

Jesus Christus zwischen Juden und Heiden, // Das Christusbild in der Germanenmission, dargestellt am „Heliand“

Von Martin Friedrich

I

Im Jahr 1934 schrieb der Berliner Missionswissenschaftler Johannes Witte eine kleine Broschüre mit dem Titel „Wie kam das Christentum zu den Germanen?“¹. Er bemühte sich², gegen die völkische Bewegung nachzuweisen, daß das Christentum ein Segen für die Germanen gewesen sei. Die Germanen waren reif für das Evangelium, deshalb konnten sie es sich schnell innerlich aneignen und ein deutsches Christentum schaffen³. Im Mittelalter noch römisch überfremdet, fand die Germanisierung des Christentums ihre Vollendung in Martin Luther. Und dies bedeutet unter anderem, so Witte nun wörtlich, daß „bei Luther ... auch der leiseste Hauch des Jüdisch-Juridischen in der Auffassung des Sühnetodes Christi [fehlt], das bei Paulus vorhanden ist ...“⁴.

Dieses Beispiel zeigt schon, daß es bei diesem im Höchstmaß ideologisch besetzten Thema gelegentlich zu eigenartigen Konstellationen kam. Vertreter der völkischen Religiosität, Mathilde Ludendorff z.B., rückten Christentum und Judentum eng aneinander und sprachen deshalb vom Verbrechen der Christianisierung, bei der den Germanen eine artfremde semitische Religion aufgezwungen worden sei⁵. Männer der Kirche verteidigten dagegen

¹ Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der im Rahmen einer Ringvorlesung im April 2000 an der Ruhr-Universität Bochum gehalten wurde.

² Johannes Witte, *Wie kam das Christentum zu den Germanen?*, Gotha 1934. Zu Witte vgl. z.B. G. Rosenkranz, Art. Witte, Johannes, in: *RGG* 6 (³1962), 1781 f.

³ Vgl. Witte (wie Anm. 2) 26–31: „Die Schaffung eines deutschen Christentums“.

⁴ Witte (wie Anm. 2) 28.

⁵ Eine historiographische Aufarbeitung der von der völkischen Bewegung angestoßenen Debatte über die Germanenmission fehlt. Den besten Überblick gibt Kurt Dietrich Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*. Bd. I: *Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum (Der ostgermanische Arianismus)*, Göttingen 1939, 11–62.

die Christianisierung als etwas, das sowohl Germanentum als auch Christentum erst geläutert und seiner Bestimmung fähig gemacht habe. Zu den Unarten, die nach dieser Lesart dem Christentum im Zuge der Germanisierung ausgetrieben worden sind, gehört zuerst der Romanismus, aber auch der Judentum.

Angesichts dieser Diskussionslage verwundert es nicht, daß die Diskussion, die besonders in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts viele auch seriöse Untersuchungen zur Germanenmission hervorrief, nach 1945 deutlich abebbte. Die beiden deutschen Kirchenhistoriker, die sich in der Gegenwart am intensivsten mit der Zeit beschäftigt haben, Knut Schäferdiek und Arnold Angenendt, lehnen die These von der Germanisierung des Christentums ab⁶. Erst in den letzten Jahren haben angelsächsische Forscher sich wieder an Deutungen der Germanenmission gewagt und dabei die These erneuert, allerdings unter negativen Vorzeichen: Die Germanisierung des Christentums brachte eine Verfälschung der Botschaft, deren Konsequenzen bis ins 20. Jahrhundert zu spüren seien⁷.

Zweifellos sind pauschale Aussagen über die Bekehrung der Germanen kaum möglich. Ob die germanischen Völker, die zwischen dem vierten und zwölften Jahrhundert das Christentum annahmen, außer gewissen Verwandtschaften der Sprache noch mehr miteinander gemein hatten, ist umstritten. In jedem Fall klafft zwischen den nomadisierenden Stämmen der Völkerwanderungszeit und den hochentwickelten Königreichen in Skandinavien an der Schwelle zum Hochmittelalter eine gewaltige Kluft. Von der vorchristlichen germanischen Religion wissen wir praktisch nur etwas aus altnordischen Quellen, und auch die sind mit großer Zurückhaltung zu betrachten⁸. Und schließlich ist auch unsere Kenntnis des Christianisierungs-

⁶ Vgl. Knut Schäferdiek, Art. Germanen, § 46: Christianisierung, in: RGA 11 (21998) 388–395, hier 388–390; Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 21995, 36–42; dort jeweils eine knappe Rekapitulation der Diskussion mit einer Analyse der Probleme. Zur Forschungsgeschichte vgl. Hermann Dörries, *Zur Frage der Germanisierung des Christentums*, in: ders., *Wort und Stunde II*, Göttingen 1969, 190–209.

