

Der Tod des Täufers Johannes im ‚Heliand‘ (Fitte 33). Narrative Strategien zwischen Autorität und Innovation

1 Standortbestimmung

Der 33. Fitte mit der Erzählung über das Ende Johannes' des Täufers kommt in der Forschung zum altsächsischen ‚Heliand‘ von Beginn an besondere Aufmerksamkeit, wenn nicht gar Begeisterung zu. Innerhalb dieser großangelegten Bibeldichtung aus dem 9. Jahrhundert könne die 33. Fitte – so bekunden bereits die frühesten Interpreten – „als eine der gelungensten Episoden des ‚Heliand‘ gelten“¹ und habe dem Dichter die Möglichkeit zu „eigener, lebendigster Gestaltung“² geboten. Die bei den Synoptikern geschilderten Geschehnisse um den Tod des Täufers (Mt 14,1–14 und Mk 6,14–29), die bereits im ‚Tatian‘ als der Hauptquelle des ‚Heliand‘ an entsprechender Stelle kompiliert und durch das Lukasevangelium ergänzt sind (Tat. 79,1–14),³ habe der Dichter noch verändert, psychologisierend vertieft und nicht zuletzt dadurch „eine der bemerkenswertesten Fitten des Heliand“⁴ geschaffen.

Gegenüber den nüchternen Berichten der Evangelien sind die Amplifikationen in der 33. Fitte des ‚Heliand‘ zwar tatsächlich beachtlich, und insbesondere die Festdarstellung zum Geburtstag des Herodes vermittelt den Eindruck einer bewusst ausweitenden Aufarbeitung der grauenvollen Begebenheiten in altsächsischen Stabreimversen. Die Neigung zur extensiven Aufarbeitung gerade dieses Evangelienstoffs teilt der ‚Heliand‘ freilich mit der lateinischen Bibelepik ebenso wie mit einer Vielzahl patristischer Kommentare und Auslegungen der Szene. Zu unerhört und zu erklärungsbedürftig waren wohl die neutestamentlichen Berichte über den Täufer Tod, um sie unkommentiert oder in der Wiedererzählung nicht auserzählt zu belassen. Anders als etwa Juvenius in seiner Evangelienharmonie, der die Szene mit nachgerade genussvoll empörter Freude am Detail ausgestaltet,⁵ anders aber auch als Hieronymus, Beda Venerabilis oder Hrabanus Maurus in ihren Kommentaren zu Markus und Matthäus, die dem ‚Heliand‘-Dichter sicherlich ebenso bekannt gewesen sein dürften wie die frühen

1 Windisch 1868, S. 61.

2 Weber 1927, S. 29.

3 Zum ‚Tatian‘ als unmittelbarer Vorlage des ‚Heliand‘ bereits Windisch 1869, S. 31–35; vgl. u. a. auch Haferland 2004, S. 27; Mierke 2008, S. 203; Haubrichs 2013, S. 159; Sahm 2017, S. 45 f. oder Kipf 2017, S. 244, Anm. 33.

4 Sowinski 1985, S. 138.

5 Vgl. Juvenius, Evangeliorum, lib. III, PL 19,217–220, 33–69.

Traditionen der Bibeldichtung,⁶ verzichtet jener in der Geschichte vom Tod des Täufers weitgehend auf direkte oder implizite Moralisierungen, exegetische und katechetische Ausführungen, typologische Verweise oder wertende Urteile. Geboten wird eine ausschweifende, aber vor allem deskriptiv verbleibende Erzählung. Exegetische Traditionen und Arbeitsweisen scheinen im epischen Erzählen aufgelöst.⁷

Die Vertrautheit mit gelehrten Kompositionsformen der karolingischen Zeit zeigt sich wohl vor allem in der strukturellen Gesamtanlage des ‚Heliand‘, bei der wiederum der 33. Fitte ein besonderer Stellenwert im Blick auf ihre Position im Gefüge des Epos zugesprochen wird.⁸ Der zahlensymbolische Wert der *numera sancta* ist zunächst vom Tod Christi in seinem 33. Lebensjahr her bestimmt. Darüber hinaus präfiguriert die Enthauptung des Johannes die Kreuzigung Christi, von der im ‚Heliand‘ in der 66. Fitte erzählt wird, durch die typologische Korrespondenz der Fittenzahlen 33 und 66 in der zahlenästhetischen tektonischen Organisation des Stoffes.⁹ Während etwa Hrabanus Maurus (ebenso wie Beda Venerabilis und Hieronymus) in seinem Kommentar zu Matthäus den typologischen Zusammenhang zwischen Täufer und Heiland entfaltet, indem er der Enthauptung des Johannes präfigurativ die Kreuzerhöhung Christi (*exaltatio crucis*) als Steigerung zur Seite stellt und in das heilsgeschichtliche Gefüge von Abnahme und Zunahme der geburtszeitlichen Bedeutung von Johannes und Christus integriert,¹⁰ verlagert der ‚Heliand‘-Dichter das Prinzip typologischer Steigerung kunstfertig in die Zahlensymbolik der Struktur.

6 Bezugnahmen auf Hieronymus, Beda Venerabilis bzw. Hrabanus Maurus in der 33. Fitte dokumentieren bereits die quellenkritischen Studien zum ‚Heliand‘ von Windisch 1868, S. 61, und Grein 1869, S. 90–93. Dass dem ‚Heliand‘-Dichter der Matthäuskommentar Hrabans vorgelegen hat, gilt als erwiesen, hierzu u. a. Gantert 1998, S. 24; Haubrichs 2013, S. 159 f.; Mierke 2008, S. 203.

7 Zum Verzicht auf wertende Ausführungen in der 33. Fitte vgl. Magennis 1985, S. 127. Dass der ‚Heliand‘ das Instrumentarium der Exegese auch im Blick auf das gesamte Bibelepös weitgehend meidet, obwohl er mit seinem Gebrauch und mit der antik-lateinischen Rhetorik wohl zweifellos vertraut ist, vermerken Kartschoke 1975, S. 48–56, und Mierke 2008, S. 126 und S. 267–277.

8 Hierzu und zum Weiteren vgl. insbesondere Rathofer 1962, S. 365–370. Die Überlegungen Rathofers sind nicht unumstritten, hierzu u. a. bereits Haubrichs 1995, S. 347.

9 Vgl. auch Sowinski 1985, S. 138.

10 Hrabanus Maurus, Comm. in Matt. lib. V, cap. XIV, PL 107,961: *Minutus ergo capite est Joannes, exaltatus est in crucem Dominus, quia, sicut idem Joannes ait, illum oportebat crescere, Joannem autem minui; illum qui propheta aestimabatur, Christum cognosci, et eum qui Christus prae virtutum sublimitate putabatur, Christi esse prophetam, et praecursorem decebat intelligi. Quod ipsum quoque distinctione temporis, quo uterque eorum natus est, satis aperte signatum est; quia Joannes quidem quem oportebat minui, cum divinum lumen decresceret, natus est: Dominus vero qui vera lux mundi est, eo anni tempore quo dies crescere incipit, luciflua nobis suae dona nativitatis exhibuit.* Auf Grundlage von Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,98, so auch Beda, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,190, und Expositio in Matt., lib. III, cap. XIV, PL 92,71. Auf den Zusammenhang von verderblichem Tanz (der Salome) und ‚sinkender Sonne‘ (die mit dem Geburtstag des Täufers einsetzt) verweisen zahlreiche kirchliche Tanzverbote des Mittelalters insbesondere in Zusammenhang mit Sonnenwendfeiern, hierzu sehr ausführlich Rohmann 2013, S. 496–529.

Mit der Geschichte über den Tod des Täufers erhält die Gesamtdarstellung des ‚Heliand‘ im Erzählkontinuum auch keineswegs bloß „ein weiteres retardierendes Moment“¹¹, durch welches das Erzählen über das Leben Jesu kurzzeitig unterbunden wäre. Vielmehr ist die 33. Fitte syntagmatisch geschickt in den unmittelbaren Erzählkontext eingebettet. Die vorhergehende 32. Fitte berichtet an ihrem Ausgang (auf Grundlage von Lk 4,25–30) über den Anschlag auf Christus: Die ihm feindlich gesinnten Landsleute in Nazareth, denen die Botschaft Christi verschlossen bleibt, wollen den Erlöser vom Felsen stoßen, doch unbehelligt kann Christus durch die Menge der Nazarethaner hindurchschreiten. In die knappe Darstellung von Lk 4,30 (*ipse autem transiens per medium illorum ibat*¹²) inseriert der ‚Heliand‘-Erzähler noch einige bemerkenswerte Zusätze, wenn er zum Abgang Jesu bekundet: *Thô he imu mid them liudiun samad / frôlico fôr: ni uuas imu foriht hugi* (V. 2676 f.)¹³ – „Doch mit seinen Leuten zog er frohgemut einher. Es war keine Furcht in seinem Herzen.“ Diese wohlgemute Sorglosigkeit Christi basiert auf seinem Wissen, dass die Zeit der Erfüllung noch nicht gekommen sei, weil die Feinde ihn in seiner Göttlichkeit noch nicht erkennen können:¹⁴

– uuisse that imu ni mahtun menniscon barn,
bi theru godcundi Iudeo liudi
êr is tidiun uuht teonon gifrummien,
lêðaro gilêsto –, [...].
[...] that iro ênig ni habde sô grimmon sebon
ni sô uurêðen uuilleon, that sie mahtin thene uualdandes sunu,
Krist antkennen; he ni uuas iro cûð ênigumu,
that sie ina thô undaruissin.
(V. 2678–2681a, 2687b–2690a)

(„Er wusste, dass die Menschenkinder ihm ob seiner Gottheit kein Leid antun konnten, die Judenleute, ehe seine Zeit gekommen war, nicht Schaden zufügen, leidige Verletzung [...]. Nicht einer war so grimmiger Gesinnung, so widrigen Willens, dass sie den Sohn des Allmächtigen, Christus, erkennen konnten. Keinem war er so kund, dass sie ihn da unterschieden.“)

In der 33. Fitte scheint dann mit dem folgenreichen Geburtstag des Herodes diese Zeit gekommen (*tîdi cumana*, V. 2729)¹⁵, ist die Zeit des Erkennens der Göttlichkeit Christi durch seine Feinde eingeleitet. Als der Gottessohn wenig später, in der Einleitung der

¹¹ Mierke 2008, S. 208.

¹² Lat. Bibelstellen hier und im Weiteren nach der Ausgabe der ‚Biblia sacra‘, besorgt von Weber / Fischer 1969.

¹³ Hier und im Weiteren zitiert nach der von Behaghel / Taeger 1996 besorgten Textausgabe. Übersetzungen im Nachfolgenden von mir.

¹⁴ Vgl. hierzu Grein 1869, S. 90 f., der auf die Benutzung von Bedas Kommentar zu Lukas verweist. Der ahd. ‚Tatian‘ lässt an dieser Stelle Lk 4,30 stehen: *Thanan hér farenti thuruh mittilodi iro fuor* (Tat. 78,9) und schließt unmittelbar daran die Geschichte vom Gastmahl des Herodes an.

¹⁵ Zur tiefgründigen Bedeutung des *tîdi cumana* vgl. den Beitrag von Sophie Marshall in diesem Band.

34. Fitte, von der Enthauptung des Johannes erfährt, sieht er sich angesichts der Gefahr gezwungen, in der Wüste zu bleiben. Mit dieser Verknüpfung von Jesu Sorglosigkeit (Fitte 32), den schrecklichen Geschehnissen um den *precursor Christi* Johannes (Fitte 33) und Jesu Erkennen der Gefahr des Erkanntwerdens (Fitte 34) schafft der ‚Heliand‘ folglich in einzigartiger Weise einen narrativen Brückenschlag, durch den der Geschichte vom Tod des Johannes eine signifikante Funktion im Handlungsgefüge zukommt.¹⁶

Neben solchen Eigenheiten und Eigenständigkeiten lassen sich darüber hinaus gerade in der 33. Fitte *in nuce* die vielberufenen Stilbesonderheiten des ‚Heliand‘ aufzeigen, die auf eine vorgängige germanische mündliche Dichtungstradition verweisen und die auch der Stabreimform in der altenglischen, altnordischen, altsächsischen oder althochdeutschen Dichtung gemein sind.¹⁷ Die Häufung indirekter Rede, die immer wieder von der *oratio obliqua* in die *oratio directa* wechselt, der wogende, syntaktisch komplizierte Variationsstil oder die Schwellverse zur Rhythmisierung und Akzentuierung markanter Textstellen finden sich ebenso wie der Formelschatz, die Leitbegriffe und thematischen Versatzstücke der weltlichen, vor allem der heroischen Stabreimdichtung.¹⁸ Sie verleihen der Dichtung aus neuzeitlicher Sicht sicherlich ihren archaischen Reiz.

