

# Vergangenheitsdarstellung und Christus-Aristie im ‚Heliand‘. Mit Überlegungen zum echten epischen Präteritum

## 1 Zum Begriff des epischen Präteritums

Den Begriff des epischen Präteritums hat Käte Hamburger in ihrer ‚Logik der Dichtung‘ geprägt,<sup>1</sup> um damit zwei eigentümliche Umstände beim Lesen des modernen Romans zu bezeichnen: Der Leser gewinnt nämlich den Eindruck, als rücke das erzählte Geschehen vergegenwärtigt vor sein Auge. Temporaladverbien wie ‚nun‘, ‚eben‘, ‚jetzt gerade‘, ‚bald‘, ‚später‘, ‚heute‘, ‚morgen‘ u. a. m. sorgen im Erzähltext für die Vergegenwärtigung des Erzählten. Zudem meint der Leser, mit den Augen einer erzählten Figur in die erzählte Welt gucken zu können, wenn er über deren momentane Wahrnehmungen, Gefühle und Intentionen instruiert wird. Dafür sorgt die ‚erlebte Rede‘, indem sie die nach außen gerichtete Figuresicht von innen aufschlüsselt, so dass man beim Lesen die Perspektive(n) der Figur(en) einnehmen kann. Vergegenwärtigung und Perspektivenübernahme wirken zusammen: Menschen / Personen – wie dann auch Figuren – sehen, fühlen und wollen etwas je nur in der Gegenwart solchen Sehens, Fühlens und Wollens, und dem Leser wird es deshalb ermöglicht, sich ohne Zeitsprung in diese Gegenwart einzuschalten, wenn ihm eine erlebte Rede den Augenblick nahebringt. Das Präteritum des Erzähltextes scheint sich dabei zu verflüchtigen. So bestand Hamburgers treffende Beobachtung in der Annahme, „daß das Präteritum seine grammatische Funktion, das Vergangene zu bezeichnen, verliert“<sup>2</sup>. Dies meint der Begriff des epischen Präteritums.

Hamburgers Begriffsbildung war insofern bequem, als Prägungen wie ‚Roman-Präteritum‘, ‚romanhaftes Präteritum‘ o. ä. nicht annähernd so griffig erscheinen mussten. ‚Episch‘ konnte zudem in seiner allgemeinen Wortbedeutung (‚die Epik / das Erzählen [überhaupt] betreffend‘) und in diesem Sinne historisch übergreifend aufgenommen werden, ohne das Epos und den Roman dabei auseinanderhalten zu müssen. Literaturwissenschaftliche Prägungen zu einer übergreifenden Gattungsdreierheit von Epik, Lyrik und Dramatik leisteten dem weiteren Vorschub.<sup>3</sup> Zugleich sammelte Ham-

---

1 Vgl. Hamburger 1987, S. 64–78.

2 Ebd., S. 65.

3 Epik, Lyrik und Dramatik galten lange (und gelten) als literarische Großgattungen. Staiger 1971 hat ihnen Stilarten zugrunde legen wollen, und er hat dem epischen Stil dabei in phänomenologischer Charakterisierung die Vorstellung an die Seite stellen wollen (vgl. S. 61–102). Mit Staiger befand Hamburger sich im Briefkontakt.

burger aber alle ihre Belege aus modernen Romanen (seit dem 19. Jahrhundert), und ihre Analysen zielten entsprechend auf die Romanfiktion. Sie hat sich aber auch darangemacht zu zeigen, dass schon das eigentliche Epos einen solchen Leseindruck herstellt, und dazu die homerischen Epen und das ‚Nibelungenlied‘ herangezogen.<sup>4</sup> Dazu fragt sich allerdings, ob nicht ein bereits habitualisiertes Lesen des modernen Lesers veranschlagt werden muss, der eine trainierte Lesegewohnheit schon mitbringt, wenn er den Eindruck eines gegenwärtig ablaufenden erzählten Geschehens aus Epen herausliest. Ursprünglich gab es für Epen im eigentlichen Sinn eine Rezeptionssituation anderer Art: Es waren mündliche Vorträge, über die sie an die Ohren der Zuhörer – und nicht: Leser – gelangten. Für solche Vorträge kann kein Zweifel daran bestehen, dass Sänger ihre Plots tief in die Vergangenheit versenkten. Auch wenn sie ihren Hörern die Vergangenheit im Vortrag nacherleb- und sogar anschaulich machen konnten, bedeutete dies nicht gleich eine Vergegenwärtigung, wie ein Leser sie wahrnimmt. Erzählen im Epos verwendet ein Präteritum, das die absolute Vergangenheit des Erzählten behauptet. Die Erlebbarkeit und Anschaulichkeit der erzählten Handlung im Zuge eines mündlichen Vortrags ist damit vollkommen verträglich, ohne dass damit gleich eine Vergegenwärtigung einher gehen muss. Was man hörend nacherlebte, gehörte in die Vergangenheit und war entsprechend kontextualisiert.

Doch auch für den Romanleser haben einige Diskutanten der unmittelbar an das Erscheinen der ‚Logik der Dichtung‘ anknüpfenden Debatte darauf insistiert, dass das Präteritum im modernen Roman ebenfalls seine Bedeutung keineswegs verliere und dazu stattdessen Präsensbedeutung annehme, wie Hamburger es insinuierte.<sup>5</sup> Tatsächlich bleibt das grammatische Präteritum wohl ein Präteritum, und es kann nicht einfach ausgelöscht werden, wo immer es gebraucht wird, zumal es für das Erzählen – von Präsensromanen seit den 1930er Jahren abgesehen – unvermeidlich gebraucht wird, bekanntlich auch für Science-Fiction-Romane, die in der Zukunft spielen. Es sind spezifische erzählpragmatische Kontexte, in denen seine temporale Bedeutung affiziert wird, aber die Verbgrammatik wird dadurch nicht gleich behelligt oder gar beseitigt. Grammatikalisierungen sind aus dem Romanerzählen (noch) nicht hervorgegangen und in die Sprache eingedrungen. Vielmehr existiert für Romane insgesamt ein pragmatischer Kontext, der durch eine Art von unterstelltem Fiktionsvertrag aufgerufen und eingegangen wird und der so dafür sorgt, dass man sie auf eine bestimmte Weise liest und versteht.

---

<sup>4</sup> Vgl. Hamburger 1986b, wo Hamburger auf die Schwierigkeit eingeht, Epos und Roman gattungshistorisch zu unterscheiden, und dabei auch vor der Annahme nicht zurückschreckt, beide vereinten strukturelle Grundelemente fiktionaler Dichtung (vgl. S. 99). Wenn daran auch etwas zutreffen mag, muss man dann doch wieder zwei sehr differierende Formen des Fiktionalen veranschlagen, die Roman und Epos erneut auseinanderrücken lassen.

<sup>5</sup> Vgl. so insbesondere Rasch 1961.

Ein wohl mehr als hundertfach diskutiertes Beispiel Hamburgers stellte der von ihr aus einem Roman von Alice Berendt herausgepflückte Satz ‚Morgen war Weihnachten‘ dar,<sup>6</sup> mit dem erzählt wird, wie die Protagonistin sich auf das Schmücken des Weihnachtsbaums angesichts des am nächsten Tag bevorstehenden Weihnachtsfests einstellt. Beim Lesen steht das ‚morgen‘ voran, und der Leser kann sich umgehend in die Gedanken der Protagonistin hineinversetzen und von hier ausgehend paraphrasieren ‚Morgen ist Weihnachten‘ (für die Protagonistin). Aber er muss dann gleich auch das ‚war‘ mitlesen, und das Wörtchen gemahnt ihn daran, dass die Gedanken in einer erzählten Situation stecken. Das ‚morgen‘ isoliert seinen Lesevorgang also gegen den narrativen Kontext und lenkt seine Aufmerksamkeit auf die Gedanken der Protagonistin, während aber das ‚war‘ den narrativen Kontext in ihm gleichzeitig wieder wachruft. Man hat deshalb zwei ‚Stimmen‘ veranschlagt, die der Figur(en) und die des Erzählers, die sich in einem Satz zu einer *dual voice* vereinen können.<sup>7</sup> Solange aber der narrative Kontext dominiert, waltet das Präteritum vor, und nur für eine begrenzte Erzählstrecke kann es von einer ‚Gegenwart in der Vergangenheit‘ überformt werden.<sup>8</sup>

Die Lesewirkung von Temporaladverbien reicht nicht so weit wie die der erlebten Rede: Ein narrativer Satz wie ‚Eben war er in den Raum getreten und machte sich nun am Safe zu schaffen‘ vergegenwärtigt zwar – durch das ‚eben‘ und das ‚nun‘ – die Aktivitäten des Einbrechers, aber ein effektiver Zeitsprung wie beim Mentalisieren erzählter Bewusstseinsvorgänge (‚Jetzt würde / müsste / könnte er endlich den Code ausprobieren!‘) findet nicht statt. Die Kontextdominanz wird im Fall von Temporaladverbien noch nicht entscheidend beeinträchtigt. Während man für ein temporales ‚jetzt‘, ‚nun‘ oder sogar ‚morgen‘ (gerade außerhalb direkter Reden!) bereits im mittelalterlichen Erzählen viele Beispiele findet, breitet sich die erlebte Rede erst im Roman des 19. Jahrhunderts großflächig aus.<sup>9</sup> Das von Hamburger gemeinte ‚epische Präteritum‘ findet sich in vollem Umfang also wohl auch erst im Roman des 19. Jahrhunderts, und

6 Vgl. dazu Haferland 2023.

7 Vgl. Pascal 1977.

8 Vgl. den treffenden Begriff als grammatische Beschreibung des Einsatzes bestimmter Zeitadverbien bei Welke 2005, S. 306–312. Angesichts des in Arbeiten zur Grammatik geübten Brauchs, Einzelsätze als Demonstrationsbeispiele aus Romanen heraus zu pflücken, scheint mir allerdings leicht übersehen zu werden, dass auch Umstände einer anzusetzenden Erzählpragmatik in Rechnung zu stellen sind. Entsprechend ist – freilich erst einmal nur in Bezug auf den Gebrauch bestimmter Modalverben – bei Baumann 2017, Kap. 6 (Modalverbformen und Bedeutung), wiederholt von pragmatischen Implikaturen die Rede.

9 Hübner 2003, s. Reg. zu ‚erlebte Rede‘, hat versucht, Beispielbelege für die mittelalterliche Literatur zusammenzutragen, aber ihre Zahl ist übersichtlich. Alle Belege stellen Sonderfälle dar und können als Fälle von erlebter Rede strittig sein. Unstrittig ist für das mittelalterliche Erzählen allerdings der monströs anwachsende Umfang der Darstellung von Figurenbewusstsein, der freilich in Form eines Einblicks in das Figurennere erfolgt, wie er durch den Erzähler von außen vorgenommen wird, ohne das Figurennere in die Gegenwart des Lesens zu rücken oder zu katapultieren.

der Terminus behandelt den Begriff des ‚Epischen‘ dabei als Überbegriff auch für deziertes Romanerzählen.<sup>10</sup>

Es gibt aber durchaus ein ‚eigentlich‘ episches Erzählen, dessen Eigenart, das Präteritum strikt zu behaupten, man gegen das sogenannte ‚epische Präteritum‘ beachten und seine Nennkraft bewahren sollte. Dann vermeidet man die Verwechslung oder Identifizierung, der Hamburger Vorschub leistete, und man lässt zugleich den Unterschied zwischen Epos und Roman zur Geltung kommen. Diese grundlegende Unterscheidung ist spätestens seit Hegels ‚Vorlesungen über die Ästhetik‘ Gegenstand einer umfänglichen Debatte, die hier nicht nachgezeichnet werden kann. Dass ein solcher Unterschied besteht, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn es auch schwierig sein mag, im Übergangsbereich zwischen Epos und Roman die spezifische Differenz und mit ihr die Stelle oder den Text oder gar die Erzählgattung zu finden, der / die nun schon zum Roman gehört. Das wird etwa an der Frage deutlich, ob der Artusroman noch ‚Artusepos‘ heißen sollte oder eben schon ‚Artusroman‘ bzw. das Artusepos schon ‚Artusroman‘ und nicht mehr ‚Artusepos‘. Vermutlich wird man aber das ‚Nibelungenlied‘ kaum einen Roman, sondern – zumal man den Begriff des Liedes nicht einfach übergehen kann – noch ein Epos nennen. Das gilt auch dann, wenn sich die Forschung seit langem anstrengt, im ‚Nibelungenlied‘ Züge des Romans – wie z. B. Montage und Individualität<sup>11</sup> – ausfindig zu machen, die es zweifellos gibt, wenn auch nicht in dem Sinn, in dem sie beim Roman zu verstehen sind und hier zum Zuge kommen. Es ist im Interesse einer historischen Narratologie sinnvoll, charakteristische Unterschiede zu beachten und begrifflich zu bewahren.

Ich möchte im Folgenden von einem echten epischen Präteritum sprechen, wie es im Epos angetroffen wird. Epen erzählen ein für ihre in gemeinsamer Anwesenheit versammelten Hörer signifikantes historisches Geschehen oder einen Ausschnitt davon.<sup>12</sup> Die Hörer vertreten dazu eine über die Anwesenden weiter hinausreichende aktive Teilhabe-Gemeinschaft: Was erzählt wird, vermittelt für sie gemeinschaftsbezogene Werte und Einstellungen, und keineswegs sind sie in einen implizit geteilten Fiktionsvertrag eingebunden. Die Werte sind von heute aus gesehen Werte eines frem-

---

**10** In Hamburgers (1986a) Charakterisierung eines ‚urepischen Stils‘ heißt es dagegen zu den homerischen Epen: „Die Menschen werden im Epos nicht als sich wandelnd in der Zeit gesehen. Und das hängt zuletzt damit zusammen, daß der Blick des Epikers nicht auf die Menschen selbst, sondern auf die Begebenheiten gerichtet ist, in denen sie eine Rolle spielen. Die Zeit selbst wird thematisch erst in einer Epoche, die den Sinn der Dichtung nicht mehr in dem Bericht der Begebenheiten, sondern in der Deutung des menschlichen Daseins sieht.“ (S. 66) So ist das Epische „eine Ausdrucksform des unreflektiert oder ‚naiv‘ in der Welt objektiven Geschehens lebenden Menschen“ (S. 81). Die Beschreibung ist zutreffend und lässt die Notwendigkeit, episches Erzählen im eigentlichen Sinn vom Romanerzählen zu unterscheiden, hervortreten.

**11** Vgl. Haug 1989.

**12** Ich formuliere in diesem Absatz wenige Gemeinplätze zum Epos als geweitetem Rahmen, der auch den ‚Heliand‘ hier noch unterkommen lässt.

den kulturellen Kontexts, wie man sie in seiner LeseEinstellung in der Regel nicht (mehr) uneingeschränkt teilen kann oder muss. Fasst man den Begriff des Epos sehr weit, dann muss man auch Epen von archaischem Zuschnitt mit Kulturbringern / -heroen als Protagonisten einbeziehen, die einen von heute aus gesehen fremden Begriff dessen, was in ihrer Herkunftskultur als historisch gilt, erschließen lassen. So erscheinen hier Mythisches und Historisches in der Regel ungeschieden.<sup>13</sup> Ich schränke meinen Begriff des Epos deshalb auf die europäische Tradition ein. Hier haben Wanderungsbewegungen von Stämmen ab dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend und dann noch einmal in der sog. Völkerwanderungszeit des 2. bis 5. Jahrhunderts n. Chr. soziale Bedingungen geschaffen,<sup>14</sup> die nach einer aktiven Behauptung der Stammesidentität verlangten und dazu Führungsfiguren hervortreten ließen. In mündlichen Liedern erscheinen sie als Heroen / Helden.<sup>15</sup> Aus einem Unterbau an Heldenliedern wachsen Heldenepen hervor, indem sie repräsentative Lieder zugrunde legen, diese in einen übergreifenden Nexus stellen und dazu Heroen als Protagonisten ausweisen. Solche Epen lassen Verbünde seit langem umlaufender Lieder in die Schriftlichkeit übertreten, indem sie als Großformen auf eine Aufzeichnung verwiesen sind, während sie formal weitgehend noch an die mündlichen Vorläuferformen anschließen. So sind sie überliefert.<sup>16</sup> Die Vorbildlichkeit der Protagonisten soll schon bei Heldenliedern über die jeweilige Hörergemeinschaft hinaus auf die je umgebenden sozialen Gemeinschaften abstrahlen. Für Liedformen, wie sie der ‚Ilias‘ und ‚Odyssee‘ zugrunde liegen, hat man dazu den Begriff der Aristie geprägt: Eine Aristie zeigt den Heros in einem Moment vorbildlichen Handelns.<sup>17</sup> Die Vorbildlichkeit wird für die Hörergemeinschaft artikuliert. Der Begriff der Aristie dürfte sich der Sache nach verallgemeinern lassen. Hinzustellen lässt sich der Begriff eines epischen Momentums (*epic moment*), das ein charakteristisches Auftreten, charakteristische Handlungen und Handlungsentscheidungen des / der Protagonisten in den narrativen Vordergrund bringt.<sup>18</sup> Epen erzählen Reihen solcher Momente. Der literaturgeschichtlich archetypische Fall eines epischen Momentums ist der Groll Achills in der ‚Ilias‘, der zugleich einen übergrei-

<sup>13</sup> Einen entsprechend weiten Rahmen und einen bunten Reigen an Beispielen aus der Epik der Weltkulturen hat Hatto 1991 für seine übergreifende Beschreibung von Heldenepik vorgestellt. Ausschlaggebend für die Öffnung der Perspektive war dazu das Buch von Bowra (1964/1952). Der weite Rahmen Hattos wird deutlich in seinem posthum erschienenen Buch: Hatto 2017. Die Ungeschiedenheit von Mythischem und Historischem tritt hier in Kap. 4 (‚The Cosmos‘) und 5 (‚Time‘) besonders hervor.

<sup>14</sup> Vgl. Ker 1957/1897, Kap. 1, zum Begriff des *heroic age*.

<sup>15</sup> Zu einer umfassenden Aufarbeitung der Begriffe des Heroischen und des Heros vgl. mit zahllosen Literaturverweisen den von von den Hoff u. a. 2015 herausgegebenen Forschungsbericht des Freiburger SFB 948.

<sup>16</sup> Vgl. entsprechend zur ‚Ilias‘ die Hinweise von West 2011, S. 6–37.

<sup>17</sup> Vgl. die Hinweise bei Schmitz 2011, S. 66 f.

<sup>18</sup> Vgl. den Begriff, zu dem Hugo Kuhn mit einem Aufsatz zum ‚Nibelungenlied‘ die Anregung gegeben hatte, bei Hatto 1991, S. 11 und passim, sowie auch bei Hatto 2017, S. 88 f. u. ö., besonders auch ebd. im Nachwort von David Prior: Arthur Hatto, *Ethnopoetics, and Epic Moments*, S. 227–232.

fenden Nexus für die Gesamthandlung herstellt. Er steht in einer Folgerelation zu einer gleich zu Beginn herausgestellten ursprünglichen Verursachung der Handlung durch den Zorn Apollons.<sup>19</sup> Aus der Verursachung geht eine enggestrickte Ereigniskette hervor, wie sie für das epische Erzählen bestimmend wird und ist.<sup>20</sup>

Es ist eine bemerkenswerte Besonderheit der homerischen Epen, hinter die menschliche Handlungsmotivierung einen motivierenden Nexus zu stellen, der aus der Götterwelt mit einem narrativ herausgestellten Götterapparat hervorgeht. Dabei sticht hervor, dass der / die Sänger die Absichten der Götter kennen, wenn sie die für die menschlichen Handlungsträger unabsehbare Geschehensmotivierung um eine Stufe in die Streitinteraktion der Götter zurückverlegen, wo sie sich allerdings nahezu genauso wie ein Streit unter Menschen darstellt. Das Geschehen ist deshalb auch für die Götter selbst nicht vollständig absehbar und geht kontingent aus ihren konfligierenden Handlungsmotiven hervor. Im Ergebnis können auch sie deshalb den Ausgang der erzählten Ereignisse nicht kennen, doch die Sänger kennen oder wissen ihn im Nachhinein, auch was Absichten und Eingriffe der Götter in die Welt der Sterblichen anbetrifft. Allwissenheit besteht dazu in einer stark temporal gekennzeichneten Erzählweise. Dazu muss eine absolute Vergangenheit erzählt werden, in der eine Sicht im oder aus dem Nachhinein vorwiegt und Vergangenheits-Tempora deshalb die tragende Konstante epischen Erzählens darstellen.<sup>21</sup>

Nicht nur der Form, sondern auch seinem Inhalt nach lässt sich der altsächsische ‚Heliand‘ als Epos bezeichnen. Die Forschung spricht von einem Buchepos, was vom Ergebnis her zutreffend ist, denn ohne die Absicht buchmäßiger Aufzeichnung wäre der ‚Heliand‘ gar nicht erst zustande gekommen. Gegen den Forschungskonsens gehe ich allerdings von der Annahme aus, dass der Dichter, den die Praefatio zum ‚Heliand‘ einen *non ignobilis vates* nennt,<sup>22</sup> kein gelehrter Geistlicher war, der sich den Stab-

19 In den Proömien der prominentesten, vielfach formgebenden antiken Epen (‚Ilias‘, ‚Odyssee‘, ‚Aeneis‘) werden Ursachenketten zurückverfolgt, um den Einstieg in das Erzählen zu gewährleisten und das Erzählte von hier abzuleiten. Vgl. zur ‚Ilias‘ und hier insbesondere den Versen 8–12a den Kommentar von Latacz 2009, S. 23–27.