⁷ Vgl. bes. James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York – Oxford 1994, und Samuel P. Scheibler, *Golgotha and Götterdämmerung. German Religious Paradigm Shifts and the Proclamation of the Gospel*, New York u.a. 1996. Russell spricht von einem Gegensatz zwischen der germanischen Religion, die als indogermanische von Volksbezogenheit und Weltbejahung geprägt gewesen sei, und dem Christentum als asiatischer, weltverneinender Erlösungsreligion. In der Germanenmission nahm das Christentum die Züge der germanischen Religion auf, weil die Botschaft nur in verwässelter Weise verkündet wurde. Das sollte eigentlich nur vorübergehend sein, verfestigte sich aber wegen der Einflüsse der ottonischen Herrscher auf die gesamte westliche Kirche. Die negativen Folgen wurden in den Reformbewegungen des Mittelalters, in der Reformation und im 2. Vatikanum teilweise rückgängig gemacht. Auch Scheibler konstatiert, daß die Germanen die christlichen Begriffe im Lichte ihrer religiösen Vorstellungen (miß)verstanden hätten und es zu einer „Vermischung von Edda und Evangelium“ gekommen sei. Beide nehmen damit Thesen auf, die Heinrich Böhmer schon 1913 formuliert hatte (vgl. Dörries [wie Anm. 6] 197 f.; Angenendt [wie Anm. 6] 38).

⁸ Es ist vor allem Walter Baetkes Verdienst, durch den Nachweis einer christlichen

geschehens selbst äußerst lückenhaft, die Quellen erlauben kaum sichere Aussagen, auf welche Weise den Germanen das Christentum nahe gebracht wurde. Es ist kein Zufall, daß gute Gesamtdarstellungen weiterhin Mangelware sind⁹.

Hier soll es nur darum gehen, noch einmal die Frage aufzunehmen: Welcher Ort wird in der Gestalt des Christentums, wie es beim Übergang in diese neue Welt entsteht, dem Judentum zugewiesen? Dabei sind – wie bei jeder kirchenhistorischen Annäherung an dieses höchst belastete Verhältnis – zwei Irrwege zu vermeiden: Man muß sich hüten vor einer Schwarzmalerei, die die gesamte Geschichte des Christentums undifferenziert als einzige Kette der Entrechtung und Verfolgung der Juden zeichnet, aber genauso vor einer Schönfärberei, die in die Vergangenheit schon Erkenntnisse hineinprojiziert, wie wir sie gern hätten. Gerade die kirchenhistorische Bewertung der Germanenmission in den zwanziger und dreißiger Jahren gibt da ein abschreckendes Beispiel.

Deshalb soll hier nicht die Stellung der Juden im Frühmittelalter untersucht werden. In das häufig in prächtigen Farben gemalte Bild von der spannungsfreien Gemeinschaft mit den Christen vor den Kreuzzügen würde zwar z.B. die große Beliebtheit hineinpassen, der sich die Juden am Hof der Karolinger erfreuten¹⁰. Aber es müßte dann auch von den ersten Versuchen einer Missionierung mit Zwang und Gewalt die Rede sein, die ebenfalls in den germanischen Reichen der Westgoten und Franken unternommen wurden¹¹. Die gesamte äußere Geschichte wird hier jedoch ausgelassen, es wird nur am Ende eine Erklärung für die ambivalente Haltung der Germanenvölker und die Zunahme der Judenfeindschaft im Hochmittelalter versucht werden.

Auch die im Zusammenhang mit dem sogenannten germanischen Arianismus geäußerte These, es gebe eine germanische Neigung zur menschlichen Christusauffassung, die der griechischen Trinitätsspekulation gegen-

Beeinflussung der altisländischen Literatur die Quellenfrage in ein neues Licht gestellt zu haben. Vgl. z.B. ders., *Kleine Schriften*, Weimar 1973, bes. 206–246 319–350 370–374.

⁹ Neben der in Anm. 7 genannten Arbeit von Russell ist noch eine weniger ideologische Darstellung zu nennen, die trotz der Zuhilfenahme soziologischer und psychologischer Kategorien aber kaum neue Ergebnisse bringt: Carole M. Cusack, *Conversion among the Germanic Peoples*, London-New York 1998. In deutscher Sprache liegt eine populärwissenschaftliche Darstellung vor, die teilweise auf gründlichen Quellenstudien (vgl. Anm. 71) basiert: Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.

