

Wolfgang Haubrichs

Ein sächsischer Salvator? Der ‚Heliand‘ zwischen Heroisierung, Akkommodation und Inkulturation

1 Einleitung

Man wird es sicherlich nicht allzu überraschend finden, wenn im Laufe dieser Untersuchung zur Heroisierung im ‚Heliand‘ der Ohrverlust des Kriegsknechts Malchus durch den schwertgriffigen Apostel Petrus eine Rolle spielt.¹ Ich stelle diese Szene sogar an den Anfang, diese Szene, der Heinz Rupp bescheinigte: „Sie galt und gilt heute noch als eine der ‚germanischsten‘ der Dichtung“². Es lässt sich auch nicht leugnen, dass der sächsische *non ignobilis vates* die Gelegenheit ergreift, um die Schwerttat des Petrus im Stil heroischer Kampfszenen auszuarbeiten.³ Da sprechen die Jünger Christi zum Heiland:

[...] wâri it nu thîn willio‘, quâðun sie, ,waldand frô mîn,
that sie ûs hêr an speres ordun spildien môstin
wâpnun wunde, than ni wâri ûs wiht sô gôð,
sô that wi hêr for ûsumu drohtine dôan môstin
beniðiun blêka‘. Thô gibolgan warð
snel sverðthegan, Simon Petrus,
well imu innan hugi, that he ni mahte ênig word sprekan:
sô harm warð imu an is hertan, that man is hêrron thar
binden welde. Thô he gibolgan geng,
sviðo thrismôð thegan for is thiodan standen,
hard for is hêrron: ni was imu is hugi tvîfli,
blôð an is breostun, ac he is bil atôh,
sverð bi síðu, slôg imu tegegnes
an thene furiston fiund folmo crafto,
that thô Malchus warð mâkeas eggian,
an thea sviðaron half sverdo gimâlod:
thiu hlust warð imu farhauwan, he ward an that hôbid wund,
that imu herudrôrag hlear endi ôre
beniwundun brast: blôð aftar sprang,
well fan wundun. Thô was an is wangun scard

1 Alle Zitate aus dem ‚Heliand‘ im Folgenden (mit leichten orthographischen Anpassungen) nach der Ausgabe von Behaghel / Taeger 1996. Vgl. zum ‚Heliand‘ mit Übersicht zur Forschungsliteratur Haubrichs 2013.

2 Rupp 1956, zitiert nach Rupp 1973, S. 260.

3 Vgl. Guerrieri 2011, S. 86; Angerer 2021, S. 88 f.

the furisto thero fiundo. Thô stôd that folc an rûm;
 andrêdun im thes billes biti. [...]
 (Fitte 58, V. 4861–4882)

(„Wäre es nun auch dein Wille, waltender Herr mein, dass sie hier auf Speeres Spitze uns spießen sollten, wund von Waffen, dann wäre uns nichts so lieb, als dass wir hier für unsern *Drohtin* sterben müssten, bleichen Leibes!‘ Da erzürnte sich der kühne Schwertmann, Simon Petrus, da schwoll ihm der Sinn, kein einziges Wort konnte er sprechen: so bitter ward ihm ums Herz, dass man seinen Herrn dort binden wollte. Zornvoll ging er da, der hochsinnige Held, um vor seinen Herrscher sich zu stellen, kühn vor seinen Herrn. Kein Wanken kannte sein Sinn, keine Furcht sein Herz, die Klinge zog er, riss das Schwert von der Seite, schlug ein auf den Vordersten der Feinde, mit der Kraft seiner Hände, so dass Malchus gezeichnet ward durch die Schärfe der Schneide, an der rechten Seite gezeichnet vom Schwert: das Ohr ward ihm zerhauen, er wurde am Haupte wund, so dass ihm schwerblutig Backe und Ohr in Todeswunde barst: Blut sprang hervor, wallend aus der Wunde. Es ward an seiner Wange schartig der Vorderste der Feinde. Da wich das Kriegsvolk, sie scheuten den Biss des Schwertes.“)⁴

Wahrlich eine Horror-Kampfszene, die der Dichter hier aus einem einzigen Bibelvers (Joh. 18, 10) herausspannt. Doch schon H. Rupp sah: „Das Wesentliche dieser Szene liegt in den dem Kampf folgenden Worten Christi.“⁵ In der Szene folgt nämlich der christliche Umschlag sofort. Die heroische Kampfkulisse ist vom Autor nur aufgebaut worden, um die Botschaft der Gewaltlosigkeit um so eindrucksvoller hervortreten zu lassen (V. 4896): [...] *ni sculun ûs belgan wiht, wrêðean wið iro gewinne* (... wir dürfen nicht zürnen, nicht widersetzen uns ihrem Streiten) und (V. 4901 f.) [...] *wi mid ûsun dâdiun ni sculun wiht awerdian* (... wir mit unseren Taten können nichts wenden). Erst der letzte Satz, die völlige Negierung des heroischen Tatensinns, lässt die Heldenpose des Petrus in ihrer ganzen Nichtigkeit aufscheinen.⁶

Hier – wie im gesamten ‚Heliand‘ – kann also keine Rede davon sein, dass die Botschaft des Evangeliums nicht bewahrt würde. Dennoch bleiben die eindrucksvollen Ausmalungen und Kolorierungen des Epos bestehen und waren und sind erklärungsbedürftig. Der lutherische Theologe August Friedrich Christian Vilmar hatte sie 1845 in nationalem Impetus in seinem Buch ‚Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte‘ als Ausdruck einer ‚Germanisierung‘ des Christentums gedeutet und manche eifrige literarhistorische Nachfolger gefunden. Im Grunde erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg haben dann Historiker, Theologen und Germanisten wie Hans-Dietrich Kahl, Johannes Rathofer und schließlich Klaus Gantert

⁴ Man wird bei meinen Übersetzungen mehrfach die Übernahme von Formulierungen der Übertragung des ‚Heliand‘ durch Felix Genzmer von 1948 bemerken. Trotz der berechtigten Kritik an vielen pseudo-germanisierenden Findungen Genzmers gibt es doch bei ihm Wendungen, welche die archaische Vorstellungswelt der oralen Kultur der ‚Heliand‘-Zeit treffend zum Ausdruck bringen. Ich mache auch darauf aufmerksam, dass ich die Bezeichnung *drohtin* für Christus unübersetzt stehen lasse, da keine neuhochdeutsche Übersetzung (wie etwa ‚Herr‘ oder ‚Gefolgsherr‘) die im 9. Jh. noch spürbare Schwingung des Begriffs zwischen sozialem und sakralem Sinn zum Ausdruck bringen kann.

⁵ Rupp 1973, S. 261; Rathofer 1962, S. 556; Gantert 1998, S. 124–126

⁶ Vgl. Haubrichs 1995, S. 283–285.

die narrative Strategie des ‚Heliand‘ mit dem missionswissenschaftlichen Begriff der ‚Akkommodation‘ an Gesellschaft und Sitten noch nicht oder frisch christianisierter Völker umschrieben, der eine ehrwürdige Vergangenheit besitzt.⁷ Die Methode der ‚Akkommodation‘ wird Papst Gregor dem Großen zugeschrieben, der in seinem berühmten Brief an Abt Melittus von 601 über die Mission der Angelsachsen die Anweisung gab, „den althergebrachten kultischen Gewohnheiten des Missionsgebietes so weit wie irgend möglich entgegenzukommen, damit“ dem Volk „die Fremdheit des neuen Glaubens gemildert und der Übergang tunlichst erleichtert werde“⁸. Andere haben für das gleiche Phänomen die soziologischen Begriffe der ‚Inkulturation‘ bzw. ‚Indigenisierung‘ gebraucht.⁹

Doch war damit die Rede von der ‚Germanisierung‘ keineswegs aus dem Spiel. Der amerikanische Theologe James C. Russell schrieb 1994 in einem einflussreichen Buch von der „Germanization of Early Medieval Christianity“, von einer in die Konzeption des Christentums aufgenommenen „Germanic world view“¹⁰. Horst-Dieter Schlosser formuliert in einem bemerkenswerten Aufsatz von 2003 über Lebens- und Erfahrungsräume in den volkssprachigen Bibeleyen der Karolingerzeit: „Ein ‚Germanozentrismus‘ zahlreicher Ausgestaltungen der biblischen Vorlage im Heliand ist [...] wahrlich nicht zu leugnen“¹¹. Die alte Kontroverse ist vor allem durch das schlagwortkräftige Buch von G. Ronald Murphy S.J. von 1989 wiederbelebt worden, das den sprechenden Titel „The Saxon Saviour – The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand“ trägt und vor allem in der angelsächsischen Forschung ein breites Echo gefunden hat. Trotz zahlreicher anregender Beobachtungen zu den narrativen Erweiterungen des biblischen Geschehens durch den altsächsischen Dichter und einer verbalen Abgrenzung gegenüber den nationalistischen Lektüren von A.F.C. Vilmar ist ihm der ‚Heliand‘ doch ein „germanized Gospel“, ist „the meeting place of the Christian Gospel and Germanic culture“. Nach ihm hat der altsächsische Autor angeblich nicht gezögert „to incorporate the most profoundly pagan beliefs into his Gospel epic“. Murphy wittert – ohne explizite Textgrundlage – weithin im ‚Heliand‘ „allusions to Woden and Thor“ (merkwürdigerweise nicht zu *Thunar* oder *Donar*),¹² ebenso glaubt er zahlreiche Anspielungen auf die traumatische Niederlage der Sachsen im Kampf gegen die Franken herausarbeiten zu können.¹³

7 Vgl. Kahl 1956, S. 197; Rathofer 1962, S. 51–194, vor allem S. 189–194; Gantert 1998, S. 37–149, 295–299; vgl. Guerrieri 2011, S. 84 f.

8 Kahl 1956, S. 191.

9 Eine nützliche Übersicht über die Befürworter der Germanisierungstheorie und die Anhänger der Akkommodationstheorie gibt Sahm 2017, S. 41 f. Anm. 2; vgl. auch Gillis 2010, S. 208–210.

10 Russell 1994, S. 4.

11 Schlosser 2003, S. 473.

12 Murphy 1989, S. 115, 119–122.

13 Vgl. zuletzt Springer 2004, S. 166–261; Flierman 2019; Ludowici (Hrsg.) 2019, darin die Beiträge von M. Hardt, St. Patzold, B. Ludowici und G. Althoff.

2 Strategien der narrativen Erweiterung

Bei dieser Sachlage scheint es mir nötig, die Frage der Funktion der narrativen Erweiterungen im altsächsischen Evangelien-Epos noch einmal grundsätzlich, wenn auch exemplarisch, aber empirisch anzugehen und mit dem historischen Befund zu vergleichen. Kann man wirklich im 9. Jahrhundert, in hochkarolingischer Zeit, noch von ‚Germanisierung‘ sprechen?

Dabei soll die Umsetzung mancher biblischer Strukturen und Begriffe in die Terminologie und Topik, in die Muster und Formeln der traditionellen heimischen Heldendichtung (und der angelsächsischen Bibeldichtung)¹⁴, wie sie eindrucksvoll vor allem Harald Haferland in seinen Arbeiten vor Augen gestellt hat, gar nicht bestritten werden.¹⁵ Hier soll der Schwerpunkt gar nicht so sehr auf der sprachlich-formalen, poetisch-technischen Seite der Episierung, sondern auf der Semantik des erweiternden, durch Variation bereicherten Erzählens liegen, auf den konkreten lebensweltlichen Bezügen, die man meines Erachtens mit der Rede vom ‚Germanischen‘ in einer problematischen Kategorie erfasst.

Getestet werden soll dieser Ansatz an vier lebensweltlichen Motivkomplexen, die in der narrativen Amplifikation des Epos eine große Rolle spielen:

- a) Land, See und Umwelt
- b) Krieg, Herrschaft und Gefolge
- c) Gericht und Gerechtigkeit
- d) Ostentation und Repräsentation von Herrschaft

3 Lebenswelt I: Land und See, Haus und Hof

Eine noch wenig differenzierte agrarische Welt stellt der *non ignobilis vates* der Sachsen dort vor uns hin, wo der Evangelientext im Gleichnis vom Sämann (Fitte 29) und im Gleichnis vom Unkraut im Acker (Fitte 31) es ihm erlaubte, weit über die biblische Vorlage (Mt 13; Lk 8) hinaus amplifizierend, wie 2003 schon H. D. Schlosser bemerkte.¹⁶ Typisch für das Mitteleuropa der Merowinger- und Karolingerzeit, vor allem aber für Sachsen und den Norden ist die Bedeutung von Krieger- und Bauerntum vereini-

¹⁴ Man beachte auch den häufig bezeugten und unter dem Einfluss von fränkisch *hēr(r)o* ‚Herr, edler Anführer‘ stehende Eingang des griechischen *heros* im Sinne von ‚Herr, adliger Krieger‘ in das Latein der Karolingerzeit. Vgl. Niermeyer/Van de Kieft 2002, I, S. 638.

¹⁵ Vgl. Haferland 2001; 2002; 2004; ferner Zanni 1980; Sahm 2017; Kipf 2017, S. 242–247.

¹⁶ Vgl. Schlosser 2003, S. 470 f.

genden Schichten.¹⁷ Der ‚Sämann‘ ist von edler Abkunft (V. 2389 f.): [...] *ên erl bigan an erðu saian hrēncorni mid is handun* (Ein vornehmer Mann begann reines Korn, Weizenkorn in die Erde zu säen mit eigener Hand). Fruchtbare Land, *erða adalcunnies* (Erde von edler Art) – man könnte an die Erde der Magdeburger Börde denken – ist ihm zu eigen (V. 2397 f.): *was that land sô gôð, frānisco gefehod* (das Land war so gut, herrlich – oder herrenmäßig – fruchtbar ausgestattet). Auch im zweiten Gleichnis (Fitte 31) finden wir den *aðales man* (V. 2541 f.), der *an is acker sâidi hluttar hrēncorni handon sīnon* (auf seinen Acker säte er reines Korn, d. h. Weizen mit eigenen Händen). In der Auslegung des Gleichnisses vom ‚Unkraut im Acker‘ wird die Welt nicht nur zum Acker, der Dichter beschwört sie (V. 2585) als *thit brēda būland barno mancunnies* (das weite bebaute Land der Kinder des Menschengeschlechts). Der ‚Sämann‘ ist ausdrücklich nobilitiert, neben dem bebauten Land ist Straße akzentuiert (V. 2399 f.), *an êna starca strātun, thar stōpon gengun, hrosso hōfslaga endi heliðo trāda* (auf einer festen Straße, wo Stapfen stampften, der Hufschlag der Rosse dröhnte und die Tritte der Krieger)¹⁸. Die Hirtenszene der biblischen Geburt Christi gleicht im ‚Heliand‘ der Lebenswelt eines Landguts. Die Hirten sind *ehuscalcos* (Pferdeknechte) geworden, sie bewachen wertvolle Rosse und Vieh (V. 386–390).

