezug auf das einzelne Ereignis in den Hintergrund gedrängt wird durch die Bestimmung eines Ursprungs, nämlich Gottes Wille, der den Gang der Ereignisse bestimmt.

Zunächst seien zwei Beispiele aus der Kindheitsgeschichte Christi angeführt. Zu Anfang der siebenten Fitte wird zuerst über die Fahrt der Weisen gesprochen, dann über

---

31 Z.B. *Ik thoh uillean scal mīnes fader gefrummen* (C: *frummean*), V.4784/85; *thia/ēna dād frummean*, V.5419 und 451.

ihre Motive:

*uueldun im hnîgan tô,  
gean im te iungrun: driþun im godes giscapu.  
(V. 546b-47b)*

Der Dichter hebt also hervor, daß die Reise nicht aus eigenem Willen unternommen wurde, sondern von Gott gelenkt war, was ja im Bild des Leitsterns direkt anschaulich wird.

Dann wiederholt sich die Aussage bei der Rückkehr aus Ägypten nach dem Tode des Königs Herodes:

*lêstun thi u berhton giscapu,  
uualdandes uuillion, al sô he im êr mid is uuordun  
gibôð.  
(V. 778b-79b)*

Beide Stellen stehen im Zusammenhang mit zeitlichen Abläufen, lassen sich aber nicht auf ein bestimmtes, hervorgehobenes Ereignis fixieren, sondern stellen den gesamten Verlauf unter den Aspekt der Führung durch Gottes Willen.

Praktisch ganz aufgegeben ist der Bezug auf die Zeit und auf die Zeitlichkeit überhaupt in dem Bericht von der Auferweckung des Lazarus, wo Martha gegenüber Christus bekennt:

*'ik gilôþiu that thu the uuâro  
bist', quað siu,  
'Krist godes sunu: that mag man antkennien uel,  
uuiten an thînun uuordun, that thu giuuald habes  
'thurh thi u hêlagon giscapu himiles endi erðun.'  
(V. 4061b-64b).*

Ist an den angeführten Stellen aus der Kindheitsgeschichte Christi die übergeordnete Macht jeweils als die göttliche ausdrücklich benannt, so kann auch hier kein Zweifel darüber bestehen, daß mit *hêlag* der göttliche Ursprung gekennzeichnet ist.

Eine weitere Stelle, an der die Betonung statt auf einem Ereignis auf einem bestimmten bewußt gelenkten Verlauf liegt, sind die Worte des Engels bei der Verkündigung des Johannes:

*That ni scal an is liþa gio lîðes anbîtan,  
uuînes an is uueroldi: sô habed im uurdgiscapu,  
metod gimarcod endi maht godes. (V. 126a-28b)*

Hier ist also nicht ausdrücklich gesagt, daß das Schicksal göttlichen Ursprungs ist, vielmehr sind sprachlich Schicksal und Macht Gottes durch das *endi* einander nicht über-, sondern nebengeordnet. Wir stellen zunächst die Frage zu-

rück, welche Beziehung zwischen beiden Mächten sich dadurch ergibt. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, daß über das Schicksal hinaus die Macht Gottes benannt ist.

Die Zusammenstellung der letzten vier Belegstellen beruhte auf dem Kriterium der Zeitbezeichnung: Nicht der Bezug auf ein Einzelereignis steht im Vordergrund, sondern der auf einen bestimmten Gang der Dinge. Die Unterscheidung nach dem Zeit-Kriterium deckt sich aber offenbar mit anderen. Zunächst ist auffällig, daß an allen angeführten Stellen zugleich ein lenkender Überblick vorausgesetzt ist, der einzelne, anonym bleibende Ereignisse bewußt zusammenfaßt bzw. ihren Gang nach einem bestimmten Plan festlegt. Und auffälligerweise ist gerade an den hier angeführten Stellen auch immer nicht nur implizit, sondern ausdrücklich auf die Macht Gottes hingewiesen.

Die Übergänge sind nun fließend, wenn wir die Gesamtheit der Schicksalswörter betrachten. An einigen Stellen beziehen sie sich auf ein einzelnes Ereignis, trotzdem ist auf die Beteiligung der Macht Gottes irgendwie hingewiesen (V. 336; V. 367/68; V. 4778-80; V. 5394/95). Die beiden Stellen aus der Passion Christi, an denen nur das Schicksal erwähnt ist (V. 4619 und 4827), müssen wohl unter dem besonderen Aspekt der thematischen Geschlossenheit des Passions-Komplexes gesehen werden<sup>32</sup>.

Damit schält sich als Gegenpol zu der oben angeführten Gruppe folgender Komplex heraus, in dem der aktuelle Zeitbezug gewahrt ist. Er sei der Übersicht wegen hier zusammengestellt:

Geburt des Johannes:

*Béd aftar thiū*  
*that uūif wurdigiscapu.* (V. 196b-97a)

---

<sup>32</sup> Die beiden Stellen V.3692 und 4581 wurden bisher ganz aus der Betrachtung ausgeschlossen. Sie sind im Vergleich mit den anderen Schicksalsbelegen fast in jeder Hinsicht Ausnahmen und sollen daher in einem eigenen Abschnitt behandelt werden.

Tod des Gatten der Prophetin Hanna:

*Thô gifragñ ic that iru thar  
sorga gistöð,  
that sie thiu mikila maht metodes tedêlda,  
uurêð uurðigiscapu. (V. 51ob-12a)*

Tod des Königs Herodes:

*Thar that friðubarn godes  
uuonoda an uuilleon, antthät uurd fornam  
Erodes thana cuning, (V. 76ob-62a)*

Tod und Auferweckung des Jünglings von Nain:

*anttat ina iru uurð benam  
mâri metodogescapu. (V. 2189b-90a)*

*huand hie iro at sô liobes ferahe  
mundoda uuiðer metodigisceftie: (V. 2209b-10a)*

Tod des reichen Mannes im Gleichnis vom armen Lazarus:

*Thô quâmun ôk uurdegiscapu,  
themu ôdagan man orlaghuîle,  
that he thit lioht farlêt: (V. 3354b-56a)*

Auslegung der Blindenheilung vor Jericho:

*Sô dôð an thesaro uueroldi hêr,  
an thesaru middilgard menniscoño barn:  
farad endi folgod, frôðe sterðad,  
uurðad eft iunga, aftar kumane,  
uueros auuahsane, unttat sie eft uurð farnimid.  
(V. 3629b-33b)*

An allen diesen Stellen ist mit dem Schicksalswort nur ein einzelnes Ereignis bezeichnet, ohne die Bemühung, einen gelenkten übergreifenden Ablauf darzustellen. Als Kausalitätszusammenhang ist nur eines erkennbar: der natürlich bedingte Lebensablauf, Geburt und Tod. Die Perspektive ist die der von diesem natürlichen Ablauf abhängigen Menschen. Daher kann Elisabeth die Geburt ihres Kindes auch erwarten, denn sie kündigt sich durch die Schwangerschaft an. Der Tod ist aber für den Menschen - anders als für Christus in der Passion - nicht vorhersehbar und kommt überraschend, aus der Perspektive der Menschen nur dem Gesetz von Werden und Vergehen in der Natur gehorchend.

Vor allem fällt auf, daß an den hier angeführten Stellen im Zusammenhang mit dem Wirken des Schicksals nie direkt von Gott die Rede ist, wenn natürlich auch nicht ausgeschlossen werden kann, daß der Gedanke an seine Macht

irgendwie, wenn auch möglicherweise nur sehr vage, impliziert ist. Damit bildet diese Gruppe von Belegen den Gegenpol zu der anderen, in der der unmittelbare Zeitbezug abgeschwächt oder aufgehoben, gleichzeitig aber Gott als Urheber des Geschehens mit genannt ist. Das läßt darauf schließen, daß an der Wandlung des Schicksals von ursprünglichen Assoziationen weg der Einfluß der christlich-theistischen Kausalitätsvorstellung beteiligt ist.

### 3. Das persönliche Geschick

Aus bisherigen Beobachtungen hat sich ergeben, daß einige Schicksalswörter im Heliand im Gebrauch nicht von den Bezeichnungen für 'Leben' im Sinne der irdischen leiblichen Existenz zu unterscheiden sind<sup>33</sup>. Unter dem dort maßgebenden Aspekt - dem Zeitbezug - steht diese Gruppe in der Gesamtheit der Schicksalsbezeichnungen am Rande. Sie weicht von der Kernvorstellung - d.h. dem Bezug auf ein besonders hervorgehobenes Ereignis - ab, weil dieser Zeitbezug nicht mehr direkt, sondern nur noch implizit und kollektiv vorhanden ist. Andererseits tritt in dieser Gruppe der Bezeichnungen *aldarlagu*, *erðlíbigiscapu* und *gilagu* die Beziehung zum menschlichen Leben ganz und ausschließlich in den Vordergrund.

Auch hier bestätigt sich aber wieder die graduelle Abstufung innerhalb der Schicksalsterminologie dadurch, daß auch bei den anderen Schicksalswörtern - nur eben nicht ausschließlich - der Bezug auf das menschliche Leben sehr stark ist. Die Außerordentlichkeit des schicksalhaften Ereignisses besteht gerade in der Bedeutung, die es für den persönlichen Lebenslauf hat. Heinz Klingenberg bemerkt: "... der Dichter [benutzt] den Schicksalsbegriff häufig gerade in Konsoziation mit dem Werden und Vergehen des Lebens, ..." <sup>34</sup> Das

---

33 Siehe S. 56-58.

34 H.KLINGENBERG, Terminologie und Phraseologie, S.38.

heißt also: Das Schicksal bezeichnet vor allem Geburt und Tod, die beiden natürlicherweise für den menschlichen Lebenslauf wichtigsten Ereignisse.

Die enge Verknüpfung von Schicksal und Tod im Heliand - und nicht nur dort - ist in der Forschung häufig vermerkt worden. Erklärt wurde sie vor allem historisch. Dabei kam man aber zu jeweils ganz verschiedenen Ergebnissen. Gemeinsam ist dabei nur, daß man die Festlegung auf die Todesbedeutung in Verbindung mit einer Wertung gesehen hat: Das Schicksal wird zur lebensfeindlichen Macht.

Walter Baetke versucht, Einengung und Wertung auf den schon ursprünglich vorhandenen Gegensatz zwischen Schicksalsglaube und Götterglaube zurückzuführen: "Waren die Götter die Lebensmächte, die das Leben gaben und schützten, so war das Schicksal die Todesmacht ..." <sup>35</sup> Ähnlich sieht van Hamel im Schicksalsdenken einen letzten Rest fatalistischer magischer Weltanschauung, die durch den Theismus zurückgedrängt wird, wobei er Schicksal vollkommen auf die Todesbedeutung eingeschränkt sieht <sup>36</sup>.

Etwas klarer wird die historische Entwicklung bei Eduard Neumann durch das Grundschema des Gegensatzes zwischen vanischem und asischem Schicksalsdenken. Asisches Machtbewußtsein dringt gegenüber dem machtneutralen vanischen Bewußtsein, das Schicksal als umfassendes Werden und Vergehen versteht, vor und überdeckt es:

So wird der Machtbereich des Schicksals immer mehr aus dem Leben der Menschen hinausgedrängt und auf das l e t z t e unentrinnbare, schicksalhafte G e s c h e h e n d e s T o d e s u n d U n - t e r g a n g e s v e r e n g t. <sup>37</sup>

35 W.BAETKE, Germ.Schicksalsglaube, S.230.

36 A.G.van HAMEL, The Conception of Fate in early Teutonic and Celtic Religion (Saga Book of the Viking Society for Northern Research 11, 1936, S.202-214) S.211. Am Rande sei folgende Überlegung hinzugefügt: Wenn man die angenommene Gleichsetzung des Schicksals mit dem Tod schon durch ein Vordringen des Theismus erklären will, wäre es naheliegend, mit einem Einfluß des christlichen Gottesgedankens zu rechnen, zumal die Überlieferung ja erst sehr spät einsetzt. Schicksal als irdische Vergänglichkeit: eine derartige Entwicklung unter dem Einfluß christlicher Gedanken wäre durchaus denkbar und naheliegend.

37 E.NEUMANN, Das Schicksal in der Edda, S.194. Sperrungen bei Neumann.

Während also für Baetke und van Hamel der Glaube an die Macht der Götter den Machtbereich des Schicksals eingrenzt, ist es bei Neumann das wachsende Vertrauen des Menschen in seine eigene Macht.

Als Einengung versteht auch G.W. Weber die Spezifizierung auf die Bedeutung 'Tod' hin. Allerdings betrifft diese Einengung für ihn nicht einen religionsgeschichtlichen Ablauf, sondern allein die Wortgeschichte von germ. \**wurþ-i-z*. Die Bedeutung 'Tod' entwickelt sich für ihn nicht aus der Bedeutung 'Schicksal'. Vielmehr entwickeln sich 'Todesgeschehen' und 'Geschick' zusammen aus der neutralen Bedeutung 'Geschehen'<sup>38</sup>.

So verschieden die angenommenen historischen Entwicklungen auch sind, auffällig ist doch, daß jeweils impliziert wird, daß der Verengung auf die Bedeutung 'Tod' hin eine gewisse selbstverständliche Wahrscheinlichkeit zugrundeliegt. Bei Weber äußert sich das z.B. in der Formulierung, daß sich die Bedeutung 'Tod' 'nicht eigentlich entwickle, als vielmehr ergebe' (S.148). Der Tod ist ein 'Grunderlebnis des Menschen'<sup>39</sup>, das ihn immer wieder zur Reflexion und Deutung veranlaßt. Um so eher muß sich das Problem des Todes dort in den Vordergrund schieben, wo dem Menschen seine Abhängigkeit von der Zeit besonders bewußt wird.

Auf unseren Zusammenhang zugeschnitten lautet die Frage: Ergibt sich die Verbindung zum Tod im Heliand aus einer lexikalisch festgelegten Wortbedeutung, die sich historisch entwickelt hat, oder einfach aus einer naheliegenden Verwendungsmöglichkeit?

Wir müssen hier zwischen den einzelnen Schicksalswörtern etwas differenzieren. Die angeführten Untersuchungen beziehen sich praktisch ausschließlich auf germ. \**wurþiz* *as.uurd* oder stützen sich doch auf dessen Verwendung. Im Heliand bezieht sich *uurd* an sechs von sieben Belegstellen

---

38 G.W.WEBER, *Wyrð*, siehe bes. S.148.

39 Hermann SCHNEIDER, *Glauben* (Germanische Altertumskunde, hg.v. H.SCHNEIDER, München 1938, S.222-305) S.225.



eindeutig auf den Tod, bei der siebten (V. 4581) ist der Bezug durch den Interpretationsspielraum unsicher. Einer festgelegten Bedeutung von *uurd* als Todesschicksal widerspricht die Verwendung des Kompositums *uurd(i)giscapu*, das an zwei Stellen (V. 127 und 197) ganz sicher nichts mit der Bedeutung 'Tod' zu tun hat. Daß *uurd* einerseits auf die Bedeutung 'Tod' bindend festgelegt wäre, *uurdigiscapu* sich andererseits wie V. 197 auf die Geburt beziehen könnte, ist kaum denkbar.

Noch weniger lassen sich andere Schicksalsbezeichnungen eindeutig auf die Todesbedeutung festlegen. Eine relativ breite Streuung hat *uurdigiscapu* einschließlich *uurdegischaft*. Es bezieht sich an zwei Stellen auf den Tod (V. 512 und 3354), einmal auf die Geburt (V. 197), einmal auf den Lebenslauf eines Menschen, nämlich des Johannes (V. 127), und einmal auf das Schicksal Jerusalems (V. 3692). *metod*, *methodogescapu* und *regangiscapu* beziehen sich zwar mit einer Ausnahme (V. 128) auf den Tod, bei der jeweils sehr geringen Belegzahl ist daraus aber kein sicherer Schluß zu ziehen. Allein *giscapu* bezieht sich nie auf den Tod, aber zweimal (V. 336 und 367) auf die Geburt.

Betrachtet man diese Belege im ganzen, so erscheint nicht die enge Beziehung zum Tod als ihr wesentliches Charakteristikum, sondern etwas allgemeiner die Beziehung auf die für den Lebenslauf des Menschen wesentlichen Ereignisse, nämlich Geburt und Tod. Dieses Kriterium erfüllt zwar nur ein Teil der Schicksalsbelege eindeutig. Der Übergang zu den anderen ist aber auch hier wieder nicht abrupt, eher graduell. Wo das Schicksal sich auf Geburt oder Tod bezieht, ist notwendigerweise auch das Kriterium erfüllt, das wir im vorigen Abschnitt für den Kern der Schicksalsvorstellung aufgestellt haben: Der Bezug auf ein einzelnes, besonders hervorgehobenes Ereignis. Die Kriterien des Bezugs zur Zeit und auf den menschlichen Lebenslauf gehen hier also ineinander über in dem Merkmal eines auf den Lebenslauf bezogenen Ereignisses.

Der zeitliche Bezug ist nun andererseits an einigen Stellen abgeschwächt oder verschwindet, während der deut-

liche Bezug auf Lebenslauf oder einfach Leben des Menschen erhalten bleibt. Hier sind zunächst die Stellen V. 1331, 3882, 4105 und 5344 zu nennen, wo einfach die physische Existenz ohne direkt erkennbaren zeitlichen Bezug bezeichnet ist. Mehr auf eine bestimmte Person und ihre Eigenart zugeschnitten sind die Verse 127/28, wo der Engel Zacharias den enthaltsamen Lebenswandel des Johannes voraussagt.

Am auffälligsten weichen einige Belege vom Bezug auf den persönlichen Lebenslauf ab, die auch schon nach dem Kriterium des Zeitbezugs stark vom Grundschema abweichen, nämlich V. 547, 778 und 4064. Die Dimensionen, in denen das Schicksal wirkt, sind hier stark verschoben. Die ersten beiden Stellen betreffen die Fahrt der Weisen bzw. die Rückkehr Josephs mit seiner Familie aus Ägypten. Die Bedeutung dieser Ereignisse liegt nicht darin, daß sie ein persönliches menschliches Schicksal betreffen, sondern in der darüber hinausgreifenden heilsgeschichtlichen Dimension. Die Betonung liegt auf der göttlichen Lenkung und Überschau über die Ereignisse. Diese ist dann V. 4064 allein in den Vordergrund gerückt, wobei jeder Bezug auf ein einzelnes konkretes Ereignis aufgehoben ist.

Man könnte das, was diese drei Belegstellen von denen unterscheidet, an denen das Schicksal die Geburt oder den Tod bezeichnet, einen Wechsel der Perspektive nennen. Während dort, wo das Schicksal für sich steht, wo es allein dem Betroffenen gegenübertritt, in der Schicksalsbezeichnung die Situation des Menschen bzw. Christi charakterisiert wird, ist die Perspektive an den zuletzt genannten Stellen die des göttlichen Lenkers, der Überschau über die irdischen Vorgänge, und so werden die *giscapu* hier auch jeweils als *godes* bzw. *thiu hêlagon giscapu* spezifiziert bzw. mit *uualdandes uuillion* variiert.

An den viel häufigeren anderen Stellen aber ist Schicksal eine Erfahrung, die sich hauptsächlich als Auswirkung, gar nicht primär als Bewußtsein von einem Macht-Ausübenden manifestiert. Die Erfahrung ist darüber hinaus persönlich, häufig mit auffallender Anteilnahme am persönlichen Geschick des Betroffenen geschildert. Bezeichnend ist etwa

folgender Vergleich mit dem Evangelientext aus der Begegnung mit der Prophetin Hanna:

*Et erat Anna prophetissa, filia Fanuel de tribu Aser; haec processerat in diebus multis, et vixerat cum viro suo annis septem a virginitate sua, 37. et haec vidua usque ad annos octuagintaquattuor, quae non discedebat de templo, ieiuniis et observationibus serviens die ac nocte.*  
(Tat. 7,9; L. 2,36/37)

Thô quam thar ðc. ên uulf gangan  
ald innan them alaha: Anna uuas siu hêtan,  
dohtar Fanueles; siu habde ira drohtine uuel  
githionod te thanca, uuas iru githuungan uulf.  
Siu môsta aftar ira magadhêdi, sîdor siu mannes uuard,  
erles an êhti eðili thiorne,  
sô môsta siu mid ira brûdigumon bodlo giuualdan  
sibun uuintar samad. Thô gifragn ic that iru thar  
sorga gistôd,  
that sie thiu mikila maht metodes tedêlda,  
uurêd uurdigiscapu. Thô uuas siu uuidouua aftar thiu  
at them friðuuiha fior endi antahtoda  
uuintro an iro uueroldi, sô siu nia thana uuih  
ni forlêt,  
ac siu thar ira drohtine uuel dages endi nahtes,  
gode thionode. (V. 5o3b-16a)

Die kargen Zahlenangaben nimmt der Dichter zum Anlaß, ein Lebensschicksal zu erzählen, wo Beda die Gelegenheit ergreift, die Zahlen (7 mal 12 = 84) symbolisch auszulegen, um ihnen eine lehrhafte Bedeutung zu geben<sup>40</sup>. Für die Heilsgeschichte selbst ist dieser Lebenslauf peripher. Trotzdem hebt der Dichter den Tod des Gatten der Hanna durch die wuchtige Eingangsformel *thô gifragn ic* besonders hervor. Ein anderer Anlaß dafür konnte nicht bestehen als das allgemeine Interesse am persönlichen Geschick der in der biblischen Erzählung auftauchenden Personen. Bezeichnenderweise ist vor allem der persönliche Schmerz, die *sorga*, der Hanna hervorgehoben, noch vor dem eigentlichen Bericht über den Tod. Eine irgendwie geartete religiöse Aussage ist darin aber nicht enthalten.

In diesem Zusammenhang wäre vor allem noch auf die Gestaltung des Wunders von Nain hinzuweisen, wo ebenfalls das Schicksal die menschliche Situation charakterisiert, mit dem wesentlichen Unterschied jedoch, daß dort die

---

40 PL, Bd.92, Sp.347B/C.

göttliche Macht dann in die schicksalhaft entstandene Situation eingreift. Wir werden auf die Nain-Erzählung in einem späteren Abschnitt näher eingehen.

Man ist sich in der Forschung bisher nicht vollkommen einig geworden darüber, wie weit im Heliand schon eine Psychologisierung im Sinne der Darstellung 'gemüthafter' Züge stattgefunden hat. Es scheint schwer zu sein, hier eine präzise Aussage zu machen. Angesichts einiger älterer Untersuchungen, die das 'Gemüthafte' als typisch deutschen Zug am Heliand recht überschwenglich hervorheben, scheint Vorsicht geboten. Am ehesten ist eine Aussage wohl aufgrund von Wortschatzuntersuchungen, wie Hans Eggers sie vorgenommen hat, möglich:

Sobald der Mensch über sich selbst reflektiert, wird er sich auch seelischer Eigenschaften bewußt. Auf diesem Wege hat das germanische Altertum schon ein weites Stück zurückgelegt, und so verfügt der Helianddichter über einen erstaunlich reichen Wortschatz zur Bezeichnung seelischer Eigenschaften und Stimmungen.

Wenn wir das Schicksal im Heliand als Ausdruck einer vor allem persönlich gefärbten Erfahrung sehen, ist es von vornherein zu erwarten, daß diese menschliche Erfahrung dort, wo sie eindeutig negativ ist, auch eine negative Wertung hervorruft. Feindlich ist das Schicksal daher auch an den Stellen, wo die geschilderte Situation von sich aus dazu angetan ist, ein starkes Interesse am Schicksal des Betroffenen hervorzurufen und es andererseits nicht als Ausfluß des göttlichen Heilsplans gesehen und dadurch positiv umgewertet werden kann. Das trifft wiederum besonders auf das Leben der Hanna und auf den Tod des Jünglings von Nain zu.

Andererseits fällt auf, daß sich die Wertung nur ein einziges Mal - in dem Adj. *uuréd* V. 512 - unmittelbar

---

41 H. EGGERS, Altgerm. Seelenvorstellungen, S. 11. Siehe dazu auch H. RUPP, Leid und Sünde im Heliand und in Otfrids Evangelienbuch; Peter SCHMOOCK, Patientia. Die Terminologie des Duldens in der Leid-Synonymik der altenglischen und altsächsischen Epik. Semasiologische Studien zum Christianisierungsprozeß des germanischen Wortschatzes. Phil. Diss. [Masch.] Kiel 1965; G. EBERHARD, Germ. und christl. Elemente im Hel., S. 29. Dort weitere Belege.

sprachlich auswirkt. Das kann nicht bedeuten, daß nur hier ein wertendes Verhältnis vorliegt. Andererseits spricht vor allem die Tatsache, daß *uurd* nie mit einem wertenden Adj. versehen ist, gegen die Annahme, daß die Bedeutung von *uurd* historisch auf 'Todesschicksal' festgelegt war. Walter Baetke u.a.<sup>42</sup> sehen die von ihnen angenommene Einengung der Bedeutung als notwendigerweise mit einer Wertung verbunden. Gerade bei *uurd* wäre es aber erstaunlich, wenn sich diese Wertung dann nicht in einer sprachlichen Formel oder in einer Wortbildung wie etwa dem *wêwurt* des Hildebrandsliedes (V. 49) äußern würde. Die Verbindung *uurrêd uurdigiscapu* V. 512 gibt keinen Anhaltspunkt für den Gebrauch einer alten Formel, ist aus den am Werk selbst gemachten Beobachtungen aber verständlich und darüber hinaus zu erwarten.

Wir haben oben schon die Frage der heilsgeschichtlichen Dimension angedeutet: Das Schicksal betrifft teilweise nur die menschliche Existenz bzw. den Lebenslauf, es kann das irdische Geschehen aber auch als göttliche Bestimmung in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang erheben. Dieser zweite Bezug fehlt z.B. im Lebenslauf der Prophetin Hanna. Die *uurd* hat nur mit ihrem früheren irdischen Leben zu tun, nicht etwa mit ihrer Messiaserwartung. Ebenso wirkt das Schicksal im Wunder von Nain nur auf die irdischen Zustände, das irdische Dasein. Die heilsgeschichtliche Dimension entsteht erst durch das Eingreifen Christi. Wir können hier auch zurückgreifen auf frühere Ergebnisse, wo wir<sup>43</sup> eine deutliche semantische Affinität von *uurd* nicht nur zu Tod, sondern auch zu körperlichem Leiden, Qual, Krankheit usw., also zur rein irdischen, physischen Existenz, festgestellt haben.

Festzuhalten ist hier zunächst die Vermutung, daß das Schicksal eine heilsgeschichtliche Bedeutung nur dort hat, wo es zugleich mit dem Wirken Gottes in Verbindung steht oder ganz mit ihm identisch ist, oder aber dort, wo - wie

---

42 Siehe oben, S. 63.

43 Siehe, oben, S. 30-32.

vor allem in der Passion - ein Lebenslauf in sich schon eine Bedeutung trägt, die weit über die irdische Existenz eines Menschen hinausgeht. Hier kann der Dichter aufgrund des Gott-Mensch-Dogmas das Leben Christi wie ein nur irdisch bedingtes in irdischen Kategorien wie dem Schicksal fassen. Zugleich aber hat dieses Leben eine heilsgeschichtliche Bedeutung, durch die indirekt auch das Schicksal über seine sonst rein irdische Bedeutung hinausgehoben wird.

Zunächst noch exemplarisch zu einer in dieser Beziehung etwas unsicher anmutenden Stelle: Der Engel prophezeit Zacharias in Bezug auf dessen Sohn:

*That ni scal an is liða gio lîdes anbîtan,  
uuînes an is uueroldi: sô hæbed im uurdgiscapu,  
metod gimarcod endi maht godes. (V. 126a-27b)*

Wir hatten schon festgestellt, daß hier der Bezug auf einen irdischen Lebenslauf deutlich genug ist, gleichzeitig aber vom Einzelereignis so weit abstrahiert ist, daß nur mehr kollektiv von einem Verhalten, einer Lebensweise die Rede ist.

Nun handelt es sich hier aber um Worte des in Gottes Auftrag sprechenden Engels. Die Lebensweise des späteren Predigers in der Wüste hat nicht nur ihre irdische Bedeutung und Voraussetzung. Sein Lebenslauf ist zugleich göttlich gelenkt und hat seine heilsgeschichtliche Bedeutung. Und gerade hier sind nun Schicksal und Macht Gottes durch das *endi* scheinbar "beziehungslos nebeneinander"<sup>44</sup> gesetzt.

Dies ist wohl eine Nahtstelle. In der Schicksalsbezogenheit drückt sich die irdische Bedingtheit des Lebenslaufes Johannes' aus, das *endi maht godes* aber deutet auf dessen gleichzeitig vorhandene heilsgeschichtliche Bedeutung.

---

44 So E.GROSCH, Das Gottes- und Menschenbild im Hel., S.103.

1. Die Macht-Terminologie

Die bisherige Untersuchung sollte v.a. den Wirkungsbereich des Schicksals bestimmen, ohne daß dabei ausdrücklich der Aspekt der Macht berücksichtigt wurde. Im folgenden wird die Macht bewußt als eine Seite des schicksalhaften Wirkens einbezogen, d.h., daß v.a. das Verhältnis zwischen Schicksal und Betroffenen behandelt werden soll. Die Frage nach einer Machtkausalität, also nach einem genau zu bestimmenden Urheber des Machtverhältnisses, ist dabei sekundär, wenn sie sich auch an bestimmten Stellen zwangsläufig ergibt.

Es ist zu fragen, ob die Annahme eines in den Wirkungen faßbaren Machtverhältnisses überhaupt unbedingt die Vorstellung einer logischen Kausalität in sich schließen muß. Vor allem ist wohl ein genau benennbarer und beschreibbarer Urheber nicht von vornherein vorauszusetzen. Maßgebend ist hier aber der Heliand-Text, weshalb diese Fragen zunächst zurückgestellt werden müssen.

Da die Schicksalsbezeichnungen des Heliand mindestens jeweils in ihren Grundwörtern verbalen Ursprungs sind, könnte hier die Unterscheidung der Wortbildungslehre zwischen Nomen agentis und Nomen actionis eine Rolle spielen. Allerdings müßte dann eine konsequente Trennung auch im Gebrauch festzustellen sein, etwa in dem Sinne, wie es G.Kellermann für *metod* in der ags. Dichtung festzustellen glaubt<sup>1</sup>. Ein konsequenter Gebrauch als Nomen agentis könnte dann evtl. auf eine ganz bestimmte religiöse Macht innerhalb eines bestimmten Kausalitätsverständnisses hinweisen.

---

1 G.KELLERMANN, Studien zu den Gottesbezeichnungen der ags. Dichtung, S.220f.

Die Verwendung läßt nun allerdings eher darauf schließen, daß die Machtkausalität evtl. im Kontext, jedoch nicht in den Schicksalsbezeichnungen selbst benannt wird. Entsprechend ist die Bestimmung als *Nomen agentis* oder *Nomen actionis* offenbar ganz irrelevant. So könnte man *uurd* etwa als Subjekt mit Verben wie *farniman* nur als *Nomen agentis* deuten. Das Wort tritt nun aber auch in der Variation mit *metodogescapu* (V. 2189/90) auf, eine Bezeichnung, deren Grundwort, wenn überhaupt, dann als *Nomen actionis* zu bestimmen wäre. Andererseits kann etwa *regan(o)giscapu* einmal als Subjekt mit dem Verb *gimanon* auftreten (V. 3347b-49a), dann aber auch als Objekt im Sinne einer zu erfüllenden Bestimmung (V. 2593f.). Bei keiner der Schicksalsbezeichnungen ist die Verwendung in diesem Sinne systematisch.

Anders als die übrigen Schicksalsbezeichnungen, die demnach selbst zwar keine Kausalität, aber ein in seinen Auswirkungen faßbares Machtverhältnis in sich schließen, trifft für die schon nach anderen Kriterien abgesonderten Wörter *aldarlagu* (V. 3882 und 4105), *gilagu* (V. 5344) und *erðlibigiscapu* (V. 1331) auch diese Feststellung nicht zu. Walther Gehl bestimmt *aldarlagu* und die 'entsprechenden Bildungen' als Bezeichnungen eines 'passivischen' im Gegensatz zum 'aktivischen' Schicksalsbegriff<sup>2</sup>. Das formale Kennzeichen Gehls, der Gebrauch mit einem Possessivpronomen, trifft für die Verwendung dieser Wortgruppe weitgehend zu<sup>3</sup>. Das Charakteristikum 'passivisch' ist aber insofern irreführend, als es nahelegt, es handle sich hier um das komplementäre Gegenstück zu den 'aktivischen' Bezeichnungen innerhalb desselben Machtverhältnisses. Das ist nicht der Fall. Wo diese Wörter in einer machtrelevanten Situation auftreten, wird diese im weiteren Kontext bezeichnet. Sie können aber auch dort auftreten, wo ein Machtverhältnis auch im Kontext keine Rolle spielt (V. 4105 und 1331). Ein schicksalhaftes Machtverhältnis wird auch aus der Sicht des Be-

---

2 Walther GEHL, *Der germanische Schicksalsglaube*, Berlin 1939, S.22.

3 Siehe oben S. 32f.



troffenen immer durch eine der nach Gehl 'aktivischen' Schicksalsbezeichnungen ausgedrückt.

Mehr als in den Schicksalsbezeichnungen selbst zeigt sich eine Machtrelevanz in einigen der Verben, die für die Tätigkeit des Schicksals stehen. Am deutlichsten ist das an denen zu erkennen, die unmittelbar eine physisch spürbare Handlung ausdrücken: dem mit *uurd* gebrauchten *far-(be-)niman* und dem verwandten *tedélian* in V. 511. Hier ist die Art des Machtverhältnisses auch unmittelbar durch das von den Menschen erlittene Todesgeschick, also einer gleichsam handgreiflichen Erfahrung, beschrieben.

Daneben ist hauptsächlich eine Gruppe von Verben erkennbar, die einmal eine aktive Tätigkeit des Schicksals ausdrücken - *marcon* (V. 128) und *gimanon* (V. 336, 367 und 3347) -, andererseits semantisch im 'Gegenfeld der Machtterminologie'<sup>4</sup> stehen: *bīdan* (V. 197 und 4827), *drīban* (V. 547), *lēstian* (V. 778) und *frummien* (V. 2593). Die letzten drei Verben bilden unter sich wiederum eine Gruppe, die das Erfüllen einer Bestimmung ausdrückt.

Gegenüber nhd. mahnen ist die Bedeutung von as. *gi-manon* offensichtlich weiter gefaßt. Der ethische Sinn von 'Ermahnung', der dem Wort heute anhaftet, tritt dort nur peripher auf. Die Grundbedeutung scheint etwa zu sein: 'jemandem zu verstehen geben, daß man eine bestimmte Handlungsweise oder Haltung von ihm erwartet'. Die Intensitätsskala reicht dabei vom Befehl (V. 2330) über die Erinnerung an frühere Unterweisung (V. 4710) bis zur Bitte (V. 4802 und 4886). In den letzten beiden Belegen hat *manon* die Bedeutung 'zu Gott beten'. Eine Autoritätsstellung des Subjekts ist also in dem Verb nicht notwendigerweise eingeschlossen. Andererseits ist das Subjekt auch nicht immer ethisch besonders legitimiert. Gegenüber Judas geht V. 5164 die Forderung sogar von *ffundo barn* aus.

Ganz Ähnliches wie zu *gimanon* läßt sich zu *(gi-)marcon* feststellen: Ein Machtverhältnis ist in den meisten Fällen da, V. 2057 im Wunder von Kana zeigt aber, daß das

---

4 H. KLINGENBERG, Terminologie und Phraseologie, S.55 zu *bīdan*.

Wort auch eine vollkommen machtneutrale Bedeutung haben kann.

Obwohl also *marcon* oder *gimanon* von sich aus nicht unbedingt Ausdruck eines Machtverhältnisses zu sein brauchen, haben diese Verben doch offenbar dort eine machtrelevante Bedeutung, wo sie eine Tätigkeit des Schicksals bezeichnen. Das kommt zum Ausdruck in den im Zusammenhang mit *marcon* und *gimanon* vorkommenden von *maht* abgeleiteten Wörtern. Daß diese Kombination durch den Stab begünstigt wird, schränkt den Wert dieser Feststellung nicht ein, es erklärt nur die Konsequenz, mit der *maht* und seine Ableitungen gerade hier auftreten.

Wo *marcon* oder *gimanon* als Tätigkeiten des Schicksals stehen, staben sie immer mit *maht*. An zwei Stellen (V. 128 und 368) schließt sich *endi maht godes* im zweiten Halbvers an und zeigt die Affinität zur göttlichen Machtausübung. V. 337 und 3349 wird die Tätigkeit des Schicksals selbst als *mahtig* bzw. *mahtiun suif* wirkend charakterisiert. V. 4780 beschreibt *mahtig* die mit *marcon* bezeichnete Tätigkeit Gottes. Gerade hier ist diese Tätigkeit aber mit der *uurd* gleichgesetzt. Auch hier ist also festzustellen, daß das schicksalhafte *marcon* bzw. analog *manon* eine Machtrelevanz in sich schließt. Hier drückt sich ein Autoritätsverhältnis aus, das aber nicht vorwiegend ethisch bestimmt ist.

Die Gegenseite innerhalb dieser verbalen Machtterminologie zeigt deutlich V. 778b-79b:

*léstun thiu berhton giscapu,  
uualdandes uuillion, al sô he im ér mid is  
uuordun gibôd.*

*biodan* steht hier *léstian* gegenüber, wobei sich in *biodan* wieder die Autoritätsbestimmung analog zu *manon* zeigt. Zu *léstian* lassen sich noch *drifþan* (V. 547) und *frummen* (V. 2593) stellen.

Damit sind zwei Seiten eines Autoritätsverhältnisses erfaßt. Die Gegenüberstellung zeigt deutlich, daß dieses Verhältnis vor allem durch die einseitige Machtausübung auf der einen Seite und durch die passive Erfüllung auf der anderen bestimmt ist. Damit deutet sich ein wichti-

ger Zug sprachlich an, der das schicksalhafte Machtverhältnis charakterisiert: die Passivität der vom Schicksal Betroffenen.

Dieselbe Passivität äußert sich in *bīdan*, das in diesem Sinn eindeutig zu den Verben des Erfüllens gehört. Zu Bestimmung und Erfüllung tritt hier aber das zeitliche Element, eine neue Dimension in der Machtbeziehung zwischen Schicksal und dem ihm Unterworfenen. Wie wir noch sehen werden, ist dieses zeitliche Element aber nicht ohne weiteres vom Gesichtspunkt der Macht zu trennen. Auch die Zeit ist ein Mittel der Machtausübung. Wenn auch indirekt, gehört *bīdan* daher doch mit in das 'Gegenfeld' der hier behandelten Machtterminologie.

## 2. Schicksal als Gesetz

Mit der Charakterisierung des Schicksals im Heliand als Gesetz sind zwei verschiedene Dinge angesprochen, die aber miteinander in Verbindung stehen: Einmal das Unabänderliche und auch Unerbittliche, das dem Menschen in seinem Verhältnis zum Schicksal gegenübersteht. Andererseits soll damit hervorgehoben werden, daß dem Schicksal, wie es im Heliand dargestellt ist, der Wesenszug des Zufälligen fehlt. Der Charakter eines weltbildhaften Prinzips ist in dieser Charakteristik allerdings nicht eingeschlossen.

Die ältere Forschung, die versucht hat, ein umgreifendes Bild des germanischen Schicksals zu zeichnen, hat immer wieder den Charakter des Unabänderlichen für die Menschen und darüber hinaus für die Götter betont. Andererseits hat man immer wieder versucht, eine bestimmte Haltung gegenüber dem Schicksal zu rekonstruieren, eine mehr oder weniger reflektierte, heldische oder resignierende Ergebnisheit. Zum Teil hat man auch Zukunftserforschung oder -deutung mit in den Komplex 'Schicksal' aufgenommen, was oft wiederum eine ganz bestimmte Haltung des Menschen,

nämlich die magische, voraussetzt<sup>5</sup>.

Von diesen magischen Zügen ist das Schicksal im Heliand weit entfernt. Es steht vollkommen außerhalb jeder Möglichkeit der Einflußnahme. Noch dort, wo es am zentralsten innerhalb der christlichen Heilsgeschichte steht, in der Passion, ist die Unabänderlichkeit des Schicksals, als dessen Ursprung hier Gott benannt ist, bewahrt. In *thiu uurd is at handun* V. 4778 liegt die Gewißheit des bevorstehenden Todes. Diese Aussage Christi unterscheidet sich vom biblischen *si possibile est, transfer calicem hunc a me!* (Tat. 181,2; Mt. 26,39; Mc. 14,36). Schon während des Gebets akzentuiert der Heliand-Dichter diese Bitte um in eine Bekräftigung der Bereitschaft, sich in das Unabwendbare und Notwendige zu fügen:

*ik nimu thene kelik an hand,  
drinku ina thi te diurðu, drohtin fró mîn,  
mahtig mundboro. Ni seh thu mînes hêr  
flêskes gifôries. Ik fullon scal  
uuilleon thînen: thu hæbes geuuald oþar al.*  
(V. 4764b-68b)

Die Todesfurcht Christi - Ausdruck seiner menschlichen Natur - führt nie zu einem Zweifel an der Notwendigkeit des Todes.

Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings zwischen dem Schicksal in der Passion, wo es Christus betrifft, und den Fällen, wo allein Menschen ihm gegenüberstehen: Christus kennt den bevorstehenden Gang der Dinge und ist sich darüber hinaus des ganzen heilsgeschichtlichen Ablaufs bewußt. Dieses Bewußtsein erst kann zur Reflexion der eigenen Situation und zu einem Konflikt mit dem durch Christi menschliche Natur bedingten Widerstreben führen. Bei den Menschen fehlt dieses Bewußtsein der Zusammenhänge. Die Reflexion über die schicksalsbedingte Abhängigkeit führt über die mehr implizierte als benannte negative Wer-

---

5 Differenzierender ist hier die Darstellung Eduard NEUMANNs, Das Schicksal in der Edda. Er bezieht die magischen Züge nicht einfach in die Schicksalsvorstellung ein, sondern spricht von einer "Magisierung des Schicksalsbegriffs" (siehe S.126-185). Gegenüber einer nivellierenden Rekonstruktion berücksichtigt er damit wiederum die historische Entwicklung.

tung nicht hinaus. Sie drückt sich unmittelbar verbal nur in dem Adj. *uuréd* V. 512 aus. Eine Art Schicksalserkenntnis ist nur in Zusammenhang mit V. 3692 und V. 4581 schwach angedeutet<sup>6</sup>.

Es bliebe zu sehr an der Oberfläche, würde man lediglich feststellen, daß das Schicksal für die Menschen im Heliand unabänderlich ist. Sie haben darüber hinaus auch kein Schicksalsbewußtsein. Das muß nicht heißen, daß jegliche Vorausschau ausgeschlossen ist. Den Tod wissen die Menschen zwar nie vorher. Bei der Geburt hingegen erwartet die Mutter wissend das Schicksal (V. 196/97), oder es weist sie auf die nahe Geburt hin (V. 336-38 und 367/68). Sowohl bei Elisabeth als auch bei Maria geht dem aber die Verkündigung durch den Engel voraus. Danach setzt die Schwangerschaft ein, der natürliche Zustand der Erwartung, der beim Tod fehlt. Das Wissen beruht also auf der göttlichen Verkündigung und daran anschließend oder davon abhängig dem natürlichen Gesetz.

Maßgebend für die Beurteilung der geistigen Haltung der Menschen ist, daß das Schicksal nie verallgemeinernd und abstrahierend gekennzeichnet wird, etwa analog dem viel zitierten *Urþar orþi viðr engi maþr*<sup>7</sup> oder dem *vyrd byð swiðost* aus den ags. Sprüchen<sup>8</sup>. Jede derartige Charakterisierung fehlt im Heliand. Hier haben wir es immer mit konkreten Auswirkungen zu tun, mit praktischen Gegebenheiten. Nur um sie geht es.

Nur Gott selbst oder Christus ist ein Bewußtsein des schicksalhaften Ablaufs möglich. Christus hat es in der Passion und kann daher erklären, in welchem Zusammenhang sein Todesgeschick steht:

---

6 Siehe unten S.172.

7 *Fjolsvinnsmaal*, Str.47. - Die Lieder der älteren Edda (*Sæmundar Edda*), hg.v.Karl HILDEBRAND - Hugo GERING (Bibliothek der ältesten deutschen Literaturdenkmäler, 7) Paderborn 3.Aufl. 1912, S.210. Die Textgestalt ist allerdings unsicher. Möglicherweise muß man statt *viðr kveþr* lesen. Siehe E.NEUMANN, Das Schicksal in der Edda, S.77, Anm.132-134.

8 *The Anglo-Saxon Minor Poems (The Anglo-Saxon Poetic Records, 6)* hg.v.Elliott van KIRK DOBBIE, New York 2.Aufl. 1958, S.55 .

that it sô gigangen scal, sô it god fader  
gimarcode mahtig. (V. 4779a-80a)

Er kann daher auch eine Aussage über die Zukunft Jerusalems machen:

'uuê uuard̄ thi, Hierusalem', quād he, 'thes thu  
te uuârun ni uuêst  
thea uurđegiskefti, the thi noh giuuerden sculun,  
(V. 3691a-92b)

Hier ist der Gegensatz zum menschlichen Bewußtsein deutlich ausgesprochen: die Menschen kennen ihr eigenes Schicksal noch nicht.

Ganz deutlich ist die unterschiedliche Bewußtseinsstufe zwischen Christus und Judas. Christus überschaut die gesamte Entwicklung. Er weiß nicht nur den Verrat des Judas vorher, sondern erkennt auch die Bedeutung dieser Tat als notwendigen Teil des Heilsgeschehens:

'frumi sô thu thenkis', quād he,  
'dô that thu duan scalt: thu ni maht bidernien leng  
uuilleon thînan. Thiu uurd̄ is at handun,  
thea tîdi sind nu ginâhid'. (V. 4617b-20a)

Dagegen handelt Judas völlig ahnungslos. Christus sagt voraus, daß er sich erst dann bewußt werden wird, was er begangen hat, wenn die Ereignisse für ihn unabwendbar geworden sind:

be that he thea uurđi farsihit  
endi he thes arbedies endi scauuoṭ,  
than uuêṭ he that te uuâran, that imu uuâri  
uuôḍiera thing,  
betera mikilu, that he io giboran ni uurđi  
libbiendi te thesumu liohte, than he that lôn nimid,  
uḅil arbedi inuuidrâdo. (V. 4581b-86b)

An einigen Stellen setzt der Gebrauch der Schicksalsbezeichnungen einen gewissen Bewußtseinsgrad voraus, da dabei - analog dem Gebrauch im Zusammenhang mit Judas und Jerusalem - eine Überschau zukünftiger Dinge bzw. eine Übertragung vom konkreten Einzelfall auf den Lebenslauf der Menschen überhaupt zugrundegelegt ist. Perspektive und Bewußtsein sind dabei aber jeweils die Gottes bzw. Christi. Die Aussage über den zukünftigen Lebenswandel des ungeborenen Johannes in V. 126-28 macht in wörtlicher Rede der Engel Gottes. In V. 2593 ist es Christus, der in der Gleichnisrede vom Unkraut auf dem Acker regan-

*giscapu* auf die gesamte Menschheit bezieht. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den 'passivischen Schicksalsbezeichnungen'. Nur *erđlibigiscapu* bezieht sich - in wörtlicher Rede Christi während der Bergpredigt - abstrahierend auf die ganze Menschheit (V.1331).

Auch die Abstraktion von *uurd* vom Einzelfall weg zum Tod überhaupt (V. 3633) ist mit einem Wechsel der Perspektive verbunden. Die Passage steht in der 44. Fitte, wo der Dichter selbst deutlich den Standpunkt des Erzählers gegen den des Lehrers vertauscht hat. Die Abstraktion vom Lebenslauf des einzelnen zum Schicksal der Menschen läuft hier genau parallel der Abstraktion vom Geschehen: Die Heilung der Blinden vor Jericho wird überhöht zur Errettung der Menschen aus geistlicher Blindheit.

Ein allgemeines Schicksalsbewußtsein wäre die Voraussetzung dafür, daß die Menschen eine eigene Position gegenüber dem Schicksal einnehmen, sich gegen es auflehnen oder sich ihm bewußt fügen, sich also auf eine eigene Machtposition stellen. Hier findet jedoch nicht die Auseinandersetzung zwischen Mensch und Schicksal statt, sondern - in einem bestimmten thematischen Bereich - die zwischen Schicksal und göttlicher Macht.

Dem fehlenden Schicksalsbewußtsein tritt nun scheinbar paradox die Tatsache gegenüber, daß das Wirken des Schicksals doch immer auf einer mehr oder weniger deutlichen Gesetzmäßigkeit beruht, also nie Willkür oder Zufall ist. Die scheinbare Paradoxie beruht jedoch gerade auf der Existenz verschiedener Bewußtseinsebenen der dargestellten Personen, des Dichters und auch des späten Betrachters. Die vom Schicksal betroffenen Menschen in der Dichtung erkennen die Gesetzmäßigkeit nicht, bzw. spielt diese Erkenntnis, wenn sie trotzdem impliziert ist, für ihre Situation keinerlei Rolle. Wie weit das Bewußtsein des Dichters geht, ist schwer zu ermitteln. Deutlich ist aber, daß er das Schicksal entsprechend einer Gesetzmäßigkeit wirken läßt, die für den Betrachter erkennbar ist. Wenn wir nun versuchen, das Wirken des Schicksals als gesetzmäßig zu erfassen, so ist das gleichwohl eine interpretatorische

Hilfskonstruktion, eine abstrahierende Erklärung. Die epische Wirkung beruht darauf, daß das Schicksal den Menschen als Einzelereignis trifft, daß er ihm geistig und physisch passiv gegenüber steht.