20 Hainsworth 1991 weist auf den additiven Charakter des Erzählens in der ‚Ilias‘ und ‚Odyssee‘ hin (S. 19), das der Form nach auf eine „sequence of motifs and topics“ (S. 21), eine „sequence of events“ (S. 22), einen „string of events“ (S. 28) oder eine „succession of events“ (S. 32) hinausläuft. Dabei ist es eng verbunden mit einer panoramatisch totalen – oft auch als objektiv gekennzeichneten – Übersicht über die Handlung der in der 3. Person und im „past tense“ erzählenden Sänger, die allwissend auch noch die Absichten der Götter kennen (S. 30).

21 Die überschaubare Forschung zu den grammatischen Vergangenheitsformen in den homerischen Epen resümiert Klug 2009. Imperfekt- und Aoristformen folgen einander in ungefährer Gleichzahl und bunter Folge (vgl. S. 190). Der Aorist übernimmt dabei eine Rolle, wie sie im Deutschen das Plusquamperfekt innehat, während das griechische Plusquamperfekt einen anderen Ausschnitt der Vergangenheit bezeichnet. Vgl. dazu Kühner / Gerth 1955, S. 169.

22 Siehe die Praefatio auf S. 1 f. der Ausgabe Behaghel / Taeger 1996. Die Nennung lässt sich schwerlich auf einen Geistlichen beziehen.

reim mitsamt weiteren Formen stabreimender mündlicher Dichtung nur abgeguckt und antrainiert hat, sondern ein gewöhnlicher, wenn auch überaus versierter Sänger. Er war zu Recht berühmt und kam mit der Schrift im Rahmen der Herstellung seiner Dichtung nur auf äußerliche Weise in Berührung, als er seinen Text Schreibern diktieren konnte und musste.<sup>23</sup> Für seine Sängereexistenz spricht der souveräne Umgang mit verschiedenen ineinandergreifenden Formbestandteilen der Stabreimdichtung,<sup>24</sup> wie ein Geistlicher sie nicht leicht vom Blatt hätte kopieren können, vorausgesetzt er hätte sie überhaupt vom Blatt studieren können.<sup>25</sup> Dort fallen sie – wenn man den wohl zu Beginn des 8. Jahrhunderts entstandenen ‚Beowulf‘ zum Vergleich heranzieht<sup>26</sup> – zudem keineswegs allesamt ohne weiteres ins Auge, und sie sind dann auch keinesfalls allesamt vergleichbar stimmig anzuwenden und einzubringen, wie es dem Dichter des ‚Heliand‘ aber gelingt.<sup>27</sup> Identifizieren lassen sich solche Formen im Vergleich der wenigen überlieferten westgermanischen Stabreimdichtungen vom 7. bis zum 9./10. Jahrhundert. Hierzu hat die Forschung aber nur die Annahme einer mittelbar aufzeichnungsvermittelten Abhängigkeit des ‚Heliand‘ von der altenglischen Buchepik ins Auge gefasst,<sup>28</sup> ohne in Erwägung zu ziehen, dass es auf dem Kontinent und in England

23 Den Entstehungskontext beleuchtet die Praefatio: Der Auftraggeber ist mit Ludwig dem Frommen ein Kaiser. Dass es bei dem in der Praefatio genannten *Ludouicus piissimus Augustus* um Ludwig den Frommen handelt, dürfte, dürfte Hummer 2004 anhand der Titulatur als sicher nachgewiesen haben. Als differenzierte, neuere Behandlung der Praefatio s. Hellgardt 2004.

24 Kendall 1991, S. 4 f., hat deshalb im Rahmen einer vergleichbaren Konstellation für den Dichter des ‚Beowulf‘ angenommen, dieser müsse zuerst den Lebensabschnitt eines in einer oralen Umgebung aufwachsenden und vollausgebildeten Sängers durchlaufen haben, um dann noch Mönch zu werden und lesen und schreiben zu lernen. Kendall anerkennt mit seiner Annahme den Erklärungsbedarf sehr weit auseinanderliegender Kompetenzen für den Dichter des ‚Beowulf‘. Meine alternative Annahme zum ‚Heliand‘ führt aber zu belastbaren Indizien, die ich an anderer Stelle liefere: Der Sänger ist zwar tief gläubig, doch kein Geistlicher. Er kann nicht einmal lesen oder gar schreiben.

25 Das setzt das Vorhandensein von Aufzeichnungen mündlich umlaufender Stabreimlieder voraus. Die Indizien dafür sind äußerst karg: Weltliche Stabreimlieder sind mit nur wenigen Ausnahmen – auf dem Kontinent steht das ‚Hildebrandslied‘ allein – nicht überliefert. Es ist nicht absehbar, inwieweit man überhaupt auf schriftliche Aufzeichnungen von Stabreimliedern hätte zurückgreifen können.

26 Zur Datierung vgl. die Beiträge in Neidorf 2014. Der Vergleich des ‚Heliand‘ mit dem ‚Beowulf‘ führt auf eine ganze Reihe an Gemeinsamkeiten, die man sicher nicht aus dem Umstand erklären kann, dass der ‚Heliand‘-Dichter den ‚Beowulf‘ kannte.

27 Ich weise im Folgenden am Rande auf neben der bloßen stabreimenden Form bestehende Besonderheiten epischen Erzählens im ‚Heliand‘ hin, die in vielen Details kenntlich werden, schließlich auch in dem Zulauf auf ein Ende Jesu, das der Dichtersänger deutlich erkennbar einem Ende angleicht, wie es den Toden von Protagonisten germanischer Lieder entspricht (s. u. zu 5.).

28 Tonangebend war dafür vor allem Heusler 1920. Eine der vielen problematischen Teilvermutungen in Heuslers Annahme besteht in der Unterstellung, dass dem ‚Heliand‘-Dichter – als Geistlichem! – verlorene geistliche Langdichtungen oder gar der ‚Beowulf‘ in die Hände gelangt sein dürften: „Solche Denkmäler kamen mit englischen Sendboten in sächsische Büchereien, und als der ungenannte Sachse nach 820 in kaiserlichem Auftrag dasselbe tat, was 150 Jahre früher in Klosters Auftrag Caedmon getan hatte, da hielt er sich an jene englischen Muster.“ So Heusler 1941, S. 192. Von Caedmon erzählt



je eigenständig fortentwickelte und dann unabhängig bestehende Traditionen der Stabreimdichtung gegeben haben kann, die gleichwohl noch viele Gemeinsamkeiten teilen. Dafür gibt es viele Indizien, nicht aber solche für eine literale Abhängigkeit der kontinentalen Tradition christlicher Stabreimdichtungen (‚Heliand‘ und ‚Genesis‘) von der altenglischen Stabreimdichtung.<sup>29</sup> Da nach der Praefatio die Herstellung des ‚Heliand‘ ein vom Kaiser, Ludwig dem Frommen, initiiertes und gefördertes Unternehmen war, dürfte es keine Probleme bereitet haben, dem Sänger gelehrte Geistliche an die Seite zu stellen, die ihn mit recht sicher ausgewählten Partien der Vorlage, dem ‚Diatessaron‘ Tatians, sowie mit Analysen einiger Evangelienkommentare versorgten. Er sollte dann für die *illiterati*, aber daneben durchaus auch für die *literati* dichten.<sup>30</sup>

Nach meiner – hier vorausgesetzten und im Folgenden gelegentlich unterstützten Annahme – muss man für den ‚Heliand‘ die (mündliche) Herstellungsseite von der Aufzeichnungsseite wie auch von der Seite der Besorgung von Quellenmaterial und Vorlagen analytisch trennen. Die für die Herstellung herangezogenen Schreiber hatten alle Umstände der Aufzeichnung zu bewältigen,<sup>31</sup> während der Dichter seine stabreimmetrischen Kompetenzen und internalisiert abgerufenen Erzählformen und -motive in Ruhe ausspielen konnte.<sup>32</sup> Zur Herstellung seines Stück für Stück produzierten Textes wurde er mit Abschnitten aus der zugrundeliegenden Evangelienharmonie,

---

Beda Venerabilis in seiner ‚Historia ecclesiastica gentis Anglorum‘, S. 396–402, dass er als spät konvertierter Christ mit einer – vermutlich vorauszusetzenden vorhergehenden Sängereinstellung – biblische Inhalte in Stabreimverse übertrug. Heusler nimmt an, dass sie aufgezeichnet auf den Kontinent gelangten. Für eine Verbindung könnten immerhin die nach der Praefatio eingebrachten ‚Versus de poeta et interprete huius codicis‘ sprechen (vgl. S. 3 f. der zitierten Ausgabe), die mit einer der Erleuchtung Caedmons analogen Erleuchtung des ‚Heliand‘-Dichters aufwarten. Ähnlich formuliert es auch die Praefatio. Auf die Überlieferungsgeschichte des ‚Heliand‘ und der isoliert überlieferten Praefatio sowie die Caedmon-Hypothesen gehe ich nicht weiter ein.

29 Vielmehr läuft eine tatsächlich literale Abhängigkeit von der altsächsischen ‚Genesis‘ in umgekehrter Richtung vom Kontinent nach England zur altenglischen ‚Genesis B‘. In England wurde auch die ‚Heliand‘-Handschrift C (Cotton Caligula) im 10. Jahrhundert von einem Schreiber abgeschrieben, der allerdings des Altsächsischen kaum zureichend mächtig war. Auch aus diesem Grund ist es nicht selbstverständlich, den ‚Heliand‘-Dichter als Leser von (nicht überlieferten) geistlichen Dichtungen Caedmons zu konzipieren.

30 So die Praefatio, S. 1.

31 Dass sie dabei eigenständige Lösungen finden mussten und gefunden haben, sieht man etwa an der auffälligen Schreibung des bilabialen ‚w‘ (als ‚uu‘), besonders in Fällen wie *uuurðun* (‚sie wurden‘), *uuurt* (‚Wurzel‘), *uuunia* (‚Wonne‘, ‚Freude‘) u. a. m. (das dreifache ‚u‘ wird in den Handschriften allerdings inkonsequent angewendet), das englische Schreiber im 8. und 9. Jahrhundert nicht benutzten, da sie über einen Runenbuchstaben für das ‚uu‘ verfügten. Eine Rezeption englischer Vorlagen hätte vermutlich auch entsprechende Schreibungen nach Deutschland gebracht, von denen man mit Ausnahmen (z. B. dem ð) aber nicht viel sehen kann.

32 Einen solchen Ansatz hat zur Analyse des Textbefundes einst Jostes 1896 vorgeschlagen. Heusler hat den Aufsatz keiner Beachtung für wert erachtet, und die gesamte spätere Forschung hat allein Heusler vertraut.



dem ‚Diatessaron‘ Tatians, gefüttert, die man im ‚Heliand‘ durchgehend trennscharf identifizieren kann. Sie wurden ihm vorgelesen, und er konnte sie stückweise nacheinander in seine Diktion übertragen.<sup>33</sup> Das ‚Diatessaron‘ stellt seinerseits eine bereits episierete Form der Evangelien dar, für die die Evangelien nur – wie ähnlich im Fall mündlicher Lieder zu ihrer Engführung im Epos – als Ausgangsmaterial dienten, das in diesem Fall im Wortlaut unberührt blieb. Auf dieser Grundlage hat der ‚Heliand‘-Dichter ein umfängliches volkssprachliches Christusleben mit einer Christus-Aristie (s. u. zu 5.) geschaffen, die nach Form und – wenn auch markant abweichendem – Inhalt an ihm vertraute Lieddichtungen anschloss. Gemessen an einer ganzen Reihe von Formbestandteilen im ‚Heliand‘ dürfte es sich hier auch schon um längere Erzähllieder gehandelt haben, von denen freilich nichts überliefert ist.

Die folgende Analyse bezieht sich auf die Erzählform des ‚Heliand‘, und ich ziehe dazu bevorzugt und vielfach solche Partien heran, die keine Entsprechung im ‚Diatessaron‘ finden, sondern vom Dichter selbstständig geprägt worden sind: So, wie er es zu erzählen gewohnt war. Es geht dabei auch um das Präteritum und andere Zeitformen und ihre Verwendung, aber vorwiegend um eine Phänomenologie des Vergangenen und der erzählten Vergangenheit. Wenn ich dazu von absoluter Vergangenheit spreche, dann ist damit keine grammatische Form – Plusquamperfekt oder Präteritum – gemeint. Vielmehr können Zeitformen neben anderen sprachlichen Mitteln gebraucht werden, um absolute Vergangenheit narrativ herzustellen. Absolute Vergangenheit meint vielmehr eine phänomenal vorhanden gewesene Zeit und damit einen Teil der Weltzeit, auf die im Epos zurückgegriffen wird. Diese Zeit gab es einmal, die in ihr untergebrachten Dinge existierten faktisch, während die Zeitformen (Plusquamperfekt / Präteritum u. a.) zusammen mit dem Modus grammatisch grundsätzlich auch eine nicht-faktische Zeit bezeichnen können.<sup>34</sup> Ich unterstelle aber für meine Beobachtungen eine Faktizitäts-Implikatur für das zugrundeliegende historische Geschehen, wie sie für den Roman und sein Erzähltempus nicht (mehr) gegeben ist.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Dazu konnte er sich vermutlich – wie schon der ‚Ilias‘-Dichter (dazu West 2011, S. 10 f.) – viel Zeit nehmen.

<sup>34</sup> Neuere Tempustheorien auch des Deutschen haben das Merkmal der *remoteness* / Entfernung, das etwas als zeitlich weit abgelegen (zurückliegend) ausweist, zur übergreifenden Kategorie erhoben. Vgl. im Anschluss an Lyons 1983, S. 323 f. und 417, Thieroff 1992, Kap. 8 (‚Distanz‘). Für den ‚Heliand‘ lässt dieses Merkmal sich nicht kategorial beanspruchen, sondern nur bezogen auf die phänomenal erreichbare Beschaffenheit der Vergangenheit.

<sup>35</sup> Die Faktizitäts-Implikatur gilt ungeachtet des Umstandes, dass die erzählten Plots fiktiv sein können. S. dazu auch unten. Es ist im Übrigen zweifelhaft, ob eine solche Implikatur für andere Gattungen sowie auch schon für die ältesten Erzählungen der Menschheit, Tiererzählungen und Zaubermärchen, unterstellt werden könnte. Für den Begriff des Epos, wie ich ihn umrissen habe, ist allerdings der Begriff der erzählten Fiktion irreführend, selbst wenn das Erzählte weitgehend fiktiv sein kann.

## 2 Profile der Vergangenheit I: Absolute Vergangenheit

Die vom ‚Heliand‘ in Auswahl aufgenommene Kernhandlung der Evangelien wird mit einem mythischen Anklang versehen und in ‚diesen Mittelgarten‘ (*thesan middilgard*, mehr als dreißig Nennungen) gelegt, das heißt die mit Flora bewachsene Erde. Parallele Nennungen von *thesaro weroldi* (*thius werold*) – beide Nennungen mit zusammen über hundert Belegen immer mit starkem Demonstrativpronomen<sup>36</sup> – implizieren, dass dieser Mittelgarten / diese Welt, in der die Menschen leben, von einer oder mehreren anderen Welt(en) umgeben ist, deren Zahl und Charakter nicht weiter aufgeschlüsselt wird.<sup>37</sup> Man kann nicht sicher sein, wie die im ‚Heliand‘ anklingende mythische Kosmologie genau ausgesehen hat, aber die gemeinsame Verwendung von *mid-dilgard*, *miðgarðr* o. ä. in allen durch Überlieferungen erreichbaren germanischen Dialekten spricht für nahverwandte Vorstellungen. Sie werden hier auch für die Hörer des ‚Heliand‘ aufgerufen, und es ist unklar, ob die Formulierungsalternative mit dem einfachen Pronomen *thiu* / *thia werold* den Hörern etwas gesagt oder nicht eher Irritationen hervorgerufen hätte. Sicher aber wurde ein Assoziationsraum für die Verwendungen von ‚diesem Mittelgarten‘ / ‚dieser Welt‘ aufgerufen, der schlecht zum *mundus* der ‚Vulgata‘ passte.<sup>38</sup>

Anders als die Einbettung in einen mythisch konnotierten Raum erfolgt die zeitliche Einbettung im ‚Heliand‘ (biblisch) historisch: Die erzählte Handlung liegt in den *êrdagos*, den früheren Tagen, die in der ersten Fitte nach der Theorie der sechs Zeitalter aufgegliedert werden. Weitere Verweise auf die biblische Vorgeschichte, die in den *êrdagos* angesiedelt ist, fallen nach Gelegenheit: David (*an êrdagun*; V. 361–363), Elias (V. 920), Adam (V. 1046), die alttestamentlichen Geschichtsschreiber (V. 1414: hier *an forndagun*<sup>39</sup>). Daran schließt sich die Zeit Christi an (V. 1833 u. ö.). Aber auch hier wird die biblische Handlung auf diese Weise qualifiziert: Ähnlich wie in den *geârdagas* (engl. *days of yore*) im ‚Beowulf‘ (V. 1, 1354, 2233) sind Tage gemeint, die eine unbestimmte und unbestimmbare Vielzahl von Jahren zurückliegen. Es handelt sich um ei-

<sup>36</sup> Gelegentlich wird auch *thit lioht* genannt (V. 466, 626 u. ö.), das ein anderes Licht (*oðar lioht*) im Jenseits impliziert (V. 578, 1330 u. ö.).

<sup>37</sup> Erst spätere Quellen aus der altnordischen Literatur ergänzen den Begriff des Mittelgartens mit Nennungen von Asgard und Utgard. Vgl. Simek 2014, S. 175–179, und Bödl 2002. Auch kennt die ‚Völuspá‘ (Str. 2) neun Welten (*heima*; d. h. eig. ‚Wohnstätten‘). Vgl. Mogk 1900, S. 230–406, hier S. 377 f.

<sup>38</sup> Gleichwohl übersetzt auch der ‚Althochdeutsche Tatian‘ *mundus* mit *mittilgart*. Vgl. ‚Tatian‘, S. 239, Z. 15 u. ö. Ich zitiere den lateinischen Text der Ausgabe von Masser (1994) im Folgenden der Einfachheit und schnelleren Auffindbarkeit halber als ‚Tatian‘ mit Angabe der Seite und Zeile.

