

Literarische und stilistische Strategien der Darstellung der Jünger im ‚Heliand‘

Schon seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts¹ gilt die Schilderung der Jünger im ‚Heliand‘ als Heeresgefolgschaft Christi als „Lieblingsthema der älteren deutschen Literaturgeschichte“². Das Verhältnis zwischen Christus und den Zwölf, das von Kögel, Lauterburg und anderen als eine Beziehung zwischen Volkskönig und Gefolgsleuten interpretiert wird,³ ist ein Beispiel des kulturellen Transfers, mit dem der Dichter durch einen poetischen Prozess die biblische Botschaft nach den Worten der Schrift in die „Vorstellungswelt der eigenen Kulturüberlieferung“ integriert⁴. Der Autor fügt also den biblischen Inhalt in vertraute Begriffe ein und verwendet dabei das traditionelle Repertoire dichterischer Figuren. Durch diesen strategischen Einsatz bekannter Bilder ermöglicht er seinem Publikum einen Zugang zur neuartigen Gedankenwelt der Bibel.⁵

In diesem Aufsatz wird das Thema erneut geprüft: Dank der Analyse der spezifischen Terminologie, die der Dichter für die Apostel benutzt, kann seine Denkart, seine eigentliche Auslegung besser verstanden werden. Im ganzen Text besitzt die Gemeinschaft der Zwölf mit Christus den Charakter einer besonderen und bedeutungsvollen Zusammengehörigkeit. Offensichtlich muss die spezielle Stellung der Apostel behauptet werden, und deswegen lässt der Autor oft ausschließlich Christus und die Zwölf die Bühne betreten. Rathofer beschreibt die Gruppe der Apostel als „Träger des Geschehens“ und erklärt, dass diese Gruppe die agierenden Personen darstellt, den Raum der Handlung absteckt und den inneren und äußeren Ort der geschilderten Ereignisse bildet.⁶

Bereits von dem „geschlossenen Ganzen“⁷ der Berufungsszene an wissen wir, dass zu den erforderlichen Eigenschaften der Jünger im ‚Heliand‘ gehört, dass sie Tugend und Weisheit besitzen: Absichtlich wird erst später gesagt, dass sie Fischer sind (*fiscodun im an dem flôde*, V. 1156a).⁸ Christus beginnt Männer als Jünger auszuwählen,

1 Vgl. z. B. Vilmar 1845.

2 Kauffmann 1900, S. 250.

3 Vgl. Kögel 1894; Lauterburg 1896; Unwerth / Siebs 1920.

4 Dick 2000, S. 25.

5 Vgl. Augustyn 2004, S. 33.

6 Rathofer 1962, S. 355 f., das Zitat auf S. 356.

7 Nach Windisch 1868, S. 27.

8 Vgl. hierzu auch Melicher 1937, S. 436, welcher erklärt, dass die Beobachtung in Mt. 4,18 *erat enim piscatores* (Tat. 19,1 *uuanta sie uuarun fiscara*.) vom Dichter in diesem Punkt weggelassen wird vor allem daraus hervorgeht „dass Christus nicht einfach wie nach der Vorlage die Aufforderung stellt, ihm

gute und weise, beredsame Männer, und hier fängt seine Bildungsmission an und es werden seine Begleiter benannt:⁹

He began im samnon thō
 gumono te iungoron, gōdoro manno,
 uuordspāha ueros.
 (V. 1148b–1150a)

(„Er begann zu sammeln da
 Männer sich zu Jüngern aus der Menge des Volkes,
 wortkluge, wackre.“)

In der Auswahl der Jünger (Fitten XIV–XV) wird das Ideal des christlichen Menschen vorgeführt:¹⁰ Tugend und Weisheit sind „gewissermaßen Voraussetzungen für die gläubige Bindung an den Heiland“¹¹. Die Kriterien für ihre Wahl sind Redegewandtheit und Güte als Kennzeichen ihrer Persönlichkeit.¹² In der folgenden Fitte, als der Herr sich für die Bergpredigt vorbereitet, wird ebenfalls ihre Güte betont:

[...] endi im selbo gecôs
 tuuelibi getalda, treuuaftha man,
 gōdoro gumono, thea he im te iungoron forð
 allaro dago gehuulikes, drohtin uuelda
 an is gesiðskepea simblon hebbbean.
 (V. 1250b–1254)

(„[...] und er selber erkor
 zwölf an der Zahl, ziere Degen,
 getreue Helden, die der Heiland weiterhin
 an jedem Tage als seine Jünger hinfort
 in seiner Gefolgschaft sehen wollte.“)

Die ewige Gültigkeit dieser Beziehung wird durch die Verwendung des Adverbs *simblon* im letzten Vers bestätigt (V. 1254). Wie Göhler erklärt, steht Christus „zu seinen Jüngern in dem Gefolgschaftsverhältnis, das durch beiderseitige Wahl geschaffen und durch Huld und Treue gehalten wird“¹³: Er hat sie ‚selbst‘ erkoren (*im selbo gecôs*) und will sie hinfort immer als Jünger in seiner Gefolgschaft haben (*drohtin uuelda / an is gesiðskepea simblon hebbbean*).

nachzufolgen, sondern dass er ihnen gleichzeitig die Schätze des Gottesreiches verspricht“. Vgl. auch Kauffmann 1900, S. 250 f., der bemerkt, dass im Vers 4003a die Jünger Christi *erlos aðalborana* (edelgeborenen Helden) genannt werden. Der ‚Tatian‘ wird nach der Ausgabe von Sievers 1960 zitiert.

⁹ Ausgabe: Behaghel / Taeger 1996; Übersetzung: Genzmer 1989.

¹⁰ Vgl. Mierke 2008, S. 208.

¹¹ Sowinski 1985, S. 265.

¹² Vgl. Mierke 2008, S. 152.

¹³ Göhler 1935, S. 39. Vgl. Melicher 1937.

Später (Fitte XLIII, die Leidensverkündigung) wird gesagt, dass die *gôdan iungaron*, die *triuuistun man ôbar erðu* sind, die treuesten Männer auf der Welt,¹⁴ wie auch in der LV. Fitte, wo das Abendmahl geschildert wird:

hêt thar is gesiðos te imu

tuelibi gangan,	thea im gitriuuiston
an iro môdsebon	manno uuârun
bi uuordun endi bi uuîsun:	[...].

