

Regelmäßig und öfters bei sich selbst sein, sich selbst erleben, dürfte auch, rein charakterologisch gesehen, einen hohen Wert haben. Ist nicht das moderne Neurosentum in seinen unzähligen Formen die Rache für die Vernachlässigung des Ich? Der moderne Neurotiker ist krank am Ich, aber — eine Ironie menschlichen Schicksals — infolge zu starker Ichbetonung; was er versäumt hat, ist die rechte Ichpflege bzw. Icherziehung. Es ist bekannt, daß er oft unfähig, auch nicht gewillt ist, sich selbst ins Angesicht zu sehen. Vielleicht würde eine Betrachtung in ruhiger Stunde im Spiegel echter Werte ihn sein wahres Antlitz erkennen lassen und sein Inneres zu Läuterung und Heilung führen. Der philosophische Ausdruck für die Not des modernen Menschen, die Existenzphilosophie, scheint uns schließlich in diesem Zusammenhang der Beachtung wert. Allenthalben, wo sie zum Durchbruch kommt, in der wissenschaftlichen Literatur wie in der schönggeistigen Welt, beweist sie, daß die Menschheit in der Betrachtung steht und mit tiefem Ernst ihre Fragwürdigkeit erlebt. Mag auch noch viel an Hybris, Verbitterung und religiöser Abstumpfung da sein und den Weg zu Gott versperren, vielleicht erscheint dem modernen Menschen im Bewußtsein seiner Nichtigkeit doch einmal wieder die „Kraft und die Herrlichkeit“.

Die Frömmigkeit des altsächsischen „Heliand“

Von Friedrich Wulf, S. J., München

Wenn sich die Literarhistoriker der vergangenen Jahrzehnte mit besonderem Eifer und viel Gelehrsamkeit der Erforschung und Deutung der „germanischen“ und altdeutschen Literatur zuwandten, so wurde diese Bewegung nicht zuletzt durch die allgemeine Kulturkrise ausgelöst, die der unglückliche Ausgang des ersten Weltkrieges offensichtlich gemacht hatte. Der völlige Zusammenbruch einer für so fortschrittlich und unvergänglich gehaltenen Epoche regte viele von ihnen zu einer Neubesinnung auf die Wurzelkräfte an, die das unverlierbare, geistige Erbe unseres Volkes geschaffen hatten. Es war darum die aufrichtige Überzeugung einiger Gelehrten, zu einer der ursprünglichen Lebensquellen dieses Volkes zurückgekehrt zu sein, wenn sie als Frucht neu angeregter wissenschaftlicher Bemühungen von einer „Germanischen Wiedererstehung“¹ sprachen. Man muß diese Tatsache vorausschicken, um davon jene zweckbetonten und darum oft so dilettantenhaften Versuche der letzten anderthalb Jahrzehnte, die das Germanische um jeden Preis suchten und als Höchstwert hinstellten, deutlich abzuheben.

So sehr wir nun gerade als Christen die Irrtümer und Verkrampfungen dieser jüngsten Vergangenheit ablehnen, so enthebt uns dennoch auch heute der Glaube keineswegs der Pflicht, die geschichtlichen Grundlagen unserer Kultur kennenzulernen und für unser gesamtes Leben von neuem fruchtbar zu machen.

¹ H. Nollau, *Germanische Wiedererstehung*, Heidelberg 1926. Eine Zusammenfassung der wichtigsten Literatur zu diesem Thema seit dem Ausgang des ersten Weltkrieges siehe bei Hermann Schneider, *Geschichte der deutschen Literatur*, I. Bd. Heidelberg 1943, S. 543 ff.

Insbesondere sollten sich die ersten christlichen Literaturdenkmäler deutscher Sprache unseres Interesses und unserer Wertschätzung erfreuen, da sie uns, hier und da wenigstens, die Art wiedergeben, in der unsere Vorfahren den neuen Glauben ergriffen. Solche Erkenntnisse sind darum so wertvoll, weil wir im allgemeinen über den inneren Vorgang der Christianisierung der Germanen sehr wenig unterrichtet sind. Von jeher schien nun der altsächsische „Heliand“ aus der Mitte des neunten Jahrhunderts durch seine Verbindung von christlichem Gehalt und germanischem Formempfinden (Stabreim) für diese Frage besonders aufschlußreich zu sein. Die dargebotenen Lösungen lagen allerdings oft weit genug auseinander; man sprach ebenso von einem Zeugnis echt heidnischer, d. h. germanischer Frömmigkeit, wie auch von einem Dokument altkirchlichen Glaubens und unverfälschter karolingischer Theologie. Nachdem nun heute eine Beruhigung auf dem Kampffeld der Meinungen eingetreten ist und nicht mehr tendenziöse Polemik die Frage entscheidet, verlohnt es sich einmal, das Ergebnis der bisherigen literarhistorischen Forschung zu überschauen und von daher einen neuen Versuch zu wagen, die Eigenart der Frömmigkeit des Heliand herauszustellen.

I. Die angebliche Germanisierung des Christentums im Heliand

1. Schon A. F. C. Vilmar² meinte in einer viel beachteten Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen zu sein, der Heliand lasse auf Schritt und Tritt eine noch ungebrochene germanische Vorstellungswelt wiedererkennen, ja es kämen in ihm allenthalben Anschauungen echter germanischer Religiosität zum Vorschein. Vorsichtiger wurde man in der Beurteilung dieser Frage erst, als man den Vorlagen des Helianddichters genauer nachging. Man konnte erweisen, daß außer der dem Tatian zugeschriebenen, in einer lateinischen Fassung vorgelegenen Evangelienharmonie³, der Matthäuskommentar des Hrabanus Maurus, der Johanneskommentar Alkuins und die Kommentare Bedas, also die meistgelesenen Bibelkommentare der Karolingerzeit benutzt worden waren. Neuere Arbeiten ergänzten und vervollständigten nur das einmal gewonnene Bild⁴. So bestätigte sich immer mehr die Ansicht, der Dichter des Heliand sei ein Kleriker gewesen, der mit der Theologie seiner Zeit wohlvertraut war. Das meiste von dem, was man für germanischen Ursprungs gehalten und worin man etwas von germanischer Sitte und Religion zu entdecken geglaubt hatte, konnte nun bedeutend einfacher aus den christlichen Quellen erklärt werden. Immerhin schien doch noch genug übrig zu bleiben, um von einer „Germanisierung der Evangelien“ im Heliand zu sprechen.

² Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte. Beiträge zur Erklärung des altsächsischen Heliand und zur inneren Geschichte der Einführung des Christentums in Deutschland, Marburg² 1862.

³ Tatian, Lateinisch und altdeutsch, herausgegeben von Eduard Sievers Paderborn, 1872 (Bibl. der ältesten deutschen Literaturdenkmäler, V. Band).

⁴ Eine Zusammenfassung der Literatur zur Quellenfrage des Heliand siehe in der Textausgabe von Behaghel⁶ 1933, Einleitung.

Den Stand dieser Entwicklung gibt Albert Hauck im zweiten Band seiner Kirchengeschichte Deutschlands gut wieder. Dort heißt es⁵: „Man wiederholt einen oft ausgesprochenen Satz, wenn man sagt, daß die ganze Umgebung, in welche der Heliand Christus versetzt, deutsch ist. Deutsch ist das Land mit seinen dichten Wäldern, durch welche einsame Wege führen, deutsch ist die Flur, die sich weit um das Haus ausbreitet, deutsch der häufig bewölkte Himmel und der Sturmwind, der von Westen her die See gegen das Land treibt. Liest man von den umwallten Burgen, von dem Dinghaus, in dem Gericht gehalten wird, von dem Zimmer mit Bank und Bett und von der weiten Halle, in der die Helden sitzen und Met trinken, so ist ein Stück deutschen Lebens gezeichnet. Deutsch sind nun auch die Menschen, die in dieser Umgebung leben, fühlen, handeln und leiden.“ — Über diese allgemeine Charakterisierung geht nun Hauck aber noch wesentlich hinaus. Der Dichter, so sagt er, könne sich das Leben nicht denken ohne die ethischen Mächte, auf denen die Volkssittlichkeit beruhe. Zu solchen zähle er das Volksrecht und die Volkssitte, Sippengemeinschaft und Gefolgschaftswesen. — Damit räumt Hauck der „Germanisierung der Evangelien“ einen Umfang ein, von dem auch ihr Inhalt wesentlich berührt wird, so daß er selbst von einer „Umwandlung“ spricht, „welche die theologischen Gedanken erfuhren, wenn man sie dem Volke vortrug, wenn man religiös, nicht wissenschaftlich durch sie wirken wollte“.

2. Von dieser Auffassung ist man heute in unvoreingenommenen Kreisen ziemlich weit abgerückt. Literaturhistoriker wie Gustav Ehrismann und Julius Schwietering betonten mit aller Entschiedenheit, der theologische Gehalt des Heliand, der dogmatische wie auch der ethische, sei durch und durch christlich und entspreche, sowohl in der Auswahl wie auch in der Vorbetonung bestimmter Lehren, in jeder Weise der zeitgenössischen theologischen Tradition des Frühmittelalters. Möge auch der Wortschatz noch so sehr an germanische Einrichtungen und Gebräuche erinnern und vieles auch wirklich mit germanischen Farben gemalt sein, der christliche Gehalt werde davon in keiner Weise berührt. „Ein geistlicher Dichter konnte an der religiösen Grundlage nichts ändern“⁶. „Der Helianddichter steht auf dem dogmatischen Grunde der karolingischen und vorkarolingischen Theologie“⁷. „Nirgends hat er das Dogma der alten Kirche einer germanisierenden Form zuliebe geopfert“⁸.

In jüngster Zeit haben sich H. Schneider und W. Baetke noch einmal zum vorgenannten Thema geäußert⁹. Beide stimmen darin überein, daß man von einer „Germanisierung der Evangelien“ im Ernst nicht sprechen könne.