Jenseits des bebauten Landes ist *wōstinna* (‚Wüste‘), die sich der ‚Heliand‘-Dichter (wie auch Otfrid von Weißenburg)¹⁹ in der Versuchungsszene (Fitte 14, V. 1121) als *sinweldi* (‚Urwald‘), auch als Zuflucht, als *waldes hleo, ênôdies ard* (V. 1124 f.), als ‚Waldes Schutz und Ort der Einöde‘ – Waldeinsamkeit – vorstellte,²⁰ so wie noch heute viele Ortsnamen ‚Einöd‘ an solche Vorposten der Zivilisation im alten Waldland erinnern.

Schon Klaus Gantert – aber auch andere vorher – haben darauf hingewiesen, welch „eindrucksvolle Amplifikationen [...] sich im Heliand für den Themenbereich der Seestürme“²¹ finden, mit Verweis auf analoge Themenbelege und Formeln in der altenglischen und altnordischen Dichtung.²² Doch erschöpfen sich diese Themen nicht in ererbten poetischen Topoi, sondern sind Ausdruck der seit der Spätantike in den Quellen zitierten Erfahrungswelt von *Saxones* genannten seefahrenden Gruppen.²³ In Fitte 21, beim Gleichnis von dem Toren, der sein Haus auf Sand baut, wird der Sand zum Meeresstrand (V. 1815–1824);²⁴ der Dichter entwirft ein Gemälde des Nordmeeres mit dem Sturmwind aus Westen, zerstörenden Wellen und Flut *endi uuâgo strôm*,

¹⁷ Man vgl. z. B. unter anderem den auch für die Eliten typischen, Menschen und Vieh unter einem Dach (getrennt durch eine Wand) vereinigenden Haustyp des ‚Hallenhauses‘: Steuer 2022, S. 174–306; ferner Beyer 1962.

¹⁸ Vgl. Guerrieri 2011, S. 88 f.

¹⁹ Erdmann / Wolff 1962: I, 23; I, 27; III, 25. Vgl. Haubrichs 2018, S. 27–30.

²⁰ Vgl. Murphy 1989, S. 57 f.

²¹ Gantert 1998, S. 81.

²² Vgl. Gantert 1998, S. 81–85; Murphy 1989, S. 57–73; Guerrieri 2011, S. 86 f.; Tinaburri 2015.

²³ Vgl. Capelle 1998, S. 51–78; Springer 2004, S. 32–46; Behr/Hines 2019; Flierman 2019, S. 27

²⁴ Vgl. Murphy 1989, S. 82.

dem ‚Strom der Wogen‘ (V. 1820). Als sich die Jünger Jesu in Fitte 35 im Schiff auf einen stürmischen See begeben, entsteht nicht weniger ein nordseegemäßes Bild gefährlicher Seefahrt:

[...] Thô létun sie sviðean strôm,
 hôh hurnidskip hluttron ûðeon,
 skeðan skír water. Skrêd liot dages,
 sunne warð an sedle; the sêolidandean
 naht nebulo biwarp; nâðidun erlos
 forðwardes an flôd; warð thiu fiorðe tid
 thera nahtes cuman – neriendo Crist
 uuarode thea wâgliðand – : thô warð wind mikil,
 hôh weder afhaben: hlamodun ûðeon,
 strôm an stamne; strîdiun feridun
 thea weros wiðer winde, was im wrêð hugi,
 sebo sorgono ful: selbon ni wândun
 laguliðandea an land cumen
 thurh thes wederes geuuin. [...]
 (V. 2906b–2919a)

(„Da ließen sie das hochgehörnte Schiff den geschwinden Strom, die hellen Wogen, das schimmernd reine Wasser durchschneiden. Es verging das Licht des Tages, die Sonne senkte sich; die Seefahrer umhüllte neblige Nacht. Es glitten die vorzüglichen Männer vorwärts über die Flut. Die vierte Stunde der Nacht war schon gekommen – der rettende Christus schützte die Wogenfahrer – da kam ein starker Wind, wildes Wetter erhob sich: Es rauschten die Wellen, ihr Strom brandete wider den Steven. Die Krieger steuerten mühsam wider den Wind, Kummer stieg ihnen in den Sinn, Sorgen füllten ihr Herz. Die Seefahrer selbst glaubten nicht, ans Land zu gelangen bei solchen Wetters Gewalt.“)

Durchaus vergleichbar ist die Schilderung der ‚Stillung des Sturms‘ durch Christus in Fitte 27 (V. 2238 ff.): ‚Nicht die Segel setzenden, wetterkundigen Seeleute‘ retten die Jünger, nein, ‚da hatte sie der Sohn Gottes aus der Welt gerettet: das Boot glitt weiter, das hochgehörnte Schiff‘ – wieder also das *hôh hurnidskip* (V. 2266), das an zeitgenössische Bootsformen, an das mit hohem Schnabel, hohem Steven verzierte Langschiff, erinnert (vgl. Abb. 1),²⁵ zugleich aber auch eine Formulierung zitiert, die als *hornscip* auch in altenglischer Dichtung („Andreas“, V. 547) vorkommt.²⁶ Dann folgt: So kamen die Krieger (*heliðos*), die Mannen (*liudi*) an Land (V. 2266 f.).

²⁵ Guerrieri 2011, S. 50, weist noch auf die Szene des ottonischen Christus-Zyklus in St. Georg-Oberzell auf der Reichenau hin, in der der Salvator den Seesturm besänftigt. Sie zeigt ebenfalls ein ‚hochgehörntes‘ Schiff.

²⁶ Vgl. Magnusson/Forman 1986, S. 21–31; Murphy 1989, S. 66; Roesdahl et al. 1992, S. 42–51; Schlosser 2003, S. 468 f.

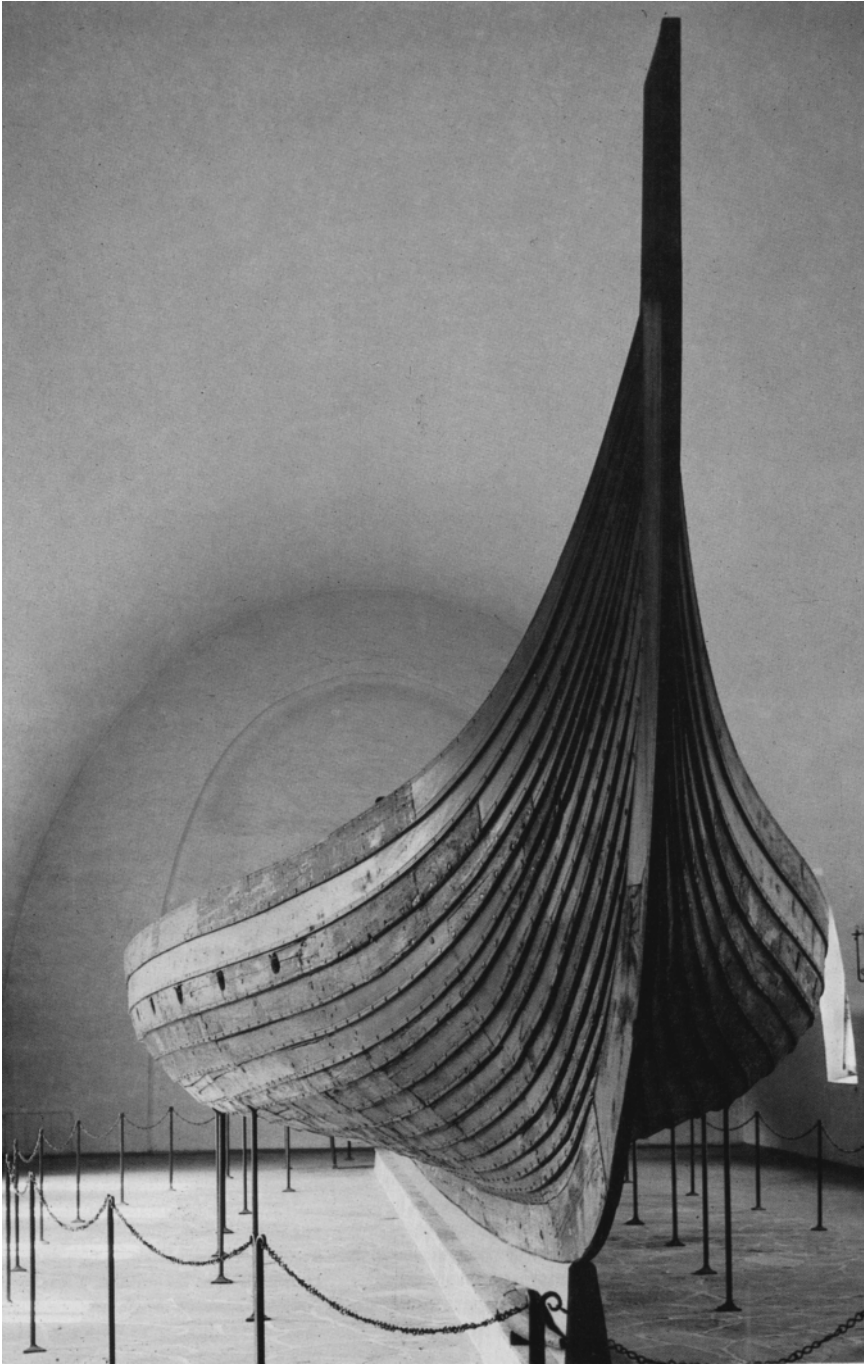


Abb. 1: Schiff von Gokstad, Norwegen. Museum von Bygdøy nahe Oslo. Nach Else Roesdahl / Jean-Pierre Mohen / François Xavier Dillmann (Hg.): *Les Vikings. Les Scandinaves et l'Europe 800–1200*, Paris 1992, S. 25.

Die Welt der Handelnden im ‚Heliand‘ ist im Wesentlichen eine Welt der Eliten, der *possessores*. Als Petrus in Fitte 41 an den Salvator die Frage nach dem Lohn der Jünger für ihre unbedingte Gefolgschaft auf der Kriegsfahrt stellt, betont er (V. 3310 f.), dass sie *êgan endi erbi* (‚Besitz und Erbe‘), *hobos endi hîwiski* (‚Hofstätten und Familie‘) für den Herrn verlassen hätten. Es herrscht das frühmittelalterlich-karolingische Leitbild von ‚Besitz und Erbe‘, der *proprietas* und *hereditas* – so auch schon H. D. Schlosser –,²⁷ wie denn auch in der ‚Altsächsischen Genesis‘ nach der Ermordung Abels durch den Bruder die Eltern klagen (V. 95–106), dass sie nun keine Erben mehr hätten (Kain ist ja nach dem Mord ein Verbannter, nicht erbfähiger *exsul*), die ihnen von Gott später aber doch noch gewährt werden. Und selbst Christus weiß bei seinem in der Passion in dezidiert sozialer Terminologie artikulierten Abschied von dieser Welt, dass er nun zu seinem Erbbesitz, *faderôðil* (V. 4497), wörtlich ‚Vaterbesitz, Vatererbe‘ fahre. Kein Zufall ist es, dass diese gesellschaftlichen Zentralbegriffe *arbeo* (‚der Erbe‘), *erbi* (‚das Erbe‘) und *ôð, ôðil* (‚Besitz‘)²⁸ einen bedeutsamen Platz in der germanischen Namengebung hatten.²⁹

Der Hauptmann von Kapernaum in Fitte 25 des ‚Heliand‘, der mit zeitgenössisch fränkischem Begriff als *hunno* (EWA 2009, IV, Sp. 1229–1231), d. h. *centurio* oder *centenarius*³⁰, und als *ambahtman*, als römischer, zugleich aber frühmittelalterlicher Funktionär, dargestellt wird, verfügt über *ôð* (‚Besitz‘) und kehrt nach Heilung seines *puer* (‚Diener‘) zurück (V. 2159 f.), *thar he welon êhte, bû endi bôðlos ...* (‚wo ihm Güter zu eigen waren, Haus und Grundbesitz‘).³¹ Wiederum ist es kein Zufall, dass *bû* (‚Bau, Haus‘)³² und vor allem (vergleichbar as. *bôdal* ‚Grundbesitz, Haus‘) die Ableitung mit Dentalsuffix **butil* (mnd. *-butle, gi-butli* ‚Anwesen, Haus, Wohnung‘), *-büttel*³³ in der Toponymie des Nordens – und nur dort – einen so prominenten Platz einnehmen.

Nicht nur des adligen Einzelnen Heimat und Besitz werden akzentuiert, sondern auch die Heimat der *gens*, des Volkes, dem man angehört, und dessen zentrale Orte hervorgehoben werden, was sich in Fitte 50 gut am Volk der Juden exemplifizieren lässt:

27 Vgl. Schlosser 2003, S. 471 f.; vgl. Mierke 2008, S. 119–131.

28 Vgl. Tiefenbach 2010, S. 295. Zum abgeleiteten Begriff *allod* ‚Gesamtbesitz, Vollgut, uneingeschränktes Vermögen‘ vgl. Burmeister 1980, Sp. 440 f.; Kluge / Seebold 2011, S. 33. Vgl. allgemein zur ältesten altsächsischen Rechtssprache Sonderegger 1965, S. 429 f.

29 Vgl. Kaufmann 1968, S. 38, 43–46, 273 f.; Morlet 1968, S. 41, 43–45, 175–176.

30 Claude 1983. Häufig findet sich z. B. der *centenarius* als karolingischer Amtsträger und Vorsteher der Gerichtsversammlung in den Weißenburger Urkunden des 8./9. Jh.s: Glöckner / Doll 1979, Nr. 192 (713); Nr. 256 (713); Nr. 244 (713/14); Nr. 265 (715); Nr. 227 (718); Nr. 267 (720); Nr. 243 (721); Nr. 263 (763); Nr. 207 (792); Nr. 201 (807).

31 Vgl. Andersson 2000, S. 235; Kroeschell 2000; Kroeschell / Köbler 2012.

32 Vgl. EWA 1998, I, Sp. 411–414; Tiefenbach 2012, S. 46; Kluge / Seebold 2011, S. 97; Förstemann 1913, Sp. 607.

33 Z. B. Wolfenbüttel, 1142 *Wulferisbuthele* ‚Wohnung des Wulferi‘ unter 222 *büttel*-Orten: Tiefenbach 2012, S. 35; Förstemann 1913, Sp. 610; Berger 1993, S. 280; Casemir 1997; Niemeyer 2012, S. 107, 701.

[...] Hierusalem, thar Iudeono was
 hêri, handmahal endi hôbidstedi,
 grôt gumskepi grimmaro thioda.
 (V. 4126–4128)

(„... Jerusalem, wo die Juden Heersitz, Gerichtsort³⁴ und Hauptstadt, Vorort hatten, und wo sie sammelten die großen Scharen grimmiger Mannschaft“.)