(V. 4555b–4558a)

(„hieß seine Gesellen zu ihm

treten, die zwölf,	die die getreuesten ihm
in ihrem Gemüt	von den Männern waren

in Wort und Weise.“)

Dieselben sehr würdigen Männer werden sich Sorgen machen (*Thea gumon sorgodun*, V. 4590b), nachdem angekündigt wurde, dass einer von ihnen den Pakt, der sie an ihren heiligen Herrn bindet, unwürdig verraten wird. Und hier, im Vergleich mit der Quelle, wo wir nur einen Hauch von dem Bedenken der Apostel finden,¹⁵ schwelgt der Dichter in der Beschreibung ihrer wachsenden Besorgnis, ihrer Blicke voller Unsicherheit und Angst:

Thô bigan thero erlo gehuilic te ôðrumu scauuon,
sorgondi sehan; uuas im sêr hugi,
hriuuig umbi iro herta: [...]

(V. 4587–4589a)

(„Zu sehen begann da jeder der Jünger auf den andern,
zu schauen voll Schmerz; es ward ihnen schwer der Sinn,
voll Harm ihr Herz: [...])“)

Das ist dieselbe starke Reaktion, die die *gôdun iungaron*, die guten Jünger, haben, als sie von Christus selbst erfahren, dass ihn die Juden grausam quälen werden: Ihr Herz und ihr Sinn werden von Kummer und Besorgnis stark ergriffen.¹⁶

¹⁴ Vgl. z. B. V. 3516–3518a: *Hêt imu thô thea is gôdan iungaron nâhor / tuelibi gangan, – thea uuârun imu triuuiston / man ôbar erðu –*, [...] (Jesus hieß da seine Jünger näher / treten, die zwölf, die ihm die getreuesten waren / der Männer auf Erden‘).

¹⁵ Vgl. Mc. 14,19: *At illi ceperunt contristari et dicere singillatim*: (Mt. 26,22) *numquid ego sum, domine?* (Tat. 158,4: *Sie tho bigondun truoben inti quedan suntringon: eno bin ih iz, trohtin?*).

¹⁶ Mt. 17,22: *Et contristati sunt vehementer* (Tat. 93,1: *Inti gitruobta uuaron thrato sie*).

Thes uurðun thar uuise man
 suuðo an sorgun, uuarð im sêr hugi,
 hriuug umbi iro herte: [...]
 (V. 3177b–3179a)

(„Da wurde den weisen Männern
 ihr Sinn versehrt: Sorge ergriff sie,
 Harm in ihren Herzen: [...]“)

Die exzeptionelle Position der Zwölf und die einzigartige Treuebeziehung zu ihrem Herrn werden vom Dichter immer betont, wie zum Beispiel in den folgenden Versen:

Treuua sind sô gôda
 gumono gehuulicun, sô nis goldes hord
 gelik sulicumu gilôbon.
 (V. 2489b–2491a)

(„So lieblich ist
 für jeden Helden die Treue, daß kein Hort von Golde
 solchem Glauben gleicht.“)

Wie absolut speziell die Beziehung zwischen Christus und seinen Anhängern ist, spiegelt sich in den Versen wider, in denen gesagt wird, dass nie eine größere Liebe unter den Menschen bekannt war als die, die Jesus für seine guten Jünger empfand:

Thô ni gisah ênig firiho barno
 mêron minnie, than he thô te them mannun ginam,
 te them is gôdun iungaron: [...]
 (V. 4497b–4499a)

(„Nie erfuhr da ein Menschenkind
 mehr an Minne, als er da den Männern erwies,
 seinen guten Jüngern.“)

Sie sind die Jünger, die genau von seiner Güte erkoren wurden (V. 3037a, *the iungaron the he imu habde be is gôde gicorane* [...]), und *gôd* wird oft für die Mitglieder des engen Kreises der Apostel verwendet:

habde gesiðos mid imu,
 gôde iungaron.
 (V. 2983b–2984a)

(„[...] hatte seine Gesellen bei sich,
 die guten Jünger.“)

Zusammen mit ihrer Weisheit und ihrem persönlichen Treueverhältnis zum Herrn¹⁷ wird auch bestätigt, wie sehr es sich bei ihnen um Ausnahmemenschen handelt:¹⁸

	sie cōs that barn godes
gōde te iungoron	endi gumono filu,
māriero manno:	[...]
(V. 1260b–1262a)	

(„Sie erkor der Geborne Gottes,
der hehre, zu Jüngern, und der Helden noch mehr,
der trefflichen Männer: [...]“)

Und kurz danach, unmittelbar vor dem Anfang der Bergpredigt, wird ihre Außergewöhnlichkeit wieder und noch ausführlicher erläutert:

	[...] endi them mannum sagde
spāhun uuordun,	them te he te theru sprācu tharod,
Krist alouualdo,	gecoran habda,
huuiliike uuārin allaro	irminmanno
gode uuerðoston	gumono cunnies;
(V. 1295b–1299)	

(„[...] und den Männern sagte er
mit wahren Worten, die er zur Unterweisung dorthin,
der allwaltende Krist, erkoren hatte,
welche von den Leuten die liebsten wären,
von der Erdenkinder Stamm, dem allmächtigen Gott.“)

Weisheit wird nicht als eine geistige Fähigkeit dargestellt, sondern als das richtige Verhalten ihrer Glaubensentscheidungen, als die wahre Voraussetzung ihres Glaubens.¹⁹ Später, als Jesus verhaftet wird, werden sie als weise Männer beschrieben, die angesichts einer furchtbaren Tat bestürzt sind:

	Stōdun uuise man,
suiðo gornundie	giungaron Kristes
biforan theru derebeon dādi	[...]
(V. 4858b–4860a)	

(„Die weisen Männer
standen da jammernd, die Jünger Krists,
ob der furchtbaren Freveltat [...]“)

¹⁷ Vgl. Göhler 1935, S. 38.

¹⁸ Vgl. Cathey 2002, S. 176.

¹⁹ Vgl. Sowinski 1985, S. 265 f.