Unsere 'Hilfskonstruktion' hat vor allem das Ziel, zu zeigen, daß es sich beim Schicksal im Heliand nicht um Zufälle handelt. In diesem Sinn hat Jan de Vries Schicksal als Gesetz dem 'willkürlichen Geschick' gegenübergestellt:

Wir wählen mit Vorbedacht dieses Wort 'Gesetz', weil es wichtig ist, von vornherein den Gedanken an ein ganz willkürliches Geschick auszuschließen. Das Schicksal ist gar nicht ein orientalisches Fatum, das wie ein Blitz aus wolkenlosem Himmel auf das Menschengeschlecht hinabfährt. Es hat immer, wie tief es auch aus dem Urgrund des Weltgeschehens hervorstoßen mag, den Sinn einer immanenten Gesetzmäßigkeit<sup>9</sup>.

Im einzelnen ist der Gesetzescharakter verschieden stark ausgeprägt. Einerseits ist er nur durch Abstraktion zu erkennen, andererseits direkt im Werk ausgesprochen, nämlich dort, wo Gott Herr des Schicksals ist und die Menschen bzw. Christus selbst seiner Führung unterworfen sind. In der Passion führt das so weit, daß dort das Gesetz mit dem göttlichen Heilsplan identisch ist.

### 3. Das Gesetz der Zeit

In der 44. Fitte seines Werkes paßt sich der Heliand-Dichter stärker als sonst der in seiner Zeit üblichen Art der Exegese an<sup>10</sup>. Dieser üblicherweise als allego-

---

9 Jan de VRIES, Die geistige Welt der Germanen (Handbücherei der Deutschkunde, 7) Halle/Saale 1943, S.87. Allerdings muß es sich im Heliand keineswegs unbedingt um eine 'i m m a n e n t e Gesetzmäßigkeit' handeln.

10 Willy Krogmanns Versuch, die 44.Fitte als fremden Einschub zu erweisen, hat berechtigterweise keinen Anklang gefunden - W.KROGMANN, Beiträge zur altsächsischen Sprache und Dichtung. 1: Eine fremde Fitte im Heliand (NddJb 78, 1965, S.1-27). Ders., Absicht oder Willkür im Aufbau des Heliand (Deutsches Bibelarchiv, 1) Hamburg 1964, S.66-83. Dort scheidet Krogmann zusätzlich V.4524b-25a und die 42.Fitte aus. - Tatsächlich ist die 44.Fitte - worauf



risch bezeichneten Ausdeutung der Blindenheilung vor Jericho verdanken wir einen Vergleich, der die uurd in eine im Bild sehr eindringlich wirkende Gesetzmäßigkeit hineinstellt. In lehrhaftem Ton deutet der Dichter den Namen Jericho als 'Mond', das Auf- und Abnehmen des Mondes aber ist ein Bild des menschlichen Lebenslaufes und der Abfolge von Generationen:

Ôk mag ik giu gitellien, ...  
... behuiu thiu m<sup>1</sup>arie burg  
Hiericho hêtid, thiu thar an Iudeon stâd  
gemacod mid m<sup>1</sup>urun: thiu is aftarthemum mânen ginemnid,  
aftar themu torhten tungle: he ni mag is tidi bemîden,  
ac he dago gehuilikes duod ôðerhueðer,  
uuanod ohtho uuahsid. Sô dôd an thesaro uueroldi hêr,  
an thesarum middilgard menniscoþo barn:  
farad endi folgod, frôðe sterþad,  
uuerðad eft iunga aftar kumane,  
uueros auuahsane, unttat sie eft uurd farnimid.  
(V. 3619a; 3624b-33b)

Der Dichter ahmt hier aber nicht nur die Arbeitsweise der Evangelienkommentatoren seiner Zeit nach, sondern er schöpft auch inhaltlich aus ihren Werken. Hraban sagt zu Mt. 20,29/30:

*Jericho autem, quae interpretari dicitur luna, defectum nostrae mutabilitatis ac mortalitatis significat*<sup>11</sup>.

Wörtliche Entsprechungen deuten von Hraban weiter zurück auf Bedas Kommentar zu L. 18,35-43:

*Jericho quippe interpretatur luna. Luna autem in sacro eloquio defectu ponitur carnis, quia dum menstruis momentis defecit<sup>12</sup>, defectum nostrae mortalitatis designat.*

Bedas in sacro eloquio ... ponitur wiederum ist wohl ein Hinweis darauf, daß es sich hier um einen christ-

---

sich Krogmann hauptsächlich stützt - die einzige allegorische Auslegung eines Wunders. Das sagt sicher einiges aus über das Verhältnis des Dichters zur zeitgenössischen Exegese. Daß schon damit aber die 44.Fitte "aus dem Gefüge des Werkes herausfällt" (W.KROGMANN, Absicht oder Willkür, S.66), stimmt meiner Ansicht nach nicht. Man müßte hier zunächst einmal fragen, inwiefern sich die allegorische Exegese grundsätzlich von den Auslegungen der Gleichnisse Christi in den Evangelien selbst und damit auch im Heliand unterscheidet.

11 PL, Bd.107, Sp.1033C.

12 PL, Bd.92, Sp.558A.

lichen Topos handelt<sup>13</sup>.

Der Heliand-Dichter steht hier also in fester christlicher Tradition. Und doch setzt er wieder seine eigene Nuance. Bei Beda liegt die Betonung auf dem menschlichen *defectum*. Im Heliand konzentriert sich das Bild auf den Vers *he ni mag is tīdi bemīden*, auf die unvermeidbare Abfolge von Werden und Vergehen, also die Befangenheit in der Zeit. Erst Christus befreit die Menschen durch die Inkarnation aus dieser irdischen Bedingtheit (V. 3634-39).

In diesen unvermeidbaren Ablauf ist nun auch die *uurd* mit einbezogen. Sie ist Teil des zyklischen Zusammenhangs der Ereignisse. Man könnte hier an Eduard Neumanns vanische, d.h. 'Werde-' Grundform des Schicksals denken:

Das Grunderlebnis war hier also: Was wird,  
m u ß werden; was so wird, m u ß s o werden.  
Denn im Werden erfüllt sich, verwirklicht sich  
das 'Schicksal'; ja, das Werden (Urdr) ist das  
Schicksal<sup>14</sup>.

In dieser Gleichung 'Werden = Schicksal' zeigt sich aber gleichzeitig der grundlegende Unterschied zwischen Neumanns Grundform und dem Heliand. Hier ist *uurd* nicht das aller Dynamik zugrundeliegende P r i n z i p , sondern das einzelne, den Menschen treffende E r e i g - n i s , nichts, in das der Mensch selber harmonisch integriert ist.

Neumanns vanische Grundform ist eine historische Abstraktion, weil er zunächst versucht, innerhalb dieses vanischen Denkens jeden Bezug des Menschen auf sich selbst auszuschließen - ein Idealzustand, von dem fraglich ist, ob er historisch je realisiert war. Erst später entsteht dieser Bezug durch das Vordringen des asischen Selbstbe-

---

13 Zur Benutzung der beiden Kommentare durch den Heliand-Dichter siehe Carl August WEBER, Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen (ZfdA 64, 1927, S.1-76) S.38f. Zum Toposcharakter siehe M.H.JELLINEK, Zur Frage nach den Quellen des Heliand (ZfdA 36, 1892, S.162-187), der S.174 auf entsprechende Stellen bei Aelfric und Haimo von Halberstadt hinweist.

14 E.NEUMANN, Das Schicksal in der Edda, S.24. Hervorhebungen bei Neumann.

wußtseins. Dagegen sind die Menschen des Heliand nicht fähig, das Geschehen mit dem Bewußtsein des Ganzen zum allgemeinen Werden zu abstrahieren, d.h. sie beziehen das Geschehen zuerst und vor allem auf sich, wiederum aber, ohne den 'asischen' Standpunkt vom Bewußtsein der eigenen Macht einzunehmen. Das Schicksal bleibt im Heliand durchweg direkt mit dem verbunden, was die Menschen an sich selbst erfahren. Es wird nie zum Prinzip überhöht.

V. 3633 ist *uurd* insofern verallgemeinert, als es metaphorisch für den immer wiederkehrenden Tod der Menschen steht. Es bleibt aber das konkrete, jeden einzelnen der hier kollektiv behandelten Menschen treffende Ereignis. Entsprechend sind die *tīdi* V. 3627 nicht ein Prinzip, sondern eine kontinuierliche Folge von Ereignissen, der wechselnden Mondphasen, denen das Gestirn unterworfen ist wie die Menschen den wechselnden Phasen des Lebens.

Der Zweck des Bildes ist entsprechend nicht die Darstellung einer höheren Ordnung, der die Menschen unterstehen, sondern die Charakteristik ihrer Situation, in der sie vor der Erlösung aus geistlicher Blindheit stehen. Diese Situation ist geprägt durch den zeitlichen Zwang. *he ni mag is tīdi bemiden*: das bedeutet, daß der Mensch gegenüber dem Schicksal in eine der Zeit gegenüber passive Lage gedrängt wird. Der Zeitablauf führt unumgänglich zum schicksalhaften Ereignis. Eventuell - wie bei der Auferweckung des Jünglings zu Nain - kann eine neue Macht - die göttliche - auftreten, um es rückgängig zu machen. Auch in der 44. Fitte greift ja Christus ein und überwindet den heillosen Zyklus, in dem die Menschen befangen sind. Das betrifft aber nicht die Machtkonstellation, wie sie zwischen Mensch und Schicksal besteht. Für die Menschen bleibt das Schicksal unüberwindlich, so lange sie allein stehen. Sie unterliegen dem Gesetz der irdischen Vergänglichkeit.

Unausgesprochen liegt dieselbe Gesetzmäßigkeit auch sonst im Wirken des Schicksals, wenn es für den Tod steht, es sei denn, ein anderes Gesetz, das göttliche, überlagert den Zwang, der in der Befangenheit in der Zeit liegt.

Beim Tod des Gatten der Prophetin Hanna, des Herodes, des Jünglings von Nain, des armen Lazarus und des reichen Mannes steht das Schicksal gleichermaßen für ein Einzelereignis. Trotzdem ist es in keinem Fall Willkür. Der Tod vollzieht sich aufgrund der Tatsache, daß alles menschliche Leben vergänglich, also zeitgebunden ist. Zwischen Zeit und Schicksal besteht eine Wirkungsanalogie. Daß die Zeit darüber hinaus aber den Charakter einer Gesetzmäßigkeit hat, die das Wirken des Schicksals begründet, zeigt der Vergleich zwischen den Phasen des Mondes und dem menschlichen Leben.

Der Heliand-Dichter betont die Schicksalhaftigkeit in der Beziehung zur Zeit aber auch noch in einer speziellen Situation, nämlich der Schwangerschaft. Zacharias hat von dem Engel Gottes die Botschaft über die Geburt seines Sohnes erhalten. Die Verkündigung wird nun erfüllt:

*Thó uard sán aftar thiu maht godes,  
 gicúdid is craft mikil: uard thiu quân ôcan,  
 idis an ira eldiu: scolda im erbiuard,  
 súdo godcund gumo gibidig uerden,  
 barn an burgun. Béd aftar thiu  
 thatuuif wurdigiscapu. Skréd the uuintar forð,  
 geng thes geres gital. Johannes quam  
 an liudeo licht: (V. 192b-99a)*

Gott hat hier die natürlichen Gesetze überwunden, indem er der alten Elisabeth die Empfängnisfähigkeit verlieh. Dadurch wird aber ein wiederum vollkommen der Natur gemäßer Ablauf in Gang gesetzt, eben Schwangerschaft und Geburt. Vor der Geburt wird, kurz, aber prägnant charakterisiert, der Ablauf eines längeren Zeitraums geschildert: *Skréd the uuintar forð, geng thes geres gital*, also die Zeit der Schwangerschaft. Wieder davor steht das *béd that uuif wurdigiscapu*, ist also Erwartung ausgedrückt, in der notwendig auch das Bewußtsein der Zeit steckt. Wenn wir den Zusammenhang herstellen, kann damit nur gemeint sein, daß Elisabeth während ihrer Schwangerschaft die Geburt des Kindes erwartet. Der naturbedingt darin enthaltene zeitliche Zwang kehrt wieder in der Bezeichnung *wurdigiscapu* insofern, als das Schicksal die Unabänderlichkeit

dieser Geburt bezeichnet. Das Ereignis und dessen Erwartung sind integriert in einen zwanghaften Ablauf. Das Schicksal ist also Teil eines durch die Faktoren Zeit und Natur bestimmten Zusammenhanges. Es charakterisiert mehr oder weniger direkt das Verhältnis der Menschen zu diesem Zusammenhang, d.h. die von den Menschen empfundene Abhängigkeit wird auf die Vorgänge als ein Teil von ihnen projiziert. Eine eigene, vom naturhaften Zusammenhang abstrahierte Macht ist das Schicksal jedoch nicht.

Eine ganz ähnliche Zeitstruktur wie die eben behandelte kann man in einer Stelle sehen, die in der Passion steht:

*Uuerod sîðode thô,*  
*antat sie te Criste kumane uurðun,*  
*grim folc Iudeono, thar he mid is iungarun stôð,*  
*mári drohtin: bêð metodogiscapu,*  
*torhtero tîdeo. (V. 4824b-28a)*

Die Situation ist hier die: Am Ende der 57. Fitte, die den Gebetskampf in Gethsemane schildert, kündigt Christus das Nahen des Judas an:

*'Nu uuirðid sniumo herod*  
*cuman mid craftu, the mi farcôpot haðad,*  
*sundea lôsan gisald.'* (V. 4805b-07a)

Gleich darauf sieht man auch schon die bewaffnete Schar nahen. Die 58. Fitte beginnt dann mit einer Beschreibung der Streitmacht und der Erklärung von Judas' Absicht in wörtlicher Rede. Auf das obige Zitat folgt dann direkt der Verräterkuß.

Wie bei der Geburt des Johannes haben wir hier ein Ereignis, das den darauffolgenden Vorgang zugleich begründet und in Gang setzt. Dort ist es die Verkündigung des Engels, hier das Gebet Christi, das ihm neue Sicherheit und die Bereitschaft zum Tod gegeben hat. Folgerichtig kommen dann jeweils die Ereignisse in Gang, hier konzentriert auf die Tat des Judas. Christus kündigt dessen Kommen nach dem letzten Gebet in Gethsemane an, der Verräterkuß beschließt diesen Abschnitt der Leidensgeschichte. Dazwischen liegt Christi Warten auf das Schicksal.

Auch hier steht Christus wie Elisabeth vor der Geburt

unter dem Zwang der Zeit, die Abfolge ist aber nicht mehr bestimmt von der Naturnotwendigkeit, sondern von Gottes Heilsplan und der Bereitschaft Christi, ihn zu erfüllen. Der Vergleich zeigt, wie die Gesetzlichkeit wechseln kann, unter der das Schicksal steht, obwohl die Struktur der Situation, in der es auftaucht, sich nahezu gleicht. Das bekräftigt die Ansicht, daß die Schicksalsbezeichnungen weit mehr mit der Situation, d.h. der äußeren Konstellation, zu tun haben als mit den Charakteristika eines Machtträgers.

Beim Tod des armen Lazarus, V. 3347/48, wird *reganogiscapu* mit *éndago* variiert<sup>15</sup>. Beide bilden gemeinsam das Subjekt zu *manon*. Hier zeigt also auch die syntaktische Struktur, daß tatsächlich ein Zeitpunkt gegenüber dem Menschen Macht ausüben kann, d.h. daß die Zeit selbst Machtträger ist. Daß die Machtrelevanz der Zeit zudem in den Schicksalsbezeichnungen enthalten ist, zeigt die Variation *reganogiscapu/éndago*.

Die direkte Machtrelevanz der Zeit zeigt auch eine andere Stelle:

	<i>Than scolda he gibod godes</i>
<i>thar an Hierusalem,</i>	<i>sô oft sô gigengi gistôð,</i>
<i>that ina torhtlîco</i>	<i>tîdi gimanodun,</i>
<i>sô scolda he at them</i>	<i>uuiha uualdandes geld</i>
<i>hêlag bihuuerþan,</i>	<i>heþancuninges,</i>
<i>godes iungarskepi:</i>	(V. 87b-92a)

Es geht hier um den turnusmäßigen Priesterdienst des Zacharias, *sô oft sô gigengi gistôð*. *tîdi* ist direkt Subjekt zu *gimanon*. Ein Anlaß, mehr hinter diesem *tîd* zu suchen als die Bedeutung 'Zeitpunkt', besteht nicht. So ist auch die Übersetzung Stapels 'daß ihn die glänzenden Himmelszeichen an die Zeit gemahnten'<sup>16</sup>, nicht gerechtfertigt. Machtträger ist aber auch nicht irgendein Abstraktum, sondern der zyklisch wiederkehrende Zeitpunkt. Daß

15 Siehe dazu SIEVERS' Anmerkung zur Stelle in seiner Heliandausgabe S.526f., und auch oben S.51 Anm.13.

16 Der Heliand. Übertragen von Wilhelm STAPEL, München 1953, S.9.

darüber noch eine übergreifendere Bestimmung herrscht, daß also die feste Reihenfolge als geheiligte Ordnung betrachtet wird, ist damit nicht ausgeschlossen.

Eine solche übereinander geschichtete Gesetzmäßigkeit besteht auch an den beiden eng aufeinanderfolgenden Stellen kurz vor der Geburt Christi:

*siu sô súbro drôg*  
*al te huldi godes hêlagna gêst,*  
*gôdlican gumon, antthat sie godes giscapu*  
*mahtig gimanodun, that siu ina an manno licht,*  
*allaro barno bezt, bringean scolda. (V. 334b-38b)*

*Thar gifragrn ic, that si thi u*  
*berhtun giscapu,*  
*Mariun gimanodum endi maht godes,*  
*that iru an them sîða sunu ôdan uuard, (V. 367b-69b)*

Ziehen wir den Vergleich mit den bereits behandelten Belegen (192b-99a; 3347b-49a; 87b-92a), so können wir schließen, daß in der aktuellen Bedeutung von *giscapu* jeweils auch der konkrete Zeitpunkt, die Geburt, enthalten ist. In V. 368b zeigt sich jedoch wieder eine Doppelung des Subjekts. Diesmal wird den *berhtun giscapu* die *maht godes* durch das *endi* syntaktisch gleichgeordnet, was allerdings nicht heißen muß, daß zwischen *giscapu* und *maht godes* irgendein konkurrierendes Verhältnis besteht. Man kann wohl annehmen, daß das Verhältnis nicht anders ist als in V. 336ff. Dort sind Schicksal und *maht godes* auch sprachlich in *godes giscapu* so integriert, daß zwischen beiden nicht mehr getrennt werden kann. Und doch liegt die Betonung eindeutig auf Gottes Tätigkeit. Er dominiert hier das Schicksal. Es kann mit seiner Gesetzmäßigkeit also durchaus vollkommen in Gottes Wirken aufgehen, muß es aber nicht. Es kann auch allein stehen oder in einem nicht ausdrücklich gekennzeichneten Verhältnis zur Macht Gottes.

Schon früher haben wir auf semantische Berührungen zwischen Schicksals- und Zeitbezeichnungen, besonders *tfd* hingewiesen<sup>17</sup>. Einige Vergleichsstellen wie die eben angeführten bestätigen diese Nähe durch die Ähnlichkeit ihrer Situations-

---

17 Siehe oben S.49-51.

struktur, in der die Zeit eine schicksalhafte Funktion erfüllt.

An Berührungspunkten dieser Art fallen besonders an zwei Vergleichspaaren die Adjektive *torht* und *berht* auf:

<i>thero torohteon tîd,</i>	<i>bêd the godes sunu</i>	(V. 4181b-82a)
<i>mâri drohtin: bêd metodogiscapu,</i>	<i>thar he mid is iungarun stôd,</i>	
<i>torhtero tîdeo.</i>		(V. 4826b-28a)
<i>that ina torhtlîco</i>	<i>tîdi gimanodun,</i>	(V. 88b-89b)
	<i>Thar gifragr ic, that si</i>	
<i>Mariun gimanodun</i>	<i>thiu berhtun giscapu,</i>	
<i>endi maht godes,</i>		(V. 367b-68b)

Dem letzten Beispiel fügt sich ein weiteres lose an:

<i>uualdandes uuillion,</i>	<i>lêstun thiu berhton giscapu,</i>	
<i>al sô he im êr mid is uuordun</i>	<i>gibôd.</i>	(V. 778b-79b)

Diese Gemeinsamkeiten, d.h. die jeweilige Verwendung von *berht* bzw. *torht*, könnten Anlaß geben, in diesen Adjektiven eine gemeinsame Charakteristik für *tîd* und die jeweiligen Schicksalsbezeichnungen zu sehen. Der Aussagewert dieser Erscheinung muß allerdings stark relativiert werden. In den beiden Gruppen von vergleichbaren Stellen stehen die einzelnen Belege im Text jeweils nicht weit auseinander. Wir müssen daher mit der Gewohnheit des Dichters rechnen, Ähnliches besonders dort mit gleichen Worten auszudrücken, wo es in engem thematischem oder auch rein äußerlich räumlichem Kontakt steht<sup>18</sup>. Zudem ist innerhalb beider Gruppen - mit Ausnahme des letzten Beispiels - das gleiche Verb gebraucht: *bîdan* und *manon*. Im Gefolge des Verbs könnte jeweils auch das Adjektiv von der einen Stelle in die andere übernommen worden sein.

Die beiden Adjektive sind noch innerhalb des Heliand deutlich auf den konkreten, nicht übertragenen Bereich der Wahrnehmung von Licht oder Farben zurückzufolgern<sup>19</sup>.

18 Siehe oben S. 28 und Anm.1.

19 *uurðun imu is uuangun liohte, // blicandi sô thiu berhte sunne, V. 3124b/25a; bei Tagesanbruch: thie berehto dag, v.5767; mid berhtun blômun, V.3676; themu torhten tungle, V.3627.*



Daß die Lichtadjektiva für den Heliand-Dichter mit einer festen, d.h. durch germanische Tradition entstandenen sakralen Bedeutung belastet waren, ist daher nicht anzunehmen. Über die Bezeichnung von Himmelskörpern als *berht* mag wohl eine indirekte Verbindung etwa zur Verehrung der Perhta in Süddeutschland führen<sup>20</sup>, eine direkte sakrale Bedeutung hat das Wort im Heliand von sich aus nicht.

Allerdings werden sowohl *berht* als auch *torht* sehr häufig, sogar überwiegend, als Charakteristika für die besonders eng mit der christlichen Heilsgeschichte verbundenen Personen, Orte (Bethlehem V.433; Jerusalem V. 3707) und Dinge gebraucht. Sehr häufig ist auch der Gebrauch für Wunderzeichen und die Lehre Christi<sup>21</sup>. In diesen Bereich fügt sich zwanglos auch die Hervorhebung heilsgeschichtlich wichtiger Ereignisse und Vorgänge, die mit *tīd* oder 'Schicksal' bezeichnet werden, als *berht* oder *torht*.

Zur Erklärung hierfür nun etwa auf eine angeblich spezifisch germanische 'Freude am Licht'<sup>22</sup> zurückzugreifen, ist ein überflüssiger Umweg. Seine Zeitgenossen und die Bibel sind dem Heliand-Dichter näher. In den lateinischen Dichtungen der Karolingerzeit, bei Hraban, Walahfrid und Gottschalk etwa, findet man sehr häufig das Licht in übertragener geistlicher Bedeutung, für die christliche Lehre, für Christus und Gott. Zugleich gilt Gott als der Urheber des realen und des geistlichen Lichts. Für diesen Gedanken bietet der Schöpfungsbericht Anlaß, so wie die Bibel überhaupt die Grundlage dieser Lichtmetaphorik bildet: *Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* (J. 8,12). Dieser letzte Gegensatz zwischen Licht und Finsternis kommt der Vor-

---

20 Siehe L.MITNER, Wurd, S.147. Dazu: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg.v. H.BÄCHTOLD-STÄUBLI, Berlin 1927-42, Bd.8, Sp.1478-1492.

21 In der Bergpredigt: *that hêlaga barn ... torhtes getalde*, V.1584-86.

22 Herbert PREISKER, Deutsches Christentum. Die neutestamentlichen Evangelien im altdeutschen Heliand, Langensalza, Berlin Leipzig 1934, S.29.

liebe des Heliand-Dichters für Antithesen sehr entgegen. Sie ist z.B. wesentlicher Bestandteil seiner Auslegung der Blindenheilung vor Jericho in der 44. Fitte.

In V. 367/68 haben wir mit Hilfe des sonstigen Gebrauchs des Verbs *manon* in *giscapu* einen stark temporal bestimmten Gehalt gefunden. Subjekt ist einerseits der natürliche Vorgang während der Schwangerschaft, der andererseits einen zeitlichen Zwang in sich schließt. Dieser Vorgang ist aber ein wichtiger Bestandteil der Heilsgeschichte, er ist einerseits natürlich, andererseits aber im Einklang mit Gottes Wirken. Daher kann er im Sinne der biblischen Licht-Metaphorik ohne weiteres als *berht* betrachtet werden. Zugleich können wir annehmen, daß dies der Intention des Dichters entgegenkam: Das Adj. *berht* war wohl besonders geeignet, das Außerordentliche in der Geburt Christi hervorzuheben.

Diese Deutung wird besonders gestützt durch V. 4181/82 und V. 4827/28. Die Hervorhebung des bevorstehenden Zeitpunktes - des Kreuzestodes - bezeichnet zugleich die Bedeutung, die dieses Ereignis in der Heilsgeschichte hat.

Die christliche Symbolik ist noch direkter in V. 778/79. Maria und Joseph erfüllen die *berhtun giscapu*. V. 779 läßt keinen Zweifel daran, daß es sich um Gottes heilige Bestimmung handelt, *thiu hêlagon giscapu*, wie sie V. 4064 heißen. *berht* und *hêlag* sind hier synonym geworden, d.h. *berht* deutet auf den göttlichen Ursprung hin. Möglicherweise ist hier V. 89 wiederum parallel: *torhtlîco* soll darauf hindeuten, daß der Turnus, dem Zacharias untersteht, eine heilige Ordnung darstellt.

Eine letzte kleine Unsicherheit bleibt. Möglicherweise ist es Zufall, daß gerade an den beiden Stellen, wo das Lichtadjektiv direkt zur Schicksalsbezeichnung tritt (V. 367 und 778), das Wort *berht* gebraucht ist, nicht das in der Verbindung mit *tfd* durch den Stab begünstigte *torht*. Es ist möglich, daß der Hang zur Wiederholung hier wieder eine Rolle spielt. An beiden Stellen sind nicht nur die Schicksalsbezeichnung *giscapu* und das Adjektiv

*berht* gleich, sie stehen auch metrisch an gleicher Stelle - in der 3. und 4. Hebung - und *berht* stabt jeweils mit dem Wort *bēdiu* als erstem Stabträger. Wir versuchen nicht, diese Frage endgültig zu entscheiden. Für die Beurteilung von *berht* an beiden Stellen spielt sie keine Rolle.

#### 4. Das Gesetz der Natur

Wenn hier von einem Begriff 'Natur' ausgegangen wird, so geschieht das mit dem Bewußtsein, daß er für das frühe Mittelalter nicht unbedingt dasselbe wie der moderne Begriff umfaßt, auch wenn eine vorausgesetzte relativ weitgehende Identität der Sache nach zur Erklärung benutzt wird. Der frühmittelalterliche Naturbegriff kann hier nicht genau definiert werden. Man kann jedoch davon ausgehen, daß der Unterschied wesentlich in der Bedeutung für das Weltbild liegen muß, etwa in dem Sinne, daß die Bedeutung der Sache 'Natur' in ihrer historischen Dimension einem Begriff wie 'Welt' nahekommt.

Die Bedeutung der Natur innerhalb des schicksalhaften Wirkens im Heliand liegt wiederum auf zwei Ebenen, die durch die verschiedenen Bewußtseinsstufen charakterisiert sind. Auf der weitgehend bewußtseinslosen Ebene, im Verhältnis des Menschen zum Schicksal, wo die göttliche Macht nicht ausdrücklich benannt wird, hat das Schicksal die Funktion eines Naturereignisses. Man kann auch sagen, daß Schicksal in diesem Bereich *Natur i s t*, wenn man sich dabei der Einschränkung bewußt ist: *Natur* ist nur dann schicksalhaft, wenn sie den Menschen als einzelnes Ereignis trifft und er ihm gegenüber keine Möglichkeit, auch keine geistige Position, zu eigenständigem Verhalten hat.

Die Ebene des rein zweiseitigen Verhältnisses zwischen

Mensch und Schicksal ohne Bewußtsein einer übergeordneten Gesetzlichkeit wird zunächst nicht von einem thematischen Zusammenhang repräsentiert, sondern von den früher festgestellten semantischen Affinitäten von *uurd* und anderen Schicksalsbezeichnungen zu Wörtern des körperlichen Leidens, zu Krankheit und Tod<sup>23</sup>. Das verdeutlicht nicht nur die feste Verbindung zwischen Schicksal und Tod, sondern ist auch ein Hinweis darauf, daß der Tod dabei primär als physisch-natürlicher Vorgang gesehen wird. Er ist eine Folge von Krankheit und mit körperlicher Qual verbunden, steht hier zunächst also ganz unter einer physisch-natürlichen Gesetzlichkeit.

Im Bereich der Geburt ist die Ebene der rein physisch-natürlichen Gesetzlichkeit kontrastiert mit übernatürlichen Vorgängen und in der Abfolge mit ihnen von vornherein integriert in den größeren Zusammenhang göttlichen Wirkens, wobei allerdings der u.a. durch Schicksalsbezeichnungen charakterisierte Bereich natürlicher Vorgänge jedenfalls für das Bewußtsein der betroffenen Menschen deutlich von übernatürlichen Vorgängen abgesetzt bleibt. Das Übernatürliche ist hier für die Menschen Kennzeichen des Göttlichen. In V. 141b-158b schildert der zweifelnde Zacharias eindrucksvoll und genau seine und Elisabeths körperliche Hinfälligkeit und die Unmöglichkeit der angekündigten Geburt. Aber Gottes Macht zeigt sich in der Überwindung der natürlichen Voraussetzungen:

*Thô uuard sâa aftar thiu maht  
godes,  
gicûdid is craft mikil: uuard thiu quân ôcan,  
idis an ira eldiu: (V. 192b-194a)*

Die Menschen, die Zeugen dieser Geburt geworden sind, erkennen, daß diese nur durch das Eingreifen Gottes möglich war (V. 203a-207b). Schwangerschaft und Geburt selbst, in V. 197a als schicksalhafter Vorgang bezeichnet, sind aber vollkommen natürlich. Daran ändert die Tatsache nichts, daß die Empfängnisfähigkeit Elisabeths ein Wunder

---

23 Siehe oben S.30-32.

ist.

*Bêd aftar thi u  
that uuîf wurdigiscapu. (V. 196b-197a)*

Die hier und im weiteren Kontext herrschende zeitliche Spannung wurde schon behandelt<sup>24</sup>. In der Auswirkung auf die Menschen ist die Macht der natürlichen Gesetzlichkeit dabei nahezu identisch mit der zeitlichen. Der eine Aspekt kennzeichnet gleichsam jeweils den anderen.

Nicht mehr ganz so ausgeprägt, aber noch deutlich genug ist die zeitliche Spannung bei der Schwangerschaft Marias und der Geburt Christi in V. 334b-338b bzw. 367ff. Die Verse 334ff. enthalten dagegen eine kurze Charakteristik des natürlichen Zustandes der Schwangerschaft, auf dem der schicksalhafte Vorgang der Geburt beruht:

*endi siu sô sûbro drôg  
al te huldi godes hêlagna gêst,  
gôdlîcan gumon, antthat sie godes giscapu  
mahtig gimanodun, that siu ina an manno lioht,  
allaro barno bezt, brengean scolda. (V. 334b-338b)*

Wie die Fügung *godes giscapu* (V. 336b) unmißverständlich zeigt, lassen sich hier natürliche Gesetzlichkeit und göttliche Fügungen in ihren Auswirkungen nicht mehr trennen. Die göttliche Macht greift nicht wie bei der Geburt des Johannes über die natürliche hinaus, eine Gegenüberstellung zur Charakterisierung der besonderen göttlichen Macht ist nicht mehr beabsichtigt, vielmehr sind beide Bereiche miteinander identifiziert, d.h. das Schicksal als Ausdruck naturhaften Zwangs ist schon deutlich in den größeren Zusammenhang der Macht Gottes integriert, ohne allerdings den natürlichen Wirkungsbereich verlassen zu haben.

Unter diesem Gesichtspunkt wundert es auch nicht mehr, daß V. 367b-68b Schicksal und Macht Gottes durch das *endi* anscheinend nebeneinandergestellt sind. Eine Konkurrenz zwischen beiden bedeutet das nicht, allenfalls gibt es Anlaß zu der Überlegung, welche Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und der Natur dahintersteht.

---

24 Siehe oben S.49f.

Möglicherweise äußert sich die enge Bindung schicksalhafter Wirkung an die naturhafte auch an zwei Stellen, wo metaphorisch eine Übereinstimmung zwischen dem menschlichen Leben und dem Werden und Vergehen in der Natur festgestellt wird. Einmal, in der 44. Fitte, wird das Werden und Vergehen von Generationen und damit das Wirken der *uurd* mit den Mondphasen verglichen. Beim damaligen Stand der Naturwissenschaften kann der Heliand-Dichter die Veränderungen in den Mondphasen nicht kausal erklären. Trotzdem gibt er keinen Hinweis darauf, daß ihm dieser Vorgang etwa weniger der Natur gemäß erschienen wäre als allgemein das Wachsen und Vergehen auf der Erde. Die Möglichkeit der logischen Erklärung ist für ihn zweitrangig. Die Bezeichnung des Vorganges als schicksalhaft deutet nicht darauf hin, daß der Dichter hier etwa mystifiziert, daß er die fehlende natürliche Kausalität durch eine übernatürliche zu ersetzen versucht.

Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen gibt das Evangelium direkt Anlaß, das menschliche Leben mit dem Reifen des Kornes zu vergleichen. Der Dichter macht die Parallele aber noch eindringlicher und deutlicher. Im Evangelium heißt es: *mensis vero consummatio sæculi est* (Tat. 76,4; Mt. 13,39). Der Heliand-Dichter stellt das Reifen des Kornes und das Ende der Menschheit einfach parallel nebeneinander:

*Than is allaro accaro gehuilic  
gerîpod an thesumu rîkea: sculun iro regangiscapu  
frummien firiho barn. (V. 2592b-94a)*

Der Vergleich verliert dadurch etwas von seinem rein lehrhaften Symbolcharakter. Das Lebensende und das Reifen in der Natur rücken als reale Vorgänge dichter aneinander, und das menschliche Lebensende - *regangiscapu* - steht mit unter dem natürlichen Gesetz des Reifens.

Im Bereich der Natur folgt das Schicksal einer Gesetzmäßigkeit, repräsentiert aber diese Gesetzmäßigkeit nicht, sondern trifft den einzelnen Menschen auf seiner dem Schicksal gegenüber eingeschränkten Bewußtseinsstufe als Einzel-

ereignis. Man könnte einen Ausdruck dieser Bindung an den persönlichen Erfahrungsbereich an den beiden Belegstellen für *regan(o)giscapu* darin sehen, daß diese Schicksalsbezeichnung hier jeweils mit einem Possessivpronomen gebraucht ist. Andererseits muß man aber annehmen, daß der Dichter hier nur einem traditionellen syntaktischen Gebrauch, einem Rest von Formelhaftigkeit, folgt<sup>25</sup>, ohne selbst noch einen Sinn darin zu sehen. Denn V. 2593 ist die enge Bindung an eine Person dem Sinne nach dadurch wieder aufgehoben, daß die *regangiscapu* kollektiv alle Menschen, wenn auch jeweils als einzelne, betreffen. Hierin geht gerade dieser Beleg über die anderen im Bereich des natürlichen Schicksalswirkens hinaus.

Sieht man hierin eine Abstraktionsstufe vom Grundschema schicksalhaften Wirkens weg, so muß hier noch eine andere Stelle angeführt werden. Nach der Auferweckung des Jünglings von Nain heißt es von Christus:

*hie iro at só liobes ferahe  
mundoda uuiđer metodigisceftie: (V. 2209b-10a)*

Hier ist das Schicksal nicht, wie sonst, in direktem kontextuellem Zusammenhang mit einer Tätigkeit gebraucht<sup>26</sup>. Obwohl *metodigiscraft* deutlich auf den Tod des Jünglings bezogen ist, erscheint es doch durch das Fehlen des Verbs und die Präposition *uuiđer* wie verallgemeinert als das Prinzip, das hier der göttlichen Macht konfrontiert ist.

Gerade in der Nain-Erzählung zeigt der größere Zusammenhang aber, daß es die Natur ist, der Christus hier wie in den anderen Wundern gegenübersteht<sup>27</sup>. Man würde nun sicher diese Textstelle überbewerten, wollte man hier Schicksal und Natur einfach identifizieren, d.h. eine Entwicklung vom naturbedingten Einzelfall weg zum natürlichen Prinzip sehen, das eine höhere Bewußtseinsstufe bei den

25 Siehe oben S.32f.

26 Ähnlich V.4581, eine Stelle, die in anderem Zusammenhang besprochen werden soll.

27 Siehe unten S.131-138.

Betroffenen voraussetzt. Aber ein erster Schritt auf einer in diese Richtung gehenden Abstraktionsskala ist hier sicherlich vollzogen. Möglicherweise ist diese Abstraktion Ausdruck eines historischen Wandels, der sowohl die Naturauffassung als auch das Kausalitätsverständnis betrifft. In dem Maße, wie naturbedingte Vorgänge Gegenstand des Bewußtseins werden, sieht man ihre Begründung nicht mehr in der Persönlichkeit des einzelnen, sondern in einer Bedingung menschlichen Daseins überhaupt. Auf der letzten Bewußtseinsstufe müßte - in christlicher Umgebung - die Reflexion über die irdische Bedingtheit, die Vergänglichkeit einsetzen. Bis in diesen Bereich reicht allerdings das Schicksalsbewußtsein der betroffenen Menschen nicht, wenn auch die erste Stufe, die Übertragung auf das menschliche Dasein überhaupt, teilweise schon vollzogen ist. Wenn ein höherer Bewußtseinsgrad beim Dichter selbst auch vorausgesetzt werden kann, so verrät er doch durch den Gebrauch der Schicksalsbezeichnungen, daß er gerade in der schicksalhaften Situation eine unreflektierte Abhängigkeit der Menschen sieht. Dadurch kann er aber der menschlichen Naturabhängigkeit um so wirkungsvoller die Unbegrenztheit Gottes gegenüberstellen.

## 5. Gottes Gesetz

Hin und wieder trifft man in der Literatur auf die Feststellung, im Heliand sei die Macht Gottes an die Stelle des Schicksals getreten<sup>28</sup>. Meistens beruht diese These auf der Absicht, den christlichen Grundgehalt der Dichtung hervorzuheben. Sie ist jedoch ungenau, weil sie auf einer

---

28 M.v.KIENLE, Der Schicksalsbegriff im Altd., S.88; Walter ELIGER, Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum (Kieler Universitätsreden N.F., 6) Kiel 1935, S.16; Walther KÖHLER, Das Christusbild im Heliand (Archiv für Kulturgeschichte 26, 1936, S.265-282) S.281; J.RATHOFER, Der Heliand, S.161.



simplifizierenden Alternative beruht<sup>29</sup>. Hätte der Dichter tatsächlich nur die Wahl zwischen einem Schicksalsglauben, der an zentraler Stelle der germanischen Religion stand, und dem Glauben an die Macht des christlichen Gottes gehabt, dann wäre es tatsächlich erstaunlich, wenn er sich zum ersten bekennen würde.

Nimmt man nicht von vornherein einen unabdingbaren religiösen Gegensatz zwischen Schicksal und Gott an, dann ist auch der Zwang zur Entscheidung beseitigt, den man dem Dichter damit aufbürden will, und damit auch der Automatismus, mit dem das Schicksal getilgt bzw. durch die Macht Gottes ersetzt sein müßte. In gewissem Umfang kann dann sogar das Wirken Gottes selbst schicksalhafte Züge annehmen, ohne daß dies synkretistisch zu sein brauchte.

Selbst bei einer totalen Substitution muß man aber eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen beiden Mächten annehmen, sei es auch nur die, die darauf beruht, daß die neue Macht in der Lage ist, den Wirkungsbereich der alten auszufüllen. Das würde selbst dann gelten, wenn deren Wirksamkeit vollkommen anders gedeutet und damit das Verhältnis zu den Menschen umgewandelt würde. In anderen Fällen, wo wir nicht von totaler Substitution sprechen können, können darüber hinaus Charakteristika der alten Macht beibehalten sein, weil sie mit Zügen der neuen übereinstimmen. Gerade solche Übereinstimmungen können der Anlaß dazu sein, an bestimmten Stellen eine Substitution vorzunehmen. Sie wäre dann ein Mittel, die Macht Gottes bzw. das Verhältnis der Menschen zu ihr auf dem Umweg über das Schicksal zu charakterisieren. Unter all diesen Voraussetzungen ist es kein starres Schema, nach dem die Macht Gottes im Heliand an die Stelle des Schicksals tritt. Für den Dichter besteht kein Zwang. Er kann das Schicksal allein auftreten lassen, ohne es in einen ausdrücklichen Zusammenhang mit Gott zu bringen. Er kann gradweise auch das

---

29 M.v.KIENLE, Der Schicksalsbegriff i. Altdt., S.88: "Die Wurt... trug zu heidnische Züge, sie war zu groß und unbeugsam, um sich der neuen Lehre zu fügen. ... An die Stelle der alten Schicksalsgöttin tritt die Vorsehung Gottes, die providentia Dei."

Schicksal der göttlichen Macht unterordnen bzw. eine schicksalhafte Abhängigkeit als Teil des Wirkens Gottes darstellen. Trotzdem geschieht das nicht willkürlich. Ob das Schicksal nun parallel zu Gottes Tätigkeit, ihr entgegengesetzt oder in sie integriert erscheint, hängt vom jeweiligen thematischen Zusammenhang ab.

Vor der Erörterung dieser thematischen Zusammenhänge seien jedoch die Übergänge zwischen Schicksal und göttlicher Macht als fortschreitender Vorgang kurz systematisch dargestellt.

B.J.Timmer weist für das Verhältnis zwischen *wyrd* und Gott in den ags. Epen auf eine Möglichkeit hin, die außerhalb der strengen Alternative zwischen Gegensatz und totaler Unterordnung liegt. Ehrismann hatte die Meinung vertreten, daß Gott und *wyrd* unbedingte ethische Gegensätze seien. "...was von übel den menschen betrifft, ist fügung der Wyrd, von gott kommt alles gute und nur gutes."<sup>30</sup> Demgegenüber weist Timmer darauf hin, daß an mehreren Stellen in der ags. Dichtung Gott und *wyrd* parallele Funktionen haben<sup>31</sup>.

Die Darstellungen der Geburt Johannes' und Christi im Heliand zeigen, daß Ehrismanns Alternative jedenfalls nicht für den Heliand gilt. Das Schicksal ist hier keineswegs mit dem Bösen assoziiert, sondern steht in vollkommenem Einklang mit dem Wirken Gottes. Es ist nicht schon an sich den Menschen feindlich, sondern nur dann, wenn es in Assoziation mit dem Tod auftritt. Auch dann aber besteht kein Anlaß dazu, das dem Menschen subjektiv Widerwärtige kurzerhand mit dem objektiv ethisch Schlechten gleichzusetzen, wie Ehrismann das tut. Dann hätte etwa der Heliand-Dichter nicht in der Passion eine Tätigkeit Gottes mit *wurd* bezeichnen können.

In gewissem Sinn kann man bei der Geburt des Johannes

---

30 G[ustav] EHRISMANN, Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum (PBB 35, 1909, S.209-229) S.237.

31 B.J.TIMMER, Wyrd in Anglo-Saxon Prose and Poetry (Neophilologus 26, 1941, S.24-33 u. 213-228) S.218f., 220, 222, 227.

und Christi auch von einer Parallelität zwischen dem Wirken Gottes und dem Schicksal sprechen, insofern, als der naturbedingte schicksalhafte Ablauf in seiner Charakteristik intakt bleibt und vollkommen mit den göttlichen Intentionen gleichläuft. Die Reihung von *giscapu* und *maht godes* durch *endi* V. 367/68 scheint ebenfalls auf eine Parallelität hinzuweisen.

Wir haben früher darauf hingewiesen, daß das Schicksal aus seinem eigentlichen Wirkungskreis und seiner Charakteristik nur dort heraustritt, wo Gott als umformende Macht beteiligt ist. Diese Feststellung ist aber nicht umkehrbar, d.h.: Gott kann auch dort beteiligt sein, wo das Schicksal in seinem ursprünglichen natürlichen Bereich wirkt. Die drei Belege V. 196/97, 336/37 und 367/68 veranschaulichen das. Hier steht jeweils im gleichen Wirkungsbereich einmal das Schicksal allein, einmal neben der Macht Gottes und einmal ihr untergeordnet. Das Schicksal ist, wenn es ohne den direkten Hinweis auf Gott auftritt, an seinen festgelegten Wirkungsbereich gebunden, die Macht Gottes nicht. Sie steht über den natürlichen Vorgängen, sie löst sie in diesen Fällen überhaupt erst aus. Wenn das Schicksal in seinem Wirkungsbereich auch unangetastet bleibt, ist es hier doch vom Willen Gottes abhängig. Für diese Konstellation ist es gleichgültig, ob nur das Schicksal benannt ist (V. 196/97), ob der Gleichlauf von Schicksal und göttlichem Willen ausgedrückt ist (V. 367/68), oder ob direkt gesagt ist, daß das Schicksal dem göttlichen Willen untersteht (V. 336/37).

Parallel sind hier Schicksal und göttliche Macht also nur insofern, als der jeweilige Ablauf der Geschehnisse dem anderen kongruent ist. Auch insofern kann man von Parallelität sprechen, als die Wirksamkeiten von Schicksal und göttlicher Macht auf verschiedenen Ebenen verlaufen, einerseits auf einer natürlichen, andererseits auf einer übernatürlichen. Dagegen sprengt die religiöse Werteskala das Schema der Parallelität: Die Macht Gottes ist dem Schicksal übergeordnet und greift auch in dessen Wir-

kungsbereich über, allerdings nicht umformend, sondern bekräftigend.

Die drei hier angeführten Textstellen bilden die erste Stufe einer graduellen Substitution des Schicksals durch die göttliche Macht. Sie ist noch nicht vollzogen, sondern sie kündigt sich erst in einer Subordination an. Wesentlich ist, daß auf dieser Stufe das Schicksal nicht umgeformt ist. Es bleibt in seinem Wirkungsbereich tätig mit allen Charakteristika. Wesentlich ist auch, daß das Verhältnis zum Menschen schicksalhaft charakterisiert bleibt, ausgedrückt im zeitlichen Zwang. Elisabeth und Maria sind sich der Bedeutung der Ereignisse wohl bewußt. Dieses Bewußtsein führt aber nicht zu einer eigenen Stellung gegenüber dem Schicksal. Das Verhältnis zu ihm reicht nicht über das Gefühl der naturhaften Abhängigkeit hinaus. Es ist Teil des heilsgeschichtlichen Vorgangs, gedanklich aber nicht mit ihm verbunden.

Die zweite Stufe, auf der sich die Übernahme des schicksalhaften Wirkungsbereichs durch Gott vollzieht, betrifft wieder einen bestimmten thematischen Bereich, die Passion. An die Stelle der Menschen tritt hier Christus als Betroffener. Schon dadurch öffnet sich eine ganz neue Dimension in der Beziehung zum Schicksal. Während die Menschen zu einer eigenen geistigen Position nicht fähig sind, hat Christus ein klares Bewußtsein der kommenden Dinge. Davon ist auch der Wirkungsbereich des Schicksals betroffen. Für die Menschen bedeutet es nur naturbedingte Abhängigkeit. Davon ist in der Passion die Tatsache übriggeblieben, daß Christus einen realen körperlichen Tod erleidet. Dieser Todeszwang ist aber für ihn durch sein Bewußtsein von der heilsgeschichtlichen Notwendigkeit viel direkter in den größeren Zusammenhang eingegliedert. Dadurch ist das Schicksal nicht mehr Gott nur untergeordnet, sondern ist zu einem Teil seines Wirkens geworden.

