

Sophie Marshall

Ne sint mîna noh tîdi cumana. Zur Produktivität eines biblischen Widerspruchs im ‚Heliand‘

1 Bibelepisches Wiedererzählen und ein Dissens über den ‚Heliand‘

Mittelalterliche Bibeldichtung ist als ‚heteronome‘ Literatur in hohem Grad ihrem heiligen Prätexet verpflichtet, wobei aber durchaus auch ‚autonome‘ Spielräume entstehen.¹ Zu diesen Spielräumen zählt mehr als nur die formale Ästhetik (Versform u. Ä.) oder das *artificium* im weiteren Sinne (alle Aspekte des *discours* umfassend). Gegenüber dem herkömmlichen Modell ‚wiedererzähler‘² Literatur des Mittelalters mit einem zweistelligen Feld von (übernommener) *materia* und (neu formbarem) *artificium* bewegt sich Bibeldichtung nach Susanne Köbele in weit stärkerem Maß in einem ‚dreistelligen Feld von *materia*, Form und Sinn‘³. Denn nicht nur bietet bereits die Bibel eine ‚Materie, die sich auf Schritt und Tritt selbst auslegt und Auslegung initiiert‘⁴. Das bibelepische Wiedererzählen begnügt sich nicht mit dem einen, heiligen Prätexet, sondern bezieht sich ‚zugleich auf dessen historisch variable Auslegung, weswegen die mittelalterlichen Autoren in der Regel kaum zwischen ‚heiligen‘ und exegetischen Texten differenzieren‘⁵. So fließt etwa in die Evangelienharmonie Otfrids von Weißenburg ganz selbstverständlich Kommentarliteratur, d. h. Sinngebung, etwa des Al-

1 Vgl. zum Terminus des ‚heteronomen Textes‘ und seiner ‚Autonomie‘ für den Bereich der antiken und mittelalterlichen Literatur Bracht et al. 2022, S. 5–7. Die diesen Texten eigentümliche Autonomie trage jeweils dazu bei, ‚dass sich die Wissenschaftsgebiete und religiösen Ideen, die in den Vorlagen enthalten sind, mit einer jeden Bearbeitung Schritt für Schritt weiterentwickeln, ja manchmal sogar sprunghaft verändern‘ (S. 5; zur heteronomen Literatur mit biblischen Prätexeten auch ebd., S. 4 f., 8, 14).

2 Der Terminus ‚Wiedererzählen‘ ist in mediävistischer Forschung vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, für ‚weltliche‘ Literatur diskutiert worden, vgl. etwa Worstbrock 1999 oder das Gros der Beiträge im Band von Flecken-Büttner et al. 2020. Köbele 2017 und Becker 2020 hingegen diskutieren das Konzept des Wiedererzählens für mittelhochdeutsche Bibeldichtung. Ohne den von Worstbrock geprägten Terminus kommt das Modell von Matzner 2008 aus, der für Bibelepik generell die drei Felder der ‚interlingual-lexical, cultural-conceptual and generic-stylistic translation[]‘ unterscheidet (S. 143), wobei Letzteres die konzeptionelle Überführung ‚from the gospel’s prose into the epic genre‘ mit entsprechenden verschiedenen Gattungskonventionen meint (S. 124). Ähnlich schon Gantert 1998.

3 Köbele 2017, S. 167; prinzipiell gilt dies nach Köbele auch für höfisches Wiedererzählen (S. 168), doch für Bibelepik noch weit ‚entschiedener und problemspezifischer‘ (S. 172).

4 Köbele 2017, S. 167.

5 Köbele 2017, S. 167.

kuin mit ein.⁶ Der Sinn wird vom Wiedererzähler also vielfach vorgefunden, andererseits aber mittels der *interpretatio poetica* zugleich auch neu hergestellt.⁷ Dies lässt auch die *materia* nicht immer als stabile Größe erscheinen, da Sinnherstellung diskursiv und narrativ erfolgen kann.⁸ So besteht neben Kommentaren und metaphorischen oder allegorischen Übertragungsverfahren für bibelepisches Erzählen eine Vielzahl an Möglichkeiten zur Erschließung und Generierung des Sinns:⁹ Insbesondere bei erklärenbedürftigen, z. B. auf den ersten Blick widersprüchlichen, Bibelstellen kann mit einem Auserzählen (etwa kohärenzerzeugender Motivierungen), Bezüge-Herstellen, Vereinutigen oder einem anderen Verfahren gerechnet werden, das der Dichtung infolge der Auswahl der Prätexte einerseits und neuer Akzentuierungen und Ideen andererseits eine spezifische Eigenheit verleiht.

Um solche Produktivität, die ein scheinbarer Widerspruch des biblischen Prätextes in Dichtungen des 9. Jahrhunderts, vor allem im ‚Heliand‘, ausgelöst hat, soll es im vorliegenden Beitrag gehen. Es handelt sich beim Prätext um Verse des Johannes-evangeliums, deren offenbar kalkulierte Problematik zunächst vorgestellt wird (Abschnitt 2). Anschließend wird auf zwei zeitlich eng beieinander liegende, doch unterschiedliche Umgangsweisen mit dieser Bibelstelle, durch Otfrid von Weißenburg einerseits und durch den ‚Heliand‘-Dichter¹⁰ andererseits, eingegangen (Abschnitt 3). Die Textpassage im ‚Heliand‘ wird ihrer Komplexität wegen vertiefend und im Kontext ihres weiteren Erzählzusammenhangs untersucht (Abschnitt 4), bevor die Er-

⁶ Vgl. etwa Ertzdorff 1964, S. 67 f., 70, 78 f. u. ö. Zu einem konkreten Beispiel unten, Abschnitt 3.

⁷ Köbele 2017, S. 168.

⁸ Vgl. Köbele 2017, S. 168.

⁹ Vgl. Köbele 2017, S. 172 f.

¹⁰ In der Prosa-*Praefatio* (abgedruckt 1562 nach einer heute verschollenen Handschrift) wird der Dichter als *vir[] de gente Saxonum, qui apud suos non ignobilis vates habebatur* („Mann aus dem Stamm der Sachsen, der bei seinen Stammesgenossen für einen nicht unbekannten Sänger gehalten wurde“), beschrieben (lat. Text nach: Behaghel / Taeger 1996, S. 1). Ob es allerdings als sicher gelten kann, dass die ‚*Praefatio*‘ tatsächlich auf den ‚Heliand‘ bezogen war, hinterfragt kritisch Hellgardt 2004, S. 206–211. Unabhängig davon wird die Gelehrtheit des Dichters in seinem Werk, das von lateinisch-theologischem Wissen (z. B. ‚*Tatian*‘- und Bibelkommentarkenntnissen) zeugt, evident; daher ist die von Haferland 2002a / Haferland 2002b neu aufgegriffene und verteidigte These, dass der Dichter illiterat gewesen sei und mit Zuarbeit von Gelehrten gearbeitet habe, etwa für Haubrichs „schwer zu glauben“ (Haubrichs 2013, S. 160; ähnliche Kritik von Pelle 2019, S. 63 f.; vgl. schon Kartschok 1975, S. 169; Gantert 1998, S. 57–60; Green 2003, S. 249, 254). Im Folgenden wird der Einfachheit halber singularisch von ‚dem ‚Heliand‘-Dichter‘ gesprochen, ohne dass dies eine Team-Arbeit kategorisch ausschließen würde. – Handschriftlich fassbare Verbreitung ab der Mitte des 9. Jahrhunderts legt eine Entstehungszeit des Werks kurz vorher nahe, wozu die Nennung eines Herrschers Ludowicus in der Prosa-*Praefatio* passt (Ludwig der Deutsche oder Ludwig der Fromme, vgl. Haubrichs 1995, S. 277–279; Haubrichs 2013, S. 157; Green 2003, S. 250, 255, 266; Hellgardt 2004, S. 194–199). Als Ort der Entstehung wird immer wieder für das Kloster Fulda argumentiert (vgl. Green 2003, S. 249 f.). Sprachliche Merkmale deuten auf südwestliches Altsächsisch und den rheinischen Raum als möglichen Herkunftsraum des Verfassers hin (vgl. Haubrichs 1995, S. 281; Haubrichs 2013, S. 160; Green 2003, S. 250).

gebnisse zuletzt mit weiterführenden Forschungsfragen perspektiviert werden (Abschnitt 5).

Diese Forschungsfragen betreffen zentrale Charakteristika des Wiedererzählens im ‚Heliand‘. Insgesamt wurde als Besonderheit dieses altsächsischen Werks eine Zurückhaltung bezüglich allegorischer Deutung beobachtet.¹¹ Allegorisches und ähnliches diskursives Deuten, wie es bei Otfrid vielfach zu beobachten ist, schließt Bibelepik eng an die gelehrte Kommentarliteratur an. Prinzipiell ist auch für den ‚Heliand‘-Dichter die Nutzung solcher Literatur (konkret des Matthäuskomentars von Hrabanus Maurus) nachgewiesen.¹² Und doch zerfällt die ‚Heliand‘-Forschung, grob vereinfacht, in zwei Lager. Während die einen den Niederschlag christlich-litterater Bildung im Werk unterstreichen,¹³ sehen sich andere einem dazu alteritären, oft als ‚germanisch‘ oder ‚volkstümlich‘ bezeichneten Erzählen gegenüber. Am konsequentesten ist dies bei G. Ronald Murphy der Fall, der ein ‚magisches Denken‘ der kaum erst bekehrten Germanen im ‚Heliand‘ abgebildet sieht.¹⁴ Den großen Vorbehalten einiger Forscher¹⁵ gegenüber diesen Etikettierungen (s. Abschnitt 5) ist zwar beizupflichten. Von Interesse ist aber doch, wie sich die abweichende Sichtweise Murphys und anderer eben nur an Textmerkmalen des ‚Heliand‘ im Kontrast etwa zu denen von Otfrids Werk hat herausbilden können (und sich recht hartnäckig hält)¹⁶. Für genau dieses Problem kann eine vergleichende Untersuchung der je eigenen Autonomie dieser Bibeldichtungen in Anlehnung an Köbeles Modell neue Verständnisweisen bieten. Der *Sinn* formt im ‚Heliand‘ die *materia* um, und zwar in der untersuchten Sequenz nicht nur, wie bei Otfrid, die Figurenrede, sondern das Figurenhandeln. Die vorliegende Studie wird Überlegungen Dieter Kartschokes und Alisa Heinemanns stärken und zeigen, dass das Sinnbildungsverfahren des gelehrten ‚Heliand‘-Dichters weniger in diskursiver Wissensvermittlung als in einer Überführung des Wissens in Handlung, ja: im Transfer geistlicher Konzepte und Begriffe in die *histoire*-Ebene, besteht. Diese Art des ‚Aus-Handelns‘ des Sinns stellt dabei – so ein Ausblick auf das Ergebnis – ein Figurenwirken in Raum und Zeit vor Augen, das zur Annahme eines ‚magischen‘ Wirkkonzepts verführt haben dürfte. Die Untersuchung einer ‚Heliand‘-Szene, deren kalkuliert widersprüchlicher Prätexz einerseits zur theologischen Ausdeutung zwingt und deren Gestaltung andererseits als ‚magisch‘ etikettiert wurde, vollzieht also nach, wie gerade

¹¹ Vgl. z. B. Kartschoke 1975, S. 197 f., 206 f., 213; Gantert 1998, S. 248; Haferland 2002b, S. 38; Haubrichs 2013, S. 159.

¹² Vgl. z. B. Jahn 2011, Sp. 64; schon Windisch 1868, S. 82 u. ö.; mit Einzelnachweisen grundlegend Huber 1969, S. 65–253.

¹³ Z. B. Rathofer 1962; Green 2003; Santoro 2021, um nur Beispiele zu nennen.

¹⁴ Vgl. Murphy 1992; Murphy 2010. Murphy spricht in seinen Publikationen mit größter Selbstverständlichkeit von „Magical Elements“ im ‚Heliand‘, z. B. Murphy 2010, S. 51.

¹⁵ Z. B. Santoro 2021; Sipione 2014; Green 2003, S. 251.

¹⁶ Forscher, die Murphys Thesen und tendenziöse Übersetzungen unhinterfragt aufgreifen, nennt (sich distanzierend) Santoro 2021, S. 301 f.

gelehrtes Deuten zu einem vermeintlich ‚volkstümlichen‘ Erzählen führen kann. Dies ließe sich als Besonderheit eines Werks der altsächsischen Kultur des 9. Jahrhunderts diskutieren.

2 Das erste Wunder Jesu nach Johannes

Im Johannesevangelium besteht das erste Wunder Jesu in der Verwandlung von Wasser zu Wein auf der Hochzeit zu Kana; es ist dies zugleich das erste Wirken Jesu in der Öffentlichkeit. Das Wunder ist nur hier, nicht in den anderen Evangelien, überliefert. Jesus und seine Mutter sind Gäste auf einer Hochzeit. Zu schnell geht auf dem Fest der Wein aus, sodass die offenbar nicht wohlhabenden Gastgeber blamiert zu werden drohen. Jesu Mutter bemerkt den Engpass; das Evangelium berichtet:

(3) et deficiente vino dicit mater Iesu ad eum vinum non habent
 (4) et dicit ei Iesus quid mihi et tibi est mulier nondum venit hora mea
 (5) dicit mater eius ministris quodcumque dixerit vobis facite
 (6) erant autem ibi lapideae hydriae sex positae secundum purificationem Iudeorum capientes singulæ metretas binas vel ternas
 (7) dicit eis Iesus implete hydrias aqua et impleverunt eas usque ad summum
 (8) et dicit eis Iesus haurite nunc et ferte architrilino et tulerunt [...]
 (11) hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilæae et manifestavit gloriam suam et crediderunt in eum discipuli eius
 (,Vulgata‘, Io 2,3–11)

(3) Und als der Wein ausging, sagt die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein (mehr).
 (4) Jesus sagt zu ihr: Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?¹⁷ Meine Stunde ist noch nicht gekommen.
 (5) Seine Mutter sagt zu den Dienern: Was auch immer er euch sagt, tut.
 (6) Es waren aber dort sechs steinerne Wasserkrüge hingestellt gemäß der (Sitte der) Reinigung der Juden, die einzeln jeweils zwei oder drei Gefäßmaß fassten.
 (7) Jesus sagt zu ihnen: Füllt die Wasserkrüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis obenan.
 (8) Und Jesus sagt zu ihnen: Schöpft nun und bringt (es) dem Speisemeister! Und sie brachten (es ihm). [...] Es stellt sich heraus: Es ist guter Wein.]
 (11) Das machte Jesus als erstes der Zeichen, (und zwar) in Kana Galilæas, und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.‘ (Übers. S. M.)

¹⁷ Zum Ausdruck und seinen Belegen in antiken Texten vgl. ausführlich Lütgehetmann 1990, S. 155–175. Die ‚Vulgata‘ bildet hier den (verblosen) Wortlaut des ‚Novum Testamentum Graece‘ recht genau nach. Vgl. die Übersetzung des Griechischen, Luther 1984: „Was geht's dich an, Frau, was ich tue?“; Luther 2017: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?“ Alternativ die ‚Zürcher Bibel‘ 2007: „Was hat das mit dir und mir zu tun, Frau?“ Gegen diese Möglichkeit vgl. Schnackenburg 1965, S. 333: Die reich belegte „atl.-jüdische wie auch im griechisch-hellenistischen Bereich nachweisbare Redewendung“ habe nirgends diese Bedeutung. So weist auch die ‚Zürcher Bibel‘ in einer Fußnote darauf hin: „Andere Übersetzungsmöglichkeit: ‚Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?‘“.

Dies ist also das erste der Wunder Jesu (*fecit initium signorum Iesus*, Io 2,11), mit dem er sich offenbart (*manifestavit gloriam suam*, ebd.). Christologisch ist diese Bibelstelle damit von höchster Relevanz. Und doch werden das Wunder und die Offenbarung seltsam zögerlich eingeleitet, denn als Jesu Mutter ihn indirekt zu dem Wunder auffordert, indem sie ihm den Notstand mitteilt, reagiert Jesus abweisend: *quid mihi et tibi est mulier nondum venit hora mea* (Io 2,4). Dennoch schreitet Jesus zur Tat (*fecit*), vollbringt das Wunder, und es kommt zu seiner Offenbarung (*manifestavit*). Zur vorangehenden Zurückweisung scheint dies im Widerspruch zu stehen. Diese Inkongruenz bzw. das fragliche Verständnis der Worte Jesu – wie insbesondere die *hora mea* aufzufassen ist, wenn kein Widerspruch entstehen soll – hat nicht nur in Spätantike und Mittelalter zu verschiedenen Reaktionen geführt.¹⁸ Auch die moderne Forschung bemüht sich um eine Erklärung; im Allgemeinen sieht man hierbei die *hora mea* auf Jesu Sterben in der Passion bezogen, dessen Heilswirken im Wunderwirken präfiguriert werde.¹⁹ Im Folgenden wird gezeigt, wie im 9. Jahrhundert Otfrid von Weissenburg und der ‚Heliand‘-Dichter mit der Bibelstelle umgegangen sind.

18 Einen Überblick über die sehr verschiedenen Auslegungen durch die frühchristlichen Gelehrten und Kirchenväter bieten Smitmans 1966, S. 64–301 (zum Vers Io 2,4 ebd., S. 98–125), und Elowsky 2013, S. 88–98 (zu Io 2,4 ebd., S. 91–93). Dass im ‚Novum Testamentum Graece‘ eine rhetorische Frage gemeint sei – „Ist meine Stunde noch nicht gekommen?“ das heißt: Sie ist gewiß gekommen“ (Smitmans 1966, S. 103, vgl. ebd., S. 106), sinngemäß also: „Was willst du von mir? Meine Stunde ist doch schon gekommen!“ (Schnackenburg 1965, S. 334) – nahmen nicht nur einige östliche Gelehrte der Spätantike, sondern evtl. auch der syrische ‚Tatian‘ an (vgl. Schnackenburg 1965, S. 333 f. mit Anm. 4; Smitmans 1966, S. 103 f., 106, 115). Dann läge kein Widerspruch zur Folgehandlung vor, sondern „mit der ‚Stunde‘ [wäre] die gegenwärtige Herrlichkeitsoffenbarung (im Wunder) gemeint“ (Schnackenburg 1965, S. 334). Gleicher wäre theoretisch, da in lateinischen direkten Satzfragen die Fragepartikel *-ne* auch fehlen kann (vgl. Kühner / Stegmann 1992, S. 501: etwa „wenn die Frage mit einem gewissen Affekte namentlich der Verwunderung, des Unwillens, der Verhöhnung, des Tadels ausgesprochen oder eine Beistimmung gefordert wird. Alles das gehört besonders dem Gesprächston an“, Hervorhebung ebd.), auch für die ‚Vulgata‘ bzw. den lateinischen ‚Tatian‘ möglich. Doch dies entspricht weder der Auffassung einflussreicher Kirchenväter wie Origenes und Augustinus noch frühmittelalterlicher Kommentatoren wie Alkuin und auch nicht dem Verständnis der althochdeutschen und altsächsischen Bibeldichter, s. u. Abschnitt 3.