Durch ihre Treue werden diese jungen Männer als Anhänger Christi aufgenommen: *treuuafte man* sind sie (V. 1268a), oft mit den Farben der älteren germanischen Sittlichkeit gemalt, aber stets unter vollständiger Einhaltung der Vorgabe des Evangeliums. Das ist demnach die ethische Grundlage des Verhältnisses zwischen Christus und den Jüngern und es wird mehrmals hervorgehoben: Die Apostel sind treue Männer, „sonst hätte der Herr sie nicht auserkoren“²⁰. Es wird also die angebliche ‚Germanisierung‘ der christlichen Inhalte verwendet, um eine Beziehung zum Leser herzustellen. Deswegen werden bei der Figurenzeichnung mit fortschreitender Handlung immer weitere psychologische Schichten freigelegt: Zu Anfang wird ihr starker Wille erläutert:

uuas im uuilleo mikil,
that sie mid them godes barne gangan mōstin,
samad an is gisīðea, scoldun salīglico
lōn antfāhan: [...]
(V. 1167b–1170a)

(„Ihr Wille stand fest,
daß sie mit dem Gotteskinde gehen müßten,
zusammen ihm gesellt, auf daß sie seliglichen
Lohn erlangten. [...])“)

Ihr Wille ist *mikil*, aber der Wille allein ist nicht genug: Auch ihr Glaube muss erprobt und gestärkt werden. Folgerichtig wird ihr Glaube in der XXVII. Fitte auf die Probe gestellt,²¹ wo die Stillung des Seesturmes erzählt wird. *Nis iu noh fast hugi,/ gilōbo is iu te luttil* (V. 2253b–2254a) sind die Worte, die Jesus *te is iungron sprak*, und das ist als Vorwurf an alle Apostel gerichtet, die angesichts des Sturmes ganz verloren sind. Christus tadelt die Jünger, weil sie ihre Glaubensprüfung nicht bestanden haben: Jene zu bestehen ist aber wesentlich für diejenigen, die seinen Schutz, den Schutz Gottes, wirklich haben wollen.²²

Mit einer lebendigen epischen Darstellung wird der Sturm beschrieben:²³ Die *uui-deruuīsa uueros* (V. 2239a) haben Angst zu sterben, weil die Gewässer so aufgewühlt sind, und darum werden sie einfach *uueros* bzw. *man* genannt:

uueros sorogodun,
thiu meri uuarð sō muodag, ni uuānda thero manno nigēn
lengron libes.
(V. 2244b–2246a)

²⁰ Melicher 1937, S. 438.

²¹ Nach Swisher 1991, S. 232, sind beide Episoden daran interessiert, die Jünger in ihrer Beziehung zu den Elementen darzustellen, um den Glauben an Christus zu erlangen.

²² Vgl. Rupp 1973, S. 251.

²³ Vgl. Sowinski 1985, S. 126.

„Die Wackern bangten:
so grob ward die See. Es glaubte keiner
länger zu leben.“)

Während in der Quelle die Stimmung der Apostel nicht beschrieben wird,²⁴ versucht der Dichter einen direkten Zusammenhang zwischen der Besorgnis der Männer Jesu und dem anschwellenden Meer herzustellen: Das lässt sie den bevorstehenden Tod fürchten, wie im letzten Vers endlich erklärt wird.

Die Gewissheit eines nahen Todes ist eine Konstante in den dramatischen Momenten, die die Apostel erleben. Während zum Beispiel bei der Beschreibung der Verklärung die Quelle nur berichtet, dass die Jünger vornüber zu Boden fallen und große Angst haben,²⁵ erwähnt der Dichter mit keinem Wort die Angst der Apostel und erklärt stattdessen, dass sie glauben, nicht länger zu leben:²⁶

Thô ni mahtun thea iungaron Cristes
thes uuolcnes uuliti endi uuord godes,
thea is mikilon maht thea man antstanden,
ac sie bifellun thô forðuuardes: ferhes ni uuândun,
lengiron liþes.
(V. 3151b–3155a)

„Da konnten die wackern Jünger
der Wolke Glanz und das Wort Gottes,
die unermessliche Macht, nicht mehr ertragen,
sondern sie stürzten zu Boden. Zu sterben glaubten sie,
nicht länger zu leben.“)

Der Zweck der Episode des Sturmes ist es, den Glauben der Jünger zu prüfen, indem sie gegen den Sturm kämpfen müssen und erleben, dass menschliche physische Kraft und Klugheit nicht genug sind. Das stürmische Wetter reflektiert ihre innere Unruhe und verursacht zugleich ein Gefühl von Hilflosigkeit und Schwäche:²⁷ Die Glaubenskrise manifestiert sich in dem Versagen standhaft und stark zu bleiben, genau als die Elemente nicht mehr ruhig sind.

Aber später, nach der Stillung des Wassers, als sie Gott und seine Macht loben, werden sie wieder *heliðos* („Helden“) genannt:

heliðos quâmun,
liudi te lande, sagdun lof gode,
mâridun is megincraft.
(V. 2266b–2268a)

²⁴ Vgl. Tat. 52, 1–5.

²⁵ Mt. 17,6: *Et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam et timuerunt valde.* (Tat. 91,3: *Inti gihorente thie iungoron fiellun in iro annuzi inti foruhtun thrato.*)

²⁶ Vgl. Sowinski 1985, S. 147.

²⁷ Vgl. Hagenlocher 1975, S. 134.

(„Die Helden kamen,
die Leute, zum Lande und lobten Gott,
priesen seine Kraft.“)

Der Dichter versucht auch, den Leser zu einem empathischen Miterleben der Ereignisse zu bewegen. In der XXXV. Fitte wird die Erringung des Glaubens als eine schmerzhaft und schwierige persönliche Erfahrung der Jünger beschrieben. Nur die Nacht, das Meer und das Wasser, die natürlichen Elemente, die die Isolation der 13 Personen szenisch unterstreichen, sind die Zeugen dessen, was zwischen Jesus und seinen Männern geschieht.²⁸ Und, wie Rathofer erklärt, „[g]erade die scharf zugespitzte Gesamtsituation verleiht der nun innerlich und äußerlich isolierten Gemeinschaft der Zwölf mit Christus den Charakter einer ganz besonderen und bedeutungsvollen Zusammengehörigkeit“²⁹.