Wir können hier wieder zurückgreifen auf frühere Beobachtungen<sup>32</sup>: Wir haben festgestellt, daß sich die zeitli-

<sup>32</sup> Siehe oben S.85.

che Struktur der Schicksalserwartung in der Passion besonders V. 4827/28 auffällig mit der Erwartung der Geburt des Johannes und Christi deckt. Andere, noch zu behandelnde Einzelheiten verstärken den Eindruck, daß hier eine Situation mit schicksalhaften Zügen erhalten ist. Die Abhängigkeit ist aber nicht mehr naturhaft. Der Tod Christi ist zwar ein natürlicher Vorgang, seine Notwendigkeit liegt aber nicht mehr in der natürlichen Gesetzlichkeit begründet, sondern im Willen Gottes. Die Situation Christi ist noch schicksalhaft, er untersteht auch noch dem Gesetz der Zeit. Die zeitliche Spannung ist sogar durch das unmittelbare Bevorstehen der *uurd* noch gesteigert. All das ist aber Teil eines Geschehens, das direkt durch den Willen Gottes gelenkt wird. Dieser Wille, der Christus bewußt ist, substituiert die Abhängigkeit von der Natur, die bei der Geburt des Johannes und Christi noch wesentliches Kennzeichen des Schicksals war.

Die weitere Integration des Schicksals in die Tätigkeit Gottes verläuft entsprechend der Entfernung von dessen ursprünglichem Wirkungsbereich innerhalb von Zeit und Natur. Es sei noch einmal hingewiesen auf die früheren Beobachtungen<sup>33</sup>, daß unter den einzelnen Schicksalsbelegen gerade die vom ursprünglichen Bezug zur Zeit und zum persönlichen Lebenslauf abweichen, an denen das Schicksal nicht alleinsteht, sondern zusammen mit der Macht Gottes oder ihr untergeordnet erscheint. Hier waren jeweils besonders die Vv. 546/47, 778/79 und 4063/64 aufgefallen. Vergleichen wir diese drei Textstellen mit den in diesem Abschnitt gemachten Beobachtungen, so sind wieder wesentliche Züge an ihnen erkennbar: Gegenüber der Passion ist hier nicht nur Gottes Wille an die Stelle der Naturgesetzlichkeit getreten. Hier ist auch jede Analogie zu diesem Bereich aufgehoben, da es sich nicht mehr um den Tod handelt, sondern - in V. 546/47 und 778/79 - um Ereignisse, die in keiner Weise mehr mit einer allgemeinen natürli-

---

33 Siehe oben S. 60-62 u.S.65f.

chen Notwendigkeit in Verbindung gebracht werden können. Hier ist tatsächlich eine weitgehende Abstraktion eingetreten. Es gibt keine irgendwie sinnliche Erfahrung mehr, nur noch die Erfahrung der Autorität Gottes, die sich nur übernatürlich äußert, durch den Propheten (V. 569-597), durch einen wunderbaren Stern (V. 590b-92a: *uui hêr ne habdin êr undartuisc erđa endi himil ôđar huerigin, ne sulic barn ne sulic bôcan.*) und verbal in den Worten des Engels gegenüber Joseph (V. 767b-775a).

Die Erfahrung einer Autorität ist das, was hier von den mit dem Schicksal verbundenen Charakteristika geblieben ist. Damit dienen die *giscapu* nur mehr der Charakterisierung dieses Autoritätsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Die Abhängigkeit ist geblieben, die Aktivität der Menschen beschränkt sich auf die Erfüllung der göttlichen Bestimmung. Bemerkenswert ist auch, daß *giscapu* dabei ein einseitiges Verhältnis charakterisiert. Analog der Tätigkeit des Schicksals, ausgedrückt im Verb *manon*, gibt es hier keine echte Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, sondern nur die einseitige Artikulation des göttlichen Willens. Wie beim Schicksal wird ein eigener Standpunkt des Menschen nicht dargestellt, auch die gehorsame Haltung der Weisen bzw. des Joseph wird nicht begründet.

In V. 4064 ist die Abstraktion vom ursprünglichen Wirkungsbereich des Schicksals so weit fortgeschritten, daß *giscapu* zum theologischen Begriff geworden ist. Er drückt zwar noch Autorität aus, aber das spezifisch schicksalhafte Autoritätsverhältnis ist vollkommen aufgelöst. Christus steht zwar unter der göttlichen Bestimmung, aber durch die hypostatische Union ist er ja zugleich Träger dieser Autorität, was hier auch ausgedrückt ist: Christus besitzt die göttliche Autorität über Himmel und Erde.

Wir sind hier auf einen Vorgang gestoßen, der nichts mehr mit der Charakteristik des Schicksals oder dessen Beziehung zur Macht Gottes zu tun hat. Eine Schicksalsbezeichnung, die ursprünglich eine physisch erfahrene Autorität bezeichnete, wird durch Abstraktion zum theolo-

gischen Begriff, zur Bezeichnung göttlicher Autorität. Die Textstelle ist ein Beispiel für die tastenden Ansätze zu einer theologischen Terminologie in der Volkssprache. Sie zeigt zugleich, daß es diese Ansätze nicht nur unter dem Übersetzungszwang gibt, daß diese ersten theologischen Termini nicht nur Verlegenheitslösungen zur Wiedergabe biblischer Begriffe sind, denn der Bibeltext bietet hier keine Vorlage für die *hélagon giscapu* (siehe Tat. 135, 16; J. 11, 27). Der Begriff entstammt einer selbständigen Auslegung, dem Bemühen, eigene theologische Gedanken in der Volkssprache zu fassen.

E      SCHICKSAL UND GÖTTLICHE ORDNUNG - GEBURT UND  
         KINDHEIT JOHANNES DES TÄUFERS UND CHRISTI

Geht man von der Betrachtung des unmittelbaren Kontexts weiter zu den größeren thematischen Zusammenhängen, so lohnt es sich, zunächst einmal die Verteilung der Schicksalsbelege auf die knapp sechstausend Verse des Heliand zu untersuchen. Besonders anschaulich werden die Verhältnisse bei graphischer Darstellung<sup>1</sup>.

Die Distribution und Konzentration sind besonders in der ersten Hälfte des Werks so deutlich, daß sie trotz der relativ geringen Belegzahlen ins Gewicht fallen. Zehn Belege entfallen auf eine Textstrecke von knapp 700 Versen in den Fitten zwei bis neun. Das sind ca. 42% aller Schicksalsbelege - ohne *erđlĭbigiscapu*, *aldarlagu* und *gilagu* - innerhalb von ca. 12% des gesamten Werkes. Danach folgt eine Lücke von fast 1400 Vv. ohne Schicksalsbeleg. Dann konzentrieren sich plötzlich drei Belege auf eine Fitte, auf die Erzählung vom Wunder von Nain. Quantitativ fällt diese Konzentration nicht so sehr ins Gewicht. Trotzdem spielt auch sie schon äußerlich eine wesentliche Rolle dadurch, daß hier drei der vier Belege innerhalb einer Textstrecke von mehr als 2500 Vv. in dieser einzigen Fitte stehen. Schon diese Tatsache allein würde genügen, die 26. Fitte besonders hervorzuheben.

Ähnlich wie die in der Nain-Geschichte stehen die Belege am Anfang des Werks innerhalb eines relativ geschlossenen Themenkreises: Geburt und Kindheit Johannes des Täu-

---

1 Siehe S. 105. Die Belege für *erđlĭbigiscapu*, *aldarlagu* und *gilagu* sind dort nur mit unterbrochener Linie eingezeichnet und in der Beurteilung der Distribution nicht berücksichtigt.



Distribution und Konzentration der Schicksalsbelege (zu S.104)

Verse	Belege	Thema	Distributionsbereich (Zahl der Belege)
500	<i>uurd(i)giscapu</i> (3x)	Geburt d.Johannes	I (10)
	<i>metod</i> (2x)	Geburt Christi	
	<i>giscapu</i> (4x)	Kindheit Christi	
	<i>uurd</i> (1x)		
1000		Taufe, Versuchung, Erwählung d.Jünger	
500	( <i>erdlībi-giscapu</i> )		
2000		Bergpredigt und Lehren an die Jünger	
500	<i>uurd</i> <i>metodogescapu</i> <i>metodigiscapt</i>	1.Wundergruppe	II (3)
	<i>regangiscapu</i>	Gleichnisse	
3000		2.Wundergruppe	
		Verklärung Christi	
500	<i>reganogiscapu</i> <i>uurdegiscapu</i>	Lehren, Gleichnisse, die Blinden vor Jericho	III (5)
	<i>uurđ</i> <i>uurdegiscefti</i>		
4000	( <i>aldarlagu</i> )		
	<i>giscapu</i> ( <i>aldarlagu</i> )	Zug nach Jerusalem, Lehr- und Wunder-tätigkeit	
500	<i>uurđi</i> <i>uurđ</i> <i>uurđ</i> <i>metodogiscapu</i>		IV (5)
5000		Passion	
500	( <i>gilagu</i> ) <i>uurđ</i>		

fers und Christi. In dem Textabschnitt von Fitte 41 bis 49 ist die Zuordnung zu einem Themenbereich dagegen nicht eindeutig. Die Belege V. 2593 und 3347 im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus und V. 3633 in der Auslegung der Blindenheilung vor Jericho in Fitte 44 stehen noch in einem allerdings schon recht allgemeinen Zusammenhang: sie bezeichnen den Tod eines Menschen bzw. der Menschen überhaupt. Unmittelbar darauf - in Fitte 45 - bezieht sich *uurdęgiscefti* aber auf das bevorstehende Schicksal Jerusalems. Der Beleg fällt allgemein stark aus dem Rahmen. Noch außergewöhnlicher ist aber V. 4064, wo *giscapu* eine deutliche Tendenz zu theologischer Terminologie zeigt.

Die letzten fünf Schicksalsbelege stehen wieder in einem Abschnitt, der einheitlich unter einem Thema, der Passion, zusammenzufassen ist. Vier der Belege beziehen sich dabei eindeutig auf den Tod Christi, beim fünften, V. 4581, besteht ein gewisser Interpretationsspielraum.

An der Passion fällt nun zusätzlich ein anderer Aspekt auf. An vier von fünf Belegstellen ist die Bezeichnung *uurd* gebraucht. Das bedeutet zugleich, daß von sieben *uurd*-Belegen im ganzen Werk vier in der Passion stehen - sonst je einer im ersten, zweiten und dritten der behandelten Distributionsbereiche. Das Wort tritt also nicht ausschließlich, aber bevorzugt in der Passion auf.

Ähnliches gilt nun auch für *giscapu* im ersten Abschnitt, und zwar in der Schilderung von Geburt und Kindheit Christi. Dort stehen - auf nur ca. 450 Verse verteilt - vier der insgesamt fünf Belege.

*uurd* und *giscapu* sind nun also jeweils mit einem Themenbereich enger verwoben. Für die anderen Schicksalsbezeichnungen ist aus den Distributionsverhältnissen eine derartige Beziehung zwischen Wort und thematischem Bereich nicht mit Sicherheit zu erkennen, zum Teil allerdings schon deswegen, weil die geringe Zahl der Belege gar keine Konzentration auf ein Textstück zuläßt. Auffällig ist trotzdem, daß außer *metod* keine der Schicksalsbezeichnungen

gen ausschließlich in einem der vier Distributionsbereiche vorkommt, also keine *a b s o l u t* mit einem Themenbereich identifiziert ist. Bei nur zwei Belegen kann auch die Beschränkung von *metod* auf den Anfang des Werks (V. 128 und 511) nichts aussagen; zumal die Komposita mit *metod-* wiederum gegen Mitte und Ende des Werks stehen (V. 2190, 2210 und 4827).

Einige der Zusammenhänge zwischen Thema und Nennung des Schicksals sind nun ziemlich offensichtlich, eher vom gegebenen Stoff als von der gedanklichen Gestaltung her erklärbar. Wenn das Schicksal vorwiegend zu Beginn und Ende des Lebens auftritt, ist es nicht erstaunlich, daß es bei der Geburt des Johannes und Christi einerseits, in der Passion, beim Tod des Jünglings von Nain, der Menschen in den Gleichnissen usw. andererseits auftritt. Auf der Gegenseite bietet etwa die breit ausgearbeitete Bergpredigt weniger Ansatzpunkte als der rein erzählerische Stoff. V. 3633 in Fitte 44 zeigt allerdings eine Möglichkeit, auch in einer lehrhaften Passage das Schicksal einzuführen. Hier hat es aber schon einen gewissen Abstraktionsprozeß durch die Verallgemeinerung vom Einzelfall weg durchgemacht. Sein eigentlicher Bereich ist sicher das Epische. Hier kann es am ehesten so wirken, wie es seinem eigenen Charakter entspricht: als Bezeichnung eines für das Leben des einzelnen bedeutenden Ereignisses.

Einige Verbindungen zwischen Wortwahl und Thema lassen sich so herstellen. Vollständig ist dieses Bild aber nicht. Das Schicksal ist nicht schematisch auf einen bestimmten Komplex zugeschnitten. Es kann von seinem Kern aus, der Bezeichnung einer bedingungslosen Abhängigkeit, innerhalb *e i n e s* Themenkomplexes hintereinander so verschiedene Dinge bezeichnen wie Geburt, Tod und Abhängigkeit vom Willen Gottes (etwa V. 367, 761 und 778), das letzte als Weiterentwicklung vom Kern der naturhaften Abhängigkeit weg. Im Zusammenhang mit dem Thema und dem Sinn, den der Dichter seinem Stoff gibt, kann sich trotzdem wieder ein gemeinsamer Aspekt zeigen, unter dem sich sowohl

die Kernvorstellung des Schicksals als auch die Weiterentwicklung integrierten. Um solche Aspekte und den jeweiligen Zusammenhang mit der Gestaltungsabsicht des Dichters geht es in den folgenden Abschnitten.

Eine zusätzliche Beobachtung an der Verteilung der Schicksalsbelege führt zur Arbeitstechnik des Dichters: Nur ganz wenige der Belege stehen relativ vereinzelt, nämlich drei: V. 2593, 4064 und 5394. Sonst treten sie auffällig häufig paarweise auf, zum Teil als Variatum und Varians, zum Teil im Abstand von wenigen Zeilen. Hier tritt die Technik der Wiederholung<sup>2</sup> in Erscheinung, zum Teil als direkte Wortwiederholung (V. 336/367; 2190/2210; 4619/4778), zum Teil mit ähnlichen oder verschiedenen Bezeichnungen, wodurch wieder der enge Sinnzusammenhang der Schicksalswörter untereinander betont wird.

Diese Arbeitstechnik hat sicher die Häufung in einzelnen Themenbereichen begünstigt. Würde man sie aber als alleinige Begründung heranziehen, so müßte man die Arbeit des Dichters als rein mechanisches Vorgehen betrachten. Demgegenüber soll im folgenden gezeigt werden, daß das Schicksal eine im thematischen Zusammenhang begründete Rolle in der Gestaltung des jeweiligen Bereichs spielt.

Die thematische Einheitlichkeit des Abschnitts, der die Geburt Johannes des Täufers und Geburt und Kindheit Christi behandelt, ist trotz heftiger Kontroversen um das Aufbauschema des Heliand im Prinzip nie angezweifelt worden<sup>3</sup>. Man kann wohl davon ausgehen, daß es mehrere Gesichtspunkte gibt, unter denen die einheitliche Gestaltung dieses Abschnitts deutlich würde. Sie alle zu verfolgen, ließe auf eine umfassende Interpretation hinaus. Uns kommt es dagegen nur darauf an, den Sinnzusammenhang herauszuarbeiten, in dem das Schicksal hier steht. Daran muß dann

---

2 Siehe oben S. 28 u. Anm. 1.

3 Siehe J. RATHOFERS Überblick: Der Heliand, S. 263.

erkennbar sein, ob und inwiefern das Schicksal in diesem Themenkreis eine Rolle spielt, die sich von der in anderen Textabschnitten unterscheidet. Dasselbe Verfahren gilt dann auch für die anderen Themenbereiche.

Ein wichtiger Gesichtspunkt für die Rolle des Schicksals im Anfangsabschnitt ergibt sich aus einem Vergleich mit dem Wunder von Nain. Dort handelt Christus *uuiđer metodigisceftie* (V. 2210), wenn er den Jüngling wieder zum Leben erweckt. Zwischen der göttlichen und der Schicksalsmacht besteht also eine klare Frontstellung.

In der Jugendgeschichte Christi gibt es zwei schicksalhafte Ereignisse, die dem Tod des Jünglings von Nain aus der Perspektive des Betroffenen sehr ähnlich sind. Da ist einmal der Tod des Gatten der Hanna (V. 510-12). Parallel ist hier nicht nur der plötzliche Tod. Auch die Situation der Witwe Hanna ist ähnlich der der Mutter des Jünglings ausgearbeitet, wenn auch knapper. Bei Hanna greift jedoch die göttliche Macht nicht ein, die Dimension der peripheren Episode bleibt rein irdisch, während in der Nain-Erzählung durch Christi Eingreifen ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang entsteht.

Die Parallele zwischen dem Tod des Herodes und dem des Jünglings ist äußerlich durch die Wortwahl betont:

<i>Erodes thana cuning,</i>	<i>antthat uurd fornam</i>	(V. 761b/62a)
	<i>anttata ina iru uurd benam,</i>	(V. 2189b)

Und doch ist der sinngemäße Zusammenhang, die wertmäßige Einschätzung, die der Dichter kaum verbirgt, automatisch dadurch völlig verschieden, daß Herodes der Feind ist, der versucht hatte, die Pläne Gottes zu durchkreuzen. Sein Tod ermöglicht die Rückkehr der heiligen Familie aus Ägypten.

Man kann generell sagen, daß das Schicksal in den Anfangsfitten nie gegen den Willen Gottes steht, sondern ihm konform ist. Allenfalls ist es vom Standpunkt der Menschen aus gesehen feindlich, vom heilsgeschichtlichen Standpunkt her aber wertmäßig neutral. Das wiegt umso schwerer, als gerade in diesem Abschnitt des Werks ganz

dezidierte Machtverhältnisse herrschen: Dem Willen Gottes stehen verschiedene Kräfte entgegen, in der Zachariasgeschichte die körperliche Hinfälligkeit der Eltern des Johannes und die daraus resultierenden Zweifel des Zacharias, in der Kindheitsgeschichte Christi die böse Absicht des Herodes.

Heinz Klingenberg weist auf die gegenüber dem Evangelium starke Ausweitung der Zachariasgeschichte hin und führt dies darauf zurück, daß der Dichter hier die Gelegenheit wahrnahm, besonders eindrucksvoll die Macht Gottes herauszustellen<sup>4</sup>. Besonders überzeugend ist diese Machtdemonstration aber deswegen, weil es natürliche Zustände sind, die Gott dabei überwindet. Der Dichter bekundet sein Interesse an dieser Gegenüberstellung vor allem durch die breite Schilderung, die Zacharias selbst von seinem und Elisabeths physischem Zustand gibt:

*nu uuit sus gifróðod sint,*  
*haðað unc eldi binoman elleandáði,*  
*that uuit sint an uncro siuni gislekit endi an*  
*uncun síðun lat;*  
*flêsk is unc antfallan, fel unscôni,*  
*is unca lud giliðen, lík gidrusnóð,*  
*sind unca andbári óðarlícaron,*  
*móð endi megincraft,* (V. 150b-56a)

Daran, daß Gott diese natürlichen Hindernisse, das Alter der Eltern, überwindet, erkennen die Menschen dann die Macht Gottes: Nur er kann diese Geburt bewirkt haben:

*Thó fórun thar uúise man,*  
*snelle tesamne, thea suásostun mést,*  
*uundrodun thes uerkes, bihuí it gio mahti gi-*  
*uuerðan só,*  
*that undar só aldun tuêm óðan uurði*  
*barn an giburdeon, ni uuári that it gibod godes*  
*selbes uuári: afsuobun sie garo,*  
*that it elcor só uuánlíc uuerðan ni mahti.* (V. 201b-207b)

Die Struktur taucht später unter anderem wieder in der Nain-Erzählung auf: In der Überwindung des naturgegebenen Zustands erkennen die Menschen die Macht Gottes bzw. die Göttlichkeit Christi. Die Stellung des Schicksals aber ist in den beiden Textabschnitten jeweils entgegenge-

---

4 H. KLINGENBERG, Terminologie und Phraseologie, S.114f.

setzt. Bei der Auferweckung des Jünglings ist das Schicksal assoziiert bzw. sogar identisch mit den zu überwindenden Naturkräften, bei der Geburt des Johannes wird das Schicksal erst wirksam, nachdem Gott die widrigen Umstände nach seinem Willen überwunden hat. Das

*Béd aftar thiu*  
*that uuif wurdigiscapu.* (V. 196b/97a)

drückt nur noch die Übereinstimmung zwischen naturhaftem Vorgang und göttlichem Willen aus. Die damit umschriebene Schwangerschaft ist hier gerade der Erweis der Macht Gottes, wie der Dichter unmittelbar vorher ausdrücklich betont:

*Thô uuard sân aftar thiu*  
*maht godes,*  
*gicûdid is craft mikil:* (V. 192b/93a)

Im Gegensatz zur Nain-Geschichte ist das Thema des rein physischen Machterweises bei Zacharias überlagert durch das von der ethischen Autorität Gottes, dargestellt in der Antithese von Glaube, Gehorsam und Gottvertrauen einerseits und dem Zweifel des Zacharias andererseits<sup>5</sup>. Unter diesem Aspekt baut die Thematik von der Bestrafung des Zacharias durch den Verlust der Sprache auf der Thematik von der Überwindung naturbedingter Zustände auf. Dieser ethische Aspekt greift über auf den Bericht von der Geburt Christi in der Betonung des absoluten Gottvertrauens Marias<sup>6</sup>. Andererseits ist er vorbereitet in der Einleitung zur Zacharias-Geschichte. Dort, am Ende der ersten Fitte, wird der absolut gottgefällige Lebenswandel Zacharias' und Elisabeths hervorgehoben. Auch der Gehorsam in der Verrichtung des Tempeldienstes, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, ist auffällig betont (s. V. 109a-112a). V. 87b-92a wird dieser Tempeldienst umschrieben mit *gibod godes, uualdandes geld, godes iungarskepi bihuuerban*, V. 105/06 mit *uualdandes uuilleon frummien*<sup>7</sup>.

---

5 Siehe dazu C.A.WEBER, Der Dichter des Heliand, S.4, der in diesem Zusammenhang auch auf Bedas Kommentar zu L. 1,34 hinweist.

6 C.A.WEBER, Der Dichter des Heliand, S.4.

7 Ähnlich heißt in der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus der Gottesdienst *thiodgode thionon, uuirkean is uuilleon* (V.789f.).

Für die Rolle des Schicksals in der Zacharias-Geschichte müssen wir das Thema der Überwindung naturbedingter Zustände von diesem ethischen Zusammenhang trennen. In V. 197 steht *wurdigiscapu* ganz auf der ersten Ebene. *wurdigiscapu bîdan* drückt die naturbedingte Abhängigkeit aus, einen Zustand, in dem sich gleichzeitig die Macht Gottes über die Natur konkret auswirkt. Der ethische Zusammenhang der Zacharias-Geschichte leitet dagegen über zu der Rolle des Schicksals V. 127/28, in der Ankündigung des Engels, den Lebenswandel des Johannes betreffend:

*That ni scal an is liða gio liðes anbîtan,  
uuînes an is uueroldi: sô habed im uurdgiscapu,  
metod gimarcod endi maht godes. (V. 126a-128b)*

Möglicherweise bestand der Anlaß für den Dichter, hier vom Schicksal zu sprechen, im Rest einer alten Vorstellung, das dem Menschen als Teil seiner Persönlichkeit bei der Geburt mitgegebene Schicksal bestimme den Gang seines Lebens. Für den aktuellen Zusammenhang im Werk spielt dies jedoch keine Rolle. Von hier aus gesehen ist diese Stelle eine Erweiterung des Wirkungsbereichs des Schicksals unter dem ethischen Aspekt. Aus der physischen Abhängigkeit, wie sie das Schicksal bei der Geburt ausgedrückt hat, ist hier die ebenso absolute ethische Abhängigkeit abgeleitet. Um diese Unterordnung auszudrücken, gebraucht der Dichter hier das Schicksal, dessen Wirkungsbereich er gleichzeitig aber ganz den thematischen Erfordernissen anpaßt. Allerdings gehört dieser Wirkungsbereich nicht so selbstverständlich zum Schicksal wie der natürliche. Die Umwandlungsgeschichte auch hier wie an den anderen Stellen, wo diese Abweichung stattfindet, indem gleichzeitig auf die Autorität Gottes hingewiesen wird. Wenn die *maht godes* auch mit *endi* angeschlossen wird, bedeutet das doch kein zufälliges Nebeneinander. Daß das Schicksal Gott untergeordnet ist, wird im unmittelbaren Kontext nicht ausdrücklich gesagt, wird aber aus dem Zusammenhang, der Betonung der Autorität Gottes, deutlich.

Im Bericht von der Geburt Christi ist in der Nennung



des Schicksals (V. 336 und 367) zunächst dieselbe Ebene angeschnitten wie in V. 197 bei der Geburt des Johannes. Auch hier deutet die Schicksalserwartung auf die natürliche Situation Marias, herbeigeführt durch die Macht Gottes über scheinbar unabdingbare Naturgesetze<sup>8</sup>. Sie steht z.B. im Vordergrund, wenn der Engel zu Maria sagt: *siu* [die Geburt] *kumid thurh maht godes* (V. 280b). Bezeichnend ist auch ein Zusatz des Dichters in der Verkündigung gegenüber den Hirten. Dort weist er ausdrücklich auf die *craft* Gottes hin, wo es im Evangelium nur heißt: *ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum* (Tat. 6,2; L. 2,10):

*'ic scal eu', quað he, 'lioðora  
thing,*

*suíðo uuârlíco uuilleon seggean,  
cúðean craft mikil: nu is Krist geboran* (V. 397b-99b)

Entsprechend der Bedeutung des Ereignisses steht die Macht Gottes hier aber gleichzeitig unter einem weiteren Aspekt als bei der Geburt des Johannes. In der Geburt Christi erfüllt sich ein Teil einer göttlichen Weltordnung, die sich für die Menschen erkennbar auf verschiedene Weise auswirkt. Da sind einmal die Vorhersagen der Propheten und die anderen frühen Hinweise auf die Geburt Christi. Gleich im Anschluß an die Schilderung der Geburt betont der Dichter ohne direkten Anlaß durch das Evangelium diese Übereinstimmung, die auf den Zusammenhang mit Gottes Heilsplan hinweist:

*cuman uuard the mârio,  
mahtig an manno liocht, sô is êr managan dag  
biliði uuârun endi bôcno filu  
giuuorðen an thesero uueroldi. Thô uuas it all  
giuuârod sô,  
sô it êr spâha man gisprocan habdun,  
thurh huilic ôðmôði he thit erðriki herod  
thurh is selbes craft sôkean uuelða,  
managoro mundboro.* (V. 371b-78a)

Wie wichtig dem Dichter diese Übereinstimmung ist, zeigt die Einleitung der Geburtsgeschichte am Anfang der vierten Fitte, in der er das ganze folgende Geschehen unter diesen Aspekt stellt, ohne ausdrücklich auf die Propheten hinzuweisen:

---

8 Siehe oben S.93.

*Thô ni uuas lang aftar thiu, ne it al sô gilêstid*  
*uuard,*  
*sô he mancunnea managa hufla,*  
*god alomartig forgeben habda,*  
*that he is himilisc barn herod te uueroldi,*  
*is selbes sunu sendean uueldi, (V. 243a-247b)*

Deutlicher als bei Johannes ist bei der Geburt Christi das Schicksal durch den unmittelbaren Kontext als Teil des göttlichen Wirkens erkennbar. V. 336 tritt es auf als *godes giscapu*. V. 368 ist wieder die *maht godes* dem Schicksal - den *berhtun giscapu* - syndetisch zugeordnet. Darin drückt sich einerseits der Gleichlauf der natürlichen Vorgänge bei der Geburt mit dem Willen Gottes aus. Andererseits kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Gottes Macht in der Bewertung höher steht bzw. das Schicksal eben nur der Ausdruck dessen ist, was sich als Auswirkung seines Willens in einem naturhaften Vorgang äußert.

Das Schicksal ist also zunächst dem Willen Gottes untergeordnet. Indem der Dichter aber Wert auf die Feststellung legt, die Ereignisse bei der Geburt Christi seien Teil einer umfassenden göttlichen Weltordnung, erweitert er indirekt auch diesen Zusammenhang: das Schicksal wird Teil dieser göttlichen Ordnung, ein Zusammenhang, den es nicht von sich aus hat, aber dank der übergreifenden Thematik bekommt.

Betrachten wir die Machtverhältnisse, so vollzieht sich die Geburt Christi problemlos, ohne überhaupt nennenswerte Widerstände. Anders als bei der Geburt des Johannes treten Hindernisse gar nicht in Erscheinung. Eine klare Machtkonfrontation bringen aber wieder die Fitten sieben bis neun. Dem planenden Willen Gottes stehen hier die Versuche des Herodes entgegen, die göttliche Lenkung zu durchkreuzen.

Vor allem an den drei Weisen wird die Lenkung der irdischen Vorgänge durch Gott deutlich. Es ist bezeichnend für das theologische Denken des Dichters, daß er in ihrer Weisheit vor allem den Zusammenhang mit der Führung Gottes sieht. Denn diese Weisheit ist die Fähigkeit, den Willen Gottes, den er ihnen im Traum offenbart hat, zu erken-

nen und nach ihm zu handeln:

*Thô bigunnun thea uúison man  
seggean iro sueþanos; selþon antkendun  
uualdandes uuord, huuand sie giuuit mikil  
bárun an iro briostun: (V. 687b-90a)*

Hier wird ein Zusammenhang deutlich, der auch in den Wundergeschichten eine große Rolle spielt: die Weisheit der Menschen ist vor allem die Fähigkeit, Gottes Willen zu erkennen. Diese Erkenntnis ist eine absolute Vorbedingung des Glaubens.

Die Führung der Weisen durch Gott wird an mehreren Stellen betont. Zunächst ist auch hier, in der Erzählung der Weisen selbst, die Übereinstimmung der Geschehnisse mit dem durch den Propheten<sup>9</sup> geäußerten Willen Gottes betont. Sie folgen dessen Befehl, dem Stern zu folgen, um den neuen König zu sehen, und bemerken, daß alles so geschieht, wie es vorherbestimmt war:

*- that al síðor quam,  
giuuard an thesaro uueroldi -: (V. 581b/82a)*

*Nu ist it al giuuárod sô,  
cuman thurh craft godes: the cuning is gifôðit,  
giboran bald endi strang: uui gisâhun is bôcan  
skínan  
hêdro fon himiles tunglun, sô ic uuêt, that it  
hêlag drohtin,  
marcoda mahtig selþo. (V. 597b-601a)*

In einem kurzen, aber prägnanten Einschub wird V. 659b hervorgehoben, daß Gott diese Männer führt:

*Thea ueros aftar gengun,  
folgodun ferahtlîco - sie frumide the mahte -  
antthat sie gisâhun, síðuðrige man,  
berht bôcan godes, blêc an himile  
stillo gistanðen. (V. 658b-62a)*

Der Engel zeigt ihnen dann im Traum,

*al so it drohtin self,  
uualdand uuelde, (V. 681b-82a)*

---

<sup>9</sup> Es handelt sich, einer verbreiteten Tradition zufolge, um Balaam, siehe Num. 24,17: *Oretur stella ex Jacob*. Dazu Achim MASSER, *Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters*, Berlin 1969, S.214f. Zum Bericht der Weisen Hel. V.563-605 und dessen Quelle siehe dort S.219-226.

V. 696a wird dann der Gehorsam gegenüber Gott betont:  
*fulgengun godes lêrun.*

Gegenüber dem Matthäus-Evangelium verlagert der Dichter den Schwerpunkt des Berichts auf die Kontroverse zwischen dem Willen Gottes und dem Machtanspruch des Herodes, dessen Versuch, den göttlich festgesetzten Verlauf zu stören. Bei Matthäus entwickeln sich Charakterbild und Absicht des Herodes erst im Laufe des Berichts. Erst der Engel spricht gegenüber Joseph die Absicht des Königs aus:

*futurum est enim, ut Herodis quærat puerum ad perdendum eum* (Tat. 9,2; Mt. 2,13)

Davor stehen nur Andeutungen, etwa *Herodes rex turbatus est* (Tat. 8,2; Mt. 2,3).

Dagegen läßt der Heliand-Dichter von Anfang an gar keinen Zweifel daran, was für ein Mensch dieser Herodes ist. Schon bei der Ankunft der Weisen an seinem Hofe heißt es: - *simbla uuas he mordes gern* - (V. 550b). Auch die Adjektive, die ihm beigegeben werden, weisen immer wieder auf sein Wesen und seine Pläne hin: Er ist *slîduurdi* (V. 549), *môdag* (V. 550, 686, 763), *nîdhugdig* (V. 616), *slîdmôd* (V. 630, 703), *lêd* (V. 684), *ôbarmôdig* (V. 775). Nachdem die Weisen von der Weissagung, dem Stern und ihrer Fahrt berichtet haben, wird der Hörer sofort in die Gedankengänge des Königs und das Motiv für den späteren Versuch, den neugeborenen König zu beseitigen, eingeweiht:

*Thô uuard Erodessa innan briostun  
harm uuið herta, bigan im is hugi uuallan,  
seþo mid sorgun: gihôrde seggean thô,  
that he thar ôbarhóðdon égan scoldi,  
craftagoron cuning cunnies gôdes,  
sáligoron undar them gisíðea.* (V. 606a-611a)<sup>10</sup>

Der Bitte des Königs an die Weisen, zu ihm zurückzukehren, folgt die Erklärung:

*uuapnes eggjun.* *Than hogda he im te banon uuerdan*  
(V. 644b-45a)

Andererseits sagt der Dichter aber auch sofort, daß der Plan des Herodes von vornherein zum Scheitern verurteilt ist:

---

10 Zu dem Kontrast *ôbarhóðdio* - *undar them gisíði* siehe H.KLING-GENBERG, Terminologie und Phraseologie, S.149f.

*Than eft uualdand god  
thâhte uuid them thinga: he mahta athengean mër,  
gilêstean an thesum liohte: that is noh lango skîn,  
gicûðid craft godes. (V. 645b-48a)*

Gott ist also mächtiger. Er setzt seine Pläne durch.  
Seine Macht überdauert die Anschläge der Feinde.

Aufschlußreich ist an dieser Stelle der Vergleich mit Hrabans Matthäus-Kommentar. Zu Mt. 2,3 sagt auch er: *Inanis est ista turbatio et vana prorsus cogitatio*<sup>11</sup>. Seine weiteren Ausführungen zeigen aber, daß Hraban damit nicht auf eine Machtauseinandersetzung zwischen Herodes und Gott anspielt. Vielmehr will er auf den Irrtum des Herodes hinweisen: Christus ist eben kein irdischer König und wird nicht mit Gewalt, sondern im eigenen Tod siegen: *Venit enim non ut pugnet vivus, sed ut triumphet occisus* (Sp. 757D). Der Heliand-Dichter macht keinen Versuch, seinen Hörern eine solche theologische Sicht der Dinge zu vermitteln<sup>12</sup>. Seine Akzentuierung zielt vielmehr auf eine Konfrontation, die seine Hörer für eine reale Auseinandersetzung auf einer Ebene halten mußten. Allerdings bedeutet das nicht, daß die Auseinandersetzung mit gleichen Mitteln geführt wird. Gottes Macht ist nicht an irdische Kategorien gebunden. Der göttliche Wille ist Träger einer festgefügten Weltordnung, die in Legitimation und Ausmaß von vornherein über jedem Störversuch eines weltlichen Potentaten steht. Um diese Aussage geht es dem Dichter bei dem Bericht über die Fahrt der Weisen, die Pläne des Herodes, die Flucht nach Ägypten, den Kindermord und die Rückkehr der heiligen Familie.

In diesem Zusammenhang steht nun auch das Schicksal am Anfang der siebten Fitte:

---

11 PL, Bd.107, Sp.757C.

12 Der starke Gegensatz zwischen Hraban und dem Heliand in der Behandlung der Magier-Geschichte zeigt sich u.a. schon in der Lösung des Problems der Koordinierung der Berichte von Lukas und Matthäus. Dazu A.MASSER, *Bibel, Apokryphen und Legenden*, (hier S. 115, Anm.9 ) S.164, Anm.34 (u.S.152). Weitere Gegensätze S.196.

*folgodun ênun berhtun bókne endi sôhtun that barn*  
*godes*  
*mid hluttru hugi: uældun im hnigan tó,*  
*gean im te iungrun: driþun im godes giscapu.*  
(V. 545a-47b)

Der letzte Halbvers *driþun im godes giscapu* stellt schon hier den Zusammenhang her zwischen der Fahrt der Weisen bzw. ihrer Absicht und der göttlichen Führung, die dahintersteht. Unmittelbar darauf folgt die Begegnung mit Herodes und seine Charakterisierung als feindlich gesinntem und bösem Menschen. Dadurch bekommt die Stelle den Charakter einer Antithese. Die Bedeutung von *godes giscapu* wird über die einer vereinzelt Willenserklärung hinausgehoben und weist auf die übergreifende und überlegene göttliche Bestimmung hin.

Man kann den Halbvers ohne weiteres einreihen in die besprochenen Äußerungen, die die Führung der Weisen durch Gott betonen, ob sie dies nun durch Machtbezeichnungen ausdrücken oder durch den Hinweis darauf, daß der Gang der Dinge den Worten der Propheten entspricht. Die Motive des Dichters, hier das Wort *giscapu* zu gebrauchen, lassen sich aus dem rekonstruieren, was allgemein für das Schicksal im Heliand gilt: Es drückt vor allem die unbedingte Unterordnung aus, als Folge aber auch die Unabdingbarkeit einer höheren Bestimmung. Das wiederum bedeutet, daß hier einerseits betont wird, wie fest gefügt die göttliche Ordnung ist. Auf der anderen Seite werden die Weisen Herodes gegenübergestellt. Sie handeln bedingungslos nach dem Willen Gottes, während er sich gegen ihn aufzulehnen versucht.

Gegenüber der Geburt Christi (V. 336 und 367) ist hier in der Verwendung von *giscapu* eine thematisch bedingte Entwicklung sichtbar. Hier wie dort stehen die *godes* bzw. *berhtun giscapu* für den Willen Gottes. Bei der Geburt Christi ist dieser Wille aber auf die Verwirklichung eines einzelnen bedeutenden Ereignisses, eben die Geburt, gerichtet. Der Vergleich vor allem mit der Verwendung von *uurd* legt es nahe, daß dieser Bezug ursprünglich spezifisch

für das Schicksal ist. Bei dem Bericht von den drei Weisen liegt die Betonung dagegen nicht mehr auf einem einzelnen Ereignis, sondern auf der Feststellung, daß den einzelnen Ereignissen der integrierende Wille Gottes zugrundeliegt. Die neue Verwendung bedeutet also eine gradweise Abstraktion.

Noch etwas unterscheidet den Beleg V. 547 von der früheren Verwendung von *giscapu*. Dort konnten die *giscapu*, die für sich den natürlichen Vorgang bei der Geburt bezeichnen, als *godes giscapu* spezifiziert werden, weil der naturhafte Vorgang dem Willen Gottes konform ist bzw. umgekehrt Gott sich den naturhaften Vorgang zunutze machen kann, um seine Pläne zu verwirklichen. Im Bericht von den Weisen dagegen stehen die *giscapu* - abstrahiert von jedem naturhaften Geschehen - für den Willen Gottes, weil eine wesentliche Charakteristik des Schicksals - die absolute Autorität - hier besonders geeignet war, auch das Wirken Gottes zu umschreiben.

Die Fitten sieben bis neun stehen unter einem einheitlichen thematischen Aspekt, der Auseinandersetzung mit Herodes. In Fitte neun ist der Kindermord breit und mit offensichtlicher Anteilnahme ausgearbeitet. Dem folgt antithetisch die Rettung Christi:<sup>13</sup>

*Than habde ina craftag god  
gineridan uuið iro nîde, that inan nahtes thanan  
an Aegypteo land erlos antlêddun, (V. 754b-756b)*

*Thar that fridubarn godes  
uunoda an uuilleon, antthat uurd fornã  
Erodes thana cuning, that he forlêt eldeo barn,  
môdag manno drôm. (V. 760b-63a)*

Bemerkenswert ist daran, wie der Tod des Herodes berichtet wird, daß *uurd* hier vollkommen der formelhaften Bindung gemäß gebraucht wird, in einem Zusammenhang, der sie jedoch nicht als objektiv feindlich erscheinen läßt. Die Wirkung auf den Betroffenen, die subjektive, bleibt gleich, die objektive Bewertung ist dem jedoch entgegengesetzt, nicht nur dadurch, daß Herodes der *môdag* (V. 763)

---

13 Siehe C.A.WEBER, Der Dichter des Heliand, S.7f.

und bald darauf *oßarmôdig* (V. 775) genannt wird.

Der Abschnitt schließt mit der Rückkehr der heiligen Familie und damit, daß noch einmal - als Fittenabschluß - die Führung durch Gott und der unbedingte Gehorsam von Maria und Joseph betont wird:

*lêstun thi u berhton giscapu*  
*uualdandes uuillion, al sô he im êr mid is uuordun*  
*gibôd. (V. 778b-79b)*

Die Stelle ist praktisch eine Dublette zu V. 547. Durch den Standort entsteht der Eindruck einer Rückschau, in der die Kindheit Christi in diesem Abschnitt noch einmal unter dem Aspekt der Führung Gottes und damit zusammenhängend dem unbedingten Gehorsam der Menschen erscheint. Eine zusätzliche Anregung mag vom Schluß des elften Tatiankapitels ausgegangen sein, wenn die Parallele auch sachlich nicht ganz stimmt, da Matthäus dort davon spricht, daß sich die Benennung Christi als *Nazaræus* erfüllt: *ut adimpleretur quod dictum est per prophetas* (Tat. 11,5; Mt. 2,23). Die Parallele bestätigt, daß die Verwirklichung des göttlichen Willens dies alles zusammenfaßt: die Erfüllung der Prophetenworte und die unmittelbare göttliche Führung, deren Ausdruck u.a. die *giscapu* Gottes sind, der sich aber das Schicksal auch dort unterordnet, wo es - wie beim Tod des Herodes - nicht als direkte Willensäußerung Gottes bezeichnet ist.

Wie wir schon gesehen haben, entwickelt sich *giscapu* in V. 4064 so weit vom ursprünglichen Naturbezug weg, daß es dort schon zum theologischen Begriff geworden ist. Das Wort muß die Möglichkeit zur Abstraktion schon von sich aus gehabt haben. Daß ein derartiger Entwicklungsprozeß aber im Werk selbst abzulesen ist, daß der Heliand auf einer verhältnismäßig kurzen Textstrecke diese Skala von Verwendungsmöglichkeiten zeigt, läßt doch darauf schließen, daß eine semantische Entwicklung gerade erst im Gange war und daß der Heliand-Dichter aktiv an ihr beteiligt war. Seine Grundlage war dabei der thematische Zusammenhang. Das bedeutet, daß er den in *giscapu* traditionell enthaltenen Sinn einerseits beibehielt, ihn andererseits aber



abstrahierte zu einem allgemeinen Autoritätsverhältnis. Auf diese Weise kann die Bezeichnung einer naturhaften Abhängigkeit zu einer Bezeichnung der Abhängigkeit von Gott werden und so in den religiösen Bereich eingehen.

Eine Notwendigkeit lag in dieser Entwicklung von *giscapu* nicht. Das Wort war nur in besonderem Maße geeignet, neue Sinnzusammenhänge einzugehen, weil alte, ehemals feste Assoziationen nicht mehr gegenwärtig waren. Daß das Wort geradezu darauf angewiesen war, erst in einen Zusammenhang gestellt zu werden, ist äußerlich schon daran sichtbar, daß es nie auftritt, ohne durch ein Adjektiv oder einen Genitivus possessivus spezifiziert zu werden<sup>14</sup>.

Auf dieser Grundlage fällt es nicht mehr schwer, einen Zusammenhang herzustellen zu der Beobachtung, daß *giscapu* fast ausschließlich in den Anfangsfitten des Werks verwendet wird. Wir haben gesehen, daß die Konformität von Schicksal und göttlicher Macht ein Kennzeichen dieses Abschnitts ist. Man kann darüber hinaus sagen, daß das Schicksal in diesem Abschnitt - abgesehen von der Stelle, die sich auf den Tod des Gatten Hannas bezieht - eine Bekräftigung der Autorität Gottes ist. Für den Vollzug dieses Zusammenhangs war das Wort *giscapu* aber mehr geeignet als die anderen Schicksalswörter, weil es in seiner Verwendungsmöglichkeit schon freier geworden war als diese.

Wir haben nun festgestellt, daß das Schicksal in den Anfangsfitten des Heliand auf die Seite der göttlichen Ordnung gestellt ist bzw. überhaupt in sie übergegangen ist. Dieser Übergang vollzieht sich gradweise - entsprechend der Entwicklung in der Verwendung von *giscapu*. An dieser Stelle muß nun aber die Frage auftauchen, ob und inwiefern das Schicksal einfach die göttliche Ordnung repräsentiert oder nur vom Dichter als Ausdrucksmittel nutzbar gemacht wird.

Als historischer Vergleichspunkt eignet sich hier Boethius' Bild von den konzentrischen Kreisen, mit dem er

---

14 Siehe oben S. 40f.

die Beziehung zwischen *providentia* und *fatum* erklärt<sup>15</sup>. Dieses Bild veranschaulicht die Abhängigkeit der äußeren, sich drehenden Kreise von dem unbeweglichen Mittelpunkt, gleichzeitig aber auch das dialektische Verhältnis zwischen *fati series mobilis*, der beweglichen Schicksalskette, und der *providentiae stabilis simplicitas*. Eine wichtige Erklärung hierzu gibt Boethius schon einige Zeilen vorher:

*deus providentia quidem singulariter stabiliterque  
facienda disponit, fato vero haec ipsa, quae dispo-  
suit, multipliciter ac temporaliter administrat.* (S.87)

Durch das Schicksal wirkt Gott also 'vielfältig und in der Zeit'<sup>16</sup>. Zunächst fällt darin eine Ähnlichkeit zum Schicksal im Heliand auf. Dort, wo es sich nicht als *godes giscapu* usw. von seinem eigenen Wirkungsbereich entfernt hat, sind gerade die enge Beziehung zum Zeitbewußtsein und die vereinzelte Wirkungsweise ein wesentliches Kennzeichen. Die Parallele wird allerdings sofort problematisch, wenn man die Entwicklung im Gebrauch von *giscapu* berücksichtigt: Gerade dort, wo das Schicksal am eindeutigsten Gott zugeordnet ist, hat es einen Abstraktionsvorgang durchgemacht, beginnt es sich von seinem ursprünglichen Wirkungsbereich Zeit zu entfernen.

Dazu kommt nun, daß Boethius' Gegensatz *mobilis - stabilis* als Kennzeichen für das Schicksal bzw. die *providentia* für den Heliand nicht anwendbar ist. Auch hier ist die Vorsehung Gottes unbeweglich und unverrückbar. Das Schicksal bildet dazu jedoch keinen Gegensatz. Wie die Nain-Geschichte zeigt, ist es von der göttlichen Macht her nicht absolut unabänderlich, in der Beziehung zu den Menschen hat es aber doch den Charakter des Festgefügteten. Der Gegensatz zwischen planvoller Lenkung und Unberechenbarkeit fehlt im Heliand, was bei der Vorliebe des Dichters

---

15 Anicius Manlius Severinus Boethius, *Philosophiae Consolationis Libri quinque*, hg.v. Karl BÜCHNER (Editiones Heidelbergenses, 11) Heidelberg 2., erneuerte Aufl. 1960, IV, 6, S. 88.

16 Boethius, *Trost der Philosophie*, deutsch von Karl BÜCHNER (Sammlung Dieterich, 33) Bremen 1964, S. 118.

für antithetische Strukturen umso schwerer wiegt.

Die Problematik eines Vergleichs mit Boethius liegt darin, daß es sich dort um eingedanklich durchdrungenes und konsequent geformtes philosophisches Gebäude handelt, hier aber um eine Dichtung, die eine vorgeformte Aussage mit vorhandenen Ausdrucksmitteln den Hörern nahezubringen versucht. Das Schicksal ist als Ausdrucksmittel einem thematischen Zusammenhang untergeordnet. Die Verwendung in der Kindheitsgeschichte Jesu beruht darauf, daß der Dichter die Möglichkeit sah, die Autorität Gottes durch die Autorität des Schicksals auszudrücken. Zwischen beiden besteht kein ergänzender Gegensatz, sondern eine essentielle Übereinstimmung. Einige Charakteristika des Schicksals, die für die Autorität Gottes nicht wesentlich sind, können darüber in den Hintergrund treten. Das Schicksal wird dadurch zum Teil umgeformt bzw. neu akzentuiert, und die Abstraktion und der Wechsel der Perspektive - von der der abhängigen Menschen zu der theologischen, die göttliche Überschau betonenden - werden möglich.

Das heißt nun aber weiter, daß das Schicksal innerhalb seiner Charakteristika nach thematischen Erfordernissen akzentuiert bzw. nach der Funktion eingeordnet werden kann. Dagegen ist die göttliche Ordnung nach Wesen und Bedeutung fest. Nur sie hat den Charakter einer Weltordnung. Auf einer historischen Vorstufe mag das Schicksal selbst eine ähnliche Rolle gespielt haben. Von dort aus gesehen wäre es dann im Heliand als System defekt. Von hier aus gesehen hat es aber von vornherein gar nicht die Bedeutung eines unabhängigen formenden Prinzips. Es kann seinen Wirkungsbereich behalten, wo es der göttlichen Ordnung konform ist oder unter thematischen Erfordernissen kontrastierend wirken soll. Sonst aber ist es abstrahiert zur allgemeinen Bezeichnung der Autorität. Es repräsentiert also nicht die göttliche Ordnung in ihrem ganzen Ausmaß, sondern kann nur in bestimmten eingeschränkten Bereichen als ihr Ausdruck verwendet werden.