In Zusammenhang mit den übernommenen traditionellen Erzählelementen und -formen der frühmittelalterlichen Heroik steht die 33. Fitte schließlich auch unter dem Forschungsparadigma der ‚Akkommodation‘ bzw. ‚Akkulturation‘ im Fokus.¹⁹ Gemeint sind damit Übernahmen aus der mündlichen Tradition, die auf das Erzählmuster der ‚Hallenfreude‘²⁰ rekurrieren und sich im ‚Heliand‘ in den Festdarstellungen zu erkennen geben. In der Tat zeigen Vergleiche zwischen der Schilderung des Geburtstagsfests des Herodes und den Festdarstellungen etwa des altengl. ‚Beowulf‘-Epos oder der altnord. ‚Atlakviða‘ auffallende Übereinstimmungen eben nicht nur in den verwendeten Sprachformeln und im Vokabular, sondern auch in den dargestellten kulturellen Gepflogenheiten und Handlungsmustern. Wenn der neutestamentliche Tetrarch Herodes Antipas im ‚Heliand‘ während seines Festes als der großzügige ‚Ringspender‘ (*bāgebon*, V. 2738) und ‚Volkskönig‘ (*thiodcuninge*, V. 2767) auftritt, der seinen ‚Gefolgsleuten‘ (*heliðos*, V. 2742) in der ‚Trinkhalle‘ (*flet*, V. 2739; 2750) eine ‚Hallenfreude‘ (*gaman*,

16 Neben dem ‚Tatian‘ verzichtet auch Juvenecus auf solch eine narrative Verknüpfung, allerdings setzt bei ihm die Kunde vom Tod des Johannes einen ‚Lernprozess‘ Jesu in Gang: *Ille ubi cognovit iusti miserabile letum, / Deserit insonti pollutam sanguine terra / Frondosaque latet secretae vallis in umbra* (Juvenecus, Evangeliorum, lib. III, PL 19,220, 70–72).

17 Den älteren Forschungsstand hierzu zusammenfassend Haferland 2002, S. 22–26.

18 Grundlegend dazu Heusler 1920, S. 5–48, sowie mit Bezug auf Fitte 33 auch Haubrichs 1995, S. 342 f.; Haubrichs 2005, S. 39–66; Haubrichs 2013, S. 157 f.

19 Vgl. Magennis 1985, S. 126–131; Haubrichs 1995, S. 341–343; Gantert 1998, S. 78–81; Haubrichs 2005, S. 38–44; Haubrichs 2013, S. 158 f., sowie den Beitrag von Haubrichs in diesem Band.

20 Zum Begriff der ‚Hallenfreude‘ vgl. Vierck 1991, S. 118–120.

V. 2741; 2749; 2762) in Gestalt eines Trinkgelages bereitet, wird dies gemeinhin entweder als eine Art Heroisierung des Christentums durch einen durch Formen der Mündlichkeit geprägten Erzähler verstanden oder als bewusste Akkommodation des Christentums durch einen theologisch gebildeten *literatus*, der um „Bezüge zur Lebenswirklichkeit des zeitgenössischen Adels“²¹ bemüht gewesen sei. Von welcher Seite aus die den ‚Heliand‘ prägenden Erzählformen zu denken sind, ob hier also Bestandteile einer illiteraten Welt in den Kosmos schriftgelehrten Wissens eingeschrieben werden (Akkommodations-These) oder ob diese Bewegungsrichtung umgekehrt, vom Gattungskontext der germanischen Heldendichtung her, verläuft,²² kann hier nicht zielführend erörtert werden. Festhalten lässt sich gleichwohl, dass diese Überblendung verschiedener Diskurse, die dem ‚Heliand‘ und mit ihm in besonders prägnanter Weise der Erzählung vom Tod des Täufers eignet, im Sinne einer Inkulturation fassbar ist.²³ Die an sich polare Spannung zwischen normativ vorgegebenem christlichen Gehalt einerseits und heldenepischer Gattung mit ihrem eigenen poetischen Anspruch und ihren nur vage eruierbaren Bezügen auf zeitgenössische Gepflogenheiten andererseits ist dabei in einem Wechselverhältnis kulturalisierender Vermittlung zu verstehen.²⁴

So weit – *grosso modo* – der Befund zur 33. Fitte. Wenn nun im Folgenden danach gefragt werden soll, wie im ‚Heliand‘ in der Erzählung über das Ende des Täufers narrative Strategien im Spannungsfeld von Wissenstransfer, Autorität und Innovation entwickelt werden, sollen zum einen genau jene ‚Friktionen‘ in den Blick genommen werden, die im Erzählprozess zwischen den verschiedenen Diskursen entstehen.²⁵ Nicht vergessen werden darf dabei, dass sich der schriftliterarische Wissenshintergrund des ‚Heliand‘-Dichters nur selten auf konkrete schriftlich fixierte Quellen zurückführen lässt.²⁶ Ausgehend von der Prämisse, dass die Erschaffung des Neuen vor dem Hintergrund der Autorität der Heiligen Schrift und ihrer exegetischen Auslegung nur durch die Beherrschung des Alten gelingen kann, lassen sich aber durchaus Traditionslinien dessen aufzeigen, was in angeeigneter oder angepasster Form in den ‚Heliand‘ eingegangen sein dürfte bzw. worauf offenbar bewusst verzichtet wurde. Eingeschränkter noch sind in diesem Zusammenhang die Möglichkeiten der Kontextualisierung auf Grundlage eines Vergleichs zur zeitgenössischen Heroik und – weitgehend darauf basierend – eines Bezugs zur frühmittelalterlichen Kulturgeschichte, da hier

21 Haubrichs 2013, S. 159.

22 Diese zwei gegensätzlichen Forschungspositionen referiert mit ausführlichen bibliographischen Angaben die Studie von Sahn 2017, S. 41 f., Anm. 2, die anhand ihrer überzeugenden Analyse des ‚Heliand‘-Prologos zu dem Befund kommt, dass der ‚Heliand‘-Dichter „auf Gattungserwartungen der mündlichen Erzählkulturen“ eingehe (S. 45).

23 Zum Begriff der ‚Inkulturation‘ im Kontext der Bibelepik vgl. Quast / Spreckelmeier 2017, S. 6–10.

24 Vgl. ebd., S. 9.

25 Ebd., S. 8.

26 Vgl. Kartschoke 1975, S. 53.

die Überlieferungslage bekanntlich ausgenommen dürftig ist.²⁷ Obwohl die Möglichkeiten eines Vergleichs mit vorgängigen, diskursiv verschiedenen Traditionslinien infolgedessen relativ gering ausfallen, gibt sich zum anderen im ‚Heliand‘ dennoch eine auffallend eigenständige Erzählwelt zu erkennen. Diese hebt sich nicht nur in der Anordnung des Erzählten von den Vorgaben der neutestamentlichen Berichte, des ‚Tatian‘ oder des Matthäuskommentars des Hrabanus Maurus ab, sondern auch in der narrativen Entfaltung der Frage, wer für den Tod des Johannes eigentlich verantwortlich ist.

2 Reaktionen auf die Kritik des Täufers oder: Wer fürchtet hier eigentlich was?

Die Geschichte vom Ende des Täufers wird im ‚Heliand‘ durch einen Perspektivwechsel eingeleitet, mit dem aber nicht, wie im ‚Tatian‘ oder in den Evangelienberichten, der Tetrarch Herodes Antipas seinen Auftritt hat,²⁸ sondern Johannes der Täufer: Dieser habe mit seinen Gefährten einen anderen Weg eingeschlagen (als Christus, der sich ja gerade eben, am Schluss der 32. Fitte, auf den Weg in die Wüste begeben hat). Den Menschen habe Johannes die Befolgung der rechten Lehre geraten und – hier nachgerade wie eine *bad self-fulfilling prophecy* anmutend – den Verzicht auf rechtliche Straftaten, auf Frevel, Verbrechen und Mord (*firina farlêtin, mên endi moröuwerk*, V. 2701 f.), gepredigt. Johannes habe dann Herodes aufgesucht, der ein hochmütiger Herrscher (*obarmôdig man*, V. 2705) genannt werde. Aus theologischer Sicht assoziiert die Apostrophe *obarmôdig man* an dieser Stelle zwar sogleich die Sünde der *superbia*, die Herodes als dem Veranstalter eines üppigen Festes zu Ehren seines eigenen Geburtstages an anderen Stellen teils vehement zugesprochen wird.²⁹ In der 33. Fitte des

²⁷ Vgl. hierzu Sahm 2017, S. 44 f.

²⁸ Mt 14,1: *In illo tempore audivit Herodes tetrarcha famam Jesu*; Mk 6,14: *Et audivit rex Herodes, (manifestum enim factum est nomen ejus) et dicebat: Quia Joannes Baptista resurrexit a mortuis: et propterea virtutes operantur in illo*. In den Evangelien ist der Anlass des Erzählens von Johannes’ Tod als Prolepse angelegt: Herodes erhält Kunde von Jesus Christus und wähnt deshalb, Johannes der Täufer sei vom Tode auferstanden (Mt 14,1 f.; Mk 6,14–16). Im ‚Tatian‘ (79,1) sind diese Angaben in der Wiedergabe von Mt 14,1 (*In illo tempore Herodes tetrarcha*) zunächst ausgelassen und dann nach Lk 9,7–9 der Enthauptungserzählung nachgestellt (Tat. 79,11 f.). Damit ordnet der ‚Tatian‘ die Erzählung zugunsten des *ordo narrationis*; vgl. hierzu Kapfhammer 2015, S. 218. Im ‚Heliand‘ fehlt die einleitende Auferstehungserwägung des Herodes gänzlich.

²⁹ Rigoros ist die Negativzeichnung des Herodes etwa bei Juvenecus, der nachdrücklich auf die *superbia* des Tetrarchen verweist: *Interea ad regem volitabat fama superbum, / Quod mala cuncta illi virtus divina domaret* (Evangeliorum, lib. III, PL 19,217, 33 f.).

‚Heliand‘ bleibt es aber erstaunlicherweise bei dieser einzigen und vielleicht auch fragwürdigen Negativapostrophe des Tetrarchen.³⁰

Mit der Erklärung, dass Herodes die Frau seines offenbar verstorbenen Bruders zu sich genommen und diese bereits Kinder aus erster Verbindung mit in die neue Ehe gebracht habe,³¹ geht der ‚Heliand‘ im Nachfolgenden erneut über die Angaben der Evangelien sowie des ‚Tatian‘ hinaus. Diese benennen Herodias zwar als Frau des Herodes-Bruders, verzichten aber auf weitere Ausführungen zum Status der alten Beziehung.³² Auch von mehreren Kindern weiß im Übrigen allein der ‚Heliand‘. Aus theologischer Sicht entscheidet indes die Frage, ob der Bruder des Herodes noch am Leben oder ob er tot ist und Kinder hinterlassen hat, über die Wertung der neuen Verbindung. In den patristischen Auslegungen teilen sich hier die Meinungen: Während Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus auf Grundlage von Hieronymus die Unbotmäßigkeit der Beziehung darin begründet sehen, dass der Bruder des Herodes durchaus noch lebendig gewesen und die Beziehung somit als Ehebruch zu werten sei,³³ verweisen u. a. etwa Gregor der Große oder Johannes Chrysostomos in diesem Zusammenhang auf das mosaische Gesetz, demzufolge die Verbindung eines Mannes mit der Frau seines verstorbenen Bruders, die sog. Leviratsehe, genau dann als Gesetzesverstoß zu werten ist, wenn es bereits Kinder aus einer vergangenen Beziehung gebe.³⁴

30 Aus dem Blickwinkel der Heroik ist das Adjektiv *obarmôdig* im Sinne von ‚stolz‘, wenn nicht gar ‚heroisch‘ keineswegs grundsätzlich negativ konnotiert, die weiteren Belegstellen des ‚Heliand‘ bieten allerdings ein eher negatives Bedeutungsspektrum (‚Heliand‘, V. 775; V. 3993; V. 4171; V. 5298) im Sinne von ‚überheblich‘, ‚arrogant‘, ‚übermütig‘; siehe hierzu die Einträge in den einschlägigen Wörterbüchern von Tiefenbach 2010, S. 302 und Sehart 1966, S. 420.

31 Heliand, V. 2706–2711: *bûide imu be theru brûdi, thiû êr sînes brôder uuas, / idis an êhti, anttat he el-lior skôc, / uuerold uueslode. Thô imu that uuîf ginam / the cuning te quenun; êr uuârûn iro kind ôdan, / barn be is brôder.*

32 Mt 14,3: *Herodes enim tenuit Joannem, et alligavit eum: et posuit in carcerem propter Herodiadem uxorem fratris sui*; Mk 6,17 f.: *Ipse enim Herodes misit, ac tenuit Joannem, et vinxit eum in carcere propter Herodiadem uxorem Philippi fratris sui, quia duxerat eam. Dicebat enim Joannes Herodi: Non licet tibi habere uxorem fratris tui.*

33 Mit gleichem Wortlaut: Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,100; Beda Venerabilis, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,189 sowie Hrabanus Maurus, Comm. in Matt., lib. V, cap. XIV, PL 107,959: *Ergo Joannes Baptista, qui venit in spiritu et virtute Eliae, eadem auctoritate qua ille Achab corripuerat et Jezabel, arguit Herodem et Herodiadem quod illicitas nuptias fecerint, et non liceat fratre vivente germano, illius uxorem ducere, malens periclitari apud regem, quam propter adulationem esse immemor praeceptorum Dei.* Vgl. auch Hrabanus Maurus, Hom. CLVII: In passione sancti Joannis baptistae, PL 110,444.