„Der Heliand“, sagt Baetke, „ist eine Leistung der Seelsorge, nicht die Schöpfung eines sächsischen Volkssängers, der seiner Frömmigkeit spontanen Ausdruck verleiht. Wir können aus ihm wie aus den übrigen Gedichten dieser Art viel mehr über die Theologie der Zeit, wie sie sich in den Köpfen der Weltgeistlichen ausnahm, als für die Volksfrömmigkeit lernen“¹⁰. Heidnische Vorstellungen seien in ihm nicht enthalten. Zumal von einem wirklichen Schicksalsglauben sei in ihm nichts zu finden¹¹. „Wir wissen ja über den germanischen Schicksalsglauben überhaupt sehr wenig. Ob

⁵ Wir benutzen die 5. (4.) Auflage, Leipzig 1935, S. 795.

⁶ G. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, I. München 1918, S. 160.

⁷ J. Schwietering, Die deutsche Dichtung des Mittelalters, Handbuch der Literaturwissenschaft, Potsdam o. J. S. 7 und S. 8. — Vgl. auch H. Schneider, aaO. S. 87 f.

⁸ H. Schneider, aaO. S. 83 ff. 97 ff. — Walter Baetke, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen, in: Vom Geist und Erbe Thules, Aufsätze zur nordischen und deutschen Geistes- und Glaubensgeschichte, Göttingen, o. J. (1944), S. 82 ff.

⁹ W. Baetke, aaO. S. 98.

¹⁰ Selbst Ehrismann glaubte noch deutliche Spuren eines solchen Schicksalsglaubens feststellen zu können; dagegen überzeugender Baetke, aaO. S. 98 f.

wir den Fatalismus, der uns in einigen eddischen Liedern und in gewissen Sagas entgegentritt, zurückdatieren und in ihm einen Wesenszug germanischer Frömmigkeit sehen dürfen, das ist zum mindesten fraglich“¹¹. Ähnlich stehe es mit dem sogenannten „Freundgottglauben“, den man gleichfalls in den Heliand habe übertragen wollen, „obgleich wir ihn nur aus Zeugnissen der Wikingerzeit kennen und uns fragen müssen, ob er nicht erst in der Übergangszeit — vielleicht sogar unter christlichen Einflüssen — als spätes Reis am Stamme der nordischen Volksreligion erwachsen ist“¹¹.

3. Ganz besonders wendet sich Baetke gegen die vielfach auch heute noch vertretene Ansicht, die Gestalt Christi im Heliand und sein Verhältnis zu den Jüngern sei in erster Linie von der germanischen Gefolgschaft her zu begreifen und stehe damit in einem nicht unerheblichen Gegensatz zur Tradition der griechisch-römischen Theologie¹². Mit der bloßen Terminologie, sagt er, sei hier nichts auszumachen. Außer drohtin gebe der Dichter Christus noch viele andere Namen: kuning, heban-kuning, thiod-kuning, ferner thiodan, hërro, frôho. Und selbst drohtin habe nicht mehr den eindeutigen Sinn des Gefolgsherrn. Es erlebe schon früh eine Bedeutungserweiterung von Anführer einer Kriegerschar, Herzog, Heerkönig, Kriegsherr zu: König, Herrscher und ganz allgemein Herr. „In diesem Sinne ist das Wort in der angelsächsischen christlichen Dichtung als Übersetzung von lateinisch dominus auf Gott angewandt und in derselben Verwendung ins Deutsche und Nordische übernommen worden“¹³. Folgerichtig gebrauche auch der Helianddichter drohtin nur für Gott-Vater und für Christus, dessen Königtum, entsprechend der spätantiken und frühmittelalterlichen Theologie, gar nicht irdischer, sondern geistlicher Art sei¹⁴.

Gewiß mögen einzelne Züge des germanischen Gefolgschaftswesens in der Darstellung des Verhältnisses Christi zu seinen Jüngern einen Niederschlag gefunden haben, so die starke Betonung gegenseitiger Treue — obwohl auch sie an die biblische Vorlage anknüpfen konnte — und ihrer Verletzung in der „Meintat“, die als ein schimpfliches und verachtungswürdiges Vergehen verurteilt wird (1016, 3995 ff., 4577 ff., 4610), ebenso die häufige Herausstellung des Lohngedankens, das Dienen um die Huld des Herrn, das Hoffen auf seine Freigebigkeit (1199 ff.), das Suchen seines „Schutzes“ und seines „Friedens“ wider die bösen Geister, und dementsprechend die Zeichnung der Gestalt Christi als eines „Schutzherrn“ (mundboro) der Menschen (1011, 1216, 1241 ff., 1274, 4116 ff., 4768 ff., 4774), der ihnen „Frieden“ vor ihren Feinden verleiht — interessant genug, daß Petrus nur darum in Sünde fiel, weil er den „Schutz“ (mundburd) seines Herrn verschmähte (4697).

Aber das alles bleibt doch mehr oder weniger Rankenwerk oder überkommenes Stilmittel. Daß der germanische Gefolgschaftsgedanke den Grund- und Schlüssel-

¹¹ Baetke, aaO., S. 98 und 99.

¹² So mehr oder weniger H. Böhmer, in: Theol. Studien und Kritiken, Germ. Christensturm 86 (1913), S. 207; H. Naumann, in: Wandlung und Erfüllung, Reden und Aufsätze zur germanisch-deutschen Geistesgeschichte, Stuttgart 1933 (vgl. das Kapitel über die Berufung der Jünger); — Theophil Melicher, Die germanische Gefolgschaft im Heliand, Mitteilungen des österr. Instituts für Geschichtsforschung, 51 (1937), S. 431 f.; Helmut Lother, Die Christusauffassung der Germanen, 1937. — Zuviel Gewicht messen dem Gefolgschaftsgedanken im Christusbild des Heliand auch bei: Ludwig Wolff, Germanisches Frühchristentum, in: Ztschr. f. Deutschkunde 49 (1935), S. 37 ff. (vgl. S. 46 ff.) und Hulda Göhler, Das Christusbild in Otfrieds Evangelienbuch und im Heliand, in: Ztschr. f. deutsche Philologie 59 (1935), S. 1 ff. (vgl. S. 38 ff.).

¹³ Baetke, aaO. S. 100.

¹⁴ Zum Gedanken des geistlichen Königtums vgl. ebd. S. 99, J. Schwietering, aaO. S. 7 f., Hulda Göhler, aaO. S. 36 ff.

begriff für das Verständnis des biblischen Meister-Jünger-Verhältnisses abgebe, davon kann keine Rede sein. Was man nämlich sonst noch zugunsten der Gefolgschaftsidee im Heliand anführt, geht viel einfacher auf die Vorlage der evangelischen Berichte zurück. Anderes steht ihr sogar direkt entgegen, so wenn Christus in der Berufung seiner Jünger der allein Erwählende und Begnadende ist, und man seinem Ruf unbedingt Folge zu leisten hat, oder aber die Tatsache, daß man ihm nicht nur wie ein Freund dem Freunde gegenübersteht, sondern mehr noch als Diener und Knecht — wie groß wird die Distanz gezeichnet zwischen dem Gottessohn und den Menschen —, der in Demut und Reue die Verzeihung seiner Sünden erbitten muß.

Vollends „fehlt in der christlichen Vorstellung die wichtigste Eigenschaft der germanischen Helden: die Tapferkeit und ihr höchstes Ziel: der Ruhm, es fehlt ihr Lebenselement: der Krieg“¹⁵. Es werden Christus nicht die heldischen Attribute, der küene, der snelle, der starke, beigelegt, von denen die mittelhochdeutsche Literatur so reichlich Gebrauch macht¹⁶. „Der Heiland hat nicht die Züge eines Königs der germanischen Saga wie etwa Hroddgar im Beowulfliede, oder wie sie selbst Otfrid in seiner Widmung Ludwig dem Deutschen verleiht. Das Christusbild trägt das milde Antlitz des Friedenskönigs“ (fridubarn, héliand, neriandi)¹⁶, und dieser ist in erster Linie Lehrer der Wahrheit, wunderbarer Helfer und Erlöser des Menschengeschlechtes. Wie sehr widerspricht es dem Ethos germanischer Herrscher, wenn Christus einmal von sich sagt: „Nicht deshalb kam ich diesem Volk, daß die Söhne der Zeit um mich litten, mir dienten diese Leute; nicht das will ich begehren, von dem Volke erlesen: ihnen zum Frommen will ich werden, ihnen demütig dienen“¹⁷ (3533 ff.). Schärfer konnte der Gegensatz zu Ehre und Ruhm als den höchsten und erstrebenswertesten Gütern eines germanischen Heerführers nicht betont werden.

Aber da haben wir doch jenen berühmten Ausspruch des Schwertdegen Thomas (3992 ff.), die betuernden Worte Petri (4673 ff.) und die blutig-kriegerische Szene bei der Gefangennahme Jesu (4865 ff.). Konnten denn noch stärker Mut und Treue und Tapferkeit gepriesen werden? — Kein Zweifel, daß hier, über die Vorlage der Evangelien hinaus, das Ethos der Gefolgschaft anklingt: der Preis der unzerreißbaren Bande persönlicher Treue, die Liebe zu Kampf und Ruhm. Dennoch ist zu betonen, daß diese wenigen Stellen völlig vereinzelt dastehen und im übrigen die pathetische Sprache, die sich gern an klingenden Worten berauscht, dem Dichter ein willkommenes Stilmittel ist, um Gemüts-erregungen hervorzurufen und Anteilnahme zu erwecken. Einen Grundzug des ganzen Werkes kann man schwerlich aus diesen wenigen Sätzen herauslesen.

Ein Vergleich des Heliand mit der um die Mitte des neunten Jahrhunderts entstandenen Evangeliendichtung in rheinfränkischer Mundart, dem „Krist“ des Weißenburger Mönchs Otfrid, aus der Fuldaer Schule Hraban's, zeigt noch deutlicher, wie wenig bei ersterem von einer „Heroisierung“ des christlichen Glaubens, insbesondere des Christusbildes die Rede sein kann. Der angeblich „weichliche Mönch“ Otfrid, sagt mit Recht H. Schneider¹⁸, sei viel weniger beflissen, demütige Gesinnung einzuprägen und könne viel unbefangener von Kampf und Gewalt sprechen. Während der Helianddichter das „Selig sind die Friedfertigen“ als ausdrückliches Verbot deute, Fehde zu führen, wende Otfrid diese Stelle ins Geistige.