<sup>39</sup> Alternativ zu *êrdagos* ist von *forndagos* / *furndagos* die Rede, wenn etwas wie bei der Sintflut (V. 4362) oder der alttestamentlichen Geschichtsschreibung (V. 3352 f.) zeitlich sehr weit zurückliegt. Dieser Begriffsgebrauch geht sicher auf eine verbreitete zeitliche Einordnung einer Vorzeitwelt in der Stabreimdichtung zurück und stellt keine Terminologie des ‚Heliand‘-Dichters dar.

ne Vergangenheit, wie sie auch von der verlorenen Heldendichtung für ihre Erzählhandlungen angesetzt worden sein dürfte. Dazu stellt der ‚Heliand‘-Dichter eine durch Hören und In-Erfahrung-Bringen gekennzeichnete Übermittlungsform her, auch wenn sie gar nicht zu seiner Wiedergabe der Evangelien bzw. ihrer Zusammenführung durch Tatian passt. Mit der Arbeit der Evangelisten, Berichtes schriftlich aufzuzeichnen, steigt er zwar ein (‚Tatian‘, S. 65, Z. 1–15 nach Lk 1,1–4), aber dies bleibt die einzige Erwähnung einer schriftlichen Aufzeichnung und Schriftüberlieferung vom Wirken Jesu als seiner Vorlage.<sup>40</sup> Danach folgt er einer Gewohnheit, die in der Stabreimdichtung verbreitet ist: Er hat in Erfahrung gebracht, was er wieder- und weitererzählt. So heißt es zur Aufnahme seines Erzählstoffs immer wieder *Sô gifragn ik* (‚so erfuhr ich‘; V. 288; vgl. V. 367, 510, 630, 1020, 2621, 3031, 3347, 3780, 3883, 3964, 4065, 4452),<sup>41</sup> und ‚sagen hören‘ (*seggian hōrien*) ist eine häufig verwendete gewöhnliche Beschreibung alles dessen, was man nicht aus eigener Erfahrung kennt. Das Erfahren und Hören des dann Wiedererzählten überbrückt eine unbestimmte, lange Zeitstrecke, auf der jede Augenzeugenschaft längst verloren gegangen ist und nur noch auf das vertraut werden kann, was andere (Sänger) erzählt haben, die es ihrerseits bereits nur gehört haben.<sup>42</sup> Da es nicht – oder erst später – genealogisch durch historische Ansippung überbrückt wird, scheint eine Zeitengrenze dazwischen zu liegen und eine Zeit angesetzt zu werden, die lange vor allem liegt, auf das man mit natürlicher Erinnerung zurückgreifen kann. Die *êrdagos* / *forndagos* sind für lebende Menschen nicht mehr anders als über eine lange Kette nacheinander geschalteter Akte des In-Erfahrung-Bringens erreichbar, die die Vergangenheit als Sammelgefäß unterschiedlicher Ereignisse erscheinen lassen. Solche Umstände charakterisieren im Übrigen auch anderweitig das Geschichtsbewusstsein in schriftlosen, mündlichen Kulturen.<sup>43</sup>

Ich gehe im Folgenden näher auf die grammatische Struktur des Erzählens im ‚Heliand‘ ein, um für das oben behauptete echte epische Präteritum den Rahmen der sprachlichen Mittel sowie ihren Einsatz zu erfassen. Zur Bezeichnung eines zurückliegenden, abgeschlossenen Zeitraums wird nicht nur im ‚Heliand‘, sondern auch im Alt- und noch im Mittelhochdeutschen vielfach nur das Präteritum verwendet, ohne dass

<sup>40</sup> Es scheint mir unvertretbar, diese Stelle nebst wenigen weiteren, an denen Schrift und Bücher erwähnt werden, als Beleg dafür zu werten, dass es sich beim ‚Heliand‘ um eine Art erzählter Fiktion handelt. Vgl. entsprechend Sahn 2017.

<sup>41</sup> Vgl. dazu den ‚Beowulf‘, V. 38 (*hýrde ic*), 62, 875 (ein Sänger erzählt, was er *secgan hýrde*) u. ö. sowie V. 74 (*ic gefrægn*), 1027 (*Ne gefrægn ic*), 575–583 (*niht gefrægn [ic]*); Unferth erzählt von einem Kampf das, was er sonst noch nie *secgan hýrde*) u. ö. Vgl. auch das ‚Hildebrandslied‘ mit V. 1 (*Ik gihorta dat seggen*).

<sup>42</sup> Die in der Stabreimdichtung vielfach anzutreffende Formel ‚Singen und Sagen‘ charakterisiert den medialen Kanal der Übermittlung von Liedinhalten als historischen Gegebenheiten.

<sup>43</sup> Vgl. den materialreichen Aufsatz von Schott 1968, siehe hier zur Zeitstruktur mündlicher Überlieferungen S. 195–200. Das Fehlen einer festen Zeitstruktur mit einer absoluten Zeitskala ist nach Schott konstitutiv für mündliche Kulturen.

dabei wie im Neuhochdeutschen durch das Plusquamperfekt eine Vorzeitigkeit hergestellt würde oder werden könnte. So heißt es zum Beispiel zu Beginn der XIV. Fitte des ‚Heliand‘: ‚Er [Jesus] war in der Wüste, das selige Kind Gottes, eine lange Zeit, bis es ihm lieber wurde, dass er seine große Kraft verkünden wollte‘<sup>44</sup> (*Uuas im an them sinuuelði sâlig barn godes / lange huîle, untthat im thô liobora uuarð, / that he is craft mikil cûðien uuolda [...]; V. 1121–1123*). Wie an vielen anderen Stellen würde man auch hier – und gerade hier im Fall eines neu beginnenden Erzählabschnitts sowie des satzverbindenden Zeitadverbs ‚bis (dass)‘ im abhängigen Satz! – vielleicht erwarten, dass das Plusquamperfekt (‚Er war in der Wüste gewesen, lange Zeit, das selige Kind Gottes, bis [...]‘) verwendet wird. Doch das zugehörige Plusquamperfekt (‚war gewesen‘) gibt es im Altsächsischen nicht, da die Form des Partizips Präteritum von *wesan* ganz fehlt.<sup>45</sup> Das Plusquamperfekt mit *hebbian* wäre dagegen möglich gewesen, und es hätte – von der ungeschickten Stabsetzung abgesehen – durchaus heißen können: *Habda im an them sinuuelði langa huîla gilibd* (‚Er hatte in der Wüste lange Zeit gelebt‘),<sup>46</sup> aber es fällt dem Dichter nicht ein. Alle Formulierungen im Präteritum, auch solche mit *wesan* (Infinitiv!) im Präteritum (*was, wârûn*), müssen also Vorzeitigkeit mit abdecken, so dass das Präteritum im Vergleich zum Neuhochdeutschen eine umfassendere und nicht (grammatisch vorzeitig) differenzierte Vergangenheitsbedeutung besitzt.

Das die gesamte Vergangenheit abdeckende Präteritum fällt in seinem nicht weiter differenzierten Gebrauch an einigen Stellen durchaus irritierend auf, wenn zu einem erzählten Geschehen kurz eine Vorvergangenheit eingeschaltet werden muss. So zum Beispiel, als Johannes der Täufer zu Herodes kommt und ihn dafür kritisiert, dass er die Frau seines verstorbenen Bruders geheiratet habe (Mt 14,4), was nach dem Alten Testament verboten war (Lev 18,16). Dazu muss erst einmal nachgeholt werden, dass Herodes die Frau seines Bruders geheiratet hatte, nachdem sein Bruder – gewissermaßen in einer Vor-Vorvergangenheit – verstorben war. Eine wörtliche Paraphrase der Stelle, die auch nicht übersichtlich pronominalisiert erscheint – wie es allerdings in der volkssprachlichen Literatur bis in die Frühe Neuzeit an der Tagesordnung ist –, lautet folgendermaßen:

He sôhte imu thô thene Iudeono cuning,  
 thene heritogon at hûs,      the hêtan ûuas  
 Erodes aftar is eldiron,      obarmôdig man:  
 bûide imu be theru brûdi,      thiû êr sînes brôder uuas,  
 idis an ehti,      anttat he ellior skôc,  
 uueroold uuehslode.      Thô imu that uuif ginam

<sup>44</sup> Ich übersetze im Folgenden grundsätzlich so wörtlich wie möglich.

<sup>45</sup> Vgl. Holthausen 1921, S. 156 (§ 440). Es ist aber möglich, dass die überlieferte Textmenge für potentielle Belege nicht ausreichend ist.

<sup>46</sup> Analog zu V. 465 f.: Zacharias *habda* [...] *gilibd*. Die Verwendung ist aber auch nur hier belegt.

the cuning te quenen;      ê uuârun iro kind ôðan,  
 barn be is brôðer.      Thô bigan imu thea brûd lahan  
 Iohannes the godo,      quað that it gode uuâri,  
 uualdande wiðermôð,      [...].  
 (V. 2703b–2712a).

(„Er [Johannes] besuchte den König der Juden,  
 den Herzog, zuhause, der geheißên war  
 ‚Herodes‘ nach seinen Eltern, der übermütige Mann.  
 Er wohnte bei der Frau, die vorher seines Bruders [Frau] war,  
 die Ehefrau im Besitz, bis er anderswohin ging [d. h. starb],  
 die Welt wechselte. Da nahm [*ginam* statt *nam*] er das Weib,  
 der König, als Gattin. Vorher waren ihr Kinder beschert,  
 Nachkömmlinge durch seinen Bruder. Da begann die Braut [d. h. die Brautnahme] zu tadeln  
 Johannes, der gute, sagte, dass es Gott wäre,  
 dem Waltenden, widerwärtig [...].“)

Besonders die Zeitadverbien ‚vorher‘ (*êr*) und ‚bis‘ (*antthat*) regulieren hier die zeitlichen Verhältnisse. Allerdings scheinen auch *was* (V. 2704b, hier zusammen mit dem Partizip Präteritum *hêten* = ‚geheißên‘, sowie V. 2706a) und *wârun* (V. 2709b) besonders geeignet, Vorzeitigkeit mit auszudrücken. Zudem wird mit dem Präfix *gi-* in *ginam* erkennbar ein perfektiver Aspekt ausgespielt, und er wäre dann eigentlich mit ‚hatte genommen‘ zu übersetzen. Es besteht also ein offensichtlicher Bedarf, Vorzeitigkeit sprachlich auszudrücken, ohne dass er aber mit analytischen Verbformen für ein Plusquamperfekt ausgestattet wäre.

Wenn insbesondere *was* und *wârun* in absolutem Gebrauch<sup>47</sup> die Herstellung einer Vorzeitigkeit mit besorgen müssen, ohne dass hierzu ein Partizip Präteritum (*wesan*) existiert, dann verhält es sich ähnlich mit *warð* und *wurðun*, wobei auch hier das Partizip Präteritum (*[gi]worðan*) kaum gebräuchlich scheint. Im ‚Heliand‘ kommen nur zwei Belege vor, die aber nicht darauf schließen lassen, dass das Partizip Präteritum als analytische Verbform gebraucht wurde. Einmal heißt es *Thô uuarð it sân gilêstid sô, / giuuorðan te uuâron* (so wurde es dann ausgeführt, wahr geworden / gemacht‘; V. 170 f.) und das andere Mal *biliði uuârun [...] giuuorðen an thesero uueroldi* (Bilder waren geworden / entstanden in dieser Welt‘, V. 373 f.). In beiden Fällen scheint *giuuorðan* eher adjektivisch gebraucht zu werden<sup>48</sup> und nicht als analytische Verbform. Es wäre danach im Altsächsischen nicht möglich gewesen, wie im Neuhochdeutschen einen passivischen Satz wie ‚Sie waren belehrt worden und wussten es nun‘ zu bilden, wie er zum Abschluss der Bergpredigt hätte gebraucht werden können (s. u. S. 459 f.).

47 Beide Formen werden häufig absolut für vergangene Zustände verwendet. So heißt es gleich im ersten Vers: *Manega uuâron the sia iro môð gespôn [...]* (Viele waren / gab es, die ihr Sinn antrieb [...]).

48 Vgl. auch Behaghel 1897, S. 13 (§ 29).

Trotz des fehlenden oder eingeschränkten Gebrauchs der präteritalen Partizipien von *wesan* und *werðan* und der dadurch auch für *werðan* beschränkten Möglichkeit, Vorzeitigkeit für das Passiv zu formulieren („war geworden“), gibt es zur Bildung des Passivs im Fall anderer Verben in beiden Fällen Verbindungen von *was* / *wârun* + Partizip Präteritum (für eingetretene Zustände)<sup>49</sup> und *warð* / *wurðun* + Partizip Präteritum (für eingetretene Vorgänge)<sup>50</sup>. Solche Konstruktionen müssen Vorzeitigkeit für das Passiv mitformulieren, da die analytischen Formen nicht so weitgehend wie im Neuhochdeutschen ausgeprägt sind.

Im Rahmen der Erzählgrammatik des ‚Heliand‘ sticht ein – für das Herbeikommen von Handlungsträgern – häufig gebrauchtes Verb besonders hervor, das nach Bedarf mit *wesan* und *werðan* verbunden werden kann: *kuman* („kommen“), hier mit dem im Singular gleichlautenden Partizip Präteritum. Es gibt dazu also die Formen *was cuman*<sup>51</sup> („war gekommen“) und *wârun cumana*<sup>52</sup> („waren gekommen“) sowie *warð cuman*<sup>53</sup> (wörtlich „wurde gekommen“) und *wurðun cumana*<sup>54</sup> (wörtlich „wurden gekommen“). Sie begegnen häufig, während eine alternative Formulierung wie *quam* / *quâmun gangan* nicht so oft verwendet wird.<sup>55</sup> Die dem Neuhochdeutschen entsprechenden Formen *was cuman* / *wârun cumana* drücken aus, dass XY gekommen war (en) und da ist / sind. Nicht leicht zu verstehen sind aber die beiden anderen Formen *warð cuman* / *wurðun cumana*, die an einigen auch zentralen Stellen im ‚Heliand‘ gebraucht werden.

So beginnt die II. Fitte mit *Thô warð thiû tîd cuman* [...] (V. 94)<sup>56</sup> – erzählt wird dann die Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers. Nachdem er geboren wird

49 Beispiele im Singular: *hie uuas hêtan* (V. 76), *that uuas agangan* (V. 239), *it uuas giuuârod* (V. 374), *im uuas bihalden* (V. 540), *it uuas gescrîban / geuoriten* (V. 1085 f.) usw. Beispiele im Plural: *[sia] uuârun agangan* (V. 47), *thia uuârun giuuarht* (V. 657 f.), *[sia] uuârun giuuorban* (V. 717), *[sia] uuârun acoran* (V. 1834 f.) usw.

50 Beispiele im Singular: *thô uuarð gisamnod* (V. 96), *thô uuarð gilêstid* (V. 170), *thô uuarð giuuorrid* (V. 295 f.), *thô uuarð giuwendit* (V. 329 f.), *thoh ni uuarð gimârid* (V. 538 f.), *it uuarð fasto gistellit* (V. 1812 f.) usw. Beispiele im Plural: *sia uurðun gicorana* (V. 12), *sia uurðun gilêdit* (V. 2224), *sia uurðun gikûðid* (V. 4020), *sia uuurðun giopanod* (V. 5670), *sia uurðun giôgida* (V. 5673), *sia uuurðun giscêrida* (V. 5761).

51 V. 64 f., 852, 856, 2232 f.

52 V. 351, (365), 1003 f., 1264 f., 3427, 5609 f., 5869 f.

53 V. 94, 249 f., 339–342, 371, 410, 668, 699 f., 767, 787, 863, 925 f., 2911 f., 4366, 4374, 4549 f., 5055, 5748 f., 5770, 5896.

54 V. 558, 2224 f., 2728 f., 3964, 4400, 5873.

55 Vgl. V. 503, 516, 542, 2547, 4065, 4954, 5070 f., 5516. Die einmal begegnende Form *habdun gegangan* (V. 5794 f.) lässt erkennen, dass die Zuordnung von Hilfsverben noch nicht fest etabliert ist.

56 Dal 1973, S. 306, übersetzt: „dann wurde die Zeit gekommen, eine gekommene“ bzw. „dann trat die Zeit ein“. Dal versucht in ihrem Aufsatz eine sprachgeschichtliche Herleitung der Verbindung, für die sie davon ausgeht, dass *kuman* in *warth kuman* kein Partizip Präteritum darstellt, sondern den Infinitiv. Dagegen spricht nicht nur die Flexion der Pluralform *kumana*, sondern auch der Umstand, dass die Bildung *warð* + Partizip Präsens eingebürgert ist (s. dazu gleich). Dann liegt es nicht fern, auch eine Verbindung von *warð* + Partizip Präteritum zu bilden.

(III. Fitte), kommt nicht lange danach zu Beginn der IV. Fitte (*Thô ni uuas lang aftar thiu* [...]; V. 243) der Verkündigungsendel zu Maria: *Thô warð is* [Gottes] *uuishodo / an Galilealand*, *Gabriel cuman*, / [...] (V. 249 f.). Zu Beginn der V. Fitte kommen Befehl und Botschaft des Augustus, dass alle Einwohner Galileas sich zur Entrichtung ihrer Steuer an ihrem Geburtsort registrieren lassen müssen. Auch dieser Befehl *warð cuman* (V. 349–342). Zu Beginn der IX. Fitte heißt es wiederum *Thô warð sân aftar thiu uualdandes*, / *godes engil cumen* [...] (‚Da kam alsbald hiernach des Waltenden, Gottes, Engel‘, V. 699 f.) und so auch noch einmal mit dem Beginn der XI. Fitte: *Thar uuarð im mahtig cuman / an thero uuôstunni uuord fon himila* [...] (‚Da kam ihm [Johannes dem Täufer] mit Gewalt in dieser Wüste das Wort vom Himmel [...]‘; V. 863 f.).

Die Verbindung von *warð / wurðun* mit einem Partizip Präsens begegnet im ‚Heliand‘ nur einmal, und aus dieser Form lässt sich die Bedeutung der Verbindung *warð cuman / wurðun cumana* (also mit dem Partizip Präteritum) erschließen. Als Jesus mit drei Jüngern auf einen hohen Berg steigt, wird er vor ihren Augen verklärt (*transfiguratus est ante eos / & resplenduit facies eius / sicut sol*; Mt 17,2 = ‚Tatian‘, S. 305, Z. 14–16): *uurðun imu is uuangun liohte*, / *blicandi sô thiu berhte sunne* (‚es wurden ihm seine Wangen lichthell, glänzend wie die strahlende Sonne‘; V. 3124 f.). *blicandi* ist hier nicht zum Adjektiv abgeschwächt, und *uurðun* [...] *blicandi* müsste deshalb genauer mit ‚sie begannen zu glänzen‘ übersetzt werden, es besitzt also eine ingressive Bedeutung. Diese Verwendung ist im Niederdeutschen bis ins 16. Jahrhundert aktiv,<sup>57</sup> und sie wird deutlich, wenn es z. B. im ‚Ulenspiegel‘ im Gegensatz zu *Ulenspiegel lacht[e]* heißt *Ulenspiegel ward lachen* (‚Ulenspiegel wurde lachend / begann zu lachen‘).<sup>58</sup> Die ingressive Bedeutung ist entsprechend auch für die Verbindungen *warð cuman / wurðun cumana* anzusetzen,<sup>59</sup> sie lässt sich aber im Neuhochdeutschen kaum ausdrücken: Das Kommen liegt in der Vergangenheit und wurde hier begonnen. Also: Gabriels Gekommen-Sein wurde begonnen (s. V. 249 f., eben zitiert) usw. Mit einem Vorgangspassiv lässt sich die Bedeutung im Neuhochdeutschen an einem Beispiel besser erfassen: ‚Es wurde gekommen und gegangen.‘ Wenn sich *kuman* in der neuhochdeutschen Übersetzung austauschen lässt, lässt sich die ingressive Bedeutung beibehalten: Dann müsste es etwa für *Thuo warð âband cuman* (V. 5748) mit einem Vorgangspassiv heißen ‚Da wurde der Abend angebrochen‘ (‚brach der Abend an / kam der Abend‘).<sup>60</sup> Die Verbindungen *warð cuman / wurðun cumana* sind im Altsächsischen immerhin markant ge-

57 Sie ist durch die mittelalterliche Literatur hindurch verbreitet: Vgl. einige Stellen bei Erdmann 1886, S. 102 (§ 145). Ein früher Beleg ([sie] *uuvrdun quedente*) findet sich im ‚Althochdeutschen Tatian‘ (vgl. ‚Tatian‘, S. 253, Z. 22 f.).

58 Vgl. im ‚Ulenspiegel‘ S. 90 und 132 und jeweils öfter. Die Form *lachen* ist aus dem Partizip Präsens (*lachende*) durch Abfall der Endsilbe entstanden.

59 Vgl. die phänomenologisch ansetzenden Beschreibungen bei Lussy 1921, S. 13–19, sowie Rauch 1992, S. 178 f.

60 Lussy 1921, S. 14–19, unterscheidet einen momentan-perfektiven Gebrauch von *kuman* im Präteritum, wenn jemand / etwas *quam* und dann da ist, von einem durativ-perfektiven Gebrauch, wenn die



nug, auch für Fittenanfänge eingesetzt zu werden, wo sie den Ausgangspunkt der anschließenden Erzählhandlung bilden. Öfter markieren sie auch im weiteren Erzählverlauf einen Neueinsatz des Erzählens.<sup>61</sup>

Eine Art Plusquamperfekt, das sich mit *wesan* und *werðan* nicht bilden lässt, lässt sich dagegen mit *hebbian* bilden,<sup>62</sup> wenn *habda* oder *habdun* mit dem Partizip Präteritum verbunden werden.<sup>63</sup> Das ist etwa der Fall zu Beginn der II. Fitte: *Thô uuarð thiū tid cuman*, – *that thar gitald habdun / uuīsa man mid uuordun*, – *that scolda thana uuīh godes / Zacharias besehan*. (‘Da war die Zeit angebrochen, – die dort weise Männer mit Worten festgelegt hatten, – dass Zacharias den Tempeldienst besorgen sollte’; V. 94–96).<sup>64</sup> Die Männer hatten die Ausführung des Tempeldienstes durch Zacharias im Voraus bestimmt, der ihn nun besorgen musste.