34 Vgl. hierzu etwa die Erläuterungen des Johannes Chrysostomos, In Matt. homil. 48, 3, PG 58,489 f. zur Illegitimität der Verbindung auf Grundlage von Dtn 25,5. Die in den exegetischen Schriften durchaus verbreitete Ansicht, dass der Bruder des Herodes zum Zeitpunkt der Neuvermählung bereits tot ist, vertritt zuerst Origenes, vgl. hierzu Daffner 1912, S. 27, und Hausmann 1980, S. 172. Deutlicher noch als im Buch Deuteronomium ist das Verbot der Leviratsehe im Buch Levitikus formuliert, das jegliche Form der Schwagerheirat untersagt. Das Deuteronomium untersagt das Levirat nur, wenn es Söhne aus der ersten Beziehung gibt, ist dies aber nicht der Fall, wird die Neuvermählung von Schwa-

Zwar sind allgemeine Gesetzesverstöße ebenso wie Ehebruch in karolingischer Zeit gleichermaßen als Straftaten gewertet, während der Ehebruch aber schon im germanischen Recht (besonders für Ehebrecherinnen) teils drastisch geahndet wird, ist dies beim Levirat keineswegs der Fall. Vor dem Hintergrund zeitgenössischer Ehevorschriften und kirchenrechtlicher Bestimmungen bietet der Rückgriff auf eine spezifische Auslegungstradition, bietet also der offenbar bewusste Verzicht auf die Ehebruchsthese zugunsten der Gesetzesbruchsthese im ‚Heliand‘ eine Reibungsfläche, welche die Lesart der 33. Fitte durchaus brisant erscheinen lässt. Die Kirche des frühen Mittelalters hatte zumindest in ihren Ehevorschriften und -verboten vehement gegen die Verwandten- und besonders gegen die Schwagerehe anzukämpfen und wertete sie als unsittlich. Gerade das Levirat dürfte aber in der frühmittelalterlichen Ehepraxis durchaus üblich gewesen sein.³⁵

Im ‚Heliand‘ klagt Johannes diesen Gesetzesbruch gegenüber Herodes / Herodias³⁶ an. Er verbietet – zunächst in der *oratio obliqua* – die Beziehung, weil es Gott zuwider sei, wenn ein Mann die Schwägerin in sein Bett und zur Gattin nehme. Dann richtet sich die Rede in der *oratio directa* unmittelbar an Herodes:

Ef thu mi hôrien uuili,
gilôbien mînun lêrun, ni scalt thu sie leng êgan,
ac mîð ire an thînumu môde: nî hâba thar sulica minnea tô,
ni sundeo thi te suîðo.
(V. 2714b–2717a)

(„Wenn du mich hören willst, meinen Lehren glauben, so behalte sie nicht länger, sondern meide sie in deinem Gemüt. Habe nicht solche Minne zu ihr, versündige dich nicht so schwer.“)

ger und Witwe und die Zeugung eines Sohnes im Namen des verstorbenen Bruders sogar verlangt. Zum Verbot der Leviratehe bei Gregor dem Großen in diesem Kontext vgl. Mitterauer 2013, S. 115 f. Die relevante Unterscheidung zwischen Ehebruch und Schwagerehe wird bei Cathey 2002, S. 199, nicht berücksichtigt, der in seinem Kommentar zur 33. Fitte ohnehin weniger den Text des ‚Heliand‘ kommentiert denn vielmehr die neutestamentliche Version nach Matthäus.

³⁵ Eine ausführliche Diskussion der Leviratehe in Spätantike und frühem Mittelalter bietet Mitterauer 2013, S. 107–119.

³⁶ Es ist nicht ganz klar, an wen die indirekte Rede gerichtet ist. Die Formulierung *Thô bigan imu thea brûd lahan / Iohannes the gôdo* (V. 2710 f.) wird gemeinhin verstanden als ‚Da tadelte er die Frau, Johannes, der Gute‘, womit die Herodias angesprochen wäre. Diese Lesart wird den stilistischen Gepflogenheiten des ‚Heliand‘, der das *imu* im Hakenstil als Nominativ des Subjekts ausweist, zweifellos ebenso gerecht wie der ebenfalls ‚Heliand‘-typische rasche Perspektivwechsel. Irritierend bleibt an dieser Stelle, dass in der indirekten Rede die Frau, in der direkten Rede dann aber eindeutig Herodes angesprochen ist. Syntaktisch möglich wäre zumindest auch die ungewöhnlichere Lesart, die das *imu* als Pronomen im Dativ im Sinne von ‚Da verbot Johannes, der Gute, ihm (= Herodes) die Frau‘.

Diese unmissverständliche Aufforderung an Herodes, die Frau zu verlassen, hat im ‚Heliand‘ keinerlei Wirkung auf den Angesprochenen, wohl aber auf Herodias: Sie fürchtet, die Worte des Johannes könnten dazu führen, dass Herodes sie verstoße:

Thô uuarð an sorgun hugi
 thes uuibes aftar them uuordun; andrêd that he thene uueroldcuning
 sprâcono gespôni endi spâhun uuordun,
 that he sie farlêti.
 (V. 2717b–2720a)

(„Da wurde das Gemüt der Frau nach diesen Worten sorgenschwer, dass er den König durch weise Mahnung und kluge Worte dazu bringen könnte, sie zu verlassen.“)

Dass die Furcht der Frau (sie wird im ‚Heliand‘ niemals bei ihrem Namen Herodias genannt) durchaus berechtigt ist, kommt in der Anerkennung der Johannes-Worte als ‚weise‘ zum Ausdruck³⁷ – eine Anerkennung, die angesichts der Anklage einer illegitimen Liebesverbindung insofern als gefährlich zu verstehen ist, als doch Herodes – zumindest nach Mk 6,20 – gerne den Worten des Johannes zuhört und ihn als Propheten schätzt.³⁸ Durch ihre Sorge sieht sich Herodias veranlasst, die Ermordung des Anklägers zu initiieren, indem sie Johannes durch ihre Männer fesseln und einkerkern lässt. Die Männer aber wagen die Hinrichtung des Täufers aufgrund seiner Beliebtheit und Wertschätzung als Prophet bei den Menschen nicht umzusetzen:

Began siu imu thô lêdes filu
 râden an rûnon, endi ine rinkos hêt,
 unsundigane erlos fâhan
 endi ine an ênumu karkerea klûstarbendiun,
 liðocospun bilûcan: be them liudiun ne gidorstun
 ine ferahu bilôsien, huand sie uuârun imu friund alle,
 uuissun ine sô gôden endi gode uuerðen,
 habdun ina for uuârsagon, sô sia uuela mahtun.
 (V. 2720b–2727)

(„Da fing sie an, ihm im Geheimen viel Leid zu planen, und hieß ihre Männer ihn, den Sündenfreien, gefangen zu nehmen und im Kerker mit Ketten zu binden, in Fesseln einzusperren. Wegen der Menschen wagten sie nicht, ihm das Leben zu nehmen, denn sie waren ihm alle freund, sie schätzten ihn gut und Gott teuer. Sie hielten ihn für einen Propheten, was sie zu Recht konnten.“)

³⁷ Insofern ist Herodias’ Furcht, Herodes könne durch die kluge Rede des Johannes beeinflusst werden, durchaus folgerichtig.

³⁸ Mk 6,20: *Herodes enim metuebat Joannem, sciens eum virum justum et sanctum: et custodiebat eum, et audito eo multa faciebat, et libenter eum audiebat.* Nach u. a. Hilarius Pictaviensis, Comm. in Matt., cap. XIV, PL 9,998, repräsentiert Johannes sogar das Gesetz (Christi): *Joannes, ut frequenter admunimus, formam praetulit legis; quia lex Christum praedicavit, et Joannes profectus ex lege est; Christum ex lege praenuntians.*

Es ist im ‚Heliand‘ folglich allein Herodias, die den Mord an Johannes anzettelt. Um an dieser Stelle die ausgenommene Eigenständigkeit des ‚Heliand‘-Dichters aufzuzeigen, um seine narrativen Strategien im Spannungsfeld von autoritärer Vorgabe und innovativem Ansatz zu verdeutlichen, bedarf es eines Schrittes zurück:

Im Matthäus- und Markusevangelium ist der Grund für die Gefangennahme des Johannes dessen Kritik an der Ehe des Herodes mit der Frau seines Bruders. In beiden Evangelien ist es Herodes, der den Täufer deshalb *propter Herodiam* in den Kerker werfen lässt.³⁹ Nach der Version bei Matthäus will Herodes den Johannes zwar töten lassen, schreckt vor dieser Tat aber noch zurück, weil er das Volk fürchtet, das den Johannes als Propheten schätzt.⁴⁰ Im Markusevangelium ist es Herodias, der die Tötungsabsicht zugesprochen wird. Ihr Plan ist jedoch nicht umsetzbar, weil sich wiederum Herodes scheut, allerdings diesmal nicht wegen des Volkes, sondern – im Wissen um dessen Prophetentum – wegen Johannes selbst. Auch hört Herodes gerne die Lehre des Johannes. Mit dem Geburtstag des Herodes ergibt sich dann für Herodias eine günstige Gelegenheit zur Umsetzung des Mordplans.⁴¹ Kurzum: Würde man allein nach Markus erzählen, stünde Herodes in relativ gutem Licht da, während der Herodias ein gleichsam intrigantes Handeln zugeschrieben wäre; bei Matthäus ist Herodes dagegen deutlich schlechter gezeichnet.

Schon der ‚Tatian‘ geht mit diesen divergierenden Interessenlagen, Motivationen und Hinderungsgründen der neutestamentlichen Berichte in eigener Weise um: Auch im ‚Tatian‘ ist es allein Herodes, der Johannes *umbi Herodianem* (Tat. 79,1) inhaftieren lässt. Dann aber kompiliert der ‚Tatian‘ die Evangelienberichte quasi über Kreuz, wenn es heißt, dass Herodias den Johannes töten wollte, dies aber nicht vermochte (Mk 6,19), weil sie die Menschen fürchtete, die Johannes als Propheten schätzten (Mt 14,5). Ebenso habe Herodes den Johannes töten wollen (Mt 14,5), was er sich aber wegen der Weisheit und Heiligkeit des Johannes nicht getraute, zumal er ihm auch gerne zugehört habe (Mk 6,20).⁴² Der ‚Tatian‘ liefert also in der Verdoppelung der Tötungsabsicht zwei an sich widersprüchliche Hinderungsgründe – die Furcht vor dem Volk und die Anerkennung von Johannes als heiligem Mann – und verteilt die Schuld

³⁹ Vgl. Anm. 31.