¹⁵ Ehrismann, aaO. S. 160.

¹⁶ Ehrismann, aaO. S. 167.

¹⁷ Die Zitate hier und im folgenden meist nach der Übersetzung von Simrock (ed. A. Heusler).

¹⁸ aaO. S. 97; die folgende Stelle ebd. S. 88.

Ähnlich stoße jener seine Zuhörer noch öfter vor den Kopf, indem er das Unerhörte und Fremdartige des neuen Glaubens in keiner Weise verharmlose, sondern vielmehr hervorhebe und betone. Spreche er von denen, die von Gott verworfen würden und in die Hölle kämen, dann kennzeichne er sie ganz allgemein als solche, die waldäd, Mordwerk, verübt haben (2607). „Das Wort ist mit Bedacht gewählt: ehemals führte Waltat und Zugehörigkeit zur Wal in den Himmel“¹⁸. — Überhaupt scheint der Dichter allem Kämpferischen abhold zu sein. So fehlen bei ihm die Drohungen des Täufers, die Wehrufe Jesu über die ungläubigen Städte Galiläas, seine Streitgespräche mit den Pharisäern oder auch das harte Wort vom Schwert, das Christus auf die Erde zu bringen gekommen sei, obwohl dies alles bei Tatian zu lesen war. Anderen Stellen wird die Schärfe genommen, so z. B. wenn Christus dem Petrus nicht zorn erfüllt sein: „Weg von mir, Satan! Du bist mir ein Ärgernis“ (Mtth 16, 23) entgegenhält, sondern das viel abgeschwächtere: „Was, Du widerstest Dich meinem Willen, meiner Kämpen bester?“ — Zu all dem paßt, daß die Vorlagen der Hl. Schrift für einen *a k t i v e n* Kampf gegen Satan kaum ausgenutzt werden, weder in der Versuchungsszene noch in der Passion¹⁹. Wenn Otfrid z. B., nach dem Vorbild der theologischen Überlieferung, den Gekreuzigten mit einem Riesen vergleicht, mit einem Giganten, der Satan, den Fürsten dieser Welt im Kampfe niederringt und in Bande legt (IV. 12, 59 ff.), so hat das Leiden des Herrn im Heliand nie eine solche „Heroisierung“ erfahren.

4. Hier sind es vielmehr die passiven Tugenden, die Christus auszeichnen und ihn zum Erlöser der Menschen werden lassen. Wie oft und eindringlich — eindringlicher als selbst in der Hl. Schrift — ist vom geduldigen Ertragen die Rede (Bergpredigt, Passion), von der Verwerflichkeit jeglicher Rache und von der Feindesliebe (vor allem 1533 ff., 1453 ff., 1492 ff.), als ob man der Rauflust, dem Mißtrauen und der fast angeborenen Feindschaft der Germanen gegen jeden Ungenossen, als schier unausrottbaren Erbübeln, ganz besonders zu Leibe rücken müsse. Das Wort Christi an Petrus, sein Schwert in die Scheide zu stecken, wird in der schärfsten Form ausgelegt. „Wir sollen alles erdulden, was dieses Volk uns Bitteres bringt. Wir sollen über ihren Angriff nicht einmal erzürnen.“ (4894).

Gewiß durchzieht das Kampfesmotiv die ganze Dichtung, das soll keineswegs übersehen werden. Die wachsende Feindschaft der sündigen Menschen, vor allem der ungläubigen Juden gegen Christus wird fortlaufend verfolgt und in steigender Erregung geschildert, das Leben des Herrn, wie auch das Leben der Menschen wird als beständig von Feinden bedroht dargestellt, von Satan und seinen Geistern, den „leidigen Wichtern“. Bezeichnenderweise bedeutet dem Dichter darum auch die Passion „ein Stehen unter Feinden“. Aber diese stete Bedrängnis wird doch nicht im Angriff abgewehrt, sondern durch ein inneres Widerstehen, durch geduldiges Tragen und gläubiges Standhalten, in der Hoffnung auf Gottes Hilfe. Wie Christus in der Not nach seinem Vater ruft, so ist auch der Mensch ohne die rettende Hilfe und den stärkenden Schutz Christi verloren. So und nur so sollte die Menschheit erlöst werden. „Ihm war solche Angstqual nicht zu dulden not, nicht ertragen muß er solche Marter: für die Menschen tat ers, erlösen wollt er der Leute Kinder... Darum wehrt er nicht ab, was ihr arger Wille ihm antun wollte“ (4920 ff.). „Da stand der Sohn Gottes fest unter den Feinden, mit gefesselten Händen, ertrug in Geduld, was ihm der tobende Troß auch Bitteres brachte, entbrannte nicht in Zorn wider die Widersacher“ (5119 ff. vgl. 5302 ff., 5883 ff.). Gerade darin zeigte sich seine göttliche

¹⁹ aaO. Baetke S. 102 f.

Größe und Überlegenheit, daß er, standhaltend dem Leiden, den Hohnrufen seiner Feinde und den Lockungen Satans — der noch in letzter Minute den Tod von ihm abzuwehren suchte, um ihm den schon sicheren Erfolg zu entreißen (5427 ff.), — an dem Willen festhielt, „die Riegel vom Höllentor zu entfernen“ (5773) und den Menschen den Weg zum Himmel zu öffnen.

Eindrucksvoll und bildhaft weiß der Dichter sogar das Geheimnis der göttlichen Schwäche anschaulich zu machen. In der äußersten Finsternis, in der Stunde des Todes, da Christus, „aller Könige kräftigster, am Kreuze hängend, an den Armen gefesselt, zu Gott aufschrie: Allmächtiger Vater, was verlässest Du mich . . . Ich stehe hier unter Feinden maßlos gemartert“ (5633), läßt der Dichter den Nebel, der das ganze Land in Dunkel gehüllt hatte, zergehen, das Gewölk sich teilen, „Sonnenlicht schien wieder glänzend am Himmel“, um anzudeuten, daß gerade durch Christi Leiden und Tod der Himmel den Menschen wieder geöffnet sei und sein Licht ihnen wieder strahle. — Um auch jeden Schein von feiger Schwäche vom Sohne Gottes fern zu halten, wird oftmals betont, er habe sein Leiden freiwillig auf sich genommen (4918 ff., 5383 ff., 5659 ff.); darum konnte er auch nie im Herzen wankend werden; sein Geist blieb stark, nur der Leib ward schwach und zitterte in Todesfurcht (4752 ff., 4782 ff.). Ebenso wenig durften den Jüngern schimpflicher Verrat und feige Furcht anhaften: „Blöde Furcht war es nicht, daß sie den Geborenen Gottes, den lieben verließen; lange zuvor schon war's der Wahrsager Wort, daß es so werden würde; drum mochten sie es nicht meiden“ (4933 ff.).

5. Galt es auf den letzten Seiten das Mißverständnis abzuwehren, im Heliand sei, gegenüber dem überlieferten Ethos des Christentums mit seiner starken Betonung der Demut, des Duldens, des Verzeihens und der Friedensliebe, viel ursprünglicher ein aktives, ja heroisches, eben dem germanischen Empfinden eigentümliches Ethos durchzuspüren, so liegt ein zweites Mißverständnis darin, im Heliand, im Gegensatz zur „mönchischen Askese der Weltverneinung“, eine noch ungebrochene Weltbejahung und -freude wiederzufinden. Auch hierin glaubte man den Anteil germanischen Geistes und germanischer Religiosität zu entdecken.

„Auch die Stimmung“, sagt A. Hauck²⁰, „die im Gedichte herrscht, die Freude am Leben und an der Welt, die es erfüllt, darf man als deutschen Zug in Anspruch nehmen. Die Welt ist für den Dichter die wunderschöne Welt . . . Man wird schwerlich ein zweites poetisches Werk finden, in welchem die Freude an der blendenden Schönheit des Lichtes so häufig ausgesprochen wäre als im Heliand . . . Von asketischer Anschauung ist nicht viel in diesem Werke: die einzige Stelle, in der sie ausgesprochen wird (1655 ff.), zeigt recht deutlich, wie fremd sie dem Dichter und dann gewiß auch seinen Hörern war . . . Wendet man sich von dem Heliand zum Krist, so ist der Unterschied groß genug . . . Von der naiven Freude an der Erde, die im Heliand herrscht, ist bei Otfrid nichts zu finden: er war Mönch, und der Dichter spricht als Mönch . . . Wenn man die beiden Gedichte von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, so stellen sie die beiden Extreme dar, die in der Stimmung des deutschen Volkes im neunten Jahrhundert vorhanden waren: den Blick für das Licht und für den Schatten, die noch ungebrochene Freude am Irdischen und die asketische Verurteilung desselben.“

Mag man immerhin einige Unterschiede im Stimmungsgehalt der beiden Dichtungen feststellen können, inhaltlicher Art sind sie auch hier nicht. Beide bestimmen das Verhältnis von Diesseits und Jenseits in wesentlich gleicher Weise, nicht anders nämlich als sie es in der Theologie ihrer Zeit vorfanden. Das „Unum est necessarium“ (Luk 10, 42), das Heil der Seele und ~~der~~ Erwerb des Himmelreiches ist so sehr das Bestimmende in der Lehre Christi und soll

²⁰ aaO. S. 797 f. Eine ähnliche Ansicht vertritt Ludwig Wolff, aaO. S. 51 f.

darum auch so stark das Leben der Menschen beherrschen, daß davor die diesseitige Welt mit ihren immanenten Werten als reichlich belanglos zurücktritt. Wenn auf die vielen Gefahrenquellen, die dem Menschen auf Erden für das Heil seiner Seele drohen, aufmerksam gemacht wird, so ist damit allerdings noch kein Gesamturteil über diese Welt und die in ihr enthaltenen Dinge und Einrichtungen ausgesprochen. Ein solches liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises der christlichen Schriftsteller.