Mit der zitierten Stelle wird aber nicht nur Vorzeitigkeit hergestellt, sondern auch eine neue Fitte begonnen, und dieser Umstand spielt eine weit gewichtigere Rolle. Denn damit verbindet sich eine text- und erzählgrammatische Verwendung auch von *hebbian*, die den Beginn und das Ende von Erzählabschnitten markiert. Fittenanfänge können entsprechend mit *habda / habdun* + Partizip Präteritum beginnen oder Fitten-schlüsse damit abgeschlossen werden. So heißt es zu Beginn der IV. Fitte:

Thô ni uwas lang aftar thiū,      ne it al gilēstid uuarð,  
sô he mancunnea      managa huīla,  
god alomahtig      forgeben habda,  
that he is himilisc barn      herod te uueroldi,  
is selbes sunu      sendean uueldi,  
[...].  
(V. 243–247)

(„Da war es nicht lange danach,      dass es alles geleistet wurde,  
wie er dem Menschengeschlecht      vielfach,  
der allmächtige Gott,      verheißen hatte,  
dass er sein himmlisches Kind      hierher in die Welt,  
seinen eigenen Sohn,      schicken wollte,  
[...].“)

Auch hier ist etwas wie im vorhergehenden Zitat lange vorbestimmt – bzw. hier: verheißen – worden, das nun eintritt. Es eröffnet aber einen neuen Erzählzug. Ähnlich

Bewegung des Kommens zum Ausdruck gebracht werden soll. Wenn also der *âband quam* (V. 2221), heißt das, dass der Abend eintrat und dann da war, während *Thuo warð âband cuman* heißt: ‘Da machte der Abend die Bewegung des Kommens, bis er eintrat’ (S. 17).

<sup>61</sup> Vgl. die Stellen in Anm. 54 und 55.

<sup>62</sup> In verschiedenen Verwendungen kann *hebbian* etwa ‚besitzen‘ heißen (V. 1195, 1230, 2020 u. ö.), jemanden ‚bei sich haben‘ (*hebbian mid im*: V. 459, 3957 u. ö.), jemanden ‚halten für‘ (*hebbian for*: V. 2727 u. ö.) oder ‚bereithalten‘ (*uuord garo hebbian*: V. 3440 u. ö.) u. a. m.

<sup>63</sup> Vgl. dazu Lussky 1921, S. 27–37.

<sup>64</sup> Vorzeitigkeit formulieren z. B. V. 667, 794 f., 2913, 3736, 5419, 5736 f. u. ö.

heißt es noch einmal zu Beginn der VI. Fitte: *Habda im the engil godes al giuuīsid / torhtun tēcnun, that sie im tō selbun, / te them godes barne gangan mahtun / [...]* (Es hatte ihnen der Engel Gottes alles gezeigt mit deutlichen Zeichen, dass sie selbst hin zu dem Kind Gottes gehen konnten, V. 427–429). Doch auch innerhalb von Fitten lenkt diese Verwendung von *hebbian* oft den Erzählverlauf.

Es gibt aber auch eine ganz andere und häufigere Verwendung von *hebbian*, mit deren Hilfe es Vorzeitigkeit nicht zu einem neuen Erzähleinsatz festhält, sondern vielmehr eine vorauslaufende Erzählhandlung abschließt und resümiert. Hierzu ist ein entsprechender, vom Dichter selbstständig hinzuformulierter Abschnitt besonders auffällig, der nach dem Abschluss der Bergpredigt eingeschoben wird. Der im ‚Dietesaron‘ vorliegende ständige Wechsel zwischen Matthäus, Markus und Lukas bei der Erzählung der Bergpredigt wird nach dem Einschub von der nun nach Johannes erzählten Hochzeit zu Kana (‚Tatian‘, S. 177, Z. 13 f. [= Joh 2,1 f.]) abgelöst. Der Einschub fasst die vorausgehende, im ‚Heliand‘ lang entfaltete Erzählung der Bergpredigt (Fitte XVI–XXIII) noch einmal kurz zusammen:

Habda thō te uuârun      uualdandes sunu  
gelêrid thea liudi,      huô sie lof gode  
uuirkean scoldin.      Thō lêt hi that uerod thanan  
an alloro halba gehuulica,      heriscepi manno  
siðon te selðon.      Habdun selbes uuord,  
gehôrid hebencuninges      hêlaga lêra,  
sô eo te uueroldi sint      uuordo endi dâdeo,  
mancunnies manag      oðar thesan middilgard  
sprâcono thiū spâhiron,      sô hue sô thiū spel gefrang,  
thea thar an themu berge gesprac      barno rikeast.  
(V. 1984–1993)

(„Es hatte da in Wahrheit,      der Sohn des Waltenden  
die Leute gelehrt,      wie sie das Lob Gottes  
bewirken sollten.      Da ließ er das Volk hinweg  
nach allen Seiten,      die Volksmenge  
nach Hause gehen.      Sie hatten seine eigenen Worte  
gehört, des Himmelskönigs      heilige Lehre  
– so wie es immer in der Welt      Worte und Taten gibt,  
vieler Leute      auf dieser Erde,  
sehr kluge Lehrreden,      wer immer die Reden vernahm –,<sup>65</sup>  
die da auf dem Berg das      mächtigste der Kinder sprach.“)

Dieser Abschnitt stellt keine Vorzeitigkeit im Rahmen eines Satzes oder einer kürzeren narrativen Partie her, sondern er kontextualisiert die über acht Fitten mit knapp 600 Versen erzählte Bergpredigt und verortet die erzählte Handlung, indem er sie im Zulauf auf ein Ende resultathaft erfasst. Die gesamte Erzählhandlung wird aber ange-

<sup>65</sup> Hier liegt wohl ein als Parenthese zu verstehender Einschub vor.

sichts solcher Stellen als absolute Vergangenheit qualifiziert. Über das mit *habda* / *habdun* + Partizip Präteritum formulierte Resümee wird das, was insoweit erzählt worden ist, noch einmal in eine gewissermaßen als vorzeitig ausgewiesene Zeit zurückgeschoben.

Schreibt man der Verwendung von *hebbian* eine solche narrative Funktion zu, so werden überhaupt erst kleinere und größere *habda* / *habdun*-Nester – oft am Fittenende – auffällig, die die Erzählhandlung in eine Vorvergangenheit zurückstufen, aus der heraus ein besonderes Resultat erwachsen ist. Sie werden fast immer eigenständig und ohne Rückgriff auf das ‚Diatessaron‘ eingebracht.<sup>66</sup> Man erkennt daran eine gedankliche Bewegung, die der Vergegenwärtigung im Romanerzählen geradezu zuwiderläuft. Das echte epische Präteritum versenkt das Erzählte tief in die Vergangenheit.

Es gibt im ‚Beowulf‘ drei unmittelbar parallele resümierende Schlusspartien am Fittenende mit *hæfde* / *hæfdon* + Partizip Präteritum,<sup>67</sup> von denen eine besonders hervorsteht. Nach dem siegreichen Kampf Beowulfs gegen Grendel heißt es: *hæfde þā gefælsod sē þe ær feorran cōm, / snotor ond swyðferhð, sele Hrōðgāres, / ġenered wið nīðe*. (Er hatte da gesäubert, der zuvor von fernher kam, der Bedachte und Tapfere, die Halle Hrothgars, gerettet vor der Gewalt [Grendels], V. 825–827a) Damit hatte er, wie es weiter heißt, sein Hilfsversprechen gegenüber den Dänen eingelöst (V. 828 f.) – die Bedrängnis der Dänen beseitigte er durch seinen Sieg und legte abgeschlagene Extremitäten Grendels zum Zeichen dieses Sieges in der Halle Hrothgars ab. Die hier ebenfalls vom Resultat her erfasste Erzählhandlung läuft auf die Platzierung von Beowulfs Trophäen in Hrothgars Halle zu, in der zuvor Grendel die Herrschaft Hrothgars in ihrer Existenz bedroht hatte.

Wie ist die erzählgrammatische Übereinstimmung mit dem ‚Heliand‘, die nicht einfach jeweils vom Himmel gefallen sein dürfte, zu erklären? Schwerlich durch Kenntnis des ‚Beowulf‘ beim ‚Heliand‘-Dichter, die, selbst wenn der ‚Beowulf‘ oder geistliche Dichtungen Caedmons<sup>68</sup> in einer Klosterbibliothek zugänglich gewesen sein sollten, nicht gleich auch auf die Entdeckung einer erheblichen Reihe von Formbestandteilen beider Texte führt: zwar vermutlich auf die Stabreimform mit der Variation und dem sog. Haken- oder Bogenstil, sicher auch auf die Fittengliederung, nicht aber im Einzelnen auf den Wort- und Formelschatz, den Motivschatz, die Erzählgrammatik sowie viele Übereinstimmungen in Details, die auch die Forschung längst nicht in ihrer Ge-

<sup>66</sup> Vgl. V. 53b–60a (selbstständig gebildet), V. 187b–192a (im Anschluss an ‚Tatian‘, S. 69, Z. 24–26), V. 374b–378a (selbstständig gebildet), V. 422b–426 (im Anschluss an ‚Tatian‘, S. 87, Z. 19–23 mit Auflösung der direkten Rede der Hirten gebildet), V. 533b–537a (selbstständig gebildet), V. 847–852a (selbstständig gebildet), V. 1325b–1335 (selbstständig gebildet im Anschluss an die ersten acht Seligpreisungen der Bergpredigt), V. 1835b–1837a (selbstständig gebildet), V. 2158b–2167a (um ‚Tatian‘, S. 183, Z. 8–10, herum selbstständig gebildet), V. 2264b–2283 (selbstständig gebildet), V. 2360b–2378a (selbstständig gebildet), V. 3895–3906a (selbstständig gebildet).

<sup>67</sup> V. 825–836, 2397–2400, 2706–2709.

<sup>68</sup> Nach Heuslers 1941 (zit. o. in Anm. 28) recht freihändiger Annahme, die durch nichts gestützt ist.

samtheit erfasst hat und die man auch nicht ohne weiteres im Text erkennen kann. Eine alternative Erklärung besteht deshalb darin, zwei wenn auch auseinandergelebte, aber noch verwandte Traditionsstränge mündlicher Stabreimdichtung anzusetzen, die unabhängig voneinander einmal zum ‚Beowulf‘, später zum ‚Heliand‘, aber davor auch schon zu einer unbekannten Zahl verlorener oder im Vortrag verhaltener Dichtungen geführt haben.<sup>69</sup>

Ich fasse die narrative Funktion der *habda* / *habdun*-Partien im ‚Heliand‘ noch einmal zusammen: Wie im ‚Beowulf‘ der Sieg über Grendel in eine Vorvergangenheit geschoben und noch einmal im Resultat erfasst wird, um auf die Platzierung der Trophäen überzugehen, so wird im ‚Heliand‘ die Bergpredigt Jesu im eben zitierten Ende der der XXIII. Fitte (V. 1984–1993) in eine Vorvergangenheit geschoben und in einem Resultat erfasst, um auf das Gehört-Haben und Belehrt-Worden-Sein der Hörer von Jesu Rede hinauszulaufen. Im Vergleich ist es eine neue und andere Art von Sieg, die Jesus hier davontragen kann, auch wenn die Botschaft unter den *illiterati* noch nicht überall angekommen ist. Die Nähe zum Geist der Heldendichtung wie auch zu ihrer Erzählform ist deutlich.

### 3 Profile der Vergangenheit II: Bedingte Folge, bloße Sukzession und Sequenzbildung

Wenn es nicht nur im Geschichtsbewusstsein einer Kultur, sondern auch in deren historisch orientierten Erzählungen keine objektive Zählung der Zeit in Einheiten gibt, ist eine Reihenfolge der Ereignisse umso wichtiger. Sie ergibt sich im Erzählen entweder aus den Ereignissen selbst (Kausalität), aus ihrer narrativen Verknüpfung (Konsequitivität) oder aber aus ihrer bloßen zeitlichen Folge (Sukzessivität). Zwar kann der ‚Heliand‘-Dichter auf je schon im ‚Diatessaron‘ vorgegebene narrative Folgerelationen zurückgreifen, aber er bringt dazu auch eigene Vorstellungen mit, an denen er seine Nacherzählung orientiert.

Am auffälligsten ist hierzu die Auflösung der vom Lukasevangelium in das ‚Diatessaron‘ gelangten Reihung der Erscheinungen des Erzengels Gabriel vor Zacharias und Maria mit den an die beiden Erscheinungen anschließenden Geburten des Sohnes von Zacharias und Elisabeth, das heißt Johannes des Täufers, sowie der Geburt des Sohnes von Maria und Josef, nämlich Jesu. Lukas hatte die Engelserscheinungen nacheinander gestellt und die beiden Geburten daraufhin angeschlossen. Tatsächlich er-

---

<sup>69</sup> Einzubeziehen wären in eine vollständige Analyse die altenglischen geistlichen Stabreimdichtungen sowie kleinere weltliche Dichtungen und Fragmente, die dieselben Formbestandteile aufweisen, in der Datierung aber mit signifikanten Ausnahmen – so vermutlich dem ‚Widsith‘ und dem ‚Finnsburg-Fragment‘ – wohl nach dem ‚Heliand‘ liegen.

scheint Gabriel dementsprechend erst sechs Monate nach seiner Erscheinung bei Zacharias auch bei Maria zur Verkündigung (Lk 1,26), also noch bevor Johannes geboren wird, so dass beide Geburten je nach den Engel-Erscheinungen folgen. Doch eine derartige Zeitangabe von sechs Monaten, die die Folge der beiden Erscheinungen und der dann folgenden beiden Geburten begründet und nachvollziehbar macht, scheint dem ‚Heliand‘-Dichter schwerzufallen. Nirgendwo in der vorauslaufenden altgermanischen Heldendichtung dürften Monate gezählt worden sein, sondern es geschah je nur etwas in der Folge auf etwas anderes. Deshalb reiht der Dichter, indem er auch ein wichtiges Zwischenereignis wie den Besuch Marias bei Elisabeth (Lk 1,39–45) weglässt, anders: 1. Gabriel vor Zacharias. 2. Geburt Johannes des Tüfers. 3. Gabriel vor Maria. 4. Geburt Jesu. Die zeitliche Relation, die er – gegen Lukas und das ‚Diatessaron‘ (hier ‚Tatian‘, S. 71, Z. 3: *In mense autem sexto*) – zwischen die Geburt des Johannes und die Erscheinung vor Maria stellt, lautet: *Thô ni uuas lang aftar thiû* [...] (Es war nicht lange danach, [...], V. 243). Man kann annehmen, dass hier Konsekutivität zum Zuge kommt: Der Verkündigung der Geburt folgt auch die Geburt, so erst bei Johannes und dann bei Jesus.<sup>70</sup>

Auf die Geburt Jesu folgt die Jesus-Handlung mit der Flucht nach Ägypten, der Rückkehr von dort und dem Auftreten des zwölfjährigen Jesus im Tempel. Dazu wird die Verschränkung der Jugendjahre Jesu mit dem Auftreten des Johannes bei Lukas begründet und nacheinander geschaltet, so dass hierbei ein Erzählen von Gleichzeitigkeit vermieden wird. Gleichzeitigkeit würde nicht gut zum strikten Nacheinander des Erzählten im ‚Heliand‘ passen. Aufschlussreich ist noch einmal eine Abweichung vom ‚Diatessaron‘ (und dem an dieser Stelle zugrundeliegenden Matthäusevangelium) im Rahmen der Erzählung zweier ausgewählter Gleichnisse Jesu in den Fitten XXIX–XXXI. Hier erscheint es dem ‚Heliand‘-Dichter geboten, die Erläuterung der Gleichnisse direkt an ihre Erzählung anzuschließen, während Tatian mit Matthäus erst die Gleichniserzählungen aufeinander folgen lässt und dann die Erläuterungen nachstellt.

Neben der Bevorteilung unmittelbar aneinander anschließender kausaler oder konsekutiver Folgerelationen steht aber auch eine Erzählweise, die einer weitgehend bloßen Sukzession der erzählten Ereignisse Gestalt gibt. Meist geschieht das im Rahmen der Fortbewegung von Handlungsträgern mit Nutzung von Bewegungsverben wie *gangan* oder *giwitan*. Rund sechzigmal heißt es im ‚Heliand‘ *giwêt / giwitun im(u)* (er ging / sie gingen). Dies bezeichnet einen Ortswechsel, der notgedrungen in der Zeit erfolgt und deshalb auch zeitlich markiert ist: *Thô giwêt / giwitun im* [...] (Da / daraufhin ging er / gingen sie). Öfter liegt dabei auch rein temporale Sukzession vor. Hunderte Male, ja beinahe tausendfach pflastert darüber hinaus das zeitlich schwach markierte *thô* den Text des ‚Heliand‘, das erst einmal nur einen narrativen Anschluss herstellt und dazu mal Sukzession, mal eher konsekutive Folge anzeigt. Nimmt man sich zur Verdeutlichung dazu etwa die 74 Verse der XXXV. Fitte (Jesus wandelt auf

<sup>70</sup> Dazu lässt der Dichter den Besuch Marias bei Elisabeth ausfallen.

dem Wasser) vor, so wird hier vorher erzählt, wie Jesus nach dem Wunder der Brotvermehrung dem Andrang der Leute auf einen Berg ausweicht und die Jünger über einen See davonschickt (er will den Nachfragen der Leute zu seiner deutlich gewordenen Handlungsallmacht ausweichen). Ich paraphrasiere die nun in der XXXV. Fitte aufgenommene Ereignisfolge allein in Bezug auf selbstständige Sätze, die mit *Thô* beginnen:

1. ‚**Da** verlief sich die Menge‘, V. 2899.
2. ‚**Da** versammelten sich die Begleiter Christi am Ufer des Sees‘, V. 2902 f.
3. ‚**Da** ließen sie ein Schiff die Wellen durchschneiden‘, V. 2906 f.
4. ‚**Da** erhob sich starker Wind‘, V. 2913.
5. ‚**Da** sahen sie den waltenden Christus auf dem See gehen‘, V. 2919 f.
6. ‚**Da** sprach Jesus zu ihnen‘, V. 2925.
7. ‚**Da** antwortete einer der Männer (Petrus)‘, V. 2931.
8. Mit fünf eingeschalteten Vorkommen von **thô** in über- und nebengeordneten Sätzen wird die Furcht des Petrus, sein Versinken im Wasser und Jesu Frage, warum er kein Vertrauen habe, abgehandelt.
9. ‚**Da** sprach zu ihnen der Herr, (sie sollten Mut fassen)‘, V. 2938 f.
10. ‚**Da** nahm ihn (sc. Petrus) der Allmächtige, der heilige, an der Hand‘, V. 2957 f.
11. ‚**Da** wurde die Wasseroberfläche fest unter den Füßen (von Petrus)‘, V. 2958 f.
12. ‚**Da** wurde(n) das breite Wasser, die Ströme, gestillt‘, V. 2962 f.

In 1., 4., 5. und 12. liegt eine bloße, nicht weiter bedingte Folge und damit Sukzessivität vor, in 7. und 10. eine schwach bedingte (Konsekutivität) und in 2., 3., 6., 8. (hier mehrfach), 9. und 11. eine bedingte Folge (Kausalität). Der vielfache, gleichförmige Einsatz von *Thô* ebnet jedoch die Unterschiede ein und überantwortet entsprechende Erzählschritte narrativer Monotonie.<sup>71</sup>

Ähnlich steht es mit der selbstständigen Fortbewegung von Handlungsträgern. Zu *giwêt / giwitun im(u)* erkennt man die formelhafte Verwendung schnell, wenn man nur auf Fittenanfänge schaut. Zu Beginn der X. Fitte begeben sich Josef und Maria, veranlasst durch den Tod des Herodes, in ihre Heimat Galiläa zurück (*Giuuitun im thô eft an Galilealand Ioseph endi Maria*; V. 780). Zu Beginn der XXIV. Fitte heißt es nach dem Abschluss der Bergpredigt, dass sich Jesus drei Nächte<sup>72</sup> danach nach Galiläa zu einem Hochzeitsmahl – in Kana – begibt (*Geuuêt imu thô umbi threa naht aftar thiui thesoro thiodo drohtin / an Galileo land*; V. 1994 f.). Zu Beginn der XXV. Fitte geht Jesus mit seinen Jüngern von dem Hochzeitsmahl in Kana nach Kapharnaum (*Geuuêt imu thô mid is iungoron fan them gômun dorð / Kristus te Capharnaum*;

<sup>71</sup> Weniger häufig als *thô*, dafür aber die zeitliche Folge stärker markierend, begegnet *than*: außerhalb direkter Reden etwas über zwanzigmal, dreimal davon an Fittenanfängen (V. 859, 2690, 5171).