⁴⁰ Mt 14,4 f.: *Dicebat enim illi Joannes: Non licet tibi habere eam. Et volens illum occidere, timuit populum: quia sicut prophetam eum habebant.*

⁴¹ Mk 6,19–21: *Herodias autem insidiabatur illi: et volebat occidere eum, nec poterat. Herodes enim metuebat Joannem, sciens eum virum justum et sanctum: et custodiebat eum, et audito eo multa faciebat, et libenter eum audiebat. Et cum dies opportunus accidisset, Herodes natalis sui cœnam fecit principibus, et tribunis, et primis Galilææ.*

⁴² Tat. 79,2 f.: *Herodias fārêta sîn inti uuolta inan arslâhan, nî mohta; forhta thên liut, uuanta her inan habêta samasô uuîzzaon. Sama Hêrôdes uuollenti inan arslâhan, forhtaimo uuizenti inan rehtan man inti heilgan inti hielt inan intigohôrentemo imo thaz hér managu teta, inti lustlîhho hôrta inan.*

an der sich dann mit dem Geburtstag des Herodes anbahnenden Katastrophe auf beide Figuren: Herodes und Herodias.⁴³

Im ‚Heliand‘ sind diese bekannten und in der Tradition angelegten Absichtszuschreibungen, Befürchtungen, Hinderungsgründe und Schuldzuweisungen außer Acht gelassen; allein die Angst vor dem Volk ist auf die Wächter der Herodias verschoben. Die Motivation, den Täufer zu inhaftieren und ihm Leid anzutun, schöpft sich damit einzig aus der Sorge der Herodias vor dem Verlassenwerden. Dieses Argument ist zweifellos der patristischen Zitiergemeinschaft um Hieronymus, Beda und Hrabanus entlehnt,⁴⁴ dort ist es allerdings an anderer Stelle (nach den Auslegungen zum Tanz der Fürstentochter) platziert und basiert auf der Annahme, dass der Bruder des Herodes, der legitime Ehemann der Herodias also, noch am Leben sei:

Herodias timens ne Herodes aliquando respiceret, vel Philippo fratri amicus fieret, atque illicitae nuptiae repudio solverentur, monet filiam, ut in ipso statim convivio caput Joannis postulet: digno opere saltationis, dignum sanguinis praemium! (Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,98; Beda Venerabilis, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,190, sowie Hrabanus Maurus, Comm. in Matt., lib. V, cap. XIV, PL 107,960)⁴⁵

(„Herodias, die befürchtet, dass Herodes irgendwann wieder zur Vernunft kommt, sich mit seinem Bruder versöhnt und die unerlaubte Verbindung durch eine Scheidung auflöst, weist ihre Tochter an, auf dem Festmahl sofort den Kopf des Johannes zu fordern: Würdige Tanzarbeit erfordert würdigen Blutlohn!“)

Überdies bleibt es auch in den angeführten Auslegungen der Patres stets Herodes, der Johannes in den Kerker werfen lässt; und zumindest in den Matthäuskommentaren des Hieronymus und Hrabans wird darüber hinaus Herodes’ Furcht vor dem Volk nach Mt 14,5 (*Et volens illum occidere, timuit populum: quia sicut prophetam eum habebant*) sogar dergestalt zugespitzt, dass auch ihm Schuld zugesprochen werden muss: Es sei die Sorge vor einem Volksaufstand gewesen, so heißt es dort, die Herodes erst hadern lassen habe, letztlich sei er aber von der übermäßigen Liebe zu Herodias überwältigt zur Tat angestiftet worden.⁴⁶

Vor dem Hintergrund einer schriftliterarischen Tradition, die, wie die Beispiele gezeigt haben dürften, durchaus auch im Rahmen kanonischer und exegetischer Vorgaben Spielräume eigener narrativer Gestaltung und Wertung zulässt, rückt der ‚Heli-

⁴³ Vgl. hierzu Kapfhammer 2015, S. 216. Durch das hinzugefügte *similiter* / *sama* in Tat. 79,3 und Tempusangleichungen wird die Verdoppelung der Tötungsabsicht synchronisiert.

⁴⁴ Vgl. Windisch 1868, S. 61, mit Verweis auf Bedas Markuskommentar sowie Grein 1869, S. 91, mit Verweis auf Hieronymus, Beda und Hraban.

⁴⁵ Vgl. auch Paschasius Radbertus, Expositio in Matt., lib. VII, cap. XIV, PL 120,514.

⁴⁶ Hrabanus Maurus, Comm. in Matt., lib. V, cap. XIV, PL 107,959: *Seditionem quidem populi verebatur propter Joannem Baptistam, a quo sciebat turbas in Jordane plurimas baptizatas; sed amore vincebatur uxoris, ob cuius ardorem etiam Dei praecepta neglexerat*. Fast wortgleich auch Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,97.

and‘ bis zu diesem Punkt seines Erzählens den Fokus durch Verschiebungen, Weglassungen und Neuakzentuierungen einzig auf die Frau als Initiatorin des Täufermords. Sie ist es, die den Johannes einkerkern lässt,⁴⁷ sie allein hegt Tötungsabsichten und bekommt – angesichts des Gesetzesbruchs eines Levirats – mit der Sorge vor dem Verstoßenwerden zugleich auch noch einen passenden Grund dafür an die Hand. Herodes ist entgegen der neutestamentlichen und exegetischen Tradition im ‚Heliand‘ diesbezüglich indes völlig aus dem Rennen, da er weder durch Wort noch durch Tat, weder durch zugeschriebene Absichten noch durch Befürchtungen oder Hinderungsgründe narrativ in den Mordkomplott integriert ist.

3 Hallenfreude: Das Fest und das Versprechen des Herodes

Mit der Schilderung des Geburtstagsfestes des Herodes (ab V. 2728) erfolgt im ‚Heliand‘ ein Registerwechsel, der sich vom Vorausgehenden durch einen gehäuften Variationsstil, temporale Verweise, vor allem aber durch die massive Verwendung von Leitbegriffen, Erzählmustern, Sprachformeln und -bildern aus der mündlichen Dichtungstradition abhebt.⁴⁸ Der Gestus epischen Erzählens wird freilich in den einleitenden Zeilen sogleich durch eine zeitliche und räumliche Einordnung in die heilsgeschichtliche Strukturierung des ‚Heliand‘ konterkariert.⁴⁹ Es sei dort im Jahr des jüdischen Königs die Zeit gekommen (*Thô uurðun an themu gêrtale Iudeo cuninges / tidi cumana*, V. 2728 f.), zu der man das Fest seines Geburtstages gefeiert habe. Solch festliche Gelage seien dort Brauch der Leute gewesen (*Sô uuas thero liudio thau*, V. 2731). Der Hinweis auf die fremde Sitte assoziiert zunächst Distanz. Umso mehr mag es deshalb erstaunen, wenn die nachfolgende Schilderung einer ‚germanischen‘ Hallenfreude ganz im Rahmen des aus der mündlichen Tradition offenkundig Vertrauten erfolgt.

Es wird tatsächlich „ein beachtliches terminologisches Inventar rund um die Institution des Festes“⁵⁰ aufgebracht, um zu erzählen, wie der Landesherr (*hêrro*, V. 2735) Herodes alle Vornehmen des Landes (*erlos*, V. 2732) zu einem Gelage (*gôma*, V. 2733)

⁴⁷ Vgl. hierzu auch Magennis 1985, S. 130.

⁴⁸ Vgl. Sowinski 1985, S. 141. Der nachfolgende Abschnitt des ‚Heliand‘ enthält nach Ansicht der Forschung (in frappierend bürokratisch anmutenden Angaben zu den jeweiligen Zeilenumfängen) die eigentlich ‚selbständigen‘ Ergänzungen gegenüber dem ‚Tatian‘; mit Verweis auf die bei Windisch 1868 angegebenen Stellen so etwa übernommen von Haferland 2004, S. 33 f., Anm. 32, und Mierke 2008, S. 209 f., Anm. 627.

⁴⁹ Zur heilsgeschichtlichen Strukturierung vgl. Müller 2017, S. 307: „[...] der ‚Heliand‘ erzählt nicht von Sagenzeit, sondern von der geordneten Zeit der Heilsgeschichte.“ Sagengeschichte könne deshalb nur in Äußerlichkeiten integriert sein.

⁵⁰ Haubrichs 2005, S. 42.

geladen habe.⁵¹ Eine immense Schar seiner Männer habe sich in der Halle (*gastseli*, V. 2733/2737; *flet*, V. 2739; *halla*, V. 2742) vor Herodes’ ‚Königsstuhl‘ (*kuningstôle*, V. 2736) eingefunden, froh seien die Männer gewesen, ihren ‚Ringspender‘ (*bâggebon*, V. 2738) in Wonne zu sehen (*uuesen an uunneon*, V. 2739). In großer Freude und unter großem Jubel habe man dort gefeiert, der in Goldgefäßen angebotene, unverdünnte Wein sei in solchen Mengen geflossen, dass die Schenken sich mit dem Nachfüllen der Schalen eilen mussten (*skenkeon huurbun*, V. 2740). Laut sei der freudige Hallenjubel gewesen (*gaman uuas thar inne / hlûd an thero hallu*, V. 2741 f.), die *heliðos* hätten getrunken (V. 2742).

Das im ‚Heliand‘ entfaltete Bild einer „Saxon drinking party“⁵² schillert unbestritten in den Farben von Festdarstellungen, wie sie etwa auch die zeitgenössische angelsächsische Heroik kennt. Gabriele Müller-Oberhäuser hat in diesem Zusammenhang auf Grundlage vergleichender Quellenstudien zu ‚Sitte und Etikette in der altenglischen Literatur‘ darauf hingewiesen, dass das Schöne, das Fröhliche und Laute durchaus seinen festen Platz im sozialen Gefüge solch einer Hallenfreude-Gesellschaft habe.⁵³ Die Halle ist Austragungsort von herrschaftlichem Gebaren und von zivilisierter Kommunikation im Rahmen ritualisierter sozialer Interaktion; sie steht für das aristokratische Lebensgefühl einer herausgehobenen Kriegergemeinschaft. Wichtige Elemente sind das gemeinsame Met- oder Weintrinken, sind Auftritte der *scops*, die den Hallenjubel, die kollektive Hochgestimmtheit, bewirken oder verstärken. Vor dem Hintergrund des traditionellen Erzählschemas der ‚Hallenfreude‘ kann es also im ‚Heliand‘ keineswegs um „psychologisierende Umformungen“⁵⁴ der Figuren oder um eine negativ zu wertende „Prah- und Geltungssucht“ oder gar „Publikumsabhängigkeit dieses Königs“⁵⁵ gehen. Vielmehr geht es gemeinhin um den Öffentlichkeitscharakter des Hallenfestes, bei dem Gefolgsmänner mit ihrem Herrn als dem freigebigen ‚Ringspender‘ in Kontakt treten können,⁵⁶ wo Herrschaftsverhältnisse ausgelotet werden,⁵⁷ wo *memoria* rekapituliert oder aktualisiert wird und wo die Halle als „Erziehungs- und Lernterrain“⁵⁸ von kollektiven Verhaltensmodellen dient. Der Öffentlichkeitscharakter des Festgelages ist auch im ‚Heliand‘ betont, immer wieder – insgesamt

51 Zu dieser vielbeachteten Textpassage vgl. Sowinski 1985, S. 138–145; Magennis 1985, S. 129–132; Gantert 1998, S. 78–81; Cathey 2002, S. 199 f., und Haubrichs 2005, S. 41–46.

52 Cathey 2002, S. 199.

53 Hierzu und zum Folgenden vgl. Müller-Oberhäuser 1995, S. 30–32.

54 Sowinski 1985, S. 140.

55 Sowinski 1985, S. 143.

56 Vgl. Müller-Oberhäuser 1995, S. 32.

57 Prekär wird die feierliche Bestätigung sozialer Ordnung – vor allem in der Heldenepik – immer erst dann, wenn (meist) Außenstehende diese Ordnung durch Reizreden bzw. das *flyting* provokativ in Frage stellen.

58 Müller-Oberhäuser 1995, S. 39.

achtmal⁵⁹ – verweist der Erzähler auf die Anwesenheit der Leute im Saal. Die ausgelassene, lärmende und trinkfreudige Stimmung basiert auf Reziprozität: Die Gefolgs-männer verlangen ihren Herrn in Freuden zu sehen (*uuesen an uunneon*, V. 2739), und bis zu diesem Punkt macht Herodes im Kontext erstrebenswerter Hallenfreude genau genommen alles richtig, wenn er darüber nachsinnt, wie er die ohnehin schon trunke-ne, freudige Stimmung seiner Männer noch steigern könnte:

Uuas thes an lustun landes hirdi,
 huat he themu uuerode mēst te uunniun gifremidi.
 Hēt he thō gangen forð gēla thiornun,
 is brōðer barn, thar he an is benki sat
 uuīnu giuulenkid, endi thō te themu uuībe sprac;
 grōtte sie fora themu gumskepie endi gerno bad,
 that siu thar fora them gastium gaman afhōbi
 fagar an flettie: ,lāt thit folc sehan,
 huō thu gelinod habas liudio menegi
 te bliðseanne an benkiun; ef thu mi thera bede tugiðos,
 mīn uuord for thesumu uuerode, than uuilliu ik it hēr te uuārun gequeðen,
 liahto fora thesun liudiun endi ôk gilēstien sô,
 that ik thi than aftar thiū êron uuilliu,
 sô hues sô thu mi bidis for thesun mīnun bâguuiniun:
 thoh thu mi thesaro heridōmo halbaro fergos,
 rikeas mīnes, thoh gidōn ik, that it ênig rinko ni mag
 uuordun giuuendien, endi it scal giuuerðen sô.'
 (V. 2743–2759)

(„Bei den Lustbarkeiten überlegte der Landeshirte, wie er dem Volk am meisten Wonne machen könne. Da ließ er das heitere Mädchen kommen, seines Bruders Kind, als er erhitzt vom Wein auf seiner Bank saß. Und da sprach er zu der Frau, grüßte sie vor der Männerschar und begehrte inständig, dass sie dort vor den Gästen die Lustbarkeit erhöhe, lieblich in der Halle: ‚Lass das Volk sehen, was du gelernt hast, um die laute Schar auf den Bänken fröhlich zu machen. Wenn du mir diese Bitte gewährst, meinen Wunsch vor dieser Schar, dann will ich es hier versprechen, öffentlich vor diesen Leuten, und es auch so gewähren, dass ich dir anschließend willig schenken werde, um was du mich auch bittest vor diesen meinen Ringfreunden: Selbst wenn du von dieser Herrschaft, meines Reiches hier, die Hälfte verlangst; das werde ich gewähren, so dass es kein Mann mit Worten abzuwenden vermag, und genau so soll es werden.“)