Den Menschen gegenüber ist das Schicksal allerdings im-

mer unbedingte Autorität. Das trifft auf die Geburt Christi zu, den Zug der Weisen, den Tod des Herodes und den des Jünglings von Nain. Gerade ein Vergleich der *uurd* beim Tod des Herodes und bei dem des Jünglings von Nain zeigt aber, daß diese Abhängigkeit wertmäßig ganz verschieden eingeordnet werden kann. Dem Herodes wie dem Jüngling ist die *uurd* feindlich. Genauso wenig wie seine positive Anteilnahme am Tod des Jünglings verhehlt der Dichter aber, daß er den Tod des Herodes als dem Lebensweg Christi förderlich betrachtet - unter dem Aspekt der Machtauseinandersetzung mit ihm. Christus ist *fridubarn godes*, der König einfach der *môdag* (V. 760-63).

Einen ethischen Aspekt bekommt das Schicksal dort, wo es als *giscapu* direkt für die göttliche Autorität steht (V. 547 und 778) oder als *uurdgiscapu/metod* (V. 127/28) ihr untergeordnet ist. Hier verlangt es unbedingten Gehorsam. Diese ethische Bedeutung entsteht aber erst durch die Beteiligung der göttlichen Autorität. Von sich aus ist das Schicksal ethisch indifferent.

1.    Glauben und Erkennen - Zur Sinnstruktur der  
      Wundergeschichten

Während im Bereich von Geburt und Kindheit Johannes des Täufers und Christi die Macht Gottes und des Schicksals gleichlaufen, prallen in der Auferweckung des Jünglings von Nain Christi göttliche Gewalt und Schicksal hart aufeinander. Man könnte darin die missionarische Absicht sehen, die alte religiöse Macht dadurch zurückzuweisen, daß die neue, die christlich-göttliche, als überlegen dargestellt wird. Ein Vergleich mit historischen Bekehrungsberichten - etwa über Chlodwig oder den dänischen König Harald Blauzahn<sup>1</sup> - scheint diese Deutung nahezulegen. Zudem trifft sie sich mit einer Forschungsmeinung, die in der Bekehrung der Germanen vor allem das Machtmotiv walten sieht und dazu auf das persönliche Verhältnis des Germanen zu seinem Gott als *fulltrui* hinweist<sup>2</sup>. Der Glaubenswechsel würde danach allein auf der Erkenntnis größerer Machtfülle des christlichen Gottes beruhen.

- 
- 1 Gregorii Episcopi Turonensis Historia Francorum, hg.v.Wilhelm ARNDT, MGH SS rer.Merov., Bd.1, Teil 1, Hannover 1884, Lib.II, c.29-31. Zu den Berichten über Harald Blauzahn: Ekkehart VESPER, Der Machtgedanke in den Bekehrungsberichten der isländischen Sagas (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7, 1955, S.127-142) S.128-30.
- 2 H.BÖHMER, Das germ.Chrtm., S.166 u. 202f; Hans von SCHUBERT, Zur Germanisierung des Christentums. Erwägungen und Ergebnisse (Festgabe von Fachgenossen und Freunden A.von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921, S.389-404) S.396f; H.v. SCHUBERT, Geschichte des deutschen Glaubens, S.34; H.RÜCKERT, Die Christianisierung d.Germ., S.17; Ludwig WOLFF, Germanisches Frühchristentum im Heliand (L.WOLFF, Kleinere Schriften zur altdeutschen Philologie, hg.v. Werner SCHRÖDER, Berlin 1967, S.50-69) S.59f; Kurt Dietrich SCHMIDT, Die Germanisierung des Christentums im frühen Mittelalter (K.D.SCHMIDT, Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen 1948, S.66-84) S.74f.

Nun sind allerdings Zweifel sowohl daran möglich, daß es sich dabei gegebenenfalls um ein Begreifen des Christentums mit Kategorien germanischer Religiosität handelt als auch am angeblichen Vorherrschen des Machtmotivs überhaupt<sup>3</sup>. Darum kann es hier aber im Grunde nicht gehen. Es kommt vielmehr darauf an, welchen Stellenwert das Wunder von Nain im Werk hat. Machtdemonstration ist es zweifellos *a u c h*, aber nicht unbedingt als Selbstzweck.

Wichtig ist hier zunächst die Stellung innerhalb der 'ersten Wundergruppe'<sup>4</sup>, die nicht nur nach stofflichen Kriterien eine Einheit bildet. Vor allem die Fitten 24 - 26 (Hochzeit von Kana; Hauptmann von Kapernaum; Jüngling von Nain) sind durch eine parallele Sinnstruktur verbunden<sup>5</sup>. Die übrigen zwei (Stillung des Seesturms; Heilung des Gichtbrüchigen) führen die Thematik fort, leiten daneben aber schon über zu den darauf folgenden Gleichnissen und beginnen mit der Schilderung der Feindschaft gegen Christus.

Einheitlich ist in allen diesen Wundern vor allem die Wirkung, die von den Taten Christi ausgeht. Nach dem ersten wie nach dem letzten wird sie mit fast gleichen Worten beschrieben:

*trúodun sie síðor  
thiu mêt an is mundbuzd, that hi habdi maht godes,  
geuuald an thesoro uueroldi. (V. 2o69b-71a)*

*endi sô manag mahtiglîc  
têcan getôgda, that sie gitrúodin thiu bet,  
gilôbdin an is lêra. (V. 2349b-51a)*

---

3 E.VESPER, Der Machtgedanke in den Bekehrungsberichten der isländischen Sagas. Siehe Anm. 1.

4 C.A.WEBER. Der Dichter des Heliand, S.21.

5 Johannes Rathofer kann man vorwerfen, daß er auf das Problem der Fitteneinteilung überhaupt nicht eingeht, aber nicht, wie Richard DRÖGEREIT, J.Rathofer: Der Heliand [Besprechung] (Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 61, 1963, S.164-166) S.166, daß er sich überhaupt auf die Fitte als Kompositionseinheit stützt. Egon WERLICH findet in seiner Dissertation - Der westgermanische Skop. Der Aufbau seiner Dichtung und sein Vortrag, Phil.Diss.Münster 1964 - 'die an den Fitten des Beowulfepos erarbeiteten Gesetzmäßigkeiten der Fittenstruktur' auch in einer exemplarischen Untersuchung der achten Fitte des Heliand bestätigt (S.181-185). Eine eigene Untersuchung der Fittenstruktur des He-

Es besteht also ein direkter Zusammenhang zwischen der Wundertätigkeit und dem Glauben der Menschen<sup>6</sup>. Im ersten Zitat wird zugleich deutlich, was diesen Glauben nun ausmacht. Es ist - ähnlich wie etwa im Bericht von der Geburt des Johannes - die Erkenntnis des Göttlichen aufgrund übernatürlicher Gewalt.

Dieselbe Erkenntnis - hier vom Dichter mit anderen Worten ausgedrückt - haben die Menschen nach dem Wunder von Kapernaum (V. 2162b-67a). Im dritten Wunder, der Auferweckung des Jünglings von Nain, konzentriert sich der Erkenntnisprozeß zunächst auf die Mutter:

*farstuod siu that hie uuas  
thie mahtigo drohtin,  
thie hêlago, thie himiles giuualdid, endi that hie  
mahti gihelpen managon,  
allon irminthiedon. (V. 221ob-12a)*

Danach setzt die breitere Wirkung ein:

*Thuo bigunnun that ahton managa,  
that uunder, that under them ueroda giburida,  
quâðun that uualdand selþo,  
mahtig quâmi tharod is menigi uufson, endi that hie  
im sô mârean sandi  
uuârsagon an thero ueroldes rîki, thie im thar  
sulican uuilleon frumidi.  
(V. 2212b-15b)*

Diese Breitenwirkung ist für die Wunder charakteristisch, auch im Anschluß an das Wunder in Kana wird auf sie verwiesen (V. 2071b-74a). Sie berechtigt dazu, Christi Wundertätigkeit zu umschreiben mit *mâriða gifrummian* (V.2165b). Nach der Stillung des Seesturms verbreiten die geretteten Jünger den Ruhm Christi: *mâridun is megincraft* (V. 2268a). V.2177b/78a steht wie ein Motto über dem Wunder von Nain:

*thar scolde is namo uuerðen  
mannun gemârid.*

Die Umschreibung der Tätigkeit Christi mit *mâriða gifrummian* führt aber über den stofflichen Zusammenhang hin-

---

liand ersetzt dies nicht, zumal Werlich in dem kurzen Abschnitt über den Heliand recht oberflächlich arbeitet.

6 Derselbe Zusammenhang besteht, wenn der Dichter am Ende der Wundergruppe, nach der Heilung des Gichtbrüchigen, den trotzigem Unglauben der Juden darstellt (V.2339b-42a), also praktisch den Zusammenhang zwischen Wunder und Glauben aus der Negation her aufzeigt.

aus zum Anfang des Werks, wo damit die ganze Tätigkeit Christi *undar mancunnea*, und zwar *mid uuordun endi mid uuercun* (V. 4/5) zusammengefaßt wird. Damit erscheinen nicht nur die Wundertaten im Zusammenhang mit den 'Werken' Christi, sondern diese zugleich - durch die Zwillingsformel verbunden - gleichberechtigt mit der Lehre. Bezeichnend ist hier folgende Stelle, die am Anfang des öffentlichen Wirkens Christi, als Fittenabschluß hervorgehoben und vor einem Hinweis auf Krankenheilungen steht:

*Uuas that an is uuordun scin  
iac an is dâdiun sô same, that he drohtin uuas,  
himilisc hërro (V. 12o7b-o9a)*

Diese Einheit von Wort und Werk Christi in ihrer Bedeutung innerhalb der Tätigkeit Christi auf Erden ist es, die auch die Wundergeschichten, diese augenscheinlichen Beweise übernatürlicher Macht, in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung über diesen vordergründigen Zweck hinaushebt. Es ist nicht ein Abwägen der Machtfülle, sondern Erkenntnis des Göttlichen, im größeren Zusammenhang gesehen Weisheit, was die Wirkung der Wunder bei den Menschen ausmacht. In der Einleitung zum Wunder in Kana steigert der Dichter die Attribute Christi in einer eigentümlichen Technik, die zwischen Variation und Enumeratio nicht mehr unterscheiden läßt, von *craft godes* bis hin zu *uualdandes uuîsdôm* als dem Höhepunkt (V. 2oo2b-o5a). Die Weisheit Christi ist im ganzen Werk als eine der höchsten göttlichen Eigenschaften betont<sup>7</sup>. Dem korrespondiert die Hervorhebung der Weisheit bei den Menschen, die die Göttlichkeit Christi erkennen und an ihn glauben. Sie sind *uuîs, glau* und *spâhi*<sup>8</sup>. Besonders heilsgeschichtlich wichtige Personen werden so hervorgehoben (V. 26ob: Maria; V. 115oa und

---

7 Siehe auch G.EBERHARD, Germanische und christliche Elemente im Heliand, S.24. Eberhard betont S.25 den Zusammenhang mit der augustinischen Tradition, führt dann aber unnötigerweise S.26 die Hervorhebung der Weisheit im Heliand allein auf die "besondere Hochschätzung der Verstandesklugheit bei den Germanen" zurück.

8 E.GROSCH, Das Gottes- und Menschenbild im Heliand, S.1o7; J.RAT-HOFER, Der Heliand, S.41. Dazu die Deutung von *giuuit* bei H.KLIN-GENBERG, Terminologie und Phraseologie, S.96.



1587a: die Jünger), aber auch die gläubigen Juden im Gegensatz zu den ungläubigen (V. 1227b-37a).

Wichtig ist für die Bedeutung der Wunder nun, daß die Weisheit der Menschen v.a. als die Fähigkeit zur Erkenntnis des Göttlichen charakterisiert wird. Wir waren auf diesen Zusammenhang schon einmal in dem Bericht von den drei Weisen gestoßen. Deren Weisheit äußert sich in der Fähigkeit, den Willen Gottes zu erkennen (V. 688b-90a).

Die Erkenntnis des Göttlichen hat offenbar für das theologische Denken des Dichters eine eminente Bedeutung. Am eindrucksvollsten stellt er das am Unglauben des Kaiphas in der Negation dar. Der verlangt von Christus eine ausdrückliche Wiederholung der inkriminierten Aussage, er sei Gottes Sohn, und fügt dann hinzu:

*U ui ni mugun is antkiennien uuiht  
ne an thînun uuordun ni an thînun uuerkun.'*  
(V. 5087b/88a)<sup>9</sup>

Der Satz ist gegenüber dem Evangelium frei hinzugesetzt (siehe Tat. 190,1). Er betont einerseits den engen Zusammenhang bzw. die Identität zwischen dem Unglauben und der Unfähigkeit zur Erkenntnis des Göttlichen. Andererseits ist die Grundlage für Glaube oder Unglaube der Menschen benannt. Es sind Wort und Werk Christi gleichermaßen, eine im ganzen Werk häufige, durch den Stabreim begünstigte Zwillingsformel. Sie verweist wieder zurück auf die grundlegende Beschreibung des Werkes Christi in den Versen 4/5.

Die Erkenntnis des Göttlichen aufgrund von Wort und Werk Christi hat nun heilsgeschichtliche Konsequenzen, da sie unmittelbar Grundlage dafür ist, daß die Menschen *lif êuuig* und *godes rîki* erlangen (V. 3667b/68a)<sup>10</sup>. Das wirft für die Theologie Probleme auf, die wohl durch Rathofers Feststellung eines Übergewichts der Konzeption der Errettung durch den Kreuzestod gegenüber der von der Errettung aus 'kognitiver Blindheit' durch die *illuminatio*<sup>11</sup> nicht endgültig

9 Den Zusammenhang zwischen dem Unglauben der Juden und der mangelnden Erkenntnis der Gottheit Christi behandelt J.RATHOFER, Der Heliand, S.373-392.

10 Dazu gehört die gesamte 44.Fitte im Zusammenhang.

11 J.RATHOFER, Der Heliand, S.446. Siehe auch dort S.473 und

gelöst sind<sup>12</sup>. Allein die Bedeutung, die Wort und Werk Christi und damit die Wunder im heilsgeschichtlichen Zusammenhang haben, sollten gegenüber einer Deutung der 26. Fitte als reiner Machtdemonstration skeptisch machen.

Da es in dem aufgezeigten Zusammenhang aber um die Erkenntnis des Göttlichen geht, kann man v.a. im Wunder von Nain keine rein quantitative Machtdemonstration in Analogie zum *fulltrui*-Verhältnis sehen. Es geht darum, daß die Menschen die übernatürliche Macht Christi als Kennzeichen seiner Göttlichkeit erkennen, also um ein in erster Linie qualitatives Moment. Das allerdings legt es von vornherein nahe, daß es bei der Auseinandersetzung zwischen Christus und dem Schicksal gar nicht um die größere Effektivität zweier religiöser Mächte geht, sondern um eine unechte Konkurrenz zwischen zwei ganz verschiedenen Ebenen.

---

R.SEEBERG, Die germanische Auffassung des Christentums, S.149.

- 12 J.RATHOFER, Der Heliand, S.477-87. Rathofer verweist allerdings zurecht auf die Verankerung in der karolingischen Theologie (S.277-80). Einige Züge aus dem Heliand kann man mit Auffassungen Gregors des Großen in Verbindung bringen. Dazu R.SEEBERG, Die germ. Auffassg.d.Chrtms. S.159f. Eine deutliche Parallele enthält auch etwa die Strophe 55 aus Hrabans *De fide Catholica Rythmo Carmen Compositum* (MGH Poetae, Bd.2, S.197-204):

*In Canan vinum fecerat,  
simul et confirmaverat  
fidem rudem tum comitum,  
dum perfecit miraculum  
eisque altum abyssum  
patefecerat dogmatum.*

Einen Anhaltspunkt für den Zusammenhang zwischen Wunder und Ruhm Christi bzw. Glaube der Juden gibt das Evangelium selbst im Zusammenhang mit der Auferweckung des Lazarus (Tat. 135,2; J. 11,4 und Tat. 135,27; J. 11,45. Heliand V.3977a-79b). Bezeichnend ist hier der Kommentar Alcuins (PL, Bd.100, Sp.896D): ... *quo facto crederent homines in Christu, et vitarent veram mortem.*

## 2. Die Stellung des Wunders von Nain und das Schema von Naturabhängigkeit und Naturüberwindung

Der Evangelist Lukas, auf dessen Bericht von dem Wunder von Nain die 26. Fitte des Heliand beruht, schildert das Bild, das Christus bei seinem Einzug in den Ort vor sich sieht und seine erste Reaktion so:

12. *Cum autem appropinquasset portæ civitatis, ecce defunctus efferebatur, filius unicus matris suæ, et hæc vidua erat, et turba civitatis multa cum illa.*

13. *Quam cum vidisset dominus, misericordia motus super eam dixit illi: noli flere!*

(Tat. 49,2/3; L. 7,12/13)

Der Bericht ist knapp und präzise, auf wesentliche Gesichtspunkte konzentriert. Er führt sofort in die Situation hinein und bringt nur kurz die Voraussetzungen, die für das psychologische Verständnis der Szene wesentlich sind: daß der Verstorbene der einzige Sohn einer Witwe gewesen war. Wie diese sich verhält, wird nur rückwirkend deutlich aus der Aufforderung Christi an sie, nicht zu weinen. Im gleichen Moment ist aber schon die *misericordia* Christi als theologische Grundlegung seines Handelns genannt. Sie bildet die Beziehung zwischen Mensch und Gott, eine Beziehung allerdings, die ganz einseitig vom Göttlichen her begründet und motiviert ist.

Für den Heliand-Dichter mußten die knappen Andeutungen des Evangeliums geradezu einen Anreiz bieten, die Szene episch auszugestalten. Wesentlich daran, wie er das tut, ist aber eine 'psychologische Verstärkung:

*Thiu môder aftar geng*  
*an iro hugi hriuig endi handun slôg,*  
*carode endi cûmde iro kindes dôð,*  
*idis armscapan; it uuas ira ênag barn:*  
*siu uuas iru uuidouua, ne habda uunnea than mêt,*  
*biûten te themu ênagun sunie al gelâten*  
*uunnea endi uuillean, anttat ina iru uurð benam,*  
*mâri metodogescapu. (V. 2183b-90a)*

C.A. Weber bemerkt hierzu: "eine reihe eigener züge verstärken die gefühlsmäßige wirkung der scene ..." <sup>13</sup> Wich-

---

13 C.A.WEBER, Der Dichter des Heliand, S.22.

tig ist dem Dichter offenbar das zweimal gebrauchte *uunnea*<sup>14</sup>. Es bezeichnet im Heliand immer diesseitige Freude und Lust, hier die durch den Eingriff der *uurd* zerstörte Lebensfreude.

Wenn der Dichter gegenüber dem Evangelium so deutlich auf die Situation und die Empfindungen der Menschen eingeht, so erreicht er damit nicht nur einen stärkeren Grad der Identifizierung bei seinen Hörern, sondern eröffnet auch eine neue Dimension im Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. In seiner Schilderung tritt das Schicksal als abruptes Ende antithetisch der Lebensfreude und -kraft entgegen. Es wirkt auf sie zurück, zerstört sie. Gerade darin wird aber seine Funktion als dem Menschen feindliche Kraft deutlich, es ist untrennbar mit der Lage der Menschen verbunden, es charakterisiert diese. Die Psychologisierung schafft die Voraussetzungen für die sinngemäße Eingliederung des Schicksals.

Die Situation der Mutter vor der Erweckung des Sohnes hat nun aber ein genaues Gegenstück in ihrer Reaktion auf das Wunder. Lukas leitet hier mit *Accepit autem omnes timor* sofort über zu der Wirkung, die das Wunder im Land hat (Tat. 49, 5-6; L. 7,16-17). Der Heliand-Dichter stuft jedoch genau ab, von der spontanen Freude der Mutter (V. 22o6b/o7b) über ihr Erkennen Christi als Gottessohn (V. 22o8a-12a) bis zur breiteren Wirkung im Volk (V. 2212b-27a). Die erste dieser Stufen, die unmittelbare Reaktion der Mutter, entspricht der Beschreibung ihres Verhältnisses zum Sohn vor dem Eingreifen der *uurd*:

*Thuo ina eft thero muoder bifalah  
helandi Crist an hand: hugi uuard iro te frôbra,  
thes uufbes an uunneon, huand iro thar sulic uuilleo  
gistuod. (V. 22o5b-o7b)*

Die Begriffe *uunnea* und *uuilleo* aus der Zwillingsformel V. 2189a sind hier antithetisch wiederholt.

---

14 Die Schreibweise *uunnea* V.2189 in der BEHAGHELschen Ausgabe scheint ein Versehen zu sein. Folgt man den bei SEHRT S.722-726 angeführten Belegen für die mit *wu-* anlautenden Wörter, so scheint M nie, C häufig *uuu-* zu schreiben. Nach SIEVERS hat aber V.2189 C *uunnia*, M *unnea*.



Stelle des Subjekts *uurd* der Tod tritt, das Lebensende, dessen naturhafter Charakter durch den V. 2219a zusätzlich verdeutlicht wird.

In Fitte 27, der Stillung des Seesturms, war es nicht notwendig, den natürlichen Charakter der Elemente besonders zu betonen, die die Jünger bedrohen. Es genügte, die Gewalt des Sturms anschaulich zu machen:

*Thuo bigan thes uuedares craft,  
úst up stígan, úđiun uuahsan:  
suang gisuerc an gimang: thie sêu uuard an hruoru,  
uuan uuind endi uuater; uueros sorogodun,  
thiu meri uuard sô muodag, ni uuânda thero manno  
nigên  
lengron líbes. (V. 2241b-46a)*

Die letzten beiden Halbverse allerdings bringen wieder eine Psychologisierung, das Gefühl der Abhängigkeit und Hilflosigkeit bei den Jüngern. Ähnlich steht auch in der 28. Fitte die naturbedingte Hilflosigkeit des Gichtbrüchigen am Ende der Schilderung seines Zustandes; allerdings nicht psychologisierend, sondern als Feststellung über seinen körperlichen Zustand.

*Thar drôgun ênna seocan man  
erlos an iro armun: uueldun ina for ôgun Kristes,  
brengean for that barn godes - uuas im bôtono tharf,  
that ina gehêldi hebenes uualdand,  
manno mundboro -, the uuas êr sô managan dag  
liđuuuastmon bilamod, ni mahte is lichamon  
uuiht geuualdan. (V. 2296b-2302a)*

In der 25. Fitte, dem Bericht vom Hauptmann von Kapernaum, wird die Abhängigkeit von der Natur hauptsächlich dadurch deutlich gemacht, daß ihr V. 2114b-19a (nach Tat. 47,5; Mt. 8,9) die in diesem Zusammenhang wirkungslose weltliche *potestas* des Hauptmanns gegenübergestellt wird. Gegen die Krankheit seines Knechts richtet kein Mensch etwas aus:

*'sô ina ênig seggeo ne mag  
handun gehêlien. (V. 2097b-98a)*

Daß es sich bei der Abhängigkeit der Menschen um die von der Natur handelt, zeigt aber v.a. die gedankliche Struktur der Wundergeschichten. Die Menschen erkennen Christi Göttlichkeit an seiner Macht über die Natur. Die übernatürliche Macht ist in den Wundergeschichten das wesentliche

Attribut seiner Göttlichkeit. Das gilt über diesen Textabschnitt hinaus für Christi Taten überhaupt, wobei man die Lehrtätigkeit allerdings als mindestens gleichberechtigt danebenstellen muß. So modifiziert gilt die Feststellung Elisabeth Groschs:

Er ist der Herr über die Kräfte der Natur, und seine Macht wird kund vor allem da, wo sie die Gesetzlichkeit der Natur überwindet, z.B. bei der Geburt des Johannes V. 192f., in Petri Wandeln auf dem Meere V. 2941f., bei der Erweckung des Lazarus V. 4088f., bei der Auferstehung Christi V. 5769f. und 5892f. Die wunderbaren Krankenheilungen sollen letztlich den Menschen Gottes Macht erkennen lassen, so etwa V. 2195, V. 2335.<sup>15</sup>

Wilhelm Grönbech sieht hier ein Prinzip, das für die Christianisierung der Germanen überhaupt gilt, wenn er bemerkt, im frühen Mittelalter 'legitimiere sich das Christentum zum großen Teil durch seine Macht über die Krankheiten'<sup>16</sup>.

Die Erkenntnis der übernatürlichen Macht Christi bei den Menschen ist die Voraussetzung für die Erkenntnis seiner Göttlichkeit. Wir können hier die Wundererzählungen in einen Zusammenhang stellen mit der Zacharias-Geschichte. Wir haben schon früher auf die parallele innere Struktur zwischen ihr und den Wundern Christi hingewiesen<sup>17</sup>. Parallel ist vor allem die innere Begründung für die Erkenntnis des Göttlichen. V. 201b-07b spielt das Alter der Eltern die wesentliche Rolle, der naturbedingte Zustand, den Gott überwindet. Als die Menschen sehen, daß Elisabeth ei-

---

15 E.GROSCH, Das Gottes- und Menschenbild im Heliand, S.93f. Bei E.Grosch bezieht sich diese Feststellung auf Gott. Im Heliand offenbart sich das Wesen Gottes aber vor allem durch die Göttlichkeit Christi!

16 Wilhelm GRÖNBECH, Kultur und Religion der Germanen, Bd.1, Darmstadt 6.unveränd.Aufl. 1961, S.139. Man sollte daraus allerdings keine weiteren Schlüsse auf die religionsgeschichtliche Stellung der Germanen bei ihrer Bekehrung oder auf ihre Religion ziehen. Grönbech betont an dieser Stelle gerade die Interferenz zwischen germanischen und christlichen Auffassungen. Daß die Natur hier eine so bedeutende Rolle spielt, liegt wohl mehr an der Bedeutung, die sie für das Dasein in dieser Zeit hatte, als etwa an einem Spezifikum germanischer Religion. Gerade im Falle der Wundergeschichten ist die Bedeutung der Natur zudem biblisch gut fundiert.

17 Siehe oben S.110.

nen Sohn geboren hat, ist der göttliche Ursprung dieses Vorgangs so offensichtlich, daß daraus ohne weitere Erklärung die Erkenntnis folgt.

Wenn die Gefreunde des Hauses über das Wunder einer Geburt bei alten Eheleuten zusammenströmen, erkennen sie darin sogleich die außerordentliche Wirksamkeit der göttlichen Autorität<sup>18</sup>.

Ähnlich direkt ist die Beziehung zwischen der augenscheinlichen Überwindung naturgegebener Zustände und der Erkenntnis des Göttlichen in den Wundergeschichten<sup>19</sup>. V. 2217b-19a sehen die Leute den Jüngling leben und sehen, von dem sie doch wußten, daß er auf dem Krankenlager gestorben war. *uundron* ist offenbar eine für die Wirkung der übernatürlichen göttlichen Macht charakteristische Bezeichnung. Das Verb steht wie in der Zacharias-Geschichte V. 203a auch in der Heilung des Gichtbrüchigen V. 2336a und im Wunder von der Stillung des Seesturms V. 2261a für die Reaktion auf die Wundertat. Hier wird wieder deutlich, wie sehr diese Reaktion auf der augenscheinlichen Macht über Naturgewalten beruht:

*Thô bigan that folc undar im,  
uuerod uundraian, endi suma mid iro uuordun  
sprâkun,  
huilic that sô mahtigoro manno uuâri,  
that imu sô the uuind endi the uuâg uuordu hórdin,  
bêdea is gibo[d]skepies<sup>20</sup>. (V. 226ob-64a)*

Welches Verhältnis nun zwischen der Schicksalsabhängigkeit der 26. Fitte und der Naturabhängigkeit in den Fitten 24/25 und 27/28 besteht, läßt sich unter anderem ablesen an der formalen und inhaltlichen Stellung, die diese Fitte inner-

---

18 H.KLINGENBERG, Terminologie u. Phraseologie, S.56.

19 Diese Wunderauffassung des Heliand-Dichters deckt sich allerdings weder mit der Augustins noch mit der der heutigen systematischen Theologie, die **jeweils** den Wert gerade nicht auf die Aufhebung von Naturgesetzen legen. Siehe Augustin, In Ioannis Evangelium Tractatus, XXIV, I. PL, Bd.35, Sp.592f. Michael SCHMAUS, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Bd.1, München 1969, S.106-111.

20 *giboskepies* in der BEHAGHEL-Ausgabe scheint ein konsequent bis in die 8.Aufl. mitgeschleppter Druckfehler zu sein, da keine andere Ausgabe diese Lesart anführt. Nach SIEVERS haben sowohl C als auch M das -d-.



halb der Wundergruppe einnimmt. Der zentralen Stellung des Wunders von Nain entsprechend bedeutet die Schicksalsabhängigkeit gegenüber der allgemeinen Naturabhängigkeit eine Steigerung.

Formal ist die Zentralstellung leicht an der Stellung als dritte von fünf Fitten einer thematischen Einheit erkennbar. Diese Reihenfolge ist nicht aus Tatian übernommen, sondern beruht auf einer Auswahl aus den Tatiankapiteln 45-54. Ausgelassen sind z.B. die Heilung des Aussätzigen (Kap. 46), das lehrhafte Kapitel 51, vor allem aber die Dämonenaustreibung (Kap. 53), die das Schema des Eingreifens in rein naturbedingte Zustände erheblich gestört hätte. Wie stark dieser Gesichtspunkt ist, zeigt auch eine inhaltliche Variante: Die *demones habentes* aus Tat. 50,1; Mt. 8,16 werden im Heliand am Schluß der 26. Fitte zu Kranken, zu Lahmen an Händen und Füßen (V. 2222/23). Unter diesem schematischen Gesichtspunkt bot sich das Wunder von Nain praktisch als Mittelpunkt an. In ihm geht es nicht nur um die grundsätzliche Gültigkeit der Naturgesetze, um die potentielle oder tatsächliche Gefährdung der menschlichen Existenz, sondern um die bereits vollzogene Vernichtung, den Tod. Die Nain-Erzählung enthält insofern eine Grenzsituation. Sie beruht auf einem nach der Naturerfahrung endgültigen Zustand. Christus hält daher in Nain nicht nur einen naturnotwendigen Ablauf auf, sondern er tritt der vollendeten Tatsache der Vergänglichkeit, dem Gesetz der Zeit, gegenüber.

Die Konstruktion *anttat ... uurd benam* V. 2189b stellt das Schicksal als Endpunkt einer Entwicklung dar. Die Variation *mâri metodogescapu* im darauffolgenden Halbvers setzt auch rhythmisch einen festen Punkt, betont stilistisch das Endgültige am Tod. Das Adj. *mâri* ist zunächst und vor allem eine Hervorhebung, entsprechend dem Adj. *berht* V. 367b und 778b. Gleichzeitig verweist es aber schon auf die Auseinandersetzung mit der göttlichen Macht. Wie wir gesehen haben, ist *mâri* spezifisch für den Ruhm Christi, der auch auf der sichtbaren Überwindung gerade des Schicksals beruht. In diesem Sinn ist der Wortstamm

auch in der 26. Fitte zweimal gebraucht, einmal V. 2178a, dann V. 2214b. Der Ruhm des Schicksals tritt in Konkurrenz zu dem Christi, gleichzeitig ist aber Christi Ruhm um so größer, je höher der des Schicksals eingeschätzt wird.

In V. 2189b/90a konstituiert der Zeitfaktor also wesentlich Wirken und Wirkung des Schicksals. Der enge Bezug zum menschlichen Leben und zur Zeit bedeutet, daß das Schicksal gegenüber der Natur in den anderen Wundern nicht nur eine Intensivierung, sondern auch eine Verengung bedeutet. Schicksal ist nicht einfach identisch mit Natur, sondern bezeichnet ein einzelnes, in das menschliche Leben tief einschneidendes naturbedingtes Ereignis, einen Extrempunkt in der Beziehung des Menschen zur Natur.

### 3. Das Schicksal unter göttlicher Autorität und die Allmacht Gottes

Seine Ausführungen zur 26. Fitte des Heliand beginnt Johannes Rathofer mit einer scharfen Kritik an einer Fußnote Ingeborg Schröblers<sup>21</sup>. Er wirft ihr vor, 'unter völligem Absehen von dem gesamten Kontext' zu einem Dualismus Gott-Schicksal zu gelangen. Demgegenüber will er - worin man allerdings nicht widersprechen kann - nicht nur V. 2189b/90a berücksichtigt sehen, sondern auch V. 2209b/10a, die Stelle, an der von Christus gesagt wird, er habe *uider metodigisceftie* gehandelt. Diese Formulierung aber versetzt nach seiner Meinung 'dem heidnischen Schicksalsglauben im Grunde den Todesstoß' (S. 136). Denn - dabei stützt sich Rathofer auf die Arbeiten Neumanns und Mittners - das germanische Schicksal ist ja seinem Wesen nach unabänderlich.

Soweit ist die Argumentation schlüssig, unter der Voraussetzung allerdings, daß man Rathofers Hypothese folgt,

---

21 J.RATHOFER, Der Heliand, S.135. Ingeborg SCHRÖBLER, Glossen eines Germanisten zu Gottschalk von Orbais (PBB 77, Tübingen 1955, S.89-111) S. 110, Anm.4.

es habe einen einheitlichen germanischen Schicksalsglauben bis an den Heliand heran und gleichermaßen bis in die Edda- und die Saga-Literatur hinein gegeben. Dann jedoch bringt Rathofer Dinge in die Diskussion, die auch damit nichts mehr zu tun haben. Er übernimmt Günter Kellermanns Begriff von der 'Urwesen-Gottesidee'<sup>22</sup> und stellt fest, daß sie in *metodigiscaft* V. 2210a nicht mehr enthalten sei. "Ist es doch mit der Urwesen-Gottesidee, der Idee vom *metod* 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"<sup>23</sup>.

Es ist einleuchtend, daß Kellermanns Ansicht, es handle sich hier um eine rückgängig gemachte göttliche Verfügung (S. 251/52), der Tendenz Rathofers entgegenkommt, zwischen heidnischem Glauben an ein unabänderliches Schicksal und der Allmacht des christlichen Gottes keine Möglichkeit in der Deutung der Schicksalsbezeichnungen des Heliand zuzulassen. Er gibt sonst keinen Anhaltspunkt für seine These. Auch Kellermanns Interpretation ist viel weniger im Text des Heliand als im Zusammenhang seiner Untersuchung begründet. Er nimmt an, *metod* stehe in der ags. Dichtung als Nomen actionis für das Schicksal, als Nomen agentis aber für eine Gottheit (S. 220). Demnach müßte also *metodigiscaft* eine göttliche Verfügung sein. Belege dafür führt er nicht an, begründet auch nicht die Anwendbarkeit auf den Heliand. Hauptsächlich ignoriert Kellermann folgendes: Man muß doch wohl davon ausgehen, daß zwischen der V. 2189 mit *uurd* und der V. 2210 mit *metodigiscaft* bezeichneten Macht mindestens eine teilweise, logischerweise aber vollkommene Kongruenz besteht, zumal an der ersten Stelle *uurd* durch *metodogescapu* variiert wird. Nach Kellermann schließen sich aber die Vorstellungen von *uurd* und *metod* gegenseitig aus (S. 223). Sein System einer philosophisch-theologischen Terminologie bricht an dieser Stelle zusammen.

---

22 G.KELLERMANN, Studien zu den Gottesbezeichnungen der ags.Dichtung.

23 J.RATHOFER, Der Heliand, S.136.

Rathofers Ablehnung einer punktuellen Methode ist natürlich grundsätzlich richtig. Gerade deswegen genügt es jedoch nicht, statt einer mehrere Textstellen zu berücksichtigen, ohne den weiteren Kontext und die strukturelle Einordnung der Belegstellen mit heranzuziehen. Die Untersuchung dieser Zusammenhänge zeigt, daß die Wirkung des Wunders von Nain wie der Wunder Christi überhaupt auf einer Gegenüberstellung von Natur bzw. Schicksal und übernatürlicher Gewalt Christi als von vornherein ungleicher Mächte beruht. Für den Theologen mag es gerechtfertigt oder notwendig sein, stattdessen die Autorität der Natur mit der Autorität des Schöpfergottes auf einer theoretischen Ebene direkt zu kontrastieren. In den Wundergeschichten der ersten Gruppe im Heliand ist eine derartige Verbindung jedoch nicht vollzogen.

Noch etwas hat Rathofer nicht beachtet. Die Beziehung des Schicksals zur göttlichen Macht ist in der 26. Fitte vollkommen verschieden von der des Schicksals zu den Menschen. Im einen Fall ist es nur Machtobjekt, im andern hat es eben die absolute Autoritätsstellung, die Rathofer ihm im ganzen abzusprechen versucht. Das Wunder ist auf einer dreipoligen Wechselbeziehung zwischen Mensch, Schicksal und dem ganz unter dem Aspekt seiner Göttlichkeit betrachteten Christus aufgebaut. Sie stehen allerdings nicht auf einer Stufe, weder nach dem Gesichtspunkt der Macht noch dem des Werts. Die Dynamik der Konstellation geht allein von Christus aus.

Die Menschen allerdings stehen sowohl unter der Autorität des Schicksals wie auch unter der Christi. Die Beziehung zu beiden ist jedoch jeweils verschieden. Die zum Schicksal ist starr, vom erzähltechnischen Standpunkt aus die statische Grundlage für das Eingreifen Christi. Die Menschen sind passiv, nehmen keinen eigenen Standpunkt gegenüber dem Schicksal ein. Wir treffen hier wieder auf die Züge, die dem Schicksal im Heliand allgemein anhaften, auch dann, wenn über ihm oder parallel zu ihm der Wille Gottes steht. In der Nain-Erzählung impliziert die Stel-

lung der Menschen gegenüber dem Schicksal eine negative Wertung. Dabei bleibt es aber. Zu einer Reflexion kommt es nicht. Nur ganz schwach deutet sich im *uuider metodogisceftie* V. 221oa eine Abstrahierung vom Einzelfall weg an. Obwohl die Bezeichnung noch eindeutig auf den Tod des Jünglings bezogen ist, zeigt sich hier schon der Ansatz zu einem Schicksalsbewußtsein. Die Stelle deutet einen Weg der Abstraktion zum Prinzip an. Darauf weist auch die syntaktische Stellung hin: Das Schicksal ist nicht Subjekt oder Objekt, unmittelbar mit einem Verb verbunden, mit einer Tätigkeit. Außer dem Synonym für 'Leben' V. 5344a *gilagu* kommt das Schicksal so nur noch V. 4o64 als *thiu hêlagon giscapu* vor. Noch viel mehr als dort ist aber V. 221oa erst eine sehr vage Andeutung in dieser Richtung.

Ganz anders ist das Verhältnis der Menschen gegenüber Christus. Der Passivität unter der Autorität des Schicksals steht hier der Akt der Erkenntnis des Göttlichen gegenüber, der den Glauben, die eigentliche Beziehung zu Christus, konstituiert. Der Unterschied unterstreicht die Sonderstellung der schicksalhaften Abhängigkeit gegenüber der sonstigen Auffassung von Autorität im Werk: Nur dem Schicksal gegenüber sind die Menschen so sehr in der Passivität befangen.

Die Stellung des Schicksals ist also zwiespältig. Es ist einerseits Autorität, andererseits aber Autoritätsobjekt. Gegenüber den Anfangsfitten ist die autoritäre Stellung im Verhältnis zu den Menschen nicht neu. Sie unterscheidet sich nicht von der in dem kurzen Lebenslauf Hannas V. 5lob-12a. Neu ist jedoch die Konfrontation mit dem Göttlichen. Dadurch wird das Schicksal aus der wertmäßigen Neutralität herausgehoben, die es in den Anfangsfitten befähigte, auch zur Bezeichnung für die Autorität Gottes zu werden.

Die Wertung des Schicksals geht allerdings nur vom Menschen aus, bezieht sich nur auf seine Stellung. Zwischen Christus und dem Schicksal spielt sich die Auseinanderset-

zung nicht auf ethischer Ebene ab<sup>24</sup>. Beide müßten sonst nach dem Machtgesichtspunkt auf einer Ebene stehen. In der 26. Fitte steht das Schicksal aber auf der Stufe, die in den anderen Wundern die Natur einnimmt. Das wesentliche Charakteristikum an Christi Macht, das Übernatürliche, macht das Schicksal zum bloßen Machtobjekt, an dem sich die Göttlichkeit Christi den Menschen offenbart. Der machtrelevante Unterschied besteht von vornherein. Die Auseinandersetzung zwischen Christus und Schicksal ist keine Auseinandersetzung auf gleicher Ebene, auch das unterschiedliche Ausmaß der Macht ist nicht entscheidend, sondern die Tatsache, daß Christi Macht als übernatürliche der natürlich bedingten des Schicksals übergeordnet ist.

Damit unterscheidet sich die Machtdemonstration der Wundergeschichten wesentlich von der zwischen christlichen und heidnischen Göttern, die man in der Germanenbekehrung gesehen hat. Chlodwig etwa stellt nach dem Bericht Gregors den christlichen Gott auf eine Stufe mit den germanischen Göttern, wenn er ihn gleichsam in deren bisheriges Aufgabengebiet substituierend einsetzt. Demgegenüber geht es dem Heliand-Dichter in der Auseinandersetzung zwischen Schicksal und Christus nicht um einen quantitativen Machtunterschied, sondern um den qualitativen: Das Schicksal ist auf einen ganz bestimmten Wirkungsbereich - nämlich den natürlichen - begrenzt. Die göttliche Macht dagegen ist unbegrenzt, was sich für die Menschen am sichtbarsten darin äußert, daß sie über den Gesetzen der Natur steht. Eben daran erkennen sie die Gottheit Christi.

Man muß Rathofer zustimmen, wenn er in der 26. Fitte des Heliand keine Einschränkung der göttlichen Allmacht sieht. Dazu wäre es aber gar nicht notwendig gewesen, das Schicksal zur eigenen früheren 'Schöpfungsfügung des christlichen Gottes'<sup>25</sup> zu machen oder die Äußerungen des Dichters, in denen er die Allmacht Gottes betont, als Beweis für die ortho-

---

24 Diese Art des Gegensatzes sieht im Heliand W. ELLIGER, Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum, S.17f.

25 J. RATHOFER, Der Heliand, S.137.

doxe Gesinnung des Dichters anzuführen (S. 137-39 und 147/48). Diese Auswege sind nur dann notwendig, wenn man davon ausgeht, daß Schicksal im Heliand, falls es sich nachweisen ließe, nur Schicksalsglaube im religiösen Sinn sein könne, der dem christlichen Glauben an Gott widerspricht. Stattdessen zeigt die 26. Fitte des Heliand das Schicksal gerade in seiner irdischen Beschränktheit, Christus aber in seiner übernatürlichen göttlichen Machtvollkommenheit.

Weitergehende Äußerungen zur göttlichen Allmacht kann man in den Wundergeschichten des Heliand nicht sehen, so wenig wie in denen der Evangelien. Man kann sie an dieser Stelle allerdings auch kaum erwarten, da es dem Dichter mehr um die thematische Einheit des Abschnitts geht als um die theologische Konsequenz. Der Gegensatz zwischen Natur und Gott ist der theologischen Überlegung von der Einheit beider übergeordnet. So fehlt der Gedanke, den Rathofer hier hineininterpretiert: Daß Gott ja nicht nur Macht über die Natur hat, sondern auch der Schöpfer aller Dinge ist. Auch einen Widerspruch hierzu enthält aber die 26. Fitte nicht. Wenn der religiöse Status des Schicksals nicht anders ist als der der Natur, dann widerspricht seine Existenz und Wirksamkeit genausowenig der göttlichen Allmacht wie die der Elemente, des Todes, der Dämonen usw. in den Evangelien.

Vergleichen wir nun die Rolle des Schicksals in der 26. Fitte mit der am Anfang des Werks, so können wir v.a. folgendes feststellen: Das Verhältnis zwischen Menschen und Schicksal, die absolute Autorität bzw. die Passivität sind hier wie dort gleich. Der Wirkungsbereich des Schicksals ist hier ebenso begrenzt wie dort an den Stellen, wo es allein, ohne die Assoziation mit dem Willen Gottes auftritt. Das Verhältnis zwischen beiden schwankt dort zwischen Parallelität und Unterordnung. Hier ist es dagegen adversativ. Das deutet wieder darauf hin, daß das Schicksal als Bezeichnung eines Autoritätsverhältnisses nach unten fest ist, während die thematische Einordnung und damit

das Verhältnis zur übergeordneten Macht wechseln kann. Das ändert aber in keinem Fall etwas daran, daß die göttliche Macht übergeordnet bleibt.

Warum nun das Schicksal hier dem Göttlichen gegenübersteht, dort aber ihm beigeordnet ist, ist durch die thematischen Erfordernisse erklärbar. Hier sollte ein Machtobjekt bezeichnet werden, eine Autorität, von der die Menschen abhängen, an der Christus aber seine übergeordnete Macht beweisen konnte. Dort ging es nur um das direkte Autoritätsverhältnis zwischen Gott und den Menschen. In beiden Fällen jedoch ist das Schicksal im Zusammenhang integriert als Ausdruck einer für die Menschen absoluten Autorität.



1. Die Menschheit Christi in der schicksalhaften Situation

In der Behandlung trinitarischer und christologischer Zusammenhänge im Heliand tritt vor allem das starke Interesse des Dichters an der Göttlichkeit Christi in den Vordergrund. Sie offenbart sich in Worten und Taten, unter anderem in den Wundern. Bei den Bezeichnungen für Christus fällt auf, wie stark diejenigen überwiegen, die auf die Gottessohnschaft hinweisen und das biblische *filius Dei* wiedergeben<sup>1</sup>. Die Tendenz ist eindeutig: Christus soll vor allem als der dargestellt werden, der durch seine Gottessohnschaft an der einen trinitarischen Gottheit teilhat. Der Akzent liegt damit auf der göttlichen Wesenheit. Die Trennung von Vater und Sohn als Personen der Trinität tritt - obwohl gerade die Bezeichnungen *barn* bzw. *fader* häufig sind - im Gesamtbild zurück.

Der Dichter setzt aber auch hier, den jeweiligen Zusammenhängen angepaßt, an verschiedenen Stellen des Werks die Schwerpunkte verschieden. Vor allem zwei Stellen - die Fitten dreizehn und siebenundfünfzig - zeigen die Unterscheidung der trinitarischen Personen bzw. christologische Gedankengänge<sup>2</sup>. In seiner selbständigen Gestaltung der Versuchung Christi bringt der Dichter seinen Hörern eindrucksvoll, wenn auch stark vereinfacht, das Gott-Mensch-Dogma nahe. Der Teufel<sup>3</sup> wagt es nicht, an Christus heranzutreten,

---

1 *barn godes, godes sunu* usw., siehe H.GÖHLER, Christusbild, S.28f.

2 H.GÖHLER, Christusbild, S.26f. Andere Belege bei RATHOFER, S.398-401, unter 'Trinitarische Formeln'.

3 Bzw. die *uuhti* und *fiund*. Das Subjekt wechselt innerhalb von V.1057a/b.

weil er ihn irrtümlich für *god ênfald* (V. 1057b) hält. Als Christus dann *bi thero menniski* Hunger verspürt, verfällt der Teufel in den entgegengesetzten Irrtum, Christus sei *man ênuald* (V. 1062b).

Ähnlich wie der Hunger in der Versuchung ist in Gethsemane die Todesfurcht Attribut der Menschheit Christi (V. 4738b-57a). Auch in dem Zusammenhang, in dem V. 4778b die drohende *uurd* auftaucht, spielt also Christi Gottmenschheit eine Rolle. Hier kommt zu der Aussage über die Person Christi aber die Beziehung zur Person des Vaters hinzu. Nirgends im ganzen Heliand steht die Vater-Sohn-Beziehung so sehr im Zentrum der Darstellung, nirgends tauchen allerdings auch mehr Fragen über das Verhältnis des Dichters zur Dogmatik auf.

Ohne zunächst auf die Frage einzugehen, in welchem Verhältnis der Wille des Sohnes zu dem des Vaters steht, können wir feststellen, daß die Vater-Sohn-Beziehung für den Dichter vor allem ein Autoritätsverhältnis begründet, das auch die Grundlage bildet für die schicksalhafte Situation, in der sich Christus nach seinen eigenen Worten befindet.