<sup>72</sup> Bei Tagesfolgen wird im Anschluss an das ‚Diatessaron‘ (hier S. 177, Z. 13: *tertio die* [= Joh 2,1]) viermal eine Zahlangabe übernommen, hier in Form der Angabe dazwischenliegender Nächte.

V. 2088bf.). Zu Beginn der XXVI. Fitte zieht Jesus weiter (*Thô geuuêt imu the hêlago Crist / forðuuardes faran*; V. 2167 f.). Zu Beginn der XXXVI. Fitte begibt Jesus sich ohne Ziel weg von dem See, auf dessen Wasseroberfläche er gewandelt war (*Thô giuuêt im uualdand Crist / siðon fan themu sêe*; V. 2973bf.). Zu Beginn der XXXIX. Fitte geht Jesus nach Galiläa, um seine Verwandten zu besuchen (*Thô giuuêt imu uualdand Crist / eft in Galileo land*; V. 3170bf.). Zu Beginn der LI. Fitte geht er sechs Nächte vor dem Paschafest<sup>73</sup> nach Bethanien (*Giuuêt imu that barn godes innan Bethania / sehs nah-tun êr [...]*; V. 4198 f.), und zu Beginn der LVI. Fitte entfernt sich Judas mit hinterlistiger Absicht vom Kreis der beim Abendmahl anwesenden Jünger (*Giuuêt imu thô ût thanan inuuideas gern / Judas gangan*; V. 4628 f.). Ich reihe diese Belege so ausführlich und redundant, um auch hierzu auf die formale Monotonie des Erzählens aufmerksam zu machen.

Auch hier und zu den weiteren Vorkommen von *giuuêt* / *giuuitun* variiert die Bedingtheit der Fortbewegung nach Belieben; öfter liegt bloß temporale Sukzession vor. Deutlich sticht aber in allen Fällen der Schematismus der Sequenzbildung hervor, der die Erzählweise des ‚Heliand‘ durchgängig kennzeichnet. Natürlich sind die Handlungszüge abhängig von den von Tatian verarbeiteten Partien der Evangelien, doch die formalisierte, schematische Sequenzbildung findet sich in den Evangelien und im ‚Diatessaron‘ nicht. Für den ‚Heliand‘ liegt dagegen der Eindruck vor, dass die erzählte Vergangenheit durch sequenzierte Episoden gerastert ist.

Eine parallele Verwendung von *giwêt* / *giwitan im(u)* ist auch im ‚Beowulf‘ – hier als *ġewât* / *ġewiton him* – anzutreffen. Auch das ist ein kleines Detail, das für eine enge Verwandtschaft der Traditionsstränge stabreimender Dichtung spricht. Die Belege könnten sich freilich auch bloß aus der Sprachverwandtschaft zwischen dem Altsächsischen und dem Altenglischen erklären.<sup>74</sup> Aber die Verwendung muss auch im Erzählen realisiert werden, und das ist im ‚Beowulf‘ – was das signifikante Vorkommen an Fittenanfängen betrifft – in derselben Weise wie im ‚Heliand‘ der Fall. Zu Beginn der II. Fitte kommt Grendel in die Halle Hrothgars (*Ġewât ðā nēosian, syþðan niht becōm / hean hūses* [‚Er ging da besuchen, als die Nacht kam, das hohe Haus‘]; V. 115). Zu Beginn der X. Fitte begibt sich Hrothgar mit seinen Leuten aus der Halle heraus (*Ðā him Hrōþgar ġewât mid his hæleþa ġedryht, / [...] ût of healle* [‚Da ging Hrothgar mit seiner Heldenschar aus der Halle heraus‘]; V. 662 f.). Der Beginn der

73 Nach dem ‚Diatessaron‘ (S. 483, Z. 1: *ante sex dies pasche* [= Joh 12,1]).

74 In beiden Dialekten ist die Verbindung von *giwitan* / *ġewitan* mit einem weiteren Bewegungsverb geläufig. Vgl. im ‚Heliand‘: *Thô giwêt im thô gangan [...]* (‚Da / daraufhin ging er gehen / machte er sich auf zu gehen‘; so auch im Plural) verbreitet ist. Vgl. im ‚Heliand‘ in V. 873, 4633, 4719 f., 4769, 4786 f., 5159 f., 5312, 5729 f., 5743, 5760 f., 5870 f., 5899 f. Vgl. auch *giuuêt im gesittien / siðon / uuarmien* in V. 1248 f., 2974 f., 4967. Im ‚Beowulf‘ sieht man dieselbe Verbindung u. a. an den gleich zitierten Stellen V. 115, 1125 und 1963, wo *ġewitan* mit *nēosian* / *neosjan* (‚besuchen / aufsuchen‘) sowie mit *treðan* (‚treten‘) verbunden wird. Vgl. auch das neuhochdeutsche ‚Er ging ihn suchen‘ usw. Durch semantische Ausbleichung wird ‚gehen‘ leicht zu einer Art Hilfsverb.



XVII. Fitte fällt in den Vortrag des Sängers Hrothgars über den Kampf um die Finnsburg. Finns Krieger begeben sich nach Friesland zurück (*Ġewiton him ðā wīgend wica neosjan* [„Da gingen die Krieger ihre Wohnstätten aufsuchen“]; V. 1125), und zu Beginn der XXVIII. Fitte begibt sich Beowulf nach seiner Rückkehr an den Hof Hygelacs zu Hygelac (*Ġewāt him ðā se hearda mid his hondscole / [...] sæwong tredan* [„Es ging der Tapfere mit seiner Kämpferschar den Strandsand treten (d. h. am Strand entlang)“]; V. 1963 f.).

Die Stellen belegen eine Erzählpraxis, die darauf hinausläuft, Vergangenes in Sequenzen (Handlungsepisoden) zu zerlegen. Solche Sequenzen werden im ‚Heliand‘ nur im Anschluss an das ‚Diatessaron‘ einmal durch gezählte Tage / Nächte aneinandergeschlossen und sonst nicht gezählt,<sup>75</sup> sondern als bedingte oder auch nicht bedingte Folgen sequenziert erzählt. Das lässt eine stark in den Vordergrund tretende Handlungswelt erkennen, in der Zeit nur in ungefähren Einheiten angegeben wird und hinter dem erzählten Handeln der Protagonisten zurücktritt.<sup>76</sup> Dies stellt eine Besonderheit epischen Erzählens dar.<sup>77</sup>

## 4 Zukunft der Vergangenheit (FuturPräteritum), zeitloses Gefolgschaftsethos und die Zeit des Heils (Präsens)

Die im ‚Heliand‘ meistgebrauchten Temporaladverbien zur Bezeichnung narrativer Folgen nach *thô* und *than* sind *sân* und *afar*, wobei *afar* nicht nur, aber auch als

<sup>75</sup> Nur dreimal werden zu den in Anm. 73 und 74 genannten weitere gezählte Zeitangaben aus dem ‚Diatessaron‘ übernommen: *an them ahtodon daga* (V. 441 nach ‚Tatian‘, S. 89, Z. 6 f.: *Et postquam consummati sunt dies octo*), *afar them fiuuartig dagun* [sc. des Fastens Jesu in der Wüste] (V. 1061 nach ‚Tatian‘, S. 113, Z. 26: *quadraginta diebus & xl noctibus*). Auffällig und aufschlussreich ist die Fristangabe *fiartig* [...] *dago endi nahto*, bevor Maria und Josef nach der Geburt Jesu mit ihm nach Jerusalem in den Tempel gehen (V. 451), die keine Entsprechung im ‚Diatessaron‘ hat. Hier wird vielmehr nach Lk 6,22 nur auf die Frist des von Moses (Lv 12,2–4) festgelegten Reinigungsgebotes verwiesen. Es handelt sich um Kommentarwissen, das ein Geistlicher – wie auch sonst gelegentlich etwa zu Namen und Orten – beigesteuert haben dürfte. Im ‚Beowulf‘ findet sich überhaupt nur eine einzige Zeit zählende Angabe (von zehn Tagen) zum Aufbau des Grabhügels für Beowulf (V. 3159).

<sup>76</sup> Viele Angaben von unbestimmter Dauer sind formelhaft. Vgl. vor allem *ni uuas lang* [te thi u o. ä.] (‚Heliand‘; V. 315, 959, 2016, 2781, 4087, 5769) und *afar thi u* (ohne die Vorkommen in direkter Rede in V. 192, 243, 512, 630, 633, 699, 715, 800, 995, 1596, 1994, 2100, 2760, 2947, 3108, 3129, 3186, 3208, 3230, 3646, 4545, 4613, 4753, 4891, 4970, 5041, 5146). Hierzu liegt der Stab immer auf *lang*, auf *afar* dagegen nie. Die Wortsuche richtet sich also nach den Bedürfnissen der Stabsetzung.

<sup>77</sup> Siehe dazu oben in Anm. 20 die Beschreibung von Hainsworth 1991. Vergleichbar fällt die Beschreibung von Hamburger 1986a, S. 60–67, aus. Allerdings ist ihr hierzu verwendeter Begriff des chronikalischen Erzählens im Epos wenig glücklich und irreführend.

Temporaladverb gebraucht wird. Zusammen mit *êr* und *êrist* sowie *sîð* und *sîððan* tragen sie die Hauptlast der zeitlichen Relationierung eines Vorher und Danach.<sup>78</sup> Oben – zum sog. epischen Präteritum – genannte Zeitadverbien wie ‚(gerade) eben‘, ‚jetzt‘, ‚später‘ oder ‚morgen‘ kommen gar nicht vor, ‚bald‘ (*slïumo*) ebenso wie ‚heute‘ (*hiudu*) nur in direkter Rede. Vielfach kommt allerdings ‚nun‘ (*nu*) vor, freilich ebenfalls nur in direkter Rede, hier aber auch eher nicht als Zeitadverb, sondern als Diskursmarker, bezogen insbesondere auf die Einstellung eines Sprechers zu seiner Äußerung.<sup>79</sup> An einer Stelle verwendet auch der Dichter *nu*, hier nicht als Erzähler im technischen Sinn, sondern als derjenige, als der er zu seinen Hörern zu sprechen gewohnt ist: *Hôriad nu* (‚Hört jetzt‘), sagt er im Zuge seiner Erläuterung der allegorischen Bedeutung der Begegnung Jesu mit den Blinden vor Jericho (V. 3661), nachdem er sich auch vorher schon auf den Hörerkontakt vorbereitet hatte: *Ôk mag ik giu gitellian, of gi thar tô uuilliad / huggien endi hôrien [...]* (‚auch kann ich euch erzählen, wenn ihr dazu nachsinnen und hinhören wollt [...]‘; V. 3619 f.). Es gibt also im Erzähltext des ‚Heliand‘ kein einziges allein temporales ‚nun‘ oder ‚jetzt‘, und es gibt deshalb kein sog. episches Präteritum. Es gibt nur das echte epische Präteritum, das unablässig ausgespielt und durch nichts eingeschränkt oder überformt wird.

Mithin gibt es im ‚Heliand‘ auch keine ‚Gegenwart der Vergangenheit‘ (s. o. S. 445), wohl aber eine Zukunft der Vergangenheit, die mit dem Verb *sculan* (im Präteritum: *scolda*, *scoldun*, *scoldi*, *scoldin*) gebildet wird. So heißt es gleich zu Beginn, dass nach dem zur Zeit der Evangelisten abgelaufenen fünften Zeitalter das sechste noch kommen sollte (*scolda thuo that sehsta sâligico / cuman thuru craft godes*; V. 48 f.). Tatsächlich gilt das noch für die Gegenwart des Erzählens im ‚Heliand‘, was sich freilich aus der Besonderheit christlicher Heilserwartung erklärt und quer zur üblichen Praxis epischen Erzählens steht.

Gewöhnlich wird mit *skolda* / *skoldun* ausgedrückt, dass ein Auftrag oder Befehl erteilt wurde (vgl. V. 32 f. u. ö.). Aber es wird auch etwas genannt, was zu einem späteren Zeitpunkt noch eintreten sollte / würde. Ein solcher Zeitpunkt kann von einer Figur aus in den Fokus geraten, aber auch vom Erzähler / Dichter. Nachdem Gabriel Zacharias die Geburt seines Sohnes (Johannes des Täufers) verkündet hatte, gilt dies als festgelegt: *scolda im erbiuuard [...] gîbiðig werðan* (‚es sollte ihm [Zacharias] ein Erbe beschert werden‘; V. 194 f.). Ein alter Mann im Tempel sagt andererseits Maria voraus, *huô iro sunu scolda [...] managun werðan sumun te falle, sumun te frobru* (‚dass ihr Sohn vielen Menschen teils zum Verderben und teils zum Trost kommen sollte‘;

78 Vgl. beide Zeitgrößen in *Ni uuarð sið noh êr [...]* (V. 731). Einmal kommt auch *furðor* vor, und es heißt *That gêr furðor skrêd* (‚das Jahr schritt voran‘; V. 459). Vgl. ähnlich *Skrêd the uuintar forð, / geng thes gêres gital* (‚Es schritt der Winter voran, ging voran des Jahres Zahl‘; V. 197bf.). Wie im Neuhochdeutschen wird das Zeitadverb *antthat* (‚bis‘) verwendet.

79 Vgl. die sorgfältige Sichtung der Forschung und die Stelleninterpretationen bei Concu 2019, bes. S. 163. Stellen wie das gleich zitierte *Hôriad nu* des Dichters oder *Than uuillio ic iu lêrian nu* in der Bergpredigt Jesu (V. 1532) lassen aber auch eine temporale Bedeutungskomponente erkennen.

V. 494b–496a). Herodes will nach den Informationen der drei Magier wissen, *huar Krist giboran* [...] *uuerðan scoldi* (‚wo Christus geboren werden würde‘; V. 617 f.). Unwillentlich macht später Kaiphas (nach Joh 11,50–52 = ‚Tatian‘, S. 479, Z. 8–21) eine Voraussage, die sich bewahrheiten soll: *huô scoldi that barn godes / alla irminthiod* [...] *mid is lîbu alôsien* (‚dass das Kind Gottes die ganze Menschheit mit seinem Leben erlösen würde‘; V. 4164 f.). Als man Jesus gefangen nimmt, sind die Jünger erst einmal verschwunden. Der ‚Heliand‘-Dichter versucht es zu rechtfertigen: nicht, weil sie feige (*blôði*) waren, sondern weil zu dem, was nun folgt, von Wahrsagern lange vorhergesagt worden war (absolut formuliert: *is uuas sô lango biforen / uuârsagono uuord*; ‚es / das war lange zuvor das Wort / die Voraussage von Wahrsagern‘), nämlich: *that it scoldi giwerðen sô* (‚dass es so kommen würde‘; V. 4933–4935). Schließlich sagt Jesus auch selbst seinen Widersachern, *that hie scoldi fan dôðe astandan* (‚dass er vom Tod auferstehen würde‘; V. 5754).

Die Zukunft des Jesuslebens ist auf diese Weise öfter thematisch, aber es gibt dazu auch eine Gegenwart gläubigen Handelns mit einer Gegenwart des Heils. Das gläubige Handeln wird in Form moralischer Vorschriften adressiert, die durch die 3. Person der Präsensformen von *dôn* und *sculun* ausgedrückt werden. Das ist eine in der Stabreimdichtung offensichtlich verbreitete Form, wie man sie anhand einiger Parallelbelege im ‚Beowulf‘ identifizieren kann. Dazu lässt sich in der Regel nicht ausmachen, inwieweit es sich einfach um ein herkömmliches, umgewidmetes Gefolgschaftsethos handelt, das sich nun natürlich auf die Jünger bezieht. Es besitzt eine zeitlose Geltung.

Als Jesus Jünger um sich zu versammeln beginnt, finden sich als erste Andreas und Petrus ein, die denn auch glücklich Jesu Lohn empfangen sollen (V. 1163–1170). Daran schließt der Dichter in einem selbstständigen Einschub eine Moral an: *sô dôt liudeo so huulic, / sô thes hêrran uuili huldi githionon, / geuuirkian is uuilleon* (‚so handelt jeder der Leute, der den Lohn des Herrn, seine Huld, verdienen will und seinen Willen ausführen‘, V. 1170b–1172a). Man trifft hier auf eine *sô dôt*-Formel, der man häufiger begegnet. Selbst Jesus verwendet in der Bergpredigt und in seinen Lehreden öfter *sô duot*,<sup>80</sup> und die damit verbundene moralische Erwartung geht auch in das Erzählerpräsens ein.

So schließt sich am Ende der XLIV. Fitte mit der allegorischen Auslegung zu den beiden Blinden vor Jericho nach dem Lukaskommentar Bedas<sup>81</sup> eine moralisierende Partie an, die zweimal das *sô duod / dôd* aufnimmt, einmal für die Menschen, die noch

<sup>80</sup> V. 1815, 1817, 2479, 2508, 2523, 4390 u. ö.

<sup>81</sup> Beda: ‚In Lucae Evangelium expositio‘, S. 331 f. Die von Beda aufgenommene allegorische Auslegung geht weitgehend wörtlich auf ältere Kommentierungen von Hieronymus und an dieser Stelle von Gregor dem Großen (‚Homiliae in Evangelia‘ II 2–3) zurück. Tatian erzählt die Begegnung nach Matthäus (Mt 20,29–34) als Begegnung mit zwei Blinden – so dann auch der ‚Heliand‘ –, während die Auslegung Bedas sich auf Lukas (Lk 18,35–37) mit nur einem Blinden stützt. Es bedurfte also einiger Souveränität im Umgang mit der Kommentarliteratur, um diese Umsetzung vorzunehmen.

in der (allegorisch verstandenen) Blindheit verharren (V. 3659), und dann für die, die sich von Jesus die Augen öffnen lassen. Von diesen heißt es:

sô dôð im noh liudio barn  
 uuïdo aftar thesaru uueroldi,      siður im uualdand Crist  
 geliuhte mid is lërun      endi im lif ëuuig,  
 godes riki fargaf      gôðun mannun,  
 hôh himiles liocht      endi is helpe thar tô,  
 sô huemu sô that giuuerkod,      that he môti themu is uuege folgon.  
 (V. 3665b–3670)

(„So tun je noch die Menschenkinder  
 weithin über diese Welt,      seit ihnen der waltende Christus  
 mit seiner Lehre Einsicht vermittelte      und ihnen ewiges Leben,  
 Gottes Reich, gab,      guten Menschen,  
 das hochstehende Licht des Himmels      und seine Hilfe dazu,  
 [und zwar] je demjenigen, der so handelt,      dass er seinem Weg folgen müsse.“)

Anstelle der So-tut-Formel<sup>82</sup> findet sich öfter auch eine parallele So-soll-Formel, so insbesondere im Kontext des Gefolgschaftsethos. Die Gefolgschaftsbindung klingt im ‚Heliand‘ in vielen kleineren Details an,<sup>83</sup> so darin, dass die eigenen Leute den Herrn bereitwillig und von selbst anerkennen, indem sie ihm folgen, ‚so wie man Herren bereitwillig folgen soll‘ (*sô man hêrren scal gerno fulgangan*; V. 111 f.); auch indem sie schweigen und aufmerksam zuhören, wenn der eigene Herr spricht (V. 1279–1285 u. ö.); indem sie mit Waffen eingreifen, wenn der Herr in Bedrängnis gerät (V. 4869–4882) und indem sie den getöteten Herrn vor unehrenhafter Behandlung bewahren. So heißt es von Josef von Arimathäa, als er sich den Leichnam Jesu auserbittet und ihn dann vom Kreuz abnimmt, dass er ihn so behandelt, *sô man is frôhon scal* (wie man seinen [toten] Herrn [behandeln] soll; V. 5793).<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Im ‚Beowulf‘ heißt es etwa *swā dēð ēadig mon* (so tut der vornehme Mann; V. 2470).

<sup>83</sup> Sehr deutlich bringt der Hauptmann von Kapernaum (in V. 2112–2124a) die beiderseitige Bindung vom Herrn und seinen Männern zum Ausdruck: Nach Aufnahme von Jakobus und Johannes unter die Jünger heißt es, dass sie Jesus anstelle ihrer Väter als ihren Herrn erwählten, *sô is allaro thegno gehuuem*, / *uero an thesaro uueroldi* (so geht es allen jungen Männern, jedem Mann auf dieser Welt, V. 1188bf.). Zum Gefolgschaftsethos und seiner Verträglichkeit mit christlichen Werten im ‚Beowulf‘ vgl. die Hinweise von Diller 1981, S. 560 f.