Mit der Begrüßung des Mädchens, der Bitte um freudespendernde Steigerung der Lustbarkeit und dem (im Variationsstil gedoppelten) Versprechen einer Gabe entspricht das Verhalten des zechfreudigen Herodes durchaus der Etikette germanischen Hallenjubels; und ebendiese Etikette ist wohl auch mit der unkonkret anmutenden Aufforderung an die Stieftochter gewünscht, wenn sie öffentlich ‚Erlernes‘ sehen lassen solle (*lāt thit folc sehan* / *huō thu gelinod habas*, V. 2750 f.). Gerade das Auftreten von Frauen in der Halle, auch hierauf verweist die Studie von Gabriele Müller-Oberhäuser insbe-

59 Vgl. Sowinski 1985, S. 143.

sondere am Beispiel des ‚Beowulf‘,⁶⁰ spielt eine wichtige Rolle bei der Vorführung gelungenen Benehmens in der Männergesellschaft. Die Vorbildlichkeit der Frau zeigt sich darin, dass sie sich als weise, gut erzogen (*wis, wel-pungen*, ‚Beowulf‘, V. 1927) und der Sitte kundig (*cynna gemyndig*, ‚Beowulf‘, V. 613) zu präsentieren hat, um die allgemeine Freude der Männer zu steigern. Nicht mehr als dieses Aufzeigen von erlernter Sitte ist es im ‚Heliand‘, was Herodes von der Stieftochter fordert. Entgegen der gesamten schriftliterarischen Tradition enthält die Textpassage aber darüber hinaus erneut eine signifikante Änderung in der narrativen Anordnung des Geschehens: Herodes leistet seinen fatalen Eid – dieses Urbild eines *rash boon* – nicht im Anschluss an die Darbietung des Mädchens, sondern bereits bevor dieses seinen Tanz aufführt.⁶¹

Gewiss kann man das Geburtstagsfest des Herodes auch unter dem Aspekt eines heilsgeschichtlichen bzw. exegetischen Sinns sehen, denn im christlichen Kontext verweisen die Pracht und der Reichtum auf die Sünde der *luxuria*, die Trunkenheit der Gäste und des Herodes auf den Kontrollverlust und die *superbia* des Gastgebers, und insbesondere die Reaktion auf den Tanz der Stieftochter – jenes Blankoversprechen der Gabe also – lässt den Tetrarchen nicht nur im Licht des trunkenen, sondern auch des wollüstigen, gewissermaßen im erotischen Taumel befindlichen und den Reizen der eigenen Stieftochter erlegenen Herrschers erscheinen. Die schriftlateinische Tradition hat hierzu ausgiebige und wiederum weit über die nüchternen Evangelienberichte⁶² und den ‚Tatian‘ hinausgehende Vorgaben zu bieten, die freilich allesamt davon ausgehen, dass Herodes seinen Schwur nach der Darbietung der Stieftochter leistet und nicht – wie im ‚Heliand‘ – bereits davor.⁶³

Es seien an dieser Stelle nur wenige Streiflichter angeführt, um die teils ausufernde Empörung, die sich in der frühchristlichen Exegese zeigt, zu veranschaulichen:⁶⁴ Bereits Juvenecus verlautbart in seiner Evangelienharmonie, der Tyrann Herodes, der boshaft den Tod des Täufers wünschte, habe zu seinem Geburtstag ein festliches Bankett geplant, denn Hochmut verbinde sich gerne mit Überfluss.⁶⁵ Während Hilarius von Poitiers das Gelage am Hof des Herodes kurzerhand als *rerum corporalium gau-*

⁶⁰ Hierzu und zum Folgenden vgl. Müller-Oberhäuser 1995, S. 36.

⁶¹ Vgl. auch Magennis 1985, S. 131.

⁶² Mt 14,6 f.: *Die autem natali Herodis saltavit filia Herodiadis in medio, et placuit Herodi. Unde cum iuramento pollicitus est ei dare quodcumque postulasset ab eo. Mk 6,22 f.: Cumque introisset filia ipsius Herodiadis, et saltasset, et placuisset Herodi, simulque recumbentibus; rex ait puellae: Pete a me quod vis, et dabo tibi: Et iuravit illi: Quia quidquid petieris dabo tibi, licet dimidium regni mei.* Der ‚Tatian‘ (79,4 f.) übersetzt hier nach Mk 6,22 f.

⁶³ Zur Wertung eines Trinkgelages als sündhaft finden sich auch Beispiele in der altenglischen Literatur, vgl. hierzu Magennis 1985, S. 129.

⁶⁴ Ausführlich hierzu Zimmerman 2007, S. 227–233.

⁶⁵ Juvenecus, *Evangeliorum*, lib. III, PL 19,218 f., 52–54: *Natali sed forte die cum laeta tyrannus / Herodes celsis strueret convivia tectis, / Luxuria quoniam coniuncta superbia audet [...].*

*diis*⁶⁶ wertet, heißt es in der ‚Appendix Ambrosiana‘ in diesem Zusammenhang, dass die Ausschweifung (*luxuria*) bekanntermaßen stets Feindin der Gerechtigkeit sei und die Ungerechtigkeit unablässig die Wahrheit verfolge.⁶⁷ In ‚De virginibus‘ lehrt Ambrosius zudem, dass das Tanzen entweder durch Trunkenheit oder durch Wahnsinn verursacht werde. Wie schon die Heilige Schrift lehre, stifte solch ein Reiz aber noch mehr Unheil als alle Sinnlosigkeit frevelhaften Wütens: Johannes, der Vorbote Christi, sei hierfür ein Beispiel, denn dieser sei auf Wunsch der *saltatrix* ermordet worden.⁶⁸ Augustinus bemerkt, Herodes habe berauscht vom Wein leichtsinnig sein Versprechen gegeben und sei nach der Forderung der Stieftochter traurig, da er um die Größe des Verbrechens wisse.⁶⁹ Im 5. Jahrhundert kommentiert dann Johannes Chrysostomos: „Du wirst doch wohl nicht behaupten wollen, dass du keinerlei Versuchung in dir spürst, dass du nicht von der Lust bezwungen wirst, die dich zur Unsittlichkeit verleitet, wenn du, trunken vom Wein, siehst, wie ein Weib tanzt und unsittliche Reden führt. Dir widerfährt dabei das Schreckliche, dass du die Glieder Christi zu Gliedern einer Hure machst.“⁷⁰ Schließlich verurteilt auch Hrabanus Maurus, wiederum auf Grundlage von Hieronymus und / oder Beda, das Fest als *luxuriosum impurum convivium* und überhaupt als ganz und gar unsittliche Angelegenheit.⁷¹

Entsprechend ließe sich folglich auch die Hallenfreude im ‚Heliand‘ nach zwei verschiedenen Normsystemen beurteilen: Einerseits nach der weltlichen Tradition,

66 Hilarius Pictaviensis, Comm. in Matt., cap. XIV, PL 9,998: *Die autem natalis, id est, rerum corporalium gaudiis, Herodiadis filia saltavit: voluptas enim tamquam ex infidelitate orta, per omnia Israelis gaudia totis illecebrae suae cursibus efferebatur. [...] in disco Joannis caput affertur; damno scilicet legis voluptas corporum et saecularis luxur augetur.*

67 Appendix Ambrosiana, Sermo 52, 6, PL 17,734: *Scimus quia luxuria semper est inimica iustitiae, et iniquitas sine cessatione persequitur veritatem.*

68 Ambrosius, De virginibus, lib. III, cap. V, 25–VI, 26, PL 16,227: *Quod si iuxta sapientiam saecularem, saltationis aut temulentia auctor est, aut amentia; quid divinarum Scripturarum cautum putamus exemplis cum Joannes praenuntius Christi, saltatricis optione jugulatus, exemplo sit plus nocuisse saltationis illecebram, quam sacrilegi furoris amentiam. [...] Deinde praemium saltatrices mors est prophetiae. Vgl. in ähnlicher Form auch Honorius Augustodunensis, Speculum ecclesiae, De S. Johannis baptistae decollatione, PL 172,997: *Ecce enim inter natos mulierum major ob incestum catenatur, incarceration, decollatur, saltatrici praemium datur, corpus eius ob ludibrium concrematur.**

69 Augustinus, Sermo CCCVIII, PL 38,1408: *videtis miserum istum Herodem, Joannem sanctum virum et Dei hominem dilexisse: sed quoniam, temere juravit ebrius laetitia et delectat daturum se promisit quidquid illa puella, quae saltando placuerat, poposcisset.*

70 Johannes Chrysostomos, In Matt. homil. 48 al. 49,5, PG 58,493: *Neque enim mihi dixeris, te vino captum et ebrium mulierem saltantem, quae obscena loquitur, sine ullo concupiscentiae motu videre, neque voluptate victum ad lasciviam ferri. Illud certe horribile pateris, ut membra Christi facias membra meretrices.*

71 Hrabanus Maurus, Comm. in Matt., lib. V, cap. XIV, PL 107,960: *Quod vero subjicit, et propter eos qui pariter recumbabant, vult omnes scelis sui esse consortes, ut in luxurioso impuroque convivio cruentae epulae deferrentur. Vgl. Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,102; Beda Venerabilis, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,190.*

die solch formale Ausgelassenheit auf Grundlage von bestätigender Reziprozität und Gemeinsinn einfordert, und andererseits nach der christlichen, in der nur selten darauf verzichtet wird, die beim Gelage vorherrschende Lüsternheit, Wollust, Trunkenheit und entfesselte Triebhaftigkeit, die *luxuria* eben, vehement anzuprangern.⁷² Genau diese zweite, die geistliche Tradition bedient der ‚Heliand‘ aber nicht. Keineswegs ist Herodes hier negativ gezeichnet, auch fehlen überhaupt explizite Wertungen der Hallenfreude. Das einzige distanzschaffende Moment findet sich allenfalls im Hinweis auf die fremde Sitte, die aber wohl – zumindest einem zeitgenössischen Publikum – so fremd gar nicht ist, sondern im Gegenteil vielleicht sogar der Festpraxis einer adligen Kriegergemeinschaft der karolingischen Gegenwart entsprochen haben könnte. Dass aber Herodes auch an dieser Stelle keineswegs in den Mordkomplott um den Täufer integriert ist, ja dass er gleichsam von einer Schuld an der nachfolgenden Enthauptung entlastet ist, erreicht der Erzähler durch die geschickte Umstellung der traditionellen Chronologie des Erzählens. Indem Herodes im ‚Heliand‘ seinen Schwur leistet, bevor die Stieftochter tanzt, weiß jener noch gar nicht, was diese ihm an ‚Erlerntem‘ darbieten wird. Infolge dieser Umstellung ist die traditionelle Verkopplung von Rausch und Begehren des Mannes, ist die Affiziertheit des trunkenen Herodes angesichts des Tanzes, narrativ entkoppelt zugunsten einer Figurenzeichnung eines angemessen im Sinne der Hallenfreude-Sitten handelnden Herrschers.

4 Faszination und Empörung: Der Tanz der Fürstentochter

Vom Eid des Herodes zeigt sich im ‚Heliand‘ zunächst die Tochter der Herodias deutlich affiziert. Frohen Sinnes habe sie ihr Herz ganz auf den Herrn gerichtet, um in der Halle die Freude noch zu steigern.⁷³ Noch bevor die Darbietung des Mädchens als das benannt wird, was sie ist, eine solistische Tanzvorführung nämlich, ist wiederum ein durch Variation gedoppelter Hinweis vorangestellt, dass diese Art der Lustbarkeit (*gamen*, V. 2762) den Landessitten der Leute dort entsprochen habe: *al sô thero liudio landuûise gidrôg, / thero thiodo thau* (V. 2763 f.). Erst dann erfolgt die karge Schilderung des Tanzes und seiner Wirkung:

⁷² Vgl. auch Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,101; Paulinus von Nola, Poema 25, 9 f., PL 61,633; Petrus Chrysologus, Sermo 127, PL 52,551, und Sermo 173, PL 52,654; Isidor von Pelusium, Epistolarum, lib. 4, 96, PG 78,1162; Basilius von Seleucia, Oratio 18, 2, PG 85,231; Andreas von Kreta, Oratio 15: In s. Joannis Decollationem, PG 97,1123; Beda Venerabilis, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,189; Theophanes Cerameus, Hom. 51, PG 132,1166; Radulfus Ardens, Hom. I – De tempore, homil. 33, PL 155,1437; Nicephorus Callistus, Ecclesiasticae historiae, lib. I, 19, PG 145,691 et al.

⁷³ Heliand, V. 2760–2762: *Thô uuarð thera magað aftar thiû môd gihuorben, / hugi aftar iro hêrron, that siu an themu hûse innen, / an themu gastseli gamen up ahouf* [...].