Von hierher gesehen ist es nur zu selbstverständlich — und man sollte eigentlich gar kein Aufhebens davon machen —, daß auch der Helianddichter oft genug die Vergänglichkeit dieser Welt herausstellt und im Gegensatz dazu die letztlich einzig erstrebenswerte Herrlichkeit der zukünftigen. Nichts wird den Lesern von den betreffenden Lehrern der Bergpredigt erspart. „Selig sind, die ihr Unrecht beweinen, sie dürfen Freude gewärtigen, Trost in demselben Reich.“ „Selig sind, die das Rechte wollen und darum von den Mächtigen Haß und Harmrede dulden: ihnen auch ist im Himmel Gottes Au gegönnt.“ „Selig seid Ihr, wenn Euch beschuldigen im Lande die Leute und zu Leide sprechen, Euch zum Hohn haben und Harmes viel Euch erwirken in dieser Welt und Weh bereiten... Ihr erlangt Entschädigung in Gottes Reiche für der Güter jegliches: Groß und mannigfalt gegeben wird sie Euch, weil Ihr hier ehbevor Arbeit erduldetet, Weh in dieser Welt.“

Fast programmatisch wird das Los der Menschen bei der Auslegung des Wunders der Blindenheilung geschildert, und diese Stelle scheint uns bezeichnend für den lehrhaften Dichter zu sein. „An leidige Stätte in diesem Mittelraum wurden die Menschen geworfen, duldeten im Dunkel Drangsal und Mühsal, in der bitteren Verbanung der Wonnen verlustig... Da ward die Welt so verwirrt, in Dunkel gezwängt und dienstvolle Drangsal, in des Todes Täler. Nun saßen sie an der Straße des Herrn, Jammer im Herzen, Gottes Hilfe heischend...“ (3500 ff. vgl. 4723 ff.). An solche Lehren schließt sich durchaus organisch die von Hauck als fremdartig empfundene Gegenüberstellung von „Lust dieser Welt“ und „Ewigem Leben“ (1657 ff.) an: „So selig ist niemand, daß er beides gewinne in dieser breiten Welt, auf dieser Erde im Überfluß zu leben in allen Weltlüssen, und doch dem wartenden Gott zu Dank zu dienen, sondern unter den Dingen muß er einem von beiden auf immer entsagen, den Lüssen des Leibes oder ewigem Leben“. Das ist nichts anderes, als was auch im Evangelium zu lesen war und was so und so oft in der christlichen Literatur ausgesprochen wurde. Dieselbe Anschauung kehrt darum auch noch mehrfach wieder, so im Bilde vom schmalen und breiten Weg wie auch in der Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus. Alles ist auf den Jüngsten Tag hingeordnet; dort fällt die Entscheidung über ein ewiges Leben oder aber den ewigen Tod. An diesen Tag soll man darum stets mit Sorge denken. (2607, 4375).

Wenn man schon nach einem Unterschied in der Stimmung der beiden Dichtungen sucht, dann kann man ihn nur aus ihrem verschiedenen Zweck, sowie aus dem subjektiven Empfinden der beiden Dichter, wie es sich in ihren Stileigentümlichkeiten offenbart, ableiten. Otfrids Werk ist lehrhaft, eine poetische Bearbeitung der Evangelien für den Schulgebrauch, der Helianddichter will werben; er erzählt in breiter, verschlungener Ausführlichkeit; seine Wortmalerei und Variationstechnik gewähren dem subjektiven, gemüthhaften Empfinden größere Möglichkeiten. Sein „Realismus“, von dem noch zu sprechen sein wird, mag zwar den Eindruck erwecken, als sei auch seine Religiosität irdischer und weltnäher. Das ist eine Täuschung. Die Liebe zu Welt und Dingen,

die sich z. B. in den bekannten Naturbeschreibungen äußert, bleibt im rein Sinnenhaften. Im Grunde huldigt er demselben „Spiritualismus“ wie auch Otfrid.

II. Die charakteristischen Züge der Frömmigkeit des Heliand

Der Ansatz für die Beantwortung der Frage, worin die Eigenart der Frömmigkeit des Heliand zu finden sei, kann nach dem bisher Gesagten nicht in einer Auseinandersetzung zwischen Germanentum und Christentum zu suchen sein, wenn unter ersterem ein mehr oder weniger Inhaltliches verstanden wird, das der christlichen Tradition entgegensteht, sondern allein in der subjektiven Art und Weise, die Evangelien zu schauen und zu empfinden. Diese kann selbstverständlich durch Volkscharakter und Landschaft des Dichters erheblich beeinflusst worden sein. Wenn man will, kann man auch unter dieser Voraussetzung noch von einer „Germanisierung des Christentums“ sprechen. — Durch drei Stichworte möchten wir, ein wenig typisierend und vereinfachend, die psychologische Eigenart des Helianddichters kennzeichnen: Realismus, Subjektivität und Lehrhaftigkeit.

1. **Realismus**: Darunter verstehen wir zunächst einmal die Vorliebe des Dichters für das den Sinnen Naheliegende, für das Begrenzte, Umfaßbare und Überschaubare. Sie zeigt sich schon im formalen Aufbau des ganzen Werkes. Es ist einfach und übersichtlich gegliedert: die einzelnen Fitten²¹ sind in sich abgeschlossen und oft im Vergleich zur Vorlage einheitlicher gestrafft. Die 5 Hauptteile heben sich deutlich voneinander ab. — Ebenso ist auch der innere Gang der Ereignisse einfach und umgrenzt, trotz des pathetischen Tons, trotz der Vorliebe für das Verschlungene, das Ineinandergreifen und kontinuierlich Dahinfließende im Stil, trotz des dadurch bedingten oft schwerfälligen und schlep-penden Ganges der Erzählung. Ja, die Eigenart dieses Stiles gibt gerade den Dingen und Menschen etwas Erdnahes, Schweres und für die Sinne Greifbares. Das Pathos ist langsam ansteigend und meist verhalten; bricht es aber einmal plötzlich und mit großer Heftigkeit durch, dann hält es lange an und kehrt nur sehr träge wieder in seine Gleichgewichtslage zurück.

Auch die erregtesten seelischen Bewegungen sind klar und durchschaubar. Der Dichter kennt keine Probleme und quälenden Fragen, am allerwenigsten das der Prädestination, wie manche gemeint haben. Freiheit der menschlichen Entscheidung und darum auch Verantwortung der schicksalhaft scheinenden Handlung (Verleugnung Petri) stehen unvermittelt neben der alles bestimmenden Souveränität des göttlichen Willens. Eine innere Lösung des Problems wird nicht gesucht. Dem Dichter genügt es, zu wissen, daß Gott die Schwäche und Sünde des Petrus zuließ um eines größeren Gutes willen. „Drum darf es der Leute Kinder nicht wundernehmen, weshalb es Gott wollte, daß so liebem Manne solch Leid geschah... Das ließ der Herr geschehen uns Menschen zum Frommen. Er wollt ihn zum Fürsten machen, zum höchsten, über sein Haus.

²¹ Der Heliand ist in 71 Abschnitte eingeteilt, die nach einer geschichtlich vielleicht echten Vorrede: vitteae oder lectiones genannt werden.

Der heilige Herr ließ ihn erkennen, wie wenig Kraft der Menschen Gemüt hat ohne Gottes Macht. Er ließ ihn sündigen, daß er eher den Leuten glaube, wie lieb es ist der Menschen jeglichem, der ein Mein verübte, daß man ihm erlasse die leidige Tat, Schuld und Sünde, wie ihm selber erließ der Herr des Himmelreiches sein harmwertes Tun“ (5025 ff.).

Für alles hat der Dichter eine Erklärung, eine sehr eingängige, wie es scheint, die einfachen Gemütern genügen mag: Die Flucht der Jünger bedeutet ihm darum keine Schmach, weil sie vorhergesagt und darum nicht zu vermeiden war (4933 ff.). Taucht die Frage auf, warum nur der Sohn Gottes, der mächtige Christ so viel Schmach schweigend erdulden mußte, so weiß er auch darauf eine ihn befriedigende Antwort: „Er (Christus) wollte die Welt mit seinem Leiden erlösen. Darum ließ er die Leidigen ihm wunderbar wehe tun, wie es ihr Wille war. Er wollt es nicht öffentlich allen verkünden, den Judenleuten, daß er Gott selber wär, denn wüßten sie in Wahrheit, daß er Gewalt habe über diesen Mittelkreis, ihnen würde der Mut in der Brust erblöden, an den Geborenen Gottes legten sie die Hände nicht; aber das Himmelreich bliebe dann, der Lichter lichtestes, den Leuten verschlossen“ (5385 ff.).

Trotz dieser scheinbar so einsichtigen Erklärung heißt es dennoch gleich darauf: „Das Verhängnis nahte durch die hehre Macht Gottes, die Mitte des Tages, da sie die Todesqual an ihm wirken sollten“.

Man sieht, das Nächstliegende muß auf jeden Fall psychologisch „erklärt“ werden. Dabei faßt der Dichter immer nur eine Tatsache ins Auge, die ihn gerade in besonderer Weise beschäftigt, ohne zu beachten, daß durch seine Erklärung ein anderes Problem u. U. eine wesentliche Verschärfung erfährt. Und auch Gott denkt wie er, in menschlicher Begrenztheit. Dieser Gott steht den Menschen wirklich nahe, man kann ihn verstehen und begreifen — und dennoch, in diesen Gott werden, ohne es vielleicht zu wollen, alle Geheimnisse hineinverlegt. Dabei macht sich der Dichter keine weiteren Gedanken darüber, was hinter dem Schleier menschlicher Erfahrung liegt. Eine innere Verbindung zwischen der Immanenz Gottes in der Welt und seiner Transzendenz sucht er nicht mehr. Das ist eine wesentliche Schwäche seines „Realismus“, der im rein Sinnenhaften stecken bleibt.