<sup>84</sup> Auch die So-soll-Formel ist – wie die So-tut-Formel – in der Stabreimdichtung verbreitet, um ein vorbildhaftes Verhalten zu beschreiben, und es heißt entsprechend im ‚Beowulf‘ *Swā sceal ġeong guma gôðe ġewyrcean* [...], *þæt* [...] (So soll ein junger Mann durch Gutes bewirken, dass [...]); V. 20 f.) oder *Swā sceal man* [alternativ: *mæg* oder *æghwylc*] *dôn* (so soll der Mann / Verwandte / jeder handeln; V. 1172, 1534, 2166, 2590). In der ‚Atlaqviða‘ heißt es entsprechend zum Herrn / König: *sem konungr scyldi* (so soll ein König [handeln]); V. 9,5). Weitere Stellen im ‚Kurzen Wörterbuch‘ von Kuhn 1968, S. 177.

Auch die folgende Stelle lässt das Gefolgschaftsethos anklingen. Als nach der Auf-  
erweckung des Jünglings in Naïn weitere Kranke zu Jesus gebracht werden,<sup>85</sup> entlässt  
er auch sie geheilt (V. 2221b–2227a). An das anschließende Fittenende (der XXVI. Fitte)  
stellt der Dichter eine verallgemeinerte Aufforderung, zu glauben, die sich auf den  
Herrn bezieht:

Bethiu scal man is uerc lobon,  
diuran is dâdi, huand hie is drohtin self,  
mahtig mundboro manno kunnie,  
liudeo sô huilicon, sô thar gilôbit tuo  
an is uuord endi an is uerc.  
(V. 2227b–2231a)

(„Deshalb soll man sein Handeln [das des Herrn, hier Jesu] loben,  
seine Taten preisen, denn er ist der Herr selbst,  
der mächtige Schutzherr dem Menschengeschlecht,  
den Leuten jeweils, die daran glauben,  
an sein Wort und an sein Handeln.“)

Nach einer vergleichbaren Aufforderung am Ende der XXXIX. Fitte (V. 3215b–3223a)  
soll (*scal*) jedermann ‚seinem Weltherrscher Schulden und Schätze, die ihm bestimmt  
sind, bereitwillig vergelten‘ (*is ueroldhêrron / sculdi endi scattos, thea imu giskeride  
sind, / gerno geldan*; V. 3217b–3219a). Zwar schließt das an Petrus’ Münzfund im Maul  
eines Fisches an (Mt 17,25), aber es lässt sich leicht auf die Gaben eines Gefolgsherrn an  
seine Gefolgsleute beziehen.

Im epischen Erzählen kommt ein Präsens – von Moralvorschriften wie den eben  
angeführten sowie von Gnomik abgesehen – gewöhnlich nur vor, wenn es sich auf die  
Jetztzeit des Dichters und / oder der Zuhörer bezieht.<sup>86</sup> Im ‚Heliand‘ wird das Präsens  
vor allem auf die andauernde Kraft Gottes bezogen, die schon zur Zeit des Herodes  
wirkte, aber *noh lango skîn [is]* ‚(noch lange offenbar ist‘, V. 647). Am Ende der XXV. Fitte  
mit der Erzählung zum Hauptmann von Kapernaum resümiert eine *habda*-Partie die  
Kraft Jesu, Zeichen zu wirken, um dann ins Präsens zu gehen: *huand al an is geuuelldi  
stâd, / himil endi erðe* ‚(da alles in seiner Gewalt steht, Himmel und Erde‘; V. 2165bf.).  
Und am Ende der XLIII. Fitte heißt es zum Abschluss der allegorischen Auslegung<sup>87</sup>  
des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg: *Sô sculun firihô barn / at gode selbu-  
mu geld antfâhen, / suiðo leoblic lôn, thoh sie sume sô late uerðan*. (So wer-

<sup>85</sup> Tatian stückelt an Lk 7,11–17 Mt 8,16–18 (= ‚Tatian‘, S. 183, Z. 16–S. 185, Z. 21).

<sup>86</sup> In der ‚Ilias‘ etwa im absetzenden Bezug auf die heute lebenden Sterblichen (Buch 5, V. 304 u. ö.),  
im ‚Beowulf‘ in Bezug auf das Grab Beowulfs, in dem das mitgegebene Gold noch heute liegt (V. 3167),  
oder auf das noch heute anhaltende Handeln Gottes (V. 1058 und 2859). In beiden Fällen setzt ein sol-  
cher Bezug die erzählte Vergangenheit gerade von der Gegenwart ab, und umgekehrt die Gegenwart  
von der Vergangenheit.

<sup>87</sup> Die Auslegung in Anlehnung an Hrabans ‚Expositio in Matthaevm‘, Bd. 2, S. 528–530.

den die Menschenkinder von Gott selbst Vergeltung empfangen, sehr willkommenen Lohn, auch wenn einige spät kommen‘; V. 3513b–3515). Wenn hier jeweils ein Präsens des Heils zur Geltung kommt, dann setzt sich die Vergangenheit, in der Jesus wirkte, nur umso deutlicher davon ab. Ihrer Darstellung gilt ein abgeschlossenes Präteritum.

## 5 Die Christus-Aristie

Der ‚Heliand‘-Dichter musste mit einer Zumutung umgehen, vor der seine in der herkömmlichen Stabreimdichtung sozialisierten Hörer ebenso wie er selbst gestanden haben dürften: Wie kann erklärt werden, dass Jesus seine – im ‚Heliand‘ immer wieder herausgehobene – Machtvollkommenheit als Himmelskönig (*hebancuning*) gegenüber seinen Widersachern nicht ausspielt, und wie konnten Peiniger und Hinzugelaufene ihn noch in den letzten Stunden vor seinem Tod am Kreuz mit der provozierenden Bemerkung verhöhnen, warum er sich nicht selbst aus der Situation heraushelfe und einfach vom Kreuz herabsteige?<sup>88</sup> Bei jemandem, der aus ein paar Broten und ihren Krümeln eine gewaltige Menge an Broten machen und nach seiner Behauptung Tempelmauern einreißen kann, sollte man vermuten, dass er sich auch in einer sein Leben unmittelbar bedrohenden Situation selbst zu behelfen weiß.

Theologische Theoreme konnten hierzu kaum hilfreich sein, weil man sie nicht ohne weiteres verstanden hätte oder hätte nachvollziehen können. Jesu Duldung musste schon aus seinem gesamten Auftreten hergeleitet werden. Dazu ziehen sich zwei Kernbegriffe durch den ‚Heliand‘: Einerseits ist Jesus der *hebancuning* mit unbegrenzter Machtvollkommenheit, die er aber nicht demonstriert, weil er andererseits in vollständigem Gegensatz dazu mit demonstrativer Demut (*ôdmôdi*) auftritt. So etwas ließ sich nachvollziehen, denn darin lag ein Verhaltensprogramm, das auch gewöhnlichen germanischen Königen gut anstand, wenn sie Verantwortung für das ihnen anvertraute Volk oder ihren Stamm übernahmen.<sup>89</sup> So ist früh in einem nicht vom ‚Diatessaron‘ abhängigen Abschnitt (V. 371b–378a) von dem *ôdmôdi* die Rede: Jesu Geburt demonstriert es schon, als Maria Jesus mangels einer Wiege in eine Krippe legen muss. Auch kundige Propheten hatten dazu vorausgesagt, *thurh huilic ôdmôdi he thit erðriki herod / thurh is selbes craft sôkean uuelda* („mit welcher Demut er dieses Erdreich hier mit eigener Kraft aufsuchen wollte“; V. 376 f., zu dieser Stelle findet

<sup>88</sup> Vgl. Mt 27,39–44; Mk 15,29–32; Lk 23,35–37. Tatian stückelt hierzu an Mt 27,39–42 an: Mk 15,32, Mt 27,43 und Lk 23,39 (= ‚Tatian‘, S. 641, Z. 12–S. 643, Z. 3).

<sup>89</sup> Solche Verantwortung zog auch ein Entstehen für die Geschicke der Stämme nach sich. Vgl. zu den Hintergründen der Vorstellung, dass germanische Könige für ihren Stamm haften, Padberg 2004, S. 225–232, sowie Erkens 2006, S. 80–95.

sich, ab V. 371b–386a, keine Entsprechung im ‚Diatessaron‘<sup>90</sup>). Mit bewusster Vorentscheidung hat Jesus deshalb sein ärmliches Erscheinen in der Welt von vornherein selbst arrangiert.<sup>91</sup>

Die Evangelien bieten nur eine einzige Motivik an, an die der Dichter mit einem primär historischen Zugriff jenseits von theologischen Theoremen anknüpfen konnte: das sog. Messiasgeheimnis. Die moderne Bibelkritik mit ihrer Analyse der vermuteten Quellen und Redaktionsschichten bestreitet zwar seine Historizität,<sup>92</sup> doch das mittelalterliche Bibelverständnis war bereit, alles, was in den Evangelien erzählt wird, in weit größerem Umfang als historisch anzunehmen. Dem Messiasgeheimnis liegen dann aber konkrete historische Umstände zugrunde, nach denen Jesus Willensbekundungen von sich gibt, die sein von Demut gekennzeichnetes Auftreten begleiten.

In den synoptischen Evangelien ist an mehreren Stellen erklärungsbedürftig, warum Jesus nicht will, dass man von seinen Wunderheilungen, Exorzismen und Zeichen etwas weitererzählt. Das Zentrum der Motivik liegt im Markusevangelium (Mk 1,25<sup>93</sup>; 1,34; 3,12; 5,43; 7,36; 8,30; 9,30 f.), doch auch bei Matthäus und Lukas finden sich entsprechende Stellen (Mt 8,4; 9,30; 12,16; Lk 9,20 f.). Jesus verbietet vertriebenen Dämonen, seine Heilungserfolge bei Exorzismen bekannt zu machen, will aber auch nicht, dass von der bei seinen anderen Heilungen jeweils anwesenden Menge etwas weitererzählt wird. Man soll seine wahre Hoheit, seine Messianität, (noch) nicht erkennen können, und selbst die Jünger müssen das Schweigegebot bis zur Kreuzigung einhalten, „um die Notwendigkeit des Leidens zu erkennen“<sup>94</sup>.

Aufgenommen hat Tatian von den genannten Stellen nur Mk 5,43; 7,36; Mt 9,30 f. und Mt 12,16 (= ‚Tatian‘, S. 209, Z. 2 f.; S. 275, Z. 15–18; S. 209, Z. 17–21; S. 229, Z. 6). An keiner dieser Stellen sagt Jesus wortwörtlich, dass er etwas nicht wolle, wie es dann für den ‚Heliand‘ wichtig wird, doch er ermahnt die Geheilten mitsamt den anderen Anwesenden und appelliert an sie, sein Handeln nicht publik zu machen – auch wenn ihm dies nicht gelingt, weil man es dann doch weiterverbreitet (Mk 7,36 und Mt 9,30 f.). Die einzige Stelle unter den eben zum Messiasgeheimnis angeführten, an der es in der Vulgata von Jesus wörtlich heißt, dass er *nicht wollte* (*nec volebat*), dass man von sei-

<sup>90</sup> Es ist wahrscheinlich, dass diese Stelle auf Bedas ‚In Lucae Evangelium expositio‘, S. 47 f. (zu Lk 2,4–5) rekurriert, wo Beda die *humilitas* herausstellt, mit der Jesus sich zu unserer Befreiung (*nostrī liberatio*) inkarniert. Der ‚Heliand‘-Dichter überträgt die Demut aber auf die armseligen Umstände von Jesu Geburt. Da er dazu die Voraussage weiser Männer erwähnt (*sō it ēr spāha man gesprocan habdun*; V. 375), wäre es auch möglich, dass hierzu das ‚Pseudo-Matthäusevangelium‘ (14,1) zugrunde liegt (Markschies / Schröter 2012, S. 998), das Jesaja (1,3) und Habbakuk (3,2) als Propheten mit Voraussagen zu den Umständen von Jesu Geburt anführt.

<sup>91</sup> Demut klingt weiterhin an in V. 839, 5290, 5301, 5382, und sie wird als Verhaltensprogramm in der Bergpredigt und weiteren Lehrreden formuliert (V. 1302, 1534, 1556, 1636, 4254, 4412).

<sup>92</sup> Dies seit der grundlegenden Arbeit von Wrede <sup>1969</sup>.

<sup>93</sup> Diese Markusstelle ist die einzige unter den weiteren genannten Synoptikerstellen, die einen religiös-politischen Hintergrund von Jesu Verhalten erschließen lassen könnte.

<sup>94</sup> Dormeyer 2005, S. 201 f.



nen Heilungen erfahre, findet sich in Mk 9,29 f.<sup>95</sup> – Tatian lässt sie unberücksichtigt. Es ist deshalb nicht gleich erkennbar, wie der ‚Heliand‘-Dichter auf seine öfter wiederholte Formulierung gekommen ist, dass Jesus *nicht wolle*, dass sein Heilungshandeln bekannt gemacht werde (s. dazu gleich), und man kann dies deshalb auch als eine Demuts- oder Bescheidenheitshaltung verstehen, die sich vor allem aus seiner Bergpredigt herleitet. Hier trägt er eine lange Reihe von Lehren vor, die sich mit der Umgebung, in die sie im 9. Jahrhundert in Nordeuropa gerieten, nicht gut vereinbaren ließen und auch für die weltlichen Hörer des ‚Heliand‘ eine Zumutung dargestellt haben dürften. Das gilt zweifellos für die Nächstenliebe auch gegenüber Feinden. Eine andere Zumutung findet sich z. B. zum Geben von Gaben, bei dem man nicht darauf schießen soll, dass alle Welt es sehe (Mt 6,1–4). Danach soll es im weiteren Sinne darum gehen, sein soziales Handeln nicht an selbstbezogenen, eigennützigen Handlungszwecken zu bemessen.

Das Geben von Gaben ist in allen Kulturen das entscheidende Bindemittel in einer Welt ohne Institutionen,<sup>96</sup> und natürlich sollte ein adliger Herr in der Umwelt germanischer Stämme des Frühmittelalters auch ein Ringvergeuder sein können,<sup>97</sup> der vor aller Augen zu Armreifen eingeschmolzene Edelmetalle an seine Gefolgsleute oder auch an Gastgeber verschenkt, die er bei einem Besuch für sich gewinnen will.<sup>98</sup> Stattdessen sagt Jesus aber im ‚Heliand‘ etwas zum Umgang mit Gaben, wie sie – zunächst als Almosen (*alamosna*) – vornehmlich Bedürftigen gegeben werden sollen:

Sô huuat sô thu is sô thurh ferhtan hugi  
 darno gedêleas,      – sô is ûsumu drohtine uuerð –  
 ne galpo thu fâr thînun gebun te suuîðo,      noh ênig gumono ne scal,  
 that siu im thurh that îdale hrôm      eft ni uuerðe  
 lêðlico farloran.      Thana thu scalt lôn nemen  
 fora godes ôgun      gôðero uuerco.  
 (V. 1559b–1564)

(„Was immer du davon [von Gaben als Almosen] in angemessener Einstellung heimlich zuteilst, das ist unserem Herrn wertvoll, nicht rühme dich zu sehr für deine Gaben, noch soll das irgendein Mann tun, so dass sie [die Gaben] ihm wegen eitler Ruhmsucht nicht schmerzlich verloren gehen mögen. Deshalb sollst du Lohn nehmen

<sup>95</sup> ‚Vulgata‘, S. 1590. Hierzu erklärt Jesus den Jüngern, dass der Menschensohn den Menschen ausgeliefert werde und sie ihn töten würden; drei Tage nach seinem Tod würde er auferstehen. Das verstehen die Jünger aber nicht.

<sup>96</sup> Ich verweise hier nur auf die klassische Studie von Mauss 1990, an die sich eine weit ausgreifende Forschung angeschlossen hat. Vgl. zu dieser den Überblick von Därmann 2010.

<sup>97</sup> Der Begriff des Ringvergeuders (*hringdrif*) fällt prominent in der an. ‚Atlaqviða‘ 31,11.

<sup>98</sup> Entsprechend geht Herodes, als die drei Magier zu ihm kommen, davon aus, dass sie *uundan gold te gebu* (gewundenes Gold als Gabe; V. 554 f.) bei sich haben, was in der Tat der Fall ist (V. 654), daneben kommen sie aber auch mit anderen Gaben (V. 668b–675a). Herodes selbst erscheint in V. 2738 als Armreif- oder Ringgeber (*bâggebo*).

[nur] vor den Augen Gottes für gute Werke.“)

Die empfohlene Haltung bezieht sich ab V. 1561 wohl auch auf die Gabenpraxis insgesamt, um sie zu durchkreuzen: Man soll so geben, dass es niemand sieht, also heimlich. Natürlich haben Gaben aber in allen Kulturen, in denen sie noch politische Bedeutung besitzen, immer einen eminent sozialen Aspekt. Der, der sie empfängt, soll gebunden werden, und natürlich soll das auch gesehen werden. Für sein soziales Handeln keine eigenen Absichten zu verfolgen und dazu auch vor solchen Absichten noch jeden inneren Schlupfwinkel für ein Eigeninteresse in Rücksicht allein auf Gotteslohn zu verschließen, stellt für die Träger der Sozialstruktur germanischer Stämme eine Zumutung dar. Man soll dann auch noch vernachlässigen, was in einer Stammesgemeinschaft den höchsten Wert darstellt, den Ruhm (hierzu denkt man an die Ringvergeuder), so dass die Stammesgemeinschaft ohne inneres Bindemittel dastünde. Insgesamt kollidiert die Bergpredigt mit der Binnenmoral frühmittelalterlicher Schwurverbände und Herrschaftsgefüge.<sup>99</sup> Sie formuliert kaum erfüllbare Ansprüche, die – wenn man sie umsetzen wollte – eine außerordentliche Willenskraft voraussetzen würden: etwas eben *nicht zu wollen*, indem man von weithin geltenden sozialen Kalikülen Abstand nimmt.

Den äußeren Umständen nach taucht Jesu Nicht-Wollen in den Evangelien noch an einer Stelle auf, an der auch im Johannesevangelium das Messiasgeheimnis anklingt (Joh 6,14 f. = ‚Tatian‘, S. 253, Z. 3–10). Allerdings wird bei Johannes anders als an den schon genannten Stellen der anderen Evangelien eine religiös-politische Dimension des sog. Messiasgeheimnisses deutlicher. Nach der Brotvermehrung – und vor dem Wandeln auf dem See in der XXXV. Fitte (s. oben) – sucht Jesus einer Menschenmenge, die ihn ob seiner Machtdemonstration bei der Brotvermehrung zum König erheben will, auszuweichen und schickt auch seine Jünger vor der Menge weg, weil er von ihr falsch verstanden wird und befürchten muss, dass er im Rahmen der gegebenen politischen Verhältnisse zum Vehikel eines radikalreligiösen Umsturzversuchs gemacht werden könnte.<sup>100</sup>

Der ‚Heliand‘ interpretiert die Gefahr für Jesus, politisch missverstanden zu werden, im Anschluss an das hier seinem Text zugrundeliegende Johannesevangelium (Joh 6,14 f. = ‚Tatian‘, S. 253, Z. 3–12) auf charakteristische Weise, indem er zwei Partei-

<sup>99</sup> Für Herrschaftsgefüge gilt ein Hortschatz, vor dessen Ansammlung Jesus im ‚Heliand‘ ausdrücklich warnt (V. 1637b–1661), als zentrale Absicherung von Herrschaft überhaupt. Vgl. dazu Hardt 2004. Entsprechend häufig kommen Horte auch in der Stabreimdichtung vor.