19 Vgl. Barrett 1990, S. 214: „οὕπω ἡκεὶ ή ὥρα μου. Die Stunde Jesu bezieht sich auf seinen Tod am Kreuz und seine Erhöhung in Herrlichkeit (7,30; 8,20 – die ‚Stunde‘, die noch nicht gekommen ist; 12,23,27; 13,1; 17,1 – die ‚Stunde‘, die unmittelbar bevorsteht). Es ist undenkbar, daß in diesem Vers ή ὥρα eine andere Bedeutung haben sollte, wie z. B. ‚die Stunde für mich, sie mit Wein zu versorgen‘; mit dem τι ἐμοί καὶ σοί, γύναι „scheint die Antwort Jesu zu bedeuten: Du hast keinen Anspruch auf mich – noch nicht. In derselben Weise lehnt es Jesus ab, auf Anweisungen seiner Brüder hin zu handeln (7,6). Seine Entscheidungen sind seine eigenen und hängen allein vom Willen des Vaters ab“. Vgl. auch Thyen 2015, S. 154: „[J]eder in der Lektüre unseres Evangeliums Erfahrene [weiß], daß die ‚Stunde Jesu‘ darin stets die Stunde seiner Verherrlichung am Kreuz von Golgatha bezeichnet (vgl. 7,30; 8,20; 12,23,27; 13,1; 17,1). Innerhalb unserer Erzählung muß Jesu Verweis darauf, daß seine Stunde noch nicht gekommen ist, besagen, daß er als der Sohn nichts von sich selbst her tut, sondern stets nur handelt, wann und wie der Vater es gebietet.“ Dennoch sei Jesu Aussage „doppeldeutig“ (Hervorhebung

3 Otfrid vs. „Heliand“-Dichter: zwei verschiedene Verständnisweisen

Otfrid von Weißenburg benutzte für seine Evangelienharmonie (zwischen 863 und 871)²⁰ Alkuins Kommentar zum Johannesevangelium,²¹ dies haben Xenja von Ertzdorff und Ernst Hellgardt gerade für die vorliegende Bibelstelle gezeigt.²² Otfrid lässt seiner Erzählung der Hochzeit noch eine ausführliche Allegorese der gesamten Episode folgen;²³ hier kommt es aber nur auf sein zuerst gegebenes Verständnis der Aussage Jesu gegenüber seiner Mutter an. Otfrid macht aus den zwei Sätzen der „Vulgata“ („[...]quid mihi et tibi est mulier[?] nondum venit hora mea[.“], Io 2,4) sechs Langverse, was als Ausweis der prinzipiellen Herausforderung verstanden werden kann, die diese Bibelstelle bedeutete. Ernst Hellgardt und Wolfgang Haubrichs machen darauf aufmerksam, dass Otfrid dabei seinen Jesus auch sehr viel höflicher gegenüber Maria sprechen lässt als Jesus im Evangelium.²⁴ Zentral aber ist hier Otfrids Interpretation der Jesusworte in Anlehnung an Alkuin:

,Wib, ih zellu thir ein, waz drifit sulih zi uns zuein?
 ni quam min zit noh so fram, theih ouge weih fon thir nam;
 Sar so thaz irscinit, waz mih fon thir rinit,
 so ist thir allan then dag thaz herza filu riuag.
 Thaz thu zi mir nu quati inti eina klaga es dati,
 mit gotkundlichen rachon scal man sulih machon.'
 (Ot II, 8,17–22)²⁵

ebd.) und beziehe sich auch auf das – wenigstens kurz – verzögerte Weinwunder, welches aber „nicht beziehungslos“ zur Kreuzigung stehe: „Die Stunde der ἀρχή [des Beginns, S. M.] der Zeichen Jesu muß in sich zugleich die Stunde vom τέλος τῶν σημείων [Ende/Erfüllung der Zeichen, S. M.] mitenthalten. Mit der Fülle des guten Weines gibt Jesus darum nicht irgendetwas, sondern sich selbst.“ Vgl. auch Wilckens 2000, S. 56–59, S. 58 f.: „Die Verwandlung des Wassers in Wein muß ihren Sinn darin haben, daß entsprechend die rituelle ‚Reinigung der Juden‘ (V. 6) [Zweck der Wasserküge] durch eine Reinigung anderer Art ersetzt wird. [...] Diese Heilswirkung seines Todes als seiner Verherrlichung ist es, die dieses erste Wunder als Zeichen abbildet: die Reinigung von den Sünden. [...] Doch die Verwandlung von Wasser in Wein legt es nahe, [...] im Wein zugleich einen Hinweis auf die eucharistische Mahlfeier zu erkennen.“

20 Vgl. Haug 1991, S. 1089.

21 Möglicherweise „die Bearbeitung des Alkuinschen Kommentars durch Erkanbert, einen Schüler Hrabans, die dieser nach Diktat des bekannten Rudolf von Fulda [...], eines anderen Hraban-Schülers, angefertigt hatte“ (Haubrichs 1995, S. 295).

22 Vgl. Ertzdorff 1964, S. 64, 78 u. ö.; Hellgardt 1981, S. 142–208.

23 Dazu vgl. z. B. Ertzdorff 1964, S. 78–82; Hellgardt 1981, S. 181–208; Haug 1991, S. 1110–1112.

24 Vgl. Hellgardt 1981, S. 157; Haubrichs 2005, S. 65. Dazu auch Haug 1991, S. 1108.

25 Text hier und im Folgenden mit der Sigle Ot zitiert nach: Otfrid, Evangelienbuch (Haug / Vollmann 1991); Haugs Text basiert auf der Edition: Otfrid, Evangelienbuch (Erdmann / Schröder / Wolff 1957). – Zur Transkription aus den Handschriften vgl. Otfrid, Evangelienbuch (Kleiber 2006).

Gegenüber dem Bibeltext bemüht sich Otfrid um einen verständlicheren Anschluss des *ni quam min zit noh* an den Kontext des Gesprächs mit Maria. Dies geschieht aber nicht mit Blick auf das von Maria konstatierte Problem, sondern auf Maria als Jesu Mutter und damit Repräsentanz seiner Leiblichkeit, deren Leiden in der Passion bevorsteht (Ot II, 8,18–20).²⁶ Hinter Otfrids Ausdeutung steht Alkuins Johanneskommentar.²⁷ Wie schon Augustinus und andere Kirchenväter²⁸ löst Alkuin die Diskrepanz zwischen Jesu Antwort und dem Handlungsfortgang im Evangelium unter Zuhilfenahme der Zweinaturenlehre. Dieses christliche Dogma²⁹ besagt, dass Jesus eine menschliche Natur (das von Maria ererbte Fleisch) und eine göttliche Natur (von Gottvater her) besitzt. Alkuin interpretiert Jesu Antwort entsprechend: Jetzt sei noch nicht die Zeit gekommen, dass Jesu menschliche Natur, die er mit Maria gemeinsam habe (darauf spielten seine Worte *quid mihi et tibi est mulier*, Io 2,4, an), offenbart werde; das passiere erst in der Passion, in der Jesu Körper leiden und sterben werde. Dafür sei aber jetzt die Zeit der Offenbarung der *Göttlichkeit* Jesu gekommen, und zwar mittels Wunderwirkens: *Prius est ut potentiam aeternae deitatis virtutes operando patefaciam.*³⁰

Entsprechend löst auch Otfrid die Antwort Jesu aus dem Kontext des Festes und des Weinmangels. Er definiert *hora mea* bzw. *min zit* (Ot II, 8,18, ‚meine Zeit‘, die jetzt noch nicht gekommen ist) als Jesu zukünftiges, körperliches Leiden und Sterben in der Passion, die eben jetzt noch nicht zu vollziehen sei –³¹ auch wenn im Kontext des Weinmangels auf dem Fest gar nicht danach gefragt wurde. Dann kommt Otfrids Jesus mit der Zeitpartikel *nu* (Ot II, 8,21) wieder auf die jetzige Situation und den Wein-Notstand zu sprechen: Dieses aktuelle Problem sei ‚mit göttlichen Handlungsweisen‘ (Ot II, 8,22), das heißt „durch die Gottnatur Jesu“³², nun schon zu lösen. Indem Jesus derart („was du *nun* zu mir gesagt hast“) wieder auf das Gespräch zurückkommt, isoliert er seine ersten Worte ganz von den Worten Marias über die Festsituation. Otfrid schafft dadurch letztlich eine neue Inkongruenz innerhalb des Dialogs bzw. verstärkt die des

26 Vgl. Hellgardt 1981, S. 159: „[E]s wird angespielt auf etwas, *theih fon thir nam* und *waz mih fon thir rinit*“, dessen Offenbarung (*ouge, irscinit*) zu späterer Zeit Maria großes Leiden bereiten werde: „Unter *hora* versteht Otfrid die Todesstunde Jesu. Das Sterben erleidet Jesus als Mensch, aufgrund seiner Menschnatur. Er hat sie durch seine menschliche Geburt aus Maria angenommen“ (S. 155).

27 Vgl. Alkuin, *Commentaria* (Migne, PL 100), Sp. 766 f. Neben Alkuin wird auch Smaragd als Quelle in Betracht gezogen, vgl. Hellgardt 1981, S. 158–162; Haug 1991, S. 1108 f.

28 Vgl. Smitmans 1966, S. 98–125; Elowsky 2013, S. 91–93.

29 Genaueres s. u. Abschnitt 4.

30 Alkuin, *Commentaria* (Migne, PL 100), Sp. 767.

31 So weist Otfrids Jesus auf seine „später zu leistende Offenbarung seiner Menschheit und seiner menschlichen Leidensfähigkeit in der Passion“ hin (Haubrichs 2005, S. 65; vgl. Hellgardt 1981, S. 158 f.).

32 Hellgardt 1981, S. 159. – *racha / rahha* st. F. bedeutet eigentlich nicht ‚Beistand‘ (wie Haug [Otfrid, ed. 1991], S. 109, übersetzt), sondern ‚Sache, Zustand, Handlung, Handlungsweise, Vorgehensweise‘ (vgl. Schützeichel 1989, S. 207; AWB, Bd. 7, Sp. 644–647; Erdmann / Schröder / Wolff [Otfrid, ed. 1957], S. 300; Kelle 1881, S. 471, dort auch Übersetzungsvorschlag zur vorliegenden Stelle: „durch göttliche Macht“).

Prätextes. Aber die Inkongruenz zwischen Jesu Abwehr und Jesu Wunderwirken ist so gelöst. Das Christus-Wort ‚Meine Zeit ist noch nicht gekommen‘ behält Recht und Jesus erscheint nicht als wankelmüttig, wenn er das Wunder vollbringt.

Otfrid und Alkuin lösen das Problem also prinzipiell (Passionsausblick) wohl im Sinne des Evangelisten (s. o., Abschnitt 2), leisten allerdings noch einigen interpretatorischen Aufwand (Zweinaturenlehre mit Bezug auf Maria als Dialogpartnerin). Die Deutung findet bei Otfrid in der Figurenrede Jesu statt; gegenüber dem späteren Abschnitt, in welchem nach der eigentlichen Handlung der Erzähler noch seine ausführlichere Allegorese unternimmt, ist sie also auf *histoire*-Ebene verortet, verändert aber das Agieren der Figuren sonst weiter nicht.

Wenn man den Prätext unvoreingenommen liest, ist die genannte Art der Lösung (die ja, wie gezeigt, ihrerseits nicht ohne Inkongruenz auskommt) nicht selbstverständlich, und so war sie es nachweislich weder in frühchristlicher Zeit³³ noch offenbar im 9. Jahrhundert. Die Herauslösung von Jesu Antwort aus der Gesprächssituation über den Wein auf der Hochzeit – mit einem plötzlichen Ausblick auf die Zeit der Passion – unternimmt der ‚Heliand‘-Dichter nicht. Ob der ‚Heliand‘-Dichter Alkuins Johanneskommentar kannte, ist unsicher;³⁴ er scheint ihn hier zumindest nicht zu gebrauchen.³⁵

Vorlage des ‚Heliand‘ ist eine lateinische Übersetzung von Tatians Evangelienharmonie.³⁶ Dieser Text (im Folgenden: ‚Tatian‘) entspricht bei den uns interessierenden Textstellen prinzipiell genau dem ‚Vulgata‘-Text (wie oben in Abschnitt 2).³⁷ Gegen-

33 Die vielfachen Verständnisweisen des Verses bei den frühchristlichen Gelehrten zeigt ausführlich Smitmans 1966, S. 98–125; so eben u. a. auch das Verständnis, dass die Zeit des Weinwunders noch nicht gekommen sei (beispielsweise S. 108–110 zu Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien).

34 Sicher ist nur sein Gebrauch anderer Kommentarliteratur: „Der Verfasser [des ‚Heliand‘] [...] benutzte [...] nachweislich den 822 abgeschlossenen Kommentar zum Matthäusevangelium des Hrabanus Maurus“ (Jahn 2011, Sp. 64). Alles andere gilt als unsicher: „Dass in den ‚Heliand‘ Interpretationen der angelsächsischen und karolingischen Bibelkommentare (Beda, Alkuin [...]) [...] eingeflossen sind, ist wahrscheinlich gemacht worden“ (Haubrichs 2013, S. 159); „die Benutzung des Alcuincommentars hier [Hochzeit zu Kana, S. M.] einsetzen zu lassen, liegt [sic] nahe, nachzuweisen ist sie nicht. die Annahme dass die Kenntnis der Weltalter in der Einleitungssuite aus dem hier vorliegenden Teil des Alcuincommentars (6. Steinkrüge – 6. Weltalter) stamme, wurde bereits oben zurückgewiesen“ (K. A. Weber 1927, S. 22). Optimistischer Rathofer 1962 (zur älteren Forschung ebd., S. 10–16); Gantert 1998, S. 58, 156; s. auch unten, Abschnitt 5.

35 Wie die folgenden Beobachtungen zeigen, wäre Windisch 1868 zu widersprechen; Näheres s. u., Abschnitt 5 mit Anm. 105.

36 Vgl. z. B. Haubrichs 1995, S. 273, 279; Gantert 1998, S. 57.

37 Nach der ältesten erhaltenen lateinischen ‚Tatian‘-Handschrift, dem Codex Fuldensis, der vielen als Stammhandschrift aller erhaltenen lateinischen ‚Tatian‘-Überlieferungen des 9. Jhs. gilt (vgl. Haubrichs 2013, S. 460; Haubrichs 1995, S. 211–214, 273, 279; Forschungskontroverse auch zusammengefasst bei Kapfhammer 2015, S. 19–27); Edition: ‚Tatian‘, Codex Fuldensis (Ranke 1868), hier S. 55, XLVI.

über diesem Prätex ist die Episode der Hochzeit zu Kana auch im ‚Heliand‘ (wie schon bei Otfrid) sehr viel breiter erzählt:

Siu [Maria] thô gerno bad,
 that is the hêlogo Crist helpa geriedi
 themu uuerode te uuilleon. Thô habda eft is uuord garu
 mahtig barn godes endi uuið is môder sprac:
 ,huat ist mi endi thi', quað he, ,umbi thesoro manno lið,
 umbi theses uuerodes uuîn? Te huî sprikis thu thes, uuîf, sô filu,
 manos mi far thesoro menigi? Ne sint mîna noh
 tîdi cumana.‘ Than thoh gitrûoda siu uuel
 an iro hugiskeftiun, hêlag thiorne,
 that is aftar them uuordun uualdandes barn,
 hêleandoro bezt helpan uueldi.
 (He, V. 2021b–2031)³⁸

Dass im ‚Heliand‘ ein Bezug der Antwort Jesu zur Passion (wie bei Alkuin und Otfrid) nicht vorliegt, wird an mehreren Punkten deutlich. Zunächst besteht eine Änderung gegenüber dem Evangelium und gegenüber ‚Tatian‘ (Otfrid ist hier dem Evangelisten treu) darin, dass Maria im ‚Heliand‘ explizit Jesus um eingreifende Hilfe bittet (He, V. 2021b–2023a: ‚sie bat, dass der heilige Christus Hilfe vollbringe/verschaffe‘). In Jesu Antwort wird dann mit seinem Aufgreifen des Weinmangels („um den Wein dieser Leute“, He 2026a) und dem Rückbezug des *thes* („wozu sprichst du *das*“, He, V. 2026b) deutlich, dass genau diese Bitte um sein Eingreifen ein Problem darstellt – anders als bei Otfrid, wo Jesus ja meinte, was seine Mutter jetzt (*nu*, Ot II, 8,21) zu ihm gesagt habe, das sei kein Problem, und stattdessen sein Vorbehalt der zukünftigen Passion galt. Dann zeichnet sich im ‚Heliand‘ ab, dass Marias Aufforderung ihrem Sohn deshalb als problematisch erscheint, weil sie in aller Öffentlichkeit geschieht – ‚Was mahnst du mich mit so vielen Worten vor der Menge‘ (He, 2026bf.). Das Thema der ‚Offenbarung von Jesu Wunderkraft vor den Leuten‘ wird hier akzentuiert, nicht auf seine Passion ausgeblickt. Eingedenk der modernen Konstruiertheit von Satzgrenzen und mit Blick in die Londoner Handschrift C³⁹ fällt auf, dass man den Übergang von *far thesoro menigi* zur Aussage [n]e sint mîna noh tîdi cumana im Vortrag oder stillen bzw. murmelnden Lesen⁴⁰ des Epos auch fließend im Zusammenhang verstehen kann. Es liegt die

³⁸ Text hier und im Folgenden mit der Sigle He zitiert nach ‚Heliand‘ (Behaghel / Taeger 1996).

³⁹ London, British Library, MS Cotton Calig. A. VII (2. Hälfte des 10. Jahrhunderts). Diese Handschrift ist eine der beiden Haupthandschriften der ‚Heliand‘-Überlieferung (zu Handschrift M s. u., Anm. 43). Vgl. Steingar 1925; Taeger 1996, S. XVIII–XXIV; Haubrichs 2013, S. 155.

⁴⁰ Der ‚Heliand‘ wurde offenbar sowohl für den Vortrag als auch zur individuellen Lektüre als Lesebuch verwendet, vgl. zu den Anhaltspunkten und zu zeitgenössischen Lesepraktiken etwa Green 2003, S. 253–255, 265 f.

Möglichkeit der Konstruktion *Apokoinu*⁴¹ vor. Handschrift C setzt nämlich eigentlich regelhaft Großbuchstaben (und teilweise *punctus*) zur Markierung neuer syntaktischer Einheiten;⁴² in den vorliegenden Versen geschah dies aber folgendermaßen: *te-hui sprikis thu thes uuib so filo · Manos mi for thesaro menigi ne sind mina noh tida cu-mana Thann thoh gitrûoda so uuuel aniru hugi sceftion* (Bl. 63r). Der Schreiber der Münchener Handschrift M⁴³ hingegen markiert mit einem metrischen Pausenpunkt und einer Majuskel (· *Nesint mina [...]*, Bl. 31r) für den Lesevortrag eine Atempause,⁴⁴ wobei er allerdings solche *punctus* regelhaft zur Markierung der metrischen Zäsur nach dem ersten Halbvers (wie hier) setzte,⁴⁵ sie also syntaktisch / inhaltlich weniger Gewicht haben. – In den Zusammenhang mit der Öffentlichkeit ist das *mîna tîdi* ohnehin in jedem Fall gestellt. – Weiterhin verwendet Jesus hier nicht anstelle von oder appositiv zu *tîdi* das Wort *uuurd* oder ein entsprechendes Kompositum, das sonst im ‚Heliand‘ für seine kommende Passion verwendet wird.⁴⁶ Die Aussage bezieht sich ganz auf Marias Bitte um Hilfe auf der Hochzeit. In Marias Reaktion wird deutlich, dass auch sie Jesu Abwehr auf ihre Bitte und das konkrete Wein-Problem bezogen sieht, nicht auf die ferne Passion; denn es heißt, dass sie ‚dennoch‘ (*thoh*) ‚nach diesen Worten‘ (*aftar them uuordun* scheint adversativ gemeint zu sein) ihres Sohnes an seinen eigentlich guten Willen glaubt (*helpan uueldi* – er ‚wollte‘ eigentlich ‚helfen‘, auch wenn er jetzt anderes gesagt hat). In Marias Reaktion wird also die widersprüchliche Spannung von Jesu Worten zu seinem weiteren Handeln und Wollen reflektiert. Ein Ausweichen auf die Passion, also ein Bezug seiner Worte auf ganz anderes, findet nicht statt.