Eine ähnliche Beobachtung können wir bei der bekannten Neigung des Dichters zum Anschaulichen und Bildhaften machen. Man hat hier bisweilen von einer epischen Kleinmalerei gesprochen. Nicht alles ist zwar wirklich geschaut, vieles wirkt floskelhaft, allgemein und farblos. Der Dichter hat offensichtlich mit der Form gerungen, aber seine Grundeinstellung ist doch klar, und eben diese gilt es durch die Maniriertheit der Form hindurch aufzudecken. Ihm ist das Leben Jesu nicht nur ein Ereignis der Vergangenheit, sondern eine Tatsache von lebendigster Gegenwartsnähe. Er will nicht nur objektiv berichten, sondern werben und Anteilnahme erwecken. Der Leser soll es spüren, Christus ist auch mein Lehrer und Helfer, mein Heiland und Schutzherr auf dem Wege zum Himmel.

Darum schildert der Dichter unbewußt so, als sei er selbst als Augenzeuge bei allem mit dabei gewesen. Die genrehaften Partien malt er breit aus. Hier steht er auf wohlvertrautem Boden, jeder Winkel ist ihm bekannt. Darstellun-

gen wie die der Hochzeit zu Kana oder des Gastmahles in der Herodesburg wirken darum besonders lebendig und farbenfroh. Ähnliches gilt von den Beobachtungen in der Natur. Wenn der Seesturm beschrieben wird: „Im Wirbelwind stiegen die Wogen, Nacht schwang sich schwarz hinab, die See kam in Aufruhr, Wind und Wasser kämpften“ — dann gewinnt man den Eindruck, der Dichter habe selbst oft genug ein solches Schauspiel miterlebt.

Sein Blick ist vor allem geschärft für scheinbar nebensächliche Umstände, die aber den Bildern erst Leben und Gegenwartsnähe verleihen. Das eine Mal erwähnt er, wie der Tag schon gen Westen schritt und die Sonne zur Neige ging (4503 f.), ein anderes Mal läßt er Christus im Angesichte Jerusalems genau die „Burgzinnen blinken sehen und den Bau der Juden, den hochgehörnten Saal und das Haus des Herrn, aller Weihümer wertlichstes“ (3683). Als Elisabeth bei der Namensgebung ihres Sohnes einem der Umstehenden ins Wort fällt, entgeht es dem Dichter nicht, wie sie gerade ihr Kind an der Brust hatte, im Gleichnis vom Sämann sieht er genau, wohin das Korn fiel, z. B. auf steinharte Straße, gestampft alltäglich vom hallenden Hufschlag und hastenden Schritt (3384 ff.), im Hofe des Kaiphas, in der Nacht des Verates, beobachtet er, wie Christus den treubruchigen Petrus „über seine Schulter hinweg“ anschaut (4993) und Barabbas vollführte seine Frevl in „düsterer Nacht“. — Oft sind es nur treffende Beiworte, die ein Sehen und Tasten oder Schmecken veraten. So wird z. B. angegeben, die Münzen zwischen den Kiemen des Fisches seien aus Gold gewesen (3205), das Kreuz Christi sei aus hartem Holz gezimmert worden (5567) und das Gemisch aus Essig und Galle habe bitter und unsüß geschmeckt (5644).

Höchst bildhaft wird der Dichter vor allem immer dann, wenn er gefühlsmäßig ganz dabei ist, und man seine Freude und Zustimmung oder auch seinen Schmerz, seine Anteilnahme und Erregung herausspürt, wie bei der Schilderung des bethlehemitischen Kindermordes oder beim Schwertschlage Petri. „Da wehklagten die Frauen: ihre Säuglinge sahen die Mütter spießen und hatten keine Hilfe, ob mit den Händen beiden sie auch ihr eigen Kind, mit den Armen umfingen den lieben kleinen Liebling, doch ließ er das Leben, der Sohn vor der Mutter“ (736 ff.). — Noch mehr verdeutlicht das Gesagte die Schwertszene am Ölgarten; „Blitzschnell zog er (Petrus) das Schwert von der Seite und schlug und traf den vordersten Feind mit voller Kraft, davon Malchus ward durch des Messers Schärfe an der rechten Seite mit dem Schwert gezeichnet, am Gehör verhauen: das Haupt war ihm wund, daß ihm waffenblutig Backen und Ohr borst im Gebein und das Blut nachsprang aus der Wunde wallend. Als die Wange schartig war dem vordersten Feinde, wich das Volk zurück, den Schwertbiß scheuend“ (4868 ff.). — Mit besonderer Liebe versenkt sich der Dichter betrachtend in alles, was unmittelbar seinen Herrn betrifft; hier malt er mit sichtlicher Andacht jeden einzelnen Zug. Mit Schmerzen gewahrt er, wie die Henker Jesu ans Kreuz nageln, bewundernd steht er vor seiner übermenschlichen Geduld: „Kalt es Eisen schlugen sie, neue Nägel, nietscharf unten, mit harten Hämmern ihm durch die Hände und Füße, bittere Bänder. Sein Blut rann zur Erde, von dem Teuren triefend; doch rächt er die Tat nicht, die grimme, an den Juden, sondern Gott, den Vater, bat er, den mächtigen, daß er den Männern drum nicht zürnen wolle: sie wissen nicht, was sie tun“ (5535 ff.)²².

Wird man nicht bei solchen Schilderungen an die spätmittelalterlichen Betrachtungsbücher über das Leben Christi erinnert, eines Johannes de Caulibus (*Meditationes vitae Christi*; gest. um 1300) oder seines Nachahmers, des Kartäusers Ludolf von Sachsen (*Vita Jesu Christi*; gest. 1377)? Ist es nicht bei aller Verschiedenheit der literarischen Form im Grunde dieselbe realistische

²² Wir widersprechen damit H. Böhmer, wenn er (aaO. S. 212) sagt, der Germane war „noch völlig außerstande, in das Leiden des Krist sich mitleidend zu versenken“, „das Haupt voll Blut und Wunden war für (ihn) noch nicht vorhanden“ (ebda. 213).

Art, im Anschluß an die Evangelien dem menschlichen Leben Jesu liebend nachzugehen, es erbaulich auszuschmücken, Einzelheiten festzuhalten, um die Leser andächtig zu stimmen, sie zur Hingabe, zum Mitleid und zur Nachfolge anzuregen? Und sind nicht die vielen genrehaften Darstellungen aus dem Leben Jesu, wie wir sie im 14. und 15. Jahrhundert auf unseren spätgotischen Altarbildern finden, gleichsam eine Ergänzung dazu? Wenn man jedenfalls von der gesamten zeitgenössischen, frühmittelalterlichen biblisch-theologischen Literatur herkommt, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier im Heliand zum ersten Mal ein anderes genus religiöser Literatur aufkommt, das fromme Erbauungsbuch, das sich an den Einzelnen und seine persönliche Andacht wendet.

Dabei ist allerdings eine wesentliche Einschränkung zu machen. Der hier beschriebene Realismus des Helianddichters hat in keiner Weise zur Folge, daß die Transzendenz des Glaubens in den Hintergrund träte, wie das so oft in der spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur zu beobachten ist. Die Frömmigkeit des Heliand hat im Grunde doch wieder nicht viel gemein mit der Volksfrömmigkeit des 14. oder 15. Jahrhunderts, die den Himmel auf die Erde ziehen möchte und allzuleicht in Gefahr ist, das Göttliche zu vermenschlichen. Im Gegenteil, man könnte fast, im Vergleich zu dieser, eher von einem „Spiritualismus“ als von einem „Realismus“ im Heliand sprechen. Denn die Kunst des sinnhaften Beschreibens ist doch mehr der äußere Rahmen eines religiösen Weltbildes, das, paradox gesprochen, schon immer „jenseits“ alles Sichtbaren und Greifbaren zu finden ist. So wie die Gestalt Christi, trotz aller Menschenfreundlichkeit und Gegenwartsnähe im Grunde die Züge der theologia gloriae trägt, so sind auch die Güter des christlichen Lebens rein geistlicher und jenseitiger Art ohne Beziehung zu den innerweltlichen Gütern und ihrer Erfüllung. Christus ebenso wie auch der Christ erleiden eigentlich die Welt viel mehr, als daß sie handelnd und gestaltend in sie eingreifen. Ihr Eigentlichstes ist schon allem Irdischen entrückt und der Mensch wartet nur noch auf den Tag, an dem die Welt Gottes offenbar werden soll. — Daher die Fremdheit Christi in dieser Welt, der schon als Kind in der Krippe „der Geborenen Mächtigster“ ist, „ein König über alles, über Erd und Himmel und der Erde Kinder, der Walter dieser Welt“ (403 ff.), — daher die Bezeugung seiner königlichen Würde und Macht im Augenblick menschlicher Demut nach der Taufe durch Johannes (989 ff.), — daher seine Unnahbarkeit in der Versuchungsszene, seine Unantastbarkeit in der Passion, — beides Mal wird der Unterschied zwischen seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur scharf betont (1057 ff., 4748 ff.), — daher endlich auch die gewaltigen Zeichen bei seinem Tode, die allen offenbaren sollen, „daß er König wäre über alle Erdensöhne“ (5658 ff.) — wie breit werden die Einzelheiten dieser wunderbaren Geschehnisse geschildert.

Der Christus des Heliand ist gewiß auf der einen Seite der „Heiland“, das Friedenskind, der „liebe Leutewart“, aber dahinter leuchtet doch immer noch die Gestalt des allwaltenden Königs auf, mâri endi mahtig (585), berühmt und mächtig, bald endi strang (599), kühn und stark. Dabei stehen beide Christus-auffassungen nicht mehr in der bewußten dialektischen Zuordnung zueinander,

wie das in der alexandrinisch-augustinischen Theologie der Fall war, sondern sie beginnen sich schon voneinander zu entfernen und selbständig zu werden. Noch überstrahlt das Bild der Divina Maiestas das Bild des Gekreuzigten, aber schon löst sich die menschliche Gestalt Christi deutlich von seiner göttlichen und beginnt zur Mitte einer neuen Frömmigkeit zu werden, der Jesusfrömmigkeit des Mittelalters²³.