<sup>100</sup> Vgl. Zumstein 2015, S. 248 f. Meist wird eine von Zumstein vorsichtig angesprochene Historizität auch hierzu noch bestritten, so von Schnelle 2015, S. 161 f., der in dem Abschnitt nur eine Adressierung der Leser sieht, den Königsstatus Jesu nicht im Sinn irdischer Deutungskategorien misszuverstehen.

en veranschlagt:<sup>101</sup> Einmal die Partei derjenigen, die ihn zum König auf einen *uuiiden uueroldstôl* („auf den Thron einer Weltherrschaft“; V. 2881) setzen wollen, wie es ihm allerdings als alleinigem Schöpfer der Welt, d. h. von *erðe endi uphimil*, gar nicht angemessen sein kann, weil er sich ohnehin schon in einer sehr viel weiter dimensionierten Position befindet; dann eine Gegenpartei, die nicht an ihn glaubt: *thoh thes ênigan gilobon ni dedin / uurêðe uuiidersacon – that al an is giuualde stâð, / cuningrikeo craft endi kêsurdômes, / meginthiodo mahal* („jedoch glaubten feindselige Widersacher nicht daran, dass alles in seiner Gewalt steht, die Kraft eines Königreichs ebenso wie die des Kaisertums, die Einsetzung [hierin] durch die Menschen“; V. 2888b–2891a). Angesichts dieser Situation, in der einerseits Anhänger das Ausmaß der Vollmacht Jesu gar nicht adäquat abzuschätzen wissen und andererseits Widersacher (Feinde vor Ort oder in Jerusalem?) ihm nicht einmal die weltliche Herrschaftsgewalt zubilligen, entzieht er sich beiden Fehleinschätzungen:

Bethiu ni uuelde he thurh thero manno språka  
 hebbian ênigan hêrdôm,      hêlag drohtin,  
 uueroldkuninges namon;      ni he thô mid uuordun strîð  
 ni afhôf uuið that folc furður,      ac for imu thô, thar he uuelde,  
 an ên gebirgi uppan      flôh that barn godes  
 gêlaro gelpquidi      [...].  
 (V. 2891b–2896a)

(„Nicht wollte er wegen der Rede der Leute  
 irgendeine Herrscherwürde haben,      der heilige Herr,  
 den Namen des Weltkönigs;      nicht begann er da weiter Streit mit Worten  
 gegenüber der Menge,      sondern ging dorthin, wohin er wollte:  
 hoch auf einen Berg      floh das Kind Gottes  
 vor übermütiger Rede [...].“)

Schon in der Bergpredigt (des Matthäusevangeliums) ist der Berg ein Ort der Absonderung von der Menge. Hier dient er erneut dazu, sich aus der ‚Tagespolitik‘ herauszu ziehen. Auch im ‚Heliand‘ entzieht sich Jesus einer politischen Gefahrenlage, aber er widersteht auch einer Versuchung. Er will sich nicht auf ein zu kurz greifendes, unbedachtes Handeln aus Übermut verlassen. Das hier unmissverständlich formulierte Nicht-Wollen (*ni uuelde he*) wird aber deutlicher erst in der Verbindung mit weiteren

<sup>101</sup> Die von mir hier andiskutierten Verse 2882b–2896a werden vom Dichter eigenständig hinzuge setzt, und es bedurfte dazu sicher eines gelehrten geistlichen Instruktors mit Kommentarwissen, während die kosmologischen Anklänge zu *erðe endi uphimil* dem Formelschatz des Dichters angehören. Das nicht notwendige Präfix vor *-himel* sichert eine über Vokale stabende Doppelstabformel, die über die gesamte nordeuropäische Stabreimdichtung verbreitet ist (vgl. Nachweise bei de Vries 1970, § 570 und 571). Beide Seiten der Nacherzählung im ‚Heliand‘ – die biblisch-historische und die durch die Stabreimdichtung motivierte – lassen die Zusammenarbeit eines Geistlichen mit dem versierten Dichter erschließen, über die hier Bibelwissen mit germanischer Kosmologie verschmolzen wird sowie mit der kriegerischen Konstellation einer Gegnerschaft.

Stellen, an denen es zur Geltung kommt, ohne dass es hierzu auf einen biblischen Anhaltspunkt zurückgreifen kann.

Die Stellen im ‚Heliand‘, die Jesu Willenskraft zum Ausdruck bringen und jeweils durch ein *ni uuelda he* (‚nicht wollte er‘) eingeleitet werden, zeigen Jesus nicht darin, dass er etwas will, sondern darin, dass er etwas *nicht* will. Der negativ bestimmte Wille zeigt sich schon früh, als er – noch Kind – seine große Kraft den Männern / Leuten nicht kundtun will (*ni uuelda an is kindiski thô noch is craft mikil / mannun mâ-rean*; V. 840 f.). Das steht bereits in einer Linie mit seinem Rückzug von dem Menschaufbruch nach der Brotvermehrung. So weiß er schon als Kind den noch nicht gekommenen Zeitpunkt, an dem er seinen ‚durchdringenden Geist‘ (*tulgo spâhan hugi*; V. 849a) durch Zeichen verkünden wird, ohne ihn jetzt schon bekannt zu machen. Die Selbstbestimmtheit lässt hervortreten, dass er auf dieser Erde Herr der Menschen ist (*that he selbo [...] an thesaro middilgard manno drohtin [uuas]*; V. 845 f.)<sup>102</sup> – und zwar er allein als Herr über alle. Herrschaftsgewalt wird für den ‚Heliand‘-Dichter auch daran erkennbar, dass man sie nicht jedermann gleich demonstriert.<sup>103</sup> Das wird um einiges deutlicher im Zuge von Jesu Passion.

Als Jesus vor dem Hohen Rat mit Zeugen konfrontiert wird, die gegen ihn aussagen, schweigt er dazu (V. 5078) – das ist noch biblisch (Mt 26,63 = ‚Tatian‘, S. 615, Z. 27). Er tut dies so, wie er kurz zuvor schon die dreifache Leugnung des Petrus, Anhänger Jesu zu sein, hingehen ließ, obwohl es in seiner Macht gestanden hätte, dies zu verhindern – so nun allerdings allein der ‚Heliand‘-Dichter. Nach seiner Darstellung ließ Jesus Petrus dazu freien Lauf, um ihn zu der Selbsterkenntnis zu führen, dass er schwach sei (‚Heliand‘, V. 5023b–5038). Gleich im Anschluss zu Beginn der LX. Fitte warnt der Dichter vor vorlauter Ruhmsucht der Hagestolze (*hagustaldes hrôm*; V. 5040), denen es aber – wie hier einmal Petrus – in einer Situation der Gefahr für Leib und Leben an *uuân endi uuilleo*, an Zuversicht und Willensstärke gebreche (V. 5046b–5048a).

Jesus erträgt dann die ihm an den Händen angelegten Fesseln (vgl. V. 4917 f. und 4930),<sup>104</sup> als er zum ersten Mal zu Pilatus geführt wird (V. 5121 f.). Dem fallen sie als erstes auf (V. 5215–5217), und sie bleiben noch im Fokus, als Jesus darauf zu Herodes gebracht wird (V. 5268). Als Herodes ihn nach seiner Machtvollkommenheit befragt und ein Zeichen von ihm sehen will, (‚Tatian‘, S. 625, Z. 16–25, nach Lk 23,8 f.), schweigt Jesus: *ne uuolda them thiedcuninge, / Erodese ne is erlon antsuôr geban / uuoro nigênon* (‚nicht wollte er dem Volkskönig, Herodes ebenso wenig wie seinen Männern, Antwort geben‘; V. 5280b–5282a). Die Worte und Taten seiner Peiniger um Herodes erträgt Jesus dann aus Demut (*thuru ômuodi*; V. 5290, 5301). Dass er ihr Handeln nicht

<sup>102</sup> Die ganze Partie V. 823b–858 am Ende der X. Fitte ist selbstständig und liefert eine situative Einbettung sowie eine Charakterisierung des selbstbestimmten Handelns Jesu.

<sup>103</sup> Zum Nicht-Rühmen vgl. die ganze Partie V. 1555–1572 sowie V. 5039–5049.

<sup>104</sup> Das Dulden der Fesseln wird mehrfach betont: V. 5050, 5171, 5216.

pariert, wird als Angelegenheit seiner Willenskraft ausgewiesen: *ne uuelda iro ubilun uuord iduglōnon, / hosc endi harmquidi* (‚Nicht wollte er ihre üblen Worte vergelten, ihren Hohn und ihre Schmähungen‘; V. 5302 f.).

Als Jesus schließlich zum zweiten Mal vor Pilatus steht, fordert die versammelte Menge erneut und endgültig seinen Tod. Hierzu holt der ‚Heliand‘-Dichter schließlich doch noch zu einer exegetisch-theologischen Anstrengung aus, für die er geistlicher Unterrichtung bedurfte. Es heißt in einer selbstständigen Partie:

Hie suigondi stuod  
 thuru oðmuodi,      ne antuuordida niouuiht  
 uuið iro uurêðun uuord:      uuolda alla  
 lōsian mid is lību:      bithiu liet hie ina thia lēðun thiod  
 uuēgian te uundron,      all sō iro uuillio geng:  
 ni uuolda im opanlīco      allon cuðian  
 Iudeo liudeon,      that hie uuas god selbo;  
 huuand uuissin sia that te uuāro,      that hie sulica giuuald habdi  
 obar thesun middilgard,      than uurði im iro muodsebo  
 giblōðit an iro brioston:      than ne gīdorstin sia that barn godes  
 handon anthrīnan:      than ni uuurði hebanrīki,  
 antlocan liohto mēst      liudio barnon.  
 Bethiu mēð hie is sō an is muode,      ne lēt that manno folc  
 uuitan, uuat sia uuahtun.  
 (V. 5381b–5394a)

(„Er stand schweigend  
 aus Demut,      nicht antwortete er irgendetwas  
 auf ihre feindseligen Worte:      er wollte alle  
 erlösen mit seinem Leben:      Deshalb ließ er sich von der feindlichen Menge  
 unvorstellbar quälen,      was immer ihnen in den Sinn kam:  
 nicht wollte er offenheraus      allen verkünden,  
 den Leuten der Juden,      dass er Gott selbst war;  
 denn wüssten sie das als wahr,      dass er solche Gewalt hätte  
 über diesen Mittelgarten,      dann würde ihnen ihr Mut  
 in ihrer Brust ausgetrieben:      dann hätten sie nicht gewagt, das Kind Gottes  
 mit Händen zu berühren:      Dann würde das Himmelreich,  
 das allerhellste Licht, nicht erschlossen      den Menschenkindern.<sup>105</sup>  
 Deshalb vermied er es so in seinem Sinn,      ließ das Volk der Leute  
 nicht wissen, was sie taten.“)

**105** Die Verse 5388–5392 lassen sich nicht als freie indirekte Rede (mit einem hinzuzufügenden Inquit-verb wie ‚er dachte‘) interpretieren. Vielmehr fehlen dem Altsächsischen hier die sprachlichen Mittel, d. h. geeignete Hilfsverben, um Konditionalsätze mit Vorzeitigkeit zu formulieren. Vorzeitigkeit muss hier vielmehr dem Kontext entsprechend hinzugedacht werden, und eine angemessene Übersetzung der Verse müsste lauten: ‚Hätten sie es als wahr gewusst, dass er solche Gewalt besäße über diese Erde, dann wäre ihnen ihr Mut in ihrer Brust ausgetrieben worden; dann hätten sie nicht gewagt, das Kind Gottes mit den Händen zu berühren. Dann würde das Himmelreich, das allerhellste Licht, den Menschenkindern nicht erschlossen worden sein.‘

Wenn Jesus nach dem ‚Heliand‘-Dichter Petrus absichtlich nicht davon abhält, ihn, Jesus, zu verleugnen, damit er seine Schwäche selbst erkenne (s. o. S. 475), dann liegt hier eine vergleichbare Situation und Strategie vor: Auch seine Verfolger will er nicht davon abhalten, ihn zu töten. Es handelt sich erneut darum, jemanden zur Selbsteinsicht kommen zu lassen. Hier endlich liegt aber zusätzlich zu einem erzieherischen Alltagswissen auch ein theologisches Theorem vor, das zu den Evangelien hinzuformuliert wird, um das Verhaltensprogramm Jesu zu erklären.

Die zitierte Partie geht auf einen Wandersatz aus einer Reihe frühmittelalterlicher Matthäuskommentare zurück, der es bis in den Matthäus-Kommentar des Hrabanus Maurus<sup>106</sup> geschafft hat: *Iesus autem nihil respondere noluit, ne crimen diluens dimitteretur a praeside et crucis utilitas differetur*. (Jesus aber wollte nichts antworten, damit nicht das vorbereitete Verbrechen vom Statthalter abgewendet und der Sinn der Kreuzigung damit aufgehoben worden wäre).<sup>107</sup> Es fragt sich, ob die Verbreitung der (nicht-biblischen) *ni welda he*-Partien über den ‚Heliand‘-Text von hier ihren Ausgang genommen hat, denn dadurch ließe sich der programmatische Einsatz des Nicht-Wollens (*nolle*) Jesu im ‚Heliand‘ erklären. Dann wäre eine grundsätzliche Vorbereitung dieser Programmatik anzunehmen, und ihre Herstellung wäre unter umsichtiger geistlicher Aufsicht erfolgt, die den Dichter schon von der Darstellung Jesu als Kind angeleitet haben müsste.

Als Jesus am Ende schließlich zum Galgen geführt wird, schlägt man ihm zugespitzte Eisennägel mit Hämmern durch Hände und Füße, so dass sein Blut zur Erde rinnt. Es heißt dazu wieder: *Hie ni uuelda thia dād uurecan / grimma an them Iudeon* [...]. (Er wollte nicht die Tat rächen, die grausame, an den Juden‘; V. 5539b–5540a).<sup>108</sup> Der Dichter lässt der Todesart besondere Aufmerksamkeit zukommen,<sup>109</sup> und es ist wieder die Haltung Jesu, die dabei deutlich wird. Sie wird bis auf den letzten Augen-

**106** Der zur Zeit der Entstehung des ‚Heliand‘ nicht einmal zwanzig Jahre alte Kommentar lag deshalb nicht aus der Welt, weil Hraban mit Ludwig dem Frommen, der den Befehl zur Abfassung des ‚Heliand‘ gegeben hatte, in enger Verbindung stand.

**107** Vgl. Hrabans ‚Expositio in Matthaevm‘, Bd. 2, S. 734. Auf die Erklärung zu Mt 27,14 hatten Windisch 1868, S. 76 f., und danach Sievers (1878) in seiner ‚Heliand‘-Ausgabe (S. 363 f.) hingewiesen. Windisch 1868, S. 77 f. hat aufgrund weiterer Berührungen mit Hrabans Matthäuskommentar auf eine Abhängigkeit auch der hier diskutierten ‚Heliand‘-Partie von Hraban geschlossen. Huber 1969, S. 230 hat die Parallelstellen aus den Matthäuskommentaren versammelt, aber die Abhängigkeit wie überhaupt ihre Notwendigkeit zur Formulierung der zitierten ‚Heliand‘-Partie in Zweifel gezogen. Das ist sicher nicht berechtigt.

**108** Die Verse 5532–5540a besitzen keine Entsprechung im ‚Diatessaron‘.

**109** Die Kreuzigung ist mit der im germanischen Strafrecht vorkommenden schändlichen Todesstrafe des Erhängens am Galgen nicht vergleichbar. Vgl. zu dieser Meurer 1998, Sp. 264–270. Da der Dichter zum Tod am Galgen aber offenbar mit stabenden Formeln präpariert ist (s. insbesondere *sweltan an them simon* [‚am Strick sterben‘] in V. 5659), läuft ihm das Erhängen öfter mit der Kreuzigung zusammen, so dass *crūzi* und *galgo* wechselweise füreinander stehen.

blick seines Leidens am Kreuz fortgeführt: bis auf den Tod. Ich betrachte das in den vielen eigenständigen Partien als heroisch ausgestellte Nicht-Wollen Jesu als zentrales Erzählkonzept des Dichters.<sup>110</sup>

Es handelt sich dabei um eine *Aristie Christi* mit dem besonderen epischen Momentum, dass der Heros sich nicht zur Wehr setzt, sondern seine Feinde durch eine Selbstmächtigkeit und Willenskraft besiegt, die er nicht durch Taten in einem Waffengang demonstriert, sondern durch eine Bezwingung seiner selbst auch noch bei der Erduldung von Grausamkeiten. Er nimmt dazu auch den Tod hin. Heroisches Ethos wird christlich umgewidmet, Jesu Nicht-Wollen ist ein Wollen von höherer Qualität.

Hierzu drängt sich die Parallele der *Aristie Gunnars* aus der an. *„Atlaqviða“* auf:<sup>111</sup> Gunnar (dem historischen Burgundenkönig Gundahar entsprechend) kommt Atli (= Attila) durchsichtiger verräterischer Einladung an seinen Hof in dem Wissen nach, dass Atli ihn töten lassen werde, wenn er ihm nicht das Versteck seines, Gunnars, Hortes preisgebe. Er reitet nun demonstrativ waffenlos und von Kriegern unbegleitet nur mit seinem Bruder Högni als Mitwisser des Hortverstecks zu Atli. Hier lässt er es zu, dass sein Bruder als erster nach dem Versteck befragt und nach seinem Schweigen getötet wird. Als einzig verbleibender Wissener sorgt er dafür, dass niemand je das Versteck erfahren wird. Gleichmütig und verachtungsvoll lässt er Atli eine besonders grausame Todesart über sich verhängen. So wird er in die Schlangengrube geworfen, wo er einen quälend langsamen Tod durch Schlangenbisse erleidet. Mit einer Harfe, die er in der Grube spielt, triumphiert er über Atli – wohl Heldenlieder singend, wie sie gewöhnlich von einer Harfe begleitet werden. Es ist ein Sieg ohne Waffen nur durch die Demonstration einer selbstmächtigen Haltung gegenüber einem verschlagenen und tückischen Gegner. Dazu heißt es mithilfe der So-soll-Formel: ‚So soll (sein) Gold ein kühner Ringspender gegen die Männer verteidigen‘<sup>112</sup> (*Svá scal gulli / fræna hringdrift við fira halda; „Atlaqviða“ 31,10–12*).

Auch Gunnar lässt sich wie Jesus ohne körperlichen Widerstand töten. Beide bestehen in einem auf ihren Tod hinauslaufenden waffenlosen Kampf gegen Widersacher. Der in Kauf genommene Tod ist ihrer beider Triumph. Allerdings sind ihre Haltungen dennoch denkbar unterschiedlich motiviert. Gunnar demonstriert mit seiner Todesverachtung auch seine Verachtung gegenüber seinem Gegner Atli. Jesus opfert

<sup>110</sup> Ich liste dazu die (meist) selbstständigen Partien mit den dort vorfindlichen *ne uuelde/uuolda* hervor: V. 823b–858b (hier V. 840); V. 2378b–2385b (hier V. 2379); V. 2804b–2810b (hier V. 2804); V. 2882b–2898b (hier V. 2891); V. 4179b–4185a (hier V. 4179); V. 5279b–5282a (hier V. 5280); V. 5300b–5303a (hier V. 5302); V. 5381b–5394a (hier V. 5386); V. 5532a–5540a (hier V. 5539). Ein untergeordnetes Erzählkonzept besteht darin, dass Herodes und Jesus in Bezug auf den wahren Königsstatus miteinander konkurrieren. Dieser sich wiederum durch den ganzen Text hindurchziehenden Konkurrenz von Herodes und Jesus gehe ich hier nicht weiter nach.

<sup>111</sup> Vgl. Haferland 2020.

<sup>112</sup> Die Übersetzung nach der Ausgabe von Krause 2004, S. 424.



sich todesbereit für einen höheren Zweck. Der eine beweist seine heroische Überlegenheit, der andere erlöst die Menschheit. Hierzu will Jesus sich nicht wie Gunnar um des Ruhms willen hervortun, sondern den Menschen Demut und Duldung demonstrieren. Gunnar und Jesus gehen sehenden Auges in den Tod. Dazu erzählt der ‚Heliand‘-Dichter Jesu Todesbereitschaft und Tod aber nicht aus theologischer Perspektive, sondern in episch-heroischer Form. Die frommen Geistlichen, die den Dichter mit Material versorgten, haben ihm das durchgehen lassen. Sicher war die Klosterkultur über das Frühmittelalter hinaus eine Mischkultur, in der heroische Werte neben geistlichen eine residuale Existenz behaupten konnten. Heroische Haltungen lassen sich aber auch geistlich umwidmen und Heiligen zuschreiben.<sup>113</sup> Insofern kann und konnte der Schritt von christlichen Werten zu heroischen oder umgekehrt minimal sein.

Das wird deutlich an einer Dichtung, die ein unmittelbarer Zeitgenosse des ‚Heliand‘-Dichters, Walahfrid Strabo (\*807–†849), zum Preis des irischen Heiligen Blaithmac, Abt im schottischen Kloster Iona, gedichtet hat.<sup>114</sup> Blaithmac hatte bei einem Überfall von Wikingern auf sein Kloster (um 825) den Einbrechern Widerstand entgegengesetzt: Der goldene Kirchenschatz war zuvor vorbedächtig versteckt worden, und im Zuge des Versuchs, das Versteck herauszupressen, töteten die Wikinger alle Mitbrüder Blaithmacs. Nachdem sie es auch von Blaithmac nicht erfahren, zerstückeln sie ihn mit dem Schwert (V. 157). Die Handlungskonstellation ist der der ‚Atlaqviða‘ auffallend ähnlich.<sup>115</sup> Es lässt sich aber auch eine Parallele zum ‚Heliand‘ erkennen. Programmatisch sind dazu Walahfrids einleitende Verse<sup>116</sup>:

Si tantam meruere suo pro carmine famam  
 Qui scelerosorum mores et facta tulerunt  
 Laudibus in caelum, perfusi daemonis arte  
 Frivola nectentes hominum monimenta malorum:  
 Cur non liberior sanctorum facta canamus?  
 Quos placuisse deo nobis miracula produnt,  
 Quae fidei virtute gerunt per munera Christi.  
 Nam scriptura canit, domino spondente, pusillis:  
 ‚Os aperire tuum studeas, ego verba ministro.‘  
 (V. 1–9)

(„Wenn diejenigen durch ihr Lied großen Ruhm verdienen,  
 die Sitten und Taten von Verbrechern verbreitet haben [mithilfe von Liedern],  
 die mit in den Himmel erhebendem Lob, durchflößt von teuflischer Kunst,  
 wertlose Gedichte über Übeltäter zusammenfügten:  
 Warum besingen wir nicht gleich die Taten der Heiligen?