Thiu thiorne spilode

hrôr aftar themu hûse: hugi uuas an lustun,
managaro môdsebo.
(V. 2764b–2766a)

(„Das Mädchen tanzte lebhaft in der Halle: Vielen war der Sinn und auch das Herz voll Lust.“)

Auffallend ist hier zunächst der erneute distanzschaffende Verweis auf die fremde Site, der dieser Tanz unterliegt. Tatsächlich dürfte die Unziemlichkeit einer tanzenden Fürstentochter vor männlichem Publikum nicht nur in karolingischer Zeit ausgesprochen erklärungsbedürftig sein, denn weder die germanische (bzw. die Kultur des gesamten christlichen Mittelalters) noch die jüdische Festkultur berichten in ihren Quellen von solistischen Tanzdarbietungen adliger Mädchen.⁷⁴ Dementsprechend ist auch der Tanz der Fürstentochter in den Schriften der Väter als erklärungsbedürftiger Bestandteil einer hebräischen Tanzkultur ‚exotisiert‘ und damit zugleich als unchristliches Gebaren charakterisiert. Dass es sich bei der Vorführung überdies um einen histrionischen Tanz handelt, legt das altsächsische Verbum *spilôn* (‚tanzen‘) in Verbindung mit dem Adjektiv *hrôr* (‚lebendig‘, ‚rührig‘) nahe.⁷⁵

⁷⁴ Die Auffassung, dass der Tanz einer Fürstentochter beim Gastmahl ihres Stiefvaters bereits in den Evangelientexten keineswegs den Gepflogenheiten entsprechend gewesen sei, begründet Vitaletti 1908, S. XXI, anhand der Sitten- und Kulturgeschichte der Zeit, der zufolge solche Tanzdarbietungen Angelegenheit professioneller Unterhaltungskünstlerinnen gewesen seien. Auch Hausamann 1980, S. 35, hält fest, dass solch ein vorgeführter Solotanz weder in der hebräischen noch in einer anderen orientalischen Tanztradition seine kulturgeschichtliche Grundlage gehabt habe, sondern „eher eine griechisch-römische Komposition gewesen sein [dürfte]“. Das in Mk 6,22 verwendete hebräische Verb *rekad* ist nach Hausamann 1980, S. 33, unmissverständlicher *terminus technicus* für einen solistisch ausgeführten, künstlerischen Tanz und bestätigt somit ebenfalls den ‚gaulerischen‘ Charakter der Salome-Darbietung.

⁷⁵ Vgl. hierzu den Kommentar in der Anthologie von Müller 2007, S. 345. Das altsächsische Verb *spilôn* kommt nur an dieser Stelle im ‚Heliand‘ vor; vgl. hierzu Tiefenbach 2010, S. 364 und Sehrt 1966, S. 494. Die althochdeutschen Begriffe *spil* / *spilôn* haben einen großen Bedeutungsumfang und können das Spielen von Kindern, kompetitive Spiele, Glücksspiele, aber auch liturgische oder szenische Darstellungen, kurzum nahezu sämtliche Spielformen, die in der Sphäre der Öffentlichkeit stattfinden, bezeichnen. Nach Trier 1947, S. 450, ist die Grundbedeutung von *spil*, von dem das Verb *spilôn* mit seinem weitreichenden Bedeutungsrahmen (‚spielen‘, ‚sein Spiel treiben‘, ‚sich bewegen‘, ‚hüpfen‘, ‚kämpfen‘, ‚agieren‘, ‚sich tummeln‘) erst abgeleitet sei, der Tanz der Berufs- und Kunztänzer. Bis ins späte Mittelalter laute deshalb die Bezeichnung für professionelle Entertainer demgemäß *spilman* bzw. *spilwîp*. Wenngleich die Feststellung Triers durchaus überzeugend ist, fasst er den Begriff dennoch zu eng, wenn er ihn auf die histrionischen Tanzformen beschränkt. Ähnlich wie schon im antiken Theater die Grenzen zwischen sakralen und theatralischen Tänzen fließend sind, umschließt auch der Begriff *spil* – zumindest im frühmittelhochdeutschen Wortschatz – sowohl den Schautanz, der stets von Spielleuten ausgeführt wird, als auch den sakralen Tanz. In der wohl vor dem Jahr 1127 verfassten Bibeldichtung der Frau Ava findet in der poetischen Umsetzung der Salome-Szene neben dem Terminus *spil* auch das Verbum *springen* Verwendung, das ebenfalls zur Kennzeichnung einer spielmännisch-tänzerischen Tätigkeit zur Verfügung steht. Beide Termini sind bei Frau Ava nebeneinandergesetzt, allerdings scheint das Verb *spiln* eher allgemein auf den darbietenden, gleichsam ‚schau-

Der histrionische Charakter dieses Solotanzes dürfte sicherlich der Grund sein, weshalb kein anderer biblischer Tanz in den exegetischen Ausführungen des frühen Christentums und auch in den geistlichen Schriften der Folgezeit bis weit ins 18. Jahrhundert so ausgiebig kommentiert ist wie der Tanz der Herodias-Tochter. Indem durch die Vorstellung seiner erotisch-betörenden Wirkung auf Herodes zwischen dem Tanz und der Enthauptung des Täufers ein unmittelbarer Konnex hergestellt wird, den der biblische Wortlaut so gar nicht kennt, kann der Tanz als Ursache der Hinrichtung des Baptisten gewertet werden. Die zwiespältige Faszination, die fundamentale Ambivalenz von erotischem Reiz und tiefgründiger Abscheu, haftet in der Spätantike und im frühen Mittelalter den zeitgenössischen Darstellungen dieses Tanzes recht einhellig an.

Um einen ungefähren Eindruck von dieser Tradition der Faszination zu vermitteln, sei an dieser Stelle nochmals eine exemplarische Blütenlese zum Thema aus den narrativ immens angereicherten Kommentaren der Patristik geboten.⁷⁶ Schon Juvenecus geht im 4. Jahrhundert auf den Tanz der Fürstentochter näher ein, den er deutlich über den Wortlaut der Evangelientexte hinaus ausschmückt. Die jugendliche Tochter der Fürstin habe während ihres Tanzes Lieder gesungen und ihre kurvigen Hüften zwischen die jungen Männer geschoben. Herodes habe sie, begeistert von ihrer Kunst, fassungslos angestarrt.⁷⁷ Auch Ambrosius empört sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts über das Gebaren des adligen Mädchens und stellt den Tanz als Zeichen erotischer Exaltation heraus: Als Tochter einer Ehebrecherin habe das Mädchen schließlich nichts anderes als die Verletzung der Schamhaftigkeit erlernen können. Nichts rege aber mehr zur Lüsterheit an als solche durch unsittliche Bewegungen verursachten Entblößungen jener Körperteile, die dem Auge normalerweise von Natur aus oder durch Züchtigkeit entzogen seien, als solch neckisches Spiel mit den Augen, solch Verdrehen des Nackens und solch Fliegen des gelösten Haares. Dieser Tanz könne tatsächlich eine Beleidigung Gottes genannt werden, denn wie könne es Ehrbarkeit dort geben, wo getanzt, gestrampelt und geklatscht werde? Dem Herodes aber habe dies sehr gefallen; der grausame König möge sich dieses Schauspiel, würdig seines Gastmahles, anschauen und das heilige Blut zwischen seinen Fingern rinnen lassen.⁷⁸ Die schamlo-

spielerischen‘ Auftritt Salomes hinzuweisen, während mit *springen* explizit ihre tänzerische Aktion angesprochen ist, die in diesem Fall durch Gesang und Saitenspiel begleitet wird; hierzu Zimmermann 2007, S. 36–38.

⁷⁶ Ausführlich hierzu Zimmermann 2007, S. 233–277.

⁷⁷ Juvenecus, *Evangeliorum*, lib. III, PL 19,219, 55–60: *In medio iuvenum reginae filia virgo, / Alternos laterum celerans sinuamine motus, / Compositas cantu iungit modulante choreas. / Ipse sed in primis mirata virginis arte / Attonitus stupuit; tum praemia cuncta patere / Iuratus spondet, quaecumque puelle petisset [...]*.

⁷⁸ Ambrosius, *De virginibus*, lib. III, cap. VI, PL 16,228: *Quid enim potuit de adultera discere, nisi damnum pudoris? An quidquam est tam primum ad libidines, quam inconditis motibus ea quae vel natura abscondit, vel disciplina velavit, membrorum operta nudare, ludere oculis, rotare cervicem, comam*

sen Tanzbewegungen hebt in diesem Zusammenhang auch Petrus Chrysologus als besonderes Merkmal des Tanzes hervor und bewertet sie als eine laszive Verunstaltung aller natürlichen Schönheit: Mit wirbelnden Schritten, mit so biegsamem Leib, als seien die einzelnen Glieder zusammenhanglos, mit fließenden Bewegungen des Bauches habe die Fürstentochter jegliche Anmut verunstaltet. Herodes wird als ‚unmenschlicher König‘ beschimpft, der für eine solch denkwürdige Vorführung nicht einmal sein ganzes Reich, sondern lediglich dessen Hälfte zu geben bereit gewesen sei.⁷⁹ Noch im ausgehenden 5. Jahrhundert schreibt der orthodoxe Metropolit Basilius von Seleucia, die zum Tanz herausgeputzte Tochter sei als getreues Ebenbild der zuchtlosen Mutter vor das Publikum eines Gastmahls gesprungen, schamlose Blicke umherwerfend habe sie ihren Körper verrenkt und ihren Geist einem Lusttaumel überlassen, die Arme habe sie gen Himmel gereckt und die Beine in die Höhe geschwungen, vor aller Augen halbnackt ihre eigene Schändlichkeit öffentlich gemacht; dieser Tanz habe alle Blicke auf sich gelenkt. Herodes aber sei von diesem kunstfertigen Tanz besonders fasziniert gewesen.⁸⁰ Noch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts nimmt Paschasius Radbertus erneut die Formulierung des Petrus Chrysologus auf, um den Tanz des Mädchens als verführerisches und gleichzeitig anstößiges Gebaren zu charakterisieren und um Herodes' Begeisterung vehement zu kritisieren.⁸¹ Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus beschränken sich in diesem Kontext schließlich darauf, Herodes als einen gottlosen Menschen zu bezeichnen, der das Täuferhaupt einer Tänzerin (*saltatrix*) übergeben habe.⁸²

Wie die angeführten Beispiele belegen, überlagert die kommentierende Ausgestaltung der Exegese den Wortlaut der Evangelientexte bereits in frühchristlicher Zeit in solchem Maß, dass das schlichte *saltavit filia Herodiadis in medio et placuit Herodi*

spargare? Merito inde in injuriam Divinitatis proceditur. Quid enim ibi verecundiae potest esse, ubi saltatur, strepitur, concrepatur? *Tunc rex, inquit, delectatus, dixit puellae ut peteret a rege quod vellet. [...] Intuere, rex acerbissime, tuo spectacular digna convivio. Porrige dexteram, ne quid saevitiae tuae desit; ut inter digitos tuos rivi defluant sancti cruoris.*

⁷⁹ Petrus Chrysologus, Sermo 174, PL 52,654: [...] *quae fractis gressibus, corpore dissoluto, disjuncta compage membrorum, fluentibus ex arte visceribus, tota patri fieret deformitate formiosor* [...]. Sermo 173, PL 52,653: *Ingratus, inhumanus rex, qui virtutis tantae, tam glorioso labori, tam memorabili facto, non totum regnum suum, sed dimidium dedit.*

⁸⁰ Basilius von Seleucia, Oratio 18, 2, PG 85,231: *Herodias interea saltationem adornans in convivii theatrum insiluit. Herodias autem, filia ostentans habitu matris artes, exactum maternae libidinis simulacrum aspectu impudenti, fracto corpore, anima diffuente, jactis in coelum manibus, pedes in altum subrigebat, habitu seminudo suam turpitudinem publicabat. Hic vero tripudium omnium oculos attrahere, Herodes admirabili saltationis dexteritate teneri.*

⁸¹ Vgl. Paschasius Radbertus, Expositio in Matt., lib. VII, cap. 14, PL 120,512f.

⁸² Beda Venerabilis, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,189: *Verum Herodes tanto majore impietate, quanto sanctum et innocentem doctorem veritatis, et praeconem vitae ac regni coelestis occidit, et hoc pro voto ac petitione saltatricis, neque eum caput occisi ante convivas inferre puduit.* Vgl. Hrabanus Maurus, Comm. in Matt., lib. V, cap. XIV, PL 107,959 f.

(Mt 14,6) nur noch als narratives Gerippe erhalten ist. Der ‚Heliand‘-Erzähler lässt freilich auch diese reiche Schrifttradition beiseite und beschränkt sich auf die biblische Kernaussage. Anders aber als der ‚Tatian‘, der an dieser Stelle nach Mk 6,22⁸³ akkurat übersetzt: *Sósó thó ingieng dohter thera selbun Herodiadis inti gisalzota*⁸⁴ *inti thaz giliheta Herode inti then saman sizzenton* [...] (Tat. 79,5), nimmt der ‚Heliand‘-Erzähler wieder eine kleine, im Kontext seines Erzählkonzepts aber wesentliche Änderung vor, indem er das *placuit Herodi* verallgemeinernd der Öffentlichkeit der Mönnerschar zuschreibt: *hugi uuas an lustun, / managaro môdsebo* (V. 2765 f.). Abseits der schriftliterarischen Tradition verschwindet Herodes damit gleichsam hinter der Begeisterung der Vielen und bleibt auf diese Weise auch hier aus der Mordintrige herausgezählt.