Als diese Versammlung kurz darauf amplifizierend besprochen wird, heißt es: ‚Sie hießen ihre Scharen, das *werod*, das Wehrvolk sich sammeln, die Kriegsvölker zusammenkommen, die Menge der Großleute, der *meginthioda*‘ – mit einem entsprechenden frühmittelalterlichen Begriff: der *maiores*.

Der Wert der Familie, der *hîwiski*, ist schon angesprochen worden. Die Verwandtschaft, die *sibbja*, hat im frühmittelalterlichen Sozialsystem einen überragenden Rang, was sich auch im ‚Heliand‘ spiegelt. Der Verwandte ist *mannes mâguuini* (V. 4975), wörtlich ‚des Mannes Verwandtschaftsfreund‘³⁵, *parens* und *amicus* zugleich. Am deutlichsten lässt sich die Bedeutung der Verwandtschaft an der Namengebung Johannes des Täufers zeigen, auch wenn sie schon im Evangelium (Lc. 1, 59–64) und im ‚Tatian‘ (4, 11 f.) angelegt war:³⁶

Thô sprak thar ên gifrôdot man, the sô filo consta
 wîsaro wordo, habde giwit mikil,
 frâgode niudlico, hwat is namo scoldi
 wesan an thesaro weroldi: ‚mi thunkid an is wîsu gilic
 iac an is gibârea, that he sî betara than wi,
 sô ic wâniu, that ina ûs gegnungo god fon himila
 selbo sendi‘. Thô sprac sân aftar
 thiû môdar thes kindes, thiû thana magu habda,
 that barn an ire barme: ‚hêr quam gibod godes‘ quað siu,
 ‚fernun gêru, furmon wordu
 gibôd, that he Iohannes bi godes lêrun
 hêtan scoldi. That ic an mînumu hugi ni gidar
 wendean mid wihti, of ic is giwaldan môt‘.
 Thô sprac ên gêlhert man, the ira gaduling was:
 ‚ne hêt êr giowiht sô‘, quað he, ‚aðalboranes
 ûses cunnies eftho cnôsles. Wita kiasan im ôðrana
 niudsamna namon: he niate of he môt‘.
 Thô sprac eft the frôdo man, the thar consta filo mahlîan:
 ‚ni gibû ic that te râde‘, quað he, ‚rinco negênun,
 that he word godes wendean biginna;
 ac wita is thana fader frâgon, the thar sô gifrôdod sitit,

³⁴ Vgl. zu *hant-mahal* Sonderegger 1965, S. 429; Tiefenbach / Schmidt-Wiegand 1999, S. 611; Tiefenbach 2012, S. 147.

³⁵ Vgl. parallel im altenglischen ‚Beowulf‘ (V. 2480) *maeg-vine* (‚Blutsfreunde, Verwandte‘); dazu (V. 65) die Umkehrbildung *vine-mâgas* (‚liebe Blutsfreunde‘): Heyne 1863, Glossar, S. 216, 276.

³⁶ Vgl. Haubrichs 2004b, S. 91–95; 2014, S. 30 f.

wis an is winseli: Thoh he ni mugi ênig word sprekan,
 thoh mag he bi bôcstabon brêf gewirkean,
 namon giscrîban'. Thô he nâhor geng,
 legda im êna bôc an barm endi bad gerno
 writan wîslîco wordgimerkiun,
 huat sie that hêlaga barn hêtan scoldin,
 Thô nam he thia bôk an hand endi an is hugi thâhte
 svîðo gerno te gode: Iohannes namon
 wîslîco giwrêt endi ôc aftar mid is wordu gisprac
 svîðo spâhlîco: habda im eft is sprâca giwald,
 giwitteas endi wîsun.
 (Fitte 3, V. 208–239a)

(„Da sprach ein erfahrener Mann, der gar Vieles kannte an weisen Worten, er war an Wissen reich, fragte genau danach, welchen Namen er bekäme in dieser Welt: ‚Mich dünkt seinem Wesen nach, und nach seinem Gebaren auch, dass er besser sei als wir. Drum bin ich wahrlich dessen gewiss, dass ihn uns Gott selber vom Himmel sandte‘. Da sagte sogleich des Kindes Mutter, der dieser Sohn gehörte, den Spross auf ihrem Schoße: ‚Es kam das Gebot Gottes mit ernstesten Worten im vergangenen Jahre, dass Johannes³⁷ das Kind nach Gottes Weisung heißen solle. In meinem Herzen gedenk’ ich das sorglich zu befolgen, wenn ich es erfüllen kann.‘ Da sprach ein vermessener Mann, der ihr Verwandter war: ‚So hieß nicht einer ehemals‘, sprach er, ‚von den Edelgeborenen unserer Sippe und Verwandtschaft; suchen wir einen anderen nutzbringenden Namen, den genieße er, wenn er kann!‘ Darauf sprach der erfahrene Mann, der gar Vieles an Rat wusste: ‚Nicht geb’ ich solchen Rat einem Krieger jemals, dass er Gottes Willen zu wenden beginne. So wollen wir den Vater selber fragen, der altersklug mitten unter uns sitzt, der Weise in der Weinhalle. Kann er auch kein einziges Wort sprechen, so kann er doch in Buchstaben ein schriftliches Zeugnis abgeben, den Namen schreiben.‘ Dann ging er nahe zu ihm, legte ihm das Buch in den Schoß und bat ihn eindringlich, klug zu schreiben in Wortzeichen, wie sie das heilige Kind nennen sollten. Da nahm dieser das Buch in die Hand, und in seinem Herzen dachte er innig an Gott, und klug schrieb er den Namen Johannes; und danach sprach er mit eigenem Wort in voller Klugheit ihn aus – denn nun war er wieder der Sprache mächtig – wie es ihm Verstand und Brauch geboten.“)

Die Szene der Namensgebung des Johannes ist zugleich ein beredtes Zeugnis der karolingischen Wissens- und Buchkultur. Bei Lukas (1, 63) fordert Zacharias nur ein *pugillarem* (Schreibtäfelchen), hier, im ‚Heliand‘ wird ihm ein Buch gebracht, gewissermaßen auf die Knie gelegt – und das mit der Mahnung, in klugen Worten zu schreiben. Und dies tut der Vater auch, *wîslîco*, wie der Dichter zweifach betont.

Die Szene wird im ‚Heliand‘ nahezu ganz eingebettet in den einheimischen Brauch, nach dem die Verwandten, die Familie den Namen bestimmen, so dass das Scandalum des neuen, des in der Familie unerhörten Namens Johannes noch schärfer hervortritt. Die Szene hat einen festlichen Rahmen, der weise Vater Zacharias sitzt gar in der ‚Weinhalle‘. Sie ist von Anfang an bestimmt von den Klugen, den Wissenden der Sippe; auch der Kühne, der die *opinio communis*, dass der Name nicht der Familie gemäß

37 Der „im Spätjudentum häufige Name“ war ein sprechender Name mit dem Sinn ‚Jahwe hat sich erbarmt‘ bzw. ‚Gott ist gnädig‘. Vgl. Schnackenburg 1960, Sp. 996.

sei,³⁸ vertritt, gehört zu diesen Vertretern der Erfahrung. Die Lösung liegt schließlich beim Vater, sie ergibt sich aus einem schriftlichen Zeugnis, eben aus einem Dokument der Buchkultur. Die Szene enthält zudem geradezu ein Kompendium der Verwandtschaftsterminologie und die gesamte *cognatio* nimmt an diesem Akt der Namensgebung teil, auch wenn ihre Mitglieder von weither kommen (V. 201 f.: *Thô fôrun thar wîse man, snelle tesamne, thea svâsostun mêt ...* ‚Da kamen dort die weisen Männer rasch zusammen, es waren die Meistvertrauten in der Verwandtschaft ...‘.)

Auffällig ist, dass der Rat, den Sohn zur *memoria* des Vaters nach diesem zu benennen, gegen die biblische Vorlage nicht erteilt wird, vermutlich, weil Nachbenennung nach dem Vater, die erst im achten Jahrhundert in langobardischen und fränkischen Elitefamilien aufkam, bei den Sachsen des neunten Jahrhunderts noch ‚unerhört‘ war.³⁹ Denn, nachdem die Mutter das Gebot Gottes, den Sohn Johannes (d. h. ‚Gott ist gnädig‘) zu heißen, verkündet hat, gibt es – erneut ohne biblische Vorlage – einen aus den Traditionen der Adelsgesellschaft heraus verständlichen Widerspruch aus dem Kreis der *gadulinge*, der Verwandten. Ich wiederhole: ‚Da sprach ein vermessener Mann, der ihr Verwandter war: So hieß bisher nicht einer von den Adligen unseres *cnôs(a)l*, unseres *kunni*, unseres Geschlechts oder unserer Verwandtschaft – lasst uns einen anderen, einen angemessenen Namen wählen: Daraus kann er Nutzen ziehen!‘⁴⁰ Die Namen sind also, wie noch in der Karolingerzeit üblich, einer Verwandtschaftsgruppe, einer Familie ‚angemessen‘, sind konventionalisiert, ihr speziell eigen und auch erblich. Der Einzelne kann, indem er einem bedeutenden Namenträger nachbenannt wird, oder indem er für die Familie typische Namens Elemente variiert und sich damit in die Namens tradition eines Verbandes einordnet, Nutzen ziehen. Der Name erhöht das ‚Re-nommée‘ seines Trägers. Dies ist eine Ordnung, die nur der mächtige und gnädige Gott durchbrechen kann.

4 Lebenswelt II: Krieg und Krieger, Herren und Gefolge

Die Welt, in die der ‚Heliand‘-Dichter das evangelische Geschehen einbettet, ist eine adlige und kriegerische Welt,⁴¹ wie schon an der Malchus-Szene zu sehen war. Dabei

³⁸ Zur die Verwandtschaft anzeigenden Namensgebung mittels Variation und Nachbenennung in Familien des frühen Mittelalters, die dann der *sibbja* gemäße Namen erzeugt, vgl. Haubrichs 2014.

³⁹ Vgl. Haubrichs 2014, S. 60–64.

⁴⁰ Vgl. Zitat oben, Fite 3, V. 208–239a, hier: V. 221–224.

⁴¹ Zum Kriegerertum und zur agonalen Mentalität des frühen Mittelalters vgl. Bodmer 1957; James 1997; Scheibelreiter 1999; Schmauder 2012; Haack 2020.

ist manches an Terminologie, Topoi und Formeln⁴² aus der Tradition der germanischsprachigen, intergentilen Heldendichtung zu erklären, nicht aber der lebensweltliche Entwurf, der sich in Amplifikationen über die Vorlage hinaus darbietet.⁴³ Am ehesten verständlich ist das noch in der Schilderung des ‚Hauptmanns von Kapernaum‘ (Fitte 25), der *under geweldi [...] aðalcuninges*, als Militär unter der Herrschaft des edlen Königs steht (V. 2113 f.). Er besitzt *holde heririncos* (‚treue Heerkrieger‘, V. 2115), die ihm gehorsam sind, *holde te iro hêrron*, er hat des Kriegsvolks, *werodes genôg*, Leute, die seine Aufträge im Lande erfüllen (V. 2119 f.).

Christus selbst erwählt sich seine Jünger, seine *theganas* (‚Dienst-, Gefolgsleute‘), die mit den Gefolgsleuten der ‚Heliand‘-Zeit verglichen werden (V. 1188 f.), in der Terminologie der Gefolgschaft:

[...] Thô giwêt im the waldandes sunu
mid them fiwariun forð, endi im thô thana fiton gicôs
Krist [...], cuninges iungoron,
môdspâhana man: Mattheus was he hêtan,
was im ambahteo eðilero manno,
[...]

[...]; trewa habda he gôda,
aðalandbâri: forlêt al saman
gold endi silubar endi geþa managa,
diurie mêðmos, endi warð im ûses drohtines man;
côs im the cuninges thegn Crist te hêrran,
milderan mêðomgebon, than êr is mandrohtin
wâri an thesero weroldi: feng im wôðera thing,
langsamoron råd. Thô warð it allun them liudiun cûð,
fon allaro burgo gihwem, hwô that barn godes
samnode gesiðos [...]
(V. 1189b–1193, 1195b–1204a)

(„Da zog des Herrschenden Sohn mit den vier [bereits Erwählten] fort, und einen fünften erkor sich Christus [...], einen Diener des Königs, einen klugen Mann: Mattheus war er geheißē, war ein Dienstmann edler Männer [...]; treffliche Treue zeigte er, edles Gebaren. Er ließ alles an Gold und Silber zurück, viele Reichtümer, kostbare Kleinode. Und er ward unsers *Drohtins* Mann; der Königsdiener erwählte sich Christus zum Herrn, einen noch freigebigeren Metspender, als er bisher in dieser Welt gehabt hatte: Er empfing nun noch angenehmere Gabe, länger wirkenden Rat. Da ward es allen Leuten kund, jedem aus jeglicher Stadt, wie der Sohn Gottes seine Gefolgsleute, seine Genossen (*gesiðos*) sammelte.“)

In den Bericht von Christi Sammlung seines *comitatus* ist kunstvoll verwoben die wichtige karolingische Doppelformel von den gegenseitigen Pflichten von Gefolgs-

⁴² Zu den aus der ‚germanischen‘ Tradition der oralen und semi-oralen Dichtung stammenden Formeln des ‚Heliand‘ vgl. zuletzt die Arbeiten von Haferland 2001; 2002; 2004; Sahm 2017.

⁴³ Vgl. Haubrichs 1995, S. 80–135; 2004c.

herrn und Gefolgsmann, von *consilium et auxilium*, erst *râd* (V. 1202), später die *helpa* (V. 1209).

Nicht nur die Verteidiger Christi sind Helden, zum Streit entschlossen wie Petrus gegen Malchus, auch die feindliche *gens* der Juden (Fitte 54), bösen und grausamen Sinnes zwar, sind *theganos* („Krieger“, V. 4463) und *weros* („Männer, Krieger“, V. 4467). Der Weltuntergang (Fitte 52) ist weit über die biblische Vorlage hinaus auch ein kriegerischer Untergang, in den Könige verstrickt sind:

Than thorrot thiū thiod thurh that gethuing mikil,
folc thurh thea forhta: than nis friðu hvergin,
ac wirðid wig sô maneg oþar these werold alla
hetelic afhāben, endi heri lēdid
kunni oþar oðar: wirðid kunningo giwin,
meginfard mikil: wirðid managoro qualm,
open urlagi – that is egislīc thing,
that io sulik morð sculun man afhebbien –
[...]