41 Zu diesem syntaktischen Phänomen (*ἀπὸ κοινοῦ*) vgl. z. B. Behaghel 1897, S. 303 f. (§ 460); Behaghel 1928, S. 533–536; Merritt 1938; Karg 1929, S. 1–80 (dort S. 45–49 kritisch zum ‚Heliand‘); Minis 1952 (dort S. 290–292 zum ‚Heliand‘); Mitchell 1999 (dort zum Altenglischen, aber auch grundlegend zur Definition und zur Forschung). Für das Altsächsische scheint die Konstruktion nicht so intensiv untersucht zu sein wie etwa für das Mittelhochdeutsche (vgl. Paul 2007, S. 470 f. [§ S 233]).

42 Vgl. Sundquist 2019, S. 472: „[T]here is a greater use of capitalization in C to mark the beginning of syntactic units and proper nouns. Frequent majuscules are useful markers for readers navigating a text for personal reading“. Die *punctus*, die C insgesamt weniger verwendet als Handschrift M, finden sich in C zu 71,3 % „at a position in which a metrical boundary coincides with a syntactic boundary“ und zu 26,7 % in einer Position einer metrischen Pause ohne Neubeginn einer syntaktischen Einheit (Sundquist 2019, S. 462).

43 München, Staatsbibl., Cgm 25 (um 850 oder spätes 9. Jahrhundert, vgl. Bischoff 1979). Diese Handschrift, unter der Sigle M bekannt, ist die zweite der beiden Haupthandschriften der ‚Heliand‘-Überlieferung. Vgl. oben, Anm. 39, sowie zu ihrem Sprachstand T. Klein 1977, S. 333–533.

44 Dass diese Handschrift ihre *punctus* hauptsächlich zu diesem Zweck einsetzt, nimmt etwa Sundquist 2019, S. 469–473, an.

45 Handschrift M weist *punctus* weit häufiger auf als C, und zwar, anders als dort, vielfach als metrische Zäsurmarkierung nach dem Ende des ersten Halbverses bzw. a-Verses (vgl. Sundquist 2019, S. 463).

46 Zum Gebrauch des Lexems *uuurd* und entsprechender Komposita im ‚Heliand‘ vgl. Kartschoké 1975, S. 192–197 (in Verwendung für die Passion bes. S. 192 u. 195); Green 2003, S. 255–257.

Wie versteht der ‚Heliand‘-Dichter dann aber die abwehrenden Worte Jesu? Macht Jesus hier mit dem *Ne sint mîna noh tîdi cumana* gegenüber seiner Mutter eine Falschaussage? Der Dichter ließ sich von dem im Bibelwortlaut vorgefundenen Widerspruch anregen, eine ganz eigene Lösung zu finden. Zu zeigen ist im Folgenden, wie die Diskrepanz beim ‚Heliand‘-Dichter äußerst produktiv nicht nur auf die Gestaltung dieses Wunders, sondern auch auf die Darstellung der umliegenden Episoden wirkte. Die Art, wie der ‚Heliand‘-Dichter den Sinn herstellt, greift dabei auf die *materia* über – anders als bei Otfrid bleibt dies nicht auf erklärende Figurenrede beschränkt, welche in seinem Verfahren nicht einmal dominant ist.

4 Die Widerspruchslösung des ‚Heliand‘-Dichters

Im ‚Heliand‘ leitet das Kana-Wunder die erste Wunderreihe ein. Davor (wie auch danach) findet sich nur ein Block mit Jesu Vermittlung der Heilsbotschaften – sein Aufreten beginnt mit dem Predigen in Galiläa (Fitte 14, He, V. 1134b–1148a) und der Bergpredigt (Fitte 16–32).⁴⁷ Beim Kana-Wunder wird betont, dass es das erste Wunder überhaupt gewesen sei (*that uuard þar uundro érist*, He, V. 2074b).

Wie gezeigt, wirkt es im ‚Heliand‘ unstimmig, wenn Jesus in Kana sagt, dass ‚vor der Menge seine Zeit noch nicht gekommen‘ sei (mit möglichem Apokoinu in He, V. 2026 f., besonders in C), bevor er dann ‚doch‘ (*thoh*) ‚nach diesen Worten‘ ‚helfen will‘ (He, V. 2028b–2031a) und das Wunder vollbringt. Im Folgenden soll die These plausibel gemacht werden, dass der ‚Heliand‘-Dichter das Wunder selbst sowie die folgenden Wunder so darstellt, dass Jesu Aussage ihr Recht behält. Für die Ausgestaltung des Wunders bestand hier Spielraum, denn im Johannesevangelium und bei ‚Tatian‘ wird das ‚Wie‘ der Weinverwandlung nicht weiter beschrieben. Der Dichter modelliert den Vorgang in einer Weise, die dieses erste Wunder antithetisch auf die folgenden, insbesondere das zweite und das letzte Wunder dieser ersten Wunderreihe, bezogen sein lässt. Das letzte (fünfte) Wunder der Reihe wird, wie zu zeigen ist, als öffentlicher Beweis von Jesu Göttlichkeit inszeniert; angedeutet ist dasselbe auch schon im zweiten Wunder der Reihe. Die gegensätzliche Darstellung des ersten Wunders zu allen folgenden, insbesondere zum zweiten und fünften Wunder, erscheint nämlich angeregt dadurch, dass Jesus beim ersten Wunder nach eigener Aussage ‚hinterm Berg hält‘ und der Dichter diese Aussage ernst nimmt: Zuerst ist tatsächlich noch nicht Zeit für eine Form der Offenbarung, aber dann im folgenden und explizit im letzten Wunder dieser Reihe. So lässt sich die These aufstellen, dass die Wunderreihe eine stufenweise Offenbarung von Jesu göttlicher Macht vorführt.

47 Was in diesem Teil über Jesu Wunderwirken ausgesagt wird, wird noch interessieren; s. u. Abschnitt 5.

Um diese Anlage und den Zielpunkt der Wunderreihe ganz deutlich zu machen, soll die Analyse beim letzten Wunder beginnen. Es handelt sich um die Heilung des Gichtbrüchigen. Hier, wie auch in den biblischen Evangelien nach Markus und Lukas (Mk 2,1–12; Lk 5,17–26) sowie bei ‚Tatian‘, geht es ausdrücklich um einen Beweis von Jesu Göttlichkeit. Dass Jesus dem Dogma von Chalkedon gemäß „wahrhaft Mensch“ und „wahrhaft Gott“ ist,⁴⁸ war dem ‚Heliand‘-Dichter insgesamt sehr wichtig; die *deitas Christi* wird im Werk mehrfach betont: *sô uuilliad uui queðen alle, / iungaron thîne, that thu sis god selbo* (He, V. 3059bf.); *ni uuolda im opanlîco allon cûðian / Iudeo liudeon, that hie uuas god selbo; / huand uuissin sia that te uuâron, that hie sulica giuuald hâbdi / obar theson middilgard, than uurði im iro muodsebo / giblôðit* (He, V. 5386–5390a; vgl. auch He, V. 2339bf., s. u. S. 499). Die zuletzt zitierte Textstelle He, V. 5386–5390a zeigt, dass diese Gottnatur Jesu bis zum Schluss seines irdischen Lebens noch nicht aller Welt bekannt gemacht sein soll.⁴⁹ Dennoch erfolgt gemäß den Evangelien eine dem Volk partiell zugängliche Offenbarung in Jesu Wirken. Davon berichtet nun die Episode um die Heilung des Gichtbrüchigen.

Jesus hält sich in einem überfüllten Haus auf, und die Freunde eines Gichtbrüchigen können nicht zu Jesus durchdringen. Sie steigen deshalb auf das Dach, machen ein Loch in die Decke und seilen den Gichtbrüchigen auf seinem Bett zu Jesus hinab, damit dieser ihn heile.

Quorum fidem ut uidit dixit: Confide fili remittuntur tibi peccata tua· et coeperunt cogitare scribae et pharisaei dicentes· quis est hic qui loquitur blasphemias· quis potest dimittere peccata nisi solus deus· Et cum cognouisset ihesus cogitationes eorum· respondens dixit ad illos· quid cogitatis mala in cordibus uestris· sed quid est facilius dicere dimittuntur tibi peccata· an dicere· Surge et ambula· ut autem sciatis quod filius hominis potestatem habet in terram dimittere peccata· ait paralytico· | Tibi dico surge tolle lectum tuum· et uade in domum tuam· et confestim surgens co-

⁴⁸ Auf dem Konzil von Chalkedon 451 n. Chr. wurde nach anhaltender Diskussion das christologische Dogma formuliert, dass Jesus ‚wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott‘ sei, und zwar ‚unvermischt und ungetrennt‘. Damit wurden Glaubensrichtungen abgewiesen, nach welchen etwa Maria nicht als ‚Gottesgebärerin‘, sondern nur als ‚Christusgebärerin‘ bezeichnet werden durfte (vgl. Breuning 1994, Sp. 1000 f.). Das beschlossene Bekenntnis, das nun für die mittelalterliche römische wie auch griechische Kirche Gültigkeit hatte, lautet: „Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit, derselbe auch vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, [...] (geboren) aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, [...] ein und derselbe Christus [...], in zwei Naturaen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert erkennbar, niemals wird der Unterschied der Naturaen aufgehoben der Einigung wegen, vielmehr wird die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturaen bewahrt, auch im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase, nicht geteilt oder getrennt in zwei Personen, sondern ein und derselbe eingeborener [sic] Sohn, Gott, Logos, der Herr Jesus Christus“ (Übers.: Wickham 1981, S. 671 f.; vgl. ebd. den altgriechischen Text; vgl. auch Chadwick 1972, S. 238).

⁴⁹ Dazu auch Ratherfer, S. 153 f., mit Blick auf die Verse 838, 842b–846. Studien zur Struktur des ‚Heliand‘ haben plausibel gemacht (vgl. Ratherfer 1962, z. B. S. 156 f., 461–470; Haubrichs 1995, S. 287), dass die exklusive Offenbarung der Gottnatur Jesu in seiner Verklärung vor den Jüngern das Zentrum der ganzen Werk-Tektonik ausmacht.

ram illis | Tulit in quo iacebat et abiit in domum suam magnificans deum· et stupor apprehendit omnes et magnificabant deum· et repleti sunt timore
(Tatian^c, LV)⁵⁰

(Als er ihren Glauben sah, sagte er: „Vertraue, Sohn, deine Sünden sind dir vergeben.“ Und die Schriftgelehrten und Pharisäer fingen an zu überlegen und sagten: „Wer ist dieser, der Gotteslästerungen ausspricht – wer hat die Macht, Sünden zu vergeben, außer Gott allein?“ Und als Jesus ihre Überlegungen erkannte, antwortete er und sagte zu ihnen: „Was denkt ihr Schlechtes in euren Herzen? Was ist aber leichter: zu sagen: „Dir sind die Sünden vergeben“ oder zu sagen „Stehe auf und gehe umher? Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn die Macht hat auf der Erde, Sünden zu vergeben“ – sagte er zu dem Gelähmten: „Ich sage dir, stehe auf, hebe dein Bett auf und gehe in dein Haus!“ Und sogleich stand er vor ihren Augen auf. Er trug, worin er lag, und ging fort in sein Haus und pries Gott. Und Staunen ergriff alle und sie priesen Gott und waren von Furcht erfüllt.)⁵¹

Nicht das Heilen an sich, sondern die Macht der Sündenvergebung ist aus Sicht von Jesus Zeitgenossen allein Gott (*solus Deus*) vorbehalten. Die Sündenvergebung ist daher aus Perspektive der jüdischen Gelehrten die viel größere Anmaßung als das Heilen.⁵² Christologisch ist diese Episode also von höchster Relevanz: Wenn Jesus Sünden vergeben kann, ist er tatsächlich mit Gott gleichgestellt („Gottesanspruch Jesu mittels Sündenvergebung“⁵³). Jesus nimmt nun das Heilwunder in den Dienst eines Beweises, dass er diese Gottesmacht hat, die vorher *solus Deus* zugesprochen wird.⁵⁴ Jesu (sichtbare) Macht zu heilen wird als Ausweis seiner (unsichtbaren) Gottesmacht, Sünden zu vergeben, dargestellt (Finalsatzgefüge mit *ut*).

Dies erzählt prinzipiell auch der ‚Heliand‘-Dichter. Er hält sich hier zunächst genau an die biblische Darstellung, indem Jesus auch erst einmal zum Gelähmten nur

50 Zitiert hier und im Folgenden nach ‚Tatian^c‘, Codex Fuldensis (Ranke 1868), hier S. 59, Z. 12–25 (zum Codex oben, Anm. 37).

51 Übersetzung ‚Tatians^c‘ hier und im Folgenden: S. M.

52 Vgl. etwa Gnilka 1978, S. 100; Dschulnigg 2007, S. 93 f.; Bayer 2008, S. 148; Heilen wird prinzipiell auch Wundertätern und Ärzten durchaus zugetraut, daher zu Jesu Frage, was leichter sei, Dschulnigg 2007, S. 94: Die „eigentlich Gott vorbehaltene Sündenvergebung“ sei letztlich schwerer als die „auch anderen Wundertätern mögliche leichtere Heilung“; Levine / Witherington 2018, S. 147: „it is surely easier to cure someone's physical ailment than actually to cleanse someone of sin through divine forgiveness, something only God can do. There is a difference between being ‚the great Physician‘ and being ‚the great God‘.“

53 Baxter 2008, S. 148. Denn „[d]ie Tatsache, dass Jesus die unausgesprochene – aber in [Mc 2,] V. 9 beantwortete – Annahme der Schriftgelehrten stehen lässt (wer kann denn Sünden vergeben außer dem einen, Gott?), besagt, dass Jesus mit der Sündenvergebung *bewusst* den unerhörten Anspruch erhebt, wie Gott direkt Sünden vergeben zu können (vgl. ἀφίενται [aphientai], *passivum divinum* in V. 5 und 9; vgl. V. 7): ‚Gott vergibt‘, d. h. ‚ich vergebe deine Sünden‘“ (Hervorhebungen ebd.).

54 Vgl. Gnilka 1978, S. 101 f. („Das Heilungswunder wird zum Argument für das Vollmachtwort über die Sündenvergebung“); Dschulnigg 2007, S. 92–95; Bayer 2008, S. 149; Levine / Witherington 2018, S. 146. – In der Luther-Übersetzung (1984, 2017) wird diese *potestas* entsprechend mit ‚Vollmacht‘ wiedergegeben.

sagt, dass seine Sünden vergeben seien. Wie bei ‚Tatian‘ bzw. in den Evangelien reagieren die Umstehenden abwehrend:

gramharde Iudeon [...] quâðun that that ni mahti giuuerðen sô,
 grimuuerc fargeben, biûtan god éno,
 uualdand thesaro uueroldes. [...] ,ik gidôn that', quað he, ,an thesumu manne skín,
 the hîr sô siak ligid an thesumu seli innan,
 te uundron giuuêgid, that ik geuuald hebbiu
 sundea te fargebanne endi ôc seokan man
 te gehêleanne, [...] (He, V. 2321a, 2322b–2324a, 2325b–2329a)

Sünden vergeben (*grimuuerc fargeben*, He, V. 2323a) könne nur ‚Gott allein‘ (*god éno*, He 2323b). Offenbar in Anerkennung⁵⁵ dieser Lehrmeinung nimmt Jesus diese Herausforderung zum Beweis der Gottesmacht an (*ik gidôn that [...] skín, [...] that ik geuuald hebbiu sundea / te fargebanne[!]*). Anders als in der ‚Vulgata‘ und bei ‚Tatian‘ liegt im letzten Satz zwar keine hypotaktische Konstruktion mit einem Finalsatz vor (,damit ihr wisst / um zu zeigen, dass ich Sünden vergeben kann, heile ich‘), sondern eine parataktische, also beiordnende Syntax mit *endi ôc* (He, V. 2328b). Das ist allerdings nicht untypisch für den Stil des ‚Heliand‘.⁵⁶ Inhaltlich läuft es auf dasselbe hinaus, denn *skín* (‚sichtbar, offenbar‘) wird das unsichtbare Sündenvergeben nur in der sichtbaren Heilung. Die Logik ist hier ebenfalls die, dass das sichtbare Funktionieren des einen ein Zeichen auch für das andere ist. Auch hier steht also die Heilung im Dienst des Beweises, dass Jesus die Wirkmacht von *god éno* ‚Gott allein‘ hat und damit dogmengemäß nicht nur ‚wahrhaft Mensch‘, sondern eben auch ‚wahrhaft Gott‘⁵⁷ ist. Vorgebildet ist dies auch im Matthäuskommentar von Hrabanus Maurus; diesen Kommentar kannte der ‚Heliand‘-Dichter nachweislich.⁵⁸ Hrabanus betont für diese Bibelstelle mit Blick auf die Zweiaturenlehre, dass es hier um einen Beweis der Gottnatur Jesu geht: *idem ipse et Deus et Filius hominis est* (,dass er selbst an sich sowohl Gott als auch Menschensohn ist‘) [...] *Deitatis suae potentiam operis attestatione monstrauit* (,die Macht seiner Göttlichkeit zeigte/bewies er im Zeugnis des Werks‘).⁵⁹ So fasst es offenbar auch der ‚Heliand‘-Dichter auf. Das Ergebnis der Episode lautet entsprechend – nur mit

⁵⁵ Vgl. oben, Anm. 53.

⁵⁶ Vergleichsweise höhere Dichte an hypotaktischen Satzstrukturen gegenüber anderen Stabreimdichtungen wird allerdings für den ‚Heliand‘ beobachtet, vgl. Haubrichs 1995, S. 282; grundsätzlich zur syntaktischen Komplexität des Textes Robin 2015.

⁵⁷ Zu diesem frühkirchlichen Dogma bezüglich der sogenannten Zweiaturenlehre s. o., S. 496 mit Anm. 48.

⁵⁸ Vgl. oben, Anm. 12.

⁵⁹ Hrabanus Maurus, Expositio (Löfstedt 2000), S. 260, B 4 u. 8 f. Übers.: S. M.

Blick auf die ‚Verstockung‘ der Juden⁶⁰ *ex negativo* formuliert: *sie ni uueldun antken-nean thoh, / Iudeo liudi, that he god uuâri (!) (He, V. 2339bf.)*.

Dabei macht aber der ‚Heliand‘-Dichter einen Zusatz, der weder in der Bibel bzw. bei ‚Tatian‘ noch bei Hrabanus steht: Jesus führt seine Macht vor, [,]te gehéleanne, sô ik ina hrînan ni tharf[‘] (He, V. 2329, ‚zu heilen, indem ich ihn nicht zu berühren brauche / ohne ihn zu berühren‘). Zum Beweis seiner göttlichen Macht herausgefordert, will Jesus diese *skîn gidôñ* (He, V. 2325, ‚offenbar machen‘) durch das Heilen des Gelähmten ‚ohne ihn zu berühren‘. Durch diesen Zusatz im ‚Heliand‘ wird betont, dass das Gotteskraft beweisende Wunder allein durch das wirkmächtige Wort geschieht. Der Beweis der Gottesmacht Jesu ist offenbar gültig, weil es eine Heilung gibt, die ohne Berührung vonstattengeht.