5 Der traurige König und ein unabwendbarer Eid

Nach seiner Tanzdarbietung in der Halle will das Mädchen die Gabe einfordern; es begibt sich zur Mutter, um diese in ausgenommener Höflichkeit zu fragen (*endi frâgode sie firiuuítico*, V. 2771), was es sich vom ‚Burgbeschützer‘ (*burgess uuard*, V. 2772) Herodes denn wünschen solle. Herodias souffliert der Tochter daraufhin die Forderung nach dem Täuferhaupt. Der ‚Heliand‘-Erzähler spart sodann die Schilderung der Rückkehr des Mädchens zum Gastmahl und die eigentliche Wunschäußerung aus (vgl. Mk 6,25; Mt 14,8; Tat. 79,7) und vermittelt abrupt die Reaktion der anwesenden Männer auf die Bitte:

That uuas allun them liudiun harm,
them mannan an iro môde, thô sie that gihôrdun thea magað sprekan;
sô uuas it ôk themo kuninge: he ni mahte is quidi liagan,
is uuord uuendien: hêt thô is uuêpanberand
gangen fan themu gastseli endi hêt thene godes man
libu bilôsien.
(V. 2776b–2781a)

(„Das war allen den Leuten schmerzlich, den Männern in ihrem Gemüt, als sie das Mädchen dies sprechen hörten, so ging es auch dem König. Er konnte sein Versprechen nicht brechen, sein Wort nicht wenden. Da hieß er seine Waffenträger aus der Halle gehen und hieß dem Gottesmann das Leben nehmen.“)

⁸³ Mk 6,22: *Cumque introisset filia ipsius Herodiadis, et saltasset, et placuisset Herodi, simulque recumbentibus* [...].

⁸⁴ Das ahd. Verb *salzôn* meint ebenfalls das histrionische Tanzen (im Sinne von lat. *saltare*). Vgl. hierzu Zimmermann 2007, S. 36. Obwohl noch in den Glossen substantivierte Wortformen von *salzôn* (ags. *sealtjan*) erscheinen (Prudentius-Gl. II, 527, 39: *saliis – sblzxngpn* [d. h. *salzungon*]; Vergil-Gl. II, 712, 31: *salii – salzara vel striccara* [Hs. *striccara*]; vgl. auch Gl. VI, 18, 55, und Gl. II, 379, 33), wird kein auf dieses Verb zurückgehendes Wort in den mittelhochdeutschen Wortschatz übernommen. Zum Gebrauch von *sealtjan* in ags. Übersetzungen vgl. Aeppli 1925, S. 31.

Interessant sind an dieser Stelle die beiden durch Variationsstil betonten Aussagen zum Kummer (*harm*) sowie zur Verbindlichkeit des Eides für Herodes.⁸⁵ Wo die neutestamentlichen Vorlagen und der ‚Tatian‘ allein den traurigen König kennen,⁸⁶ kippt im ‚Heliand‘ die Festfreude aller anwesenden Männer in *harm*.⁸⁷ Die Betrübnis des Herodes angesichts des Wunsches der Stieftochter und seines eigenen Eides ist im narrativen Konzept konstanter impliziter Entschuldigung der Figur im ‚Heliand‘ nur folgerichtig und bedarf keiner weiteren Erklärung: Ein am Mordkomplott unbeteiligter und unwissender König darf traurig sein. Hieronymus, Beda und Hrabán, die Herodes in ihren Kommentaren keineswegs von Schuldzuweisungen entlasten, müssen dagegen die (neutestamentlich vorgegebene) Traurigkeit des Königs kausal motivieren. Einstimmig entlarven sie seine Trauer als falschen Schein, wenn sie bekunden, Herodes habe als Anstifter des Mordes die Betrübnis nur in seinem Gesicht gezeigt, im Herzen habe er aber Freude empfunden.⁸⁸

Auch den Eid und seine Umsetzung entschuldigen die frühchristlichen Autoritäten nicht, sondern halten Herodes vielmehr den Eidbruch als abgewiesene Alternative vor. Wäre bei der Gabenforderung nämlich die Hinrichtung seiner Mutter, seines Vaters oder gar seiner selbst anstelle der Enthauptung des Täufers gewünscht worden, so kommentieren wiederum Hieronymus, Beda und Hrabán, hätte Herodes sicherlich einen Meineid geleistet. Vermutlich habe der Tetrarch das Versprechen in intriganter Absicht geleistet, um Johannes überhaupt ermorden zu können.⁸⁹ Die narrative Option des Meineids ist in diesem Zusammenhang in der Patristik recht fest verankert; auch Ambrosius stellt im Rückgriff auf Mk 6,26 fest: „Was kann es Schmachvolleres geben, als einen Menschenmord zu befehlen, um seinen Tischgenossen zu gefallen? Oh, welche neue Art der Gottesverehrung!“ Herodes hätte doch besser einen Meineid leis-

⁸⁵ Vgl. Sowinski 1985, S. 143.

⁸⁶ Vgl. Mt 14,9: *Et contristatus est rex: propter iuramentum autem, et eos, qui pariter recumbabant, iussit dari*; Mk 6,26: *Et contristatus est rex: propter iusjurandum, et propter simul discumbentes noluit eam contristare*. Tat. 79,8: *Inti uuard gitruobit ther cunning, thuruh then eid thoh inti thie thar saman sazun ni uuolta sia gitruoben*.

⁸⁷ Vgl. Gantert 1998, S. 81.

⁸⁸ Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,98: [...] *ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suae et artifex homicida, tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in mente*. Mit gleichem Wortlaut Beda Venerabilis, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,190, sowie Hrabánus Maurus, Comm. in Matt., lib. V, cap. XIV, PL 107,960. Vgl. auch Beda Venerabilis, Expositio in Matt., lib. III, cap. XIV, PL 92,71. Zur falschen Reue des Herodes auch Magennis 1985, S. 130 f.

⁸⁹ Hieronymus, Comm. in Matt., lib. II, cap. XIV, PL 26,97: *Ego non excuso Herodem, quod invitus et nolens propter iuramentum homicidium fecerit, quia ad hoc forte iuravit, ut futurae occisioni machinas praepararet. Alioquin si ob iusjurandum fecisse se dicit, si patris, si matris postulasset interitum, facturus fuerat, an non? Quod in se ergo repudiaturus fuit, contemnere debuit et in propheta*. Mit nahezu gleichem Wortlaut Beda Venerabilis, Expositio in Marc., lib. II, PL 92,189, sowie Hrabánus Maurus, Comm. in Matt., lib. V, cap. XIV, PL 107,960.

ten sollen; der Herr habe eben deshalb das Schwören untersagt, damit es keinen Anlass zu Meineid, zu Verbrechen gebe.⁹⁰ Und Johannes Chrysostomos wettet in seinem Matthäuskommentar, dass Herodes, wenn er schon den öffentlichen Meineid gescheut habe, sich doch noch viel mehr hätte fürchten müssen, vor so vielen Zeugen einen verbrecherischen Mord zu begehen.⁹¹

Für den ‚Heliand‘ kommt die abgewiesene Alternative des Meineids dagegen nicht in Frage. Dies ist angesichts der Vorgaben der Heroik und der mündlichen Tradition insofern kaum erstaunlich, als ein geleisteter Eid dort zweifellos bindend ist.⁹² Mit dem Verzicht auf die in der geistlichen Tradition angelegten Möglichkeiten der Kommentierung vermeidet der ‚Heliand‘-Erzähler an dieser Stelle folglich eine Reibungsfläche, die im Erzählprozess zwischen den verschiedenen Diskursen entstehen könnte. Die unvermeidliche Eiderfüllung ist solchermaßen für ein zeitgenössisches und in der Kultur des 9. Jahrhunderts verankertes Publikum nicht nur kommensurabel, sondern sogar plausibel. Aus diesem Blickwinkel bleibt dann auch Herodes, weil er eben gar nicht anders kann, weiterhin von der Schuld am Tod des Tüfers entlastet.

Der Schluss der 33. Fitte lässt sich knapp zusammenfassen: Das Haupt Johannes' des Tüfers wird in der Öffentlichkeit der Halle dem Mädchen übergeben, das es sogleich ihrer Mutter bringt. Dies sei, so ergänzt der ‚Heliand‘-Erzähler gegenüber seinen Vorlagen in typologischer Bezugnahme auf Jesus Christus, der Todestag des weisesten, jemals von einer Frau geborenen Mannes gewesen, wenn man von dem einen absehe, den eine Jungfrau ausgetragen habe und dem keiner gleiche. Die Jünger des Johannes hätten den Leichnam dann im Sand begraben, wohlwissend, dass er einst die himmlische Herrlichkeit mit seinem Herrn haben werde.⁹³

6 Fazit

Johannes der Täufer ist in der 33. Fitte keineswegs der „Germanic hero“, als den ihn James Cathey in seinem Kommentar zum ‚Heliand‘ bezeichnet.⁹⁴ Wo der ‚Heliand‘-Erzähler den Täufer zu Wort kommen lässt, repräsentiert er, indem er vor Mord, Verbrechen und Sündhaftigkeit warnt und das Levirat untersagt, allein das Gesetz, das

90 Ambrosius, *De virginibus*, lib. III, cap. V, 25–VI, 26, PL 16,228: *Quid indignius quam homicidium fieri juberet, ne discumbentibus displiceret? [...] O religionem novam! Tolerabilius pejerasset. Unde non immerito Dominus in Evangelio jubet non esse jurandum, ne sit causa perjurii; ne sit necessitas delinquendi.*

91 Johannes Chrysostomos, In Matt. homil. 48, 3, PG 58,489: *Et cur quod gravius erat non timuisti? Nam si quod testes perjurii habere formidabas, multo magis caedem formidare oportebat ita iniquam, cum tot testes ejus haberes.*

92 Vgl. Magennis 1985, S. 131 f. und Cathey 2002, S. 200 f.

93 Vgl. Heliand, V. 2781–2799.

94 Cathey 2002, S. 201.

auch in karolingischer Zeit seine Gültigkeit hat. Die Anklage der Schwagerehe, auf die der ‚Heliand‘-Erzähler (auf Grundlage von Hieronymus, Beda und Hraban) einzig die Herodias-Figur reagieren lässt und sie damit zur Initiatorin und Schuldigen des Täufer-todes macht, dürfte in karolingischer Zeit ebenso problematisch gewesen sein wie die in den patristischen Schriften konstant formulierte Option des Meineides. Diese Option bleibt im ‚Heliand‘ freilich unausgesprochen, weil sie die auffallend positive, mit den Mitteln zeitgenössischer Bezüge angelegte Zeichnung der Herodes-Figur sicherlich hinterfragbar gemacht hätte.

Herodes ist in der 33. Fitte von Beginn an konsequent aus der Mordintrige herausgenommen. Er zeigt keine Reaktion auf die Anklage des Johannes, auch sind ihm keine Mordabsichten und damit verbundenen Befürchtungen zugeschrieben. Selbst die Schilderung des trinkfreudigen Festgelages lässt sich schwerlich als implizite Kritik an der *luxuria* deuten; vielmehr ist der Tetrarch ins Bild des vorbildlichen germanischen Herrschers gerückt, der seinen Gefolgsmännern rechtschaffene Freude zu bereiten versucht und der seine Versprechen hält. Im Rahmen des Hallenfreudenschemas bleibt Herodes zudem stets in das Kollektiv der Hallenöffentlichkeit eingebunden: Er zeigt keine individuelle Reaktion auf den Tanz der Stieftochter (*lust*) oder auf deren Gabenforderung (*harm*), sondern handelt und empfindet stets als Teil dieses Kollektivs. Er ist damit nicht der raffinierte Lügner bzw. Intrigant der geistlichen Tradition, der angesichts des Täufer-todes falsche Reue und Trauer zeigt.