Thurh iro treuua gôda (V. 2904a) gewählt – eine unverzichtbare Voraussetzung für jeden, der ein Mann Gottes werden will –,³⁰ werden sie als mutig dargestellt: Wieder betont der Dichter, dass die Jünger die Fahrt aus eigenem Willen unternommen haben.³¹ Ihr Glaube wird eingangs betont:³² Keine Angst wohnt in ihren Herzen, und kein Zweifel:

ni uuas im tueho nigiean,
nebu sie an that godes thionost gerno uueldin
oðar thene sêo sîðon.
(V. 2904b–2906a)

(„Keinen Zweifel hegten sie;
sondern gerne beehrten sie, zu Gottes Diensten
zu schiffen über den See.“)

Sie sind *erlos* (V. 2910b), *uueros* (V. 2916a), also einfach Männer, aber auch *gesîðos* (V. 2903a), ein bedeutungsvolles Wort, das diejenigen bezeichnet, die zusammen mit Christus gehen.³³ Ebenfalls werden für die Zwölf auch die Wörter *sêoliðand* (V. 2909b),³⁴

²⁸ Vgl. Rathofer 1962, 349 f.

²⁹ Rathofer, 1962, S. 355.

³⁰ Vgl. Guerrieri 2011, S. 83.

³¹ Vgl. Gantert 1998, S. 83.

³² Vgl. Weber 1927, S. 31.

³³ Vgl. Kauffmann 1900, S. 251; Kuhn 1956, S. 23 und 29; Lindow 1976, S. 15; Murphy 1989, S. 116, Anm. 2. Das Wort *gesîð* bedeutete ‚Reisebegleiter‘, ‚Weggenosse‘, ‚Gefährte‘, ‚Begleiter‘ und etymologisch wird es von *ga- abgeleitet, das dem Lateinischen *con-* entspricht, und dem germanischen *sind ‚Weg, Richtung‘. Vgl. auch Kuhn 1956, S. 30, welcher erklärt, dass die Jünger die Weggenossen des Herrn sind, die mit ihm *an than sîd* ‚auf den Weg‘ gegangen sind (vgl. ‚Heliand‘, V. 1180b–1181).

³⁴ Nach Carr 1939, S. 102, zusammen mit ae. *sæliðende*, ein altes poetisches Kompositum. Vgl. auch ‚Hildebrandslied‘, V. 42: *dat sagetun mi seolidante* [...].

uuâgliðand (V. 2913a),³⁵ *laguliðand* benutzt (V. 2918a und 2964a)³⁶ und alle diese Ausdrücke sind wegen des Kontexts ausgewählt und im Kontext adaptiert. Daher ist es kein Zufall, dass sie in dieser Episode nie als *iungaron*, *discipuli*, definiert werden³⁷, wie zweimal in der XXVII. Fitte, der vorherigen Fitte, wo die stürmische See beschrieben wird.³⁸

Etymologisch ist das as. Wort *iungaro*, ein substantivierter Komparativ des Adjektivs *iung*, eine Lehnübersetzung aus dem Lateinischen *iunior*, ‚jünger‘, die die Bedeutung ‚Schüler, Zögling, Anhänger‘ annahm.³⁹ Das Wort, das zur Wiedergabe des lateinischen *discipulus* oder *apostolus* dient,⁴⁰ bedeutete auch ‚Untergebener‘, ‚Begleiter‘, ‚Diener‘ im Sinne von ‚jungem Mann‘. Im ‚Tatian‘ zum Beispiel werden 150 Belege aufgewiesen, in denen *discipulus* der biblischen Vorlage durch ahd. *iungiro* / *iungoro* wiedergegeben wird, während im ‚Heliand‘ *iungaro* sowohl als Übersetzung des lateinischen Wortes als auch ohne Hinweis in der Quelle etwa siebzig Mal benutzt wird.⁴¹ Darum wurde das Wort, das auch einen weiten außerbiblischen Bedeutungsbereich hatte,⁴² im weltlichen wie auch im religiösen Bereich verwendet und nicht nur zur Übersetzung von *discipulus*.⁴³

35 Vgl. Ilkow 1968, S. 388: *séoliðandean* und *uuâgliðand* sind beide Kenningar der westgermanischen Sprache. Nach Carr 1939, S. 113, werden as. *uuâgliðand* und ae. *uuægliðand* nur in poetischen Denkmälern gefunden.

36 Die Jünger werden nach Vilmar 1845, S. 27 dargestellt „[...] wie deutsche Seefahrer auf ihrem hochgehörnten genagelten Schiffe durch Strom und Fluten dahin rudern“.

37 Vgl. Tat. 52, 1–7.

38 V. 2233b–2234a, *Thuo uuelda hie thar êna meri lîdan, / thie godes suno mid is iungron* [...] (Da wollte er dort ein Meer befahren, / der Gottessohn mit seinen Jüngern) und 2250b–2251, *Self up arês / thie guodo godes suno endi te is iungron sprak* [...] (Selbst erhob sich / der gute Gottessohn und entgegnete den Jüngern). An V. 2273b–2275a wird das Wort nicht für die Jünger Christus benutzt, sondern für die Jünger des Teufels: *thoh ina Satanases / fêknea iungoron fundes craftu / habdin undar handun* [...] (ob ihn auch des Satans Diener, / des Tückischen Gesellen mit des Teufels Kraft / in ihren Händen hielten [...]). Vgl. Eggers 1982, S. 42 und 45: Das Wort *iungaro*, das eine breite Konnotation hatte, wurde auch für die Jünger Johannes, für die Engel Gottes und für die drei Könige benutzt oder als Übersetzung des Lateinischen *servi* oder im generellen Sinn von ‚Untergebener, Nachgeordneter‘. Vgl. auch Sehrt 1966, s. v. *jungaro*.

39 Vgl. Berr 1971, S. 217. Vgl. Pfeifer 1993 und Kluge 2002, s. v. *Jünger*.

40 Vgl. ahd. *jungiro*, mhd. *junger*, ae. *geongra*, afri. *jungera*.

41 Vgl. Seebold 2008, S. 456a.

42 Vgl. Eggers 1982, S. 40 f.

43 Vgl. Tiefenbach 2010, s. v. *jungro*. Vgl. Eggers 1982, S. 42, welcher betont, dass das Wort sechsmal in der Benediktinerregel als Übersetzung von lat. *iunior* belegt wird. Vgl. Kauffmann 1900; Kuhn 1956, S. 28f; Althochdeutsches Wörterbuch 1968 ff., s. v. *jungiro*; Schützeichel 2012, s. v. *jungiro*. Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen 2014, S. 315: „Der Kompar. *Jungiro* (s.d) wurde früh als *n*-Stamm substantiviert und in der Bed. ‚Schüler, Jünger‘ verwendet. Mhd. *jung* ‚jung‘, nhd. *jung* ‚nicht alt, frisch, neu‘. Ab dem 16. Jh. tritt auch die Substantivierung *Junge* ‚Knabe‘ auf“.