(V. 4317–4324)

(„Dann wird verdorren dieses Volk in großer Bedrängnis, die Kriegerschar in Furcht verharren. Dann ist Friede nirgends, sondern Krieg wird sich heiß in der ganzen Welt erheben, und Heere führt dann ein Geschlecht wider das andere: Ausbrechen wird der Kampf der Könige, in gewaltiger Machtfahrt, wird bringen vielen den Tod und allen offenen Krieg. Schreckliches Tun ist es, dass die Menschen solches Morden beginnen ...“.)

Am deutlichsten vielleicht formuliert sich das Ethos von Kriegerpflicht und Gefolgschaftstreue⁴⁴ aus in jener Szene (Fitte 48), in der die Feinde ihre Tötungsabsicht gegenüber Christus äußern, und alle Jünger – außer einem – von der Konfrontation abraten:⁴⁵

[...] Thuo ēn thero tuelibio,
Thuomas gimālda – was im githungan mann,
diurlic drohtines thegan – : ,ne sculun wi im thia dād lahan‘, quathie,
,ni wernian wi im thes willien, ac wita im wonian mid,
thuoloian mid ūsson thiodne: that is thegnes cust,
that hie mid is frāhon samad fasto gistande
dōie mid im thar an duome. Duan ūs alla sô,
folgon im te thero ferdi: ni lātan ūse ferah wið thiū
wihtes wirðig, neba wi an them werode mid im,
dōian mid ūson drohtine. Than lēbot ūs thoh duom after,

⁴⁴ Zur frühmittelalterlichen Gefolgschaft (*comitatus*) vgl. Lindow 1975; Olberg 1983; 1989 (mit weiteren Angaben zur älteren Forschungsliteratur); Green 1998, S. 102–120; Timpe 1998; Pohl 2004, S. 69–72; Rübkeil 2007; Steuer 2021, S. 785–800; für den ‚Heliand‘ zuletzt Haferland 2004, S. 50–53; Guerrieri 2011, S. 82–85; Angerer 2021, S. 87. Vgl. auch u. Anm. 52.

⁴⁵ Vgl. Guerrieri 2011, S. 84 f.

guod word for gumon.‘ Sô wurðun thuo iungron Cristes,
 erlos ađalborana an ênfalden hugie,
 hêren te willien. [...] (V. 3992b–4004a)

(„Doch einer der Zwölf, Thomas, sprach da – er war ein trefflicher Mann, ein treuer Krieger des *Drohtin*: „Nicht sollen wir ihn tadeln darum, noch wehren seinem Willen, sondern weithin wandern mit ihm, leidend dulden mit unserem *thiodan*, dem Volksherrn. Das ist des Kriegers Pflicht, dass er mit seinem *frâho*, dem Herrn, in Festigkeit stehe, sterbe mit ihm dort in tödlichem Ruhm. Lasst uns nun alle so handeln, folgen ihm auf seiner Fahrt. Lassen wir uns das Leben hinfort wenig wert sein, sondern als wehrhaftes Volk mit ihm, mit unserem *Drohtin* sterben! Dann lebt doch unser Nachruhm, gute Sage, gesprochen unter den Männern.“ So folgten denn die Jünger, die *iuniores* Christi, die edelgeborenen *erlos*, einmütigen Herzens dem Willen ihres Herrn.“)

Man beachte den Erzählerkommentar des ‚Heliand‘ am Schluss der Rede: Diese heroische Formel von der Treue des Kriegers zu seinem Herrn und dem daraus resultierenden Nachruhm ist nicht nur die Meinung des redenden Thomas, sondern ein karolingisches Ideologem, das sich nicht nur in der Heldendichtung, so im altenglischen ‚Beowulf‘⁴⁶, findet, sondern auch etwa in der Vita des Bischofs Lambert von Lüttich,⁴⁷ dann ca. 844 in dem Geschichtswerk des aus einer Seitenlinie der Karolinger stammenden Nithard⁴⁸, bei Regino von Prüm⁴⁹, in der altenglischen ‚Battle of Maldon‘ (10. Jh.)⁵⁰ und in der von Widukind von Corvey (967/68) in seiner Sachsengeschichte fingierten Rede Ottos I. vor der Ungarnschlacht 955 auf dem Lechfeld⁵¹.

Diese Formel ist ein Teil jener sakralen Überhöhung der Gefolgschaft, welche das Königtum seit Karl dem Großen mittels eines Untertanen-Treueids betreibt⁵²: Die Untertanen, Vasallen, Krieger sind *fideles Dei et regis*, Gläubige Gottes und Treuepflichti-

⁴⁶ Negativ im ‚Beowulf‘ (V. 2625–2660; 2860–2891), wo dem sich opfernden König in seinem letzten Kampf nur noch ein Krieger, Wiglaf, folgt, der freilich gegenüber den Feigen das Ideologem der Treue bis in den Tod außerordentlich deutlich formuliert. Vgl. bereits Murphy 1989, S. 96–117.

⁴⁷ Vgl. Haubrichs 1995, S. 130 f.; 2003.

⁴⁸ Nithardi Historiarum libri (Müller 1907), II, 4, S. 16 anlässlich einer bevorstehenden Schlacht, die Karl der Kahle a. 840 gegen seinen Bruder Lothar zu führen hatte. Vgl. Haubrichs 1995, S. 131: „Die Großen zogen es vor, in edler Gesinnung (*nobiliter*) zu sterben als den verratenen König zu verlassen“.

⁴⁹ Regino von Prüm, Chronicon (Kurze 1890), a. 874, S. 107 f.: Der Bretonenführer Vurfand trotzts mit einer kleinen Schar einer gewaltigen Übermacht mit den Worten: *Melius nobiliter mori quam ignominia vita servare*. Vgl. Haubrichs, 1995, S. 130–132; 2003; Götz 2022, S. 47 f. Zur heroischen Lebensauffassung im nordischen Kreis vgl. Magnusson / Forman 1986, S. 21–31.

⁵⁰ *Battle of Maldon* (Gordon 1966), V. 312 f.

⁵¹ Widukind von Corvey, Res Gestae Saxonicae (Bauer / Rau 1971), III, 46 S. 156 f.: *Melius bello, si finis adiacet, milites mei, gloriose moriamur, quam subiecti hostibus vitam serviliter ducamus aut certe more malarum bestiarum strangulo deficiamus*.

⁵² Vgl. z. B. Esders 2005. Zum Treuekonzept der Zeit vgl. Graus 1966; Kroeschell 1969; Kienast 1978; Vollrath 1982; Esders 2006; Flierman 2015; Lepsius / Reichlin 2015; Schultz-Balluff 2018, besonders S. 147 f.

ge gegenüber König und Gott zugleich. So versäumt der ‚Heliand‘ nicht, ebenso wenig wie die ‚Altsächsische Genesis‘ beim Abfall und Sturz Luzifers, aus biblischer Erzählung von Verrat und Untreue eine Moral der Fidelität zu entwickeln.⁵³ Als die Dämonen und Satan in den *treulogo*, den ‚Treuebrecher‘ Judas fahren (Fitte 55), heißt es mit großer Klarheit (V. 4626 f.): *[...] Sô is thena liudio uuê, the sô undar thesemu himile scal hêrron wehslon* (‚Das bringt den Gefolgsleuten Leid, die in dieser Welt ihren Herrn wechseln wollen‘).⁵⁴ Die schlafenden Jünger im Garten Gethsemane (Fitte 57) werden dagegen – unter dem Horizont der gleichen Ideologie – entschuldigend interpretiert (V. 4773–75): *Sô sind that môdthraca manno gehuilecimu, that he farlâten scal liabane hêrron, afgeben thene sô gôdene* (‚So wird Betrübnis jeden Mann erfassen, wenn er verlassen muss seinen lieben Herrn, aufgeben muss den so Gütigen‘).⁵⁵

Petrus, der *thegan* (‚Krieger‘) seines *thiodan*, des ‚Volksherrn‘ oder ‚Königs‘, leistet noch beim letzten Abendmahl einen Treuschwur ganz im Sinne der oben skizzierten Formel von der Gefolgschaft bis in den Tod:

[...] ef sia thînes lîbes than
 thuru eggia nîð âhtian williad,
 frô mîn thie guodo, ik gîbu mîn ferah furi thik
 an wâpno spil: nis mi werð iowiht
 te bimîðanne, sô lango sô mi mîn warod
 hugi endi handcraft.
 (Fitte 56, V. 4683b–4688a)

(„Wenn sie dir dein Leben mit von Hass geführtem Schwert nehmen wollen, mein lieber Herr, ich gebe mein Leben für dich im Spiel der Waffen. Nicht werde ich weichen, solange ich Mut und Kraft, *hugi endi handcraft*, bewahren kann.“)

Als Petrus, wie es ihm sein Herr vorausgesagt hat, Christus doch und zwar dreimal verleugnet, da entschuldigt der Dichter und Interpret seinen Krieger:

[...]. Wârun imu thea is diurion thô
 gesîðos gesvikane, al sô he im êr selbo gisprak:
 ni was it thoh be ênigaru blôði, that sie that barn godes,
 lioben farlêtun, ac it uuas sô lango biforen
 wârsagono word, that it scoldi giwerðen sô:
 bethiu ni mahtun sie is bemiðan.
 (Fitte 59, V. 4931b–4936a)

(„Es waren die ihm teuren Weggefährten da entwichen, wie er selbst es vorausgesagt hatte. Es war aber nicht aus Feigheit, dass sie“ – die Jünger – „den lieben Sohn Gottes verließen, sondern

53 Vgl. Schwab 1974/77; 1975; Rembold 2017, S. 197 f.

54 Vgl. Schlosser 2003, S. 473.

55 Vgl. Rathofer 1962, S. 78, 80–82.

es war seit langem durch der Propheten Wort verkündet, dass es so werden sollte“, dies war im Heilsplan des Erlösers so seit ewigen Zeiten vorgesehen. „Deshalb war es ihnen unmöglich, davon abzuweichen.“)

Dass das Verlassen des Herrn auch in diesem Falle moralisch falsch war, wird aus der bewegenden Klage des Petrus (Fitte 60) deutlich (V. 5021–23): *Sô gornode gumono bezta, hrau im sô hardo, that he habde is hêrren thô leobes farlôgnid* (Da klagte der Männer Bester, es reute ihn sehr, dass er nun seinen lieben Herrn verleugnet hatte‘).

Karolingische Sozial- und Rechtsterminologie wird auch auf Gott übertragen: Gottvater ist *mahtig mundboro* (mächtiger Schutzherr‘, V. 4766). Aber auch Christus, der *hebenkuning*, der ‚Himmelskönig‘, ist *mundboro* und übt *mundburd* (‚Schutz‘) aus (V. 4114–4125). Ganz im Sinne karolingischer Christologie ist Christus am Kreuz – wie bei Otfrid – Herrscher und König,⁵⁶ versehen mit superlativischen karolingischen Königsattributen wie *cuningo rîkost* (*potentissimus*, V. 5630) und *cuningo craftigost* (*fortissimus*, V. 5634).

Die irdischen Könige und Machthaber werden ebenfalls als Herren im Kreise von Kriegern und Gefolge dargestellt: Der jüdische *cuning Erodes* lebt (Fitte 63) bei seinen *wîgandos* (Kriegern, Kämpen‘, V. 5271); er ist *folccuning* (Heerkönig‘, V. 5276) und *thiedcuning* (König der *gens*‘, V. 5280); mit einem Ausdruck, den auch der ‚Beowulf‘ und Otfrid kennen,⁵⁷ ist er zugleich *weroldcuning* (V. 5284 f.), umgeben vom *heriscipi*, dem ‚Heeresaufgebot‘⁵⁸.

Pilatus, im Rang durchaus abgestuft, ist nicht nur vielfach *thegan kêsures* (Krieger, Gefolgsmann des Kaisers‘) (z. B. V. 5313, 5356, 5723), sondern auch *hard heritogo*, also ein *dux fortis* (V. 5314, 5475 f.), variierend *folctogo* (Heerführer‘, V. 5727). Als Stellvertreter des Kaisers residiert er wie ein karolingischer Pfalzgraf (und Richter) in einer *palincea*, einer ‚Pfalz‘ (V. 5304), der die *thingstedi* (Gerichtsstätte‘) – in der Vorlage ‚Tatian‘ das *pretorium*, das *thinchus* ‚Gerichtshaus‘ – beigegeben war (Joh. 18,33 = Tat. 195,1).

Es genügt zu erwähnen, dass Waffen, weit über die Evangelien hinaus, und oft in Anlehnung an Formeln der Heldendichtung ihren Platz in dieser Kriegerwelt finden; so wird Malchus von des *billes biti*, dem ‚Biss des Schwertes‘ des Petrus, getroffen (V. 4882, 4903), wozu ‚Beowulf‘, V. 2060 f. zu vergleichen ist. Da spricht ein rachsüchti-

56 Erdmann / Wolff 1962, IV, 21, 25–36; IV, 27, 9–30. Auch die mit den kosmischen Symbolen von Sonne und Mond ausgestattete Kreuzigungssillustration in Otfrids Handexemplar des ‚Liber evangeliorum‘ (ÖNB Wien Cod. 2687, fol. 153v) weist den Salvator als König aus; ebenso der ikonographisch nah verwandte Psalter Ludwigs des Deutschen (Cod. Berlin SB Ms. theol. lat. fol. 58) mit einer für Ludwigs Enkel Arnulf bestimmten Kreuzigungsminiatur (Geiss-Wunderlich 2021, S. 54). Vgl. zum Königtum Christi am Kreuz (mit weiterführender Literatur) Köpf 1991, Sp. 1490–1492.

57 Heyne 1863, V. 3182, 1685 (mit Glossar S. 280: *vorold-cyning*); Erdmann / Wolff 1962, III, 26, 39. Vgl. Haubrichs 1995, S. 14, 132 f., 297 f.