<sup>113</sup> Vgl. Haubrichs 1994 und Andersson 1972.

<sup>114</sup> Vgl. Walahfrids ‚Versus Strabi de beati Blaithmaic vita et fine‘ in Dümmler 1884, S. 297–301.

<sup>115</sup> Das hat Andersson 1972 überzeugend herausgearbeitet.

<sup>116</sup> Vgl. zu ihrem literarischen Kontext und insbesondere zur Abhängigkeit von Sedulius Gärtner 2004, S. 436–446.

Sie liefern uns Wunder, die Gott gefielen  
 und die durch den Glauben zum Lohn Christi führen.  
 Denn die Heilige Schrift preist die Schwachen mit der Verheißung von Gott:  
 „Bemühe dich, deinen Mund zu öffnen, ich schenke die Worte.“<sup>117</sup>

Die letzten Verse rufen dazu auf, Lieder / Gedichte unter Vertrauen auf Gottes Hilfe (nach Ps 80,11) denen zu widmen, die Gott wahrhaft gedient haben. Hiernach sollen die Protagonisten geistlicher Gedichte, Heilige, den Ruhm erlangen, der in weltlichen Liedern nur den Helden von Stabreimdichtungen zugebilligt wird. Das aber sind Verbrecher. Nicht der heroische Wert wird beseitigt, sondern nur seine gewöhnlichen Träger werden ausgetauscht, und sein Gedicht stellt Walahfrid in die frühmittelalterliche Latinität, die es von der Sprache weltlicher Lieder absetzt. Die motivische Nähe des Gedichts zur ‚Atlaqviða‘ lässt eigenartige Mischungsverhältnisse unterscheiden, zu deren variabler Gestalt sich auch der ‚Heliand‘ stellen lässt. Denn hier wird nun Jesus mit allen Mitteln der Stabreimdichtung, die sonst – so Walahfrid – einzig den Verbrechern gilt, in die Welt volkssprachlicher Dichtung zurückgeholt.<sup>118</sup>

Epische Aristien rekonstruieren eine Vergangenheit für die jeweilige Gegenwart. Sie sind schon im Augenblick der Herstellung der Plots von Liedern einerseits weit vom Blickpunkt der historisch Beteiligten entfernt, andererseits entfernen sie sich im Zuge einer Episierung der Lieder auch zeitlich immer weiter vom historischen Geschehen, das allein in den Plots nachlebt. Da schon Sänger von Liedern über die historischen Fakten nichts oder wenig wissen, stellen ihre Lieder Geschichtsfiktionen dar; so sind sich zum Beispiel der historische Gundahar und Attila nie begegnet. Solche Fiktionen sind allerdings keine Romanfiktionen. Den Plots sieht man aufgrund der in ihnen verarbeiteten schematisierten Konfliktkonstellationen<sup>119</sup> einerseits die fiktive Zurichtung wie auch ihre Ausrichtung auf heroische Werte an. Solche Umstände haben dafür gesorgt, dass narrative Formate, die in der germanischen Heldendichtung vorherrschten, auch einen Weg in eine genuin christliche Dichtung wie den ‚Heliand‘

<sup>117</sup> Vgl. Ps 80,11.

<sup>118</sup> Weitere Konstellationen geistlich-weltlicher oder weltlich-geistlicher Wertung behandeln Kratz 1980 und Haubrichs 1988, S. 160–171.

<sup>119</sup> Ich nenne die für die germanische Heldendichtung wichtigsten, soweit sie noch bis ins Hochmittelalter Geltung behalten haben: 1. die gefährliche Einladung, bei der eine eingeladene Partei von der einladenden Partei überwältigt wird oder werden soll; 2. die Vertreibung, bei der die Herrschaftsansprüche einer Partei von einer anderen Partei bestritten werden, um sie zu vertreiben; 3. die Rache für eine Verletzung der eigenen Souveränität oder für angetanes Unrecht; 4. die Intrige, die einen Herrschaftsträger seiner Rechte oder seines Lebens berauben soll; 5. die Brautwerbung, bei der ein Herrschaftsträger um eine adäquate Braut aus einem fernegelegenen Reich wirbt, die aber nicht ohne weiteres zu bekommen ist. Solche Konfliktkonstellationen / Schemata definieren immer Beteiligtenrollen – den / die Einladenden und den / die Eingeladenen, die vertreibende und die vertriebene Partei usw. – und werden in der Bestimmung weiterer Beteiligter jeweils weiter ausdifferenziert. Zugleich schaffen sie aber immer auch Rollen von Protagonisten, die diese für Aristien präparieren und die oft zu ihrem Tod führen.

gefunden haben. Der ‚Held‘ ist *allaro barno bezt*, das beste aller Menschenkinder – so in einer immer wiederkehrenden Formel,<sup>120</sup> die den Protagonisten einer Aristie treffend benennt. Am Ende erweist sich *allaro barno bezt* endgültig als *allaro cuningo craftigost* (V. 5634).<sup>121</sup>

Solche Helden bringt man in der Vergangenheit unter, die Orientierung für die Gegenwart bieten soll. Doch die Gegenwart dehnt sich aus und kann dazu zwingen, neue Wertkonstellationen einzugemeinden. Das ist im Fall des ‚Heliand‘ in bemerkenswerter Weise geschehen. Die Mischung von genuin christlichen Inhalten und heroischen Formen ist in einer Weise gelungen, die geeignet war, weltliche Heroik zu verabschieden oder zumindest auf christliche Werte hin zu erweitern. Das wiederum hat nicht dazu geführt, Plots der Heldendichtung gänzlich aus dem kollektiven Gedächtnis zu tilgen; sie sind weiter ins Hochmittelalter gelangt. Dass sie – auch in weitergehender fiktiver Zurichtung – eine entfernte historische Vergangenheit zu bewahren suchen, ist noch hier zu bemerken. Dazu verwenden sie ein echtes episches Präteritum, das mit dem Präteritum von Romanfiktionen nichts gemein hat.

## Literaturverzeichnis

### Quellen und Editionen

- ‚Atlaqviðā‘. In: Neckel, Gustav / Kuhn, Hans (Hrsg.) 1983: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Bd. 1. Text. 5., verbesserte Ausgabe. Heidelberg, S. 240–263. Übersetzt in: Krause, Arnulf (Hrsg.) 2004: *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. Stuttgart, S. 416–427.
- Beda Venerabilis: ‚In Lucae Evangelium expositio‘. In: Hurst, David O. S. B. (Hrsg.) 1960: *Beda Venerabilis. Opera. Teil II. Opera exegetica*. Bd. 3. In *Lucae Evangelium expositio*. In *Marci Evangelium expositio*. Turnhout, S. 11–425.
- Behaghel, Otto / Taeger, Burkhard (Hrsg.) 1996: *Heliand und Genesis*. 10. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 4).
- Colgrave, B. / Mynors, R. A. B. / Spitzbart, Günter (Hrsg.) 1997: *Beda Venerabilis / Beda der Ehrwürdige. Historia ecclesiastica gentis Anglorum / Kirchengeschichte des englischen Volkes*. 2. Aufl. Darmstadt.
- Fulk, Robert D. / Bjork, Robert E. / Niles, John D. (Hrsg.) 2008: *Beowulf. Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*. 4. Aufl. Toronto (University of Toronto Press).
- ‚Hildebrandslied‘. In: Müller, Stephan (Hrsg.) 2007: *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch. Altniederdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart (Reclams Universal-Bibliothek 18491), S. 28–33.

<sup>120</sup> Vgl. V. 338, 835, 1066, 1092, 1109, 1590, 2622, 2851, 2962, 3034, 3242, 3326, 3410, 3509 f., 3571, 5050, 5267, und ähnlich V. 619, 901, 904, 1010, 2031, 2180, 2431, 2811, 3061, 3155, 3558, 3684, 3712, 3884, 4991, 5021, 5045, 5218, 5249. Der Superlativ trifft im ‚Beowulf‘ auf vorbildliche Krieger zu, vgl. V. 957, 1759 (*secg betsta*), V. 1871 (*ðegn betsta*) u. ö.

<sup>121</sup> Vgl. die seltenere und sonst nur in der direkten Rede vorkommende Formel auch schon in V. 371.

- Löfstedt, Bengt (2000): *Hrabanus Maurus. Hrabani Mavri Expositio in Matthaeum*. 2 Bde. Brepols / Turnhout (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 174 und 174 A).
- „Pseudo-Matthäusevangelium“. In: Marksches, Christoph / Schröter, Jens (Hrsg.) 2012: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen. Bd. I: Evangelien und Verwandtes. Teilband 2. Tübingen, S. 983–1002.
- Sievers, Eduard (Hrsg.) 1878: *Heliand*. Halle.
- Tatians ‚Diatessaron‘ = Masser, Achim (Hrsg.) 1994: *Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue St. Gallen Cod. 56*. Göttingen (Studien zum Althochdeutschen 25).
- Ulenspiegel = Lindow, Wolfgang (Hrsg.) 1978: Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten. Stuttgart.
- „Vulgata“ = Weber, Robert (Hrsg.) 1983: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. 3. Aufl. 2 Bde. Stuttgart.
- Walahfrid Strabo: ‚Versus Strabi de beati Blaithmaic vita et fine‘. In: Dümmler, Ernst (Hrsg.) 1884: *Poetae latini aevi Carolini*. Berlin (Monumenta Germaniae historica. Poetarum Latinorum Medii Aevi II), S. 297–301.

## Forschungsliteratur

- Andersson, Theodore M. 1972: An Alemannic ‚Atlakviða‘. In: Firchow, Evelyn S. et al. (Hrsg.): *Studies for Einar Haugen. Presented by Friends and Colleagues*. Den Haag, S. 31–45.
- Baumann, Carolin 2017: *Bedeutung und Gebrauch der deutschen Modalverben. Lexikalische Einheit als Basis kontextueller Vielfalt*. Berlin / Boston.
- Behaghel, Otto 1897: *Die Syntax des Heliand*. Prag u. a.
- Böidl, Klaus 2002: Miðgærd und Útgærd. In: Hoops, Johannes et al. (Hrsg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 20. Berlin / New York, S. 10–12.
- Bowra, Cecil M. 1964: *Heldendichtung. Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten*. Stuttgart (engl. zuerst 1952).
- Concu, Valentina 2019: Temporal Deixis in Old Saxon and Old High German. The Adverb *nu* in the ‚Heliand‘ and Otfrid’s ‚Evangelienbuch‘. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 141, S. 157–181.
- Därmann, Iris 2010: *Theorien der Gabe zur Einführung*. Hamburg.
- Dal, Ingerid 1973 (zuerst 1959): *warth kuman* und Ähnliches im Heliand und in der altsächs. Genesis. In: Eichhoff, Jürgen / Rauch, Irmengard (Hrsg.): *Der Heliand*. Darmstadt (Wege der Forschung 321), S. 305–314.
- Diller, Hans-Jürgen 1981: Christentum der Bekehrungszeit. § 13 – Die altenglische Literatur. In: Hoops, Johannes et al. (Hrsg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 4. Berlin / New York, S. 557–562.
- Dormeyer, Detlev 2005: *Das Markusevangelium*. Darmstadt.
- Erdmann, Oskar 1886: *Grundzüge der deutschen Syntax nach ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. 1. Stuttgart.
- Erkens, Franz Reiner 2006: *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*. Stuttgart.
- Gärtner, Thomas 2004: Die Musen im Dienste Christi. Strategien der Rechtfertigung christlicher Dichtung in der lateinischen Spätantike. In: *Vigiliae christianae* 58, S. 424–446.
- Haferland, Harald 2020: Gunnars exorbitante Entscheidung im alten ‚Atlied‘. In: Quast, Bruno / Wagner-Egelhaaf, Martina / Basu, Helene (Hrsg.): *Mythen und Narrative des Entscheidens*. Göttingen, S. 112–138.
- Haferland, Harald 2023: Noch einmal „Morgen war Weihnachten“ als ‚episches Präteritum‘ und der Begriff der Erzählsituation(en). In: *Anglistik* 34 (= Fludernik, Monika / Löschnigg, Martin (Hrsg.): *Special Issue (2). Franz Stanzel at 100*), S. 101–119.

- Hainsworth, John B. 1991: *The Idea of Epic*. Berkeley u. a. (Berkeley University Press).
- Hamburger, Käte 1986: *Kleine Schriften zur Literatur- und Geistesgeschichte*. 2., erweiterte Auflage. Stuttgart (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 25).
- Hamburger, Käte 1986a: Beobachtungen über den urepischen Stil. In: Hamburger, Käte (Hrsg.): *Kleine Schriften zur Literatur- und Geistesgeschichte*. 2., erweiterte Auflage. Stuttgart (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 25), S. 53–81.
- Hamburger, Käte 1986b: Zur Erzählerhaltung im Nibelungenlied. In: Hamburger, Käte (Hrsg.): *Kleine Schriften zur Literatur- und Geistesgeschichte*. 2., erweiterte Auflage. Stuttgart (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 25), S. 99–113.
- Hamburger, Käte 1987: *Die Logik der Dichtung*. München (zuerst 1957).
- Hardt, Matthias 2004: *Gold und Herrschaft. Die Schätze europäischer Könige und Fürsten im ersten Jahrtausend*. Berlin (Europa im Mittelalter 6).
- Hatto, Arthur T. 1991: *Eine allgemeine Theorie der Heldenepik*. Opladen (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 307).
- Hatto, Arthur T. 2017: *The World of the Khanti Epic Hero-Princes. An Exploration of a Siberian Oral Tradition*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Haubrichs, Wolfgang 1988: *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Bd. I. Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Teil 1. Die Anfänge. Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60)*. Frankfurt am Main.
- Haubrichs, Wolfgang 1994: Labor sanctorum und labor heroum. Zur konsolatorischen Funktion von Legende und Heldenlied. In: Baufeld, Christa (Hrsg.): *Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Göttingen (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 603), S. 27–49.
- Haug, Walter 1989: Montage und Individualität im ‚Nibelungenlied‘. In: Haug, Walter (Hrsg.): *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*. Tübingen, S. 326–338.
- Hellgardt, Ernst 2004: Die Praefatio in librum Antiquum lingua Saxonica scriptum und die Versus de poeta & interprete huius codicis und die altsächsische Bibelepik. In: Albrecht Greule, Eckhard Meineke und Christiane Thim-Mabrey (Hrsg.): *Entstehung des Deutschen. Festschrift für Heinrich Tiefenbach*. Heidelberg, S. 173–230.
- Heusler, Andreas 1920: Heliand, Liedstil und Epenstil. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 57, S. 1–48.
- Heusler, Andreas 1941: *Die altgermanische Dichtung*. Potsdam.
- Hoff, Ralf von den et al 2015: Helden – Heroisierungen – Heroismen. ‚Das Heroische in der neueren kulturhistorischen Forschung. Ein kritischer Bericht.‘ In: *H-Soz-Kult* 28.07.2015, zugänglich über: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2015-07-001>, besucht am 25.01.2024.
- Holthausen, Ferdinand 1921: *Altsächsisches Elementarbuch*. 2. Aufl. Heidelberg (Germanische Bibliothek. I. Sammlung, I. Reihe, Bd. 5).
- Huber, Wolfgang 1969: *Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*. München (Münchener Germanistische Beiträge 3).
- Hübner, Gert 2003: *Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im ‚Eneas‘, im ‚Iwein‘ und im ‚Tristan‘*. Tübingen / Basel (Bibliotheca Germanica 44).
- Hummer, Hans 2004: *The Identity of Ludouicus piissimus Augustus in the Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum*. In: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 31/1, S. 1–15.
- Jostes, Franz 1896: Der Dichter des Heliand. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 40, S. 341–368.
- Kendall, Calvin B. 1991: *The Metrical Grammar of ‚Beowulf‘*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Ker, William Paton 1957: *Epos and Romance. Essays on Medieval Literature*. New York (zuerst 1897).
- Klug, Wolfgang 2009: Tempus bei Homer. Beobachtungen zur Funktion der Erzähltempora Imperfekt und Aorist jeweils im 1. Buch von ‚Ilias‘ und ‚Odyssee‘. In: *Hyperboreus* 15, S. 189–209.
- Kratz, Dennis M. 1980: *Mocking Epic. ‚Waltharius‘, ‚Alexandras‘ and the Problem of Christian Heroism*. Madrid.

- Kühner, Raphael und Gerth, Bernhard 1955: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre. Erster Teil*. 4. Aufl. Hannover (3. Auflage zuerst 1897).
- Kuhn, Hans 1968: Kurzes Wörterbuch. In: Neckel, Gustav (Hrsg.): *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Bd. II. 3. umgearbeitete Auflage des Kommentierenden Glossars. Heidelberg.
- Latacz, Joachim / Nünlist, René / Stoevesandt, Magdalene (Hrsg.) 2009: *Homers Ilias. Gesamtkommentar (Basler Kommentar / BK). Auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868–1913)*. 3. Aufl. Bd. 1. Faszikel 2. Kommentar. Berlin / New York.
- Lussky, George F. 1921: *Die mit dem Partizip des Präteritums umschriebenen Tempora im Altsächsischen*. Diss. Borna, Leipzig.
- Lyons, John 1983: *Semantik*. Bd. 2. München.
- Mauss, Marcel 1990: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main (zuerst 1950).
- Meurer, Dieter 1998: Todesstrafe. In: Erler, Adalbert et al. (Hrsg.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 5. Berlin, Sp. 264–270.
- Mogk, Eugen 1900: Mythologie. In: Paul, Hermann (Hrsg.): *Grundriss der germanischen Philologie*. 2. Aufl. Bd. 3. Strassburg, S. 230–406.
- Neidorf, Leonard (Hrsg.) 2014: *The Dating of Beowulf. A Reassessment*. Cambridge.
- Padberg, Lutz E. von et al. 2004: Sakralkönigtum. In: Hoops, Johannes et al. (Hrsg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 26. Berlin / New York, S. 179–320.
- Pascal, Roy 1977: *The Dual Voice. Free Indirect Speech and Its Functioning in the Nineteenth-Century European Novel*. Manchester (Manchester University Press).
- Rasch, Wolfdietrich 1961: Zur Frage des epischen Präteritums. In: *Wirkendes Wort* 11 (Sonderheft: Hennig Brinkmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres), S. 68–81.
- Rauch, Irmengard 1992: *The Old Saxon Language. Grammar, Epic Narrative, Linguistic Interference*. New York u. a.
- Sahm, Heike 2017: *Scriban, settian endi singan endi seggean forð*. Textgenese und Tradierung in der Fiktion des ‚Heliand‘. In: Quast, Bruno / Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin / Boston (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 41–72.
- Schmitz, Thomas A. 2011: Homerische Poetik. In: Rengakos, Antonios / Zimmermann, Bernhard (Hrsg.): *Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart / Weimar, S. 64–78.
- Schnelle, Udo 2015: *Das Evangelium nach Johannes*. 5. Aufl. Halle (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4).
- Schott, Rüdiger 1968: Das Geschichtsbewusstsein schriftloser Kulturen. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, S. 166–205.
- Simek, Rudolf 2014: *Religion und Mythologie der Germanen*. 2. Aufl. Darmstadt.
- Thieroff, Rolf 1992: Das finite Verb im Deutschen. Tempus – Modus – Distanz. Tübingen.
- Vries, Jan de 1970: *Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II. Die Götter – Vorstellungen über den Kosmos. Der Untergang des Heidentums*. 3. Aufl. Berlin.
- Welke, Klaus 2005: *Tempus im Deutschen. Rekonstruktion eines semantischen Systems*. Berlin / New York.
- West, Martin L. 2011: *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary*. Oxford (Oxford University Press).
- Windisch, Ernst 1868: *Der Heliand und seine Quellen*. Leipzig.
- Wrede, Wilhelm 1969: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen (zuerst 1901).
- Zumstein, Jean 2015: *Das Johannesevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Neuauslegungen). Göttingen.