2. Mit dem Realismus des Helianddichters hängt aufs engste seine Subjektivität zusammen. Darum war im vorhergehenden auch schon öfter von ihr die Rede. Das Schauen regt zum subjektiven Betrachten an und die persönliche Anteilnahme sucht wieder die sinnenhafte Nähe des geliebten Gegenstandes oder der geliebten Person.

Schon eine Untersuchung der formalen und stilistischen Elemente des Heliand führt zu dem Ergebnis, daß der Dichter ein besinnlicher und gemütsreicher Mensch gewesen sein muß, der mit innerer Anteilnahme und Bewegtheit an den heiligen Stoff herantrat und selber wieder rühren und bewegen, erwärmen und abschrecken wollte. Der Helianddichter, sagt Andreas Heusler in einem bedeutsamen Aufsatz zu unserem Thema²⁴, habe die in der angelsächsischen christlichen Ependichtung schon vorhandenen formalen Elemente einer neuen subjektiven Haltung bis zu einer schwellenden Überreife gesteigert und sich damit am weitesten vom Stilwillen der germanischen weltlichen Liedform entfernt. Fünf Stileigentümlichkeiten führt er dafür zum Beweise an. 1. Die völlige Auflösung des Zeilenstils in den Hakenstil²⁵. Kennzeichnet jenen die lapidare Kürze und Symmetrie, wie sie am klassischsten das langzeilige eddische Lied ausgebildet hat, so diesen das weite Ausholen und das nicht endenwollende Dahinströmen, wie sie dem breiten Erzählertone eignen. 2. Die Bereicherung des Satzbaues durch die Mehrgliedrigkeit der Perioden (bis zu neun Gliedern) und damit die Möglichkeit zur allseitigen Entfaltung eines Gedankens. 3. Ein ständiges Übergleiten von der direkten in die abhängige Redeform (69 Prozent aller Redestücke gehören der abhängigen Form an), was wieder eine ausgesprochene Neigung zum Subjektiv-Beschaulichen verrät. 4. Die Vielsilbigkeit der Auftakte und Senkungen, das Kennzeichen des sogenannten „Schwellverses“, der starke Gemütsregungen auszudrücken vermag. 5. Endlich die Zunahme der Variation, die dem Gedanken eine besondere Bedeutsamkeit verleiht oder auch auf ein spannungsreiches Gefühl hinweist, das sich frei zu machen sucht. — Alle diese Stilelemente deuten in dieselbe Richtung: sie räumen der subjektiven Stimmung und Erregtheit den breitesten Raum ein.

Haben wir nun in dieser bis zum äußersten gesteigerten Subjektivität das Eigentümliche des Heliandstiles gegenüber der nordgermanischen sowohl wie der westgermanischen weltlichen Liedform zu sehen und ist auch der Ursprung dieses neuen Stilwillens bei den Angelsachsen ebenso wie bei dem sächsischen Dichter in erster Linie in dem Erlebnis des Christentums mit seiner Erschließung neuer seelischer Bezirke, mit seiner größeren Innigkeit und Gefühlsweite zu suchen, so hat dennoch der Heliandvers keineswegs einen dem Germanen fremden Rhythmenstil aufgebracht. Den glättenden Ausgleich zwischen germanischem und romanischem Formgefühl bringt erst Otfrids Krist und vollends der höfische Minnesang. „Im Heliand“, sagt Heussler²⁶, erscheint (vielmehr) gesteigert das rhythmische Grundgefühl, da aus

²³ Das hat Hulda Göhler in ihrem schon erwähnten Aufsatz völlig übersehen, so korrekt sie auch sonst das Christusbild des Heliand theologisch herausgearbeitet hat.

²⁴ Heliand, Liedstil und Epenstil, in: Ztschr. f. d. A. 57 (Neue Folge 45), 1920, 1 ff.

²⁵ Im altgermanischen Stabreimvers liegt die Satzgrenze am Ende der Langzeile, jetzt rückt sie mit Vorliebe in die Versmitte.

²⁶ aaO. S. 47 f.

Finnsburg und Hildebrand²⁷ zu uns spricht, auch vornehmlich aus der ältesten nordischen Schicht, dem Attilied und Thorbjörns Preislied auf Harald. Es ist das Bedürfnis, die Rhythmenkurve der Prosa zeitlich und dynamisch zu vergrößern ins Zackige und Erregte. Im Gegensatz zu dem antiken und romanischen Bedürfnis, die Kurve zu ebnen und zu schmeidigen. Das ist ein Sonderfall des bekannten allgemeinen Gegensatzes: germanisch das Charakteristische, antik-romanisch das Harmonische.“ Wir hätten demnach im Heliand eine durchaus ursprüngliche, germanische, von fremden Stilelementen noch freie Nachempfindung christlichen Glaubensgutes.

Der Predigton also allein schon, mit seinen Wiederholungen und Beteuerungen, Überladungen und Abschweifungen, bezeugt die Neigung des Dichters, Herz und Gemüt mitsprechen zu lassen, seiner persönlichen Stellungnahme und seinem wechselnden Empfinden Ausdruck zu verleihen. Zahlreiche inhaltliche Momente werden uns das nur bestätigen.

Zunächst das Interesse des Dichters an seelischen Vorgängen überhaupt. — Als Seelsorger hat er vielleicht schon mit vielen Menschen zu tun gehabt, hat Zustimmung und Ablehnung erfahren. So ist es auch seine eigene Überzeugung, wenn er Christus sagen läßt: „Ich kenne das Herz der Menschen und weiß, wie verschieden ihr Gemüt, wie wankelmütig ihre Art ist“ (2514 f.). Die mehrfache Unterstreichung dieses Gedankens (2445 f., 2492) läßt darauf schließen, daß der Dichter die Menschen in ihrem Tun und Lassen beobachten gelernt hat. Wir ersehen es auch aus kleinen, scheinbar zufälligen Bemerkungen.

Wie oft vermerkt er z. B. die Stimmung der Personen des Evangeliums, ihre Freude und Trauer, ihre Hoffnung und Sorge, ihre Andacht und Erregung, ohne daß häufig bei den Evangelisten etwas davon zu finden wäre. Es fällt ihm auf, daß der Herr bei der Kunde vom Tode des Täufers keine Schmerzensäußerung tat, — ein Zeichen dafür, wie sehr er darauf acht hatte. Gewiß, es ist noch eine durchaus vereinfachende Psychologie. Aber Psychologie ist es, wenn der Dichter den Seelenzustand des Verräters beschreibt (5159 ff.), wenn er im Gleichnis vom Sämann im einzelnen schildert, wie sich die verschiedenen Menschenklassen zum Worte Gottes verhalten, — wenn er ihre Gleichgültigkeit oder auch Aufmerksamkeit, ihre Zweifel, ihr Schwanken, ihre Wendung zum Guten und Bösen anmerkt. Er sieht gleichsam das Wort Gottes im Herzen des Menschen wachsen oder verdorren. Wie stark unterscheidet sich diese Art von Allegorie mit ihrer Bildhaftigkeit von der abstrakten, rein gedanklichen der zeitgenössischen Kommentare.

Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (3444) wird dem Dichter zu einem willkommenen Anlaß, eingehend die Menschen in ihrer inneren, religiösen Entwicklung darzustellen. Am eingehendsten wird derjenige geschildert, der zur zwölften Stunde, also in seinem Alter noch zu Gott findet. „Mancher bringt es hoch hinauf und büßt die Sünde nicht, häuft Übel auf Übel, bis ihm der Abend naht, das Alter seine Wonne raubt: so beginnt er Weh zu fürchten, sorgt um seine Sünde, gedenkt, was er Schlimmes verübte, solange er die Jugend genoß, dann kann er nicht mehr gut machen die traurigen Taten, sondern schlägt

²⁷ Das Finnsburglied (siehe darüber z. B. Georg Baesecke, Vor- und Frühgeschichte des deutschen Schrifttums, I. Halle 1940, S. 154 u. ö.) und das bekanntere Hildebrandslied sind die einzigen uns erhalten gebliebenen Bruchstücke weltlicher außernordischer Heldendichtung.

alle Tage die Brust mit beiden Händen, weint bittere Tränen mit lautem Schluchzen, und bittet den lieben Herren, den mächtigen, ihm mild zu sein.“

Ein wirkliches Einfühlungsvermögen verrät auch die Darstellung des haltlosen und schwankenden Pilatus. Weit über die paar zerstreuten Bemerkungen der Hl. Schrift hinaus schildert der Dichter das schmerzliche Auf und Ab in der Seele des Landpflegers. Er sieht ihn hin- und hergeworfen zwischen aufrichtiger Zuneigung zum unschuldigen Herrn und der Furcht vor der drohenden Menge. „Da ward dem Herzog das Herz betrübt, — er wand sich in seinem Innern —, verängstigt war er in seiner tiefsten Seele; beides tat ihm weh, wenn sie ihn erschlugen, den Sündenlosen, und daß er es vor den Leuten doch nicht lassen durfte ihrer Worte wegen. Doch wendete zuletzt sein Herz sich hin zu den Häuptern der Juden, ihren Willen zu gewähren“ (5464 ff.).

Bei der einfachen Feststellung der Verschiedenheit der Menschen bleibt der Helianddichter nun aber keineswegs stehen. Er nimmt entweder für oder gegen sie Partei. Alle, die auf der Seite Christi stehen, sind klug, edel, gut und von schönem Aussehen! Johannes ist das schönste aller Menschenkinder, die beiden Lazaruswestern sind die Minniglichen, die Wonesamen, und selbst die weinenden, bleichen Frauen am Grabe heißen die „wunderschönen Weiber“. — Die Bösen hingegen werden von vornherein als die „Grimmgesinnten“, die „Arglistigen“, die „Haßerfüllten“ gekennzeichnet. Wenn der Dichter sich sehr erregt, steigert er die Ausdrücke. Er nennt die Feinde Christi: Neidharte, Frevler, Schurken und Mörder. „Eine Flut von Preis und Entrüstung wogt durch das Werk“²⁸.