Zurückzublicken ist nun auf die Gestaltung des ersten Wunders dieser Reihe. Anders als beim Gichtbrüchigen meint Jesus auf der Hochzeit zu Kana, als er zum Wunder aufgefordert wurde – auch hier gibt es also durch Maria eine Art Herausforderung –, dass seine Zeit (bzw. ‚seine Zeit vor den Leuten‘, vgl. Londoner HS C) noch nicht gekommen sei. Es liegt damit schon ein deutlicher Gegensatz zur späteren Aussage ‚ik gidôñ that [...] skîn[‘] (He, V. 2325b) vor. Auf der Hochzeit zu Kana gestaltet der Dichter das ‚Wie‘ des Wunderwirkens gegenüber der Bibel bzw. gegenüber ‚Tatian‘ ebenso eigenwillig. In den Prätexten wird das eigentliche Verwandlungswunder im Erzählvorgang übersprungen und nur im Ergebnis geschildert: *dicit eis ihesus implete hydrias aqua· et impleuerunt eas usque ad summum· Et dicit eis ihesus· haurite nunc et ferte architriclino et tulerunt* (Tatian‘ XLVI in wörtlicher Übereinstimmung mit Io 2,7 f.)⁶¹ (7) Jesus spricht zu ihnen: Füllt die Wasserkrüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis obenan. (8) Und Jesus spricht zu ihnen: Schöpft nun und bringt es dem Speisemeister! Und sie brachten es [ihm], der dann bemerkt, dass es guter Wein ist. Das Wunder findet elliptisch zwischen den Versen 7 und 8 statt,⁶¹ das ‚Wie‘ wird offengelassen. Entsprechend war der ‚Heliand‘-Dichter hier in der Gestaltung frei; sie erhält umso mehr Gewicht in seiner Gesamtkomposition.

he hêt thea skenkeon thô skîreas uuatares
 thiu fatu fullien, endi hi thar mid is fingrun thô,
 segnade selbo sînun handun,
 uuarhte it te uuîne
 (He, V. 2040–2043a)

⁶⁰ Zur Problematik der ambivalenten Haltung des ‚Heliand‘-Dichters gegenüber Juden vgl. Friedrich 2002.

⁶¹ So sah es i. d. R. auch die Exegese der Kirchenväter: „Die alte Auslegung setzt zumeist voraus, daß zwischen Jo 2,7 und 2,8 das Wandlungswunder zu denken ist“ (Smitmans 1966, S. 139).

Sein erstes Wunder vollbringt Jesus also über Berührung und/oder Gesten ‚mit Händen‘ und ‚Fingern‘. Er spricht dabei kein Wort.⁶² Hält man dieses sprachlose Wunder gegen das letzte, fünfte Wunder der Reihe, wo Jesu Göttlichkeitsbeweis darin bestand, dezidiert ohne Berührung nur mittels des Wortes wundertätig zu wirken, dann deuten diese beiden Zusätze in den ‚Heliand‘-Berichten gegenüber den Prätexten darauf hin, dass der ‚Heliand‘-Dichter differenziert: Das Wirken mit den Händen scheint ein Wirken zu sein, das – möglicherweise aufgrund seiner Körperlichkeit – zumindest gradiuell noch nicht dieselbe öffentliche Beweiskraft von Göttlichkeit hat wie das Wirken allein über das Wort. Dies zeigt Jesus auf der Hochzeit zu Kana tatsächlich noch nicht (seine Aussage behält damit Recht), dafür aber ganz betont am Ende dieser ersten Wunderreihe. In folgendem Lektüredurchgang wird sich zeigen, dass sich in den Heilungswundern des ‚Heliand‘ der Einsatz von Hand- und Finger-Lexemen gerade auch vor der Folie der dezidierten Negierung von Berührung (*sô ik ina hrînan ni tharf*, He, V. 2329b) als zu konsequent erweist, um nicht semantisch gewichtet zu werden.⁶³ Es lässt sich die Hypothese aufstellen, dass im ‚Heliand‘ aufgrund von Jesu Doppelnatur, die seit dem Chalkedonener Konzil festgeschrieben war als ‚wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott‘,⁶⁴ das Wirken durch den Körper einen anderen Stellenwert hat und als eine Form des ‚menschlichen‘ Wirkens (in seinem ‚Fleisch‘, *caro*, mit biblisch-dogmatischer Terminologie) verstanden wird. In Anlehnung an das Johannesevangelium beschreibt nämlich das Dogma wiederum die *Gottnatur* Jesu als *λόγος / verbum*⁶⁵ (s. u., S. 506 f.). Im Sinne einer Offenbarung dieser Gottnatur wäre dann in Kana tatsächlich Jesu ‚Zeit noch nicht gekommen‘.

Gestützt wird diese Hypothese zunächst durch verschiedene Aspekte im direkt auf die Kana-Episode folgenden Wunder, also im zweiten Wunder der ersten Wunderreihe des ‚Heliand‘. Ein Hauptmann bittet Jesus, er möge einen Kranken bei ihm zu Hause heilen („Der Hauptmann von Kafarnaum“, Mt 8,6–9; Lc 7,2–8; ‚Tatian‘ XLVIII). Demütig sagt der Hauptmann, er sei nicht würdig, dass Jesus zu ihm nach Hause komme; stattdessen solle Jesus nur ein Wort sprechen (*dic verbo*, Mt 8,8; Lc 7,7; ‚Tatian‘ XLVIII), und der Kranke werde gesund. Jesus staunt über diesen Glauben des Mannes und vollbringt also die ‚Fernheilung‘ ohne Krankenbesuch. Hier hatte offenbar der ‚Heliand‘-Dichter genau das, was er brauchte; er stellt dieses Wunder direkt hinter das Weinwunder der Hochzeit und betont das Wirken über das Wort allein (*hêlan geuuir-*

⁶² Anders Murphy 1992, S. 213 f., der hier von ‚Zauberformeln‘, die Jesus leise murmele, ausgeht. Die leisen Worte Jesu sind aber die diskreten Befehle an die Diener, die Krüge mit Wasser zu füllen (He, V. 2036–2041a); die Verwandlung findet erst hinterher statt (He, V. 2041b–2043a), nur mit den Händen ausgeführt. Schon Santoro 2021 hat Murphy widerlegt; dazu unten, Anm. 124.

⁶³ Zur Diskussion s. u., Abschnitt 5. In anderem Zusammenhang gewichtet schon Haferland 2002b, S. 33, Finger- und Handlexeme als bedeutsam: Beim Vorgang des Schreibens scheinen sie die Außenperspektive eines schreibunkundigen Beobachters wiederzugeben.

⁶⁴ Dazu oben, Anm. 48.

⁶⁵ Vgl. zum Wortlaut des Dogmas oben, Anm. 48; zum Lexem *verbum* s. u., Anm. 81.

kean, / [...] ef thu it mid thînun uuordun gesprikis, He, V. 2108bf.; Kristes uuârun thô / uuord gefullot: hi geuuald habda, He, V. 2161bf.). So erzielt er eine deutliche Kontrastwirkung zum ersten Wunder mit den Händen. Es scheint signifikant, dass er dabei in dieser Reihe ein Wunder ganz überspringt, das ‚Tatian‘, seine unmittelbare Vorlage, zwischen diesen beiden Wundern noch erzählt,⁶⁶ nämlich die Heilung eines Aussätzigen. Diese Erzählung setzt neben Jesu Worten besonders Jesu heilende Berührung mit den Händen in Szene (Mt 8,3; Mk 1,41; Lk 5,13; ‚Tatian‘ XLVII), was angesichts der konkreten Krankheit – Aussatz, den man aus Angst vor Ansteckung nicht anfasste – ja auch das Hervorstechende ist.⁶⁷ Dem ‚Heliand‘-Dichter war offenbar die unmittelbare Kontrastierung des Kana-Wunders, das er als mit den Händen und schweigend vollbracht darstellt, zur Fernheilung durch das bloße Wort in Kafarnaum wichtiger als Vollständigkeit der Prätext-Episoden. Außerdem fügte er im Wunder zu Kafarnaum noch etwas hinzu, das den Kontrast von Jesu mündlicher Fernheilung zum Wirken mit Händen zusätzlich unterstreicht. Der Hauptmann führt im ‚Heliand‘ nämlich aus, es hätten sich bereits Ärzte an seinem Kranken versucht, nur vergeblich:

sô ina ênig seggeo ne mag
 handun gehêlien. [...]

Ic gelôbiu that thu geuuald habas,
 that thu ina hinana maht hêlan geuuirkean,
 uualdand frô mîn: ef thu it mid thînun uuordun gesprikis,
 than is sân thiu lêfhêd lôsot endi uuirôid is lichamo
 hêl endi hrêni [...].

(He, V. 2097b–2098a, 2107b–2111a)

Auserzählt – immer vorausgesetzt, man versteht die Handlexeme nicht als bedeutungsleer (s. u., Abschnitt 5) – wird hier ein Kontrast zwischen den Ärzten und ihren händischen Heilversuchen (*handun gehêlien*, He, V. 2098a) auf der einen Seite und dem allein durch das Wort wundertätigen Jesus (*hêlan geuuirkean*, / [...] *ef thu it mid thînun uuordun gesprikis*, He, V. 2108bf.) auf der anderen Seite. In den Evangelien und auch bei ‚Tatian‘ findet sich keine Andeutung, dass schon andere Ärzte in Kafarnaum irgendetwas versucht hätten (die Ausgangssituation ist dort schlicht folgende: ‚Herr, mein Diener liegt zu Hause und ist gelähmt und wird übel gequält‘, Mt 8,6; *dicens· domine puer meus iacet in domo paralyticus et male torquetur*, ‚Tatian‘ XLVIII). Im ‚Heli-

⁶⁶ Otfried von Weißenburg hat übrigens eine ganz andere Reihenfolge und Auswahl (er folgt generell nicht der Komposition des ‚Tatian‘, vgl. Haubrichs 1995, S. 297, 309); er hält sich nach der Kana-Episode zunächst an die Johannes-Episoden, die keine Heilungen berichten (Io 2–4), und gibt dann die Bergpredigt wieder; eine Wunderreihe wie im ‚Heliand‘ und bei ‚Tatian‘ folgt seiner Kana-Episode nicht.

⁶⁷ *et extendens manum tetigit eum ihesus dicens* (Und seine Hand ausstreckend berührte Jesus ihn und sagte, ‚Tatian‘ XLVII). Entweder wirkt schon Jesu Berührung allein und Jesu Worte bestätigen dies begleitend, oder Jesu Worte und Berührung wirken zusammen, oder die Berührung stellt nur den für einen Aussätzigen gestörten sozialen Kontakt her, der die heilenden Worte erst einleitet.

and‘ wird das Heilen durch Hände als menschliche Heilpraxis (mit der die Ärzte hier gescheitert sind) dem Heilen Jesu durch das bloße Wort gegenübergestellt. So schließt auch das Heilwunder explizit: *Kristes uuârun thô / uuord gefullot: hi geuuald habda / te tôgeanna têcan* (He, V. 2161b–2163a).

Der ‚Heliand‘-Dichter stellt hier also zweifach einen Kontrast her: den der erfolglosen menschlichen Ärzte mit händischen Methoden gegenüber Jesu Heilung durch das bloße Wort, aber zum anderen auch den Kontrast zum Wunder davor, als Jesus scheinbar widersprüchlich behauptete, seine Zeit sei noch nicht gekommen, und dann doch ein Wunder vollbrachte – aber eben allein mit Händen. Die Zeit der Offenbarung seiner Wundermacht im Wort war noch nicht gekommen.

Die Annahme, dass hier differenziert wird, wird weiterhin gestützt durch eine erneute Auslassung nach dem Kafarnaum-Wunder. Der ‚Heliand‘-Dichter überspringt nun wieder das nächste Heilwunder bei ‚Tatian‘, nämlich die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Dort findet, bei ‚Tatian‘ den biblischen Prätexten entsprechend, die Heilung allein über Berührung, ganz ohne Wort Jesu statt: *Et cum uenisset ihesus in domum petri· uidit socrum eius iacentem et febricitantem· et tetigit manum eius et dimisit eam febris· et surrexit et ministrabat eis* („Tatian“ XLVIII; „Und als Jesus ins Haus des Petrus gekommen war, sah er dessen Schwiegermutter daliegen und Fieber haben. Und er berührte ihre Hand, und das Fieber verließ sie. Und sie stand auf und diente ihnen.“). Auch im Matthäus- und Lukasevangelium folgt diese Heilung dem Wunder von Kafarnaum (Mt 8,14–15; Lk 4,38–39). Der ‚Heliand‘-Dichter konnte dieses Heilungswunder in der Ausrichtung, die seine Wunderreihe annehmen sollte, an der von ‚Tatian‘ gewählten Position (nach Kafarnaum) nicht gebrauchen. Hier verdichtet sich ein Muster. Von ‚Tatian‘s Reihe übernommen wurden nämlich jetzt, nach der Vorführung der Wortmacht Jesu, nur noch zwei Wunder, die weiterhin Jesu *Worte* als wunderkräftig darstellen: die Auferweckung des Jünglings zu Naim, bei der Jesus durch Berührung *und* durch Worte wirkt (*anthrên [...] hêlagon handon, endi ti them heliðe sprak*, He, V. 2199a, 2200), und die Stillung des Sturms, bei der sich alle Anwesenden über die Macht seiner Worte entsetzen, weil seinen Worten sogar das Wetter gehorcht (*hi te them uuinde sprac [...], uualdandes uuord: [...] the uuind endi the uuâg uuordu hôrdin*, He, V. 2256b, 2259, 2263)⁶⁸. Das genannte Wunder der Auferweckung des Jünglings zu Naim – das sei hier nur kurz angedeutet – bildet in der Gestaltung des ‚Heliand‘-Dichters wiederum eine Klammer zum Wunder der Auferweckung des Lazarus, dem Höhepunkt der späteren Wunder kurz vor der Passion im ‚Heliand‘; in diesem Paradigma der beiden Toten-Auferweckungen stellt das Lazarus-Wunder eine Steigerung dar, da hier allein durch Jesu Wort die Erweckung stattfindet (er ruft den

⁶⁸ Im Zusammenhang: *Tho hi te them uuinde sprac / ge te themu sêuua sô self endi sie smultro hêt / bêðea gebârean. Sie gibod lêstun, / uualdandes uuord: uueder stillodun, / [...] huilic that sô mahtigoro manno uuâri, / that imu sô the uuind endi the uuâg uuordu hôrdin* (He, V. 2256b–2259, 2262 f.).

toten Lazarus aus seiner Gruft, He. V. 4096b–4099).⁶⁹ In der ersten Reihe gipfeln die Wunder, wie gezeigt, in der Heilung ohne Berührung als göttlichem Machtbeweis beim Gichtbrüchigen.

Die gegenüber dem Bibeltext /,Tatian‘ freie Gestaltung des ersten Wunders zu Kana, das Jesus hier nur mit den Händen vollbringt, ist damit antithetisch auf die folgenden Wunder der ersten Wunderreihe bezogen. Dies kann als eigenwillige Lösung des Paradoxons verstanden werden, dass Jesus sich zu Kana nicht offenbaren will und dennoch ein Wunder vollbringt. Auf die Irritation, die diese Aussage Jesu auslöst, hat der ‚Heliand‘-Dichter produktiv in der Ausgestaltung der Wunderreihe reagiert. Er gestaltet sie als stufenweise Offenbarung Jesu zunächst mittels ‚Wirken im Fleisch‘ und dann ‚Wirken im Wort‘, wobei Letzteres eben die Göttlichkeit Jesu, der von der Kirche als ‚wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott‘ definiert wurde, zu belegen scheint (s. u., S. 506 f.). Bevor hierauf näher eingegangen wird, ist der Unterschied dieser beiden Offenbarungsstufen im Text noch für einen weiteren Aspekt zu betrachten.

Deutlich wird er nämlich auch an den verschiedenen Reaktionen der Anwesenden auf die ersten beiden Wunder. Schon beim Kana-Wunder – so der Rahmen der Episode – sind alle beeindruckt und erkennen, dass Jesus Gottes Sohn ist, der auf Erden über Gottes Macht und Gottes Hilfe verfügen kann:

giac hi thar gecûðe, that hi habda craft godes,
 helpa fan himilfader [...].
 trûodun sie sîðor
 thiû mîr an is mundburd, that hi habdi maht godes,
 geuuald an thesoro uueroldi. Thô uuard that sô uuido cûð
 [...], huô thar selbo gededa sunu drohtines
 uuater te uuîne [...]
 (He, V. 2003–2004a, 2069b–2071, 2073–2074a)

69 Es handelt sich um die beiden einzigen Toten-Auferweckungen im ‚Heliand‘ durch Jesus. Die Erweckung des Jünglings zu Naim hat der Dichter offensichtlich in kontrastive Steigerungsfolge zur Auferweckung des Lazarus gestellt, welche im ‚Heliand‘ das letzte Wunder vor der Passion und damit Höhepunkt des Wunderwirkens Jesu ist. Bei Lazarus geschieht das Wunder allein durch Jesu Worte (He, V. 4096–4098, „mit starker Stimme“). Beim Jüngling zu Naim setzt Jesus ebenso das Wort ein, wobei er den Toten aber auch mit den Händen berührt (He, 2200). Hier akzentuiert der ‚Heliand‘-Dichter anders als seine Vorlagen, ‚Tatian‘ und das Lukasevangelium, wo Jesus jeweils nur den Sarg anfasst, nicht aber den Jüngling, den er mit Worten auferweckt (Lc 7,14; ‚Tatian‘ 49,3 f.). Im ‚Heliand‘ ist das Objekt der Berührung der tote Jüngling (Maskulinum: *ina*, nicht bezogen auf *thero bâron* [Femininum], He, 2198 f.), bevor Jesus ihn mit Worten auferweckt. So stellt sich demgegenüber die Auferweckung des Lazarus im Sinne der hier aufgezeigten Sinnlinie als Steigerung dar. Während Jesus den Jüngling zu Naim aus Mitleid mit der Mutter auferweckt, inszeniert Jesus die Auferweckung des Lazarus explizit als Beweis für die Juden, dass er von Gott komme (He, V. 4094–4096) – während Ersteres mit Hand und Wort geschieht, geschieht dieser ‚Beweis‘ allein durch das Wort, genau wie bei der Heilung des Gichtbrüchigen, die auch als ‚Beweis für die Juden‘ inszeniert wird.

,Gottes Sohn‘ einerseits und ,Gott‘ bzw. ,Himmelsvater‘ andererseits werden hierbei immer noch als zwei verschiedene Instanzen bezeichnet. Anders ist das beim Wunder von Kafarnaum. Dort entfällt jegliche Differenz zwischen Jesus und Gott:

[...] sô thu gelôbon habas
 an thînumu hugi hardo.‘ Thô sagde hebencuninge,
 the ambahtrman alouualdon gode
 thanc for therio thiðo, thes he imu at sulicun tharþun halp.
 [...] Kristes uuârun thô
 uuord gefullot: hi geuuald habda
 [...], huat he thurh is ênes craft
 an thesaro middilgard mâriða gefrumide,
 uundres geuuarhte, huand al an is geuueldi stâd,
 himil endi erðe.
 (He, V. 2153b–2156, 2161bf, 2164b–2167a)

Die Ausdrucksweise zielt hier offenbar auf andere christologische Aspekte als die beim Kana-Wunder. Jesus wird nicht mehr Gottes Sohn genannt, sondern er ist in der Reaktion des Hauptmanns offenbar mit Gott, dem Himmelsherrscherr und Allwalten dem, in eins gesetzt (He, V. 2154 f.), und dies bekräftigt dann noch der Erzähler (He, V. 2166 f.). Entsprechend bedient Jesus sich nicht mehr der *maht godes* und erhält *hel-pa fan himilfader* wie zuvor, sondern wirkt *thurh is ênes craft* (,durch seine eigene Kraft allein‘, He, V. 2164), *huand al an is geuueldi stâd, / himil endi erðe* (,weil alles in seiner Gewalt steht, Himmel und Erde‘, He, V. 2166 f.) – er selbst ist der *hebencuning[]* und *alouualdo[] god[]* (He, V. 2155bf.). Hier wird nicht nur der gewonnene Glaube an Jesus als Sohn Gottes kommuniziert, sondern dem Dogma vom Chalkedoner Konzil (s. o., S. 496 mit Anm. 48) gemäß an Jesus als selbst auch ,wahrhaften Gott‘.