58 Vgl. allgemein zur frühmittelalterlichen volkssprachigen Militärterminologie Haubrichs 2020, passim.

ger Krieger in der Bierhalle, „mahnt und erinnert in mißlicher Weise bei jedem Mal daran mit wehleidigen Worten, bis die erwartete Gelegenheit kommt, dass der dänische Gefolgsmann der jungen Frau, wegen seines Vaters Taten durch einen Schlag des Schwertes (*äfter billes bite*) blutüberströmt entschläft, schuldig des Todes“⁵⁹. Tödliche Speerschauer sollen, so verlangen es die Juden vor Pilatus, regnen auf den Helden (V. 5132–5136), wie in der Kampfszene des ‚Hildebrandliedes‘ (V. 63 f.) zwischen Vater und Sohn, mit den gleichen Formeln.⁶⁰ Die *rincos*, die Krieger, die Christi Grab bewachen sollen (Fitte 68), sitzen geschützt *undar iro bordon*, unter ihren ‚Holzschilden‘ (V. 5767), sie bilden – mit einem aus dem Militärlatein entlehnten Ausdruck – eine *scola*, eine ‚Kriegsschar‘ *mid iro scildion* (V. 5781). Als Satan unsichtbar des Pilatus Weib verführt (Fitte 65), um Christi Heilstod zu verhindern, ist er gar *an heliðhelme bihelid*, also verborgen durch einen ‚Hüll- oder Tarnhelm‘ (V. 5452), ausgerüstet mit dem Werk der dämonischen Alben.⁶¹

Die Krieger, die Gefolgsleute stehen in einem engen Verband mit ihrem Herrn, dem *Drohtin*. So ist es besonders bezeichnend, dass in des ‚Heliand‘ Bergpredigt die Bitte um das tägliche Brot (V. 1591–1595, vgl. V. 1607 f.) ersetzt wird durch: *Gef ûs dago gehwilikes rād, drohtin the gōdo, thīna hēlaga helpa, [...]* (Gib uns täglichen Rat, du unser guter *Drohtin*, gib uns deine heilige Hilfe ...).⁶² Damit ist die schon erwähnte karolingische Fidelitätsformel, in der sich Herr und Gefolgsmann zu gegenseitigem Rat (*consilium*) und Hilfe (*auxilium*), die natürlich Nahrung einschließt, verpflichten, an prominenter Stelle zitiert. Diese Gefolgsleute und Jünger sind im karolingischen Sinne: *Fideles Dei et regis* ...

Die *helaga helpa* wird auch zitiert, wenn der ‚Heliand‘-Dichter zu Beginn der 60. Fitte nach der Malchus-Szene eine moralische Warnung vor kriegerischem Handeln ohne Gottes Hilfe einfügt:

Be thiū nis mannes bāg mikilun bitherbi,
hagustaldes hrōm: ef imu thiū helpe godes
gesvīkid thurh is sundeon, than is imu sār aftar thiū

⁵⁹ Übersetzung nach *Beowulf* (übertragen v. Lehnert 1986), S. 93.

⁶⁰ *Heliand* (Behaghel / Taeger 1996), S. 182: *quāðun that he wāri thes ferhes scola, that man ina wītnodi wāpnēs eggīun, scarpun scūrun* (sagten, er habe das Leben verwirkt, so dass man ihn töte mit schneidender Waffe, mit scharfen Schauern [der Speere]). Im ‚Hildebrandslied‘ (Steinmeyer 1916), S. 7, heißt es beim Kampf: *do lettun se aerist asckim scritan, scarpen scurim: dat in dem sciltim stont* (Da ließen sie zuerst die Speere gegeneinander rasen, in wütenden Schauern, dass sie fest in den Schilden steckten). Vgl. Haferland 2002, S. 22.

⁶¹ Unsichtbar machende Tarninstrumente, im nibelungischen Sagenkomplex auch eine *tarnkappe*, ein tarnender Mantel, gehören zum Reich der Alben, dämonischer Wesen. Mit Satans hüllendem Helm bewegt man sich in der gleichen Sphäre. Vgl. Ehrismann 1987, S. 115 f.; Simek 1995, S. 8–10. Zum magischen Kontext des ‚Hüllhelms‘ im Altsächsischen und Altenglischen vgl. Murphy 1989, S. 111; North 2020, S. 100–105.

⁶² Vgl. bereits Rupp 1973, S. 255, 266; Murphy 1989, S. 90 f.

breosthugi blöðora, thoh he ér bihêt spreca,
 hrómie fan is hildi endi fan is handcrafti,
 the man fan is megine. That warð thar an themu mæreó skín,
 thegno bezton, thô imu is thiodanes gisvæk
 hêlag helpe. Bethiu ni scoldi hrômien man
 te sviðo fan imu selbon, huand imu thar svíkid oft
 wân endi willeo, ef imu waldand god,
 hêr hebenkuning herte ni sterkit.
 (V. 5039–5049)

(Des Mannes rühmendes Prahlen (*bág*) ist mehr als eitel, des Einzelkämpfers Ruhm, wenn ihm die Hilfe Gottes um seiner Sünden willen versagt wird. Dann wird ihm bald furchtsam das Herz in der Brust, selbst wenn er hitzig spricht, prahlt mit seiner Kampfeslust und seiner Körperkraft, der Mann mit seiner Gewalt. Das wurde da an dem Ruhmvollen kund“ – gemeint ist Simon Petrus –, „dem besten der Krieger, da ihm entschwand seines Herrschers heilige Hilfe. Deswegen sollte kein Mann sich selbst zu stark rühmen, denn ihm versagt gar leicht Hoffnung und Wille, wenn ihm der waltende Gott, der hehre Himmelskönig, das Herz nicht stärkt.“)

Ähnlich hatte im Jahre 874 nach einer von Regino von Prüm erzählten Geschichte der Bretonenfürher Vurfand angesichts einer Übermacht von Gegnern formuliert, dass das Heil nicht in der Menge, sondern bei Gott liegt.⁶³ Es heißt im Psalm 43, 7 f.: *Non enim in arcu meo sperabo et gladius meus non salvabit me, salvasti enim nos de adfligentibus nos et odientes nos confudisti* (Denn ich verlasse mich nicht auf meinen Bogen und mein Schwert kann mir nicht helfen; sondern Du [Gott] hilfst uns von unseren Feinden und machest zu Schanden, die uns hassen; vgl. Ps 20,8; 108,13). Zum Jahre 876, anlässlich des Sieges Ludwigs des Jüngeren über die quantitativ überlegenen Truppen Karls des Kahlen, zitieren die ‚Annales Fuldenses‘ die von Gott bewirkte Niederlage des nach der Zahl seiner Krieger weit überlegenen assyrischen Königs Sanherib gegen den jüdischen Herrscher Ezechias (Hiskia) (vgl. 4 Rg. 19; 2 Par. 32) und formulieren kraftvoll: [...] *non in multitudine exercitus victoria belli, sed de caelo fortitudo est* (nicht in der Menge des Heeres beruht der Sieg im Kriege, sondern vom Himmel kommt die Stärke). Regino zitiert zum selben Ereignis Psalm 32, 16 f.: [...] *non salvatur rex in multa virtute, fallax enim equus ad salutem* (der König wird nicht errettet durch große Streitmacht, denn trügerisch ist das Ross zum Heil)⁶⁴.

5 Lebenswelt III: Gericht und Gerechtigkeit

Gericht und Gerechtigkeit, Warnung vor den falschen und korrupten *iudices* ist ein großes Thema, das die karolingischen Kapitularien, die Gesetzgebung durchzieht, aber

⁶³ Vgl. Regino von Prüm, *Chronicon* (Kurze 1890) a. 874, S. 107 f.

⁶⁴ Vgl. *Annales Fuldenses* (Kurze 1891), S. 89; Regino von Prüm (Kurze 1890) a. 876, S. 112.

auch in Hofdichtung aufgerufen wird,⁶⁵ wie etwa bei Bischof Theodulf von Orléans in seiner Invektive ‚Contra Iudices‘.⁶⁶ Dies hat auch biblische Grundlagen, wie in der Bergpredigt gesagt wird (Mt 7,1; Lk 6,37 = Tat. 39, 1): *Nolite iudicare, ut non iudicemini* [...] Der ‚Heliand‘, amplifizierend, konzentriert dieses Wort ganz karolingisch in Fitte 20 auf die ungerechten Richter.⁶⁷

Ne sculun gi ênigumu manne unrehtes wiht,
derbies adêlean, hwand the dôm eft cumid
oðar thana selbon man, thar it im te sorgon scal,
werðan them te witea, the hîr mid is wordun gesprikid
unreht ôðrum.
(V. 1691–1695a)

(„Nicht sollt ihr über irgendeinen Menschen ungerecht urteilen, ihm Böses zusprechen, denn es kommt das Gericht schnell über solchen Mann, das wird ihm Sorge bereiten, das wird ihm zur Strafe gereichen, dass er mit seinem Spruch Unrecht dem Andern wirkte.“)

Schon in Fitte 16 wird die vierte Seligpreisung (Mt 5, 6 = Tat. 22,11), d. h. *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam* [...] (Selig, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten ...) im Sinne des karolingischen Fokus umgebogen in einen doppelten Preis der gerechten Richter:⁶⁸

[...] Sâlige sind ôc, the sie hîr frumono gilustid,
rincos, that sie rehto adômien. Thes môtun sie werðan an them rîkia drohtines
gifullit thurh iro ferhton dâdi: sulîcoro môtun sie frumono bicnêgan,
thie rincos, thie hir rehto adômiad, ne williad an rûnun beswîcan
man, thar sie at mahle sittiad.
(V. 1308b–1312a)

(„Selig sind auch die, die hier nach Gutem streben, die Helden, dass sie gerecht urteilen. Das wird ihnen um ihrer klugen Taten willen im Reiche des *Drohtin* vergolten werden. Deswegen werden sie dort Gunst erlangen, die Helden, die hier gerecht urteilen, die nicht im Geheimen die Menschen täuschen wollen, wenn sie zur ‚Malstatt‘, zu Gericht sitzen.“)

Wie selbstverständlich sind die Richter zugleich Krieger und Helden.⁶⁹ In Fitte 41 (V. 3315 ff.) wird als Belohnung für die unbedingte Gefolgschaft der Jünger von Chris-

⁶⁵ Vgl. auch das ahd. ‚Muspilli‘ (V. 63–72, 90–99a), ein Gedicht vom Weltuntergang (Steinmeyer 1916, S. 66–73; Übersetzung in: Müller 2007, S. 200–209), das zur Charakterisierung des Jüngsten Gerichts den Umstand akzentuiert, dass vor dem himmlischen Richter auch keine Verwandten helfen können, kein Verschweigen, keine Lügen, keine Bestechung. Nur gerechtes Urteil, das man sprach und erwirkte auf Erden, zählt.

⁶⁶ Theodulf von Orléans, *Contra Iudices* (Dümmler 1881); vgl. zum Thema ferner Köbler 1970; Le Jan 1997; La Rocca 2018; Provero 2018.

⁶⁷ Vgl. Rupp 1973, S. 260.

⁶⁸ Vgl. Hintz 2019, S. 36.

⁶⁹ Vgl. Rembold 2018, S. 214 f.

tus selbst ausgewiesen, dass diese an Christi Gericht, *thar ik allun scal irminthiodun dômos adêlien* (wo ich allem Groß-Volke sein Urteil sprechen werde), mit ihrem *Drohtin* dort sitzen werden, der Rechtssachen walten werden und die *eðilifolcun* Israels, die edlen Stämme des Volkes also, nach ihren Taten beurteilen werden; so werdet ihr da *gidiurido*, (‚geehrt‘) werden‘ (V. 3318 f.). Im karolingischen Sinne, ohne evangelische Vorlage (Tat. 106, 5), wird *honor* hier zugleich als ‚Ehre‘ und als ‚Amt‘, hier des Richters, aufgefasst.

6 Lebenswelt IV: Herrschaft und Repräsentation

Ausdrücklich hatte Papst Gregor im Juli 601 in seinem die Regeln missionarischer Akkommodation festlegenden Brief an seine nach Britannien gesandten Legaten betont, dass unter die Gewohnheiten des angelsächsischen Volkes, die bewahrt werden dürften, auch *convivia*, Gastmähler (freilich in christianisierter Form) zu zählen seien.⁷⁰ Dem folgt der ‚Heliand‘. Klaus Gantert hat in seinem Buch zur Akkommodation gezeigt, wie deutlich und reichhaltig der Dichter bei diesem Thema dem Vokabular und den Formeln der westgermanischen Stabreimdichtung folgt.⁷¹ Doch darin erschöpft sich die Funktion der ausgearbeiteten und atmosphärisch dichten Festschilderungen im altsächsischen Bibelepos nicht. Nehmen wir ein Beispiel, das Hochzeitsfest zu Kanaa (Fitte 24), in einem Ausschnitt:

[...] Werod bliðode,
 wârun tha an luston liudi atsamne,
 gumon gladmôdie. Gengun ambahtman,
 skenkeun mit scâlung, drôgun skîriane wîn
 mid orcun endi mid alofatun; was thar erlo drôm
 fagar an flettea, thô thar folc undar im
 an them benkeon sô bezt bliðsea afhôbun,
 wârun thar an wunneum. Thô im thes wînes brast,
 them liudiun thes liðes: [...]
 (V. 2005b–2013a)

(„Es freute sich die Schar der Krieger, es waren dort in Lust die Leute versammelt, frohen Sinnes waren die Männer. Es gingen hin und her die Dienstleute, die Schenken mit Schalen, sie trugen schier den Wein in Krügen und Fässern. Da erhob sich lautes Treiben der Helden, gut war es, in der Trinkhalle zu sein, als unter den Scharen auf den Bänken wilder Jubel anhub; sie schwelgten dort in Wonnen“ – Und nun die Katastrophe: „Da ging der Wein ihnen aus, der Most den Männern“.)

⁷⁰ Vgl. Kahl 1956, S. 191.

⁷¹ Vgl. Gantert 1998, S. 78–81.

Nur der letzte Satz, recht nüchtern formuliert, findet sich in der biblischen Vorlage bei Johannes (2, 1 f. = Tat. 45,1). Die gesamte Szene des Festgelages wurde vom ‚Heliand‘-Dichter geschaffen. Die Szene spielt in einem *hōha hūs*, einem ‚hohen, geräumigen Haus‘, in einer Halle also. Das Etablissement verfügt über Diener (*ambahtman*), Schenken (*skenken*) und Schaffner, Kellermeister (*scapwards*), die für eine Wonne sorgen, die man für häufige vergleichbare Szenen im ‚Beowulf‘ (z. B. V. 64–85, 491–498, 607–651, 991–1062, 1159–1201, 1785–1802) ‚joy of the hall‘, also ‚Hallenfreude‘ genannt hat. Es herrscht eine herrschaftliche Atmosphäre, es wird eine Szenerie der Opulenz und Fülle entworfen, zu der – vor der Katastrophe – auch die „niemals abreißende Versorgung mit Wein“⁷² gehört. Wozu in einem christlichen Epos diese Exzesse, die Christus mit seinem Weinwunder noch befeuert?