Insbesondere die schmerzlichen Ereignisse des Evangeliums regen den Dichter zum Mitempfinden an und lassen sein Gemüt tief aufwallen. Er kennt die bitteren, heißen und blutigen Tränen des reuigen Sünders (3499, 4072, 5005), sowie den namenlosen Schmerz einer Mutter über den Tod ihres einzigen Kindes, die klagend ihre Hände ringt, „betrübt im Herzen, die Erbarmungswürdige“ (2184) — und die wieder von Freude überwältigt Christus zu Füßen fällt (2008). Christus aber kennt und empfindet nicht nur den Schmerz und die Sorge anderer — als er Maria über den Tod ihres Bruders wehklagen, weinen und schluchzen sah, ward auch ihm das Herz gerührt und heiße Zähren stürzten ihm strömend hervor (4069) — sondern er fühlt auch die eigene Beschimpfung und Verhöhnung bitter und schmerzlich (5651). Breit angelegt und mit ergreifender Anschaulichkeit wird die Klage der bethlehemitischen Mütter geschildert. „Die Mütter jammerten um der Kinder Qual. Klage war in Bethlehem, hallendes Heulen. Ob man ihre Herzen entzwei schnitte mit dem Schwerte, ihnen möchte solcher Schmerz in dieser Welt nicht werden... da sie vor sich die Söhne, die kindjungen sahen in Qualen verscheiden, blutig an ihrer Brust. Die Bluthunde mordeten die unschuldige Schar und scheuten mitnichten, die Männer, vor Meintat, wollten den Mächtigen selbst, den Christ zu Tode quälen (744 ff.).

Ganz mittelalterlich, im Sinne St. Bernhards oder Heinrich Seuses, klingt endlich das Selbstgespräch, oder besser die Selbstanklage Petri nach seiner Verleugnung. Man wird wohl bis dahin in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit kaum etwas Vergleichbares finden. „Da ward im Innern dem Simon Petrus schwer bewegt das Gemüt: es härt ihm heftig und betrübt ihm das Herz mit schmerzlichen Sorgen, was er selber gesprochen... Gebrochen ging er aus der Menschen Menge mit bekümmertem Gemüt, in Angst und Unruh. Über sein

²⁸ A. Heussler in der Einleitung zur Heliandausgabe von Simrock, Leipzig 1921, S. 8.

eigen Wort wehklagt er, das unwahre, bis ihn wallend kamen vor herbem Herzeleid heiße Tränen, blutige aus der Brust... „Weh, kräftiger Gott! Wie verwirkt ich mich so, daß mir weiterhin mein Leben verleidet ist! Wenn ich nun lebenslang deiner Huld, o Herr, und des Himmelreiches dabei entbehren soll, so bringt mir kein Heil, o lieber Herr, daß ich je zu diesem Lichte kam. Ich weiß mich nicht würdig, mein waltender Fürst, unter deine Jünger jemals zu zählen, deine Gesellen, ich Sünder...“ So klagte kummervoll der Kämpen bester, so herzlich härt ihn, daß er den Herrn hatte, den lieben, verleugnet“ (4993 ff.). — Allein schon die Anreden Petri an seinen Herrn offenbaren die steigende Gemütsregung: krafteg god, theodan, lioto drohtin, waldand frô min. — Dem tiefen Schmerz des aufgewühlten Herzens entspricht dann allerdings auch die Bedeutung des Vorgangs: durch das eigene seelische Erlebnis — das ist das Bedeutsame — sollte Petrus, der Apostelfürst, dem die Gewalt zu lösen und zu binden gegeben wurde, für eben dieses sein Amt lernen, daß der Mensch ohne Gottes Hilfe ohnmächtig sei, angewiesen auf dessen verzeihende Gnade.

Neben dieser subjektiven, psychologischen, erlebnismäßigen Ausdeutung des Evangeliums tritt das objektive Moment des Glaubens weitgehend zurück. Die meisten bei Tatian zu findenden dogmatischen Aussagen der Hl. Schrift werden im Heliand nicht behandelt²⁹. Um so mehr überwiegen die moralischen Belehrungen. Das entspricht ganz und gar dem Zweck der Dichtung, die letzten Endes den Menschen bessern möchte. Kam nicht darum auch Christus auf diese Welt, um dem Menschen zu helfen, die Gebote Gottes zu beobachten und so in den Himmel zu kommen? Der Besserung des Lebens dienen selbst die Anschaulichkeit der Darstellung und das persönliche Erlebnis. Ist es nicht bezeichnend, daß der Dichter an die ergreifende Szene des reuigen Petrus eine längere, nüchterne Nutzenanwendung über die verderblichen Folgen der Hoffart und des Selbstruhmes und den Wert der Demut anschließt? Damit sind wir bei der dritten Eigentümlichkeit der Frömmigkeit des Heliand: der Lehrhaftigkeit.

3. Schon in bezug auf die angewandten Stilmittel sagt A. Heussler, der Helianddichter habe den Liedstil der Angelsachsen zur Versprengt weitergeführt. Vor allem drei von den oben genannten stilistischen Merkmalen deutet er in dieser Richtung. Zunächst den häufigen Gebrauch der abhängigen Rede. „Wenn der alte Eddastil fast nur die direkte Rede kennt ... so ist das gewollte Stilisierung ... demgegenüber sind das, hwer sin fater wâri des Hildebrandliedes... ein weniger an Stilisierung, ein vorübergehendes Nachlassen der phantasiemäßigen Lebhaftigkeit ... Vollends die mittelbare Rede des ahd Georgliedes bezeichnet einen flachen, summarischen Erzählerton, wie er im gemeinen Leben vorkommt. Die massenhafte oratio obliqua des Heliand aber macht einen anderen Eindruck: nicht schlichter Realismus, sondern Neigung zum Subjektiv-Beschaulichen, breitströmenden Lehrtone... Der Sachse ist nicht so sehr Epiker, als Prediger. Seine abhängige Rede hat einen homiletischen, buchmäßigen Klang“³⁰.

Eindeutiger noch als aus dem Ineinanderfließen von grader und abhängiger Rede ergibt sich aus dem Anwachsen der Auftakte und Senkungen sowie aus der häufigen Ver-

²⁹ Bei Tatian c. 1: Johannesprolog, c. 82: Ego sum panis vivus (Joh 6, 22 ff.), c. 167: Ego sum vitis, vos palmites (Joh 16, 1 ff.), c. 119: Nachtgespräch mit Nikodemus, c. 125: Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahle.

³⁰ Liedstil und Epenstil, S. 23.

wendung der Variation ein pathetischer Predigtton. Allerdings verliert dieser gerade durch die ewigen Wiederholungen und Abschweifungen viel von seiner Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit. Das Pathos wirkt oft schleppend und ermüdend; echt Empfundenes und Mitempfinden Weckendes wird bald wieder durch lehrhafte Partien und sachliche Nutzenwendungen unterbrochen. So wird das gesprochene Wort immer wieder schnell zum geschriebenen, der unterweisende Lehrer holt den dichterisch beschwingten Prediger stets ein.

Damit wenden wir uns aber schon der inhaltlichen Seite unserer Dichtung zu. In deren Mittelpunkt steht die *Lehre Christi*, der gegenüber seine Werke und Wunder, an Umfang sowohl wie auch an Bedeutung, fast untergeordnet erscheinen. Allein die Bergpredigt nimmt mehr als ein Achtel der ganzen Dichtung ein. Dazu kommen noch die vielen Gleichnisse und Parabeln und eingestreuten Lehren. Immer und immer wieder ist von der wunderbaren: Weisheit, Kraft und Segen spendenden Lehre des Sohnes Gottes die Rede, so daß man ein wenig überspitzt sagen könnte, das Christentum sei nach dem Heliand in erster Linie eine Lehre; die Lehre vom Gottesreich und von dem Wege des Menschen dorthin durch die Beobachtung des Wortes Gottes und seiner Gebote. Das christliche Leben besteht dementsprechend vor allem darin, die Lehre Christi zu hören und zu befolgen. „Nicht mögen die Menschen allein vom Brote leben; wegen Gottes *Lehre* wohnen sie auf dieser Welt, die Werke zu tun, die laut verlangt die heilige Zunge, die Stimme Gottes. Aus diesem Grunde leben die Leute, das zu leisten, was des Waltenden Wort gebietet“ (1067).

Dieses Programm wird in mannigfacher Variation wiederholt (8 f., 496 ff., 1984 ff., 2076 ff. usw.). Das moralische Leben: die Meidung der Sünde und die Beobachtung der Gebote, steht überall im Vordergrund des Interesses. Darum wird so oft auf die Gefahren zu sündigen hingewiesen, auf die Notwendigkeit des Gebetes und der Buße. Zweimal wird ausführlich die Entstehungsgeschichte der Sünde erzählt (1032 ff., 3592 ff.), damit der Mensch verstehen lerne, woher ihm soviel Kampf und Ungemach komme und er gewappnet sei gegen die Nachstellungen der „leidigen Geister“.

So wie Christus auf diese Welt kam, um uns das Gesetz seines Vaters zu verkündigen und den Weg zum Himmelreich zu lehren, so wird es auch die erste Aufgabe der Apostel sein, die Menschen Gottes Gebote zu lehren und sie zu seinem Willen zu bekehren. In diesem Sinne sind sie das Salz der Erde (1360 ff.). Und umgekehrt: „Wer abfällt, *die Lehre* verläßt, die er leisten soll, der ist gleich dem Salz, das an des Sees Gestade weithin zerstreut liegt; denn wenig taugt es, der Fuß der Leute zertritt es“ (1368 ff.).

Diese starke Betonung der subjektiv-moralischen Seite des Christentums gegenüber der objektiv-gnadenhaften entspricht durchaus der persönlichen Neigung des Dichters zum Anschaulichen und Erlebnismäßigen, entspricht wohl aber auch der missionarischen Methode des 8. und 9. Jahrhunderts bei den Germanen, denen in ihrer Überlieferung eine unabänderliche, personale moralische Ordnung wenig bekannt war. Diese zu predigen und geradezu einzuhammern schien daher eine notwendige Aufgabe der Kirche den jungen Völkern gegenüber. So wird die Umbiegung der platonisierenden, augustinischen Theologie ins Moralische, die wir bei Gregor dem Großen schon deutlich feststellen, noch weiter und konsequenter durchgeführt.