Deutlich wird die intensive Auseinandersetzung des ,Heliand‘-Dichters mit den zwei Naturen Jesu als körperlichem Menschen und als Gott auch in der Versuchungsszene vor Jesu öffentlichem Auftreten. Anders als in den Evangelien und im ,Tatian‘ zeigt sich der Teufel hier von Jesu zwei Naturen irritiert. Dabei weicht die Wahrnehmung des Teufels auch von einer anderen mittelalterlichen Tradition ab. Vielfach ging man davon aus, dass der Teufel generell über Jesu Gottnatur getäuscht und überlistet worden sei. Dies wird etwa in der mittelalterlichen Auslegung des mit einer ,Angel‘ überwundenen Leviathan⁷⁰ expliziert: Geködert werde der Teufel mit dem Tod Jesu – doch nur auf den Tod der (*per se* schuldigen, mit dem Tod zahlenden) Menschen habe er eigentlich Anrecht gehabt, sodass er, über Jesu Gottnatur im Unklaren, mit der übergroßen ,Zahlung‘ in Schuldigkeit gerate und nun die Seelen ,hergeben‘ müsse.⁷¹

⁷⁰ Vgl. Iob 40,25–41,26; Ps 74,14.

⁷¹ Vgl. dazu Gestrich 2004, S. 14; Brühlmeier 1999, S. 389; Heizmann 1999, S. 424–426; Gschwantler 1968 (bes. S. 154) „Der Teufel fällt einem Lockvogel zum Opfer; er lässt sich täuschen durch das ,Fleisch‘, die menschliche Gestalt Jesu“ (Vollenweider 2019, S. 114, nach Gregor von Nyssa und Orige-

Die Geheimhaltung von Jesu wahrer Identität, die auch in der Bibel immer wieder thematisiert wird,⁷² habe auch hierin ihre Begründung. Doch während im ‚Heliand‘ zuweilen die Menschen (vor allem: die Juden) über Jesu Gottnatur in Unkenntnis gelassen werden sollen (s. o., S. 496), ist es hier beim Teufel zunächst umgekehrt. Dieser täuscht sich erst nicht über Jesu Gottnatur, sondern über seine Menschnatur. In der Versuchungsszene im ‚Heliand‘ denkt der Teufel zunächst, Jesus sei ‚allein Gott‘ (*god ênfald*, He, V. 1057). Erst als er aus der Nähe den Hunger Jesu wahrnimmt (He, V. 1059–1062), erkennt er dessen Menschnatur und meint, Jesus sei ‚allein Mensch‘ (*man ênfald*, He, V. 1062), sodass er als Versucher jetzt doch eine Chance habe. Die Doppelnatur Jesu wird hier betont (die der Teufel offenbar nicht zusammendenken kann).⁷³ Schon die Kirchenväter sahen in dieser EvangelienSzene den *hominem, quem gerebat* ‚den Menschen, als den Jesus sich zeigte/den er zur Schau trug‘, ja die *carnis infirmitatem* ‚Unansehnlichkeit des Fleisches‘ als Grund eines Erkenntnisproblems des Teufels, das sich erst nach und nach aufgelöst habe.⁷⁴ In Anlehnung an Hrabanus Maurus, doch noch anschaulicher stellt der ‚Heliand‘-Dichter Jesu Menschlichkeit als *Leiblichkeit* (körperliche Bedürfnisse) dar,⁷⁵ was so weit geht, dass aus Perspektive des

nes). Auch die spätantike und mittelalterliche Tradition des ‚Physiologus‘ setzt mit ihren Allegoresen vielfach diese Denkfigur voraus (ebd.). Die Idee des „betrogene[n] Teufel[s], der im Verbund mit seinen Gesellen Jesu Passion veranlasst und damit unwissentlich seine eigene Entmachtung herbeiführt“, wurde äußerst populär (ebd., S. 101 f.).

72 Vgl. z. B. Mt 16,20 / Mc 8,30 / Lc 9,20 f. und Mt 17,9 / Mc 9,9; weiterhin etwa Mt 16,4; Mc 5,43; Mc 7,36; Mc 8,22–26; Lc 23,8 f.; Io 1,10; Io 7,3–10; Io 8,19; Io 14,8–11.

73 Vgl. K. A. Weber 1927, S. 11 f.: Diese Ausgestaltung des ‚Heliand‘-Dichters sei ganz im Sinne einer „theologischen frontstellung gegen häretische auffassung“ (S. 12) zu verstehen. Genauso Pelle 2010, S. 71 („the author of the ‚Heliand‘ places heretical opinions on Christ’s nature into the mind of the evil one himself, which acts to reinforce the dangerous consequences of holding such beliefs“); Pelle und Huber unternehmen einen Vergleich mit offensichtlichen und möglichen Kommentarquellen des ‚Heliand‘-Dichters zur Szene, deren Gedankengut er teilt (Hrabanus Maurus; ‚Irisches Bibelwerk‘; vgl. Pelle 2010, S. 68–72; Huber 1969, S. 138 f.).

74 Augustinus etwa beschrieb die Szene im Zusammenhang der zögerlichen Christuserkenntnis des Teufels angesichts der ‚Fleischnatur‘ Jesu: Der Teufel sei, „als Jesus sich noch etwas mehr verhüllte, [...] seinetwegen in Zweifel [geraten], und um zu erforschen, ob er Christus sei, versuchte er ihn“, wobei Jesus *hominem, quem gerebat* ‚den Menschen, als den er sich zeigte/den er zur Schau trug‘, zu einem nachahmungswürdigen Exempel darbot. „Nach jener Versuchung aber [...] ward er [Jesus] mehr und mehr [magis magisque] in seiner ganzen Größe den Dämonen offenbar [innotescbat], so daß keiner es wagte, wie unansehnlich auch die Schwachheit seines Fleisches [carnis infirmitas] sich darstellte, seinem Befehl zu trotzen“ (De civitate dei IX,21, zitierte Übers.: Augustinus, Gottesstaat [Andresen 2007], Teil 1, S. 457 f.; lat. Zitate: Augustinus, De civitate dei [Dombart / Kalb 1993], S. 396).

75 Hrabanus Maurus, Expositio (Löfstedt 2000), S. 96: *posse mortalia perpeti humanitus uideret*: Der Teufel „sah, dass er (Jesus) nach menschlicher Art die irdischen Eigenschaften zu erdulden fähig war“, sodass *omne quod de eius Diuinitate suspicatus est [...] in dubium uenit* ‚alles, was er (der Teufel) von seiner (Jesus) Göttlichkeit vermutet hatte, in Zweifel kam‘ (Übers.: S. M.). Vgl. dagegen die deutliche Beschreibung der Lust auf das Essen des hungrigen Jesu als Ausdruck seiner Menschlichkeit aus der Wahrnehmung des Teufels in He, V. 1059–1062.

Versuchers die zuerst angenommene Gottnatur auszuschließen ist. Auch vor diesem Hintergrund ist die Differenzsetzung des Wirkens Jesu mit Händen einerseits und ohne Hände und Berührung andererseits signifikant und auf diese Doppelnatur beziehbar: Die Gottnatur wird erst im Wunder ohne Berührung rein erwiesen – wären die leiblichen Hände im Spiel, wäre dies auch Jesu Menschnatur.⁷⁶

Für den ‚Heliand‘-Dichter ist Jesus also, wie gezeigt, einerseits ‚Mensch‘, andererseits aber ‚Gott selbst‘ (*god selbo*, He, V. 3060; 5387; vgl. auch He, V. 2340), wobei Letzteres vor den Menschen nicht von Anfang an offenzulegen ist. Dass sich dann die Identität von Jesus mit Gott in der ersten Wunderreihe derart durch die im *Wort* gewirkten Wunder offenbart – sodass beim ersten Wunder die Aussage *Ne sint mîna noh / tîdi cumana* (He, V. 2027bf.) Sinn erhält – lässt sich auf die Identifikation von Jesu Gottnatur mit dem *λόγος/verbum* zurückführen, dem ‚Wort‘ also, wie es bei ‚Tatian‘ in Anlehnung an den Prolog des Johannesevangeliums ausgeführt wird. Auch für den ‚Heliand‘-Prolog war dieser johanneische (bzw. Tatian-)Prolog zentral,⁷⁷ wie er im Übrigen zu dieser Zeit im geistlichen Stand, für welchen der ‚Heliand‘ primär verfasst worden zu sein scheint,⁷⁸ basales Allgemeingut war:⁷⁹

In principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum· hoc erat in principio apud deum· omnia per ipsum facta sunt· et sine ipso factum est nihil· quod factum est in ipso uita erat· [...] Et uerbum caro factum est· et habitauit in nobis· Et uidimus gloriam eius· gloriam quasi unigeniti a patre

(‘Tatian‘ I, XIII;⁸⁰ vgl. Io 1,1–4, 14)

⁷⁶ Heilig ist Jesus dabei in beiden Naturen – gemäß dem Dogma von Chalkedon „vollkommen in der Gottheit“ und „vollkommen in der Menschheit“ (s. o., Anm. 48) –, denn so wie der Teufel auch schon bezüglich Jesu Menschnatur als vermeintlich sündhafter, unheiliger, eine Fehleinschätzung macht, wird sich in den Wundern zeigen, dass Jesus nicht trotz, sondern auch durch seinen Körper heilsam ist; zur Vorstellung von heiligen – und heilenden – menschlichen Körpern s. u., S. 509 mit Anm. 90.

⁷⁷ Dazu und zur Forschung s. u., S. 507 f.

⁷⁸ Vgl. etwa Kartschoke 1975, S. 169: Es dürfe als gesichert gelten, „daß der Verfasser des ‚Heliand‘ [...] ein theologisch (vielleicht sogar hoch) gebildeter Kleriker“ war, dessen Werk sich „eher an die kirchlichen Standesgenossen gerichtet haben [wird] als an die breite Öffentlichkeit der Laien.“ Vgl. auch Green 2003, S. 248, 253–255 (der ‚Heliand‘ sei im Anschluss an die heiligen Bibelbücher ein „book epic“ für einen „studiosus lector“, S. 254), 265 f. (dort auch zu möglichen Gebrauchsszenarien im monastischen Leben); allenfalls ist z. B. mit Haubrichs 2013, S. 160 f., von einer zweifachen Zielrichtung auszugehen. Die Strukturierung in Fitten, Gliederungsmarker wie Großbuchstaben und Verspunkte sowie Akzentzeichen der Handschriften legten nahe: „Den Vortrag des Epos in Lektionen kann man sich vorstellen im Rahmen erbaulicher Tischlesungen in Klöstern und Stiften des altsächsischen Raumes, gerichtet auch an weniger oder gar nicht des Lateins kundige Brüder. Die Handreichung der Adnotation von *capitula* für den Lektor, den die *Praefatio* erwähnt, weist in gleiche Richtung. Doch zeigt die Vorede als Ziel [...], auch den Illiteraten die heilige Lesung“ zugänglich zu machen (ebd., S. 160). Gar nicht ernst nimmt dagegen Gantert 1998, S. 168, den Horizont der anvisierten Rezipienten („nach einer nur halbverstandenen Fitte“ sei eine „raffinierte[] geistige[!] Ausdeutung“ den Hörern „nicht zumutbar“ gewesen). Zur Diskussion des Entstehungskontextes s. auch oben, Anm. 10.

⁷⁹ Vgl. etwa Rathofer 1962, S. 441.

⁸⁰ ‚Tatian‘, Codex Fuldensis (Ranke 1868), S. 29, Z. 8–11; S. 38, Z. 36 – S. 39, Z. 2.

(Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch es selbst gemacht, und ohne es selbst ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm selbst war das Leben [...]. Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater.)

Der lateinische Johannesprolog stellt also die zwei Naturen Christi nicht als ‚Geist und Körper‘ (o. Ä.), sondern als ‚Wort⁸¹ und Fleisch‘ dar. Bevor demnach Jesus seine Menschnatur annahm („Fleisch‘ wurde: „das *verbum* wurde *caro*“), war er schon in Ewigkeit existent und mit Gott identisch, und zwar in seiner Gottnatur als ‚Wort‘ (*deus erat verbum*). Dieses Gott-Wort ist weltschaffend (*omnia per ipsum facta sunt· et sine ipso factum est nihil· quod factum est in ipso uita erat*). Genau darauf nimmt auch der ‚Heliand‘-Dichter in seinem Prolog Bezug.

That scoldun sea fiori [die vier Evangelisten] thuo fingron scriban,
 settian endi singan endi seggean forð,
 that sea fan Cristes crafte them mikilon
 gisâhun endi gihôrdun, thes hie selbo gisprac,
 giuuâsda endi giuuaraha, uundarlicâs filo,
 sô manag mid mannon mahtig drohtin,
 all so hie it fan them anginne thuru is ênes craht,
 uualdand gisprak, thuo hie êrist thesa uuerold giscuop
 endi thuo all bifing mid ênu uuordo,
 himil endi erða endi al that sea bihlidan êgun
 giuuarahes endi giuuahsanes: that uuarð thuo all mid uuordon godas
 fasto bifangan, [...]
 (He, V. 32–43a)

Gottes Schöpfungswirken geschieht im Wort, und dabei findet eine Identifizierung mit Jesu Sprechen als dem, was die Welt erschuf, statt. Johannes Rathofer hat in einem Close Reading dieser ‚Heliand‘-Verse gezeigt,⁸² wie hier Jesu Präexistenz und Einheit mit dem Schöpfergott zum Ausdruck gebracht werden. Jesu „Wort, das er aus eigener Machtvollkommenheit (hie selbo! [He, V. 35]) spricht“, weise Jesus „als den ‚mahtig drohtin‘ [He, V. 37] aus[]“.⁸³ Die Pronomina in He, V. 35 (*hie selbo gisprac*), 38 (*hie* – als zu Anbeginn Schaffender) und das *uualdand gisprak* (He, V. 39) bezügen sich auf den in He, V. 34 genannten Christus (der auch später im Text als *uualdand* bezeichnet wird).⁸⁴ Hintergrund sei eben jener Prolog des Johannesevangeliums bzw. ‚Tatians‘.⁸⁵

⁸¹ Dieses Lexem entspricht der vereindeutigenden Übersetzung des griechischen *λόγος* ins Lateinische der ‚Vulgata‘. Denn *verbum* hat bei Weitem nicht das Bedeutungsspektrum wie das griechische Pendant, für das etwa auch die Übersetzung *ratio* in Frage gekommen wäre. Vgl. z. B. Schnackenburg 1965, S. 257–269; Pépin 2005; Löhr 2010; Elowsky 2013, S. 8–12.

⁸² Vgl. Rathofer 1962, S. 402–404.

⁸³ Rathofer 1962, S. 403 (Hervorhebung ebd.).

⁸⁴ Vgl. Rathofer 1962, S. 403 f.

⁸⁵ Vgl. Rathofer 1962, S. 404.

Es gehe um die „Parallele [...] zwischen dem worthaften Erdenwirken Jesu und der worthaften Schöpfungstat“⁸⁶.

Das ‚Sprechen‘ Christi hat also eine lehrhafte und eine tathafte Seite. Lehre und Werk Jesu gründen in einem gemeinsamen Prinzip, in seinem W o r t, das er aus eigener Machtvollkommenheit (hie selbſt) spricht und das ihn als den ‚mahtig drohtin‘ ausweist. Das Wort Christi ist die Basis seines wunderbaren Lehrens und Wirkens ‚unter den Menschen‘. Sein ‚Sprechen‘ offenbart seine Macht. Und um dem Leser und Hörer nun gleich zu Beginn eine Vorstellung von dem Ausmaß und dem Grad dieser während seines Erdenwandels in Jesu W o r t zum Ausdruck kommenden Macht zu geben, erinnert der Dichter daran, daß mit der gleichen Wort-Macht derselbe ‚mahtig drohtin‘ aus ebenso eigener Kraft ja bereits Himmel und Erde geschaffen hatte, längst bevor er Mensch wurde. Die Qualität des ‚Sprechens‘ ist jedesmal die gleiche. Das, was er auf Erden ‚selbo gisprac‘, ist ‚ebenso, ganz und gar so‘ wunderbar wie das, was er ‚von Anfang an durch seine einzige Kraft, uualdand gisprak‘, da er zuerst diese Welt erschuf ... mit éinem Wort‘.⁸⁷

Wie diese Identität der Jesusworte auf Erden mit seiner Wortmacht als Schöpfergott nun aber mit der Offenbarung seiner Göttlichkeit im Wunderwirken zusammenhängt, zeigt erst der hier vorgeführte Blick auf die Darstellungsweise des Wirkens Jesu. Sein Machtwirken findet nämlich, wie gezeigt, keinesfalls immer über das Wort statt. Was Rathofer in seiner Ausführung unberührt lässt, ist Jesu Wirken ‚im Fleisch‘. In der Reihe der Heilungswunder ist aber diese Differenzierung gerade für die Offenbarung der Gottnatur Jesu relevant.

Nach dem johanneischen Glaubensgut ist also Christus das mit Gott identische ‚Wort‘, welches ‚Fleisch‘ wird;⁸⁸ dies ist die Grundlage der Zweiaturenlehre. Die göttliche Natur Jesu, seine ‚Wort-Natur‘ im Gegensatz zu seiner ‚Fleisch-Natur‘, wird im ‚Heliand‘-Prolog leicht umakzentuiert: Es heißt nicht explizit, dass Jesus bzw. Gott das Wort ist, sondern Jesu welterschaffendes Wort erweist ihn als mit Gott identisch; die Wortmacht steht indexikalisch für seine Gottheit. Worauf es nun ankommt, ist, dass diese Gottnatur Christi, die in seinem Wirklichkeit setzenden Wort fassbar ist, im ‚Heiland‘ dann auch bei den Wundern in der Wirkmacht von Jesu Worten offenbart (indi-

86 Rathofer 1962, S. 403.

87 Rathofer 1962, S. 403 (Hervorhebungen ebd.). – Weniger auf Jesu Gottesmacht als auf Jesu Lehre der Glaubensinhalte bezieht den Prolog Mierke 2012, S. 246: „Nach johanneischer Tradition, die dem Autor unmissverständlich bekannt war, sind Jesu Worte die Worte des Vaters; in ihnen kommt das Werk Gottes zum Ausdruck. [...] Das ‚Wort Gottes‘ geht ein in die Worte Jesu, die er spricht – Gottes Wort wird menschliche Rede, die somit offenbart wird“. Etwas unklar Mierke 2009, S. 277 f.: „Über das Wort vollzieht sich eine Wechselbeziehung zwischen Gott, Christus und den Menschen, wie im Prolog des Johannesevangeliums ausgeführt.“ – Vom ‚Heliand‘-Prolog ausgehend untersucht wiederum Heinemann 2021, wie und für wen das menschliche Sprechen von heiligen Dingen im Werk legitimiert wird.

88 *Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum [...] Et Verbum caro factum est (Io 1,1,14).* Zum Lexem *verbum* s. o., Anm. 81.

ziert) wird, die nämlich ebenso Wirklichkeit setzen wie beim Schöpfungsakt.⁸⁹ Ein allein durch das Wort gewirktes Wunder hat dieser Logik gemäß Offenbarungscharakter der Gottnatur Jesu, während mit Händen, also ‚im Fleisch‘ gewirkte Wunder diesen Status nicht haben, sondern als von seinem heiligen Leib ausgehend gedacht sind. Dass Jesu Heilkraft nicht auf eine seiner zwei Naturen beschränkt ist, lässt erkennen, wie vom Körper gedacht werden konnte: Heiligkeit – das macht auch der mittelalterliche Reliquienkult deutlich –⁹⁰ ist durchaus in Körpern vorhanden und wirksam, die menschlich sind. Die Kraft zu heilen (die sich insbesondere durch Berührung, auch auf Gegenstände, übertrug)⁹¹ wurde sogar Haaren und Fingernägeln der Heiligenkörper zugesprochen, sodass es im Lauf der Zeit vermehrt zu Reliquienteilungen kam,⁹² wie sich in Fulda (dem möglichen Entstehungsort des ‚Heliand‘)⁹³ etwa an der 754 n. Chr. unter Wundern beigesetzten Bonifatius-Reliquie veranschaulichen lässt:

Beginnend mit Hrabanus Maurus, setzte im 9. Jahrhundert ein Strom von Vergaben der Bonifatiusreliquien ein, die bald über das ganze Reich verstreut waren. Um diese Versendung meist kleiner Knochenpartikel zu ermöglichen, muss der Sarkophag in der Fuldaer Basilika mehrfach für die Entnahme geöffnet worden sein. Das [...] war [...] ein ganz normaler Vorgang.⁹⁴

⁸⁹ Wie hingegen Murphy sowohl Jesu Wirken als auch den Schöpfungsprolog des ‚Heliand‘ fernab christologischen Gedankenguts zu Darstellungen sprachmagischer Zauberkraft erklärt (Murphy 1992, S. 205, 218–220), wird mit Recht von Santoro 2021, S. 299 f., scharf kritisiert. Siehe auch unten, Abschnitt 5.