¹⁰ Vgl. z.B. Bernhard Blumenkranz, *Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200*, in: Karl Heinrich Rengstorf – Siegfried von Kortzfleisch (Hrsg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I*, Stuttgart 1968, 84–135, hier 109 f.; Marianne Awerbuch, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühcholastik*, München 1980, 13–17; Angenendt (wie Anm. 6) 377 f.

¹¹ Vgl. Blumenkranz (wie Anm. 10) 102–107; Angenendt (wie Anm. 6) 165 175; Amnon Linder, *Christlich-Jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter*, in: Knut Schäferdiek (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1: Die Kirche des früheren Mittelalters*, München 1978, 397–441, hier 418–420 429 f.

überstand¹², läßt sich nicht halten. Das arianische, besser homöische Christentum war in Byzanz gerade aktuell, als die Goten das Christentum annahmen, und es wurde nicht aufgrund einer besonderen Wesensverwandtschaft beibehalten¹³. Im übrigen entsprang es selbst dem griechischen Geist¹⁴ und kann deshalb kaum als Beleg für eine Anknüpfung an eine jüdenchristliche Christologie dienen – ebensowenig wie der spanische Adopitianismus in der Zeit Karls des Großen, der von den Aachener Hoftheologen gerade bekämpft wurde¹⁵.

Nur am Rande zu vermerken ist die Hochschätzung des Alten Testaments, die im Frankenreich herrschte¹⁶. Dabei ging es vornehmlich um Rechtsvorschriften, natürlich auch um die Königsideologie, weniger um das Verständnis von Person und Werk Christi. Nur ein hochinteressantes Detail ist erwähnenswert: die Einführung des Festes „Christi Beschneidung“, das im sechsten und siebten Jahrhundert bei den Franken und Westgoten aufkam¹⁷. Man kann dies als ersten Beleg dafür nehmen, daß die Germanen für die Verwurzelung Christi im Judentum einen tieferen Sinn hatten als das römische Christentum, in dessen Kalender das Fest viel später Eingang fand. Aber die genaueren Hintergründe sind unklar.

Stattdessen soll das Problem der Umformung des Christentums auf die Teilfrage fokussiert werden, wie die Germanen bei ihrer Bekehrung Christus auffaßten. Damit ist die alte Streitfrage aufgenommen, ob im Zusammenhang der Germanenmission das Evangelium verfälscht oder in neuer Klarheit zur Geltung gebracht wurde. Zugespitzt: Haben die Germanen in ihrer Aneignung der Christusgestalt wirklich nur den unsterblichen Gott, den Herrscher und König gesehen¹⁸ und damit die Ablösung des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln weiter vorangetrieben? Oder ha-

¹² So noch Helmut Lothar, *Die Christusauffassung der Germanen*, Gütersloh 1937, 19 f.: Die menschlich-heldische Vorstellung, nach der Christus zum Halbgott wurde, war den Germanen zugänglich, griechische Spekulation war ihnen fremd. Tendenziell argumentierte auch Schmidt, *Bekehrung I* (wie Anm. 5) 275 f. 431–438, ähnlich.

¹³ Vgl. Hanns Christof Brennecke, *Christianisierung und Identität. Das Beispiel der germanischen Völker*, in: Ulrich van der Heyden/ Heike Liebau (Hrsg.), *Missionsgeschichte. Kirchengeschichte. Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Stuttgart 1996, 239–247, hier 244–247; Knut Schäferdiek, *Die geschichtliche Stellung des sogenannten germanischen Arianismus*, in: *Kirchengeschichte II/1* (wie Anm. 11) 79–90.

¹⁴ Hermann Dörries, *Germanische Nationalkirchen* (zuerst 1938), in: ders., *Wort und Stunde II* (wie Anm. 5) 76–111, hier 81–84.

¹⁵ Vgl. Angenendt (wie Anm. 6) 349.

¹⁶ Vgl. hierzu z.B. Raymund Kottje, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert)*, Bonn ²1970; Awerbuch (wie Anm. 10) 71–73.

¹⁷ Vgl. Kottje (wie Anm. 16) 84–86.