Da die Jünger in der germanischen Welt nicht nur als „Lehrlinge Christi“⁴⁴ betrachtet wurden, lohnt es sich zu fragen, wie ihre Rolle gedeutet wird, wenn im Gedicht nicht das as. Wort *iungaron* für die Apostel verwendet wird. Die Wahl eines Ausdrucks anstelle eines anderen kann – außer natürlich aus stilistischen Gründen – auch von der eigenen Interpretation her entschieden werden, die der Dichter von den Jüngern Jesu in dem spezifischen Abschnitt geben will. Gerade wegen des breiten Bedeutungskreises des Wortes, der in allen westgermanischen Sprachen außer dem Friesischen gut bezeugt ist,⁴⁵ kann der Dichter oft eine Spezifizierung für notwendig halten.

Als der Sturm die ganze Gruppe der Jünger Jesu überrascht, weicht ihre anfängliche Entschlossenheit dem urch menschlichen Gefühl der Angst: Der Gewalt des Wassers gegenüber sind sie hilflos, sie kämpfen mit ihrer ganzen Kraft, aber sie fürchten – erneut – um ihr eigenes Leben:

strīdiun feridun
thea uueros uuiðer uuinde, uuas im uurêð hugi,
sebo sorgono ful: selbon ni uuândun
laguliðandea an land cumen
thurh thes uuederes geuwin.
(V. 2915b–2919a)

(„Die Degen steuerten
mit Mühe wider den Wind. Ihr Mut war schlecht,
voll Sorgen ihr Sinn. Die Seefahrer meinten,
an die Küste kommen könnten sie nimmer
bei des Wetters Gewalt.“)

Die Stimmung der Charaktere verändert sich und spiegelt sich zugleich in der Landschaft: Stark, gelassen und mutig sind sie am Anfang der Fitte, wie der umliegende ruhige See; mit dem plötzlichen Sturm explodiert ihre Reaktion gleichzeitig mit der Gewalt der Wellen. Der Zorn des Wassers reflektiert ihre Angst vor der Gefahr: Sicherheit und Willen schwinden, als sie fühlen, dass sie allein und verlassen sind. Und als Christus auf das Wasser geht, denken sie zuerst an eine richtige, konkrete Gefahr, an eine Täuschung des Teufels, und an dieser Stelle gibt es einen wichtigen Unterschied gegenüber der Quelle:⁴⁶

⁴⁴ Zwölfer 1929, S. 7.

⁴⁵ Vgl. Eggers 1982, S. 47.

⁴⁶ Mt. 14,26: [...] *turbati sunt dicentes, quod fantasma est, et pre timore clamaverunt* (Tat. 81,2: [...] *gi-truobte uuurdun quedente, thaz iz giskin ist, inti bi forhtun arriofun*). Über die Reaktion der Jünger auf den Anblick des seawandelnden Herrn vgl. Rathofer 1962, S. 75, nach dem die verängstigten Schreie in Mt. 14,26 ‚recht drastisch‘ sind. Vgl. auch Otfriids ‚Evangeliabuch‘, III. 8, 24: *fīrnámun in giwári theiz ein gidróg wari* (Ausgabe: Erdmann 1973).

Hugi uuarð an forhtun,
thero manno môdsebo: andrêdun that it im mählig fiund
te gidroge dâdi.
(V. 2923b–2925a)

(„Ihr Herz war in Furcht,
ihr Mut, den Männern: sie sorgten, daß sie der mächtige Feind
durch ein Trugbild täusche.“)

Es gibt eine deutliche Akzentuierung der Belastung in der Seele und im Geist der Apostel (*Hugi uuarð an forhtun*, / *thero manno môdsebo*), bis die wahre Ursache deutlich wird: eine greifbare Angst, in der der Leser seine eigenen Ängste widerspiegeln kann. Aber als Gottessohn ist Christus der wahre Gott, der sie vor den Wogen rettet.⁴⁷ Ihre Erfahrung wird als die Erfahrung des *gilôbon* beschrieben, die Erfahrung des Glaubens: Sie leiden und sie leiden zusammen mit dem Dichter und seinen Lesern. Die Glaubenstat der Jünger hat eine wirklich ‚exemplarische‘ Kraft: Alle fallen gemeinsam ihrem Herrn zu Füßen (V. 2967a–2970a) und bekennen mit weisen Worten ihren festen und gewissen Glauben an seine Gottessohnschaft.⁴⁸

In der Episode der Verklärung werden dieselben wieder ‚Helden‘ genannt (V. 3147b).⁴⁹ Jetzt aber ist ihr Glaube wirklich das Ergebnis schweren Ringens: Durch eine bewusste Strategie sind die Grundprinzipien des Christentums dem germanischen Weltempfinden anverwandelt worden. Männer sind sie nun und als ‚Männer‘ werden sie in dieser XXXVIII. Fitte dargestellt:

Thô eft them mannum uuarð
hugi at iro herton endi gihêlid môd,
gibade an iro breostun; [...]
(V. 3159b–3161a)

(„Den Männern ward da
gestützt ihr Herz und gestärkt ihr Mut,
begräftigt in der Brust. [...].“)

Obwohl sie *uuordspaha uueros* sind, schweigen die Jünger oft in der dichterischen Umsetzung der Belehrung und ihre Stille ist der Spiegel einer Beunruhigung, einer inneren Verwirrung, die sie nicht anders ausdrücken können. Zum Beispiel nachdem sie das Gleichnis vom Sâmann gehört haben, bleiben sie schweigend sitzen:⁵⁰

47 Vgl. Göhler 1935, S. 29.

48 Vgl. Rathofer 1962, S. 354.

49 V. 3147b–3148a: [...] *endi them heliðun thar / selbo sagde* [...]. („[...] und den Helden dort / sagte sie selber [...]“).

50 Vgl. Guerrieri 2011, S. 72, Anm. 55; Rupp 1973, S. 252: „Das Gleichnis enthält die Aufforderung an den Menschen, der Lehre Christi und seiner Jünger zu folgen und dem Herrn Treue zu halten“.