Betrachten wir ein zweites, in noch erlesenerem Milieu spielendes Beispiel, das Geburtstagsfest des Herodes (Marc. 6,21 = Tat. 79,4). Man halte sich vor Augen, wie der altsächsische Dichter den nüchternen biblischen Vers, der die Tötung Johannes des Täufers einleitet, – ‚und als sein Geburtstag heran kam, gab Herodes den Fürsten, Heerführern und Vornehmen Galiläas ein Festmahl‘ – im Variationsstil des Stabreim-epos ausgestaltet:

Thô wurðun an themu gêrtale Iudeo cuninges
 tidi cumana, sô thar gitald habdun
 frôde folcweros, thô he gifôdid was,
 an lioht cuman. Sô was thero liudio thau,
 that that erlo gehvilic ôbean scolde,
 Iudeono mid gômun. Thô warð thar an thene gastseli
 megincraft mikil manno gesamnod,
 heritogono an that hūs, thar iro hêrro was
 an is kuningstôle. Quâmun managa
 Iudeon an thene gastseli; warð im thar gladmôd hugi,
 blidi an iro breostun: gisâhun iro bâggebon
 wesen an wunneon. Drôg man wîn an flet
 skiri mid scâlung, skenkeon hvurbun,
 gengun mid goldfatun: gaman was thar inne
 hlûd an thero hallu, heliðos drunkun.
 (V. 2728–2742)

(„Da war im Jahreslauf des Königs der Juden die Zeit gekommen – die wussten weise Männer des Volkes – da er geboren war, gekommen war ans Licht“ – der Welt. „So war es des Stammes Sitte, dass diesen Tag jeder Vornehme aus dem Judentum bei einem Gastmahl feiern sollte. Da sammelte sich in der Gasthalle eine mächtige Menge von Männern, im Haus der Heerführer, wo ihr Herrscher saß auf seinem Königsthron. Es kamen viele vom Volk der Juden in diesen Gastsaal; da ward ihnen der Sinn froh, heiter ward ihnen ums Herz. Sie sahen ihren Ringspender“ – eine archaische Metapher für den Herrscher – „in Wonne verweilen. Schieren Wein trug man in Schalen in das Haus, die Schenken drehten sich, eilten mit Goldkrügen. Lust ward da laut in der Halle, die Krieger tranken.“)

72 Gantert 1998, S. 79.

Die Festhalle⁷³, der Überfluss an Wein, die Schalen und Krüge aus Gold, das ist das, was wir an Luxus aus den Hortfunden und aus panegyrischer Dichtung für die führenden Schichten des frühen Mittelalters rekonstruieren können (vgl. Abb. 2–4).⁷⁴



Abb. 2: Henkelkelch des Erzbischofs Gervasius von Reims (vor 1067); Silber, teilweise vergoldet. Reims, Palais du Tau (Trésor de la Cathédrale).

⁷³ Zum archäologischen Nachweis dieser Festhallen vgl. Herschend 1999; Steuer 2007, S. 91; 2021, S. 342–351, 952 f.

⁷⁴ Vgl. zum Staffordshire Hoard (7. Jh.) Leahy / Bland 2009; zum Königsgrab von Sutton Hoo (7. Jh.) Carver 2005; Evans / Williams 2005; ferner allgemein zu Luxusgeschirr, Gold- und Silbergefäßen und Trinkbechern der Zeit in Grab- und Hortfunden Steuer 2021, S. 469–477, 510–560, 788 f., 1131.



Abb. 3: Emaillierte Gold-Kanne, angeblich Karls des Großen, 1. Hälfte 9. Jh. karolingische Werkstatt; später als Reliquiar in St.-Maurice-d'Agaune (CH, Wallis) verwendet.



Abb. 4: Frühmittelalterlicher Rüsselbecher (aus dem Gräberfeld von Nettersheim, Kr. Euskirchen, NRW).
Museum für Vor- und Frühgeschichte, SMPK Berlin.

Ermoldus Nigellus kennt in seinem 826/28 entstandenen Preisgedicht auf Kaiser Ludwig den Frommen – etwas dezenter ausgeführt – ebensolche Festszenen am Hofe:⁷⁵

Mox aulam repetunt ad prandia magna volando,
 Considunt, manibus dant famuli latices.
 Prandia digna colunt, praegustant munera Bacchi.
 [...]
 Pocula densa volant, tangitque volentia Bacchus
 Corda, fremit populus laetitia unanimi.
 Transactis epulis surgunt, mensisque relictis
 [...]

(„Dann streben sie [die Fürsten] zur Halle, eilen zum gewaltigen Mahl, eigenhändig reichen Diener Getränke. Sie geben sich wertvollen Speisen hin, kosten von den Gaben des Bacchus. [...] Ununterbrochen kreisen die Becher, und Bacchus reizt die willigen Herzen, es lärmt das Volk einmütig in Freude. Nach vollendeter Mahlzeit erheben sie sich, lassen die Tafel zurück [...]“.)

Schon das Vorbild des Ermoldus, das nur fragmentarisch überlieferte Epos ‚Karolus rex et Leo papa‘, das vom Besuch des Papstes bei Karl in Paderborn im Jahre 799 handelt, kennt ein solches *convivium*, ausgestattet, mit gold- und purpurverzierten Sitzen, mit kostbaren Speisen, wertvollem Falerner Wein und goldenen Krügen, Schalen und Kelchen.⁷⁶

Der ‚Heliand‘ trägt in seiner Hallenszene – und das recht kräftig – die Farben der heimischen Adelskultur auf.⁷⁷ Und doch ist wieder die Frage zu stellen: Wozu dient die exzessive Schilderung von Festgelagen in christlicher Epik? Denn anders als beim Thema des Gerichts gibt es hier keine aus dem Sujet extrahierte Moral, anders als in der Motivik von Krieg und Kampf folgt kein warnendes Dementi. In einem Heldenepos wie dem ‚Beowulf‘ hat die Schilderung eines solchen Festgelages ihren natürlichen und funktionalen Platz. Was bedeutet aber solche Schilderung in einem christlichen Epos? Meines Erachtens bedeutet diese Integration des Motivs in Bibelepik, dass

⁷⁵ Ermoldus Nigellus, *Carmen* (Dümmler 1884), II, S. 31, v. 231–233 und S. 32, v. 277–279. Vgl. II, S. 26, v. 75–77; II, S. 37, v. 464–468; IV, S. 70 f., v. 457–466; S. 73, v. 549–554; ferner die Festschilderung anlässlich der Hochzeit der Irmingard, der Tochter Kaiser Ludwigs II., mit Boso von Provence im Jahre 877 in der ‚Chronica‘ des Regino von Prüm (Rau 1966), S. 253: „Der Hochzeitstag wurde mit so großen Zurüstungen und so prächtigen Spielen gefeiert, dass die Freuden (*gaudia*) dieses Festes alles Maß überschritten haben sollen.“

⁷⁶ *Karolus Magnus et Leo papa* (Dümmler 1881), V. 524–532: *Clara intus pictis conlucet vestibibus aula; / Auro, ostro ornantur hinc inde sedilia multo; / Ad mensas resident laeti, variisque fruuntur / Deliciis; medio celebrant convivia tecto; / Aurea namque tument per mensas vasa Falerno. Rex Karolus simul et summus Leo praesul in orbe / Vescitur, atque bibunt pateris spumantia vina. / Post laetas epulas et dulcia pocula Bachi / Multa pius magno Karolus dat dona Leoni.*

⁷⁷ Vgl. Haubrichs 2005.

es in der karolingischen Elitenkultur undenkbar geworden war, Fürsten und Herrscher ohne die Auszeichnung durch Repräsentation und Luxus darzustellen.

7 Fazit

Im Jahre 851 wurden die Reliquien der römischen Heiligen Alexander, Felicitas etc. durch den aus dem Geschlecht des großen sächsischen Heerführers Widukind stammenden Grafen Walpert in dessen Klostergründung Wildeshausen südlich von Oldenburg übertragen.⁷⁸ Diese Translatio war ein großer Erfolg eines sächsischen Adligen, erzielt mit Unterstützung Kaiser Lothars, der im Vorfeld u. a. an Papst Leo IV. schrieb und die Gebeine der Heiligen wegen der deutlichen *infirmis* im Glauben der in der Region lebenden, aus Sachsen und Friesen gemischten *gens* erbat. Das entspricht durchaus den sonstigen Nachrichten, die wir über Reste des Heidentums bei den Sachsen haben,⁷⁹ ich erwähne nur den weitgehend von sächsischen Unter- und Mittelschichten getragenen Aufstand der Stellinga in den Jahren 841–843.⁸⁰ Erst Rudolf von Fulda, dann sein Schüler Meginhard schreiben für den Grafen und sein Kloster den Translationsbericht, den sie mit einem völkerkundlichen Exkurs zu den Sachsen beginnen. Dieser Exkurs stammt als absolutes Unikat zunächst aus der einzigen, in Fulda liegenden Handschrift von des Tacitus ‚Germania‘, aus dessen ebenfalls dort vorhandenen ‚Annales‘ und danach aus Einhards Schilderung der Sachsenkriege in seiner Vita Karls des Großen (um 835): Die Sachsen sind danach Nachkommen der schon in antiken Quellen erwähnten *Saxones*, die wie beinahe alle die ‚Germania‘ bewohnenden *nationes* „sowohl nach ihrer Natur *feroces* ‚wild, kriegerisch‘ waren“, als auch *cultui demonum dediti*, dem Kult der Dämonen, d. h. den heidnischen Götter anhängen. „Sie waren damals noch stärker im heidnischen Irrtum (*gentili errore*)“ bzw. *paganico ritu* verstrickt als der *christiana religio* zugewandt. Der Exkurs der ‚Translatio S. Alexandri‘⁸¹ hat die Aufgabe, die missionarisch-paränetische Funktion der neuerworbenen,

78 *Translatio S. Alexandri* (Krusch 1933). Vgl. Schindler 1998; Gantert 1998, S. 271 f.; Springer 2014, S. 68–75; Röckelein 2017; 2019b; allgemein zu den die Christianisierung der Sachsen repräsentativ darstellenden sächsischen Reliquientranslationen Röckelein 2002; 2019a.

79 Vgl. die Nennung der germanisch-sächsischen Götter *Woden*, *Thunauer* und *Saxnot* im ‚Altsächsischen Taufgelöbnis‘ (Steinmeyer 1916), S. 21 f.; Masser 2013, 20 f.; Haubrichs 1987, S. 392–399; 1995, S. 233–235; 2007, S. 121–124; ferner zu Christianisierung und heidnischem Widerstand Gantert 1998, S. 13–20; Cathey 1999; von Padberg 2006; Steuer 2007, besonders S. 105–108; Mierke 2008, S. 61–84; Flierman 2016; 2019; Rembold 2017 (mit besonderer Berücksichtigung des ‚Heliand‘); 2018; Patzold 2019; zu spätem, bei Thietmar von Merseburg für Sachsen bezeugtem paganen Brauchtum noch des 10./11. Jh.s vgl. Angenendt 2005.

80 Vgl. Wagner 1980; Goldberg 1995; Schneidmüller 1996; Springer 2005; 2014, S. 262–270; Faulkner 2016, S. 46–50; Rembold 2018, S. 85–140.

81 *Translatio S. Alexandri* (Krusch 1933), S. 429 f.

aus dem Zentrum der Christenheit gekommenen Reliquien zu begründen. Als ‚Germanen‘ werden die Sachsen der karolingischen Zeit freilich nicht benannt. Allerdings dürfte es der Fuldaer Tacitus-Lektüre zuzuschreiben sein, dass man seit den vierziger Jahren des neunten Jahrhunderts, in den von Rudolf und seinem Nachfolger Meginhart maßgeblich redigierten ‚Annales Fuldenses‘⁸² öfter in antikisierender Manier von der ‚Germania‘ sprach, von Mainz als *metropolis Germaniae*, vom *Germanicus populus* (vor allem im Mittelrheingebiet), ferner von *germanica lingua* bei dem Fuldaer Schüler Lupus von Ferrières und auch in der ‚Heliand‘-Praefatio.⁸³

Darf man deswegen für den ‚Heliand‘ von Germanisierung sprechen, oder wie ganz zuletzt 2019 Ernst Ralf Hintz (S. 33 f. in Anlehnung an James C. Russell 1994)⁸⁴ von „Germanization“ und von „Germanic warrior culture“⁸⁵, oder wie 2021 Michael L. Angerer von einer Überblendung, einem „thematic overlap“ von Bibel und „Germanic world“?⁸⁶

Ich denke, die vorgenommenen Untersuchungen zu vier im ‚Heliand‘ in seinen Amplifikationen stark vertretenen Themenfeldern lassen den Schluss zu, dass Redeweisen von ‚germanischer Kultur‘, ‚germanischer Welt‘, von ‚Germanisierung‘ oder Ähnlichem unpräzise und sogar anachronistisch sind. Es scheint mir durchaus möglich, von Akkommodation an die Lebens- und Imaginationswelten der Zeit zu sprechen, von Inkulturation oder auch Indigenisierung des Christentums zu reden, schließlich von einer gewissen ‚Heroisierung‘ der biblischen Protagonisten – aber nicht von ‚Germanisierung‘. Germanen in unserem Sinne gab es im neunten Jahrhundert nicht.⁸⁷ Und seine erzählerischen Strategien erweisen den ‚Heliand‘ als ein eminent karolingisches – zweifellos auch sächsisches – Epos,⁸⁸ das seine Gesellschaftlichkeit mit den Instrumenten der Amplifikation und Variation gegenüber den biblischen Quellen gewann.

⁸² Vgl. *Annales Fuldenses* (Kurze 1891), S. 143 (Register).

⁸³ Vgl. Haubrichs 1973, S. 414–416 sowie Haubrichs 2004a, S. 225.

⁸⁴ Vgl. Hintz 2019, S. 33 f.

⁸⁵ Nicht beipflichten kann ich der im Anschluss an H. Haferland formulierten Meinung von Hintz (S. 28), dass „Germanization“ (oder wie immer man das Phänomen nennen mag) nur „an inevitable effect of the ‚poetic style‘ of the ‚Heliand‘“ ist, dass „the ‚poetic style‘ forms a narrative link and mnemonic portal to a rich tradition of Germanic warrior culture“. Die amplifizierenden Evokationen der frühmittelalterlichen Lebenswelt im ‚Heliand‘ sind vielmehr durchaus als intentional zu werten.

⁸⁶ Angerer 2021, S. 79, 84–89.

⁸⁷ Zum historischen Germanenbegriff vgl. Pohl 2004; Uelsberg / Wemhoff 2020 mit den Beiträgen von E. Baltrusch, S. Brather, St. Burmeister; H.-U. Voß, R. Wolters: S. 378–463; aus archäologischer Sicht (mit weiterer Literatur) Steuer 2021, S. 28–86.

⁸⁸ Auch Rembold 2017 argumentiert für Einbettung der Dichtungswelt im karolingischen Sachsen.