*Thiu uurd is at handun,  
that it sô gigangen scal, sô it god fader  
gimarcode mahtig. (V. 4778b-80a)*

Deutlich steht der Wille des Vaters als Autorität über der *uurd*, der Christus unterworfen ist. Wir können, wie in den bisherigen Zusammenhängen, in denen das Schicksal im Heliand stand, in ihm zuerst und vor allem den Ausdruck eines Autoritätsverhältnisses sehen, in anderen heilsgeschichtlichen Dimensionen diesmal, aber ebenso absolut. Gerade die mit V. 4778b identische Formulierung in V. 4619b betont, wie auch die anderen Leidensankündigungen, die absolute Gewißheit Christi über seinen bevorstehenden Tod schon beim Abendmahl. Auch am Anfang der 57. Fitte selbst deutet der Gebrauch des Futurs in den Worten Christi an, daß das bevorstehende Geschehen schon unumgänglich feststeht:

*ic scal fader ûsan  
selban suokean (V. 4706b-07a)*

Dieselbe futurische Konstruktion mit *scal* gebraucht der

Dichter dann mehrmals innerhalb der Gebetsszene für Christi unbedingte Unterordnung unter den Willen Gottes:

*Ik fullon scal*  
uulleon thñen: (V. 4767b-68a)

*Ik thoh uullean scal*  
mñes fader gefrummien. (V. 4784b-85a)

*ik an thñan scal*  
uullean uonian. (V. 4795b-96a)

Die Menschheit Christi, seine Todesfurcht, ist ein Hemmnis auf seinem Weg in der Passion. Das ändert jedoch nichts an seinem Bewußtsein von der Unabänderlichkeit des göttlichen Heilsplans. Die Konditionalkonstruktion im ersten Gebet in Gethsemane (V. 4706ff.) drückt noch das menschliche Widerstreben aus. Darauf folgt aber nicht wie im Evangelium die Bitte, den Kelch vorübergehen zu lassen, sondern die Übereinstimmung mit dem absoluten Willen Gottes:

Mt. 26,39. *Pater, si possibile est, (Mc. 14,36)*  
*abba pater, omnia tibi possibilia sunt, (Mt. 26,39)*  
*mi pater, si possibile est, (Mc. 14,36) transfer*  
*calicem hunc a me! Verumtamen non quod ego volo,*  
*sed quod tu. (Tat. 181,2)*

*'ef nu uuerðen ni mag' quað he,*  
*'mankunni generid, ne sî that ik mñan geþe*  
*lioþan liþamon for liudio barn*  
*te uuêgeanne te uundrun, it sî than thñn uulleo sô,*  
*ik uulliu is than gicoston: ik nimu there kelik an*  
*hand,*  
*drinku ina thi te diurðu, drohtin frô mñ,*  
*mahtig mundboro. Ni seh thu mñes hêr*  
*flêskes gifôries. Ik fullon scal*  
*uulleon thñen: thu hæbes geuuald oþar al.'*  
(V. 476ob-68b)

Eine Dualität des Willens Christi und Gottes gibt es im Heliand nicht. Gottes Wille bestimmt allein das Geschehen.

Eine andere selbständige Ausgestaltung zeigt eine Autoritätsstruktur ähnlich der in den Anfangsfitten des Werks. Der Gedanke von der Notwendigkeit des Todes Christi steht so sehr im Vordergrund, daß die an sich periphere Episode vom Traum der Gattin des Pilatus (Tat. 199,5; Mt. 27,19) zu einem Beweis der Unabänderlichkeit des göttlichen Plans wird. Wie Herodes bei der Geburt versucht der Teufel hier vergeblich, den göttlichen Heilsplan zu stören, indem er den Tod Christi und damit die Errettung der Menschheit ver-

hindern will (V. 5427a-86b), Der Versuch ist aber von vornherein vergeblich. Der Heilsplan ist unumstößlich, hat wie bei der Geburt Christi den Charakter einer unumstößlichen Ordnung der Dinge:

- *hie uuas iu than te dōde giscerid* - (V. 5446b)

Die Autoritätsstruktur im Passionsgeschehen ist also ein Anstoß für den Dichter, die Situation Christi mit *uurd* zu charakterisieren. Andere Anlässe sind deutlich genug. So ergeben sich notwendigerweise Übereinstimmungen mit der übrigen Verwendung der Schicksalsbezeichnungen schon aus der Tatsache, daß es sich um den Tod handelt. Allerdings ist seine Notwendigkeit nicht wie bei den Menschen in der Natur begründet. Gegenüber Christus drückt das Schicksal zwar die gleiche autoritätsbestimmte Grundstruktur aus, der logische Zusammenhang darüber hinaus ist aber verschieden. Das Schicksal ist anders integriert.

Trotzdem hat der Tod Christi eine menschliche Erscheinungsform, was in vollem Einklang mit dem Gott-Mensch-Dogma steht. Er erleidet ihn körperlich, als natürlichen, wenn auch nicht natürlich begründeten Vorgang. Daher kann der Tod Christi auch Anlaß sein, in ihm einen schicksalhaften Zug zu sehen. Darin, daß die Natur nicht die Rolle der übergeordneten Macht spielt, wird dagegen noch einmal deutlich, daß das Schicksal entsprechend dem Thema nach oben hin in jeweils andere Zusammenhänge eingeordnet werden kann.

Auch die Tatsache, daß es sich beim Tod Christi um einen besonders wichtigen Zeit- und Wendepunkt handelt, weist auf den Zusammenhang mit der Bedeutung des Schicksals hin. Allerdings ist auch hier diese Bedeutung in einen höheren Zusammenhang integriert und dadurch gesteigert. Bei den Menschen resultiert die Bedeutung des schicksalhaften Ereignisses aus der Beziehung auf den Lebenslauf. Diese Beziehung besteht für den Menschen Christus natürlich auch. Ihr ist aber die weitaus größere heilsgeschichtliche übergeordnet.

Wichtig ist allerdings, daß auch hier Schicksal ein einzelnes Ereignis bleibt, das sich vor allem auf den Lebens-

lauf eines einzelnen bezieht. Der gesamte göttliche Heilsplan ist zwar der *uurd* übergeordnet, die Schicksalsbezeichnung selbst steht aber nicht für diesen übergeordneten Zusammenhang, sondern nur für das einzelne Ereignis, das in ihn integriert ist. *uurd* steht nicht einfach für den Willen Gottes, sondern für das Todesereignis, eine Tatsache, die in V. 4778b-80a deutlich ausgedrückt ist.

An den Stellen, wo der ursprüngliche Wirkungsbereich des Schicksals dadurch modifiziert ist, daß es mit der göttlichen Autorität assoziiert ist, ist meistens im Zuge dieser Umwandlung auch der direkte Zeitbezug abgeschwächt. Für das Schicksal in der Passion gilt dies nicht. Von den Charakteristika des schicksalhaften Wirkungsbereichs ist im Gegenteil der Faktor Zeit sogar besonders hervorgehoben, allerdings in einer spezifischen Erscheinungsform: Das Schicksal steht bevor.

Das Verb *bidan* steht wie V. 4827b in *bêd metodogiscapu* auch sonst in der Passion auffallend häufig in Bezug auf Christus. Dreimal drückt es Christi geduldiges Ausharren in Fesseln aus, *bidan an bendiun* (V. 4947, 5050 und 5171). Im ganzen steckt in diesem Verb offenbar mehr als nur die Beziehung zum Zeitablauf: nämlich die Demut, die geduldige Unterordnung Christi. Dieser heilsgeschichtliche Zug stimmt nun mit der schicksalhaften Unterordnung unter die Zeit überein. Christus, der Herr, unterwirft sich in Gethsemane demütig der schicksalhaften Zeit:

*thar he mid is iungarun stôd,*  
*mâri drohtin: bêd metodogiscapu,*  
*torhtero tideo.* (V. 4826b-28a)

Wie wir früher gesehen haben, stimmt die zeitliche Struktur gerade dieser Szene auffällig mit der überein, die dort herrscht, wo die Menschen das Schicksal erwarten.

Im Gegensatz zu den Menschen ist sich Christus seiner Unterordnung unter die Notwendigkeit des Heilsgeschehens aber voll bewußt. Das macht die eigentümliche zeitliche Spannung aus, die über dem Schicksal in der Passion steht. Christus spricht das *Thiu uurd is at handun* V. 4619b und 4778b selbst aus. Er sieht das Ereignis des Todes mit vol-

lem Bewußtsein nahen. Die räumliche Vorstellung der Nähe, des Sehens, ist wirkungsvoll übertragen auf die zeitliche. Die sprachliche Formel dafür mag einer literarischen Tradition angehören. Der Heliand-Dichter verwendet sie trotzdem nur hier in der Passion, in einem Zusammenhang, der erst im Evangelium möglich wird. Es ist zugleich der einzige Fall im Heliand, an dem Christus selbst unter schicksalhafter Autorität steht.

Nicht zuletzt ist es der spezifisch episch bedingte zeitliche Zusammenhang, der in der Passion die Verwendung der Schicksalsbezeichnungen begünstigt. In der 64. Fitte, als Christus vor Pilatus steht, glaubt der Dichter seinen Hörern eine Erklärung darüber schuldig zu sein, warum der Gottessohn scheinbar hilflos die Anschuldigungen der Juden über sich ergehen läßt. Seine Antwort ist: Hätte Christus seine Gottheit offenbart, dann hätten die Juden es nicht mehr gewagt, ihn zu töten. Dann aber wäre die Menschheit nicht erlöst worden (V. 5383b-94a) - eine Erklärung, die wieder betont, wie festgefügt der Gang der Dinge in der Passion ist. Die Juden sind nurmehr Werkzeuge Gottes.

Der Exkurs unterbricht aber die Handlung. Der zeitliche Fluß wird danach um so energischer wieder in Gang gebracht:

*Thiu uurd nâhida thuo,  
mâri maht godes endi middi dag,  
that sia thia ferahquâla frummian scoldun.*  
(V. 5394b-96b)

Das *nâhian* variiert das *at handun uuesan*, behält dabei die aus dem Räumlichen übertragene Vorstellung der Nähe bei, betont aber zusätzlich - ganz den Erfordernissen entsprechend - die Bewegung in der zeitlichen Struktur. Wie V. 4619 und 4778 ist *uurd* der bevorstehende Todeszeitpunkt. Daneben steht jedoch *middi dag*, der Beginn des Todeskampfes Christi zur sechsten Stunde des Tages (Tat.207,1; Mt. 27,45; siehe den Beginn der 67. Fitte V. 5621). Diese zusätzliche genaue Zeitangabe stellt die *uurd* und das damit eingeleitete Geschehen um Barrabas in einen exakten zeitlichen Rahmen.

Zwischen den Beziehungen der Menschen und Christi zum Schicksal bestehen also klare Parallelen, Übereinstimmungen

der Situationsstruktur, die überhaupt erst die Basis dafür abgeben, die Schicksalsbezeichnungen in der Passion zu gebrauchen. Das wirft Fragen über das christologische Verständnis des Dichters auf, vor allem aber die, ob sich das Schicksal in der Passion speziell auf die Menschheit Christi bezieht, ob dabei etwa Christi Person nicht als Einheit gesehen ist, seine Gottheit also nicht unter die Autorität des Schicksals fällt oder die Analogie zu den Menschen besonders hervorgehoben ist.

Wir haben gesehen, daß in der 57. Fitte, dort, wo das Schicksal im ganzen Werk wohl am stärksten exponiert ist, christologische Zusammenhänge mehr als sonst hervortreten. Daher ist auch mehr als sonst von der Menschheit Christi die Rede. In einer selbständigen erklärenden Einleitung zum ersten Gebet Christi in Gethsemane scheidet der Dichter deutlich zwischen Menschheit und Gottheit:

*uuas imu is hugi dróbi,  
bi theru menniski móð gihrórid,  
is flêsk uuas an forhtun: fellun imo trahni,  
dróþ is diurlíc suét, al só drór kumid  
uallan fan uundun. Uuas an geuinne thó  
an themu godes barne the gêst endi the líchamo:  
óðar uuas fúsid an forðuuegos,  
the gêst an godes ríki, óðar giámar stóð,  
líchamo Cristes: ni uelde thit líocht ageþen,  
ac dróþde for themu dóðe. (V. 4748b-57a)*

Zunächst wird die Unsicherheit, die Todesfurcht, auf die menschliche Natur Christi zurückgeführt (V. 4749a). Dann wird der Gegensatz herausgestellt: Der Geist ist zum Tod bereit (V. 4754a-55a), der Leib beharrt in der Todesfurcht, hemmt die Bereitschaft (V. 4755b-57a). *gêst* und *flêsk* (bzw. *líchamo*) stehen im Widerstreit. Dasselbe Schema wiederholt sich dann V. 4780b-84a:

*Mi nis an mínumu móde tueho:  
mín gêst is garu an godes uuíllea,  
fús te faranne: mín flêsk is an sorgun,  
letid mik mín líchamo: léð is imu suíðo  
uufiti te tholonne.*

Dieses Geist-Fleisch-Schema ist leicht auf Mt. 26,41 zurückzuführen:

41. *Vigilate et orate, ut non intretis in temptationem. Spiritus quidem prumptus est, caro autem infirma.* (Tat. 181,5/6)

Die Aufforderung *vigilate et orate* ergeht hier allerdings von Christus an die Jünger. Die Beziehung auf Christus selbst und seinen Gebetskampf hat aber ihre kirchliche Tradition<sup>4</sup>. Auch das sogenannte Logos-Sarx-Schema hat zur Zeit des Heliand schon einen bewegten dogmengeschichtlichen Weg hinter sich. In seiner ursprünglichen strengen Form stammt es aus dem Arianismus.

An die Stelle unseres inneren Menschen[bzw. der Seele], sei bei Jesus der Logos getreten. Der Ausdruck 'innerer Mensch' will besagen, der Logos sei das Prinzip des gesamten psychisch-vitalen und geistigen Lebens<sup>5</sup>.

Diese strenge Form des Schemas hat der Heliand-Dichter nicht übernommen. Schon aus den obigen Zitaten aus der 57. Fitte ist deutlich zu sehen, daß Christus seelische Regungen hat, vor allem Furcht, die seiner menschlichen Natur zuzuschreiben sind. Trotzdem ist die Diskussion um die Orthodoxie der 57. Heliandfitte nicht zur Ruhe gekommen<sup>6</sup>. Sie könnte es auch nur dann, wenn die Frage geklärt wäre, ob Christi menschliches Widerstreben nun Grundlage einer geistigen Willensentscheidung ist, die erst die Vollständigkeit seiner Menschheit ausmachen würde. Das aber führt weiter, zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit im Heliand bzw. seiner Sprache überhaupt<sup>7</sup>. Und sie strapaziert den begrenzten Text-

---

4 Siehe J.RATHOFER, *Der Heliand*, S.74f. Für die zeitgenössische Theologie siehe Walther SCHULZ, *Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des VIII. und IX. Jahrhunderts*, Halle/S. 1913, S.102-120.

5 M.SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Bd.1, S.630.

6 Siehe v.a. J.RATHOFER, S.71-75, der sich dort gegen Pickering und Göhler wendet (F.P.PICKERING, *Christlicher Erzählstoff bei Otfrid und im Heliand*; H.GÖHLER, *Christusbild*). Rathofer versucht vor allem, die dogmatische Unbedenklichkeit des Logos-Sarx-Schemas daran zu erweisen, daß es auch im Athanasianum verwendet sei. Dazu H. DÖRRIES, *Wort und Stunde*, Bd.2, S.261, Anm.114: "Gegenüber manchen dogmengeschichtlichen Urteilen Rathofers läßt seine Meinung, das athanasianische Logos-Sarx-Schema werde auch im *Symbolum Quicunque*, dem sog. Athanasianum, verwandt, zur Vorsicht raten. Daß der Heliand eine Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus spüren lasse, scheint mir abwegig."

7 Für den Bereich von 'Zweifel' behandelt diese Frage Heinrich HEMPEL, *Der Zweifel bei Wolfram und anderweit* (Erbe der Vergangenheit. Ger-



abschnitt, den wir hier behandeln, zu sehr. Die Passionsgeschichte des Heliand ist keine Basis für eine bis in die letzten Feinheiten gehende dogmatische Interpretation. Die Abstraktionsmöglichkeiten der Heliandsprache sind generell trotz Ansätzen in dieser Richtung für exakte wissenschaftlich-theologische Differenzierungen einfach noch zu gering<sup>8</sup>.

Letztlich kann die Frage nach der orthodoxen Verwendung des Logos-Sarx-Schemas hier nicht im Vordergrund stehen. Wichtiger ist, daß sich in der Todesfurcht Christi eine teilweise Analogie zu der Situation der Menschen unter dem Schicksal zeigt, vor allem zu der Mutter im Wunder von Nain. Ihr Verhältnis zum Schicksal war vor allem dadurch bestimmt, daß seine Gewalt zerstörerisch ihrer Freude entgegentrat. Beides sind Regungen, die sich nur ungenau etwa als 'emotional', jedenfalls weder eindeutig als sinnlich noch eindeutig als geistig bezeichnen lassen, jeweils aber mit menschlicher Existenznot in Verbindung gebracht werden können.

Die Existenznot Christi ist real menschlich. Darin allerdings gibt der Heliand eine klare christologische Aussage. Christus ist in der Passion der leidensfähige Mensch, so sehr seine Gottheit an anderer Stelle auch betont ist. Wenn K.D. Schmidts Feststellung zuträfe, die Germanen hätten in Christus nur den Gott, nicht den leidenden Menschen gesehen<sup>9</sup>, dann wäre dies nur wieder ein Zeichen dafür, daß

---

manistische Beiträge. Festgabe für Karl Helm zum 80. Geburtstage 19. Mai 1951, Tübingen 1951, S.157-187) S.171-173. Siehe auch H. EGGERS, Seelenvorstellungen, S.16. Dazu hier S.158. Marianne OHLY-STEIMER, Huldi im Heliand, S.103, erkennt andererseits die immerhin schon vorhandenen Abstrahierungsmöglichkeiten, wenn sie von einer 'an die Sinnlichkeit der Außenwelt gebundenen Dichtersprache' spricht.

8 Hermann DÖRRIES, Wort und Stunde, Bd.2, S.275, Anm.136, unterscheidet darüber hinaus grundsätzlich zwischen Dichtung und theologischer Literatur. Dichtung wie der Heliand sei nicht einfach 'Dogmatik in Versform'.

9 K.D.SCHMIDT, Die Germanisierung des Christentums im frühen Mittelalter, S.76. Zur Leidensfähigkeit Christi in der karolingischen Theologie siehe W.SCHULZ, Der Einfluß Augustins, S.131f.

man den Heliand nicht mehr als Zeugnis des ungefestigten Glaubens in der Bekehrungszeit sehen darf. Der Dichter scheut sich nicht, Christus in seiner Schwäche darzustellen. Allerdings betrifft diese Schwäche nicht seine Person, sondern innerhalb des Dualismus von Leib und Geist nur den Leib, also seine Menschheit. Die Schwäche ist also spezifisch menschlich. Man kann auch hierin wieder eine Analogie zur Situation der Menschen gegenüber dem Schicksal sehen. Hier wie dort ist es Schwäche, die auf Hilfe von außen angewiesen ist, hier in Gestalt des Engels, der Christus stärkt (Tat. 182,1; L. 22,43; Hel. V. 4789b-91a).

Auch hier ist aber wieder dadurch, daß Christus selbst der dem Schicksal Unterworfenen ist, die Ebene verschoben: Bei den Menschen ist die Schwachheit physische, naturbedingte Abhängigkeit. Hier reicht die geistige Kraft von Christi Menschheit zwar auch nicht bis zur Reflexion. Das ist in der Leib-Geist-Metaphorik gar nicht möglich. Die Schwäche ist aber auch nicht mehr rein physisch, sondern sinnlich, durch die Gegenüberstellung mit dem von allem Zweifel freien Geist Christi (V. 4700b) dem geistigen Bereich angenähert.

Wir kommen auf die Frage zurück, ob sich die *uurd* in der Passion Christi vorwiegend bzw. ausschließlich auf die Menschheit Christi bezieht. Analogien zur Beziehung zwischen Schicksal und Menschen sind zweifellos da. Sie können den Dichter wohl dazu veranlaßt haben, hier vom Schicksal zu sprechen, zumal es die Situation Christi charakterisierte und sie den Hörern verständlicher machte. Eine Antwort auf die Frage müssen wir aber so lange zurückstellen, wie wir nur die Menschheit Christi und nicht die ganze Person im Verhältnis zur *uurd* betrachtet haben.

## 2. Die Gottheit Christi und sein Schicksalsbewußtsein

Als lenkende Kraft ist in der Gethsemane-Szene der Wille Gottes klar und deutlich dargestellt. Er ist direkt als Wil-

le des Vaters benannt (V. 4763b, 4768a, 4781b, 4796a) oder indirekt in seiner Auswirkung charakterisiert, wie etwa als die Macht, die hinter dem Schicksal steht (V. 4778b-80a). Demgegenüber ist der persönliche Wille Christi wenig akzentuiert. Er ist überhaupt nur dadurch faßbar, daß seine Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters immer zugleich mit dessen Nennung betont wird. Dadurch tritt die Absolutheit des göttlichen Willens wieder deutlich hervor. Die Menschheit Christi bleibt ebenso deutlich hinter dessen Anspruch zurück. Nur Christi Geist, seine Gottheit bzw. sein göttlicher Wille, ist bereit zum Tod. Dadurch wäre der mit Gott übereinstimmende Wille Christi nicht sein persönlicher, sondern nur sein göttlicher, hinter dem der menschliche Wille hemmend zurückbliebe. Diese Darstellung entspräche nicht der Orthodoxie, hätte aber ihre Parallele etwa in Hrabans Matthäus-Kommentar<sup>10</sup>. Auch für diese unorthodoxe Interpretation bietet aber der Text keine absolut sichere Grundlage, denn davor steht die Frage, ob das psychologisch ausgerichtete menschliche Widerstreben Christi tatsächlich dem abstrahierten Willensbegriff im theologisch-wissenschaftlichen Sinn entspricht. Der deutlich emotional ausgerichteten Menschheit steht die in der Leib-Geist-Analogie ausgeprägte Geistigkeit der Gottheit Christi gegenüber. Daraus zu schließen, daß nur die Gottheit Christi einen Willen habe, der dann identisch wäre mit seinem persönlichen, stößt wieder auf Schwierigkeiten, auf die Frage, ob es dem Werk gemäß ist, so deutlich zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit zu unterscheiden<sup>11</sup>.

Das Verhältnis des Willens Christi zu dem des Vaters ist naturgemäß im gesamten übrigen Werk problemloser als in der 57. Fitte, da dort christologische Überlegungen

---

10 W.SCHULZ, Der Einfluß Augustins, S.144.

11 J.RATHOFER stellt S.73 (siehe auch S.70) fest, der Heliand-Dichter lege großen Wert auf die "Zweiheit der Willen Christi". Um dann aber beweisen zu können, daß dieser nicht von der Orthodoxie abweicht, indem er den Gegensatz zu groß werden läßt, identifiziert Rathofer den mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Willen Christi als seinen menschlichen. Das ist in der Argumentation und dem Text gegenüber inkonsequent, ein erzwungener Ausweg.

gegenüber hier in den Hintergrund treten. Der Wille Christi steht unter dem Aspekt seiner Gottheit, daher ist er mit dem Willen des Vaters von vornherein identisch bzw. stimmt mit ihm überein.

Theologisch wirft aber auch die Einheit des Willens ein Problem auf, nämlich das der Willensfreiheit Christi. Sein Wille ist einerseits 'von oben her durch Gott bestimmt', andererseits 'von unten her durch seine eigene Entscheidung' Gott zugewandt<sup>12</sup>. Auf die Passion angewandt bedeutet dies, daß Christus freiwillig gelitten hat, eine Aussage, die auch dem Heliand-Dichter wichtig genug ist, um sie mehrmals zu betonen. Hierher gehört die Tatsache, daß Christus seine Gottheit aus heilsgeschichtlichen Rücksichten verbirgt, ein Motiv, das sich von dem Bericht über den zwölfjährigen Jesus (V. 840a-55a) bis in die Passion zieht (V. 5381b-94a)<sup>13</sup>. Andere Belege drücken die Freiwilligkeit des Leidens direkter aus. Im Zusammenhang mit der Leidensankündigung in der 39. Fitte heißt es, Christus werde dies alles *uwilliendi* erdulden (V. 3182a, ähnlich V. 5597a). Zuvor hat Christus Petrus darauf hingewiesen, daß es nicht nur der Wille des Vaters, sondern auch sein eigener sei (V. 3100b), zu sterben. Am eindrucksvollsten spricht der Dichter von der Freiwilligkeit des Leidens Christi unmittelbar nach der Gefangennahme zum Abschluß der 58. Fitte:

*Im ni uuas sulicarō firiŋquâla  
tharf te githolonne, thiodarbedies,  
te uuinŋanne sulic uufti, ac he it thurh thit  
  uuerod deda,  
huand he liudio barn lōsien uuelda,  
halon fan helliu an himilrfki,  
an thene uufidon uelon: bethiu he thes uuiht ne  
  bisprak,  
thes sie imu thurh inuuidniđ ōgean uueldun.  
  (V. 4918b-24b)*

Widersprechen diese Aussagen nun der Feststellung aus V. 4778b, Christus stehe in der Passion unter der Auto-

---

12 H.SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Bd.1, S.680. Zum freien Willen Christi in der karolingischen Theologie W.SCHULZ, *Der Einfluß Augustins*, S.171f.

13 Siehe auch J.RATHOFER, *Der Heliand*, S.152-157.

rität der *uurd*? Niemand wird Rathofers Meinung (S.157-60) ernsthaft widersprechen können, daß es sich hier n i c h t um alten germanischen Schicksalsglauben handle, zumindest dann nicht, wenn man wie er darunter eine mit dem christlichen Gott konkurrierende sakrale Schicksalsmacht versteht. Rathofer geht jedoch darüber hinaus, indem er hier ein Zeugnis dafür sieht, daß Christus von keinerlei Autorität beeinflusst ist, sondern präexistent selbst am göttlichen Erlösungsbeschuß teilhat: "Die Wurd ist der als '*maht godes*' sich offenbarende Erlösungsratschluß des Vaters, der zugleich der Wille des Sohnes ist" (S.159/60 zu V. 5394b-96b). Damit schließt Rathofer auch aus, daß es Gottes Autorität ist, die für Christus eine zwanghafte Funktion ausübt.

Es geht hier nun aber um die Frage, ob das, was der Dichter in anderem Zusammenhang über die Freiwilligkeit des Leidens sagt, ohne weiteres auch dort als impliziert vorausgesetzt werden kann, wo mit der *uurd* das Verhältnis Christi zum Vater charakterisiert wird. Dazu muß erst geklärt werden, in welchem Zusammenhang nun eigentlich die Freiwilligkeit des Leidens Christi jeweils steht. Am Ende der 58. Fitte, nach der Gefangennahme, ist die Feststellung *im ni uuas sulicarō firinguāla tharf te githolonne* (V. 4918b/19a) offensichtlich gegen die mögliche Vorstellung gerichtet, Christus sei der physischen Macht der bewaffneten Schar unterlegen, die ihn in Fesseln legt:

*Uuerod Iudeono  
gripun thō an thene godes sunu, grimma thioda,  
hatandiero hōp, huurbun ina umbi  
mōdag manno folc - mēnes ni sâhun -,  
heftun herubendium handi tesamme,  
faðmos mid fitereun. (V. 4913b-18a)*

Hier sind also doch offenbar göttliche Willensfreiheit und weltliche Macht gegenübergestellt, wobei nicht zwischen der Göttlichkeit Christi und dem Vater differenziert ist. Ebenso leidet Christus *uuilliendi undar theru thiodu* bzw. *undar themu uuerode* (V. 3181/82). Man muß diese Äußerungen verbinden mit dem starken Interesse an der Gottheit Christi, die sich durch das ganze Werk zieht. Nicht die persönliche Willensfreiheit des Sohnes gegenüber dem Va-

ter ist hier akzentuiert, sondern die Unabhängigkeit und Erhabenheit des göttlichen Erlösungsplans von weltlicher Gewalt. Die Unterscheidung zwischen geistlicher Dichtung und systematischer Darstellung fällt hier wieder ins Gewicht. Die persönliche Willensfreiheit Christi ist im Heliand nirgends in Frage gestellt. Sie ist aber auch nirgends Ziel der Aussage<sup>14</sup>. Dazu kommt, daß einzelne Aussagen jeweils unter einem thematischen Aspekt stehen, der im Heliand durchweg über die jeweils peripheren Gesichtspunkte dominiert. Was in einer Aussage je nach Interpretation impliziert ist, ist daher nicht unbedingt wie in einem konsequenten System verabsolutierbar und auf andere Themenbereiche übertragbar.

Wir müssen an diesem Punkt feststellen, daß in der Frage des Verhältnisses Christi zur *uurd* die theologisch-philosophischen Begriffe 'Wille' und 'Freiheit' bzw. 'Freiwilligkeit' nicht weiterführen. Hinter ihnen steht die ausschließlich dogmengeschichtlich orientierte Fragestellung, der Versuch, auch die Schicksalsvorstellungen des Heliand in ein theologisches Begriffssystem einzuordnen. Dadurch wird aber der Text überbeansprucht. "... ein philosophisches Urteil wie 'der Mensch hat einen - freien, unfreien - Willen' scheint in der Sprache des Helianddichters unmöglich ..."<sup>15</sup>. Diese Sprache hat schon eine relativ starke Fähigkeit, zu abstrahieren bzw. deutlich zu psychologisieren. Sie ist aber zu absoluten Begriffsbildungen wie der der persönlichen Willensfreiheit nicht fähig. Freiheit oder Unfreiheit sind im Heliand vielmehr Attribute von konkreten einzelnen Situationen. Ihre Aussage ist an das reale Verhältnis zwischen zwei Machtfaktoren gebunden, etwa dem zwischen Christi Gottheit und der bewaffneten Schar oder zwischen Gott Vater und dem Sohn.

Wir versuchen, dem Verhältnis Christi zur *uurd* in der Passion stattdessen mit der hier früher schon gebrauchten

---

14 Auch das Possesivum *mines* V.310ob betont nicht die Willensfreiheit Christi gegenüber dem Vater; siehe RATHOFER, S.408f.

15 H.EGGERS, Seelenvorstellungen, S.16.

Bezeichnung 'Bewußtsein' näherzukommen. Damit soll vor allem die psychologische Ebene angeschnitten werden, ein Bereich, der im ganzen Werk eine bedeutende Rolle spielt und in dem der Dichter mit einem reichen Wortschatz operiert.

Theologische Aspekte sind dadurch nicht ausgeschlossen. So ist die göttliche Präexistenz Christi wesentlich auch für seine psychologische Situation. Wir greifen aus diesem Komplex die Tatsache heraus, daß Christus den heilsgeschichtlichen Gang kennt und den Zeitpunkt seines Todes vorherweiß. Dieses Wissen spielt in Christi Leidensankündigungen eine große Rolle und trifft dann in der Passion auf den absoluten Willen von Gott Vater.

*Than uuisse that fridubarn godes,  
uûâr uualdand Krist, that he these uuerold scolde,  
ageben these gardos endi sôkien imu godes rfki,  
gifaren is faderodil. (V. 4494b-97a)*

Was hier als allgemeines Bewußtsein dargestellt ist, ist vorher spezifiziert als Zeitbewußtsein:

*bêd the godes sunu  
thero torohteon tid, the imu tðuuard uuas,  
that he far thesa thioda tholoian uuelde,  
far thit uuerod uufti: uuisse imu selbo  
that dagthingi garo. (V. 4181b-85a)<sup>16</sup>*

Der Zusammenhang mit der Situation Christi in der Passion wird schon äußerlich, in den wörtlichen Anklängen von V. 4181b/82a an V. 4620a und vor allem V. 4827b/28a deutlich. Hier ist die zeitliche Spannung allerdings noch wesentlich gesteigert, sinngemäß durch die Nähe des Todes, bildlich durch das Herannahen des Verräters Judas.

Wir können annehmen, daß sich in der *uurd* der 57. Fitte die für Christus zwingende Autorität Gottes ausdrückt. Dieser Autoritätsaspekt verbindet Christi Schicksalsverhältnis mit dem der Menschen. Was seine Lage aber von ihrer unterscheidet, ist sein Bewußtsein dieser Lage und der Bedeutung der schicksalhaften Situation. Der die *uurd* erklärende Zusatz V. 4779a-80a *that it sô gigangen scal, sô*

<sup>16</sup> Siehe Tat. 155,1; J. 13,1: *sciens Jhesus quia venit hora ut trans-eat ex hoc mundo ad patrem.*

*it god fader gimarcode mahtig* ist als Aussage des vom Schicksal Betroffenen im ganzen Werk einmalig. Auch Elisabeth und Maria kennen das ihnen bevorstehende schicksalhafte Ereignis. In diesem bloßen Kennen des realen Ablaufs, verbunden mit pässiver Schicksalsergebenheit, erschöpft sich aber ihre Stellung. Ihr Bewußtsein ist zudem auf den Rahmen des naturhaften Zwanges, auf das Verhältnis gegenüber dem Ereignis Geburt beschränkt. Christi Schicksalsbewußtsein kennt jedoch Sinn und Charakter der *uurd*. Er weist selbst auf das Bevorstehen des Schicksals hin, er erklärt es und erkennt seine Bedeutung. Das unterscheidet ihn grundsätzlich von den Menschen, deren Schicksalsverhältnis nicht nur von physischer, sondern auch geistiger Hilflosigkeit geprägt ist.

Das Schicksal weist so in der 57. Fitte auf zwei Aspekte in der Situation Christi hin, einerseits auf seine Menschheit, auf die Analogie seiner persönlichen Stellung zu der der Menschen, vor allem auf die Autoritätsabhängigkeit. Andererseits weist gerade die Art, wie das Schicksal hier dargestellt ist, auf Christi besonderes, männlich bewußtes, Schicksalsverhältnis. Dafür verwendet der Dichter einen eigenen sprachlichen Ausdruck. *Thiu uurd is at handun* deutet zwar auf eine auch im Schicksalsverhältnis der Menschen vorhandene zeitliche Spannung. Andererseits deutet diese Formel aber auf Christi Bewußtsein, das sie als Erkenntnis des vom Schicksal Betroffenen überhaupt erst möglich macht.

Die zwei Aspekte des Schicksals in der Passion Christi decken sich damit mit den beiden, die die Verwendung der Schicksalsbezeichnungen im ganzen Werk bestimmen. Der erste dieser Gesichtspunkte betrifft die Tatsache, daß das Schicksal ein festes Autoritätsverhältnis nach unten, zum Betroffenen, bezeichnet. Andererseits - das ist der zweite Gesichtspunkt - kann der Dichter das Schicksal mit dessen ursprünglichem Tätigkeitsbereich in den größeren Machtzusammenhang, den heilsgeschichtlichen, integrieren. Dadurch wird in diesem Fall allerdings auch die Stellung



des Betroffenen modifiziert: Indem Christus selbst in der schicksalhaften Situation steht, wird die unbewußte, ausschließlich passive Schicksalserfahrung der Menschen zu der bewußten Christi. Die thematische Einordnung schafft also neue Sinnzusammenhänge und kann ursprüngliche modifizieren. Was trotzdem bleibt und letztlich die Verwendung der Schicksalsbezeichnungen bestimmt, ist die Erfahrung absoluter Autorität.

Von hier aus können wir nun auch die Frage beantworten, ob das Schicksal in der Passion nur auf Christi Menschheit bezogen ist, ohne daß es die Gottheit berührt: Erst seine Gottheit ermöglicht dieses besondere Schicksalsverhältnis Christi. Das bedeutet, daß die Verwendung des Schicksals an dieser Stelle dem christologischen Gott-Mensch-Dogma entspricht, daß dieses seine Bedeutung bestimmt. Christi Schicksalsabhängigkeit weist auf die Analogie zur Situation der Menschen, macht den Hörern die Menschheit Christi deutlich. Christi Schicksalsbewußtsein deutet dagegen auf seine Gottheit. Die Kombination von Autoritätsabhängigkeit und Bewußtsein ist nur ihm möglich, unterscheidet seine Stellung grundlegend von der Elisabeths, Marias und der Mutter des Jünglings von Nain. Christi Stellung ist dabei nicht zu der menschlich unvollkommenen und begrenzten herabgewürdigt. In dem neuen Zusammenhang bedeutet das Schicksal keine Abhängigkeit des Menschen Christus von irdisch begrenzter Bedingtheit, sondern die Unterordnung unter die durch den göttlichen Willen bestimmte Heilsordnung. Christi Menschheit ist insofern aus der menschlichen Bedingtheit erhoben. Man kann darin wiederum eine gewisse Parallele sehen zur der kirchlichen Lehre, die in der Menschheit Christi keine Beschränkung der Gottheit, sondern eine Erhöhung der Menschheit sieht. Alcuin drückt das so aus:

*credimus et confitemur, ut manente utriusque  
naturae proprietate, ... et divina humanis, et  
humana divinis communicent: essetque in hac sancta  
et mirabili conjunctione non deitatis conversio,  
sed humanitatis exaltatio: id est, non Deus con-  
versus in hominem, sed homo glorificatus in Deum;  
nec divina natura amisisset esse quod erat, id est,  
Deus, sed humana natura inciperet esse quod non*

*erat: sique, ut sæpe diximus, et semper dicemus,  
unus sit Christus ex duabus naturis mirabiliter et  
ineffabiliter unitis, totus, unus et verus Filius Dei*<sup>17</sup>.

### 3. Unpersönliches Schicksal und persönlicher Gott

Wenn man das Schicksal im Heliand von den Macht-Zusammenhängen her betrachtet, in denen es steht, so kann man zwei Erscheinungsformen unterscheiden. Einmal tritt es ohne ausdrückliche Verbindung mit der Macht Gottes als naturhafter Zwang auf, dann übertragen auf die Macht Gottes selbst bzw. als Ausdruck göttlichen Heilswissens wie in der Passion.

In beiden Bereichen muß eine gewisse, wenn auch nicht von vornherein in ihrem Ausmaß festgelegte Funktionsanalogie bestehen, da sonst die Bezeichnungen nicht vom einen in den anderen übertragbar wären. Daß im zweiten Bereich aber Gott Urheber des Schicksals ist, bedeutet dann, daß die Funktionsanalogie auch zwischen Gott und dem naturhaften Schicksal besteht.

Es ist bemerkenswert, daß Romano Guardini unabhängig von der historischen Perspektive feststellt, Christi Lebenslauf habe deutliche Attribute einer Schicksalserfahrung, wenn diese sich im Bewußtsein des biblischen Jesus auch nicht niederschlägt<sup>18</sup>. Vom historischen Standpunkt aus ist eine Funktionsanalogie zwischen Erscheinungsformen des Schicksals und dem christlichen Gott verschiedentlich beobachtet worden. Johannes Hempel sieht Analogien zwischen einem präreligiös verankerten Schicksalsdenken und dem Wort Gottes des Alten Testaments<sup>19</sup>. Allerdings

---

17 B.Alcuini Scripta contra Felicem Urgellitanum et Elipandum Toletanum (PL, Bd.101, Sp.83-300) Sp. 172, A/B.

18 Romano GUARDINI, Freiheit - Gnade - Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München 1948, S.239-44.

19 Johannes HEMPEL, Wort Gottes und Schicksal (Festschrift Alfred Bertholet zum 80.Geburtstag, hg.v.Walter BAUMGARTNER u.a., Tübingen 1950, S.222-232).

wird die Ansicht, diese Analogie greife auch auf das Neue Testament über, von ihm nur notdürftig belegt und nicht auf ihre Konsequenzen hin untersucht.

Das Problem hat eine allgemein religionsgeschichtliche Bedeutung als Frage nach dem Verhältnis zwischen Theismus und Schicksalsglaube. Zum Teil sieht man beide als strenge Alternative<sup>20</sup>, vor allem als die zwischen christlichem Theismus und Schicksalsglaube, wobei dann häufig der Gedanke auftaucht, das Christentum habe die Germanen von Schicksalsangst befreit. Demgegenüber kann man wohl eine größere Kontinuität und Interdependenz annehmen. Das allgemein-religionsgeschichtliche Problem ist aber bis heute nicht gelöst<sup>21</sup>.

Für den Übergang vom germanischen Heidentum zum Christentum hat man, vorwiegend gestützt auf historisch-semantiche Untersuchungen, die Funktionsanalogie und als Folge eine reibungslose Substitution zu einem großen Teil bejaht<sup>22</sup>. Der Heliand wird dabei öfters als Zeugnis hervorgehoben<sup>23</sup>. Mathilde von Kienle allerdings sieht keine Funktionsanalogie, sondern einen Substitutionszwang, der aus der Unvereinbarkeit beider Vorstellungen resultiert<sup>24</sup>.

In unserem Zusammenhang geht es dagegen nicht um eine historische Alternativentscheidung. Die beiden Formen des Schicksals schließen sich nicht gegenseitig aus, gehen aufgrund der teilweisen Funktionsanalogie, vor allem der Ana-

---

20 A.G.VAN HAMEL, *The Conception of Fate in Early Teutonic and Celtic Religion* (Saga Book of the Viking Society for Northern Research 11, 1936, S.202-214) S.211: "...gods...free the world from the bonds of blind necessity."

21 Siehe W.BAETKE, *Germanischer Schicksalsglaube*, S.226. Baetke wagt nur die provisorische Feststellung einer 'ursprünglichen Einheit von Götter- und Schicksalsglauben' bei den Germanen.

22 Vgl.B.J.TIMMER, *Wyrd in Anglo-Saxon Prose and Poetry*, S.214; G.KEL-LERMANN, *Studien zu den Gottesbezeichnungen der ags. Dichtung*. S. 227f.

23 W.ELLIGER, *Gottes- und Schicksalsglaube im frühdt. Christentum*, S.16; A.HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 2.Tl., S.801.

24 M.v.KIENLE, *Der Schicksalsbegriff im Altdeutschen*, S.88: "Die Wurt ... war zu groß und unbeugsam, um sich der neuen Lehre zu fügen."

logie in der Autoritätsstruktur, vielmehr ineinander über. Die Analogie bildet den Anlaß, auch die Auswirkungen des göttlichen Willens als schicksalhaft zu kennzeichnen. Ohne die historische Alternative reduziert sich aber die Tragweite der Funktionsanalogie. Der christliche Gott übernimmt nicht in summa die Funktion einer in Bedeutung und Ausmaß genau festgelegten alten sakralen Macht, etwa als allmächtiger Gott den Bereich einer unbegrenzten Schicksalsmacht. Das Schicksal des Heliand ist vielmehr deutlich auf den naturhaften Bereich begrenzt, während dem Dichter daran liegt, die göttliche Macht demgegenüber als uneingeschränkt zu erweisen. Die vorhandene Funktionsanalogie kann daher keine Identität bedeuten, die summarisch auf eine Identität in der Substanz schließen lassen würde, es handelt sich vielmehr um die Übertragung von einem auf den anderen Wirkungsbereich, wobei Grundzüge einer Autoritätsstruktur erhalten bleiben, deren Bedeutung, das heißt Einordnung in den Sinnzusammenhang, sich aber wandelt.

Romano Guardini sieht in der Übertragung schicksalhafter Funktionen auf Gott einen Wandel vom Schicksal zur Vorsehung<sup>25</sup>. Damit trifft er einen auch für den Heliand wichtigen Aspekt, die Wandlung des unpersönlichen Schicksalsverhältnisses in ein persönliches. Das bedeutet auch einen substantiellen Wandel: Das neue Verhältnis wird von der Liebe beherrscht, Christus weiß sich mit dem Vater 'zu innerst verbunden' (S. 245), das heißt zwischen beiden Partnern besteht ein innerer Kontakt, der beim reinen Schicksalsverhältnis fehlt.

Für uns stellt sich konkret die Frage, ob das Autoritätsverhältnis, das sich in der Schicksalsbezeichnung in der Passion ausdrückt, durch die Personalisierung der Beziehung umgewandelt ist. Christi Verhältnis zur *uurd* ist tatsächlich im Gegensatz zu den Menschen durch sein Bewußtsein geprägt. Das ist jedoch nur eine Seite des personalisierten Verhältnisses. Auf der anderen Seite bleibt

---

25 R.GUARDINI, Freiheit - Gnade - Schicksal, S.264.

die Totalität und Unwandelbarkeit des Autoritätsanspruches.

Das direkteste Zeugnis für diesen absoluten Anspruch ist die Erklärung, die sich unmittelbar an das Auftreten der *uurd* in der Gethsemane-Szene anschließt:

*Thiu uurd is at handun,  
that it sô gigangen scal, sô it god fader  
gimarcode mahtig. (V. 4778b-80a)*

In der futurischen Konstruktion steckt die Gewißheit, daß der Tod unabwendbar ist. Die Benennung Gottes als *god fader* weist zwar auf das persönliche Vater-Sohn-Verhältnis. V. 4780a setzt den Akzent innerhalb dieses Verhältnisses aber deutlich auf die Macht des Vaters über den Sohn. Hinter dieser Akzentuierung tritt der Aspekt der Liebe vollkommen zurück.

Wir können anhand der Verwendung von Schicksalsbezeichnungen für die Tätigkeit Gottes nicht das Gottesbild des Dichters vollständig rekonstruieren. Da diese Verwendung auf Situationen festgelegt ist, die vorwiegend durch ein Autoritätsverhältnis bestimmt sind, erfassen wir damit auch nur eine Seite des Gottesbildes, die allerdings - wie die Akzentuierung gerade in der Gethsemane-Szene zeigt - für den Dichter eine wesentliche Rolle spielt und im Gottesverständnis der Karolingerzeit ihre Parallele hat.

Betrachtet man die Gedichte karolingischer Autoren, die zum Teil in die Form des Gebets gekleidet sind und wohl ein direkteres Zeugnis des Gottesbildes darstellen als theoretische Schriften, so fällt oft ein merkwürdiger Zwiespalt auf, der zwischen dem Bild eines unnahbaren, nur befehlenden Gottes und dem die Welt mit seiner Liebe erlösenden herrscht<sup>26</sup>. Wissenschaftlich-theologisch herrschen im Gottesbild der Karolingerzeit die Begriffe Einfachheit und Unveränderlichkeit vor<sup>27</sup>. Daß die darin enthaltene Gefahr, nämlich 'Starrheit und Leblosigkeit' im 'religiösen Glau-

---

26 So z.B. Hrabans Gedichte *Oratio Mauri ad Deum* (MGH Poetae, Bd.2, Nr.9, S.171f.) und *De Fide Catholica Rythmo Carmen Compositum* (Nr.39, S.197-204).

27 Siehe W.SCHULZ, *Der Einfluß Augustins*, S.9-20 u. S.83.

bensvollzug'<sup>28</sup> nicht wirkungslos geblieben ist, zeigt das Gottesbild des Mönchs Gottschalk. Die Betonung von *omnipotentia* und *immutabilitas* führen bei ihm zu einem 'schroffen Determinismus'<sup>29</sup>, der sich wiederum dahin auswirkt, daß der Mensch sich nur in Furcht, von seiner schweren Sündenlast niedergedrückt, Gott nähern kann:

*Tu metuendus  
rexque tremendus,  
tutor habendus  
et reverendus  
duxque sequendus*<sup>30</sup>  
*atque petendus,*

So extrem sieht der Heliand-Dichter Gott nicht. Die *uurd* in Christi Passion ist nur eine Seite seines Wirkens. Was diesen Teil des Gottesbildes im Heliand aber mit Gottschalk verbindet, ist die Einseitigkeit, mit der das persönliche Verhältnis zu Gott akzentuiert ist. In beiden Fällen steht die Abhängigkeit im Vordergrund, hier allerdings nicht so ausschließlich in Furcht gekleidet, aber als ebenso einseitiges, starres Autoritäts-Verhältnis.

Man hat Gottschalks Prädestinationslehre häufig in Verbindung mit germanischem Schicksalsdenken gebracht. Angesichts der frühmittelalterlichen augustinischen Tradition besteht dazu ebensowenig eine Notwendigkeit wie beim Heliand, das Gottesbild aus dem Nachwirken eines Schicksalsglaubens zu erklären. Hier hat nicht das Schicksalsdenken das Gottesbild geprägt, vielmehr dient die Schicksalsbezeichnung dazu, einen vorhandenen Zug im Gottesbild zu veranschaulichen. Guggisberg sieht einen Gegensatz zwischen dem neuplatonischen Gott als dem 'schweigsamen Urgrund aller Dinge' und auf der anderen Seite dem 'erhabenen und allgewaltigen Herrn des unentrinnbaren Schicksals, der das Geschick Aller beschließt und verwirklicht', das heißt

---

28 M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Bd.1, S.292.

29 R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd.3, S.67.

30 MGH *Poetae*, Bd.3,2, Nr.1, Str.7, S.725. Zu der Einseitigkeit von Gottschalks Gottesbild siehe auch Maria Christine MITTERAUER, *Gottschalk der Sachse und seine Gegner im Prädestinationsstreit*, Phil.Diss. [Masch.] Wien 1956, S.10-14.

dem Gottesbild der Germanen<sup>31</sup>. Beide Charakteristiken sind dagegen weder in der Literatur der Karolinger-Zeit als Typen unterscheidbar noch eindeutig auf verschiedene kulturgeschichtliche Ursprünge zurückzuführen. Wir müssen darauf verzichten, den Gott der *uurd* als Auswirkung spezifisch germanischer Frömmigkeit aufzufassen.

Guggisbergs Ansicht beruht darauf, daß er zwischen germanischem Schicksal und der germanisch-christlichen Gottesvorstellung nicht nur die Funktionsanalogie, sondern auch eine Kongruenz von beiden Wirkungsbereichen sieht. Dadurch wird auch eine zumindest teilweise Identität beider religiöser Substanzen angenommen. Gerade das ist aber im Heliand beim Übergang der Schicksalsbezeichnungen auf die Tätigkeit Gottes nicht der Fall. Die Tätigkeitsfelder decken sich zwar zum Teil, so etwa in den Anfangsfitten des Werks. Die Wirksamkeit des Schicksals ist aber auf einen bestimmten Bereich begrenzt. In diesem Bereich kann auch die göttliche Macht wirken, sie kann daher Attribute schicksalhafter Tätigkeit annehmen. Sie ist aber nicht auf dieses Gebiet beschränkt. Ein wesentliches Attribut göttlicher Macht liegt auch im Heliand gerade in der Unbegrenztheit, mit der sie wirkt. Damit ist auch ein wesentlicher substantieller Unterschied angesprochen. Dem Schicksal allein fehlen nicht nur die wesentlichen Merkmale des Göttlichen, sondern die Merkmale einer sakralen Macht überhaupt, da auf der religionsgeschichtlichen Stufe des Heliand die Definition des Göttlichen schon identisch ist mit der des Sakralen.