Thô sâtun endi suigodun gesiðos Cristes,
 uuordspâha ueros: [...]
 (V. 2413–2414a)

(„Da saßen und schwiegen die Gesellen Krists,
 die wackern, wortklugen.“)

Zu Beginn der XVI. Fitte schafft der Autor eine Situation, wo die Stille voller Bedeutung ist, ein wichtiges Signal des Wartens, aber auch ein Hinweis, mit dem der Dichter einlädt, zuzuhören und an den Ereignissen teilzunehmen – so, als würde er sagen: „Lassen Sie sich jetzt nicht ablenken und bereiten Sie sich auf die Rede Jesu vor, die Lehre, die Christus seinen Jüngern vermitteln muss. Nehmen Sie die folgenden Worte der Wahrheit in Stille auf, wie die Gefolgsleute Jesu, die um ihn versammelt sind, und schweigen Sie; bereit, ihm zuzuhören!“⁵¹

uuas im thero uuordo niud,
 thâhtun endi thagodun, huuat im thero thiodo drohtin,
 uueldi uualdand self uuordun cûðien
 thesum liudiun te liobe.
 (V. 1283b–1286a)

(„trugen nach seinen Worten
 schwiegen und bedachten, was ihnen dieser Scharen König,
 der Waltende, wollte mit Worten künden,
 diesen Leuten zu Liebe.“)

In verschiedenen Szenen, vermittelt der Dichter den Eindruck, das Fehlverhalten der Apostel rechtfertigen zu müssen – derselben, die er vorher als positive Helden und sehr würdige Männer beschrieben hat. Sie sind einfach Menschen und als solche können sie Fehler machen. Zum Beispiel findet Christus sie, überwältigt vom Schmerz über die Trennung von ihrem Herrn, in tiefem Schlaf vor:⁵²

fand sie that barn godes
 slâpen sorgandie: uuas im sêr hugi,
 thes sie fan iro drohtine dêlien scoldun.
 Sô sind that môðthraca manno gehuilecumu,
 that he farlâten scal liabane hêrron,
 afgeþen thene sô gôdene.
 (V. 4770b–4775a)

⁵¹ Vgl. Haferland 2002. Vgl. auch V. 1383b–1386a: *Heliðos stôðun, / gumon umbi thana godes sunu gerno suïðo, / ueros an uuilleon: uuas im thero uuordo niud, / thâhtun endi thagodun* („Die Recken standen, / die guten, um den Gottessohn, begieriges Herzens, / willig, die wackern: sie waren auf seine Worte gespannt; / sie schauten und schwiegen“).

⁵² Vgl. Grosch 1950, S. 115.

(„der heilige Krist
 fand sie schlafend in Sorgen. Ihr Sinn war bekümmert,
 weil sie ihren Leiter verlieren sollten.
 So wird betrübt das Gemüt der Männer jedem,
 wenn er verlassen soll seinen lieben Herrn,
 von dem Gütigen scheiden.“)

Aber schon am Anfang derselben LVII. Fitte hat der Dichter die Reaktion der Jünger vorbereitet, als er ihre Niedergeschlagenheit auf dem Weg zum Ölberg, ohne Quellenangabe, beschreibt:

sêrago gengun
 suîðo gornondia iungron Cristes,
 hriuigmuoda.
 (V. 4716b–4718a)

(„In Sorgen gingen
 mit Kummer und Klagen Kristes Jünger,
 Wehe im Herzen.“)

Ein sehr großes Problem für den ‚Heliand‘-Dichter ist die Flucht der Jünger, worüber viel geschrieben worden ist.⁵³ Nach der Quelle verlassen alle Jünger Jesus und fliehen: All dies geschehe, um die Schriften der Propheten zu erfüllen.⁵⁴

Uuârun imu thea is diurion thô
 gesiðos gesuikane, al sô he im êr selbo gisprak:
 ni uuas it thoh be ênigaru blôði, that sie that barn godes,
 lioben farlêtun, ac it uuas sô lango biforen
 uuarsagono uuord, that it scoldi giuuerðen sô:
 bethiu ni mahtun sie is bemîðan.
 (V. 4931b–4936a)

(„Es waren die Trefflichen da,
 wie er selber es gesagt, seine Gesellen entwichen.
 Doch nicht flohen sie aus Feigheit, als sie ihren Gefolgsherrn dort,
 den lieben, verließen; sondern es war gar lange vorher
 der Wahrsager Wort, daß es so werden sollte.
 Drum vermochten sie's nicht zu vermeiden.“)

In diesem entscheidenden Moment geben die Apostel auf; gerade diejenigen, die zusammen mit dem Sohn Gottes seine grundlegenden Erfahrungen als Mensch gelebt haben, seine treuen Gefährten. Ihr Verhalten ist sehr ernst und kann keine Rechtfertigung finden: Doch es wird aus heilsgeschichtlicher Perspektive, und somit als notwen-

⁵³ Vgl. Rathofer 1962, S. 80.

⁵⁴ Mt 26,56: *Hoc autem factum est, ut implerentur scripture prophetarum. Tunc discipuli omnes relicto eo fugerunt* (Tat. 185. 9–10: *Thaz uuas zi thiû giuuortan thaz uuarin gifultiu thiû giscrip thero uuizagono. Tho sine iungiron alle imo forlazzanemo fluhun*).

diger Teil des göttlichen Planes betrachtet. Der Dichter betont, dass die Flucht der Jünger genau auf die Weise erfolgt, die Jesus vorhergesehen und ihnen beim Letzten Abendmahl mitgeteilt hat (*Uuârun imu thea is diurion thô / gesîðos gesuikane, al sô he im êr selbo gisprak*, Fitte LIX., V. 4931b–4932).