Es ist in der 33. Fitte auch nicht nur der vielberufene Versuch heroischer Akkommodation, der eine beachtliche Amplifikation des Erzählten gegenüber den Vorlagen bewirkt, denn die Erweiterungen reichen weit über die gemeinhin dem Einfluss mündlicher Traditionen zugezählten Textpassagen hinaus. Geschickt gelingt es dem Erzähler, die polare Spannung zwischen dem normativen Gehalt der christlichen Tradition und dem poetischen Anspruch der heldenepischen Tradition zu überbrücken. Dieser Brückenschlag ist zwar gewiss als Bemühen um eine vermittelnde Inkulturation zu werten, deren Stellenwert indes nicht ausschließlich im Fokus stehen sollte. Auch wenn der Erzähler durch diese Art der Vermittlung dem Erzählten unbestritten eine „zeitgenössische Kolorisierung im Sinne der adligen Standesdichtung“⁹⁵ verschafft und es so für seine Rezipienten kommensurabel macht, ist dieses Erzählverfahren vor allem eine narrative Strategie zur Entschuldigung des Herodes, der als durchaus adäquat handelnder germanischer Herrscher in die Falle einer ‚Weiberintrige‘ tappt.⁹⁶

Gegenüber dem ‚Tatian‘ ist die Eigenständigkeit der 33. Fitte des ‚Heliand‘ frappierend. Der ‚Tatian‘ ändert bereits die Reihenfolge der neutestamentlichen Erzählteile in auffallender Weise, wenn er das Nachsinnen des Herodes über Johannes‘ mögliche Auferstehung (Mt 14,2 / Mk 6,14) dem Tötungsgeschehen nachstellt und damit ein chronologisch geordnetes Erzählen bietet. In der Darlegung der Tötungsabsichten und Hin-

⁹⁵ Haubrichs 2013, S. 158.

⁹⁶ Vgl. Magennis 1985, S. 132.

derungsgründe verschränkt der ‚Tatian‘ dann Markus- und Matthäusevangelium; die daraus resultierende Verdoppelung der Tötungsabsicht von Herodes und Herodias offenbart ein eigenes narratives Konzept: Die Herodes-Figur ist auf diese Weise in deutlich schlechteres Licht gerückt, als würde hier unverändert nach Markus erzählt, der von einem Tötungswunsch des Herodes nichts weiß.⁹⁷ Dieses offenkundige Bemühen um eine Negativierung des Herodes bewirkt im ‚Tatian‘ freilich eine brüchige Figurenzeichnung, denn die Tötungsabsicht steht im Widerspruch zum *contristatus rex* (Mk 6,2). Für die Darstellung des Festes und der Hinrichtung des Johannes orientiert sich der ‚Tatian‘ schließlich allein am Markus-Evangelium, das im Vergleich zu Matthäus ausführlicher und narrativer gestaltet ist.

Diese Eigenständigkeiten des ‚Tatian‘ werden in der 33. Fitte des ‚Heliand‘ nicht übernommen. Im Gegenteil: Während der ‚Tatian‘ die Herodes-Figur negativiert, bemüht sich der ‚Heliand‘ durch verschiedene narrative Verfahren an allen Ecken und Enden, Herodes von aller Schuld am Täufertod freizusprechen. Diese Entschuldigung des Herodes gelingt dem ‚Heliand‘-Erzähler nicht nur, indem er Herodes in das Bild des vorbildlichen Herrschers rückt, sondern vor allem durch Umstellungen und Auslassungen der neutestamentlichen Vorgaben und schriftliterarischen Traditionen. Indem der Eid des Tetrarchen in eigenständiger Umstellung des *ordo narrationis* schon vor dem Tanz der Stieftochter formuliert ist, kann das Versprechen nicht mehr als Resultat einer Affiziertheit durch den Tanz gewertet werden, sondern basiert allein auf dem legitimen Wunsch des Gastgebers, seinen Gästen Freude zu bereiten. Auf diese Weise sind (weiblicher) Tanz und (männliches) Begehren, die in der patristischen Tradition gemeinhin in einen kausalen Zusammenhang gestellt sind, im ‚Heliand‘ entkoppelt.

Abgesehen von dem Umstand, dass die Episode über den Täufertod überhaupt erzählt wird,⁹⁸ haben ‚Tatian‘ und ‚Heliand‘ somit nicht viel gemeinsam. Beide Texte entwickeln zwar narrative Strategien im Kontext eigenständiger Erzählkonzepte, beide verzichten auch – im Einklang mit den neutestamentlichen Vorgaben – auf wertende Urteile des Geschehens; gegenüber dem ‚Tatian‘ modelliert der ‚Heliand‘ die 33. Fitte aber auf Grundlage traditionellen Wissens als eine vertraute, aber zugleich erzählerisch innovative, in sich schlüssige Ereignisgeschichte, die nicht zuletzt die Literarizität ihrer so überaus kunstfertigen Geschaffenheit exponiert.

⁹⁷ Vgl. Kapfhammer 2015, S. 217.

⁹⁸ Dass es auch anders geht, bezeugt etwa Otfrids ‚Evangelienbuch‘, dem die Episode fehlt.

Literaturverzeichnis

Quellen und Editionen

- Behaghel, Otto / Taeger, Burkhard (Hrsg.) 1996: *Heliand und Genesis*. 10. überarb. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 4).
- Heyne, Moritz (Hrsg.) 1866: *Heliand*. Mit ausführlichem Glossar. Paderborn.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1844: Hilarius Pictaviensis. In *Evangelium Matthaei Commentarius*. In: *PL* 9, Sp. 917–1078.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1845: Ambrosius. De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres. In: *PL* 16, Sp. 187–232.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1845: Appendix Ambrosiana. Sermo 52. In: *PL* 17, Sp. 733–736.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1845: Hieronymus. Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor. In: *PL* 26, Sp. 15–218.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1845: Petrus Chrysologus. Sermones. In: *PL* 52, Sp. 183–666.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1846: Juvencus. Evangeliorum Libri Quattuor. In: *PL* 19, Sp. 53–346.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1852: Paschasius Radbertus. Expositio In Evangelium Matthaei. In: *PL* 120, Sp. 31–994.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1854: Honorius Augustodunensis. Speculum ecclesiae. De S. Johannis baptismatis decollatione. In: *PL* 172, Sp. 997–1000.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1861: Paulinus Nolanus Episcopus. Poema XXV. In: *PL* 61, Sp. 633–638.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1862: Beda Venerabilis. In Marci Evangelium Expositio. In: *PL* 92, Sp. 131–302.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1846: Radulphus Ardentis. Homiliae de Tempore I, Hom. 33. In: *PL* 155, Sp. 1435–1439.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1862: Beda Venerabilis. In Matthaei Evangelium Expositio. In: *PL* 92, Sp. 9–132.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1862: Johannes Chrysostomos. In Matthaeum Homilia 48 al. 49. In: *PG* 58, Sp. 487–496.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1864: Basileios Seleuciensis. Oratio 18. In: *PG* 85, Sp. 226–235.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1864: Isidor Pelusium. Epistola 96. In: *PG* 78, Sp. 1158–1162.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1864: Hrabanus Maurus. Commentarium in Matthaeum Libri Octo. In: *PL* 107, Sp. 727–1156.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1864: Hrabanus Maurus. Homilia 157. In *Passione Sancti Joannis Baptistae*. In: *PL* 110, Sp. 444–446.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1864: Theophanus Cerameus. Homilia 61. In: *PG* 132, Sp. 1059–1070.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1865: Augustinus. Sermones Ad Populum. Classis III. De Sanctis, Sermo 308. In: *PL* 38, Sp. 1408–1410.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1865: Andreas von Kreta. Oratio 15. In: *PG* 97, Sp. 1110–1142.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1865: Nicephorus Callistus. Ecclesiasticae Historiae. In: *PG* 145, Sp. 603–1232.
- PG = Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1857–1866: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. 161 Bde. Paris.
- PL = Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1841–1864: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. 221 Bde. Paris.
- Schaubert, Else von (Hrsg.) 1963: *Heyne-Schückings Beowulf*. 18. Aufl. Paderborn.
- Sievers, Eduard (Hrsg.) 1966: *Tatian. Lateinisch und althochdeutsch mit ausführlichem Glossar*. 2., Neubearb. Augs. Unveränderter Nachdruck. Paderborn.
- Steynmeyer, Elias / Sievers, Eduard (Hrsg.) 1969: *Althochdeutsche Glossen*. 2., unveränd. Nachdruck von 1922. 5 Bde. Frankfurt am Main.
- Weber, Robert / Fischer, Bonifatius (Hrsg.) 1969: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. 2 Bde. Stuttgart.

Forschungsliteratur

- Aeppli, Fritz 1925: *Die wichtigsten Ausdrücke für das Tanzen in den romanischen Sprachen*. Halle (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 75).
- Cathey, James E. 2002: *Heliand. Text and Commentary*. Morgantown (Medieval European studies 2).
- Daffner, Hugo 1912: *Salome. Ihre Gestalt in Geschichte und Kunst. Dichtung – Bildende Kunst – Musik*. München.
- Gantert, Klaus 1998: *Akkommodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*. Tübingen (ScriptOralia 111).
- Grein, Christian Wilhelm Michael 1869: *Die Quellen des Heliand. Nebst einem Anhang. Tatians Evangelienharmonie hg. nach dem Codex Cassellanus*. [Kassel] (Heliand-Studien 1).
- Haferland, Harald 2002: War der Dichter des Heliand illiterat? In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 131, S. 20–48.
- Haferland, Harald 2004: *Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter*. Göttingen.
- Hagenlocher, Albrecht 1974: Theologische Systematik und epische Gestaltung. Beobachtungen zur Darstellung der feindlichen Juden im Heliand und in Otfrids Evangelienbuch. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 96, S. 33–58.
- Haubrichs, Wolfgang 1995: *Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60)*. 2. Aufl. Tübingen (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit 1).
- Haubrichs, Wolfgang 2005: Rituale, Feste, Sprechhandlungen: Spuren oraler und laikaler Kultur in den Bibeleyen des Heliand und Otfrids 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.
- Hausamann, Torsten 1980: *Die tanzende Salome in der Kunst von der christlichen Frühzeit bis um 1500. Ikographische Studien*. Zürich.
- Heusler, Andreas 1920: Heliand. Liedstil und Epenstil. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 57, S. 1–48.
- Kapfhammer, Gerald 2015: *Die Evangelienharmonie Tatian. Studien zum Codex Sangallensis 56*. Wiesbaden (Imagines Medii Aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung 37).
- Kartschoke, Dieter 1975: *Altdeutsche Bibeldichtung*. Stuttgart (Sammlung Metzler 135).
- Kipf, Klaus 2017: Erzähler und Autorinstanz im Heliand und in Otfrids von Weißenburg *Liber evangeliorum*. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 47, S. 239–255.
- Magennis, Hugh 1985: The Treatment of Feasting in the Heliand. In: *Neophilologus* 69, S. 126–133.
- Mierke, Gesine 2008: *Memoria als Kulturtransfer. Der altsächsische Heliand zwischen Spätantike und Frühmittelalter*. Köln (Ordo 11).
- Mitterauer, Michael 2013: Die Witwe des Bruders. Leviratsehe und Familienverfassung. In: Mitterauer, Michael (Hrsg.): *Historische Verwandtschaftsforschung*. Wien / Köln / Weimar, S. 107–130.
- Müller, Jan-Dirk 2017: ‚Episches‘ Erzählen. Erzählformen früher volkssprachiger Schriftlichkeit. Berlin (Philologische Studien und Quellen 259).
- Müller, Stephan (Hrsg.) 2007: *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch. Altniederdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart (Reclams Universal-Bibliothek 18491).
- Müller-Oberhäuser, Gabriele 1996: *Cynna gemyndig*. Sitte und Etikette in der altenglischen Literatur. In: *Frühmittelalterliche Studien* 30, S. 19–59.
- Quast, Bruno / Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.) 2017: *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin (Literatur – Theorie – Geschichte 12).

- Rathofer, Johannes 1962: *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*. Köln (Niederdeutsche Studien 9).
- Rohmann, Gregor 2013: *Tanzwut. Kosmos, Kirche und Mensch in der Bedeutungsgeschichte eines mittelalterlichen Krankheitskonzepts*. Göttingen (Historische Semantik 19).
- Sahm, Heike 2017: *Scríðan, settian endi singan endi seggean forð*. Textgenese und Tradierung in der Fiktion des Heliand. In: Quast, Bruno / Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 41–72.
- Sehrt, Edward H. 1966: *Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis*. 2., durchges. Auflage. Göttingen (Hesperia. Schriften zur germanischen Philologie).
- Sowinski, Bernhard 1985: *Darstellungsstil und Sprachstil im Heliand*. Köln (Kölner germanistische Studien 21).
- Tiefenbach, Heinrich 2010: *Altsächsisches Handwörterbuch / A Concise Old Saxon Dictionary*. Berlin.
- Trier, Jost 1947: Spiel. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB)* 69, S. 419–463.
- Vierck, Hayo 1991: Hallenfreude. Archäologische Spuren frühmittelalterlicher Trinkgelage und mögliche Wege zu ihrer Deutung. In: Altenburg, Detlef / Jarnut, Jörg / Steinhoff, Hans-Hugo (Hrsg.): *Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes*. Sigmaringen (Symposion des Mediävistenverbandes 3), S. 115–124.
- Vitaletti, Guido 1908: *Salomè nella leggenda e nell'arte*. Rom.
- 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.
- Windisch, Ernst 1868: *Der Heliand und seine Quellen*. Leipzig.
- Zimmermann, Julia 2007: *Teufelsreigen – Engelstänze. Kontinuität und Wandel in mittelalterlichen Tanzdarstellungen*. Frankfurt am Main (Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 76).