Wenn nun Gottes Tätigkeit viel weiter gefaßt ist als die des Schicksals, dann erfaßt die Bezeichnung dieser Tätigkeit mit einem Schicksalswort auch nur einen bestimmten Teilbereich. Daher sind Schicksalsbezeichnungen auf die Tätigkeit Gottes nur begrenzt anwendbar. Innerhalb dieser Grenzen werden dann deutliche Analogien zwischen Schicksal und Gott sichtbar. Die wichtigste davon ist die Autoritätsstruktur. Das Schicksal kann also nur dort für die Tätig-

---

31 K.GUGGISBERG, Germ.Christentum im Frühmittelalter, S.18.

keit Gottes stehen, wo die Absolutheit seiner Macht besonders im Vordergrund steht. Dazu kommt die konkrete Beziehung auf ein Einzelereignis, vorwiegend im menschlichen Lebenslauf (Tod Christi) oder doch zumindest auf einen genau festgelegten Gang von Ereignissen (Kindheitsgeschichte Christi). Innerhalb dieser offenbar feststehenden Analogien können dann noch andere Analogien zum Wirken des Schicksals auftreten, die der Situationsstruktur des betreffenden Erzählabschnitts besonders gerecht werden und die sich der Dichter zur Ausgestaltung des Stoffes nützlich machen kann. Dazu gehört die starke Betonung des Zeitfaktors in der Passion Christi.

Auch innerhalb eines Erzählabschnitts ist aber die Verwendung von Schicksalsbezeichnungen an bestimmte Aspekte gebunden, die zum Teil nur für eine kurze Textstrecke im Vordergrund stehen. So taucht die *uurd* in der Passion nur dort auf, wo vom Zeitpunkt des Todes Christi die Rede ist, und auch dort nur dann, wenn dieses Ereignis aufgrund der Autorität Gottes nicht - auch nicht andeutungsweise - in Zweifel gezogen wird. Im ersten Gebet von Gethsemane V. 476ob-68b ist gegenüber dem Evangelium die Autoritätsstruktur verstärkt. Immerhin ist aber von dem, was in V. 4778b-80a als unabänderliche *uurd* bezeichnet ist, nur in konditionaler syntaktischer Konstruktion die Rede. Das unterscheidet diesen Textabschnitt von eben jenem anderen Satz, in dem Christus von der *uurd* spricht. Dort ist dann jeder auch nur angedeutete Zweifel verschwunden.

Wenn so die Möglichkeiten, vom Schicksal zu sprechen, auch von vornherein stark begrenzt sind, so hat sie der Dichter sicher trotzdem nicht alle ausgenützt<sup>32</sup>. Das ist nicht erstaunlich, wenn man davon ausgeht, daß die Verwendung nicht an einen bestimmten sakralen Zusammenhang gebunden war, sondern ein frei verwendbares künstlerisches Mittel unter anderen war, das dort eingesetzt werden konnte, wo es eine Situation verdeutlichte. Wenn Rathofer

---

32 Siehe dazu J.RATHOFER, Der Heliand, S.145f.



Schicksalsbezeichnungen auch an Stellen vermißt, wo Verben oder Adjektiva gebraucht sind, die nach Mittner 'schicksalsbetont' sind<sup>33</sup>, so sagt das allerdings nichts, da Mittner diese Wörter zu einseitig auf die schicksalsbetonte Bedeutung fixiert hat. Damit ist nun aber auch wiederum nicht gesagt, daß es keinerlei an die Verwendung von Schicksalsbezeichnungen gebundene formelhafte Ausdrücke gibt. Es ist richtig, daß V. 4261 auch das Nahen der Gnade mit *nâhian* bezeichnet ist<sup>34</sup>. Es heißt dort aber: *heþenriki endi nâða godes u u a s ginâhid*, während die *uurd* in ähnlichem Zusammenhang immer bevorsteht. Sprachlich ist allgemein die Verwendung der Schicksalsbezeichnungen noch stärker festgelegt als thematisch. Man kann darin einerseits wieder die Bindung an bestimmte Verwendungsmöglichkeiten sehen. Andererseits ist der Kausalzusammenhang sicher auch umkehrbar: Die Verwendung eines Schicksalsworts zieht zum Teil die Verwendung der einkleidenden Formel nach sich.

---

33 J.RATHOFER, Der Heliand, S.145.

34 J.RATHOFER, Der Heliand, S.146.



In V. 4619b ist allerdings nur eine indirekte Beziehung zwischen der *uurd* und Judas hergestellt. Sie ist zwar auch eine Folge des Verrats, steht aber vorwiegend unter heilsgeschichtlichem Aspekt. Judas handelt blind, ohne diese Bedeutung seiner Tat zu erkennen. V. 4581 wird das Passionsgeschehen im voraus auf das Geschick des Judas zurückbezogen und vorausgesagt, daß er sich der Bedeutung der Ereignisse und seiner Rolle, mithin seiner Beziehung zur *uurd* beziehungsweise den *uurði*, bewußt werden wird:

*That imu thoh te harme scal,  
 uuerðan te uuitie: be that he thea uurði farsihit  
 endi he thes arbedies endi scauot,  
 than uuêt he that te uuâran, that imu uuâri  
 uuððiera thing,  
 betera mikilu, that he io giboran ni uurði  
 libbiendi te thesumu liohte, than he that lôn nimid,  
 uûil arbedi inuuidrádo. (V. 4580b-86b)*

Vom bewußten Erkennen ist dagegen im Evangelium an dieser Stelle nicht die Rede. Die biblische Grundlage ist Mt. 26,24: *bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille* (Tat. 158,6).

V. 4581b ist der einzige Beleg für *uurd*, der im Plural steht<sup>1</sup>. Schon das hebt ihn stark gegen die anderen ab. Angesichts der strengen syntaktischen Bindung, in der das Wort sonst auftritt, ist dieser Plural eine Verflachung der formelhaften Verwendung. Dazu gehört auch der Kasus. Während das Wort sonst immer im Nominativ auftritt, steht es hier im Akkusativ. Aus dem handelnden Subjekt, das sich zum großen Teil in der Tätigkeit selbst charakterisiert, ist hier ein undifferenziertes Kollektiv geworden, das als Begriff im Raum steht, aber nicht durch eine Tätigkeit oder als Faktor in einem Machtverhältnis mit einer real vorstellbaren Situation im Zusammenhang steht. Es ist symptomatisch, daß gerade diese Stelle von allen *uurd*-Belegen am schwierigsten zu interpretieren ist. Den *uurði* fehlt das Tätigkeitsmerkmal, das sonst die *uurd* in ihrer formelhaften Verwendung charakterisiert. Das Wort

---

<sup>1</sup> In C steht *uurth* allerdings auch hier im Singular. Selbst hier fällt der Beleg aber durch den Akkusativ aus dem Rahmen.

hat einen Abstrahierungsprozeß durchgemacht und ist als Begriff plötzlich farblos und offen für mehrere Deutungsmöglichkeiten. All das weist darauf hin, daß wir es hier auch sprachgeschichtlich mit einer Weiterbildung zu tun haben.

Die semantische Betrachtung ist auch hier wieder von der grammatischen nicht zu trennen. Daß das Wort an dieser Stelle nicht in der sonst festen verbalen Verbindung und syntaktischen Konstruktion steht, verwischt auch die semantische Affinität zu anderen Substantiven, die in denselben Formeln als Subjekt auftreten. Die Nähe zu den Bezeichnungen für Tod, Krankheit und physische Qual wäre nur noch durch einen Analogieschluß zu den übrigen *uurd*-Belegen zu begründen. Diese Analogie reicht nicht aus, die Möglichkeit einer Weiterentwicklung auszuschließen.

Die Verwendung von *uurdęgiskefti* V. 3692 fällt im Gegensatz zu *uurđi* V. 4581 sprachlich nicht aus dem Rahmen, weil das Kompositum in dieser Form nur hier vorkommt<sup>2</sup>, die Verwendung von *uurdigiscapu* aber auch sonst keine deutliche Regelmäßigkeit erkennen läßt bzw. in der Verwendung des Einheitskasus Nominativ/Akkusativ Plural, der eine Differenzierung ausschließt, die Entwicklung schon vorweggenommen und abgeschlossen hat, die bei *uurd* offenbar gerade erst beginnt. Dagegen sind Analogien zur Verwendung von *uurđi* in V. 4581 vorhanden, einmal die syntaktische, da an beiden Stellen die Schicksalsbezeichnung im Akkusativ Plural steht. Weit wichtiger ist aber die sinngemäße Verwandtschaft, die sich zunächst darin äußert, daß beide unter einem transitiven Verb stehen, das in den Bereich des Erkennens gehört. Damit ist wieder das Schicksalsbewußtsein angesprochen, allerdings direkter als in der *Passion*, da es sich unmittelbar verbal ausdrückt, als Wissen (*thu uuęst*, V. 3691b) beziehungsweise Sehen (*he farsihit*, V. 4581b). Ein aktives Schicksalsverhältnis ist also unmittelbar sprachlich ausgedrückt. Das ist

---

2 C hat allerdings auch hier *uurdęgiscapu*.

neben dem Heraustreten von *uurd* aus der formelhaften Bindung der zunächst auffälligste Unterschied zu allen anderen Schicksalsbelegen. Allerdings ist auch die Verbindung mit den Verben des Erkennens ein nur relatives Merkmal deswegen, weil im einen Fall die Betroffene, nämlich die Stadt Jerusalem, ihr Schicksal eben nicht kennt, im anderen Judas die *uurd*i erst später sehen wird. Entscheidend ist jedoch, daß diese Möglichkeit der Schicksalserkenntnis überhaupt eingeräumt wird, mag sie auch für den jeweils gegenwärtigen Zeitpunkt fiktiv sein.

Über die sprachliche Form hinaus ist das Schicksalsbewußtsein in beiden Belegen in jeder Hinsicht ausgeprägter als sonst. Christus überblickt hier wie dort die kommenden Ereignisse und spricht darauf bezogene Erwartungen aus. Die unmittelbar wirksame, fast physisch spürbare Nähe des Schicksals ist jedoch abgeflacht zu einem für den geschilderten Zeitpunkt rein kontemplativen Verhältnis. Von hier aus besteht ein Zusammenhang zum Fehlen der schicksalhaften Tätigkeit. Das spannungsreiche Verhältnis zwischen Betroffenen und Schicksal, das Macht und Zeitabhängigkeit in sich schloß, ist in den Bereich der Prophetie transponiert. Das ursprünglich unmittelbar stark machtrelevante Schicksal wird in die Ferne gerückt und verliert dabei seinen Subjektcharakter. Es wird zum Objekt, von der handelnden Macht zum Gegenstand der Betrachtung.

Daß das Schicksal wie hier in eine Prophetie eingekleidet wurde, ist hier wie in der Passion nur aufgrund der göttlichen Präsenz möglich, also auch nur dem Gottmenschen Christus, nicht den Menschen selbst. Das zunächst nur auf Christus zugeschnittene Schicksalsverständnis wirkt jedoch auch auf das der Menschen zurück, auch für sie taucht erstmals die Möglichkeit der Schicksalserkenntnis auf. Allerdings sind die Erkenntnisakte zeitlich versetzt und insofern auch als Erkenntnisstufen unterschieden. Was Christus jetzt schon weiß und begreift, ist den Menschen noch verborgen. Wesentlich ist jedoch, daß über-

haupt vom Erkennen der Menschen die Rede ist, vom Wissen und Sehen. Man kann schließen, daß darin auch ein gewisser zukünftiger Grad des Verstehens enthalten ist, denn die Prophetie zielt auf die spätere Wirkung der kommenden Ereignisse ab, die wiederum darauf beruht, daß die Betroffenen ihre Tragweite erkennen.

Der unmittelbare Sinn des Textes und damit auch der in der Schicksalsbezeichnung enthaltene Bezug unterliegt im ersten der beiden Belege kaum irgendeinem Zweifel. Mit den *uurdegiskefti* sind die nachher beschriebenen Ereignisse im Zusammenhang mit der Zerstörung der Stadt gemeint. Der Text läßt nur diese Interpretation zu, wenn auch *uurdegiskefti* keine Entsprechung an der betreffenden Stelle im Evangelium hat, der Dichter vielmehr stark von der Vorlage abweicht. Das *quae ad pacem tibi sunt* (Tat. 116,6; L. 19,42) bezieht sich dort auf derzeitige Versäumnisse, nicht auf zukünftige Ereignisse.

Hier hat die Diatessaron-Forschung nun allerdings einen wichtigen Hinweis gebracht. G. Quispel hat in einem Kommentar des Zacharias Chrysopolitanus eine Lesart gefunden, die auffällig zum Heliand paßt<sup>3</sup>. Zacharias bezieht wie der Heliand-Dichter *quae ... tibi sunt* auf die zukünftigen Ereignisse und schreibt: *fleres, si cognovisses haec superventura mala*<sup>4</sup>. Die merkwürdige Verknüpfung von *si cognovisses* mit *quia venient*<sup>5</sup>, auf der diese Formulierung beruht, ist ohne entsprechende Anregung aus einer Vorlage kaum denkbar. Entsprechend den *superventura* bei Zacharias bezeichnet der Heliand-Dichter die in der Zukunft über Jerusalem hereinbrechenden Ereignisse mit *uurdegiskefti*.

---

3 G. QUISPEL, Der Heliand und das Thomasevangelium (Vigiliae Christianae 16, 1962, S.121-153) S.123. Leider hat diese Arbeit - vom germanistischen Standpunkt aus - ihre Mängel. Der Verfasser hält sich offenbar mehr an Stapels Übersetzung als an den Text des Heliand. Von dessen Variationstechnik scheint er gar keine Vorstellung zu haben.

4 Zacharias Chrysopolitani in unum ex quatuor (PL, Bd.186, Sp.11-620) Sp.365 B/C.

5 L.19, 42 u.43, wobei *quia* als 'daß' verstanden ist, nicht als 'denn'.

Fraglich bleibt, ob die Vorlage darüber hinaus schon eine Lesart enthielt, auf die die Kennzeichnung als *mala* bei Zacharias zurückgeht. War dies der Fall, so konnte der Heliand-Dichter darin eine Bezeichnung für das subjektiv Widrige sehen, was der sonst an einigen Stellen vorgenommenen beziehungsweise auch nur mitschwingenden negativen Wertung des Schicksals entspricht. Möglich ist, daß dadurch auch schon eine objektiv-ethische Interpretation der kommenden Ereignisse als Strafe Gottes begünstigt wurde. Ganz auszuschließen ist dieser ethische Bezug aus dem Textzusammenhang ohnehin nicht.

Viel problematischer als V. 3692 ist die Interpretation der *wurði* V. 4581. In der Diskussion darum werden die Auswirkungen von Heuslers These von der starken Abhängigkeit des Heliand von der englischen Geistlichenepik sichtbar. Man hat als Parallele vor allem die Bedeutung des ags. Plurals *wyrða/wyrde* herangezogen, konnte sich aber auch dabei nicht auf verlässliche Verhältnisse stützen. Gehl nimmt eine Bedeutung '*Parcae*' als Grundlage und kommt so zu dem Schluß, daß - ausgerechnet an dieser Stelle - 'am ersten an Personifikationen zu denken' sei<sup>6</sup>, wofür nun allerdings der Kontext gar keinen Anhaltspunkt gibt. Bei dieser Personifikation bleiben dann aber auch Mittner<sup>7</sup> und im Gefolge sogar Rathofer<sup>8</sup>, der die Unsicherheit beseitigen möchte, indem er die Stelle als Zeugnis für eine 'Dämonisierung der Wurd' betrachtet.

Der tatsächlichen Bedeutung kommt wohl G.W. Weber relativ gesehen am nächsten, indem er - ausgehend von der Deutung des ags. Plurals als '*events*'<sup>9</sup> - eine vollkommen neutrale Bedeutung 'Geschehnisse' annimmt<sup>10</sup> und damit das

---

6 W.GEHL, Der germanische Schicksalsglaube, S.30.

7 L.MITTFNER, Wurd, S.98, Anm.199.

8 J.RATHOFER, Der Heliand, S.143f.

9 Siehe B.J.TIMMER, Wyrð in Anglo-Saxon Prose and Poetry, S.226 zu Beowulf V.3030.

10 G.W.WEBER, Wyrð, S.143. Ähnlich wie Weber war auch schon Ernst A.KOCK, Jubilee Jaunts and Jottings (Festschrift utgiven af Lunds

Zeugnis des Heliand als eine Bestätigung dafür wertet, daß diese neutrale Bedeutung auch historisch die ursprüngliche ist.

Der Ansatz 'Geschehnisse' ist dann richtig, wenn man davon ausgeht, daß auch im Heliand für *uurd* nie eindeutig zwischen der Bezeichnung des konkreten Geschehens und der Bezeichnung eines kausalen Machtzusammenhangs zu unterscheiden ist. Es ist aber zu stark vereinfacht, wenn Weber einfach eine neutrale Bezeichnung annimmt, ohne dabei die schicksalhaften Assoziationen zu berücksichtigen, die das Wort sonst im Werk hat. Wir müssen dieser Ansicht gegenüber davon ausgehen, daß hier nicht die ursprüngliche Verwendung vorliegt, sondern eine Weiterentwicklung, daß der ursprünglich feste Gebrauch verwischt ist<sup>11</sup>.

Auch in Christi Passion hatte *uurd* insofern schon eine Weiterentwicklung durchgemacht, als das Wort dort nicht mehr eine naturhafte Abhängigkeit in sich schließt. Hier ist aber die Abschwächung ursprünglicher Assoziationen dadurch weitergeführt, daß sich *uurd* nicht mehr als Singular auf ein einzelnes, hervorgehobenes Ereignis bezieht, sondern als der Plural *uurdi* auf ein Kollektiv von Ereignissen im Zusammenhang mit der Passion. Das schließt auch den Tod Christi noch mit ein, daneben aber auch andere Ereignisse, die damit im Zusammenhang stehen. Von ihnen ist durch den Kontext das Geschehen um Judas hervorgehoben. Indem die Geschehnisse wieder auf ihn zurückwirken, ist hauptsächlich ein ursprünglicher schicksalhafter Bezug erhalten, der auf den Lebenslauf eines einzelnen Menschen. Daneben wirkt die ursprüngliche einseitige Autoritätsstruktur nach, das begrenzte Schicksalsbewußtsein der Menschen. Judas hat die Ereignisse zwar mit beeinflußt, aber unwissend. Er sieht zunächst die heilsgeschichtlichen Dimensionen ebenso wenig, wie er sich der realen Konsequenzen sei-

---

Universität, I. Avdelningen II (Lunds Universitets Arsskrift, I. Avd., 14) Lund, Leipzig 1918, Nr. 26) S. 49f., aufgrund des Gebrauchs von ags. *wyrd* dazu veranlaßt worden, Heliand V. 4581b zu übersetzen mit 'wenn er sieht, was daraus wird'.

11 Dazu unten S. 206f.



ner Tat bewußt ist. Die Ereignisse - von Gott nach dessen eigenem Willen gelenkt - brechen über den unwissenden Judas herein und wirken zerstörerisch auf sein eigenes Leben zurück. Die *uurđi* sind als solche konkrete Ereignisse eindeutig auf das Geschehen um den Tod Christi zu beziehen, haben aber einen doppelten schicksalhaften Bezug, einmal auf den Lebenslauf Christi, zum andern aber und an dieser Stelle besonders hervorgehoben, auf den des Judas.

Die Abschwächung ursprünglich fester Assoziationen macht den sprachlichen Ausdruck aber andererseits frei, neue Assoziationen aufzunehmen. Neu ist hier der ethische Aspekt, der dem Schicksal anhaftet. Der Text beschreibt eine kausale Kette: Judas erkennt die *uurđi* (V. 4581b-82b); dadurch wird er sich auch seiner ausweglosen Lage bewußt, das heißt, er erkennt, daß es für ihn besser gewesen wäre, nie geboren worden zu sein (V. 4583a-85a; Tat. 158,6; Mt. 26,24). Das ist nichts anderes als eine Beschreibung des tiefsten Schuldbewußtseins, das aus dem erwachten Schicksalsbewußtsein resultiert. Folgerichtig kommt dann die Strafe über ihn:

*than he that lôn nimid,*  
*uđil arbedi inuuidrâdo.* (V. 4585b-86b)<sup>12</sup>

Der Gebrauch des Wortes *uurđi* ist also ganz dem ethischen Aspekt der Textstelle angepaßt. Diese Anpassung ist das Motiv für die Weiterentwicklung des Schicksalsbegriffs. Schon der thematisch bedingte doppelte Bezug auf den Tod Christi und auf die Person des Judas legt ein ethisches Verständnis nahe, denn der Tod Christi ist gleichzeitig die Schuld des Judas. Diese Bedeutungsnuance von *uurđ* ist allerdings nur als kontextual bedingte Assoziation erkennbar. Für eine Identifikation des Worts mit dem abstrakten Schuldbegriff ist die konkrete Beziehung auf die Ereignisse noch zu stark. Der Schuldaspekt in *uurđi* wird nur aus der kausalen Assoziation mit *he that lôn nimid* V. 4585b deutlich.

---

12 Siehe auch die Verwendung von *lôn* V.5425, bezogen auf Pilatus. Dazu auch G.W.WEBER, Wyrđ, S.55, Anm.1.

Direkter ist der ethische Bezug V. 3692 in *uurdegiskefti*. Auch diese Bezeichnung steht immer noch primär für die nachher aufgeführten Ereignisse. Der Kausalzusammenhang in V. 3703a-05b macht diese Ereignisse jedoch gleichzeitig der Funktion nach zur Strafe Gottes. Dort wird die Zerstörung Jerusalems begründet:

*huand sie ni antkenniad, that im kumana sind  
iro tîdi tōuuardes, ac sie habbiad im tuifliên hugi,  
ni uuitun that iro uuîsad uualdandes craft.*  
(V. 3703a-05b)

Eine Schuld der Juden zu sehen und daher die Zerstörung der Stadt als Strafe Gottes auszulegen, ist biblisch begründet (Tat. 116,6; L. 19,44), wobei allerdings der Zusatz, den Bewohnern Jerusalems fehle es an der Erkenntnis der Macht Gottes, wiederum bezeichnend ist. Eine Anregung mag der Dichter aus Bedas Kommentar zu L. 19,44 erhalten haben. Beda spricht dort direkt von der Strafe Gottes, die aus dieser Schuld begründet ist:

*Cui, ex qua culpa eversionis suæ poena fuerit  
illata, subiungitur: Eo quod non cognoveris tempus  
visitationis tuæ*<sup>13</sup>.

Die *uurdegiskefti* des Heliand haben gegenüber den *uurdi* eine weitere schicksalhafte Assoziation aufgegeben: Sie beziehen sich nicht auf den Lebenslauf eines einzelnen Menschen, sondern auf die Geschichte einer ganzen Stadt. Allerdings ist diese Stadt so sehr als Einheit gefaßt, daß sie als Person mit *thu* angesprochen werden kann. Die Entfernung zum Einzelschicksal ist also gering. Stärker als in V. 4581 ist dagegen der Bezug auf ein einzelnes bedeutendes Ereignis, die Zerstörung Jerusalems.

Die beiden Textzeugnisse haben eine komplementäre ethische Relevanz. Das Schicksal spielt einmal die Rolle der menschlichen Schuld, dann die der Strafe Gottes. Das ist gegenüber den anderen Schicksalbelegen neu. Bisher konnten wir nur bei drei Belegen (V. 127/28, 547 und 778) überhaupt eine ethische Relevanz feststellen. Der Unterschied ist aber wieder bezeichnend. Wo wie dort das Schicksal für eine Forderung Gottes steht, ist die Autoritätsbe-

---

13 Beda, In Lucae Evangelium Expositio (PL, Bd.92) Sp.571A/B.

ziehung zwischen Gott und den Menschen noch unversehrt. Das bedeutet, daß sich nur göttlicher Anspruch und menschlicher Gehorsam gegenüberstehen. Eine andere Möglichkeit taucht gar nicht auf. Die Menschen können aufgrund ihrer Stellung als Autoritätsabhängige gar nicht anders, als gehorsam zu sein. Die ethische Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist nichts anderes als eine Machtbeziehung. Die Autorität Gottes ist sowohl in bezug auf seine Macht als auch ethisch absolut.

Die Begriffe Schuld und Strafe stehen dagegen auf einer ganz anderen Ebene. Sie setzen eine Eigenverantwortlichkeit des Menschen voraus, sind konkret auf den Fall bezogen, daß sich die Menschen in dieser Eigenverantwortlichkeit aus der einsträngigen Beziehung zwischen Befehl und Gehorsam gelöst haben. Die Schicksalsbezeichnungen sind hier also schon auf ganz andere Voraussetzungen bezogen. Dem korrespondiert dann die Tatsache, daß den Menschen auch eine Schicksalserkenntnis eingeräumt wird, daß die ethische Eigenständigkeit, die Grundlage der schicksalhaften Situation ist, als geistige Eigenständigkeit also auch auf diese selbst übertragen ist.

Nach Wert und Funktion ist die Schicksalsbezeichnung hier vollkommen umgeformt. Geblieben sind nur einige Situationsassoziationen und als Kern das Autoritätsverhältnis, das in der Umformung von der geistig-körperlichen zur ethischen Abhängigkeit der Menschen dennoch absolut bleibt. Daneben stehen vorwiegend poetisch bedingte Anlässe. Im Zusammenhang mit Judas legte es der auch räumlich enge Kontakt zur Passion nahe, die Bezeichnung *wurd* als Kollektiv auch in eine Beziehung mit dem Lebenslauf des Judas zu bringen. Diese Beziehung auf den Lebenslauf kommt hier und bei der Ankündigung über Jerusalem - dort auf die Stadt übertragen - dazu. Dort hat das Schicksal dazu auch seinen Charakter als hervorragendes Einzelereignis bewahrt.

Die ethische Uminterpretation der germanischen Schicksalsbezeichnungen, die sich in Ansätzen zeigt, hat bei aller Einmaligkeit innerhalb des Werks ihre historische

Parallele in der Interpretatio Christiana der antiken Schicksalsbegriffe<sup>14</sup>. So interpretiert Notker der Deutsche Boethius' Unterscheidung zwischen *prospera* und *adversa fortuna* um, indem er eine unmittelbar heilspädagogische Funktion des Schicksals unter der Lenkung der göttlichen *providentia* sieht<sup>15</sup>:

Uaáz trībet ánderes dei prouidentia . álde dispositio fati . mit állén fortunis . áne diu fīeríu . lónón álde ingélten - péizen álde bézeron?<sup>16</sup>

Als Gegensatz spielt die von Augustin beeinflusste Vorstellung von der *fortuna* als heidnischem Dämon bei Notker eine Rolle<sup>17</sup>. Die Funktionsumdeutung ist also nicht in einer Richtung konsequent. Überhaupt sind die Unterschiede zum Heliand trotz der einen Analogie beträchtlich, was hauptsächlich dadurch bedingt ist, daß die *fortuna* des Boethius in ihrem wandelbaren Charakter in keine Beziehung zum Schicksal des Heliand zu bringen ist. Notkers Umin-terpretation der Funktion der *fortuna* - nicht wie im Heliand am Einzelfall, sondern generalisierend vollzogen - verrät jedoch eine Tendenz, die die vor dem Hintergrund des starken Sündenbewußtseins naheliegende Möglichkeit aufnahm, das Schicksal in das Spannungsverhältnis zwischen Schuld und Strafe aufzunehmen. Der Heliand-Dichter hat diesen Schritt von einer ganz anderen Basis aus also lange vor Notker getan, allerdings ohne erkennbare Nachwirkungen.

Der Übergang in den ethischen Zusammenhang von Schuld und Strafe bringt das Schicksal in Kontakt mit Fragestellungen und Motiven, die aus vollkommen anderen Bereichen

---

14 Zur christlichen Umdeutung der Fortuna siehe A.DOREN, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance (Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23, I.Teil, Leipzig 1924, S.71-144) bes. S.82-84.

15 Siehe Willy SANDERS, Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs, Köln, Graz 1965, S.16.

16 Notkers des Deutschen Werke, hg.v.E.H.SEHRT - Taylor STARCK, 1.Bd.: Boethius De Consolatione Philosophiae, Halle/S 1933, S.318, 14-16.

17 Ingeborg SCHRÖBLER, Notker III. von St.Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' De Consolatione Philosophiae (Hermaea, 2) Tübingen 1953, S.136; W.SANDERS, Glück, S.17.

stammen. Neben der Prädestination gehören dazu auch die Dämonen, die *uuihti*, *fīundo barn* usw., die im Heliand nach biblischer Vorlage, aber auch ohne sie, auftreten. Diese Geister haben als die Widersacher Gottes durchweg das Attribut des ethisch Bösen. Zum Teil sind sie fast ganz der Rolle und Gestalt des Teufels angepaßt (V. 1055/56).

Gerade im Zusammenhang mit Judas und seinem persönlichen Geschick spielen tatsächlich auch Dämonen eine Rolle. Sie fahren in ihn, nachdem Christus beim Abendmahl den Verrat angekündigt hat (V. 4622a-26a). Später treiben sie ihn in den Tod:

*fôr imu thô sô an forhtun, sô ina fīundo barn*  
*môdage manodun: habdun thes mannes hugi*  
*gramon undergripanen, uuas imu god abolgan,*  
(V. 5163a-65b)

Obwohl die Geister hier sicher nicht nur allegorische Bedeutung haben, weisen sie doch auch auf das Schuldbewußtsein des Judas hin und stehen so in einer Parallele zu den *uurdī* in V. 4581. Reicht das aber aus, in den *uurdī* nichts anderes als eben die *fīundo barn* zu sehen, wie Rathofer vorschlägt?<sup>18</sup> Daß die *uurd*, die sonst nur vorsichtig dem thematischen Zusammenhang angepaßt ist, plötzlich so radikal uminterpretiert ist, liegt so weit außerhalb der Wahrscheinlichkeit, daß diese Möglichkeit ausgeschlossen werden kann. Im Textzusammenhang korrespondiert das Ende der 61. Fitte mit dem Ende der 55., nicht mit V. 4581b. Rathofer zitiert leider den Kontext, in dem *uurdī* steht, nämlich V. 4582, nur fragmentarisch. Dort wird der Satz fortgeführt mit: *endi he thes arbedies endi scauuo*t. Dieser Parallelismus deutet gewiß nicht auf Geistererscheinungen.

Es ist tatsächlich nur das letzte Glied in der Entwicklung des Schicksals, die Einordnung in ein Schema von Schuld und Sühne, das die *uurdī* in eine gewiß oberflächliche Parallele zu den Geistern setzt. An anderen Stellen mögen gewisse Funktionsparallelen da sein, die aber

---

18 J.RATHOFER, Der Heliand, S.143.

nicht dazu zwingen, Rathofers Vorschlag, eine 'Dämonisierung der Wurd' anzunehmen<sup>19</sup>, aufzugreifen. Das Schicksal ist deutlich genug auf den ihm eigenen Wirkungsbereich festgelegt, bzw. auf eine durchgehende Autoritätsstruktur bezogen, daß gelegentliche einzelne Funktionsparallelen nicht dazu berechtigen, von Übergängen zu sprechen. Rathofers Behauptung (S. 142), die Funktion des Tötens sei 'in der Regel der Wurd vorbehalten', ist einfach falsch. Für eine solche Generalisierung ist die Wirkungsweise nicht nur der *wurd*, sondern des Schicksals überhaupt, zu eng. Davon, daß das Schicksal gar generell für das *ferah* des Menschen verantwortlich sei, kann erst recht keine Rede sein, also auch nicht davon, daß eine Einflußnahme böser Geister in diesem Sinn eine Parallelisierung zum Schicksal bedeute. Es ist im Grunde eine ungeheure Aufwertung des Schicksals, wenn Rathofer ihm generell die Funktion des Tötens, die Domäne des Todes und gar des menschlichen Lebenslaufes zuweist und sprachliche Erscheinungsformen wie *at handun uuesan*, *beniman* und *manon* als fest mit dem Schicksal verbunden wertet. *manon* bzw. *gimanon* ist im Heliand z.B. fünfzehnmal gebraucht, davon nur dreimal als Tätigkeit des Schicksals, sonst als die der Menschen, Christi oder Gottes, teils machtbezogen, teils sogar im Sinne von 'beten'<sup>20</sup>. Der Gebrauch des Verbs ist nicht allein an das Schicksal gebunden, kann also auch nicht die Übernahme schicksalhafter Tätigkeit durch ein anderes Subjekt signalisieren.

---

19 J.RATHOFER, Der Heliand, S.140-144.

20 Siehe E.H.SEHRT, S.364f. und oben S.73. Sonderbarerweise stellt J.RATHOFER, Der Heliand, S.145, unmittelbar anschließend an seine Gedanken zur 'Dämonisierung der Wurd' fest: "Zu beachten wäre ferner die Tatsache, daß bestimmte sog. 'schicksalsbetonte' (Mittner) Verben und Adjektive auch in Zusammenhängen gebraucht werden, die sich der Deutung als schicksalhafter Geschehen entziehen und damit anzeigen, wie sehr man sich vor einer allzu starren Fixierung solcher Wörter auf einen bestimmten Gehaltsraum hüten sollte." Als Beispiel führt er dann auch das Verb *gimanon* und die Vorstellung des Nahens an.

Es sei noch einmal betont, daß das Schicksal auf der letzten Stufe der im Heliand sichtbaren Entwicklung zwar in den ethischen Bereich übergreift, dies aber mit einer Umwandlung seiner urspünglichen Form verbunden ist. Dort, wo diese ganz oder in wesentlichen Zügen erhalten ist, ist es zwar zum Teil mit einer Wertung verbunden, das heißt, es steht dem Menschen feindlich gegenüber. Diese Wertung stammt aber nicht aus einem objektiven ethischen Wertsystem, ist vielmehr subjektiv. Dort, wo Schicksal einen Anspruch, eine Forderung Gottes darstellt, steht der Gesichtspunkt der Macht im Vordergrund. Die Betroffenen, Christus wie die Menschen, stellen an den betreffenden Stellen keine Reflexion über die sittliche Relevanz der göttlichen Autorität oder ihrer eigenen Position an.

Das Schicksal korrespondiert daher - außer im Falle Jerusalems und Judas' - nicht mit einem Bewußtsein von Sünde oder Schuld. Was ihm gegenübersteht, ist nicht ein ethisches Bewußtsein, sondern eine ethisch wertneutrale Lebenskraft in physischem oder emotionalem Sinn. Das ist besonders deutlich dort, wo das Schicksal dieser Lebenskraft feindlich gegenübersteht. Aber auch bei der Geburt, wo beide im Einklang zueinander stehen, ist dies deutlich genug. Eine Ausnahme bilden allenfalls einige Belege am Anfang des Werks (V. 127/28, 547 und 778). Hier sind Anklänge an die physisch-emotionale Lebenskraft da. Sie sind aber schon stark in Richtung auf die konstruktive Erfüllung einer sittlichen Forderung hin akzentuiert, wenn auch der Machtgesichtspunkt gegenüber dem ethischen überwiegt. Was in diesen Belegen aber ebenfalls noch nicht steckt, ist das Bewußtsein der Schuldhaftigkeit der Welt. Das kennzeichnet die Herkunft der Schicksalsvorstellung im Unterschied zum christlichen Teufels- und Dämonenglauben und zur christlichen Prädestinationslehre.





Heldenideal zurückzuführen versucht<sup>1</sup>. Wie einseitig das ist, zeigt schon der Schluß dieser 59. Fitte, wo der Dichter den Zwang zum Schuldigwerden bei Petrus als pädagogische Maßnahme Gottes begründet, in der er auf sein Amt als Haupt der Kirche vorbereitet werden soll: Petrus mußte sündigen, um die menschliche Schwachheit und die Bedeutung der Vergebung zu erkennen (V. 5023b-38b)<sup>2</sup>.

Dem Bericht über die Flucht der Jünger geht bei Matthäus (Tat. 185,10; Mt. 26,56) unmittelbar ein Hinweis auf die Propheten voraus:

*Hoc autem factum est, ut implerentur scripture prophetarum. Tunc discipuli omnes relicto eo fugerunt.* (Tat. 185, 9/10; Mt. 26,56)

Der erste Teil dieses Verses bezieht sich nicht auf die Flucht der Jünger, sondern auf die vorhergehende Gefangennahme Christi. Trotzdem kann der Heliand-Dichter diesen Hinweis ganz bewußt aufgegriffen und ausgewertet haben. Entsprechend sind andere biblische Anlässe da. Rathofer weist darauf hin, daß ja sowohl der Hinweis auf Christi Voraussage (V. 4932b) als auch auf die Prophetie (V. 4934b-35b) vom biblischen Text her gut begründet sind<sup>3</sup>.

Damit ist aber das eigentliche Problem noch gar nicht angeschnitten. Es ist merkwürdig, daß gerade Rathofer von seinem dogmengeschichtlichen Standpunkt aus in seinem Exkurs II die Frage mit dem Hinweis auf den biblischen Text als erledigt betrachtet, ohne eine Notwendigkeit zu sehen, die augustinische Tradition in diesem Zusammenhang zu erörtern. Der Zusammenhang muß sich aber aufdrängen, wenn man die Teile der Rechtfertigungsversuche betrachtet, die über die biblischen Anregungen hinausgehen. Hier hat der Dichter die offensichtliche Tendenz, eine Eigenverantwortlichkeit der Jünger zu leugnen:

---

1 So z.B. E.GROSCH, Das Gottes- und Menschenbild im Heliand, S.116f.

2 Oberflächlich gesehen scheint auch eine Verbindung zwischen der 59. Fitte und V.4773a-75a zu bestehen. Dort wird aber nur über die in der menschlichen Natur begründete Treulosigkeit reflektiert und nichts darüber gesagt, daß dieses Verhalten etwa vorherbestimmt sei.

3 J.RATHOFER, Der Heliand, S.80-82.

<i>ni uuas it thoh be ênigaru blôđi</i>	(V. 4933a)
<i>bethiu ni mahtun sie is bemîđan</i>	(V. 4936a)
<i>Ni habda is uuordo geuuald</i>	(V. 4978a)

Auf diese Stellen, die Rathofer nicht berücksichtigt, hat sich immer wieder die Meinung gestützt, diese Rechtfertigungen seien undogmatisch<sup>4</sup>. Der dogmengeschichtliche Standpunkt braucht für uns zwar nicht im Vordergrund zu stehen. Auf eine in unserem Zusammenhang relevante Fragestellung deutet aber die ebenfalls immer wieder vertretene Meinung, es handle sich hier um einen Ausdruck germanischen Schicksalsdenkens<sup>5</sup>, eine Ansicht, die diese Textstellen zwangsläufig in eine Reihe mit denen stellt, an denen das Schicksal nominal benannt ist.

Der Sinnzusammenhang, in dem die Rechtfertigungsversuche stehen, ist ausschließlich ethisch. Das stellt sie in Gegensatz zu den meisten Schicksalsbelegen. Ein Zusammenhang könnte sich nur von den beiden zuletzt behandelten Stellen aus ergeben, wo die Schicksalsbezeichnungen im Zusammenhang mit Jerusalem und Judas in eine ethische Relevanz hineingestellt sind. Die gemeinsame Basis wäre hierbei das Bewußtsein von der Schuldhaftigkeit der Welt.

Die Frage ist nun, ob sich von dieser Basis aus Gemeinsamkeiten feststellen lassen, die es rechtfertigen würden, hier von einer noch weitergehenden Entwicklung der Schicksalsvorstellungen zu sprechen, einer Entwicklung, die so weit von den ursprünglichen Assoziationen wegführt, daß das Schicksal nicht mehr nominal benannt ist, in der diese Tradition aber doch noch so weit nachwirkt, daß Motivation und Charakter der schicksalhaften Abhängigkeit noch einigermaßen eindeutig auf sie zurückzuführen sind.

Am Anfang der 59. Fitte ist die Macht, die hinter der determinierten Handlungsweise der Jünger steht, nicht direkt bezeichnet. Es ist nur davon die Rede, daß die Bestimmung durch *uuârsagono uuord* (V. 4935a) überliefert ist. Im Bezug auf Petrus tritt in der Rechtfertigung in der Mit-

---

4 Dazu referierend RATHOFER, S.80.

5 So z.B. C.A. WEBER, Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen, S.51.

te der Fitte und in der Begründung am Ende Gottes Wille als Urheber stärker in Erscheinung. Es kann jedoch keinen Zweifel darüber geben, daß zwischen beiden Stellen eine Analogie besteht, daß im Bewußtsein des Dichters hinter dem Wort der Propheten ebenso der Wille Gottes steht, daß er durch dieses Medium ebenso deterministisch wirkt wie direkt gegenüber Petrus.

Die Annahme, in den Rechtfertigungen der 59. Fitte stecke ein Nachhall einer Schicksalsvorstellung, würde demnach implizieren, daß Gott hier die Funktion des Schicksals übernommen habe. Im Vergleich mit den Jerusalem- und Judas-Textstellen zwingt die Hypothese dann aber dazu, ganz verschiedene Dinge in Beziehung zueinander zu setzen. Denn dort hat das Schicksal einen ganz anderen, nämlich geringeren Stellenwert als hier der Wille Gottes. Es ist nicht die bestimmende Autorität selbst, sondern nur deren Auswirkung, und zwar als Ereignis bzw. Ereigniskette real auf den Gang der Dinge bezogen. Das Schicksal ist also nicht Maßstab der Autoritätsverhältnisse und der ethischen Wertung, sondern nur ein Mittel in der Hand Gottes, der diesen Maßstab setzt.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß zwischen der Anwendung der Schicksalsbezeichnungen im Zusammenhang mit Judas und Jerusalem und der 59. Fitte eine Entwicklung steht, die das Schicksal derartig aufwertet, daß es hier eine Analogie zu der unbeschränkten machtbezogenen und ethischen Autorität Gottes bilden könnte. Das Schicksal ist schon dort, wo es nicht in einer ausdrücklichen Beziehung zur Macht Gottes steht, auf einen bestimmten Wirkungsbereich begrenzt. Wo die Beziehung zu Gott hergestellt ist, wird diese Begrenzung noch deutlicher. Das Schicksal ist dann nie selbst Ausdruck der unbeschränkten Autorität Gottes, sondern bezeichnet nur einen Teilbereich von dessen Wirken, auf konkrete irdische Verhältnisse bezogen.

Was danach an Analogie zwischen allen Belegen für das nominal benannte Schicksal und der 59. Fitte bleibt, ist nichts als eine sehr allgemeine deterministische Vorstellung. Auf dieser Basis liegt aber ein Vergleich mit der

zeitgenössischen Prädestinationslehre für diese Rechtfertigungsversuche viel näher als der mit irgendeiner heimischen Schicksalstradition. Die Prädestinationslehre Augustins und ihre späteren Ausformungen spielten gerade im Zeitalter der Entstehung des Heliand eine bedeutende Rolle. Ihren Höhepunkt erreichte diese Tradition mit der Lehre des sächsischen Mönchs Gottschalk und der Diskussion um sie.

Das Leben und die Lehre dieses Mönchs sind von einer geistigen Selbständigkeit geprägt, die man normalerweise seinem Zeitalter nicht zutraut. Er hat sich heftig mit kirchlichen Lehrmeinungen und Repräsentanten wie Hraban und Hinkmar auseinandergesetzt<sup>6</sup>. Trotzdem sind seine Gedanken nichts anderes als konsequente Fortsetzungen und Formulierungen der geistigen Tradition, auf denen die Theologie des gesamten frühen Mittelalters beruhte, allerdings mit neuer eigener Akzentuierung. Diese enge Verbindung macht es sinnvoll, Gottschalk als Repräsentanten seiner Zeit herauszugreifen, obwohl die öffentliche Wirkung seiner Lehre aufgrund der Auseinandersetzungen um sie erst in die Zeit nach der Vollendung des Heliand fällt, also die Möglichkeit eines direkten Einflusses wegfällt.

Die Forschung hat Gottschalk allerdings nicht nur in Verbindung mit christlich-mittelalterlichem Denken gebracht, sondern auch mit heidnisch-germanischem<sup>7</sup>, beson-

---

6 Siehe zu Gottschalk v.a. Klaus VIELHABER, *Gottschalk der Sachse* (Bonner historische Forschungen, 5) Bonn 1956. Die Gedichte Gottschalks sind herausgegeben in *MGH Poetae in den Bänden 3,4,6*. Die wichtigste Ausgabe seiner theologischen Schriften ist: *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, hg.v. D.C. LAMBOT, OSB (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Etudes et Documents, 20) Louvain 1945.

7 Siehe u.a. W.ELLIGER, *Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum*, S.10; Erich DINKLER, *Gottschalk der Sachse. Ein Beitrag zur Frage nach Germanentum und Christentum. Mit lateinischen Hymnen Gottschalks und einer Übertragung ins Deutsche* von Erwin WISSMANN, Stuttgart und Berlin 1936, S.21f. Vorsichtiger bzw. als Frage formuliert bei R.SEEBERG, *Dogmengeschichte*, Bd.3, S.67 und Wolfram von den STEINEN, *Der Kosmos des Mittelalters*. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux, Bern, München 1959, S.44.

ders mit dem Schicksaldenken<sup>8</sup>. Als Parallele hierzu wurde der Heliand angeführt<sup>9</sup>, der sich durch die landsmannschaftliche Analogie als Parallele aufzudrängen scheint. Für uns steht damit einerseits die Beziehung von Gottschalks Prädestinationslehre zu den Jüngerrechtfertigungen des Heliand, andererseits die zwischen Gottschalk und dem Schicksal des Heliand zur Diskussion.

Der bewegte Lebenslauf Gottschalks legt es offenbar nahe, die Hauptzüge seines Denkens biographisch zu begründen<sup>10</sup>. So steht auch hinter der These von seiner Bindung an germanische Tradition oft der Gedanke an seine Abkunft aus dem Geschlecht des sächsischen Grafen Berno. Hier müßte allerdings schon eine andere biographische Tatsache Anlaß zum Bedenken geben. Gottschalk wurde schon im Kindesalter, als sogenannter Oblate dem Kloster Fulda übergeben und dort erzogen. Man kann wohl nicht annehmen, daß dem Kind mehr als allenfalls eine vage deterministische Einstellung im Unterbewußtsein von Hause aus mitgegeben wurde. Demgegenüber sollte man nicht die klösterliche Bildung unterschätzen, die den Oblaten früh in Kontakt mit augustinischem Prädestinationsdenken gebracht hat und seine persönliche Entwicklung gewiß stärker geprägt hat als eventuell unbewußt aufgenommene heimisch-germanische Traditionen.

Vor allem finden sich in Gottschalks Schriften keine Züge, die über einen - wenn auch radikalisierten - Augustinismus hinausgehen. Damit steht er auf einer ganz an-

---

8 Hiergegen wendet sich K.VIELHABER, Gottschalk der Sachse, S.49. Allerdings geht Vielhaber dabei von einem vagen Begriff der Wurd aus, der nicht dem Heliand entspricht. So meint er, die Wurd sei 'eine Todes- und Unheilsmacht, die oft einen solchen Zwang ausübt auf das Handeln des Menschen, daß er der sittlichen Verantwortung enthoben ist.' Darin liegt ein Widerspruch, der Vielhaber nicht bewußt geworden zu sein scheint: Entweder konfrontiert die Wurd die Menschen mit Ereignissen, oder sie zwingt sie zum aktiven Handeln. Das sind jeweils ganz verschiedene Dinge.

9 I.SCHRÖBLER, Glossen eines Germanisten zu Gottschalk von Orbais, S.110.

10 I.SCHRÖBLER, Glossen eines Germanisten zu Gottschalk von Orbais, S.97: "Daß seine persönlichen Erlebnisse eine Voraussetzung dafür [ für seine 'radikale Prädestinationslehre' ] bildeten, steht außer Zweifel."

deren Grundlage als das Schicksal des Heliand. Gottschalk geht von einer ethischen Problematik aus, von einem ausgeprägten Bewußtsein von Sünde und Schuld. Das Problem der doppelten Prädestination, an dem sich der Streit um ihn entzündete, ist symptomatisch. Es geht dabei um die ethische Charakterisierung der göttlichen Autorität, um die Frage, ob Gott nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen prädestiniere. Eine derartige Problematik liegt der Schicksalsvorstellung des Heliand dagegen völlig fern.

Prädestination beruht auf einer Präszienz Gottes<sup>11</sup>. Gottschalk zitiert dazu Augustin: *Sed praedestinasse est hoc praescisse quod fuerat ipse facturus.*<sup>12</sup> Voraussetzung dafür ist neben der unbeschränkten Allmacht Gottes seine überschauende Position über den Dingen und über den Zeiten. Eine derartige Position nimmt die göttliche Macht auch im Heliand ein, auch an Stellen, wo sie über dem Schicksal steht. Dessen Bedeutung liegt selbst aber auf einer anderen Ebene. Es handelt nicht blind, aber in einem eingeschränkten Bereich und ohne die integrierende Wirkung, die das Bewußtsein des personalen christlichen Gottes zwangsläufig haben muß.