Es wird also unmissverständlich gesagt, dass die Jünger ihn verlassen haben; der Dichter lässt nichts weg. Und um deutlich zu machen, dass dies genau das ist, was Jesus vorhergesagt hat, verwendet er die gleichen Worte, die schon ausgesprochen wurden (*gi sculun mi gesuuïkan, gesîðos mîne*, V. 4667). Die Flucht, die durch alte Prophezeiungen begründet wird, wird nicht als eine Schmach der Jünger interpretiert: Sie waren nicht schuldig, alles war vorherbestimmt und darum nicht zu vermeiden.⁵⁵ Der Dichter verteidigt diejenigen, die er vorher als heroische Männer bezeichnet hat. Es wird betont, dass sie nicht aus Feigheit flohen (*ni uuas it thoh be ênigaru blôði*, V. 4933a), es war nicht zu vermeiden (*bethiu ni mahtun sie is bemîðan*, V. 4936a): Dies ist die Rechtfertigung ihres Verhaltens, die bereits im Evangelium vorhanden ist.⁵⁶

Und auch später in derselben Fitte (LIX) versucht der Dichter, den Treuebruch von Petrus zu mildern.⁵⁷

Ni habda is uuordo geuuald: it scolde giuuerðen sô,
sô it the gemarcode, the mankunnies
faruuardot an thesaru uueroldi.
(V. 4978–4980a)

(„Nicht hatte er seiner Worte Gewalt; sondern es sollte werden so,
wie es der Mächtige bemessen, der des Menschengeschlechts
wartet in dieser Welt.“)

Das Petrusbild ist im Gedicht als schwerpunktbildend anzusehen, wie auch die bewegende Geschichte seines Falles, die mit großer emotionaler Beteiligung erzählt wird, mit einem Verständnis für das Schicksal des Apostels und des Schmerzes, den er für seine Niederlage empfand. Der Dichter lehnt die Episode der Verleugnung im christlichen Sinne ab und erklärt damit die tiefe Bedeutung, nämlich der Vorsehung des Verhaltens, die die Episode im Evangelium hat, und lädt sein Publikum ein, Petrus und den Jüngern ihren Fehler zu vergeben.⁵⁸

Im Vergleich mit den Quellen ist die formale Identifikation Jesu mit dem Gefolgsherrn und der Jünger mit den Gefolgsmännern sicher ein innovativer und wirkungsvoller Akt, der den gesamten Text charakterisiert; dabei bleibt der Dichter aber immer der biblischen Darstellung der Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern ver-

⁵⁵ Vgl. Wulf 1949, S. 282.

⁵⁶ Vgl. Haferland 2004, S. 33.

⁵⁷ Vgl. Rathofer 1962, S. 78.

⁵⁸ Vgl. Tinaburri 2001.

pflichtet. Wie Jesus *drohtin, kuning, thiodan, hërro, frâho, uualdand*, usw. ist, kann auf die gleiche Weise jeder einzelne Apostel mit den Worten für ‚Mann‘ benannt werden, also *man, gumo, erl, uuer, helið*, aber auch mit den Worten für ‚Diener‘ oder ‚Anhänger‘, *iungaro, gesið, thegan*,⁵⁹ oder mit denen, die die Episoden aus den Evangelien verwenden (*sëoliðand, uuâgliðand, laguliðand*, zum Beispiel in den Fitten, wo der Seesturm beschrieben wird). Dank der intellektuellen Klarheit, der ästhetischen Sensibilität und der psychologischen Intuition des Dichters wird die Bedeutung aller dieser Wörter im christlichen Sinne neu interpretiert.⁶⁰ Weltliche Begriffe erhalten eine zusätzliche Dimension, indem sie neu definiert und semantisch an die neue Denkweise angepasst werden und das Göttliche einschließen.⁶¹

Das Gedicht wurde in der Tat konzipiert, um das Leben und Werk Jesu, des „Lehrer[s] der Wahrheit, wunderbare[n] Helfer[s] und Erlöser[s] des Menschengeschlechts“⁶², in einer Konkretheit von Situationen und Bildern darzustellen.⁶³ Trotz der Aufnahme und Weiterentwicklung vieler Elemente der germanischen Tradition gelingt es dem Dichter, die Orthodoxie der Botschaft aufrechtzuerhalten, die er vermitteln will, „eine Veranschaulichung, die aber bekanntlich keine Germanisierung im Theologischen bedeutet“⁶⁴. Er ermutigt seine Leser, liebevoll und intellektuell am neuen Glauben festzuhalten, indem er einem Weg folgt, den die einheimische mündliche Poesie bereits bekannt und zugänglich gemacht hat.⁶⁵

Und die Darstellung der christlichen Wahrheiten mithilfe der Kategorien der eigenen Kultur ist nicht nur ein Zeichen für die überzeugte Aufnahme der neuen Religion, sondern auch ein Beweis für ein tiefgründiges Verständnis der biblischen Vorlage. Dabei erweist sich das Mittel der Assimilation als entscheidend für eine selbstbewusste und erfolgreiche Überarbeitung des Evangeliums und ist somit ein wichtiges Instrument für die Konsolidierung des christlichen Glaubens. Und unter diesem Gesichtspunkt, spielt natürlich die Darstellung der Jünger eine zentrale Rolle, weil sie für die Gläubigen Identifikationspotential bieten.

⁵⁹ Vgl. Haferland 2004, S. 60.

⁶⁰ Vgl. Guerrieri 2011, S. 82, Anm. 67.

⁶¹ Vgl. Cathey 2002, S. 136.

⁶² Wulf 1949, S. 277.

⁶³ Vgl. Guerrieri 2011, S. 70.

⁶⁴ Wehrli 1963, S. 271.

⁶⁵ Vgl. Guerrieri 2011, S. 58.

Literaturverzeichnis

Quellen und Editionen

- Behaghel, Otto / Taeger, Burkhart (Hrsg.) 1996: *Heliand und Genesis*. 10., überarb. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 4).
- Cathey, James E. (Hrsg.) 2002: *Hêliand. Text and Commentary*. Morgantown (Medieval European studies 2).
- Erdmann, Oskar / Wolff, Ludwig (Hrsg.) 1973: *Otfrids Evangelienbuch*. 6. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 49).
- Genzmer, Felix (Hrsg.) 1989: *Heliand und die Bruchstücke der Genesis. Aus dem Altsächsischen und Angelsächsischen übersetzt. Anmerkungen und Nachwort von Bernhard Sowinski*. Stuttgart.
- Sievers, Eduard (Hrsg.) 1960: *Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*. 2. Aufl. Paderborn (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler 5).