⁹⁰ Vgl. z. B. Bergdolt 1995, Sp. 704: „R[eliquien] spielten in der m[ittel]a[lt]erlichen Volksmedizin eine bedeutende Rolle. Nutznießer ihrer apotropäischen Wirkung waren ebenso Städte (vgl. Januarius in Neapel, Agatha in Catania) wie Gläubige, die ihre Hoffnung auf ‚Krankheitspatrone‘, z. B. Lucia, Blasius, Rochus oder Valentin (bei Augen- und Halserkrankungen, Pest oder Epilepsie) setzten. Deren schützende und heilende Kraft galt in der Nähe ihrer R[eliquien] als bes[onders] effektiv. Folgerichtig erhoffte man sich von Heiltumsfahrten bzw. Schaudevotionen neben der seel[ischen] (vgl. Ablaß!) auch die körperl[iche] Gesundung. R[eliquien]partikel wurden deshalb auch amulettartig am Körper getragen. ‚Kontakt-R[eliquien]‘ (Flüssigkeiten, Tücher, Staub, welche R[eliquien] berührt hatten) mit krankheitshemmender Wirkung sind seit dem 5. Jh. belegt. Bereits die Kirchenväter schrieben R[eliquien] eine überird[ische], Seele und Körper heilende Kraft zu, die deren Überlegenheit über heidn[ische] Amulette und Zaubersprüche bewies. Zahllose Legenden bestätigten entsprechende Wunderheilungen“. Vgl. zur Kraftübertragung durch Berührung mit der Reliquie auch Köpf 2004, Sp. 418.

⁹¹ Zu dieser Heilkraft und zu entsprechenden Kontaktreliquien wie Tüchern, die die Reliquie berührt hatten, s. o., Anm. 90.

⁹² In den Jahrhunderten bis zur Zeit Karls des Großen wurden den Reliquien nur (nicht essentiell zum Körper gehörige) Nägel, Haare, Zähne und Kontaktreliquien (Tücher etc.) entnommen, vgl. etwa Köpf 2004, Sp. 419.

⁹³ S. dazu oben, Anm. 10.

⁹⁴ Padberg 2003, S. 111. Bonifatius, Gründer des Klosters Fulda, der angeblich als Märtyrer bei der Mission der Friesen starb, wurde erst in Utrecht und dann aufgrund bestimmter Wunder in Fulda beigesetzt (nach dem Bericht des Biografen Willibald, ‚Vitae sancti Bonifatii‘, sowie nach Eigils von Fulda, ‚Vita Sturmi‘) und umgehend als Heiliger verehrt.

Doch Jesus mit seinen zwei Naturen ist eben mehr als ein Heiliger; seine andere, die Gottnatur, wird den Menschen im ‚Heliand‘ erst allmählich in einer bestimmten Modalität des Wunderwirkens offenbart. Diese Modalität steht auch der Reliquienpraxis als ‚Anderes‘ gegenüber. Dass Jesu Worte im ‚Heliand‘ von seiner nicht-menschlichen Natur zeugen, wird schon vor der Wunderreihe von manchen Zuhörern der Bergpredigt erahnt, die derartige, Macht (*geuuald*, He, V. 1832b) indizierende Worte nie von den ‚zur Lehre Erkorenen der alten Zeiten‘ vernommen haben (He, V. 1830–1836, womit auch die Propheten gemeint sein könnten). Während die entsprechende Stelle bei ‚Tatian‘ XLIII/Mt 7,29 Jesu Worte nur mit denen der biblischen Kontrahenten Jesu vergleicht, den ‚Pharisäern und Schriftgelehrten‘, die der ‚Heliand‘-Dichter sonst mit *Iudeon* wiedergibt,⁹⁵ war es für den ‚Heliand‘-Dichter offenbar relevant, dass die Zuhörenden kategorisch erkennen, dass ‚diese Worte Christi nicht Gemeines hatten mit Menschen‘ (*ne habdun thi Cristes uuord / gemacon mid mannun*, He 1835bf.), womit er über die Vorlage ‚Tatian‘ XLIII (wie auch Hrabans Matthäuskommentar⁹⁶) eigenständig hinausging und Io 7,46 hinzuzog.

5 Fazit und Diskussionsanstöße

Das uneindeutige Verständnis der Aussage Jesu in Io 2,4, die im Widerspruch zu seinem Handeln zu stehen scheint, hat im Mittelalter zu unterschiedlichen Reaktionen geführt. Ganz anders als Otfrid von Weißenburg geht der ‚Heliand‘-Dichter mit dem Problem um. Durch Neuakzentuierungen in der ersten Wunderreihe kommt es zu einer eigenwilligen Entfaltung des Zweiaturen-Dogmas, die als Lösung der Inkongruenz verstanden werden kann, dass Jesus zu Kana noch nicht in Aktion treten will und dennoch ein Wunder vollbringt: Unterschieden wird zwischen der Offenbarung von Jesu Wirken ‚im Fleisch‘ und der Offenbarung von Jesu Gottnatur ‚im Wort‘. Wie im Johannesevangelium⁹⁷ sind die Verkennung und Offenbarung von Jesu göttlicher Natur auch im ‚Heliand‘ ein zentrales Thema. In diesen Zusammenhang stellt der Dichter das Wunder zu Kana. Die gegenüber dem Bibeltext und ‚Tatian‘ freie Gestaltung des Wunders, das Jesus hier nur mit den Händen vollbringt (*mid is fingrun; sinun handun*, He, V. 2041bf.), ist antithetisch auf das sich anschließende wie auf das letzte Wunder dieser ersten Wunderreihe bezogen: Beim Hauptmann zu Kafarnaum wird das Heilen durch Hände als menschliche Heilpraxis (He, V. 2097 f.) dem Heilen Jesu durch das bloße Wort (He, V. 2108bf., 2161b–2163a) gegenübergestellt. Das letzte Wunder der Reihe wirkt Jesus explizit als Beweis seiner allein Gott vorbehaltenen Macht der Sünden-

95 Vgl. etwa He, V. 2321 vs. Mc 2,6/Lc 5,21/Tatian‘ LV; He, 3858 u. 3871 vs. Io 8,3/Tatian‘ CXXI – um nur Beispiele zu nennen.

96 Vgl. Hrabanus Maurus, Expositio (Löfstedt 2000), S. 225.

97 Vgl. z. B. Io 1,10; Io 14,8–11; weitere Stellen s. o. Anm. 72.

vergebung als Offenlegung, *that he god uuâri* (He, V. 2340b), indem er dezidiert nur durch das Wort heilt: *that ik geuuald hebbiu [...] seokan man / te gehêleanne, sô ik ina hrînan ni tharf* (He, V. 2327b–2329). Diese Neuakzentuierungen entfalten die Zweinaturlehre in kreativem Anschluss an johanneische Tradition (Jesus als ‚Fleisch‘ und als ‚Wort‘) und lösen damit das Scheinparadox, dass Jesu Zeit der Offenbarung zu Kana noch nicht gekommen ist – sein mit Händen vollbrachtes Wunder (analog zu Wundern etwa durch Reliquien heiliger Menschen) widerspricht dem Aufschub der Offenbarung seiner Gottnatur nicht.

Damit beschreitet der ‚Heliand‘-Dichter einen gegenüber Alkuin und Otfrid konträren Weg. Denn Letztere entscheiden sich dafür, Io 2,4 als auf die Passion bezogen zu lesen, was darauf hinausläuft, dass ‚die Zeit, die noch nicht gekommen ist‘, Jesu Menschnatur betreffe, welche nämlich im Sterben in voller Konsequenz zur Geltung gelange. Jesu Menschlichkeit bzw. ‚Fleisch‘ (*caro* und *humanitas* nach Alkuin –⁹⁸ das von Maria Ererhte nach Alkuin und Otfrid) werde noch nicht jetzt, erst in der Passion offenbart (*nondum venit hora ut [...] humanitatis moriendo demonstrem*, Alkuin). Dagegen sei jetzt die Zeit (*nu*, Ot II, 8,21), Jesu Göttlichkeit im Wunder zu offenbaren (*Prius est ut potentiam æternæ deitatis virtutes operando patefaciam*, Alkuin). Diese Reihenfolge (*Prius est* etc.) dreht der ‚Heliand‘-Dichter um: Jesu Gottnatur, die sich im Prolog durch seine Wirklichkeit setzende Wortmacht auszeichnet, ist im Wunder noch nicht jetzt, sondern erst schrittweise zu offenbaren; Jesu Leib wirkt zuerst. Mit der gegenüber ‚Tatian‘ ebenso eigenwilligen Auswahl und Darstellung der folgenden Wunder kommt es konsequent zu einer stufenweisen Offenbarung von Jesu Gottnatur durch das Wirken ‚im Wort‘ statt nur ‚im Fleisch‘, wobei die Scheidelinie nach dem Wunder zu Kana – bei welchem noch galt: *Ne sint mîna noh tîdi cumana* – fassbar wird:

Wunder 1 (Fitte 24): Hochzeit zu Kana: *mid is fingrun; sînun handun*

Wunder 2 (Fitte 25): Hauptmann von Kafarnaum: *handun* der Menschen vs. *uuordun* Jesu

Wunder 3 (Fitte 26): Jüngling zu Nain: Jesu *handun* und *uuordun*

Wunder 4 (Fitte 27): Sturmstillung: Jesu *uuord*

Wunder 5 (Fitte 28): Heilung des Gichtbrüchigen: *te gehêleanne, sô ik ina hrînan ni tharf.*

Diese Ergebnisse lassen in verschiedener Hinsicht eine Positionierung in aktuellen Forschungsdiskussionen um den ‚Heliand‘ zu. So ist hier kurz einzugehen auf die Vorlagendiskussion. Im Zusammenhang solcher Situierung des ‚Heliand‘ in der litteraten Kultur des 9. Jahrhunderts ist dann näher seine Spezifik innerhalb der Gattung (s. Abschnitt 1) zu betrachten. Notwendig wird dabei auch ein Blick auf den Gebrauch von Handlexemen (die als willkürlich oder formelhaft-inhaltsleer erscheinen könnten)

98 Alkuin, *Commentaria* (Migne, PL 100), Sp. 766 f.

und auf die in Abschnitt 1 schon angesprochenen etwaigen volkstümlichen Magievorstellungen im ‚Heliand‘.

Dem Stand der Forschung nach benutzte der ‚Heliand‘-Verfasser den Matthäuskommentar des Hrabanus Maurus; zudem wird erwogen, dass Interpretationen der angelsächsischen und karolingischen Bibelkommentare, vornehmlich von Beda und Alkuin, in das Werk Eingang fanden.⁹⁹ So weist Johannes Rahofer auf theologisches Gedankengut des Dichters hin, das dem „Eindruck“ nach an die Verständnisweise von Alkuins Johanneskommentar erinnert;¹⁰⁰ als ‚Beweis‘ der Alkuin-Kenntnis betrachtet Rahofer dies dabei nicht. Allerdings sehen Rahofer und andere für die ‚Heliand‘-Verse 2885b–2887 den Johanneskommentar als Vorlage an,¹⁰¹ da Alkuin bei Jesu Zurückweisung des irdischen Königstums auf Jesu Allherrschaft und Präexistenz nach dem Johannesprolog zu sprechen kommt (vgl. Alkuin: *Semper quidem ille cum Patre regnat, secundum quod est Filius Dei, Verbum Dei, Verbum per quod facta sunt omnia*)¹⁰². Es geht Alkuin bei diesen Ausführungen dann aber darum, dass Jesu sichtbare Herrschaft erst zukünftig offenbart werde und dass es Jesus um eine geistliche, nicht fleischliche Herrschaft in den Heiligen gehe (*ne carnaliter regnaret [...], unde spiritaliter regnaret in sanctis suis*)¹⁰³. Diese Interpretation hat der ‚Heliand‘-Dichter nicht; er begründet Jesu Abweisung der Königswahl einfach damit, dass Jesus die ganze Welt geschaffen habe und erhalte und er deshalb eine solche irdische Königswahl nicht wertschätze (He, V. 2885b–2893a). Damit hält er sich an die Evangelien (z. B. Io 1,3; Io 17,5) und an Allgemeingut seiner Zeit.¹⁰⁴ Auch hier lässt sich daher nicht sicher auf Alkuin als Quelle zurückschließen. Dafür, dass der ‚Heliand‘-Dichter Alkuins Johanneskommentar kannte, wird auch aus der Kana-Episode,¹⁰⁵ wie gezeigt, kein Argument gewonnen – eher im Gegenteil.

⁹⁹ Vgl. oben, Anm. 34.

¹⁰⁰ Rahofer 1962, S. 153 f. (Zitat S. 154), 159 Anm. 18. Auch Gantert 1998, S. 58, 156, der für den ‚Heliand‘-Dichter von der Kenntnis des Johanneskommentars Alkuins ausgeht, liefert kein Argument für diese Annahme.

¹⁰¹ Vgl. Santoro 2021, S. 286, mit älterer Forschung ebd., Anm. 26; Rahofer 1962, S. 404 und 402 mit Anm. 28.

¹⁰² Zitat nach Alkuin, *Commentaria* (Migne, PL 100), Sp. 824.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Mit Rahofer selbst ist festzustellen, dass nicht erst Alkuin entsprechende Glaubensinhalte zu „Christus als dem ‚Verbum Dei‘ – und d. h. seiner Gottheit“ etablierte, sondern sie „für die ganze karolingische Epoche charakteristisch“ waren (Rathoder 1962, S. 441).

¹⁰⁵ Dass dieser Episode Alkuins Kommentar zugrunde lag, meinte noch Windisch 1868, S. 59. Seine Begründung überzeugt indes nicht, denn dass Maria an die Hilfsbereitschaft ihres Sohnes glaubt, wird schon im biblischen Prätext deutlich, sodass nicht Alkuin als Quelle notwendig ist; anders als bei Otfried (vgl. Hellgardt 1981, S. 161) liegt auch keine syntaktische Übereinstimmung einer Aussage mit Alkuins Text vor; die Unterschiede der ‚Heliand‘-Passage zu Alkuins Kommentar und Otfrits Text sind, wie oben in Abschnitt 3 gezeigt, insgesamt sehr deutlich, während Windisch sie nivelliert.

Mit der Vorlagenfrage hängt nun auch der Punkt zusammen, dass der ‚Heliand‘-Dichter bei seinem Umgang mit dem Widerspruch von Io 2,4 keine explizite, diskursive Erklärung gibt. Anders als Otfrid, der mittels Jesu Figurenrede Alkuins Deutung in die *histoire* einfließen lässt, hatte der Dichter offenbar keine Autorität als Vorlage, der zu folgen er sich verpflichtet sah. In dieser Freiheit gelangt seine Spezifik offen zur Geltung. Denn nicht nur seine inhaltliche Auffassung weicht, wie beschrieben, von Alkuin und Otfrid ab, sondern auch seine Vermittlungsweise. Auf einen Kommentar – sei es aus Jesu Mund – verzichtet er. Stattdessen entspricht offenbar sein Vorgehen seiner ganz eigenen Gewohnheit. Alisa Heinemann etwa untersucht die Vorliebe des ‚Heliand‘-Dichters, statt diskursiver Reflexionen eher „an verschiedenen Stellen der erzählten Handlung“ seine theologische Auffassung im Erzählen selbst zu „zeig[en]“.¹⁰⁶ Während Otfrid explizit auslegt, wird das Vorgehen des ‚Heliand‘-Dichters etwa in seinem Umgang mit den Geschenken der *magi* aus dem Morgenland deutlich. Diese wurden in mittelalterlicher Bearbeitung nach geistigem Schriftsinn gedeutet – doch der ‚Heliand‘-Dichter ist hier eigen, wie Dieter Kartschok bemerkt:

Der umgekehrte Vorgang, die poetische Umsetzung geistlicher Symbolik, die gewonnen ist aus solcher vielfachen Schriftexegese, lässt sich an den *Heliand*versen ablesen: Die drei in den Magiergeschenken ausgedrückten Qualitäten des Kindes, Gott, König und sterblicher Mensch, sind eingegangen in die Erzählung selbst, in den kniefälligen Gruß, wie er einem König gebührt, in die dem Gotte geltenden Geschenke, deren eines – der Weihrauch – als Bestandteil frommer Devotion und gottesdienstlicher Handlungen im *Heliand* zuvor schon (v. 106) seine dies bedeutende Rolle gespielt hat, und in die zutrauliche Menschlichkeit, dem neugeborenen sterblichen Kinde gegenüber.¹⁰⁷

Was Kartschok mit „poetische[r] Umsetzung“ in der „Erzählung selbst“ umschreibt, lässt sich narratologisch auf der *histoire*-Ebene verorten; in diese werde also die exegetische Deutungsebene um- (bzw. zurück-)gegossen. Genau ein solches Verfahren, ein nicht durch den Erzählerkommentar ausgesprochenes, sondern in die *histoire*-Ebene zurückgespieltes Deuten des Prätextes findet sich nun auch in der im vorliegenden Beitrag untersuchten Sequenz. Auf dieses Verfahren wird noch zurückzukommen sein. Jedenfalls wird auf diese Weise – auch ohne eine diskursive Erklärung – der ‚Heliand‘ im abschließenden Wunder der Reihe durchaus sehr explizit, und zwar in Jesu wörtlicher Rede und in der Reaktion der anderen Figuren, wenn es an den Beweis von Jesu Göttlichkeit im Wunderwirken ohne Berührung geht (sodass im Umkehrschluss in Kana nichts dergleichen bewiesen – die Zeit dafür noch nicht gekommen – war). So scheint die dargestellte Verständnisweise der Handlung und d. h. die Relevanz, die dem ‚Wie‘ des Wunderwirkens beigemessen wird, aus Sicht des Dichters

¹⁰⁶ Heinemann 2021, S. 262, dort zum Thema der Legitimation des menschlichen Sprechens von heiligen Dingen.

¹⁰⁷ Kartschok 1975, S. 207 f.

recht offenliegend zu sein. Damit werden zwei weitere Forschungsfragen berührt, nämlich einerseits das Thema der Formelhaftigkeit von Handlexemen – ob diese Wörter für die Modalität des Wunderwirkens bzw. ärztlichen Vorgehens (He, V. 2097 f.) entscheidend gewichtet werden dürfen bzw. von Zeitgenossen aufmerksam rezipiert wurden – und andererseits das Thema von vermeintlichen Magievorstellungen. Beides hängt mit dem ‚Heliand‘-spezifischen Zusammenspiel von Sinn und *materia* zusammen, das, auch im Anschluss an Kartschoke, schließlich näher zu beschreiben ist.