Literaturverzeichnis

Quellen und Editionen

- „Altsächsisches Taufgelöbniß“ = Steinmeyer, Elias von (Hrsg.) 1916: *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*. Berlin, S. 21 f.
- Behaghel, Otto / Taeger, Burkhard (Hrsg.) 1996: *Heliand und Genesis*. 10. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 4).
- Cathey, James (Hrsg.) 2002: *Heliand. Text and Commentary*. Morgantown (Medieval European Studies 2).
- Dümmmler, Ernst (Hrsg.) 1881: Theodulf von Orleans. „Contra Iudices“. In: Dümmmler, Ernst (Hrsg.): *Poetae latini aevi Carolini*. Bd. 1. Berlin (MGH Poetae Latini medii aevi 1), S. 493–517.
- Dümmmler, Ernst 1884: Ermoldus Nigellus. Carmen in honorem Hludowici christianissimi Caesaris Augusti. In: Dümmmler, Ernst (Hrsg.): *Poetae latini aevi Carolini*. Bd. 2. Berlin (MGH Poetae Latini medii aevi 2), S. 5–79.
- Erdmann, Oskar / Wolff, Ludwig (Hrsg.) 1962: *Otfrids Evangelienbuch*. 4. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 49).
- Genzmer, Felix (Hrsg.) 1955: *Heliand und die Bruchstücke der Genesis. Aus dem Altsächsischen und Angelsächsischen übertragen*. Stuttgart (Reclams Universal-Bibliothek 3324).
- Gordon, Eric Valentine (Hrsg.) 1966: *The Battle of Maldon*. London.
- Heyne, Moritz (Hrsg.) 1863: *Beowulf. Mit ausführlichem Glossar*. Paderborn.
- „Hildebrandslied“ = Steinmeyer, Elias von (Hrsg.) 1916: *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*. Berlin, S. 1–15.
- Kurze, Friedrich (Hrsg.) 1890: *Regino von Prüm. Chronicon*. Hannover (MGH Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum 50).
- Kurze, Friedrich (Hrsg.) 1891: *Annales Fuldenses sive Annales Regni Francorum Orientalis*. Hannover (MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum 7).
- Lehnert, Martin (Hrsg.) 1986: *Beowulf. Ein altenglisches Heldenepos*. Leipzig.
- Dümmmler, Ernst 1881: *Karolus Magnus et Leo Papa*. In: Dümmmler, Ernst (Hrsg.): *Poetae latini aevi Carolini*. Bd. 1. Berlin (MGH Poetae Latini medii aevi 1), S. 366–379.
- Müller, Ernst (Hrsg.) 1907: *Nithardi Historiarum libri quattuor*. Hannover (MGH Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum 44).
- Müller Stephan (Hrsg.) 2007: *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch. Altniederdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart (Reclams Universal-Bibliothek 18491).
- Muspilli = Steinmeyer, Elias von (Hrsg.) 1916: *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*. Berlin, S. 66–81.
- Rau, Reinhold 1966: Regino von Prüm. Chronica. Übersetzt und neu bearbeitet. In: Rau, Reinhold (Hrsg.): *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*. 3. Teil. Darmstadt, S. 179–319.
- Translatio S. Alexandri = Bruno Krusch 1933: Die Übertragung des heiligen Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds. Das älteste niedersächsische Geschichtsdenkmal. In: *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse* 4, S. 423–436.
- Widukind von Corvey, Res gestae Saxonicae = Bauer, Albert / Rau, Reinhold (Hrsg.): *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*. Darmstadt 1971 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 8), S. 16–183.

Forschungsliteratur

- Andersson, Theodor 2000: Hundare. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 15, S. 233–238.
- Angenendt, Arnold 2005: Die Welt des Thietmar von Merseburg. In: Kunde, Holger et al. (Hrsg.): *Zwischen Kathedrale und Welt. 1000 Jahre Domkapitel Merseburg*. Petersberg bei Fulda (Schriftenreihe der Vereinigten Domstifter zu Merseburg und Naumburg und des Kollegiatstifts Zeitz 2), S. 35–62.
- Angerer, Michael L. 2021: Beyond ‚Germanic‘ and ‚Christian‘ Monoliths. Revisiting Old English and Old Saxon Biblical Epics. In: *Journal of English and Germanic Philology* 120, S. 73–92.
- Behr, Charlotte / Hines John 2019: Wer kommt im 4. und 5. Jahrhundert vom Kontinent nach Britannien, ab wann und warum? In: Ludowici, Babette (Hrsg.): *Saxones*. Niedersächsische Landesausstellung 2019. Landesmuseum Hannover und im Braunschweigischen Landesmuseum. Darmstadt (Neue Studien zur Sachsenforschung 7), S. 141–146.
- Berger, Dieter 1993: *Geographische Namen in Deutschland. Herkunft und Bedeutung der Namen von Ländern, Städten, Bergen und Gewässern*. Mannheim u. a. (Duden-Taschenbücher 25).
- Beyer, Harry 1962: *Der bäuerliche Wortschatz des ‚Heliand‘ und seine Bedeutung für die Heimatfrage*. Köln.
- Bodmer, Jean-Pierre 1957: *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt. Eine Studie über Kriegerum als Form der menschlichen Existenz im Frühmittelalter*. Zürich (Geist und Werk der Zeiten 2).
- Burmeister, Karl H. 1980: Alloth. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 1. München, Sp. 440–441.
- Capelle, Torsten 1998: *Die Sachsen des frühen Mittelalters*. Darmstadt.
- Capelle, Torsten 2008: *Widukinds heidnische Vorfahren. Das Werden der Sachsen im Überblick*. Bielefeld.
- Carver, Martin 2005: *Sutton Hoo. A seventh-Century Princely Burial Ground and its Context*. London (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 69).
- Casemir, Kirstin 1997: *Die Ortsnamen auf -bützel*. Leipzig (Namenkundliche Informationen. Beiheft 19).
- Cathey, James C. 1995: Give Us This Day Our Daily rād. In: *Journal of English and Germanic Philology* 94, S. 157–175.
- Cathey, James C. 1999: *Interpretatio Christiana Saxonica*. Redefinition for Reeducation. In: Carr, Gerald F. et al. (Hrsg.): *Interdigitations. Essays for Irmengard Rauch*. New York, S. 163–172.
- Claude, Dieter 1983: Centenarius. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 2. München, Sp. 1620 f.
- Dick, Ernst S. 2000: Kultureller Transfer und semantische Transformation im ‚Heliand‘. In: Grotans, Anna / Beck, Heinrich / Schwob, Anton (Hrsg.): *De consolatione philologiae. Studies in Honor of Evelyn Firchow*. Göppingen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 682), S. 23–30.
- Ehrismann, Otfried 1987: *Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung*. München (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte).
- Esders, Stefan 2005: Treueidleistung und Rechtsveränderung im frühen Mittelalter. In: Esders, Stefan / Reinle Christine (Hrsg.): *Rechtsveränderung im politischen und sozialen Kontext mittelalterlicher Rechtsvielfalt*. Münster (Neue Aspekte der europäischen Mittelalterforschung 5), S. 25–61.
- Esders, Stefan 2006: Treue. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 31, S. 165–170.
- Evans, A. / Williams, G. 2005: Sutton Hoo. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 30, S. 146–153.
- EWA 2009 = Lloyd, Albert L. / Springer, Otto / Lühr, Rosemarie (Hrsg.) 2009: *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. 4. Göttingen.
- Faulkner, Thomas 2016: *Law and Authority in the Early Middle Ages. The Frankish leges in the Carolingian Period*. Cambridge (Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series 104).
- Flierman, Robert 2015: *Gens perfida or populus Christianus? Saxon (in)fidelity in Frankish historical writing*. In: Gantner, Clemens / McKitterick, Rosamond / Meeder, Sven (Hrsg.): *The Resources of the Past in Early Medieval Europa*. Cambridge, S. 188–205.

- Flierman, Robert 2016: Religious Saxons. Paganism, infidelity and biblical punishment in the *Capitulatio de partibus Saxoniae*. In: Meens, Rob (Hrsg.): *Religious Franks. Religion and power in the Frankish kingdoms. Studies in honour of Mayke de Jong*. Manchester, S. 181–201.
- Flierman, Robert 2017: *Saxon Identities AD 150–900*. London / New York (Studies in Early Medieval History).
- Flierman, Robert 2019: Die Neuerfindung eines Volkes. Sächsische Identitäten vor und nach den Sachsenkriegen. In: Ludowici, Babette (Hrsg.): *Saxones. Niedersächsische Landesausstellung 2019. Landesmuseum Hannover und im Braunschweigischen Landesmuseum*. Darmstadt (Neue Studien zur Sachsenforschung 7), S. 26–30.
- Förstemann, Ernst 1918: *Altdeutsches Namenbuch*. Bd. 2. Orts- und sonstige geographische Namen. 3. Aufl., Bonn.
- Gantert, Klaus 1998: *Akkommodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*. Tübingen (ScriptOralia).
- Geiss-Wunderlich, Jürgen 2021: *Der Psalter Ludwigs des Deutschen. Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. fol. 58. Kommentar*. Graz.
- Gillis, Matthew Bryan 2010: Noble and Saxon: the meaning of Gottschalk of Orbais' ethnicity at the Synod of Mainz, 829. In: Corradini, Richard et al. (Hrsg.): *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*. Wien (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 15), S. 197–210.
- Glöckner, Karl / Doll, Anton 1979 (Hrsg.): *Traditiones Wizenburgenses. Die Urkunden des Klosters Weissenburg (661–864)*. Darmstadt (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt).
- Goldberg, Eric J. 1995: Popular Revolt, Dynastic Politics, and Aristocratic Factionalism in the Early Middle Ages. The Saxon Stellinga Reconsidered. In: *Speculum* 70, S. 467–501.
- Götz, Hans-Werner 2022: *Die Chronik Reginos von Prüm. Geschichtsschreibung, Geschichtsbild und Umgang mit Zeit und Vergangenheit im frühen Mittelalter*. Köln (Libelli Rhenani 82).
- Graus, František 1966: Herrschaft und Treue. Betrachtungen zur Lehre von der germanischen Kontinuität. In: *Historica* 12, S. 5–44.
- Green, Dennis H. 1998: *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge.
- Green, Dennis H. 2003: Three Aspects of the Old Saxon Biblical Epic, the Heliand. In: Green, Dennis H. / Siegmund, Frank (Hrsg.): *The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century: An Ethnographic Perspective*. Rochester, NY (Studies in historical archaeoethnology 6), S. 247–270.
- Guerrieri, Anna Maria 2011: Lettura del *Heliand*. Dottrina in poesia, il nuovo nell'antico. In: Dolcetti Corazza, Vittoria / Gendre, Renato (Hrsg.): *Lettura di Heliand. XI Seminario avanzato in filologia germanica*. Alessandria (Bibliotheca Germanica. Studi e testi 29), S. 49–94.
- Haack, Christoph 2020: *Die Krieger der Karolinger. Kriegsdienste als Prozesse gemeinschaftlicher Organisation um 800*. Berlin / Boston (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 115).
- Haferland, Harald 2001: Der Hass der Feinde. Germanische Heldendichtung und die Erzählkonzeption des ‚Heliand‘. In: *Euphorion* 95, S. 237–256.
- Haferland, Harald 2002: War der Dichter des ‚Heliand‘ illiterat? In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 131, S. 20–48.
- Haferland, Harald 2004: Der Heiland als Held. Zur mündlichen Komposition des ‚Heliand‘. In: Haferland, Harald: *Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter*. Göttingen, S. 25–72.
- Haubrichs, Wolfgang 1973: Die Praefatio des Heliand. Ein Zeugnis der Religions- und Bildungspolitik Ludwigs des Deutschen. In: Eichhoff, Jürgen / Rauch, Irmengard (Hrsg.): *Der Heliand*, Darmstadt (Wege der Forschung 321), S. 400–435.
- Haubrichs, Wolfgang 1987: Die Angelsachsen und die germanischen Stämme des Kontinents im frühen Mittelalter. Sprachliche und literarische Beziehungen. In: Ni Chatháin, Próinséas / Richter, Michael (Hrsg.): *Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission*. Stuttgart (Veröffentlichungen des Europa-Zentrums Tübingen. Kulturwissenschaftliche Reihe), S. 387–412.
- Haubrichs, Wolfgang 1995: *Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter* (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I, 1). 2. Aufl., Tübingen.

- Haubrichs, Wolfgang 2003: Emotionen vor dem Tode und ihre Ritualisierung. In: Jaeger, Charles St. / Kasten, Ingrid (Hrsg.): *Codierungen von Emotionen im Mittelalter*, Berlin (Trends in medieval philology 1), S. 70–97.
- Haubrichs, Wolfgang 2004a: Ludwig der Deutsche und die volkssprachige Literatur. In: Hartmann, Wilfried (Hrsg.): *Ludwig der Deutsche und seine Zeit*. Darmstadt, S. 203–232.
- Haubrichs, Wolfgang 2004b: Identität und Name. Akkulturationsvorgänge in Namen und die Traditionsgeellschaften des frühen Mittelalters. In: Pohl, Walter (Hrsg.): *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 322 / Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8), S. 85–105.
- Haubrichs, Wolfgang 2004c: ‚Heroische Zeiten?‘ Wanderungen von Heldenamen und Heldensagen zwischen den germanischen ‚gentes‘ des frühen Mittelalters. In: Nahl, Astrid van / Elmerik, Lennart / Brink, Stefan (Hrsg.): *Namenwelten. Orts- und Personennamen in historischer Sicht. Gewidmet Thorsten Andersson*. Berlin / Boston (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 44), S. 513–534.
- Haubrichs, Wolfgang 2005: Rituale, Feste, Sprechhandlungen. Spuren oraler und laikaler Kultur in den Bibelepén des ‚Heliand‘ und Otfrids von Weißenburg. In: Chínca, Mark / Young, Christopher (Hrsg.): *Orality and Literacy in the Middle Ages. Essays in a conjunction and its consequences in honour of D. H. Green*. Turnhout (Utrecht studies in medieval literacy 12), S. 37–66.
- Haubrichs, Wolfgang 2007: Die Missionierung der Wörter. Vorbonifatianische und nachbonifatianische Strukturen der theodischen Kirchensprache. In: Felten, Franz J. / Jarnut, Jörg / Padberg, Lutz E. von (Hrsg.): *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europas im Frühmittelalter*. Mainz (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 121), S. 121–142.
- Haubrichs, Wolfgang 2013: ‚Heliand‘. In: Bergmann, Rolf (Hrsg.): *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin / Boston, S. 154–163.
- Haubrichs, Wolfgang 2014: Typen der anthroponymischen Indikation von Verwandtschaft bei den germanischen ‚gentes‘. Traditionen – Innovationen – Differenzen. In: Patzold, Steffen / Ubl, Karl (Hrsg.): *Verwandtschaft, Name und soziale Ordnung (300–1000)*. Berlin (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 90), S. 29–71.
- Haubrichs, Wolfgang 2018: Wild, grimm und wüst. Zur Semantik des Fremden und seiner Metaphorisierung im Alt- und Mittelhochdeutschen. In: *Wolfram-Studien* 25, S. 27–52.
- Haubrichs, Wolfgang 2020: Il linguaggio della guerra presso i popoli germanici occidentali (Longobardi e Franchi). In: Bassanelli Sommariva, Gisella / Loschiavo, Luca (Hrsg.): *Ravenna capitale. L'esercito Romano e l'alba dell'Europa*. Santarcangelo di Romagna, S. 213–247.
- Hellgardt, Ernst 2013: ‚Muspilli‘. In: Bergmann, Rolf (Hrsg.): *Althochdeutsche und Altsächsische Literatur*. Berlin / Boston, S. 288–292.
- Herschend, Frank 1999: Halle. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 13, S. 414–425.
- Hintz, Ernst Ralf 2019: The *Heliand* revisited. Spiritual Transgendering and the Defiance of Evil. In: Hintz, Ernst Ralf / Pincikowski, Scott E. (Hrsg.): *The End-Times in Medieval German Literature. Sin, Evil and the Apocalypse*. Rochester, NY (Studies in German literature, linguistics, and culture), S. 27–49.
- James, Edward 1997: The Militarization of Roman Society, 400–700. In: Nørgard Jørgensen, Anne / Clausen Birthe L. (Hrsg.): *Military Aspects of Scandinavian Society in a European Perspective. AD 1–1300*. Copenhagen (Publications from the National Museum. Studies in archaeology & history 2), S. 19–24.
- Kahl, Hans Dietrich 1956: Papst Gregor der Grosse und die christliche Terminologie der Angelsachsen. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 40, S. 93–111, 190–200.
- Kaufmann, Henning 1968: *Ergänzungsband zu Ernst Förstemann, Personennamen*. München / Hildesheim.
- Kienast, Walther 1978: Germanische Treue und Königsheil. In: *Historische Zeitschrift* 227, S. 265–324.
- Kipf, Klaus 2017: Erzähler und Autorinstanz im *Heliand* und in Otfrids von Weißenburg *Liber evangeliorum*. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 47,2, S. 239–255.