Forschungsliteratur

- Althochdeutsches Wörterbuch* = Karg-Gasterstädt, Elisabeth et al. (Hrsg.) 1968 ff.: *Althochdeutsches Wörterbuch. Auf Grund der von Elias v. Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig bearbeitet und herausgegeben. Bd. I–VIII, 1 (A–Sn)*. Berlin. Online zugänglich: http://awb.saw-leipzig.de/cgi/WBNetz/wbgui_py?sigle=AWB, besucht am 25.06.2024.
- Augustyn, Prisca 2004: Thor's Hammer and the Power of God. Poetic Strategies in the Old Saxon Heliand Gospel. In: *Daphnis* 33, S. 33–51.
- Berr, Samuel 1971: *An Etymological Glossary to the Old Saxon Heliand*. Bern / Frankfurt (European University Papers. Series I. German Language and Literature 33).
- Carr, Charles 1939: *Nominal Compounds in Germanic*. London (Saint Andrews University publications 41).
- Dick, Ernst S. 2000: Kultureller Transfer und semantische Transformation im Heliand. In: Grotans, Anna / Beck, Heinrich / Schwob, Anton (Hrsg.): *De consolatione philologie: Studies in Honor of Evelyn S. Firchow*. Göttingen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 682), S. 23–30.
- Eggers, Hans 1982: Althochdeutsch *iungiro*, Altsächsisch *iungro*, *iungaro*. In: Backes, Herbert / Haubrichs, Wolfgang / Rath, Rainer (Hrsg.): *Kleine Schriften*. Tübingen, S. 36–53.
- Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen* = Lloyd, Albert L. / Springer, Otto / Lühr, Rosemarie (Hrsg.) 2014: *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Band 5. *iba-luzzilo*. Göttingen.
- Gantert, Klaus 1998: *Akkomodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchung zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*. Tübingen (ScriptOralia 111).
- Göhler, Hulda 1935: Das Christusbild in Otfrids Evangelienbuch und im Heliand. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 59, S. 1–52.
- Grosch, Elisabeth 1950: Das Gottes- und Menschenbild im Heliand. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 72, S. 90–120.
- Guerrieri, Anna Maria 2011: Lettura del Heliand: dottrina in poesia, il nuovo nell'antico. In: Dolcetti Corazza, Vittoria / Gendre, Renato (Hrsg.): *Lettura di Heliand*. Alessandria (Bibliotheca Germanica. Studi e testi 29), S. 49–94.
- Haferland, Harald 2002: War der Dichter des Heliand illiterat? In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 131, S. 20–48.
- Haferland, Harald 2004: Der Heiland als Held. Zur mündlichen Komposition des ‚Heliand‘. In: Haferland, Harald (Hrsg.): *Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter*. Göttingen, S. 25–72.

- Hagenlocher, Albrecht 1975: *Schicksal im Heliand*. Köln (Niederdeutsche Studien 21).
- Ilkow, Peter 1968: *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung. Ein semantisch-kulturgeschichtliches Glossar*. Hrsg. von Wilhelm Wissmann und Hans-Friedrich Rosenfeld. Göttingen (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen. Ergänzungshefte 20).
- Kauffmann, Friedrich 1900: Die Jünger, vornehmlich im Heliand. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 32, S. 250–255.
- Kluge, Friedrich / Seebold, Elmar 2002: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24. Aufl. Berlin / New York.
- Kögel, Rudolf 1894: *Geschichte der deutschen Literatur. Bis zum Ausgange des Mittelalters*. Straßburg.
- Kuhn, Hans 1956: Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 73, S. 1–83.
- Lauterburg, Eduard 1896: *Heliand und Tatian*. Zürich.
- Lindow, John 1976: *Comitatus, Individual and Honor*. Berkeley.
- Melicher, Theophil 1937: Die germanische Gefolgschaft im Heliand. In: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 51, S. 431–455.
- Mierke, Gesine 2008: *Memoria als Kulturtransfer. Der altsächsische ‚Heliand‘ zwischen Spätantike und Frühmittelalter*. Köln / Weimar / Wien (Ordo 11).
- Murphy, G. Ronald 1989: *The Saxon Saviour. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand*. Oxford.
- Pfeifer, Wolfgang 1993: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/%C3%BCnger>, besucht am 24.06.2024.
- Rathofer, Johannes 1962: *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*. Köln (Niederdeutsche Studien 9).
- Rupp, Heinz 1973: Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters. In: Eichhoff, Jürgen / Rauch, Irmengard (Hrsg.): *Der Heliand*. Darmstadt (Wege der Forschung 321), S. 247–269.
- Schützeichel, Rudolf 2012: *Althochdeutsches Wörterbuch, 7.*, durchgesehene und verbesserte Auflage, Berlin / Boston.
- Seebold, Elmar et al. 2008: *Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes. Bd. 2. Der Wortschatz des 9. Jahrhunderts*. Berlin / New York.
- Sehrt, Edward Henry 1966: *Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis*. Göttingen.
- Sowinski, Bernhard 1985: *Darstellungsstil und Sprachstil im Heliand*. Köln / Wien (Kölner germanistische Studien 21).
- Swisher, Michael 1991: The Sea Miracles in the Heliand. In: *Neophilologus* 75, S. 232–238.
- Tiefenbach, Heinrich 2010: *Altsächsisches Handwörterbuch / A Concise Old Saxon Dictionary*. Berlin / New York.
- Tinaburri, Rosella 2001: La figura di Pietro nel Heliand. In: Lazzari, Loredana / Valente Bacci, Anna Maria (Hrsg.): *La figura di San Pietro nelle fonti del Medioevo. Atti del convegno tenutosi in occasione dello Studiorum Universitatum Docentium Congressus, Viterbo e Roma 5–8 settembre 2000*. Louvain-la-Neuve (Textes et études du Moyen Âge 17), S. 133–153.
- Unwerth, Wilhelm / Siebs, Theodor 1920: *Geschichte der deutschen Literatur bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*. Berlin / Leipzig (Grundriß der deutschen Literaturgeschichte 1).
- Vilmar, August Friedrich Christian 1845: *Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte. Beiträge zur Erklärung des altsächsischen Heliand und zur inneren Geschichte der Einführung des Christentums in Deutschland*. Marburg.
- Weber, Carl August 1927: Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 64, S. 1–76.
- Wehrli, Max 1963: Sacra Poesis. Bibleepik als europäische Tradition. In: Gutenbrunner, Siegfried / Moser, Hugo / Rehm, Walther (Hrsg.): *Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben. Festschrift für Friedrich Maurer zum 65. Geburtstag am 5. Januar 1963*. Stuttgart, S. 262–283.

Windisch, Ernst 1868: *Der Heliand und seine Quellen*. Leipzig.

Wulf, Friedrich 1949: Die Frömmigkeit des altsächsischen Heliand. In: *Geist und Leben* 22, S. 273–292.

Zwölfer, Theodor 1929: *Sankt Peter Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken*. Stuttgart.