Es stellt sich also die Frage, ob Hand- und auch Wortlexeme in der formelhaften Sprache der Stabreimdichtung derart für Handlungen im Allgemeinen stehen, dass ihre Semantik verblasst und sie einfach zu metrischen Füllwörtern werden. Sievers’ Register der altsächsischen Stabreimvers-Formeln bietet eine beachtliche Sammlung mit den Nomina *hand* und *uuord*.¹⁰⁸ Sind diese Wörter dabei nun (wie Sievers’ Übersetzungen nahelegen)¹⁰⁹ als inhaltsleere, semantisch hohle Klangspiele aufzufassen? Studien zum ‚Beowulf‘ haben gezeigt, wie Handlexeme in der Stabreimdichtung durchaus semantisch aussagekräftig eingesetzt werden können.¹¹⁰ Für den ‚Heliand‘ ist Heike Sahms Studie zur Formel *uuord endi uuerc* von Interesse,¹¹¹ auch wenn es hierbei nicht um Handlexeme geht. Sahm stellt dabei die These auf, dass in der Doppelstabformel *uuord endi werc* bzw. *dâd endi uuord* „eine Grundregel kondensiert [ist], nämlich dass Wort und Tat eine Einheit bilden“¹¹² „In ‚Heliand‘ [...] words and deeds are set as equivalent actions of Jesus.“¹¹³ Einerseits setzt Sahms Studie damit voraus, dass die Lexeme keinesfalls als inhaltsleer, entsemantisiert, aufgefasst wurden, denn anders könnten die von ihr konstatierte Grundregel und das bei Jesus erfüllte Ideal nicht erfasst worden sein. Wenn man nun andererseits ihrem gezogenen Schluss, dass Wort

¹⁰⁸ Vgl. Sievers 1878. Mit Matzner 2008, S. 126, ist darauf hinzuweisen, dass solche Stabreimformeln kein Ausweis für Oralität sind, wie das griechische, hexametrische Bibelepos von Nonnus zeige: „Nonnus writes as a representative of a longstanding literary culture, nevertheless his epic displays the same formulaic and other stylistic devices as the Heliand does. Yet, no one would claim that Nonnus’ writing stems from a traditional background of oral poetry. [...] The Heliand’s seemingly traditional appearance is thus not the naïve perpetuation of an oral tradition but represents a reflected literary composition aiming at traditional oral aesthetics. [...] [T]his technique is both traditional and innovative.“

¹⁰⁹ Vgl. Sievers 1878, S. 488 f. mit Beispielen wie „hebbian mid handon *aufheben*“ und „hêlian (mid) handon *heilen*“ (S. 488).

¹¹⁰ Vgl. besonders Rosier 1963, S. 10–12; Weil 1989, S. 97–102; Harris 1982, S. 415–417, zu den Handlexemen in Beowulfs Kampf gegen Grendel („All told, hands, fingers, or arms are mentioned eight times in twenty-five lines. [...] Surely this enhances Beowulf’s own heroism in facing Grendel unarmed, dependent solely on his handgrip of thirty“, S. 416; „the references to hands [...] emphasize the strength necessary to a hero“, S. 417); Abram 2017, S. 398–401 („emphasis put on the hero’s manual strength“, S. 400); Harps 1976, S. 42 f., 45, 50; B. D. Weber 2018, S. 192 f.; Marshall 2022, bes. S. 185 f.

¹¹¹ Sahm 2011.

¹¹² Sahm 2011, S. 7.

¹¹³ Sahm 2011, S. 1.

und (wortlose) Tat regelhaft eine Einheit des Wirkens Jesu bilden, folgte,¹¹⁴ könnte man Ähnliches für das Tun mit *Händen* und *Worten* annehmen. Prinzipiell ließ sich im vorliegenden Beitrag zeigen, dass Jesu Wirken in jeder Form (über das Wort und über die Hand) als heilsam beschrieben wird. Die geschilderten Beobachtungen legen aber nahe, dass dabei durchaus genau differenziert werden kann, wann etwas (nur) mit Worten und wann etwas (nur) mit Händen geschieht; dies wird besonders auch *ex negativo* deutlich, wenn bei einem Wirken die Berührung mit der Hand ausgeschlossen wird und diese Wirkmodalität dann Beweiskraft für eine der beiden NATUREN Jesu erhält (s. o., S. 498–502). Statt eingeübter Willkür scheint eingeübte Bedeutungsbeimessung auch deshalb wahrscheinlicher, da die neutestamentlichen Erzählungen ihrerseits, wenn sie denn die übliche *brevitas* nicht daran hindert, recht genau schildern, wann und wie Jesus seine Hände und/oder sein Wort beim Heilen einsetzt. Selbstverständlich finden sich im ‚Heliand‘ auch summarische Aussagen mit beiden Wortfeldern. Doch insbesondere bei Jesu Wundertätigkeit werden Muster erkennbar – und dies nicht nur, wie gezeigt, bei den oben untersuchten Wundern der ersten Wunderreihe.

Bevor es zu dieser Wunderreihe kommt, wird Jesu öffentliches Wirken nur durch sein Predigen (Predigten in Galiläa: Fitte 14, He, V. 1134b–1148a; Bergpredigt: Fitte 16–23) veranschaulicht. Dennoch finden sich – möglicherweise ausblickend – summarische Berichte über die allgemeine Bekanntheit von Jesu Wirken, und zwar in Form seines Predigens (*uuordun*, He, V. 1207b u. ö.) und in Form von Wundern (*têcan*,¹¹⁵ He, V. 1206b, 1212b). Wenn es bei diesen aber zur Spezifizierung kommt, werden nur Heilungen mit Händen (*hêlde mid is handun*, He, V. 1213a) genannt. Das erste Mal also, dass tatsächlich ein mit Jesu *uuordun* (He, V. 2109b) bewirktes Wunder berichtet wird, ist die Fernheilung der Kafarnaum-Episode nach dem ersten (*érist*, He, V. 2074b), dem Kana-Wunder – gegenüber dem, was dem Volk bis dahin allgemein bekannt war, erscheint damit zu Kafarnaum ein neuer Aspekt. Von da an wird auch mit großer Selbstverständlichkeit summarisch von Jesu Heilung mit Händen und mit Worten berich-

¹¹⁴ Allerdings scheint Sahms Methode das Ergebnis schon festzulegen, denn sie nimmt zum „Ausgangspunkt [...] Formeln, nämlich zum einen die Doppelstabformel ‚uuord endi uuerc‘ (Worte und Werke) und zum anderen die ihr eng verwandte Formel von ‚dâd endi uuord‘ (Tat und Wort)“ (Sahm 2011, S. 3; vgl. ihr Vorgehen S. 10–15). So überrascht ihr Ergebnis für den ‚Heliand‘ eigentlich nicht: „[U]sing the technique of variation, words and deeds are set as equivalent actions of Jesus. Jesus is acting with words and deeds as well as speaking by words and deeds“ (S. 1); „Worte sprechen und Taten tun sind die zwei Seiten einer Medaille, die zwei Manifestationen einer Handlung“ (S. 15). Ob, und wenn ja: in welchen Kontexten im ‚Heliand‘ aber Jesus mal allein mit Worten und mal mit wortlosen Taten agiert, lässt sich ja gerade nicht an den Textstellen mit der Doppelstabformel erkennen.

¹¹⁵ Zum Lexem vgl. Sehrt 1966, S. 533: „Zeichen, Wunderzeichen, Merkzeichen“, Tiefenbach 2010, S. 391: „Zeichen, Mal“, „Beweis“, sowie die Studie von Krooks 1991, S. 81–83: Bei den mit *têcan* bezeichneten Wundern handele es sich um „indices of Jesus‘ lordship [...], the *Heliand*-poet views the miracles as indices of power“ (S. 81).

tet.¹¹⁶ Seinem Wortwunder von Kafarnaum werden innerhalb der Episode die händischen Heilungsversuche der Ärzte kontrastiert; diese Linie gipfelt dann, über Jesu wirkmächtiges Wort, dem sogar das Wetter bei der Sturmstillung gehorcht, im ‚Göttlichkeitsbeweis‘ Jesu im fünften Wunder der Heilung des Gichtbrüchigen ‚ohne zu berühren‘, wie Jesus explizit verkündet. Es lässt sich damit die These verteidigen, dass Handlexeme auch in Stabreimformeln sehr oft (gerade bei den Wundern, die Jesus offenbaren) nicht willkürlich gesetzt oder semantisch leer sind und dass ein Zusammenhang zur Zweinaturenlehre besteht: Dargestellt wird im ‚Heliand‘ eine stufenweise Offenbarung von Jesu Gottnatur durch Wunderwirken mittels *verbum* statt nur mittels *caro*, und markiert wird die Scheidelinie im Wunder zu Kana, als Jesus, still mit seinen Händen wirkend, aus dieser Perspektive mit Recht behauptet: *Ne sint mîna noh tîdi cu-mana*.

Damit wäre unter Rückgriff auf Köbeles für mittelalterliche Bibeldichtung skizziertes Dreistellenmodell von *materia*, *artificium* und Sinn (s. Abschnitt 1) als Besonderheit zu konstatieren, dass im ‚Heliand‘ der Sinn in anderer Weise modifizierend auf die *materia* ausgreift als etwa bei Otfrid. Weder durch einen auslegenden Erzähler noch durch umfassend erklärende Jesusworte, sondern im (veränderten) Handeln, Wirken und Interagieren der Figuren wird der Sinn vermittelt. In diesem Zusammenhang verdient Anja Beckers Studie zur mittelhochdeutschen Bibeldichtung Beachtung. Sie schlägt vor, das von Köbele beschriebene dreistellige Feld um die vierte Dimension der Metaphorik zu ergänzen („bibelepisches Wiedererzählen als remetaphorisierendes Wiedererzählen“¹¹⁷). Damit meint Becker sehr verschiedene Aspekte des Umgangs mit biblischer Metaphorik in der Bibeldichtung.¹¹⁸ Zu bedenken ist, dass der Bereich der Sinnstiftung in Köbeles Dreistellen-Modell ohnehin auch seinerseits metaphorische Techniken impliziert – nur eben nicht zwingend.¹¹⁹ Im vorliegenden Zusammenhang ist aber etwas anderes, nämlich der von Becker beobachtete Einfluss biblischer Leitmetaphern auf die narrative Darstellung von Interesse. Da Becker zeigt, dass dieser schon innerhalb der biblischen Bücher vorliegt (vgl. die Windmetapher, z. B. Io 3,8,

¹¹⁶ Z. B.: *iro lîchamon / handun hêlde [...], ef he te is handun quam, / drê thea diublas thanan drohtines craftu, / uuârun uuordun, endi im is genuit fargaf, / lêt ina than hêlan* (He, V. 2271bf, 2278b–2281a).

¹¹⁷ Becker 2020, S. 182; vgl. ebd.: „Bibelepisches Wiedererzählen vollzieht sich, so soll in Anschluss an Köbele und über sie hinausgehend argumentiert werden, nicht in einem dreipoligen Spannungsfeld, sondern in einem vier poligen, zwischen *materia*, Form, Sinn und Metapher“ (Hervorhebung ebd.)

¹¹⁸ Becker 2020 spricht von „semantische[n], ästhetische[n] und performative[n] Effekte[n]“ (S. 179), betont den „sprachlich konkreten Wiedergebrauch[]“ der Metaphern (S. 207) und unterscheidet zuletzt zwischen dem „rhetorische Verfahren[] des Wiedererzählens“ und dem „poetischen Verfahren[] der Remetaphorisierung“ (S. 208).

¹¹⁹ Vgl. Köbele 2017, S. 172; neben solchen „Metaphernkomplexe[n]“ (S. 200) und „allegorische[n] Strukturen“ gehörten weiterhin beispielsweise „intertextuelle Allusionen“ oder „konnotative Register“ (ebd., S. 172 f.) zu den vom Bibel-Wiedererzähler aufgegriffenen und neu produzierten Sinngebungsverfahren.

mit dem Wunder des Heiligen Geistes in der Apostelgeschichte etc.),¹²⁰ verblasst für diesen Aspekt die vermeintliche Spezifik der mittelalterlichen Bibeldichtung. Worauf es mir ankommt, ist, dass sich strukturell und narratologisch im vorliegenden Beitrag Ähnliches beobachten ließ, wenngleich es sich dabei nicht um Metaphern handelte: eine Überführung nämlich von christologischer Auslegung und theologischen Begriffen in die *histoire* der Bibelepik. Die gedankliche Konzeption der Logostheologie wird über die Wörtlichkeit der Begriffe umgegossen in das Erzählen von Körper und Stimme einer Figur.

Diese Operation des ‚Heliand‘ hat den Effekt einer gegenüber diskursiver Kommentartradition vermeintlichen Naivität, die zuletzt im Zusammenhang mit Murphys Thesen (s. Abschnitt 1) zu diskutieren ist. Seinen Standpunkt möchte Murphy gerade auch am Wunder zu Kana belegen: Dort werde bei der Darstellung der Verwandlung von Wasser in Wein den magievertrauten Germanen ein Zauberritual präsentiert („The scene is implicitly a magical one, Christ is shown working in the manner of a wizard who knows which spells and gestures to use, and who is most anxious to restrict this secret knowledge as much as possible“¹²¹). Während manche Forscher auf Murphys Thesen (und Übersetzungen) aufbauen,¹²² hat Verio Santoro die Magie-Supposition mit gewichtigen Argumenten entschieden zurückgewiesen. Santoro macht auf den Mangel einer Definition des ‚Germanischen‘ und des ‚Magischen‘ sowie auf den problematischen Kurzschluss jeglicher sprachlicher Performativität mit Magie in Murphys Argumentation aufmerksam.¹²³ In kritischer Analyse weist er Murphys Umwertung biblisch-christlicher *miracula* des Epos zu vermeintlicher ‚germanischer Zauberei‘ als unbegründet (und unbegründbar) nach.¹²⁴ Der vorliegende Beitrag stützt

120 Vgl. Becker 2020, S. 183–190.

121 Murphy 1992, S. 214. Zur Kritik an Murphy s. auch oben, Anm. 62, und unten, Anm. 124.

122 Vgl. oben, Anm. 16; in die Reihe gehören ansatzweise auch Matzner 2008, S. 137–139; Arthur 2013, S. 14 u. ö.; Arthur geht dann allerdings über Murphy hinaus, indem er statt von Magie von einer „para-liturgical nature of Anglo-Saxon charms“ spricht (S. 17) – dennoch setzt er damit den ‚Heliand‘ in dieselbe ‚performative‘ Kategorie des im Londoner ‚Heliand‘-Codex auch überlieferten Zauberspruchs, sodass Santoros Kritik auch diese Thesen treffen dürfte (vgl. Santoro 2021, S. 299 f.).

123 Vgl. Santoro 2021, S. 279–282, 289, 299 f. (unter Einbezug der Argumente von Buzzoni 2005, S. 156), 301. Ausführliche Kritik an Murphys Auffassung des ‚Vater unser‘ im ‚Heliand‘ als ‚magischen Zauberspruchs‘ findet sich bei Sipione 2014.

124 Santoros Analyse gilt den von Murphy als Ausgangspunkten genommenen Szenen des ‚Heliand‘. Wenn etwa bei der wundersamen Brotvermehrung das Brot *undar iro handun uuôhs* (He, V. 2859b), sei dies kein Ausdruck für germanische Magieverstellung (wie Murphy annimmt), sondern eher für christliche Belesenheit: Sowohl in Hrabanus’ Matthäuskommentar als auch in Augustinus’ ‚Sermones‘ ist dieses Detail wörtlich vorgebildet (Santoro 2021, S. 285) – dies spricht hier übrigens auch gegen die Annahme einer semantisch hohlen germanischen *hand*-Stabreimformel. – Zur Kritik an Murphys Auffassung (inkl. Übersetzungsfehlern) des Kana-Wunders vgl. Santoro 2021, S. 292–294. Er hält fest: „[N]othing drives us to consider the unknown words of Jesus as ‚secret magic words‘, ‚performative words‘, ‚powerful runes‘“ (S. 294, mit Zitaten von Murphy), und die ‚für Zauberer typische Heimlichkeit‘, mit der nach Murphy Jesus seine Zaubersprüche zu wahren suchte, damit nicht jeder alle Flüsse

Santoro: In der oben untersuchten Wunderreihe steht das Zusammenspiel von Jesu Menschnatur (Wirken ‚im Fleisch‘) und seiner Gottnatur (Wirken ‚im Wort‘) im Fokus; das zielt nicht auf pagane ‚Wortmagie‘ oder ‚Berührungsmagie‘, sondern basiert auf theologischer Informiertheit über die johanneische Tradition, die auch der ‚Heliand‘-Prolog aufgreift. Die stufenweise Offenbarung Jesu in der ersten Wunderreihe und die Selbstverständlichkeit ihrer Darstellung verdanken sich bei all ihrer Eigentümlichkeit dem Verwurzelte in im gelehrten Diskurs. Die beobachtete Andersartigkeit des vermittelnden Umgangs mit diesem Diskurs allerdings, so hat der vorliegende Beitrag ebenso gezeigt, dürfte Murphys Verständnisweisen nachvollziehbar gefördert haben. Als ‚volkstümlich‘ kann die materielle Konkretheit und plastische Modellierung des Wirkens Jesu erscheinen, welche aber erst durch den Transfer der geistlichen Begriffe in die *histoire*-Ebene, durch das Zurückspielen von gelehrter Deutung (des historischen Jesus als *verbum* und *caro*)¹²⁵ in die *materia*, entsteht.

Die Befunde sprechen also auch eher nicht dafür, in diesem altsächsischen Werk einen Niederschlag von ‚Präsenzkultur‘ gegenüber einer lateinisch geprägten Bedeutungs- bzw. ‚Sinnkultur‘ anzunehmen.¹²⁶ Auch der ‚Heliand‘ ist von ‚Deutung‘ durchdrungen – nicht nur bei seiner bekannten, wenngleich recht isolierten Allegorese der Blinden vor Jericho (Fitte 44). Interessant sind gerade die Fälle, wie sie im Anschluss an Kartschoke bei den *magi* aus dem Morgenland beobachtet werden können (s. o): Dort gießt der Dichter die aus Allegorese gewonnene Deutung sekundär wieder in narrative Handlung um. Solche Eigentümlichkeit lässt sich, wie hier gezeigt, auch für das christologische Konzept der Logostheologie beobachten. Indem keine diskursiven Einnahmen, sondern die Figurenkörper in der Raumzeit der *histoire* Themen von Heiligkeit und Gottnatur veranschaulichen, entsteht oberflächlich betrachtet eine volkstümlich-naive Wirkung. Die oft schon in den Evangelien und anderen Bibelbüchern vorliegende unkommentierte Ausdrucksstärke der Handlung findet sich hier gerade dadurch noch gesteigert, dass die zur Deutung hinzugezogene dogmatische Lehre und Begrifflichkeit des litteraten Mittelalters in die buchstäbliche Ebene übersetzt werden.

in Wein verwandle (Murphy 1992, S. 214), gebe der Text nicht her. Im Gegenteil würden ja die geschilderten diskreten Worte Jesu zu den Dienern (*Thô sô stillo gebôd / mahtig barn godes, sô it thar manno filu / ne uuissa te uuârun, huô he it mid is uuordu gesprac*, He, V. 2037b–2039) vom Wunder selbst abgerückt: Die Betonung der Diskretion „inexplicably precedes [!] Jesus‘ request to the servants to fill the empty stone jars with water and the subsequent [!] transformation of the water into wine after a silent [!] sign of blessing“ (Santoro 2021, S. 294). Dazu s. auch oben, Anm. 62.

125 Schon im Johannesevangelium klaffen das geschilderte Leben Jesu und der Prolog (sogenannter ‚Logos-Hymnos‘) als zwei Ebenen von Historie und Deutung (die ihrerseits der Deutung bedarf) auseinander. Vgl. z. B. Schnackenburg 1965; Pépin 2005; Löhr 2010; Thyen 2015, S. 61–107.

126 Ausdrücke nach Gumbrecht, der allerdings diachron von einer, wenngleich nicht unumkehrbaren, Entwicklung der mittelalterlichen ‚Präsenzkultur‘ (Perspektivdominante: unmittelbar erlebte Dinge) hin zur neuzeitlichen ‚Sinnkultur‘ (Perspektivdominante: Dinge als Zeichen) ausgeht, wobei es Reinformen solcher Kulturen nie gebe (vgl. etwa Gumbrecht 2004, S. 12, 99).