- Kluge, Friedrich / Seebold, Elmar 2011: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 25. Auflage, Berlin / Boston.
- Köbler, Gerhard 1970: Richten – Richter – Gericht. In: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 87, S. 57–113.
- Köpf, Ulrich 1991: Kreuz, Kruzifix. B. Theologie und Spiritualität. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 5. München, Sp. 1490–1492.
- Kroeschell, Karl 1969: Die Treue in der deutschen Rechtsgeschichte. In: *Studi Medievali*. Ser. 3, 10, S. 455–489.
- Kroeschell, Karl 2000: Hundertschaft. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 15, S. 238–240.
- Kroeschell, Karl / Köbler, Gerhard 2012: Hundertschaft. In: Stammler, Wolfgang / Cordes, Albrecht (Hrsg.) 2012: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin, Sp. 1165–1167.
- La Rocca, Cristina 2018: Rêver de l'avidité des comtes carolingiens. In: Chamboduc de Saint Pulgent, Diane / Dejou, Marie (Hrsg.): *La fabrique des sociétés médiévales méditerranéennes. Les Moyen Âge de François Menant*. Paris (Histoire ancienne et médiévale 155), S. 455–467.
- Leahy, Kevin / Bland, Roger 2009: *The Staffordshire Hoard*. London.
- Le Jan, Régine 1997: Justice royale et pratiques sociales dans le royaume des Francs au IXe siècle. In: *La giustizia nell'alto Medioevo. Secoli IX–XI*. Spoleto (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 44), S. 47–90.
- Lepsius, Susanne / Reichlin, Susanne 2015 (Hrsg.): *Fides / Triuwe*. Berlin / Boston (Das Mittelalter 20,2).
- Lindow, John 1975: *Comitatus, Individual and Honor*. Berkeley (University of California publications in linguistics 83).
- Lucas, Peter J. 1992: Loyalty and Obedience in the Old English *Genesis* and the Interpolation of *Genesis B* into *Genesis A*. In: *Neophilologus* 76, S. 121–135.
- Ludowici, Babette 2019 (Hrsg.): *Saxones. Niedersächsische Landesausstellung 2019. Landesmuseum Hannover und im Braunschweigischen Landesmuseum*. Darmstadt (Neue Studien zur Sachsenforschung 7).
- Magnusson, Magnus / Forman, Werner 1986: *Die Wikinger. Letzte Boten der germanischen Welt*. Luzern / Herrsching (Atlantis. Alte Kulturen).
- Masser, Achim 2013: ‚Altsächsisches Taufgelöbniß‘. In: Bergmann, Rolf (Hrsg.): *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin / Boston, S. 21–22.
- Mierke, Gesine 2008: *Memoria als Kulturtransfer. Der altsächsische ‚Heliand‘ zwischen Spätantike und Frühmittelalter*. Köln / Weimar / Wien (Ordo 11).
- Morlet, Marie-Thérèse 1968: *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VIe au XIIe siècle*. Bd. 1. *Les noms issus du germanique continental et les créations gallo-germaniques*. Paris.
- Moynihan, Michael 2012: Images of the Germanic Drinking Hall in the Old Saxon Heliand. In: Harris, Stephen J. / Moynihan, Michael / Harbison, Sherrill (Hrsg.): *Vox Germanica: Essays in Germanic Languages and Literature in Honor of James E. Cathey*. Tempe (Medieval and Renaissance texts and studies 429), S. 157–186.
- Murphy, G. Ronald 1989: *The Saxon Saviour. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand*. Oxford.
- Murray, Alexander Callander 2000: From Roman to Frankish Gaul. ‚Centenarii‘ and ‚centenae‘ in the administration of the Merovingian kingdom. In: *Traditio* 44, S. 59–100.
- Niemeyer, Manfred 2012 (Hrsg.): *Deutsches Ortsnamenbuch*. Berlin / Boston.
- Niermeyer, J. F. / Van de Kieft, C. 2002: *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. 2. Aufl. Leiden.
- North, Richard 2020: Ein Teufel im sächsischen Garten. Loki als Verführer Evas in der altsächsisch-altenglischen Genesis B. In: Egeler, Matthias / Heizmann, Wilhelm (Hrsg.): *Between the Worlds. Contexts, Sources, and Analogues of Scandinavian Otherworld Journeys*. Berlin / Boston (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 118), S. 76–114.
- Olberg, Gabriele von 1983: *Freie, Nachbarn und Gefolgsleute. Volkssprachige Bezeichnungen aus dem sozialen Bereich in den frühmittelalterlichen Leges*. Frankfurt am Main (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte 2 / Europäische Hochschulschriften. Reihe 1. Deutsche Sprache und Literatur 627).

- Olberg, Gabriele von 1989: Gefolgschaft. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 4. München, Sp. 1171–1172.
- Padberg, Lutz E. von 2005: Karl der Große, die Sachsen und die Mission. In: Häßler, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Neue Forschungsergebnisse zur nordwesteuropäischen Frühgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der altsächsischen Kultur im heutigen Niedersachsen*. Oldenburg (Studien zur Sachsenforschung 15), S. 365–376.
- Patzold, Steffen 2019: Die Paganisierung der Bewohner der frühmittelalterlichen *Saxonia* durch Karl den Großen. In: Ludowici, Babette (Hrsg.): *Saxones. Niedersächsische Landesausstellung 2019. Landesmuseum Hannover und im Braunschweigischen Landesmuseum*. Darmstadt (Neue Studien zur Sachsenforschung 7), S. 290–293.
- Pohl, Walter 1986: Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert – Identifikationen und Abgrenzungen. In: Beck, Heinrich / Geuenich, Dieter / Steuer, Heiko (Hrsg.): *Zur Geschichte der Gleichung ‚germanisch-deutsch‘. Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*. Berlin / New York (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 34), S. 163–183.
- Pohl, Walter 2004: *Die Germanen*. 2. Aufl. München (Enzyklopädie deutscher Geschichte 57).
- Provero, Luigi 2018: Elite rurali e giustizia regia nell’Italia carolingia. In: Chamboduc de Saint Pulgent, Diane / Dejou, Marie (Hrsg.): *La fabrique des sociétés méditerranéennes. Les Moyen Âge de François Menant*. Paris (Histoire ancienne et médiévale 155), S. 235–244.
- Rathofer, Johannes 1962: *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form*. Köln (Niederdeutsche Studien 9).
- Rembold, Ingrid 2017: The Christian Message and the Laity. The Heliand in Post-Conquest Saxony. In: Edwards, Nancy / Ní Mhaonaigh, Máire / Flechner, Roy (Hrsg.): *Transforming the Landscapes of Belief in the Early Medieval Insular World and Beyond. Converting the Isles II*. Turnhout (Converting the isles 2 / Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages 23), S. 175–206.
- Rembold, Ingrid 2018: *Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World*. Cambridge (Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series 108).
- Röckelein, Hedwig 2002: *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (Francia. Beihefte 48). Stuttgart.
- Röckelein, Hedwig 2017: Wer, warum, wohin, warum? Der heilige Alexander kommt nach Wildeshausen. In: *Wildeshauser Schriften für Heimat, Geschichte und Kultur* 15, S. 32–47.
- Röckelein, Hedwig 2019a: Heilige Gebeine. Christliche Stiftungen sächsischer Adliger und Reliquientransfer nach Sachsen. In: Ludowici, Babette (Hrsg.): *Saxones. Niedersächsische Landesausstellung 2019. Landesmuseum Hannover und im Braunschweigischen Landesmuseum*. Darmstadt (Neue Studien zur Sachsenforschung 7), S. 330–337.
- Röckelein, Hedwig 2019b: Imagepflege. Die Sachsengeschichte Rudolfs von Fulda. In: Ludowici, Babette (Hrsg.): *Saxones. Niedersächsische Landesausstellung 2019. Landesmuseum Hannover und im Braunschweigischen Landesmuseum*. Darmstadt (Neue Studien zur Sachsenforschung 7), S. 342 f.
- Roesdahl, Else / Mohen, Jean-Pierre / Dillmann, François-Xavier 1992 (Hrsg.): *Les Vikings. Les Scandinaves et l’Europe 800–1200*. Paris.
- Rübekeil, Ludwig 2007: Treue. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 35, S. 226–231.
- Rupp, Heinz 1956: Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters. In: *Deutschunterricht* 8, S. 28–45. Wiederabgedruckt: Eichhoff, Jürgen / Rauch, Irmengard (Hrsg.) 1973: *Der Heliand*. Darmstadt (Wege der Forschung 321), S. 247–269.
- Russell, James C. 1994: *The Germanization of Early Medieval Christianity*. Oxford.
- Sahm, Heike 2017: *Scrīban, settian endi singan endi seggean forð*. Textgenese und Tradierung in der Fiktion des *Heliand*. In: Quast, Bruno / Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin / Boston (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 41–72.
- Scheibelreiter, Georg 1999: *Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit (5.–8. Jahrhundert)*. Darmstadt.

- Schindler, R. 1998: Wildeshausen. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 9. München, Sp. 114–115.
- Schlosser, Horst-Dieter 2003: Lebens- und Erfahrungsräume in altsächsischen Texten. In: Hohmeyer, Andreas / Rühl, Jasmin S. / Wintermeyer, Ingo (Hrsg.): *Spurensuche in Sprach- und Geschichtslandschaften. Festschrift für Ernst Erich Metzner*. Münster (Germanistik 26), S. 463–476.
- Schmauder, Michael 2012: Transformation oder Bruch? Überlegungen zum Übergang von der Antike zum frühen Mittelalter im Rheinland. In: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 76, S. 34–52.
- Schnackenburg, Rudolf 1960: Johannes. In: Buchberger, Michael et al. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 5. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau u. a., Sp. 996.
- Schneidmüller, Bernd 1996: Stellinga. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 8. München, Sp. 107–108.
- Schultz-Balluff, Simone 2018: *Wissenswelt triuwe. Kollokationen – Semantisierung – Konzeptualisierung*. Heidelberg (Germanistische Bibliothek 59).
- Schwab, Ute 1974/77: Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen Genesisdichtung. In: *AION. Filologia Germanica* 17, S. 111–186; 18, 7–88; 19, 7–52; 20, 7–79.
- Schwab, Ute 1975: Huld und Huldverlust in der altsächsisch-angelsächsischen Genesis. In: *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*. Messina, S. 961–1003.
- Simek, Rudolf (1995): *Lexikon der germanischen Mythologie*. 2. Aufl. Stuttgart (Kröners Taschenausgabe 368).
- Sonderegger, Stefan 1965: Die ältesten Schichten einer germanischen Rechtssprache. In: Elsener, Ferdinand / Bader, Karl S. (Hrsg.): *Festschrift Karl Siegfried Bader. Rechtsgeschichte, Rechtssprache, Rechtsarchäologie, rechtliche Volkskunde*. Zürich / Köln / Graz, S. 419–438.
- Springer, Matthias 2004: *Die Sachsen*. Stuttgart (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 598).
- Springer, Matthias 2005: Stellingaaufland. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 29, S. 573–575.
- Steuer, Heiko 2007: Archäologische Quellen zu Religion und Kult der Sachsen vor und während der Christianisierung. In: Felten, Franz J. / Jarnut, Jörg / Padberg, Lutz E. von (Hrsg.): *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europas im Frühmittelalter*. Mainz (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121), S. 83–110.
- Steuer, Heiko 2022: „Germanen“ aus Sicht der Archäologie. *Neue Thesen zu einem alten Thema*. 2 Bde. Berlin / Boston (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 125).
- Tiefenbach, Heinrich 2010: *Altsächsisches Handwörterbuch. A Concise Old Saxon Dictionary*. Berlin / New York 2010.
- Tiefenbach, Heinrich / Schmidt-Wiegand, Ruth 1999: Handgemal. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 13, S. 610–614.
- Timpe, Dieter 1998: Gefolgschaft, Historisches. In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Bd. 10, S. 537–546.
- Tinaburri, Rosella 2015: *Thô uuarð uuind mikil, hōh uueder afhaþen*. La tempesta, il poeta del Heliand e la rielaborazione della fonte. In: Buzzoni, Marina / Khalaf, Omar / Bampi, Massimiliano (Hrsg.): *La Bibbia nelle letterature germaniche medievali. Atti del XXXIX Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica*. Venezia (Filologie medievali e moderne 7. Serie occidentale 6), S. 119–132.
- Uelsberg, Gabriele / Wemhoff, Matthias 2020 (Hrsg.): *Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme*. Berlin / Bonn / Darmstadt.
- Vilmar, August Friedrich Christian 1845: *Deutsche Altertümer als Einkleidung der evangelischen Geschichte*. Marburg.
- Vollrath, Hanna 1982: Herrschaft und Genossenschaft im Kontext frühmittelalterlicher Rechtsbeziehungen. In: *Historisches Jahrbuch* 102, S. 33–71.
- Wagner, Norbert 1980: Der Name der Stellinga. In: *Beiträge zur Namenforschung* NF 15, S. 128–133.
- Zanni, Roland 1980: *Heliand, Genesis und das Altenglische. Die altsächsische Stabreimdichtung im Spannungsfeld zwischen germanischer Oraltradition und altenglischer Bibelepik*. Berlin / New York (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker N.F. 76).