Vom Schicksal abgesehen ergeben sich allerdings Parallelen zwischen dem Heliand und Gottschalk, Analogien, die allgemein zwischen beiden und der Theologie ihrer Zeit bestehen. Dazu gehören Züge im Gottesbild, auf die wir schon früher verwiesen haben<sup>13</sup>. Die *immutabilitas* Gottes, Bestandteil des karolingischen Gottesbildes, ist in den Heliand v.a. dadurch aufgenommen, daß Gottes Tätigkeit zum Teil als schicksalhaft gekennzeichnet ist. Bei Gottschalk ist sie eine der wesentlichen Begründungen für die *praedestinatio ad malum*<sup>14</sup> und einer der wesentlichen Züge seines Gottes-

11 "Wenn es einen ewigen göttlichen Verdammungsratschluß für bestimmte Geschöpfe gibt, so ist dieser auf jeden Fall durch die Voraussetzung der Sünde und der Unbußfertigkeit des Sünders bedingt." M.SCHMAUS, Der Glaube der Kirche, Bd.2, S.538.

12 Confessio Prolixior, LAMBOT, S.64.

13 Siehe oben S.165f.

14 K.VIELHABER, Gottschalk der Sachse, S.7of.; Confessio Prolixior,

bildes. Das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, im Heliand unter anderem im Schicksalsverhältnis enthalten, ist bei Gottschalk so ausgeprägt, daß er den psychologischen Schwerpunkt des Gottesverhältnisses auf die Furcht legt. Diese Analogien sind nun aber Züge, die der Heliand-Dichter und Gottschalk mit ihrer Zeit gemeinsam haben, die in ihr aufgrund christlich-theologischer, nicht heidnisch-germanischer Traditionen wirken.

In einer Beziehung allerdings unterscheidet sich das Denken Gottschalks grundlegend von dem des Heliand-Dichters. Er durchdringt einzelne Probleme logisch-analytisch, wenn es ihm auch nicht immer gelingt, zu systematisieren. Geradezu charakteristisch ist die ungeheure Konsequenz, mit der er Fragen bis zum Ende verfolgt und Fragenkomplexe untereinander verbindet. Im Heliand dagegen überwiegen epische Gesichtspunkte vor systematisch-theologischen. Dem Dichter geht es um ein Gesamtbild, nicht um die konsequente Darstellung von Einzelproblemen. Diese sind immer von einer bestimmten Perspektive her beleuchtet. Unter anderen Gesichtspunkten können sie anders akzentuiert dargestellt werden. Um ein Teilproblem entsprechend seinem Anliegen zu lösen, nimmt es der Dichter bewußt oder unbewußt auch in Kauf, daß sich ein anderes verschärft.

In diesem Sinn steht in der 59. Fitte der Gedanke im Vordergrund, die Jünger, besonders Petrus, zu entlasten bzw. die Verleugnung und Reue als Vorbereitung auf das Amt an der Spitze der Kirche darzustellen. Damit gerät er aber theologisch betrachtet in einen Konflikt, den er nicht löst. Die Begründung am Schluß geht von der Reue des Petrus aus, die ein Schuldbewußtsein in sich schließen muß. Sollen die Begriffe der Schuld und der Vergebung (V. 5036/37) nicht pervertiert werden, muß man aber von einer nicht nur subjektiven, sondern objektiven Eigenverantwortlichkeit des Menschen ausgehen. Gerade die wird

---

LAMBOT, S.59f. Siehe dazu auch Maria Christine MITTERAUER, Gottschalk der Sachse und seine Gegner im Prädestinationsstreit, Phil. Diss.[Masch.] Wien 1956, S.14-16.

aber zuvor geleugnet. Man kann die Bezeichnung *blōði* (V. 4933a) nicht ohne weiteres mit dem Begriff 'Wille' identifizieren. Der Unterschied liegt jedoch nur im Grad der Konkretisierung. An der Stelle des abstrakten Begriffs steht die Bezeichnung eines emotionalen Motivs. Der Effekt, nämlich die Leugnung einer menschlichen Eigenverantwortlichkeit zur Sünde, bleibt.

Der Heliand-Dichter ist hier zwei Gefahren erlegen, die in der Prädestinationslehre liegen, die Gottschalk aber gesehen und umgangen hat. Das Problem der Eigenverantwortlichkeit hat dieser mit Hilfe der Vorstellung von der Präszienz gelöst. Die andere Schwierigkeit liegt in der *gemina praedestinatio*. Der Heliand-Dichter ist unwillkürlich der Gefahr erlegen, Gott zum Urheber nicht nur des Guten, sondern auch des Bösen zu machen, indem er die Prädestination als Zwang zum Handeln auffaßt. Gottschalks Lösung beruht wiederum auf der Präszienz Gottes. Seine *praedestinatio ad malum* ist kein Zwang zum bösen Handeln, sondern, an Augustin angelehnt, *in mortem sempiternam propter praescita propria futura mala merita*<sup>15</sup>.

Von hier aus stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Jüngerrechtfertigungen zum Schicksal einerseits und zur Prädestination andererseits neu. Der Abstand scheint durch die jeweilige Behandlung der Willensfreiheit auch jeweils gleich groß zu sein. Entscheidend sind hier aber nicht die verschiedenen Lösungen des Problems, sondern dessen Existenz überhaupt. Die Problematik der Willensfreiheit haftet jeder Prädestinationslehre an, wie sie auch immer gelöst sein mag, während sie sich vom Schicksal her gar nicht stellt. Im ursprünglichen natürlichen Anwendungsbereich des Schicksals ist ein eigener Wille der betroffenen Menschen gar nicht artikuliert, da das Schicksal nicht eine geistige Kraft des Menschen betrifft, sondern seine physische Existenz. Tod und Geburt könnten erst auf einer Reflexionsstufe mit dem menschlichen Willen konfrontiert werden, die im jeweiligen Kontext des

---

<sup>15</sup> Confessio Brevior, LAMBOT, S.52.



Heliand noch nicht erreicht ist. Die Mutter in Nain beklagt wohl den Tod ihres Sohnes. Sie kann sich damit aber nur als mit einer Tatsache auseinandersetzen, einem Ereignis, in dessen Notwendigkeit sie keinen Einblick hat. Das Problem der persönlichen Freiheit des Menschen kann ihr von hier aus gar nicht bewußt werden.

Aber auch dort, wo das Schicksal auf Gottes Wirken übertragen ist, stellt sich dieses Problem nicht, auch nicht in der Passion. Der Konflikt zwischen Menschheit und Gottheit Christi ist kein Willenskonflikt, sondern entsteht aus der Rückwirkung des göttlichen Heilswillens auf die menschliche Natur. Deren Widerstreben beruht nicht auf einer Willensentscheidung, sondern auf ihrer existentiellen Eigenart.

Nach Ansicht Walther Gehls stellt sich das Problem der Willensfreiheit im Zusammenhang mit germanischem Schicksalsdenken generell nicht<sup>16</sup>. Um zu erkennen, daß die Jün-gergerechtfertigungen und die Schicksalsvorstellung des Heliand auf jeweils ganz verschiedenen geistigen Voraussetzungen beruhen, genügt aber die Betrachtung des Werkes selbst. Nur einmal scheinen sich das Denken aus dem Umkreis der Prädestination und die Vorstellung des Schicksals getroffen zu haben, an einer Stelle, an der sicher nicht zufällig die göttliche Macht neben dem Schicksal genannt wird, wo in V. 126a-28b der Engel Gottes eine Voraussage über die Lebensweise Johannes des Täufers macht.

Wir haben schon früher unter anderen Aspekten festgestellt, daß sich hier das Schicksal so weit von seinen ursprünglichen Assoziationen entfernt hat, daß davon nur noch die Beziehung auf den Lebenslauf gegenwärtig ist. Demgegenüber sind neue Beziehungen da. Daß das Schicksal einen Zwang zu einem bestimmten Handeln ausübt, ist dem Heliand sonst fremd, entspricht auch nicht der kirchlichen Form des Prädestinationsdenkens, dafür aber der, wie sie sich in der 59. Fitte des Heliand äußert. Dasselbe

---

16 W.GEHL, Der germanische Schicksalsglaube, S.192f.

gilt für den Verdienstgedanken, der hier offensichtlich eine Rolle spielt. Auch er ist dem Schicksalsdenken fremd. Spielt in ihm schon das sittliche Denken allgemein keine Rolle, so erst recht nicht die Form, die irdisches Verdienst als Basis für ewiges Leben, also für eine außerirdische Existenz betrachtet. Das Leben nach dem Tode gehört nicht zur Kompetenz des Schicksals, weder des Schicksals im Heliand noch sonst des germanischen<sup>17</sup>, während sich die Prädestination in jedem Fall auf 'das übernatürliche Endziel der geistigen, freien Kreatur'<sup>18</sup> bezieht.

Wir kommen noch einmal auf einen Faktor in dieser angeführten Heliandstelle zurück, auf den Zwang zum Handeln, weil er einen wesentlichen Unterschied zur sonstigen Wirkungsweise des Schicksals bezeichnet. Das Tätigkeitsmerkmal deckt sich an dieser Stelle mit der Auffassung von Schicksal, die es als ein dem Menschen seit der Geburt innewohnendes Geschick begreift, das heißt als eine Kraft, die sein Handeln immanent bestimmt. Allerdings ist hier die Bestimmung nicht mehr allein in der Person begründet, sondern kommt ursprünglich von außen, wenn sie dem einzelnen auch schon vor der Geburt mitgegeben wird.

Im Umkreis dieser auf den Lebenslauf des Johannes bezogenen Textstelle klingt ein im Schicksal liegender Zwang zum Handeln in den Belegen für *giscapu* an, etwa in der Beschreibung ihrer Tätigkeit mit *gimanon* V. 337 und 368. Der Kontext zeigt aber, daß darin tatsächlich nicht mehr als eine sprachliche Reminiszenz liegt. Denn konkret bezeichnet ist damit nur das Fortschreiten der Schwangerschaft. Es handelt sich also nicht um ein abstraktes, von Fall zu Fall wirksam werdendes Gesetz des Handelns, sondern um einen nur in dieser bestimmten Situation wirkenden Zwang zum Erleiden.

Ähnliches gilt für die Belege V. 547 und 778. Dort ist zwar die absolute Passivität in ein Erfüllen umgewandelt, das man insofern als aktiv bezeichnen kann, als es Tätig-

---

17 Nach F.KAUFFMANN, Über den Schicksalsglauben der Germanen, S.391.

18 R.SCHNACKENBURG u.a., Prädestination (Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i.Br. 2.Aufl. 1957-68, Bd.8, Sp.668).

keit ist. Diese Tätigkeit beruht jedoch nicht auf einer Willensentscheidung, ist kein aktives Handeln. Vor allem ist auch hier wieder kein der Person inhärentes Gesetz zu erkennen. Der Handlungszwang ist ganz auf die einzelne Situation zugeschnitten und ist nur in ihr wirksam.

Im ganzen ist es nicht charakteristisch für das Schicksal im Heliand, für den Betroffenen Anlaß zum Handeln zu sein. Darauf deutet schon die Tatsache hin, daß es gerade das semantisch unselbständige *giscapu* ist, das Ansätze in dieser Richtung zeigt. Nimmt man den Gebrauch von *uurd* als Vergleich, so sind die Verhältnisse vollkommen eindeutig. Das Schicksal veranlaßt bzw. zwingt nicht zum Handeln, sondern trifft den Menschen als Ereignis. Ihm - wie etwa der Mutter von Nain - bleibt nur die ohnmächtige Reaktion.

Selbst dort, wo der Betroffene die Ereignisse schon übersieht, wo er also aus der geistigen Passivität herausgetreten ist, wird das Schicksal nicht Bestimmung zum Handeln. In V. 4778/79 spricht das Christus selbst klar genug aus: Die *uurd* ist nicht Anlaß für sein Handeln, sondern Ergebnis des Handelns Gottes. Wie die der Mutter in Nain ist auch die Stellung Christi gegenüber dem Schicksal dadurch bestimmt, daß ihn ein Ereignis als Notwendigkeit zum Erleiden trifft, nicht eine abstrakte Bestimmung als Notwendigkeit zum aktiven Handeln. Man kann darin den eigentlichen Grund dafür sehen, daß weder die ethische Relevanz noch das Problem der Willensfreiheit im Zusammenhang mit dem Schicksal im Heliand eine wesentliche Rolle spielen.

## 2. Die Stellung des Heliand gegenüber der Boethius-Tradition und der angelsächsischen Dichtung

Die *Consolatio Philosophiae* des Boethius hatte im gesamten Mittelalter und darüber hinaus eine starke Wirkung

auf das Geistesleben<sup>19</sup>, die wohl nur in etwa mit der Rezeption der Patristik und speziell Augustins vergleichbar ist. Dieser Vergleich ist insofern tatsächlich reizvoll, als er eine gewisse Spannung repräsentiert, die das Mittelalter durchzieht. Das mag F.P. Pickering dazu veranlaßt haben, die Alternative 'Augustin oder Boethius?' vorwiegend als gattungsgeschichtliches Unterscheidungskriterium auf die mittelalterliche Historiographie und Epik anzuwenden<sup>20</sup>, wobei er für den Heliand auf einen Zusammenhang mit dem Fatum bei Boethius aufmerksam machen will<sup>21</sup>.

Noch in der Antike hat die römische Fortuna unter dem Einfluß der hellenistischen Tyche ihr Hauptcharakteristikum entwickelt, das dann über Boethius auch ihr mittelalterliches Bild geprägt hat: die Unbeständigkeit<sup>22</sup>. Boethius stellt diese Eigenschaft in den Vordergrund, wenn er in der 2. Prosa des 2. Buches der Göttin das Rad als ihr Attribut beigibt:

*Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende, si placet, sed ea lege, ne, uti [cum] ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes*<sup>23</sup>.

---

19 Dazu vor allem A.DOREN, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance (Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23) 1. Teil, Leipzig 1924; und Howard R.PATCH, The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature, Cambridge 1927.

20 F[rederick] P.PICKERING, Augustinus oder Boethius? Geschichtsschreibung und epische Dichtung im Mittelalter - und in der Neuzeit. 1. Einführender Teil, Berlin 1967; dazu die Vorstudie: Notes on Fate and Fortune (for Germanists) (Mediaeval German Studies. Presented to Frederick Norman, London 1965, S.1-15).

21 Notes on Fate and Fortune, S.8f. Ein genauer Vergleich steht aus, ist aber wohl erst für den 2. Band von 'Augustinus oder Boethius?' vorgesehen. Siehe 1. Bd., Vorwort S.5f.

22 I.SCHRÖBLER, Notker III von St.Gallen, S.132. Howard Rollin PATCH, Fate in Boethius and the Neoplatonists (Speculum 4, 1929, S.62-72) führt die Wandelbarkeit des Fatums im IV. Buch bei Boethius auf den Einfluß Proclus' und Plotins bzw. des Neuplatonismus zurück. Zur Entwicklung von der Antike her auch: Vincenzo CIOFFARI, Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas, New York 1935.

23 Boethius, Philosophiae Consolationis Libri Quinque, hg.v.Karl BÜCHNER, S.23.

Wie stark diese Charakteristik das mittelalterliche Bild geprägt hat bzw. wie genau diese Charakteristik nachgezeichnet wurde, kann ein Gedicht Hildeberts von Lavardin zeigen, das wohl unter ähnlichen Umständen entstanden ist wie die *Consolatio Philosophiae* des Boethius selbst:

*Quicquid habes hodie, cras te fortasse relinquet  
Aut modo, dum loqueris, desinit esse tuum.  
Has ludit Fortuna vices regesque superbos  
Aut servos humiles non sinit esse diu;  
Illa dolosa comes, sola levitate fidelis,<sup>24</sup>  
Non impune favet aut sine fine premit*

"Was Fortuna treibt, ist ein Spiel; ..." <sup>25</sup>. Dem schnellen Wechsel liegt kein anderer Plan zugrunde als eben das Prinzip des Wechsels. Diese Charakteristik, zunächst im Attribut des Rades auf Fortuna beschränkt, greift über auf die Konzeption des *Fatums*. Die Identifizierung zwischen beiden ist schon bei Boethius selbst angelegt, wenn er in dem Bild von den konzentrischen Kreisen in der 6. Prosa des 4. Buches, das das Verhältnis zwischen *providentia* und *fatum* veranschaulichen soll, der Unbeweglichkeit der *providentia* die Beweglichkeit der Schicksalskette entgegenstellt. Wie die Boethius-Tradition dieses Verhältnis aufgefaßt hat, zeigt die Bearbeitung König Alfreds, der die konzentrischen Kreise durch das Rad der Fortuna ersetzt und die Stellung Gottes mit der Nabe im Rad gleichsetzt <sup>26</sup>.

Beide Bilder beziehungsweise Vorstellungen, das Rad wie die konzentrischen Kreise, beruhen nun auf einer zeitlichen Dimension, die dem Schicksal des Heliand fehlt. Boethius setzt dabei nämlich ein kontinuierliches Wirken voraus. Bei aller qualitativen Unbeständigkeit muß *fatum/fortuna* dauernd gegenwärtig sein. Diese Schicksalsmacht

---

24 Karl LANGOSCH, *Lyrische Anthologie des lateinischen Mittelalters*. Mit deutschen Versen, Darmstadt 1968, S.272, 25-30. Siehe dazu Langoschs Nachwort S.364-66.

25 W.SANDERS, *Glück*, S.33.

26 Alfred XXXIX, § VII. King Alfred's Old English Version of Boethius *De consolatione philosophiae*. Edited from the Mss., with Introduction, Critical Notes and Glossary by Walter John SEDGEFIELD, Darmstadt 2.unveränd.Aufl. 1968, S.129f. Zur Annäherung zwischen den Begriffen *fatum* und *fortuna* siehe auch G.W.WEBER, *Wyrð*, S.54-58; und V.CIOFFARI, *Fortune and Fate*, S.45f.

wirkt in einer Kette von Ereignissen, als *fati series*<sup>27</sup>. Auf diesem kontinuierlichen Wirken gründet sich die Vorstellung vom dauernden Wechsel, die nur in einem auf einen längeren Zeitraum gerichteten Bewußtsein möglich ist.

Demgegenüber taucht das Schicksal im Heliand nur an bestimmten Stellen auf, meist unverhofft und, wo es nicht schon weitgehend der Vorstellung vom planenden göttlichen Willen angepaßt ist, in einzelnen Ereignissen. Im Zusammenhang mit dem Tod bedeutet diese Art des Wirkens zwar auch einen mehr oder weniger plötzlichen Wechsel. Dieser Wechsel ist aber eine Wirkung, keine Eigenschaft dieser Schicksalsmacht. Sie wirkt wohl in der Zeit, ihr selbst aber fehlt die zeitliche Dimension der Fortuna, die Kontinuität. Trotz des einzelnen, unverhofften Auftretens ist sie statisch, weil ihre Wirkung nicht über die einzelne Situation hinausreicht. Hier, in der Einzelsituation, ist sie aber eine unumstößliche, feststehende Tatsache. Daher kann sie nur als zeitloses Faktum bewußt werden, nicht als ein in sich selbst veränderliches Prinzip.

So eingeschränkt aber die zeitliche Dimension des Heliandschen Schicksals ist, so eingeschränkt ist im Vergleich mit *fatum/fortuna* auch der Lebensbereich, in dem es wirksam wird. Beides hängt miteinander zusammen. Wenn die Fortuna kontinuierlich wirksam ist und dadurch die gesamte menschliche Existenz einem dauernden Wechsel unterwirft, dann muß sie notwendig den ganzen irdischen Lebensbereich umfassen. Der Wirkungsbereich der mittelalterlichen Fortuna ist daher schwer einzugrenzen. Doren spricht von den 'ewigen Rätselfragen von Schicksal und Schuld, Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gottheit, Willkür und Gerechtigkeit, Notwendigkeit und Freiheit'<sup>28</sup>, die an der Entstehung des mittelalterlichen Fortuna-Bildes beteiligt waren. Dem steht nun der enge Wirkungsbereich des Schicksals im Heliand gegenüber, das diesen Bereich nur dort sprengen kann, wo es zum Ausdruck göttlicher Tätigkeit wird. Nur in seiner weiterentwickelten Form gelangt es an die Peri-

---

27 Boethius IV,6; S.88 und öfter.

28 A.DOREN, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, S.72.

pherie von ethischen Zusammenhängen, während ihm die Problematik der Willensfreiheit und die Dimension der Transzendenz vollkommen fehlen. Es ist durch seine festen Assoziationen stattdessen auf die naturbedingten Ereignisse im menschlichen Leben begrenzt: Entsprechend haben die Menschen diesem Schicksal keine aktiven rationalen oder sittlichen Kräfte entgegensetzen wie etwa *Patricida* in dem vom Sternenglauben beeinflussten deterministischen Weltbild des Bernhard Silvestris im 12. Jahrhundert<sup>29</sup>.

Wir greifen nun eine bestimmte, nämlich die altenglische Dichtung der Boethius-Tradition heraus, weil die Forschung gerade von hier aus enge Zusammenhänge mit der as. Bibeldichtung gesehen hat. Dabei geht es vor allem um die Verwendung der ags. Bezeichnung *wyrd*, die etymologisch dem as. *uurd* entspricht, speziell um die Frage, ob sich hier eine heimische Tradition bemerkbar macht, die sich der Boethianischen *fatum/fortuna*-Vorstellung entgegenstellt oder sich mit ihr vermischt. Die direkteste Quelle hierfür ist die Boethius-Bearbeitung König Alfreds, ein Werk, das erst längere Zeit nach dem Heliand entstanden ist, trotzdem aber die Existenz einer derartigen heimischen Tradition zeigen könnte.

Alfred nimmt in seiner Bearbeitung eine deutliche anti-fatalistische Stellung ein:

*Summe uđwiotan [þe]ah secgađ þ sio wyrd wealde  
ægp̄erge gesældaġe ungesælda ælces monnes. Ic  
þonne secge, swa swa ealle [cris]tene men secgađ,  
þ sio godcunde foretiohhung his walde, næs sio  
wyrd; and ic wat þ hio demđ eall þing swiđe rihte,  
þeah ungesceadwisum men [swa] ne þince<sup>30</sup>.*

Ludwig Helbig und G.W. Weber haben sich mit Recht gegen die Ansicht B.J.Timmers gewandt, *wyrd* bedeute hier nichts als einfach 'chance'<sup>31</sup>. Das allein rechtfertigt aber nicht

29 Wolfram von den STEINEN, Bernhard Silvestris und das Problem des Schicksals (W.von den STEINEN, Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen, Betrachtungen, Bilder, hg.v.Peter von MOOS, Bern, München 1967, S.231-245).

30 SEDGEFIELD, S.131,8-13.

31 Ludwig HELBIG, Altenglische Schlüsselbegriffe in den Augustinus- und Boethius-Bearbeitungen Alfreds des Großen, Phil.Diss.Frank-

Halbigs direkten Schluß auf einen Rest germanischen Schicksalsglaubens (S. 38). Die Frage, die im Zusammenhang mit derartigen Belegen bei Alfred immer auftauchen muß, ist die, ob er sich nun eigentlich gegen *fatum/fortuna* wendet oder gegen einheimische Vorstellungen. Und hier deutet nun allerdings einiges auf Boethius zurück, während der Text selbst keinen Anhaltspunkt für eine heimische Vorstellung enthält. Die Gegenüberstellung von Schicksalsmacht und göttlicher Providenz deutet auf Boethius, den Bezeichnungen *gesældā* und *ungesældā* steht der Begriff *woruld-sældā* gegenüber, mit dem Alfred häufig *fortuna* übersetzt. Vor allem hat G.W. Weber für diese Stelle überzeugende Parallelen aus der Auseinandersetzung der Patristik mit dem spätantiken Fatalismus aufgezeigt<sup>32</sup>. Dann sind aber die *udwiotan*, gegen die Alfred sich wendet, nicht späte Anhänger eines heimischen Schicksalsglaubens, sondern die Häretiker, gegen die sich auch die Patristik wendet.

Wir müssen nun weiter die Frage stellen, ob *wyrd* für Alfred identisch ist mit dem *Fatum* bzw. *Fortuna* bei Boethius. Kurt Otten hat sich gegen diese Gleichsetzung gewandt<sup>33</sup>. Sein Hauptargument erscheint in unserem Zusammenhang wichtig: Der vorsichtige Gebrauch der Epitheta zeige, daß Alfred das Element des Zufälligen, das der *Fortuna* anhaftet, abschwächen wolle. Zu der Bezeichnung *wyrd* greift er nur dann, wenn es darum geht, ein Machtverhältnis auszudrücken<sup>34</sup>, sonst gebraucht er vor allem die Übersetzung *woruldsældā*, die dagegen die Wandelbarkeit ausdrückt<sup>35</sup>.

Würde sich eine Verteilung der Übersetzungen *wyrd* und *woruldsældā* nach diesem Gesichtspunkt bestätigen, so müßte man tatsächlich annehmen, daß dafür ein traditioneller Ge-

---

furt a.M.1961, S.37; G.W.WEBER, *Wyrd*, S.43; B.J.TIMMER, *Wyrd* in *Anglo-Saxon Prose and Poetry*, S.30.

32 G.W.WEBER, *Wyrd*, S.43f.

33 Kurt OTTEN, *König Alfreds Boethius* (Studien zur englischen Philologie, N.F.3) Tübingen 1964, S.62-64.

34 K.OTTEN, *König Alfreds Boethius*, S.64 und S.68.

35 K.OTTEN, *König Alfreds Boethius*, S.61.



halt von *wyrd* maßgebend war, der die Verwendung einschränkte. Der traditionelle Begriff hätte sich dann zwar zum Teil mit der Fortuna gedeckt, sich aber durch eine eigene traditionelle Sinnggebung auch gegen eine vollkommene Anpassung gesperrt.

Ottens Schluß wird aber schon dadurch zweifelhaft, daß er eine wirklich konsequente Verteilung von *wyrd* und *woruldsælda* als Übersetzung von *fortuna* nicht nachweisen kann. Er selbst macht darauf aufmerksam, daß auch *wyrd* durch das Attribut der *hwurfullnesse*, wenn auch vorübergehend, als schwankend charakterisiert wird<sup>36</sup>. Was Otten also beobachtet, ist allenfalls eine Tendenz, kein Prinzip, das auf lexikalisch feste Verhältnisse schließen ließe. Das reicht aber nicht aus, um für die Verwendung der Übersetzungen *wyrd* und *woruldsælda* einen alten Sinngehalt von *wyrd* verantwortlich zu machen, der naturgemäß nicht offen sichtbar wäre, sondern in der Übersetzung nur verdeckt weiterlebt.

G.W. Weber erklärt die Verwendung nicht mit einer eingeschränkten Verwendbarkeit von *wyrd*, sondern mit der Absicht Alfreds, das mit *fortuna* Gemeinte zu verdeutlichen<sup>37</sup>. Man könnte ergänzend zu seiner Unterscheidung zwischen abstraktem Begriff und konkreter Verdeutlichung in der Bezeichnung *woruldsælda* auch die Interpretatio Christiana sehen, die Einordnung der Fortuna in den Gegensatz von weltlicher Verlockung und dem wahren Ziel des Menschenlebens.

Weber verneint die Frage, ob sich im Gebrauch von *wyrd* bei Alfred noch der Rest eines germanischen Schicksalsglaubens äußere. Er identifiziert *wyrd* stattdessen mit dem *Fatum* beziehungsweise der Fortuna bei Boethius<sup>38</sup>. Alfred steht also ganz in der von diesem ausgehenden Tradition. Das unterscheidet ihn und seine Schicksalskonzeption grundlegend vom Heliand. Das allgemein zur Boethius-Tradi-

---

36 K.OTTEN, König Alfreds Boethius, S.62; SEDGEFIELD, S.47, 19.

37 G.W.WEBER, *Wyrd*, S.22.

38 G.W.WEBER, *Wyrd*, 'Ergebnisse' S.65.

tion Gesagte gilt auch hier. Den Abstand zur Schicksalsauffassung des Heliand kann die Anweisung verdeutlichen, die Alfred für das Verhalten gegenüber der *wyrd* gibt:

*Ac ælc wis man scyle a winnan ægðer ge wið þa reðan wyrd[e] ge wið þa wynsuman, þy læs he hine for ðære wynsuman wyrde fortruwige, odde for ðære reðan forðence. Ac him is ðearf þ he aredie þone midmestan weg betweoh þære reðan wyrde and ðære liðan, þ he ne wilnige wynsuran wyrde and maran orsorgnesse ðonne hit gemetlic sie, ne eft (to) <sup>39</sup>redre, forðæm he ne mæg nauþres ungemet adriogan<sup>39</sup>.*

Hier ist einerseits dem Schicksal eine Bedeutung für das menschliche Leben eingeräumt, die es im Heliand nicht hat. Andererseits ist aber dem Menschen eine Stellung zugewiesen, die er im Heliand dem Schicksal gegenüber gar nicht einnehmen kann: Er ist nicht nur fähig, sondern auch verpflichtet, aufgrund einer ethischen Entscheidung eine eigene Haltung einzunehmen, die ihn aus der passiven Abhängigkeit herauslöst.

In diesen Gedanken Alfreds sieht Weber aber auch eine Parallele zu der Haltung, die im altenglischen 'Wanderer' ausgedrückt ist<sup>40</sup>. Dabei stützt er sich auf eine Arbeit W. Erzgräbers<sup>41</sup>, der auch in diesem Gedicht den Einfluß der Boethius-Tradition nachweist<sup>42</sup>. Der Einfluß des Boethius erfaßt jedoch nicht nur den 'Wanderer', sondern steht in den 'Elegien' neben den Einflüssen Virgils und Ovids<sup>43</sup> und wirkt sich auf einen großen Teil der ags. Literatur aus. Allerdings ist hier die Beziehung nicht ganz in einer bloßen Identifizierung zu fassen, sondern hat ihren eigenen Akzent. *wyrd* entspricht vor allem der *fortuna fatalis*, weist diesem Begriff gegenüber aber gleichzeitig 'eine größere begriffliche Weite' auf, was Weber auf 'seine

---

39 SEDGEFIELD, S.138,24-31.

40 G.W.WEBER, *Wyrd*, S.70.

41 Willi ERZGRÄBER, *Der Wanderer. Eine Interpretation von Aufbau und Gehalt* (Festschrift zum 75.Geburtstag von Theodor Spira, hg.v.H.VIEBROCK - W.ERZGRÄBER, Heidelberg 1961, S.57-85).

42 Die Frage einer direkten Beziehung hängt von der Datierung des 'Wanderer' ab. Siehe WEBER, S.69, Anm.216.

43 W.ERZGRÄBER, *Der Wanderer*, S.85.

Verwendungsmöglichkeit in dem Sinnbezirk 'Geschehen - Ereignis' zurückführt<sup>44</sup>. Als Entsprechung für die *fortuna fatalis* ist der Gebrauch von *wyrd* aber auf eine ganz bestimmte Problemstellung hin ausgerichtet. Die Bezeichnung ist Ausdruck der irdischen Vergänglichkeit, die im Gegensatz zur Unwandelbarkeit Gottes steht. In diesem Gegensatz sieht Weber ein Kernthema altenglischer Dichtung überhaupt.

Nun ist der Gegensatz zwischen der Ewigkeit Gottes und der irdischen Vergänglichkeit allerdings schon im Christentum überhaupt begründet und braucht nicht unbedingt auf Boethius zurückzugehen. Man könnte etwa in diesem Zusammenhang auch an die *immutabilitas* Gottes bei Gottschalk denken. Die Art, wie das Verhältnis zwischen irdischer Vergänglichkeit und Gott dargestellt ist und wie die Akzente in beiden Charakteristika gesetzt sind, entsprechen aber so deutlich dem 4. Buch in der *Consolatio Philosophiae*, daß ein Einfluß tatsächlich zumindest wahrscheinlich ist<sup>45</sup>. Die Bewertung und die Rolle der *wyrd* im Leben des Menschen sind die der *fortuna fatalis* bei Boethius<sup>46</sup>.

Den Einfluß des Fortuna-Bildes mag man auch am Unterschied zur *wurd* des Heliand erkennen. Die Boethianische Grundlage hat die christliche Interpretation der Schicksalsbezeichnung als Ausdruck irdischer Vergänglichkeit sicherlich gefördert. Der Heliand-Dichter hat unabhängig von ihr einen anderen Weg beschritten, der nicht die Antithese zwischen Schicksal und göttlicher Macht betont, sondern die Übereinstimmung, die in einzelnen Bestandteilen der jeweiligen Charakteristik besteht. Darin liegt der Unterschied: Man kann das Schicksal des Heliand, wo es nicht in ausdrücklicher Beziehung zu Gott steht, durchaus auch als Ausdruck irdischer Vergänglichkeit sehen. Die mensch-

---

44 G.W.WEBER, *Wyrd*, S.126.

45 Dazu bes. S.74f. bei G.W.WEBER.

46 Siehe G.W.WEBER, S.104, zu 'Salomon und Saturn', das MITTNER, S.105f., für das Überleben der heidnischen *Wurd*-Vorstellung in christlicher Umgebung heranzieht. Zum 'Wanderer' siehe ERZGRÄBER, S.78f.

liche Abhängigkeit vom Schicksal bedeutet - wie etwa im Wunder von Nain - zugleich irdische Vergänglichkeit. Abgesehen von dieser einen Stelle kommt es aber nirgends zur Bildung einer Antithese. Vor allem ist nicht zu erkennen, daß etwa für die Verwendung der Schicksalsbezeichnungen eine oppositionelle Charakterisierung zwischen Schicksal und göttlicher Macht eine Rolle spielen würde. Der graduelle Wandel auf die Funktionen als Charakterisierung der Tätigkeit Gottes hin deutet eher auf das Gegenteil. Eine Übertragung der Ergebnisse Webers auf den Heliand würde dem Schicksal dort ein Gewicht beilegen, das ihm gar nicht zukommt. Das Schicksalsbewußtsein im Heliand reicht nicht aus, um dieses Schicksal zu einem Ausdruck irdischer Vergänglichkeit werden zu lassen. Der Assoziationskreis ist hier enger, reicht nicht über das Gefühl der totalen Abhängigkeit im Einzelfall hinaus. Der Übergang zur göttlichen Macht wird dann nicht aus dem Bewußtsein eines oppositionellen Verhältnisses vollzogen, sondern durch eine gradweise Übertragung, die aber in jedem Fall noch die eine wesentlichste Gemeinsamkeit betont, nämlich den jeweils charakteristischen Ausdruck absoluter Autorität. Das Bild der konzentrischen Kreise bei Boethius begründet in dem Spannungsverhältnis zwischen der Unveränderlichkeit Gottes und der Veränderlichkeit des Fatums im Grund eine Paradoxie. Dem Philosophen Boethius fällt es nicht schwer, sie mit dem begrenzten Erfahrungshorizont der Menschen zu begründen. Dem Dichter des Heliand wäre dies erheblich schwerer gefallen. Er ist viel eher darauf angewiesen, sein Anliegen, das er seinen Hörern nahebringen will, durch Analogien zu verdeutlichen. Bei ihm ist daher die Erfahrung des Schicksals eine direkte Erfahrung der Unveränderlichkeit Gottes.

Natürlich kann man nicht widersprechen, wenn Weber<sup>47</sup> in den Heliandversen 4778b-80a das Wirken der göttlichen Providenz 'in der Zeitlichkeit dieser Welt' sieht. Damit ist aber nicht mehr umschrieben als die generelle

---

47 G.W.WEBER, Wyrđ, S.55 und S.76.

Unterordnung des Schicksals unter die Macht Gottes, wobei ursprüngliche Assoziationen mit dem schicksalhaften Machtbereich erhalten bleiben. Als Beleg für eine Konzeption analog dem Verhältnis zwischen *providentia* und *fatum* bei Boethius dürfte man diese Stelle nur dann anführen, wenn der Kontext irgendwo einen Hinweis auf eine Opposition zwischen *stabilitas* Gottes und *mutabilitas* des Schicksals enthalten würde. Allein die Tatsache, daß das Schicksal Instrument Gottes ist, genügt dafür nicht.

Der Vergänglichkeitsbegriff, den das Schicksal des Heliand - allerdings nur assoziativ - impliziert, ist anders als der, den die *fortuna*-Konzeption enthält. Das zeigen sehr deutlich die Verse 3629b-33b:

Sô dôð an thesaro uueroldi hêr,  
an thesaru middilgard menniscono barn:  
farad endi folgod, frôde sterðad,  
uuerðad eft iunga aftar kumane,  
uueros auuahsane, unttat sie eft uurð farnimid.  
(V. 3629b-33b)

Das Schicksal repräsentiert nicht die Dynamik des Weltgeschehens wie die Fortuna. Es wirft dieses Geschehen auch nicht durcheinander, sondern vollendet den Gang der Dinge. Dieser Gang besteht auch hier im Wechsel, aber in einem konsequenten. In ihn ordnet sich das Schicksal ein und handelt selbst konsequent. Es ist nicht allgegenwärtig, sondern greift nur in bestimmten Momenten in das menschliche Leben ein, dann aber mit unwandelbarer Autorität.

Die Bedeutung von *wyrd* hat sich in der ags. Literatur unter dem Einfluß der Boethius-Tradition offenbar in eine andere Richtung entwickelt als die von *uurd* im Heliand. Dann bleibt aber die Frage nach eventuell noch erkennbaren gemeinsamen Elementen, die auf eine Übereinstimmung vor dieser Entwicklung hinweisen könnten. Hier sind vor allem die Charakteristika des schicksalhaften Wirkungsbereichs zu nennen, die wohl auch die historisch ursprünglichen sind: die Bindung an die Gesetzlichkeit der Zeit, konkret die Charakterisierung der schicksalhaften Wirkung als hervorragendes Ereignis und die enge Beziehung zum irdischen menschlichen Lebenslauf. Das entspricht etwa

dem Bedeutungskomplex, den Timmer umschreibt mit 'that which happens to a man in his life'<sup>48</sup>. Im Heliand existiert diese Bedeutung allerdings in zwei verschiedenen Entwicklungsstufen. In der Wortgruppe *erðlifbigiscapu*, *aldarlagu* und *gilagu* ist sie verallgemeinert zu der Bedeutung 'Leben'. Diese Wortgruppe weist auch die Verwendung mit Personalpronomina beziehungsweise Genitivus possessivus auf, was ebenfalls einer Beobachtung Timmers entspricht<sup>49</sup>. In den anderen Belegen, vor allem in *uurd*, tritt dieser Bedeutungskomplex enger begrenzt auf, als 'einzelnes bedeutendes Ereignis im Lebensablauf'. Nirgends im Heliand stehen aber Schicksalsbezeichnungen für die Bedeutungen *accidental lot*, *chance*, *miraculous events* oder *condition of life*. Diese Bedeutungen sind im ags. Bereich unter dem Einfluß des Boethius entstanden oder von dieser Grundlage aus entwickelt worden.

Es ist also hauptsächlich die enge Assoziation mit dem irdischen Leben, die die Schicksalskonzeption des Heliand mit der ags. gemeinsam hat. Ihr fehlt aber die Deutung des irdischen Geschehens als die dem Göttlichen gegenübergestellte Vergänglichkeit. Man kann annehmen, daß generell einer solchen Ausweitung im Heliand die enge Begrenzung des schicksalhaften Wirkungskreises auf rein naturbedingte Abläufe entgegenstand. Hier bestätigt der Heliand Webers Ergebnisse zur Genese des Schicksalsbegriffs nicht. Nimmt man wie er eine ursprünglich nicht nur religiös neutrale, sondern vollkommen blasse und unbestimmte Grundbedeutung 'Geschehen' an, 'die sowohl das konkrete einzelne Ereignis als auch das Gesamtgeschehen bezeichnen konnte'<sup>50</sup>, dann sieht die Bedeutung, die *wyrd* in der ags. Literatur hat, allerdings aus wie eine nachträgliche Festlegung der Bedeutung unter dem Einfluß einer deterministischen Gedankenwelt. Der Heliand weist dagegen auf eine andere Entwick-

---

48 B.J.TIMMER, *Wyrd in Anglo-Saxon Prose and Poetry*, S.33.

49 Ebd. Die Verwendung mit dem Possessivpronomen braucht aber nicht unbedingt die jüngere Erscheinung zu sein, wie Timmer annimmt.

50 G.W.WEBER, *Wyrd*, S.147.

lung, auf die Ausweitung vom rein naturhaften Geschehen, das schon das Merkmal des Zwangs in sich schloß, zum irdischen Geschehen schlechthin. Eine religiöse Bedeutung haben die Schicksalsbezeichnungen des Heliand von sich aus tatsächlich nicht. Ob man ihnen eine derartige Bedeutung für eine historische Vorstufe zubilligen kann, hängt mit davon ab, wie man die Rolle der Natur auf jener Stufe beurteilt.

Wie man nun aber die Frage nach der Genese von beiden Seiten aus auch beantwortet, so ist doch für die Weiterentwicklung klar, daß der ags. Bereich sich in eine Tradition einordnet, die im Heliand nicht nachzuweisen ist. Die Untersuchung des Schicksals im Heliand kann hier einen Beitrag leisten zu der seit einigen Jahren wieder in Gang gekommenen Diskussion um das Verhältnis zwischen ags. und as. Literatur. Wäre der Heliand tatsächlich so strikt abhängig von der ags. epischen Dichtung, wie Heusler angenommen hat, so müßte sich diese Abhängigkeit auch auf die Konzeption des Schicksals ausgewirkt haben.

Heuslers These vom Heliand als 'Absenker der englischen Geistlichenepik'<sup>51</sup> galt in der Forschung lange Zeit als sichere Tatsache. Sie wurde meist einfach übernommen<sup>52</sup>, selten - wie von Hermann Schneider<sup>53</sup> - vorsichtig einschränkend. Zum Teil hat man auch als aus einer feststehenden Tatsache methodische Konsequenzen daraus gezogen<sup>54</sup>. Ein Hauptargument Heuslers war die angebliche Abhängigkeit

- 
- 51 Andreas HEUSLER, *Die Altgermanische Dichtung*, Nachdruck der 2.Aufl. Darmstadt 1967, S.192; dazu Andreas HEUSLER, *Liedstil und Epenstil* (ZfdA 57, 1920, S.1-48) S.43.
  - 52 So etwa Ludwig WOLFF, *Der Heliand als germanisch-deutsches Epos* (L.WOLFF, *Kleinere Schriften zur altdeutschen Philologie*, hg.v. W.SCHRÖDER, Berlin 1967, S.70-81) S.70.
  - 53 Hermann SCHNEIDER, *Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung* (Geschichte der deutschen Literatur, 1) neugest.u.verm. Ausg. Heidelberg 1943, S.83.
  - 54 Peter SCHMOOCK, *Patientia. Die Terminologie des Duldens in der Leid-Synonymik der altenglischen und altsächsischen Epik. Semasiologische Studien zum Christianisierungsprozeß des germanischen Wortschatzes*, Phil.Diss. Kiel 1965, S.9.

des Formelschatzes<sup>55</sup>. Gerade hier widerspricht aber die neuere Untersuchung von Gemma Manganello<sup>56</sup>. Von der Untersuchung des Wortschatzes, speziell der Komposita her, hatte schon G. Geffcken zwar 'eine gewisse Verwandtschaft' erkannt, trotzdem aber die Selbständigkeit des Heliand-Dichters betont<sup>57</sup>. Diese Ansicht bestätigt Carr im wesentlichen, indem er feststellt, der Großteil der dem Ags. und dem Heliand gemeinsamen Komposita stamme aus gemeinsamer westgermanischer Wurzel<sup>58</sup>, also nicht aus bloßer Übernahme.

Erst Dietrich Hofmann hat dann aber die Diskussion um Heuslers These tatsächlich in Gang gebracht<sup>59</sup>. Er will die Verwandtschaft zwischen beiden Bereichen keineswegs leugnen (S. 174), wendet sich aber gegen die These von der einseitigen Abhängigkeit. "Zumindest ist der englische Einfluß im Heliand und in der Genesis doch wohl stark überschätzt worden " (S. 190). Neuerdings glaubt Wolfgang Huber<sup>60</sup> feststellen zu können, daß sich die Meinung, der Heliand sei nur vage durch die ags. Bibelepik beeinflusst, durchsetze.

Die Untersuchung der Schicksalsbezeichnungen bestätigt aber nicht nur eine gewisse Eigenständigkeit des Heliand, sondern wirft darüber hinaus die Frage auf, ob er auch auf einer eigenen as. Tradition aufbaut. Mit ihrer gegen Heusler gerichteten Meinung, der Heliand basiere auf eigenständiger as. Tradition, stand Ingerid Dal ebenfalls

---

55 A. HEUSLER, Liedstil und Epenstil, S.2.

56 Le formule dell'antica poesia sassone (Annali, Sezione Germanica, 5, 1962, S.73-94). Eine gewisse Verwandtschaft zwischen as. und ags. Dichtung leugnet MANGANELLO dabei mit Recht keineswegs.

57 G. GEFFCKEN, Der Wortschatz des Heliand und seine Bedeutung für die Heimatfrage, S.93.

58 Ch.T. CARR, Nominal Compounds in Germanic, S.457.

59 Dietrich HOFMANN, Die altsächsische Bibelepik ein Ableger der angelsächsischen geistlichen Epik? (Zfda 89, 1958/59, S.173-190).

60 Wolfgang HUBER, Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus (Münchener Germanistische Beiträge, 3) München 1969, S.18f.



lange Zeit allein<sup>61</sup>, wenn man von dem Versuch von G. Eis absieht, aus der 'Vita Lebuini antiqua' eine kleinere epische Dichtung als Vorläufer des Heliand zu erschließen, die Eis mit 'Liawins Thingfahrt' tituliert<sup>62</sup>.

Daß die Konzeption des Schicksals im Heliand eine völlig eigenständige Schöpfung des Dichters sei, kann kaum angenommen werden. Er hat die Vorstellung sicher von seiner eigenen Auffassung her mitgeprägt und sie vor allem seinem Stoff und seiner Absicht entsprechend akzentuiert und auch umgewandelt. Er hat sie mit all ihren festen Assoziationen aber sicher nicht erst geschaffen. Das könnte man allenfalls dann erwägen, wenn die ganze Konzeption stärker reflektiert und konsequent einheitlich dargestellt wäre. Bei der Gesamttendenz des Werks wäre die Vorstellung dann wohl ausschließlicher und eindeutiger der göttlichen Macht zugeordnet.

Ob es sich bei der Tradition, auf die sich der Helianddichter stützt, allerdings um mehr handelt als um eine mündlich tradierte Vorstellung, ob man etwa mit einer heimischen Dichtungstradition rechnen kann oder muß, das ist von hier aus nicht zu entscheiden.

- 
- 61 Ingerid DAL, Zur Stellung des Altsächsischen und der Heliandsprache (Norsk Tidsskrift for Sprokvidenskap 17, 1954, S.410-424) S.415f.
- 62 Gerhard EIS, Drei deutsche Gedichte des 8.Jahrhunderts, aus Legenden erschlossen (Germanische Studien, 181) Berlin 1936, S.43 bis 57; Felix GENZMER, Liobwins Dingfahrt (Germanisch-romanische Monatsschrift 32, N.F.1, 1950/51, S.161-171) S.171, hält dieses Gedicht gar für ein Jugendwerk des Helianddichters. Der angebliche mit dem Heliand gemeinsame 'starke germanische Glanz' - F.GENZMER, Vier altdeutsche Heldenlieder (Libelli, 9) Darmstadt 1953, S.14 - ist da aber ein allzu unsicheres Kriterium. Auch nach G.EIS 'entbehrt' Genzmers Ansicht 'guter Argumente' - Gerhard EIS, Felix Genzmer: Vier altdeutsche Heldenlieder..., Bespr. (ZfdPh 73, 1954, S.333f.) S.334. "Ich bin überzeugt, daß es neben und vor dem Helianddichter noch mehr als einen altsächsischen Dichter gegeben hat." Ebd., S.334.

1. Verwendung und Bedeutung der Schicksalsbezeichnungen

Die Bezeichnung 'Schicksal' wurde hier aus methodischen Gründen als Hilfsbezeichnung eingeführt. Eine Vorentscheidung über Bedeutung und religiöse Stellung sollte damit nicht getroffen werden, vielmehr mußte der Begriff offen bleiben für Modifikationen und Eingrenzungen. Es zeigt sich nun aber, daß diese Übersetzung nicht generell, höchstens an einzelnen Belegstellen durch verdeutlichende Umschreibungen zu ersetzen ist. Auch 'Schicksal' gibt die Spannweite der Bedeutungs- und Verwendungsmöglichkeiten der as. Bezeichnungen nur teilweise wieder, hat aber den Vorteil, daß es ein Geschehen nicht auf einen bestimmten Urheber festlegt. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß man die Bezeichnung nicht als *Terminus technicus* etwa für eine religiöse Vorstellung in einem bestimmten Kulturbereich versteht.