Diese Entwicklung läßt sich vorzüglich an der Ausdeutung des Wunders der Blindenheilung von Jericho aufzeigen, der einzigen Stelle übrigens, an der überhaupt die allegorische Schriftauslegung im Heliand angewandt wird. Der Dichter fußt hier in der Hauptsache auf Bedas Lukaskommentar (Lib. V. c. 19, PL 92, 558 A), der seinerseits wieder wörtlich Gregor den Großen zitiert (Hom. in Luc. 18, 31—34, PL 76, 1081 D). Auch Gregor betont gegenüber der alexandrinisch-augustinischen Theologie die subjektive Seite der Erlösung, kennt aber durchaus auch die Überlieferung des objektiven Erlösungsgeheimnisses durch die Menschwerdung Christi als solche. „Wir wissen zwar nicht“, sagt er, „wer geschichtlich gesehen der Blinde gewesen ist (den Christus heilte), wissen aber gar wohl, was er uns geheimnisvoller Weise bedeuten soll. Blind ist doch das Menschengeschlecht, das in der Person des ersten Menschen aus dem Frieden des Paradieses vertrieben wurde und nun, ohne die Herrlichkeit des himmlischen Lichtes zu kennen, die Finsternis seiner Verwerfung erduldet. Doch wird es durch die Gegenwart seines Erlösers erleuchtet, und zwar so, daß es die Freuden des inneren Lichtes schon voller Sehnsucht schaut und darum auf seinem Lebensweg durch gute Werke voranschreitet. — Es ist jedoch zu bemerken, daß der Blinde erleuchtet wird, während sich Jesus, dem Berichte nach, Jericho nähert. Jericho heißt nämlich übersetzt: der Mond. Der Mond aber wird in der Hl. Schrift gebraucht, um das Hinschwinden des Fleisches zu bezeichnen. Sein monatliches Abnehmen deutet unsere Sterblichkeit an. Da also unser Erlöser sich Jericho nähert, kehrt der Blinde zum Lichte zurück.“ Und nun folgen echt augustinische Gedanken, von denen im Heliand schon nichts mehr zu finden ist. „Dadurch daß die Göttlichkeit die Schwäche unseres Fleisches annahm, erhielt das menschliche Geschlecht das verlorengegangene Licht wieder. Dort nämlich, wo Gott Menschliches erleidet, wird der Mensch zum Göttlichen erhoben. Darum wird dieser mit Recht als blind bezeichnet, am Wege sitzend und bettelnd. Sagt doch die Wahrheit: Ich bin der Weg.“

Was macht nun der Helianddichter aus dieser Stelle? Zunächst schildert er breit und lehrhaft den Abfall des ersten Menschenpaares und seine Verwerfung, die für das ganze Menschengeschlecht so unheilvoll wurde und Ursache ihres jammervollen Zustandes ist. „Darum waren im Herzen blind in diesem Mittelkreis die Menschenkinder, weil sie nicht erkannten den kräftigen Gott, den himmlischen Herrn, dessen Hand sie erschuf, nach seinem Willen bildete ... Betrübte saß die Menschheit an des Herren Straße, Gottes Hilfe erwartend, die mochte ihnen nicht werden, eh der waltende Gott in diesen Mittelkreis, der mächtige Herr senden wollte, den eigenen Sohn, daß er das Licht erschlosse, den Leutekindern das ewige Leben öffnete, daß sie den Allwaltenden erkennen könnten, den kräftigen Gott“ (3605 ff.).

Der „mystische“ Sinn des Namens Jericho wird dann weiter nicht in bezug auf die objektive Erlösung durch das Geheimnis der Menschwerdung ausgewertet, sondern nur in bezug auf die subjektive Begegnung des Menschen mit dem Erlöser. Erst in der psychologischen, erlebnismäßigen Begegnung mit dem Heiland, dem leuchtenden und erleuchtenden Licht selber, der wohl-gemerkt mit seiner Lehre erleuchtet, werden die Menschen, die im

Dunkel sitzen, inne, daß ihnen Hilfe wird. Indem sie seine Nähe fühlen, rufen und schreien sie nach ihm.

„Auch ich will euch sagen, . . . wie sein Kommen ward
In diesem Mittelkreis den Menschen hilfreich,
Und was mit seinen Taten Tiefes meinte
Der hohe Herr, warum die hehre Burg
Jericho heißt, die bei den Juden steht
Mit mächtigen Mauern. Nach dem Mond ist sie genannt,
Dem leuchtenden Gestirn. Der läßt von seinen Zeiten nicht,
Sondern an jedem Tage tut er das eine oder das andere,
Er wächst oder schwindet. So in der Welt auch hier,
In diesem Mittelhof, der Menschen Kinder,
Sie fahren hin und folgen sich; die frühern sterben.
Nach jenen kommen dann junge wieder
Und wachsen heran, bis wieder das waltende Geschick sie rafft.
Das meinte Gottes Geborener, als er der Burg vorüber,
An Jericho fuhr, daß nicht früher den Menschen
Die Blindheit zu bessern sei, daß sie das blendende Licht,
Das ewig schöne, sähen, eh er selber hier
In dieser Mittelwelt die Menschheit empfangen hätte,
Fleisch und Leib. Da wurden die Völker der Menschen
In dieser Welt gewahr, die hier wehvoll zuvor
In ihren Sünden gesessen, des Gesichtes bar
Im Dürster duldend, nun komme diesem Volke
Der Heiland zu Hilfe vom Himmelreiche,
Christ, der Könige bester. Sie erkannten ihn nun wohl,
Fühlten seine Nähe, da sie nun so laut
Zu dem Mächtigen riefen, daß ihnen milde hinfort
Der Waltende würde“.

Der augustinische Gedanke, daß der Mensch durch die Teilnahme Gottes an der „Hinfälligkeit des Fleisches“ zum Göttlichen erhoben werde, kommt also in keiner Weise zum Ausdruck. Die Erlösung ist vielmehr rein moralischer Natur, eine Befreiung von der Sünde, eine Erleuchtung des Verstandes und eine Stärkung des Willens, sie bedeutet aber keine Erhebung des Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben. Darum faßt der Dichter den Sinn der Blindenheilung folgendermaßen noch einmal zusammen:

„Nun hört, wie die Blinden, als sie die Heilung empfangen,
Daß sie das Sonnenlicht erschauen mochten,
Wie die guten taten. Sie gingen mit dem Herrn,
Folgt seinen Fährten, und verherrlichten freudig
Des Landeshirten Lob. So tun der Leute Kinder
Weit über diese Welt, seht sie der waltende Gott
Erleuchtete mit seiner Lehre, ihnen ewiges Leben,
Gottes Reich gab, den guten Mannen,
Des hohen Himmels Licht, und seine Hilfe jedem
Der zu wirken willig ist, daß er seinem Wege folgen mag“.

Das ewige Leben, das Gottesreich besteht gerade darin, daß jedem, der guten Willens ist, „des hohen Himmels Licht“ und Christi „Hilfe“ zuteil wird. Wenn man bedenkt, wie stark auch noch in der Karolingerzeit die augustinische Theologie lebendig war — man erinnere sich nur an Paschasius Radpertus oder auch an die allegorischen und „mystischen“ Ausdeutungen bei Otfrid, — dann wird

man es wohl nicht für unbedeutend halten, daß sich in demjenigen Dokument, das wie kein zweites in seiner Zeit Selbstempfundenes wiedergibt, eine so ausgesprochene Neigung zum Subjektiv-Moralischen in der Frömmigkeit ausspricht.

Realismus, Subjektivität und Lehrhaftigkeit, das scheinen uns die wesentlichen Merkmale der Frömmigkeit des Heliand. Sie hängen aufs innigste miteinander zusammen und weisen alle in dieselbe Richtung; sie betonen nämlich alle die psychologisch erfahrbare Seite des christlichen Glaubens, das Sichtbare, das Erlebbare und das „Erlernbare“ an ihm. Daneben und ohne rechte Verbindung mit diesem steht allerdings ein ebenso ausgesprochener Supernaturalismus. Daß in einem solchen unausgeglichenen Denken die Gefahr der religiösen Magie lag, ist einsichtig, sie ist aber aus dem Heliand selbst nicht zu erschließen. Überhaupt sollte man sehr vorsichtig mit Folgerungen „theologischer Art“ sein, die man aus einer Dichtung wie der vorliegenden zieht. Allgemeine Merkmale frühchristlichen Glaubens bei den Germanen sind aus ihr schon gar nicht abzuleiten. Dafür bietet der Heliand zu wenig; er bleibt doch in der Hauptsache an seine Vorlage, die Evangelien, gebunden. „Das Christentum trat den Germanen nun aber keineswegs nur in der Form der Evangeliumsverkündigung entgegen — dies wieder im Unterschied zur Mission der ersten drei Jahrhunderte — sondern als eine in festen hierarchischen Formen ausgeprägte Institution mit Lehre (Dogma), Kult und Gesetz“³¹. „Hinter dem Gottesdienst und dem Christengesetz trat die christliche Lehre zunächst ganz in den Hintergrund“. Das trifft insofern auf den Heliand zu, als wir auch bei ihm den Vorrang des moralischen Gesetzes vor der dogmatischen Lehre feststellen konnten.

Es wäre lehrreich, die hier angeführten Merkmale frühchristlicher Frömmigkeit im Heliand in der altdeutschen Literatur weiter zu verfolgen und vielleicht eine Linie zur Frömmigkeit des hohen Mittelalters aufzuzeigen. Erst von einem Gesamtbilde her wird auch das einzelne Zeugnis ein größeres Gewicht erhalten und in seinem eigentlichen Wert gewürdigt werden können.

³¹ Baetke, aaO. S. 106 f.