Diese beachtliche Originalität innerhalb des gelehrtene Rahmens, wie also Jesu Doppelnatur an alternative Modalitäten des Wunderwirkens gekoppelt wird, lässt auch erahnen, wie das Dogma der zwei Naturen zu diesem Zeitpunkt, fern von Abnutzung, immer noch als echter Reiz auf das christologische Nachdenken wirkte – so wie auch vermeintliche Widersprüche der Evangelien noch kein Standardverständnis mit sich brachten. Wie in solchem altsächsischem Gelehrtenmilieu des 9. Jahrhunderts also gerade ein theologisch versierter Bibeldichter Gestaltungsspielräume gedanklich und darstellungstechnisch originell entfalten konnte, lässt sich hier exemplarisch nachvollziehen.

Literaturverzeichnis

Quellen und Editionen

- Andresen, Carl (Hrsg.) 2007: *Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat (De civitate dei). Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Vollständige Ausgabe in einem Band. Buch 1 bis 10, Buch 11 bis 22.* 2. Aufl. München.
- Behaghel, Otto / Taeger, Burkhardt (Hrsg.) 1996: *Heliand und Genesis.* 10., überarb. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 4).
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* 2007. Stuttgart.
- Dombart, Bernard / Kalb, Alfons (Hrsg.) 1993: *Augustinus, Aurelius. De civitate dei. Vol. I. Lib. I-XIII.* Stuttgart.
- Erdmann, Oskar / Schröder, Edward / Wolff, Ludwig 1957 (Hrsg.): *Otfrid von Weißenburg. Otfrids Evangelienbuch.* 3. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 49).
- Haug, Walter / Vollmann, Benedikt Konrad 1991 (Hrsg.): *Otfrid von Weißenburg. Aus Otfrids von Weißenburg Evangelienbuch.* In: Haug, Walter / Vollmann, Benedikt Konrad (Hrsg.): *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland. 800–1150.* Frankfurt am Main (Bibliothek des Mittelalters 1 / Bibliothek deutscher Klassiker 62), S. 72–127.
- Kleiber, Wolfgang / Heuser, Rita (Hrsg.) 2004/2006: *Otfrid von Weißenburg. Evangelienbuch.* 2 Bde. Tübingen.
- Löfstedt, Bengt (Hrsg.) 2000: *Hrabanus Maurus. Hrabani Mavri Expositio in Mattaeum (I–IV).* Turnhout (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 574).
- Lutherbibel.* Revidierte Fassung 1984. Stuttgart.
- Lutherbibel.* Revidierte Fassung 2017. Stuttgart.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1863: Alkuin. *Commentaria in S. Joannis evangelium.* In: *Patrologia Latina* 100. Paris, Sp. 733–1008.
- Ranke, Ernst (Hrsg.) 1868: *Tatian. Codex Fuldensis. I. Novum Testamentum Latine interprete Hieronymo. Ex manuscripto Victoris Capuani.* Marburg.
- Zürcher Bibel* 2007. Zürich.

Forschungsliteratur

- Abram, Christopher 2017: Bee-Wolf and the Hand of Victory. Identifying the Heroes of ‚Beowulf‘ and ‚Völsunga saga‘. In: *Journal of English and Germanic Philology* 116, S. 387–414.

- Arthur, Ciaran 2013: Ploughing through Cotton Caligula A. VII. Reading the Sacred Words of the ‚Heliand‘ and the ‚Æcerbot‘. In: *The Review of English Studies New Series* 65, S. 1–17.
- AWB = *Althochdeutsches Wörterbuch*. Auf Grund der von Elias von Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen i. Auftr. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig bearb. von Elisabeth Karg-Gasterstädt und Theodor Frings. Lfd. Bde. Berlin. Digitalisierte Fassung bereitgestellt durch die Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, <https://awb.saw-leipzig.de/AWB>.
- Barrett, Charles K. (1990): *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen.
- Bayer, Hans F. 2008: *Das Evangelium des Markus*. Witten.
- Becker, Anja 2020: Remetaphorisierendes Wiederzählen. Die Pfingstszene in der ‚Erlösung‘ und in Heinrichs von Neustadt ‚Von Gottes Zukunft‘. In: Zacke, Birgit et al. (Hrsg.): *Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter*. Oldenburg (Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung. Themenheft 5), S. 179–217.
- Behaghel, Otto 1897: *Die Syntax des Heliand*. Prag / Wien / Leipzig.
- Behaghel, Otto 1928: *Deutsche Syntax. Eine geschichtliche Darstellung*. Bd. 3. *Die Satzgebilde*. Heidelberg.
- Bergdolt, Klaus 1995: Reliquien. III. Medizin; Volkskunde. In: Angermann, Norbert / Bautier, Robert-Henri (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7. München, Sp. 704.
- Bracht, Katharina et al. 2022: Heteronome Texte. Kommentierende und tradierende Literatur in Antike und Mittelalter. Einleitung. In: Bracht, Katharina et al. (Hrsg.): *Heteronome Texte. Kommentierende und tradierende Literatur in Antike und Mittelalter*. Berlin (Transmissions 6), S. 1–16.
- Breuning, Wilhelm 1994: Chalkedon. 2) Das Konzil v. Chalkedon. In: Buchberger, Michael et al. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 2. Freiburg im Breisgau, Sp. 999–1002.
- Brühlmeier, Daniel 1999: Leviathan. In: Müller, Ulrich / Wunderlich, Werner (Hrsg.): *Dämonen, Monster, Faabelwesen*. St. Gallen (Mittelalter-Mythen 2), S. 387–394.
- Buzzoni, Marina 2005: Re-writing Discourse Features. Speech Acts in Heliand. In: Buzzoni, Marina / Bampi, Massimiliano (Hrsg.): *The Garden of Crossing Paths. The Manipulation and Rewriting of Medieval Texts*. Venezia (Università Ca' Foscari, Venezia. Dipartimento di Scienze del Linguaggio 1), S. 139–161.
- Chadwick, Henry 1972: *Die Kirche in der antiken Welt. Aus dem Englischen von Gerhard May nach der 2. Aufl. 1969 übersetzt*. Berlin / Boston (Sammlung Göschen 7002).
- Dschulnigg, Peter 2007: *Das Markusevangelium*. Stuttgart.
- Elowsky, Joel C. (Hrsg.) 2013: *Ancient Christian Commentary on Scripture. John 1–10*. Downers Grove, Ill. (New Testament 4a).
- Ertzdorff, Xenja von 1964: Die Hochzeit zu Kana. Zur Bibelauslegung Otfrids von Weißenburg. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 86, S. 62–82.
- Friedrich, Martin 2002: Jesus Christus zwischen Juden und Heiden. Das Christusbild in der Germanenmission, dargestellt am Heliand. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 113, S. 313–328.
- Gantert, Klaus 1998: *Akkommodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*. Tübingen (ScriptOralia 111).
- Gestrich, Christof 2004: Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft. Eine theologische Einführung. In: Gestrich, Christof (Hrsg.): *Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft*. Berlin (Berliner theologische Zeitschrift. Beiheft 2004), S. 9–15.
- Gnilka, Joachim 1978: *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband: Mk 1–8,26*. Zürich / Einsiedeln / Köln (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2).
- Green, Dennis H. 2003: Three Aspects of the Old Saxon Biblical Epic, the *Heliand*. In: Green, Dennis H. / Siegmund, Frank (Hrsg.): *The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*. Woodbridge (Studies in historical archaeoethnology 6), S. 247–269.
- Gschwantler, Otto 1968: Christus, Thor und die Midgardschlange. In: Birkhan, Helmut / Gschwantler, Otto (Hrsg.): *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*. Bd. 1. Wien, S. 145–168.
- Gumbrecht, Hans U. 2004: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt am Main (edition suhrkamp 2364).

- Haferland, Harald 2002a: Mündliche Erzähltechnik im *Heliand*. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*. N. F. 52, S. 237–259.
- Haferland, Harald 2002b: War der Dichter des ‚Heliand‘ illiterat? In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 131, S. 20–48.
- Harps, Aeolian 1976: Handscóh and Grendel. The Motif of the Hand in ‚Béowulf‘. In: Harps, Aeolian (Hrsg.): *Essays in Literature in Honor of Maurice Browning Cramer*. Ohio, S. 39–55.
- Harris, Anne L. 1982: Hands, Helms, and Heroes. The Role of Proper Names in ‚Beowulf‘. In: *Neuphilologische Mitteilungen* 83, S. 414–421.
- Haubrichs, Wolfgang 1995: *Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60)*. 2. Aufl. Berlin (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter, Teil 1).
- Haubrichs, Wolfgang 2005: Rituale, Feste, Sprechhandlungen. Spuren oraler und laikaler Kultur in den Bibelegen des *Heliand* und Otfrits von Weißenburg. In: Chinca, Mark / Young, Christopher (Hrsg.): *Orality and Literacy in the Middle Ages. Essays on a conjunction and its consequences in honour of D. H. Green*. Turnhout (Utrecht studies in medieval literacy 12), S. 37–66.
- Haubrichs, Wolfgang 2013: ‚Heliand‘. In: Bergmann, Rolf (Hrsg.): *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin / Boston, S. 154–163.
- Haug, Walter 1991: Kommentar. IV 3 Aus Otfrits von Weißenburg Evangelienbuch. In: Haug, Walter / Vollmann, Benedikt K. (Hrsg.): *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland. 800–1150*. Frankfurt am Main (Bibliothek des Mittelalters 1 / Bibliothek deutscher Klassiker 62), S. 1089–1116.
- Heinemann, Alisa 2021: Wer darf wann und wieso von heiligen Dingen sprechen? Zur Frage der Wort-Teilhabe im *Heliand*. In: *Euphorion* 115, S. 243–262.
- Heizmann, Wilhelm 1999: Midgardschlange. In: Müller, Ulrich / Wunderlich, Werner (Hrsg.): *Dämonen, Monster, Fabelwesen*. St. Gallen (Mittelalter-Mythen 2), S. 413–438.
- Hellgardt, Ernst 1981: *Die exegetischen Quellen von Otfrits Evangelienbuch. Beiträge zur ihrer Ermittlung. Mit einem Kapitel über die Weißenburger Bibliothek des Mittelalters und der Otfritze*. Tübingen (Hermaea. N.F. 41).
- Hellgardt, Ernst 2004: Die *Praefatio in librum Antiquum lingua Saxonica conscriptum*, die *Versus de poeta & interpreti huius codicis* und die altsächsische Bibelepik. In: Greule, Albrecht / Meineke, Eckhard / Thim-Mabrey, Christiane (Hrsg.): *Entstehung des Deutschen. Festschrift für Heinrich Tiefenbach*. Heidelberg (Jenaer Germanistische Forschungen 17), S. 173–230.
- Huber, Wolfgang 1969: *Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*. München (Münchener germanistische Beiträge 3).
- Jahn, Bruno 2011: *Heliand*. In: Achnitz, Wolfgang (Hrsg.): *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Bd. 1. Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*. Berlin / New York, Sp. 64–71.
- Kapfhammer, Gerald 2015: *Die Evangelienharmonie Tatian. Studien zum Codex Sangallensis 56*. Wiesbaden (Imagines Medii Aevi 37).
- Karg, Fritz 1929: *Syntaktische Studien*. Halle an der Saale.
- Kartschoke, Dieter 1975: *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfried von Weißenburg*. München.
- Kelle, Johann 1881: *Otfrits von Weissenburg Evangelienbuch. Text, Einleitung, Grammatik, Metrik, Glossar*. Bd. 3. *Glossar der Sprache Otfrits*. Regensburg.
- Klein, Thomas 1977: *Studien zur Wechselbeziehung zwischen altsächsischem und althochdeutschem Schreibwesen und ihrer Sprach- und kulturgechichtlichen Bedeutung*. Göppingen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 205).
- Köbele, Susanne 2017: Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva). In: Quast, Bruno / Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin / Boston (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 167–202.

- Köpf, Ulrich 2004: Reliquien / Reliquienverehrung. I. Religionswissenschaftlich. 2. Alte Kirche bis Reformation. In: Betz, Hans Dieter (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 7. 4. Aufl. Leiden, Sp. 418–421.
- Krooks, David A. 1991: *At the Intersection of Semiotics and Linguistic Semantics. „Sign‘ in the Old Saxon „Heliand“ and the Old High German „Evangelienbuch“*. Berkeley.
- Kühner, Raphael / Stegmann, Carl 1992: *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Zweiter Teil. Satzlehre. Zweiter Band*. Nachdruck der verbesserten 5. Aufl. 1976. Hannover.
- Levine, Amy-Jill / Witherington, Ben 2018: *The Gospel of Luke*. Cambridge.
- Löhr, Winrich 2010: Logos. In: Dassmann, Ernst (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 23. Stuttgart, Sp. 327–435.
- Lütgehetmann, Walter 1990: *Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1–11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte*. Regensburg (Biblische Untersuchungen 20).
- Marshall, Sophie 2022: Der Drachenhaut-Handschuh des Monsters Grendel. In: Burrichter, Brigitte / Klein, Dorothea (Hrsg.): *Monster, Chimären und andere Mischwesen in den Text- und Bildwelten der Vormoderne*. Würzburg (Würzburger Ringvorlesungen 20), S. 163–203.
- Matzner, Sebastian 2008: Christianizing the Epic – Epicizing Christianity. Nonnus' *Paraphrasis* and the Old-Saxon *Heliand* in a Comparative Perspective. A Study in the Poetics of Acculturation. In: *Millennium* 5, S. 111–146.
- Meritt, Herbert D. 1938: *The Construction ḥrō kōlvoū in the Germanic Languages*. London (Language and literature 6,2).
- Mierke, Gesine 2009: Christliche Rhetorik im altsächsischen *Heliand*. In: Denkler, Markus / Macha, Jürgen (Hrsg.): *Von vrenden, vrinden und vründen. Festgabe für Hermann Niebaum zum 65. Geburtstag*. Münster (Niederdeutsches Wort 49), S. 273–282.
- Mierke, Gesine 2012: Die „Rede des Autors“ als Konzept. Kommunikation mit Gott im altsächsischen *Heliand*. In: Miedema, Nine R. / Schrott, Angela / Unzeitig, Monika (Hrsg.): *Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende*. Berlin (Historische Dialogforschung 2), S. 229–246.
- Minis, Cola 1952: Die Konstruktion ḥrō kōlvoū. In: *PBB* 74, S. 285–295.
- Mitchell, Bruce 1999: *Apo koinou in Old English Poetry?* In: *Neuphilologische Mitteilungen* 100, S. 477–497.
- Murphy, G. Ronald 1992: *The Heliand. The Saxon Gospel*. New York.
- Murphy, G. Ronald 2010: The Old Saxon *Heliand*. In: Pakis, Valentine A. (Hrsg.): *Perspectives on the Old Saxon Heliand. Introductory and Critical Essays, with an Edition of the Leipzig Fragment*. Morgantown (Medieval European studies 12), S. 34–62. [Zuerst erschienen in: Murdoch, Brian / Read, Malcolm (Hrsg.) 2004: *Early Germanic Literature and Culture*. Rochester (Camden House history of German literature 1), S. 263–283.]
- Padberg, Lutz E. von 2003: *Bonifatius. Missionar und Reformer*. Originalausg. München (Beck'sche Reihe 2319).
- Paul, Hermann 2007: *Mittelhochdeutsche Grammatik. Neu bearb. v. Thomas Klein, Hans-Joachim Solms u. Klaus-Peter Wegera*. 25. Aufl. Tübingen.
- Pelle, Stephen 2010: The *Heliand* and Christological Orthodoxy. In: *Florilegium* 27, S. 63–89.
- Pépin, Jean 2005: Logos. In: Eliade, Mircea (Hrsg.): *Encyclopedia of Religion*. Bd. 8. 2. Aufl. New York, S. 5500–5506.
- Rathofer, Johannes 1962: *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*. Köln u. a. (Niederdeutsche Studien 9).
- Robin, Thérèse 2015: Syntaktische Komplexität im *Heliand* und bei Otfrid. In: Pasques, Delphine (Hrsg.): *Komplexität und Emergenz in der deutschen Syntax (9.–17. Jahrhundert). Akten zum Internationalen Kongress an der Universität Paris-Sorbonne vom 26. bis 28.09.2013*. Berlin (Berliner sprachwissenschaftliche Studien 30), S. 223–240.
- Rosier, James L. 1963: The Uses of Association. Hands and Feasts in *Beowulf*. In: *Publications of the Modern Language Association of America* 78, S. 8–14.

- Sahm, Heike 2011: ,Uuord endi uuerc‘ in *Heliand* und *Beowulf*. Ein Thema und seine Modifikation in der frühmittelalterlichen Epik. In: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 61, S. 1–23.
- Santoro, Verio 2021: There is no Magic in the Old Saxon *Heliand*. In: *Filologia Germanica – Germanic Philology* 13, S. 279–306.
- Schnackenburg, Rudolf 1965: *Das Johannesevangelium. 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*. Freiburg im Breisgau / Basel / Wien (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4).
- Schützeichel, Rudolf 1989: *Althochdeutsches Wörterbuch*. 4., überarb. u. ergänzte Aufl. Tübingen.
- Sehrt, Edward H. 1966: *Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis*. 2., durchges. Aufl. Göttingen.
- Sievers, Eduard 1878: Formelverzeichnis. In: Sievers, Eduard (Hrsg.): *Heliand*. Halle an der Saale (Germanistische Handbibliothek 4), S. 389–497.
- Sipione, Concetta 2014: Lord, Teach Us the Sacred Words! Some Reflections Concerning the Lord’s Prayer in the *Heliand*. In: *Filologia Germanica – Germanic Philology* 6, S. 207–227.
- Smitmans, Adolf 1966: *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute*. Tübingen (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6).
- Steinger, Hans 1925: Die Sprache des *Heliand*. In: *Niederdeutsches Jahrbuch* 51, S. 1–54.
- Sundquist, John D. 2019: What’s the Point? Syntax, Meter and Punctuation in the Old Saxon ,Hêliand‘. In: *PBB*, 141, S. 449–476.
- Taeger, Burkhard 1996: Einleitung. In: Behaghel, Otto / Taeger, Burkhard (Hrsg.): *Heliand und Genesis*. 10., überarb. Aufl. Tübingen, S. XVIII–XLIV.
- Thyen, Hartwig 2015: *Das Johannesevangelium*. 2., durchges. und korrig. Aufl. Tübingen.
- Tiefenbach, Heinrich 2010: *Altsächsisches Handwörterbuch. A Concise Old Saxon Dictionary*. Berlin / New York.
- Vollenweider, Samuel 2019: Der Erlöser im Tarnanzug. Eine Studie zur Christologie des *Physiologus*, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23_{LXX}). In: Garský, Zbyněk Kindschi / Hirsch-Luipold, Rainer (Hrsg.): *Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus*, Berlin / Boston (Studies of the Bible and Its Reception 11), S. 93–132.
- Weber, Benjamin D. 2018: Sworn swords. The Germanic context of ,Beowulf‘ 2064, *aðsweord*. In: *Anglo-Saxon England* 47, S. 177–196.
- Weber, Karl A. 1927: Der Dichter des *Heliand* im Verhältnis zu seinen Quellen. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 64, S. 1–176.
- Weil, Susanne 1989: Grace Under Pressure. ,Hand-Words‘, Wyrd, and Free Will in *Beowulf*. In: *Pacific Coast Philology* 24, S. 94–104.
- Wickham, Lionel R. 1981: Chalkedon, ökumenische Synode (451). In: Krause, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 7. Berlin / New York, S. 668–675.
- Wilckens, Ulrich 2000: *Das Evangelium nach Johannes*. 18. Aufl. Göttingen.
- Windisch, Ernst 1868: *Der Heliand und seine Quellen*. Leipzig.
- Worstbrock, Franz J. 1999: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Haug, Walter (Hrsg.): *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Berlin (Fortuna vitrea 16), S. 128–142.
- Zacke, Birgit et al. (Hrsg.) 2020: *Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter*. Oldenburg (Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung. Themenheft 5).