Am dringendsten für die Bedeutungsbestimmung scheint zunächst gerade die Frage danach zu sein, inwieweit bzw. wie die Schicksalsbezeichnungen eine als Urheber fungierende Macht charakterisieren. Keine einzige der Schicksalsbezeichnungen des Heliand ist aber ihrer grammatischen Stellung nach eindeutig auf die Funktion als Bezeichnung eines logischen Urhebers festgelegt. Bei ein und demselben Wort schwankt der Gebrauch zwischen *Nomen agentis* und *Nomen actionis* bzw. läßt eine derartige Unterscheidung gar nicht zu<sup>1</sup>. Die Auffassung von Kausalität, die sich darin zeigt, trennt nicht scharf zwischen dem logischen Ursprung eines Vorgangs und dem real erfahrenen Vorgang selbst. Der Hin-

---

1 Siehe oben S. 71f.

weis auf einen benennbaren Urheber - konkret den personalen christlichen Gott - ist für die Verwendung der Schicksalsbezeichnungen sekundär. Das bedeutet einerseits, daß sie nicht an die Konzeption eines benennbaren personalen oder apersonalen Urhebers gebunden ist, andererseits aber auch, daß Gott als Ursprung der Vorgänge benannt oder auch nur gedacht sein kann, ohne daß ein Widerspruch zur selbständig gebrauchten Schicksalsvorstellung entsteht. Dadurch werden Situations- und Funktionsanalogien möglich, die nur Einzelzüge, aber auch die jeweiligen wesentlichen Charakteristika erfassen können. Vom epischen Zusammenhang her repräsentieren die Schicksalsbezeichnungen im Kern immer dasselbe Autoritätsverhältnis zum Betroffenen, sind aber frei für eine Einordnung in eine umfassendere Autoritätshierarchie, die im Heliand naturgemäß die christlich-theistische ist.

Wenn das in den Schicksalsbezeichnungen enthaltene Autoritätsverhältnis auch nicht vom christlich-theistischen oder modernen kausallogischen Standpunkt aus auf einen bestimmten Urheber fixierbar ist, so kann die Verwendung trotzdem auf den Zusammenhang mit einem bestimmten Machtbereich deuten, der allerdings erst dem historisch distanzierten Betrachter in der Abstraktion vom Einzelfall weg als allgemeingültiges Kausalitätsgefüge voll bewußt wird. Für das Schicksal im Heliand ist das dort, wo es unabhängig von der Macht Gottes steht, aber auch teilweise dort, wo es mit ihr assoziiert oder ihr untergeordnet ist, der natürliche Zusammenhang. Im Werk selbst ist dieser Zusammenhang aber nur assoziativ signalisiert, die Natur wird nicht als isolierbarer Ursprung eines Geschehens bewußt gemacht.

Die Bindung an die naturhafte Gesetzmäßigkeit gehört zu einem Kern der Schicksalsvorstellung, der auch historisch - soweit eine Entwicklung innerhalb des Werks erkennbar ist - mit einiger Sicherheit als Ausgangspunkt zu bestimmen ist. Wie das Naturhafte sind auch die übrigen Charakteristika dieses Kerns ausschließlich assoziativ eingegrenzt, d.h. es sind die Merkmale einer schicksal-

haften S i t u a t i o n . Auch die Charakteristik der schicksalhaften Machtausübung ist situationsbedingt. Gegenüber dem jeweils Betroffenen - den Menschen oder in der Passion auch Christus - ist seine Macht absolut. So weit bestätigt sich der von der älteren Forschung für die germanischen Schicksalsvorstellungen festgestellte Zug der Unabänderlichkeit. Darüber hinaus sind die Menschen des Heliand gegenüber dem Schicksal aber physisch wie geistig vollkommen passiv. Es ist für sie nicht Ansporn zu Aktion oder Gegenaktion, sondern unreflektiertes Ereignis. Durch die Einordnung in den größeren christlich gedachten Autoritätszusammenhang kann die Macht des Schicksals allerdings von der göttlichen Macht her relativiert werden. Diese doppelte Stellung als Machtssubjekt und Machtobjekt hat das Schicksal etwa im Wunder von Nain.

Die Beziehung zur Zeit äußert sich in der Kernvorstellung darin, daß der schicksalhafte Vorgang immer ein vom Zeitfluß her gesehen punktuelles Einzelereignis von hervorragender Bedeutung ist. Diese Bedeutung erlangt es aber aus dem Zusammenhang mit dem menschlichen Lebenslauf, das heißt dadurch, daß es die für das menschliche Leben wichtigsten Ereignisse bezeichnet: Geburt und Tod.

Die Weiterentwicklung von der Grundvorstellung weg vollzieht sich nicht vollkommen einheitlich nach einem übergreifenden Prinzip, sondern nach thematischen Gesichtspunkten im jeweiligen Zusammenhang. Vom epischen Gesichtspunkt her könnte man die Kernvorstellung als Situationsschema bezeichnen, das - eventuell nach den jeweiligen Erfordernissen modifiziert - dort angewandt wird, wo es durch eines oder mehrere seiner wesentlichen Charakteristika die durch den Stoff gegebene Situation verdeutlichen kann. Die Schicksalsbezeichnungen zeigen so Grundstrukturen einer Situation auf, während die gedankliche Einordnung variieren kann.

Die wesentlichste dieser Grundstrukturen ist das unbedingte Autoritätsverhältnis zum Betroffenen. Dieser Zug kehrt wieder als Unabänderlichkeit des Todes, als Aus-

druck göttlicher Allmacht in einem bestimmten Bereich und sogar in der Abstraktion zum theologischen Begriff (V.4o64). Sinngemäß ist die im Schicksal enthaltene Autoritätsstruktur eingeordnet in zwei verschiedene Machtzusammenhänge, in den natürlichen und den christlich-theistischen. Die jeweilige Intention des Dichters bei der Einführung der Schicksalsbezeichnung läßt sich nur am jeweiligen Kontext exakt rekonstruieren, generell läßt sich aber feststellen, daß der Erweis der göttlichen Macht durch die Assoziation oder Konfrontation mit der natürlichen als Motiv meistens im Vordergrund steht.

Durchweg aktualisieren sich aber im jeweiligen Kontext einzelne Charakteristika und dominieren in der Bedeutung vor anderen. Die Verwendung ist hauptsächlich episch motiviert, das heißt einzelne oder mehrere Züge treten in den Vordergrund und werden für die Charakteristik der jeweiligen Situation nutzbar gemacht. Dem kommt zugute, daß das Schicksal auch vom Ursprung her vorwiegend die Einzelsituation, das den einzelnen Menschen treffende Einzelereignis darstellt. Dadurch, daß eine genau festgelegte lexikalische Bedeutung fehlt, kann das Schicksal etwa neutral den Tod als Ereignis bezeichnen (z.B. im Lebenslauf der Prophetin Hanna V. 511/12 oder im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus V. 3347 und V. 3354), an anderer Stelle kann die zeitliche Spannung besonders akzentuiert sein (z.B. in der Passion) oder der Bezug auf den Lebenslauf ohne jede Bindung an ein einzelnes Ereignis in den Vordergrund rücken (Verkündigung Johannes des Täuflers V. 127/28). Es handelt sich dabei aber jeweils nur um assoziative Akzentuierungen innerhalb fester Situationscharakteristika, nicht um oppositionell faßbare Varianten, also auch nicht um echte Polysemie.

In der im Werk erkennbaren Entwicklung von der Grundvorstellung weg nimmt ein Gesichtspunkt eine überragende Stellung ein: die Anpassung an die thematischen Zusammenhänge des Evangeliums. Wie dominierend diese Tendenz ist, zeigt die Tatsache, daß dort, wo sich die Schicksalsvorstellung wesentlich von ihren ursprünglichen Charakteri-

stika entfernt, immer im unmittelbaren Kontext auf die Macht Gottes hingewiesen ist, ob das Schicksal ihr nun dabei sprachlich assoziiert oder untergeordnet ist. Daß es sich bei der Übertragung auf einen Bereich der Tätigkeit Gottes tatsächlich um eine historische Entwicklung handelt, wird vor allem daran deutlich, daß sich die semantischen Verbindungen zum ursprünglichen Wirkungsbereich auch in formelhaften Wendungen äußern, diejenigen zur Macht Gottes aber nur in Formulierungen mit einem höheren Aktualitätsgrad, nämlich in der Variation oder in freier syntaktischer Konstruktion<sup>2</sup>.

Der historisch wichtige Beginn eines Schicksalsbewußtseins beim Betroffenen ist so dort, wo es die Menschen betrifft (Jerusalem V. 3692 und Judas V. 4581), nur angedeutet. Deutlich vollzogen ist diese Entwicklung aber in der Passion Christi, in einem Zusammenhang, einer doppelten Stellung des Betroffenen, der überhaupt erst durch das christologische Gott-Mensch-Dogma möglich ist. An anderer Stelle ist die absolute Passivität des Menschen unter dem schicksalhaften Ereignis zur Schicksalserfüllung unter der göttlichen Autorität modifiziert (V. 547 und 778). Wichtig ist aber, daß sich die Einordnung der Schicksalsvorstellung in den christlich-theistischen Kausalitätszusammenhang ohne deutlichen Bruch vollzieht. Ursprüngliche Charakteristika treten dabei zum Teil in den Hintergrund, widersprechen dieser Tendenz aber nicht grundsätzlich.

An zwei Punkten trifft sich die Schicksalsvorstellung dann auch mit zeitgenössischen Tendenzen in der Theologie. Im Zusammenhang mit Judas und Jerusalem wird in der Interpretatio christiana Schicksal als Schuld bzw. Strafe Gottes interpretiert und so eine ethische Relevanz geschaffen, die der Schicksalsvorstellung sonst ganz fremd ist. In der Ankündigung des Engels über den Lebenswandel Johannes' des Täufer ist über den Gedanken der göttlichen Präsenz ein Zusammenhang mit dem christlichen Prädestinationsdenken geschaffen.

---

2 Etwa in *godes giscapu* V. 336 und 547 oder der Nebensatzkonstruktion, die V. 4779f. die vorhergehende Formel verdeutlicht.

Allgemein sind in der zweiten Hälfte des Werks die weiterentwickelten Formen häufiger. Eine konsequente Entwicklung, die von Anfang bis zum Ende fortschreitet, ist aber nicht zu erkennen. Fortschreitende Veränderungen in der Konzeption des Dichters kommen als Erklärung für die wechselnde Verwendung allenfalls als sekundärer Aspekt in Frage. Die primären Gesichtspunkte für die verschiedene Anwendung sind offensichtlich thematisch bestimmt. Die Funktion des Schicksals wandelt sich so etwa zwischen den Bereichen 'Geburt Christi', 'Wunder' und 'Passion Christi'.

Eine Differenzierung zwischen den einzelnen Schicksalsbezeichnungen ist schon wegen der geringen Belegzahlen problematisch. Andererseits ist sie deswegen nicht dringend notwendig, weil Verwendung und Bedeutung in den oben beschriebenen Grundzügen bis auf Nuancen einheitlich sind.

Eine Gruppe von Wörtern, die die ältere Forschung als Schicksalsbezeichnungen behandelt hat, gehört allerdings nicht hierher. Es sind: *aldarlagu*, *gilagu* und *erđlĭbigiscapu*. Mit der Gruppe von wirklichen Schicksalsbezeichnungen stehen sie dadurch noch im Zusammenhang, daß sie den Bezug auf das Leben des einzelnen mit ihnen gemeinsam haben. Daneben sind aber alle anderen Attribute verschwunden, auch der für die Schicksalsvorstellung wesentliche Machtaspekt. Diese Bezeichnungen können selbst Teil einer Machtkonstellation sein, bezeichnen sie aber nicht selbst und sind daher zu Synonymen für 'Leben' geworden, obwohl sie möglicherweise, aber nicht mehr feststellbar, noch eine eigene Nuancierung enthalten.

Aus der Gruppe der eigentlichen Schicksalsbezeichnungen heben sich nur *uurd* und *giscapu* etwas ab. *uurd* scheint die ursprüngliche Vorstellung am treuesten zu bewahren, was sich auch darin äußert, daß es noch stark formelhaft gebunden ist. Doch gerade im Gebrauch dieses Worts zeigt sich andererseits auch die ganze Spannweite der Entwicklung. Seine Stellung in der Passion Christi zeigt am deutlichsten die Integration in den neutestamentlichen Sinn- und Stoffzusammenhang, trotz oder auch gerade dank der ihm anhaftenden alten Assoziationen.

*giscapu* ist das semantisch unselbständigste unter den Schicksalswörtern. Obwohl es teilweise noch eine deutliche Assoziation mit dem naturhaften Wirkungsbereich zeigt, ist es blaß und auf eine appositionelle Verdeutlichung angewiesen. Dadurch ist bei ihm aber auch der Verwendungsspielraum größer. Es kann etwa als *godes giscapu* am direktesten sprachlich der Macht Gottes unterstellt sein (V. 336 und 547) oder am radikalsten die Abstraktionstendenz aufnehmen und zum theologischen Begriff werden (V. 4064).

Bei den anderen Schicksalsbezeichnungen sind keinerlei deutliche Differenzierungen erkennbar, sowohl im Grad der Bindung an alte Assoziationen als auch in der Bereitschaft zur Aufnahme neuer. Auch eine besondere Bindung an einen Einzelzug oder an eine Entwicklungstendenz zeigt keines von ihnen. Möglicherweise hat hier erst spät ein Ausgleich stattgefunden, der auch *uurd* und *giscapu* erfaßt hat. Dafür spricht die Tatsache, daß Assoziationen, die bei *uurd* noch im formelhaften Gebrauch erkennbar sind, auch bei den anderen Bezeichnungen, dort aber in freier Formulierung oder im Kontext nur impliziert, auftreten. Auch die Variationen von Schicksalsbezeichnungen untereinander deuten auf diesen Ausgleich.

Eine nhd. Übersetzung der Schicksalsbezeichnungen des Heliand ist in jedem Fall ein Notbehelf, da sie einerseits so allgemein sein muß, daß sie keine der Implikationen und Nuancen ausschließt, dadurch aber auch in keinem Fall der aktuellen Bedeutung ganz gerecht werden kann. Wir haben schon festgestellt, daß es für die Übersetzung mit 'Schicksal' keinen generellen Ersatz gibt, allerdings ist auch sie nicht an allen Belegstellen anwendbar. Die Sprachlogik erfordert zum Teil etwa die Übersetzung 'schicksalhafte Bestimmung' bzw. 'schicksalhaftere Ereignis' (bzw. den jeweiligen Plural, falls man den Plural in den as. Komposita mit *-giscapu* wiedergeben will). Eine systematische Trennung dieser Möglichkeiten, etwa entsprechend den Wortgrenzen im As., ist aber weder möglich noch sinnvoll. Das Werk selbst trennt nicht lexikalisch zwischen Vorgang und Ursprung des Vorgangs. Nhd. Schicksal kommt dem entgegen, da es nicht zwischen Ereignis und Urheber trennt. Unzulänglich bleibt



diese Übersetzung dadurch, daß sie die Bedeutung 'Bestimmung' nicht erfaßt.

Es bleibt nun die Frage, inwieweit der Gebrauch der Schicksalsbezeichnungen abgrenzbar ist, das heißt, ob sie eventuell durch andere Wörter in ihrer Funktion ersetzbar wären bzw. in ihrer Bedeutung so nach außen hin abgrenzbar sind, daß man sie als selbständiges Wortfeld betrachten kann. Wir müssen hier unterscheiden zwischen epischer Funktion als Gestaltungsmittel und der Sinngebung im jeweiligen Kontext. Als Situationsschema sind die Schicksalsbezeichnungen einzigartig. Der Wortschatz des Dichters ist reich genug, um Einzelzüge dieses Schemas, etwa die absolute Unterordnung oder die zeitliche Spannung auszudrücken. Gerade das Zusammenspiel mehrerer oder aller dieser Bezüge macht aber die epische Funktion des Schicksals aus.

Im abstrakten Sinnzusammenhang aber drückt das Schicksal vor allem Autorität aus, die der Natur, der Zeit und - besonders der Macht Gottes. In dieser Intention sind die Schicksalsbezeichnungen nicht zu trennen von benachbarten Bezeichnungen, etwa von *maht godes*. Die Übergänge nach außen sind hier zu fließend und der Spielraum der Bezeichnungen untereinander ist zu groß, als daß eine Abgrenzung bzw. Definition als lexikalisches Feld die Verhältnisse verdeutlichen könnte.

## 2. Zur religiösen Relevanz

Es würde sehr schwer fallen, auf einer generellen Basis festzustellen, wann man eine Vorstellung als 'religiös' bezeichnen kann. Selbst wenn man dabei von festen Kriterien ausgehen könnte, wären die Anwendung auf spezielle Kulturbereiche und die jeweilige Abgrenzung gegenüber dem Außer-, Vor- oder Parareligiösen in jedem Fall mit Problemen verbunden. Im Heliand ist die Entscheidung allerdings dadurch wesentlich erleichtert, daß Stoff und Intention des Werks eindeutig christlich sind und die religiöse Ebene dadurch

festgelegt ist. Das muß nicht heißen, daß Einflüsse von außerhalb von vornherein gar nicht möglich sind. Die Ebene einer eventuellen Auseinandersetzung ist aber damit bestimmt. Eine von außen aufgenommene Vorstellung könnte nur dann wirklich religiös relevant sein, wenn sie an Bedeutung an wesentliche Bestandteile der christlichen Lehre heranreichen bzw. sie umformen könnte. D.h. sie muß im gegebenen Zusammenhang ihren religiösen Eigenwert beweisen. Eine andere Sache ist natürlich die Frage, welche religiöse Bedeutung eine derartige Vorstellung evtl. auf einer historischen Vorstufe innehatte.

Die ältere Forschung hat in diesem Sinne z.T. - allerdings etwas unreflektiert unter der starren Alternative, die in der Frage nach der Germanisierung des Christentums enthalten zu sein schien - die Macht des Schicksals gegen die postulierte Allmacht Gottes abgewogen. Da das christlich-theistische Denken nur die göttliche Allmacht als eigentlich religiösen Machtzusammenhang zuläßt, könnte man dem Schicksal einen religiösen Wert außerhalb von dem, den es erst durch die Einordnung in diesen Zusammenhang erhält, tatsächlich nur dann zuerkennen, wenn es diese göttliche Allmacht irgendwie modifizieren würde. Es zeigt sich aber, daß dieser Anspruch die Bedeutung des Schicksals im Heliand weit übersteigt, daß man hier zwei Dinge als auf gleicher Ebene stehend verglichen hat, die es nicht sind.

Auch der Heliand-Dichter legt besonderen Wert darauf, die göttliche Macht als unbegrenzt darzustellen. Um so deutlicher ist die des Schicksals begrenzt. Sein Wirkungsbereich als selbständige Macht ist auf die Zeitlichkeit, den menschlichen Lebenslauf und vor allem auf natürliche Vorgänge eingeschränkt. Auch innerhalb dieser Dimensionen wird es nur in einzelnen Situationen mit festen Charakteristika wirksam. Das bedeutet aber, daß die Gebrauchsmöglichkeiten der Schicksalsbezeichnungen zu begrenzt sind, als daß ihre Bedeutung auf die Ebene des christlich-religiösen Wertsystems vordringen könnte. Auch an den verallgemeinernden Begriffsinhalt von 'Natur' reichen sie nicht heran, da sie zu deutlich auf die konkreten Verhältnisse

der Einzelsituation bezogen sind. In beiden Fällen fehlt den Schicksalsbezeichnungen die volle Abstraktionsfähigkeit, die sie auf eine allgemeine begriffliche Bedeutungsstufe stellen könnte.

Eine Antithese des Dichters unterstreicht die Grenzen im Wirkungsbereich des Schicksals: Eines der wesentlichen Charakteristika des Göttlichen ist das Übernatürliche. Durch die Assoziation mit dem Natürlichen ist das Schicksal damit als in seiner Machtausübung begrenzt dem unbegrenzten göttlichen Wirkungsbereich gegenübergestellt. Am deutlichsten ist diese Antithese im Wunder von Nain. Gradweise verwischt, aber fast nie aufgehoben<sup>3</sup> wird der Gegensatz durch die Übernahme schicksalhafter Tätigkeit durch die göttliche Autorität.

Die gelegentliche sprachliche Konsoziation von Schicksal und Macht Gottes (V. 127/28 und 367/68) am Anfang des Werks durch *endi* kann man unter diesen Umständen nicht als naiven Synkretismus bezeichnen. Auch in der Reihung haben nicht beide denselben Stellenwert, so wenig wie an anderen Stellen, wo Schicksal oder natürliche Vorgänge nicht ausdrücklich der Allmacht Gottes untergeordnet sind. Das eine drückt vielmehr jeweils den engeren Zusammenhang aus, die direkte Erfahrung, das andere den größeren gedanklichen Zusammenhang. Generell bleibt kein natur- oder schicksalhafter Vorgang vom Zusammenhang mit der Macht Gottes ausgeschlossen, auch dort nicht, wo keine ausdrückliche Verbindung hergestellt ist.

Wenn der Wirkungsbereich des Schicksals so eng begrenzt ist, bedeutet das aber nicht nur, daß es der Macht Gottes nicht entgegensteht, sondern andererseits auch, daß es nicht in der Lage ist, deren ganzes Ausmaß zu erfassen bzw. generell zu charakterisieren. Das Schicksal ist nie eine Umschreibung der Macht Gottes, auch dort nicht, wo es direkt als ihre Auswirkung gekennzeichnet ist. Es ist dort Ausdruck der Erfahrung dieser Macht in einem konkreten Einzelfall, aber es charakterisiert sie nicht auf einer allgemeinen

---

3 Einzige Ausnahme: V. 4064.

Ebene. Es kann, wie etwa in der Passion, ein religiöses Verhältnis als epische Ausdrucksform verdeutlichen und dadurch eine religiöse Relevanz erhalten, die aber nicht einem Eigenwert entspricht. Sie wechselt vielmehr je nach Verwendung von einem thematischen Bereich zum anderen. Die Untersuchung der wesentlichen dieser Bereiche hat ergeben, daß das Verhältnis zwischen Schicksal und göttlicher Macht gar nicht festgelegt ist, sondern nach den jeweiligen thematischen Erfordernissen variiert.

Das Schicksal hat im Heliand also weder außerhalb noch innerhalb des christlich-theistischen Zusammenhangs einen religiösen Eigenwert, so wenig wie generell einen ethischen. Hier treffen sich die Beobachtungen mit denen, die G.W. Weber an Verwendung und Bedeutung von ags. *wyrd* gemacht hat<sup>4</sup>. Entgegen den Feststellungen Webers ist allerdings die Verwendung von *uurd* und den anderen Schicksalsbezeichnungen nicht frei im Sinne einer Bedeutung 'Geschehen', sondern an feste Assoziationen gebunden. Das wirft nun die Frage auf, ob Schicksal vor dem Heliand etwa eine religiöse Bedeutung gehabt hat.

Man kann Weber nur zustimmen, wenn er es für unmöglich hält, mit einer Interpretation des Heliand eine religiöse Macht hinter der Bezeichnung *uurd* für die heidnisch-germanische Zeit zu ermitteln<sup>5</sup>. Man muß sich aber auch fragen, mit welcher Berechtigung er eine religiöse Bedeutung aufgrund der Verwendung im Heliand a u s s c h l i e ß t.

Historische Rückschlüsse vom Heliand aus können in keinem Fall mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Da der formelhafte Gebrauch von *uurd* ebenfalls auf die Natur als ursprüngliches Wirkungsgebiet weist, kann man nur vermuten, daß diese Beziehung keine Verengung eines zunächst größeren Zusammenhangs ist. Das schließt nun aber eine religiöse Relevanz des Schicksals auf einer früheren Stufe nicht aus. Wenn man für die Natur dort eine religiöse Bedeutung annimmt, die sie im Heliand nicht mehr

---

4 G.W.WEBER, *Wvrd*, S.24 und 132f.

5 G.W.WEBER, *Wyrd*, S.141.

hat, kann im natürlichen Zusammenhang auch das Schicksal auf dieser Stufe diese religiöse Bedeutung gehabt haben, ohne daß es seine Rolle in der Natur wesentlich geändert hat. Der religiöse Substanzverlust dieser Macht hinge dann mit einer Ausweitung des Weltbildes zusammen: Das Naturverständnis kann ursprünglich sehr wohl die Rolle eines Weltbildes gespielt haben, dann aber in dieser Funktion zurückgedrängt worden sein bis zu dem Punkt, wo es den Wert einer religiösen Erfahrung verlor und schließlich ganz dem Gedanken an die Allmacht des christlichen Gottes untergeordnet wurde. Gewiß deuten die nordischen Quellen im ganzen nicht auf eine Herkunft des Schicksals aus einem naturhaften Weltbild. Ihre späte Niederschrift gibt die Priorität aber eher dem Heliand. Eine der Schicksalsbezeichnungen, nämlich *giscapu* bzw. an. *skǫp* hat auch dort z.T. eine Bedeutung, die in enger Verbindung mit naturhaften Vorgängen steht<sup>6</sup>. Für den as. Bereich selbst ist es immerhin bemerkenswert, daß noch die Bonifatianischen Quellen zahlreiche Hinweise auf verschiedene Naturkulte enthalten, die offenbar noch eine entscheidende Rolle spielten<sup>7</sup>.

Es bleibt hier schließlich die Frage zu erörtern, inwiefern man das Schicksalsverständnis des Heliand als deterministisch bezeichnen kann. Dem Determinismus kommt das Autoritätsverständnis, das im Schicksal des Heliand impliziert ist, dadurch entgegen, daß es eine absolute Passivität des Menschen unter einer seinem Willen entzogenen Macht einschließt. Unter christlich-antikem Einfluß können alte Schicksalsbezeichnungen daher - wie etwa im ags. Bereich - teilweise zum Ausdruck eines deterministischen Weltverständnisses werden. Im Heliand ist es aber so weit nicht

---

6 W.GEHL, Der germ. Schicksalsglaube, S.230; Werner BETZ, Ahd. *kiscraft* 'creator' (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 18, 1965, S.5-11) S.9.

7 Anton MAYER, Religions- und kultgeschichtliche Züge in Bonifatianischen Quellen (Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, hg.v. der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz, Fulda 1954) S.311-13.

gekommen, wenn auch ein schwacher Ansatz zu erkennen ist (V. 127/28). Das Schicksal ist wohl noch zu sehr an den ursprünglichen natürlichen Wirkungsbereich gebunden und kann in der christlichen Umgebung allenfalls in bestimmten Situationen zum Ausdruck göttlicher Machtausübung werden, nie aber zum zentralen Begriff eines Weltbildes. Christlicher Determinismus mag die Anwendung der Schicksalsbezeichnungen auch hier begünstigt haben, konnte sie aber nicht zu weltanschaulichen Begriffen im christlichen Weltbild umformen. Möglicherweise liegt darin der Grund dafür, daß sie schließlich untergegangen sind.

ABKÜRZUNGEN UND ABGEKÜRZT ZITIERTER WERKE

ags.	angelsächsisch
an.	altnordisch
Arch.f.Kultg.	Archiv für Kulturgeschichte.
as.	altsächsisch
Hs(s)	Handschrift(en)
J.	Johannesevangelium
L.	Lukasevangelium
Mc.	Markusevangelium
MGH	Monumenta Germaniae Historica mit den Abteilungen:
Epp. sel.	Epistolae selectae
LL Capit.	Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum
Poetae	Poetae latini medii aevi
SS	Scriptores
SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
Mt.	Matthäusevangelium
NddJb	Niederdeutsches Jahrbuch. Jahrbuch des Ver- eins für niederdeutsche Sprachforschung.
Num.	Numeri
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Spra- che und Literatur
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J.-P. MIGNE, Paris, 1876-1891.
Sehrt	Edward H. SEHRT, Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis, 2., durchges. Aufl. Göttingen 1966.
Tat.	Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit aus- führlichem Glossar, hg. v. Eduard SIEVERS (Bibliothek der ältesten deutschen Litera- tur-Denkmäler, 5) unveränd. Nachdruck der 2.neubearb. Ausg., Paderborn 1960.
V(v)	Vers(e)

ZfdA                    Zeitschrift für deutsches Altertum und  
deutsche Literatur.  
ZfdPh                   Zeitschrift für deutsche Philologie.  
ZThK                    Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue  
Folge.



## LITERATUR (Auswahl)

### Heliand - Ausgaben

Im allgemeinen wird zitiert nach:

Heliand und Genesis, hg.v.Otto BEHAGHEL, 8.Aufl. bearb.v. Walther MITZKA (Altdeutsche Textbibliothek, 4) Tübingen 1965.

Bei Vergleichen zwischen den Haupthandschriften wurde verwendet:

Heliand, hg.v. Eduard SIEVERS (Germanistische Handbibliothek, 4) Halle, Berlin 1935 [Titelauf. der Ausg. 1878].

### Sonstige Quellen und Wörterbücher

Alcuin, Commentaria in Sancti Joannis Evangelium (PL Bd.100, Sp. 743-1003).

King Alfred, Old English Version of Boethius De Consolatione Philosophiae, ed. from the Mss., with Introduction, Critical Notes and Glossary by Walter John SEDGEFIELD, 2., unveränd. Aufl. der 1. Aufl. von 1899, Darmstadt 1968.

BERR Samuel, An Etymological Glossary to the Old Saxon Heliand (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Literatur und Germanistik, 33) Bern, Frankfurt 1971.

Beda Venerabilis, In Lucae Evangelium Expositio (PL Bd.92, Sp.301-634).

Anicius Manlius Severinus Boethius, Philosophiae Consolationis libri quinque, hg.v. Karl BÜCHNER (Editiones Heidelbergenses, 11), 2., ern. Aufl. Heidelberg 1960.

Godescalci Carmina, hg.v. Ludwig TRAUBE (MGH Poetae, Bd.3, Berlin 1896, S. 724-738).

Oeuvres theologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais, hg.v. D.C.LAMBOT, OSB (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et Documents, 20) Louvain 1945.

Rabanus Maurus, Commentaria in Matthaem (PL Bd.107, Sp.727-1156).

SEHRT Edward H., Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis, 2., durchges. Aufl. Göttingen 1966.

Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar, hg.v. Eduard SIEVERS (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denk-mäler, 5) unveränd. Nachdruck der 2., neubearb. Aufl. von 1892, Paderborn 1960.

Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor. Sive de Concordia Evangelistarum libri quatuor (PL Bd.186, Sp.11-620).

### Darstellungen

BAETKE Walter, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen. Ein Beitrag zur Frage der Germanisierung des Christentums (Libelli, 48) Darmstadt 1959 [vorher in: Die Welt als Geschichte 4/6, 1943, S. 143-166].

- BAETKE Walter, Germanischer Schicksalsglaube (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 10, 1934, S.226-236).
- BEHAGHEL Otto, Die Syntax des Heliand, Prag, Wien, Leipzig 1897.
- BÖHMER H[einrich], Das germanische Christentum. Ein Versuch (Theologische Studien und Kritiken 86, 1913, S.165-280).
- BONUS Arthur, Zur Germanisierung des Christentums (BONUS, Zur religiösen Krisis, Bd.1) Jena 1911.
- BOUDRIOT Wilhelm, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert (Libelli, 127) Darmstadt 1964 [vorher: Bonn 1928 (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, 12)].
- CARR Charles T., Nominal Compounds in Germanic (St.Andrews University Publications, 41) London 1939.
- DAL Ingerid, Zur Stellung des Altsächsischen und der Heliandsprache (Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap 17, 1954, S.410-424).
- DELBONO Francesco, Heliand, poema saxonium seculi noni (Teoresi 12, 1967, S.327-346).
- DÖRRIES Hermann, Germanische Religion und Sachsenbekehrung, Göttingen 2.Aufl. 1935.
- DÖRRIES Hermann, Wort und Stunde, Bd.2: Aufsätze zur Geschichte der Kirche im Mittelalter, Göttingen 1969.
- DOREN A., Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance (Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/1923, 1.Teil, Leipzig 1924, S.71-144).
- EBERHARD Gertrud, Germanische und christliche Elemente im Heliand dargestellt an der dichterischen Gestaltung des Christusbildes, Phil.Diss. [Masch.] Freiburg i.Br. 1948.
- EGGERS Hans, Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand (NddJb 80, 1957, S.1-24).
- ELLIGER Walter, Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum (Kieler Universitätsreden, NF 6) Kiel 1935.
- ERZGRÄBER Willi, Der Wanderer. Eine Interpretation von Aufbau und Gehalt (Festschrift zum 75.Geburtstag von Theodor Spira, hg.v. H. VIEBROCK und W.ERZGRÄBER, Heidelberg 1961, S.57-85).
- GEFFCKEN Gertrud, Der Wortschatz des Heliand und seine Bedeutung für die Heimatfrage, Phil.Diss. Marburg 1912.
- GEHL Walther, Der germanische Schicksalsglaube, Berlin 1939.
- GÖHLER Hulda, Das Christusbild in Otfriids Evangelienbuch und im Heliand (ZfdPh 59, 1935, S.1-52).
- GROSCH Elisabeth, Das Gottes- und Menschenbild im Heliand (PBB 72, 1950, S.90-120).
- GUGGISBERG Kurt, Germanisches Christentum im Frühmittelalter, Bern 1935.
- HELBIG Ludwig, Altenglische Schlüsselbegriffe in den Augustinus- und Boethius-Bearbeitungen Alfreds des Großen, Phil.Diss. Frankfurt a.M. 1961.

- HELM Karl, Altgermanische Religionsgeschichte (Germanische Bibliothek, 5.Reihe: Handbücher und Gesamtdarstellungen zur Literatur- und Kulturgeschichte), Bd.2, Tl.2, Heidelberg 1935.
- HEMPEL Johannes, Wort Gottes und Schicksal (Festschrift Alfred Bertholet zum 80.Geburtstag, hg.v. Walter BAUMGARTNER u.a., Tübingen 1950, S.222-232).
- HEUSLER Andreas, Heliand, Liedstil und Epenstil (ZfdA 57, 1920, S.1-48).
- HEUSSI Karl, Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem (ZThK NF 15, 1934, S.119-145).
- HOFMANN Dietrich, Die altsächsische Bibelepik ein Ableger der angelsächsischen geistlichen Epik? (ZfdA 89, 1958/59, S.173-190).
- ILKOW Peter, Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung. Ein semantisch-kulturgeschichtliches Glossar, hg.v.W.WISSMANN und H.-Fr.ROSENFELD(Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen, 20) Göttingen 1968.
- KAUFFMANN Friedrich, Über den Schicksalsglauben der Germanen (ZfdPh 50, 1926, S.361-408).
- KELLERMANN Günter, Studien zu den Gottesbezeichnungen der angelsächsischen Dichtung. Ein Beitrag zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Germanenbekehrung, Phil.Diss. [Masch. vervielf.] Münster 1954.
- von KIENLE Mathilde, Der Schicksalsbegriff im Altdutschen (Wörter und Sachen 15, 1933, S.81-111).
- KLINGENBERG Heinz, Terminologie und Phraseologie zur Bezeichnung von Machtverhältnissen im Heliand, Phil.Diss. [Masch.] Freiburg i.Br. 1959.
- KÖHLER Walther, Das Christusbild im Heliand (Arch.f.Kultg. 26, 1936, S.265-282).
- MANGANELLA Gemma, Le formule dell'antica poesia sassone (Annali, Sezione Germanica 5, 1962, S.73-94).
- MAYER Anton, Religions- und kulturgeschichtliche Züge in Bonifatianischen Quellen (Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, hg.v. der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz, Fulda 1954, S.291-319).
- MEYER Richard M., Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben, Berlin 1889.
- MITTNER Ladislaus, Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik, (Bibliotheca Germanica, 6) Bern 1955.
- NEUMANN Eduard, Das Schicksal in der Edda, Bd.1: Der Schicksalsbegriff in der Edda (Beiträge zur deutschen Philologie, 7) Gießen 1955.
- OHLY-STEIMER Marianne, Huldi im Heliand (ZfdA 86, 1955/56, S.81-119).
- OTTEN Kurt, König Alfreds Boethius (Studien zur englischen Philologie, NF 3) Tübingen 1964.
- PATCH Howard R[ollin], The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature,

Cambridge 1927.

- PICKERING F[rederick] P., Augustinus oder Boethius? Geschichtsschreibung und epische Dichtung im Mittelalter - und in der Neuzeit 1: Einführender Teil, Berlin 1967.
- PICKERING F[rederick] P., Christlicher Erzählstoff bei Otfrid und im Heliand (ZfdA 85, 1954/55, S.262-291).
- PICKERING F[rederick] P., Notes on Fate and Fortune (for Germanisten) (Mediaeval German Studies. Presented to Frederick Norman, London 1965, S.1-15).
- PISANI Vittore, Wurd (Paideia 13, 1958, S.105-108).
- QUISEL G., Der Heliand und das Thomasevangelium (Vigiliae Christianae 16, 1962, S.121-153).
- RATHOFER Johannes, Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation (Niederdeutsche Studien, 9) Köln, Graz 1962.
- RÜCKERT Hanns, Die Christianisierung der Germanen. Ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 160) Tübingen 2.Aufl.1934.
- RUPP Heinz, Leid und Sünde im Heliand und in Otfrids Evangelienbuch (PBB Halle, 78, 1956, S.421-469 und 79, 1957, S.336-379), [Leicht gekürzte Fassung der Phil.Diss. [Masch.] Freiburg i.Br. 1949].
- SANDERS Willy, Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs (Niederdeutsche Studien, 13) Köln, Graz 1965.
- SCHMAUS Michael, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, 2 Bde, München 1969-1970.
- SCHMIDT Kurt Dietrich, Germanisierung des Christentums (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 3.Aufl. 1956-1958, Bd.2, Sp.1440-1442).
- SCHMIDT Kurt Dietrich, Die Germanisierung des Christentums im frühen Mittelalter (SCHMIDT, Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen 1948, S.66-84).
- SCHRÖBLER Ingeborg, Glossen eines Germanisten zu Gottschalk von Orbais (PBB Tübingen, 77, 1955, S.89-111).
- SCHRÖBLER Ingeborg, Notker III. von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' De Consolatione Philosophiae (Hermaea, 2) Tübingen 1953.
- von SCHUBERT Hans, Zur Germanisierung des Christentums. Erwägungen und Ergebnisse (Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921, S.389-404).
- von SCHUBERT Hans, Die Geschichte des deutschen Glaubens, Leipzig 1925.
- SCHULZ Walther, Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des 8. und 9. Jahrhunderts, Halle 1913.
- SEEBERG Reinhold, Die germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 9, 1888, S.91-106 und 148-166).

- SEEBERG Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.3 Darmstadt 6. Aufl. 1959[unveränd. Nachdruck der 4.Aufl.1930].
- SEIPP Horst, Entwicklungszüge der germanischen Religionswissenschaft (Von Jacob Grimm zu George Dumézil), Bonn 1968, Phil.Diss. Bonn v. 26. Mai 1965.
- SPEHR Harald, Frühgermanentum: Germanentum und Christentum [Forschungsbericht] (Arch.f.Kultg. 31, 1943, S.198-231 und 360-388).
- von den STEINEN Wolfram, Bernhard Silvestris und das Problem des Schicksals (VON DEN STEINEN, Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen, Betrachtungen, Bilder, hg.v. Peter von MOOS, Bern, München 1967, S.231-245).
- THOMAS Elizabeth J., Old Saxon 'wurth' and its Germanic Cognates (Archivum Linguisticum 12, 1960, S.35-39).
- TIMMER B.J., Wyrð in Anglo-Saxon Prose and Poetry (Neophilologus 26, 1941, S.24-33 und 213-228).
- VESPER Ekkehart, Der Machtgedanke in den Bekehrungsberichten der isländischen Sagas (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7, 1955, S.127-142).
- VIELHABER Klaus, Gottschalk der Sachse (Bonner historische Forschungen, 5) Bonn 1956.
- VILMAR A[ugust] F[riedrich] C[hristian], Deutsche altertümer im Hêliand als einkleidung der evangelischen geschichte. Beiträge zur erklärung des altsächsischen Hêliand und zur innern geschichte der einführung des christentums in Deutschland, Marburg 2.Aufl.1862.
- WEBER Carl August, Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen (ZfdA 64, 1927, S.1-76).
- WEBER Gerd Wolfgang, Wyrð. Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur (Frankfurter Beiträge zur Germanistik, 8) Bad Homburg v.d.H., Berlin, Zürich 1969.
- WEICHELTELS Hans, Arthur Bonus und die 'Germanisierung des Christentums' (ZThK NF 15, 1934, S.167-189).
- WERLICH Egon, Der westgermanische Skop. Der Aufbau seiner Dichtung und sein Vortrag, Phil.Diss. Münster 1964.
- WOLF Alfred, Die Bezeichnungen für Schicksal in der angelsächsischen Dichtersprache, Phil.Diss. Breslau 1919.
- WOLFF Ludwig, Germanisches Frühchristentum im Heliand (WOLFF, Kleinere Schriften zur altdeutschen Philologie, hg.v. Werner SCHRÖDER, Berlin 1967, S.50-69) [vorher in: Zeitschrift für Deutschkunde 49, 1935, S.37-54].
- WOLFF Ludwig, Der Heliand als germanisch-deutsches Epos (WOLFF, Kleinere Schriften, S.70-81). [vorher in: Zeitschrift für Deutschwissenschaft und Deutschunterricht 1, 1943, S.76-84].



- uurêđ uurđigiscapu.* S. 36, 54, 61, 67, 73, 104f., 107, 109, 141, 213
- metodogiscapu/-giscaft* allgemein: S. 34, 42, 65
- V. 2189b-90a: *mâri metodogescapu.* anttat ina iru uurđ benam,  
S. 29, 31, 34, 36, 41, 53, 61, 72, 104f., 107f., 131f., 137-139
- V. 2209b-10a: *mundoda uuiđer metodigisceftie* huand hie iro at sô liošes ferahe  
S. 18, 31, 41, 61, 95, 104f., 107-109, 133, 138f., 141
- V. 4827b-28a: *torhtero tideo.* bêđ metodogiscapu,  
S. 28 Anm. 1, 41, 49 u. Anm. 10, 50, 60, 73, 85, 88, 90, 101, 105-107, 149, 159
- regan(o)giscapu* allgemein: S. 33f., 36, 42, 56f., 65
- V. 2593b-94a: *frummien firiho barn.* sculun iro regangiscapu  
S. 32, 41, 55, 58, 72-74, 78, 94f., 105f., 108
- V. 3347b-49a: *thô gifraghn ik that ina is* reganogiscapu,  
*thene armon man is êndago*  
*gimanoda mahtiun suiđ*
- uurđ* S. 32, 37, 41, 51, 55, 58, 72-74, 86f., 105f., 213  
allgemein: S. 13, 32-35, 38f., u. Anm. 14, 40, 42, 44, 45 Anm. 2, 46, 48f., 54, 64f., 69, 73, 98, 118, 148, 154, 158, 164, 166-170, 176, 182, 195, 199, 203, 206, 215f., 220
- V. 760b-62a: *uonoda an uuilleon,* Thar that friđubarn godes  
*Erodes thana cuning* antthat uurd fornarn  
S. 29, 53, 61, 104f., 107, 109, 119, 124
- V. 2189b-90a: *mâri metodogescapu.* anttat ina iru uurđ benam,  
S. 29, 31, 36, 53, 61, 72, 104f., 109, 124, 131-134, 137-139
- V. 3633b: unttat sie eft uurđ farnimid.

- S. 29, 53, 61, 79, 81-83, 94,  
105-107, 205
- V. 4581b: *be that he thea uurđi farsihit*  
S. 29, 60 Anm. 32, 65, 77f., 95  
Anm. 26, 105f., 171-181, 214
- V. 4619b-20a: *Thiu uurđ is at handun,*  
*thea tidi sind nu ginâhid.'*  
S. 26, 29f., 50, 60, 78, 105f.,  
108, 146, 149f., 159, 171
- V. 4778b-80a: *Thiu uurđ is at handun,*  
*that it sô gigangen scal, sô it god fader*  
*gimarcod mahtig.*  
S. 26, 29, 34f., 47, 50, 60, 74,  
76, 105f., 108, 146, 149f., 155  
-157, 159f., 165, 168, 195, 204,  
214 Anm. 2
- V. 5394b-95a: *Thiu uurđ nâhida thuo,*  
*mâri maht godes*  
S. 29f., 34f., 50f., 60, 105f.,  
108, 150, 157
- uurđ(i)giscapu/-giscaft* allgemein: S. 34, 41-43
- V. 126a-28b:  
*That ni scal an is liða gio liðes anbitan,*  
*uuines an is uueroldi: sô hæbed im uurđgiscapu,*  
*metod gimarcod endi maht godes.*  
S. 36, 59, 65f., 70, 73f., 78,  
104f., 112, 124, 178, 183, 193,  
213f., 219, 222
- V. 196b-97a: *Bêd aftar thiu*  
*that uuif wurđigiscapu.*  
S. 28 Anm. 1, 48f., 60, 65, 73,  
77, 84, 87, 92, 99, 101, 104f.,  
111-113
- V. 510b-12a: *Thô gifragh ic that iru thar*  
*sorga gistôd,*  
*that sie thiu mikila maht metodes tedêlda,*  
*uurêđ uurđigiscapu.*  
S. 34, 36, 54, 61, 65, 67-69, 73,  
77, 104f., 109, 141, 213
- V. 3354b-56a: *Thô quâmun ôk uurdegiscapu,*  
*themu ôdagan man orlaghuîle,*  
*that he thit liocht farlêt*  
S. 51-53, 61, 65, 105f., 213
- V. 3691a-92b:  
*'uuê uuarđ thi, Hierusalem', quad he, 'thes thu te*  
*uuârun ni uuêst*



*thea uurðegiskefti, the thi noh giuuerðen sculun*

S. 6o Anm. 32, 65, 77f., 1o5f.,  
17o, 172-175, 178f., 214

Aus den auf Seite 215 zusammengefaßten Gründen sind folgende Bezeichnungen von denen für 'Schicksal' getrennt:

*aldarlagu* allgemein: S. 33, 36, 57f., 62,  
72, 1o4, 2o6, 215

V. 3882a-b:

[*the*] *theru idis aldarlago áhtien uueldi.*

S. 32f., 37, 55, 66, 1o5

V. 41o4b-o5b:

*uuas imu is líf fargeþen,*  
*that he is aldarlagu êgan môsti*

S. 32, 37, 55f., 66, 72, 1o5

*erðlibigiscapu*

V. 133ob-31b:

*síðor he these uuerold agiþid,*  
*erðlibigiscapu, endi sókit im óðar líoht*

S. 34, 36, 55f., 57f., 62, 72,  
79, 1o4f., 2o6, 215

*gilagu*

V. 5343b-44a:

*Uuést thu that it all an mínor*  
*duome stéd*  
*umbi thínes líþes gilagu?*

S. 32f., 36, 55f., 57f., 62, 66,  
72, 1o4f., 141, 2o6, 215

STELLENREGISTER (außer Belegstellen für 'Schicksal')

4b-5a	128f.	789a-90a	111 Anm.7
87b-92a	51, 86-88, 90, 111	840a-55a	28 Anm.1, 156
105b-06a	111	1055a-63a	145 Anm.3, 146, 181
109a-112a	111	1150a	128
141b-58b	92, 110	1207b-09a	128
192b-94a	92, 111, 135	1227b-37a	129
201b-07b	92, 110, 135f.	1587a	129
243a-47b	114	1938b	37 Anm.10
260b	128	1943b	37 Anm.10
280b	113	1954b	37 Anm.10
371b-78a	113	2002b-05a	128
397b-99b	113	2027b-28a	50
433a	89	2057a	73
451b	58 Anm.31	2069b-71a	126
549b	116	2071b-74a	127
550b	116	2097b-98a	134
563b-605b	102, 115 u.Anm.9	2114b-19a	134
606a-11a	116 u.Anm.10	2162b-67a	127
616b	116	2177b-78a	127, 138
630b	116	2189a	132
644b-45a	116	2195b-98a	135
645b-48a	117	2205b-27a	31f., 56, 127, 132-134, 136-138
658b-62a	115	2241b-46a	134
681b-82a	115	2260b-64a	136
684b	116	2268a	127
686a	116	2296b-302a	134
687b-90a	115, 129	2330a	73
696a	116	2335bff.	135
703a	116	2336a	136
754b-56b	119	2339b-42a	127 Anm.6
763a	116	2349b-51a	126
767b-75a	102, 116, 120	2477a	46

25o8a-o9b	32	471oa	73
2941bf.	135	4738b-57a	146
2989b	31	4748b-57a	151
31oob	156, 158 Anm.14	476ob-68b	76, 147, 155, 168
3124b-25a	88 Anm.19	4773a-75a	185 Anm.2
3181a-82a	156f.	4779a-8oa	78
34o9a-515b (42.Fitte)	8o Anm.1o	478ob-84a	151, 155
3588b-67ob (44.Fitte)	8of.u.Anm.1o, 9o	4784b-85a	58 Anm.31, 147
3627a	88 Anm.19	4789b-91a	154
3667b-68a	129	4795b-96a	147, 155
3676a	88 Anm.19	48o2a	73
3695b-96a	17o	48o5b-o7a	85
3697b	52	4886a	73
37o3a-o5b	178	4913b-24b	156f.
37o7a	89	4931b-36a	184f., 186, 192
3842b-45b	56	4947a	149
3887b	56	4978a-8oa	184, 186
3977a-79b	13o	5o23b-38b	185
4o88a-89a	135	5o36a-37a	191
41o9b-11b	32	5o5oa-b	149
4181b-85a	28 Anm.1, 51, 88, 9o, 159	5o87b-88a	129
4261a-b	169	5163a-65b	73, 181
4323a	52	5171a-b	149
4364a	5o	535oa-52a	57
4494b-97a	159	5381b-94a	15o, 156
4524b-25a	8o Anm.1o	5419b	58 Anm.31
4567b-69a	3o	5427a-86b	148
4583a-86b	177	5597a	156
4622a-26a	181	5621a	15o
47oob	154	5767b	88 Anm.19
47o6b-o7a	146f.	5769bf.	135
		58o1b	56
		5892bf.	135