¹⁸ So ist die gängige Auffassung sowohl in der älteren als auch in der neueren Literatur. Vgl. z.B. Kurt Dietrich Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*. Bd. 2: *Die katholische Mission unter den Westgermanen* (nur Lieferung 1–3), Göttingen 1941/42, 62–66 151–162; ders., *Germanischer Glaube und Christentum*, Göttingen 1948, bes. 51–65 74–76; Régis Boyer, *Le Christ des barbares. Le monde nordique (IX^e–XIII^e S.)*, Paris 1987, 145–150; Angenendt (wie Anm. 6) 421–423.

ben sie nicht doch einen tieferen Blick für das biblische Christuszeugnis gehabt und so die Entjudaisierung gerade nicht weiter befördert, sondern in manchen Punkten rückgängig gemacht?

Als Grundlage der Betrachtung können Christusdichtungen aus der Spätzeit der Bekehrungsepoche dienen. Dabei sind die angelsächsischen Hymnen hier ausgespart, in denen Christus als der Kämpfer gegen die Jenseitsmächte porträtiert ist¹⁹. Lohnend wäre auch die Untersuchung skandinavischer Dichtungen, gerade weil die Spätzeit der Germanenmission in den einschlägigen Werken kaum eine Rolle spielt²⁰. Die *nedstigningssaga* z.B. feiert Christus als Herrn über die Höllenmächte wie die alten Angelsachsen, fügt gegenüber ihrer lateinischen Vorlage aber auch Texte aus dem Hiobbuch ein²¹, *harmśól* und *leiðarvísan* besingen Christus in der Tradition der altisländischen Skaldendichtung und nehmen doch zugleich biblische, auch alttestamentliche Motive auf²². Aber diese Literatur aus dem 11. und 12. Jahrhundert gehört doch schon ins Hochmittelalter mit seiner neuen Christusfrömmigkeit²³. Deshalb soll hier nur das herausragende Dokument der Christianisierung der Sachsen untersucht werden: die altsächsische Evangeliendichtung, der Heliand.

Ich behandle zuerst den Forschungsstand, entfalte dann an einigen Beispielen die Darstellung von Christus im Gegenüber zu seinem Volk und ver suche zuletzt die spezifische Stellung zu bestimmen, die die Epoche der Germanenmission zum Verhältnis der Kirche zum Judentum beitrug.

¹⁹ Vgl. die Interpretation dieser Literatur bei Schmidt, *Bekehrung II* (wie Anm. 18) 151–162; ders., *Germanischer Glaube* (wie Anm. 18) 53–58; Heinrich Bornkamm, *Christus und die Germanen*, Berlin ²1937, 6–8; Lothar (wie Anm. 12) 29–34.

²⁰ Das auf den ersten Blick vielversprechende Buch von Boyer (wie Anm. 18) gibt im wesentlichen nur einen Überblick über die altgermanische Religion und die Bekehrung der skandinavischen Völker, um dann anhand der Sagaliteratur zu zeigen, wie in der Zeit des heidnisch-christlichen Synkretismus Christus verstanden wurde. Die geistlichen Dichtungen werden nur auf S. 136 knapp gestreift. Ein Überblick speziell zur Anschauung von Christus bei Fredrik Paasche, *Kristusskikkelsen i gammalnordisk lære, liv og lov* (zuerst 1942), in: ders., *Artikler og taler*, Oslo 1948, 107–119.

²¹ Paasche, *Kristusskikkelsen*, 108–110; ders., *Norges og Islands litteratur inntil utgangen av middelalderen*, neu hg. v. Anne Holtmark (= *Norsk Litteraturhistorie* 1), Oslo 1957, 298 f. 334.

²² Vgl. Paasche, *litteratur*, 313–315 335; Wolfgang Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000–1200* (= *Palästra* 222), Göttingen 1958, 143–157; ders., *Christliche Skaldendichtung*, Göttingen 1958, 30–45 (deutsche Übersetzungen der beiden Dichtungen). Bei der „Sorgen Sonne“ wäre z.B. in Strophe 17, 19, 21 und 27 nach Anklängen an die Gottesknechtlieder, in Strophe 35, 38 und 57 nach Anklängen an die Psalmen zu suchen. In der die alte Tradition vom Himmelsbrief aufnehmenden „Wegweisung“ ist nicht nur beachtenswert, wie die Sintflut- und Exodusgeschichte in die Heilsgeschichte eingebaut werden, sondern auch das Christusgeschehen selbst ist vor seinem alttestamentlichen Hintergrund dargestellt (vgl. bes. Strophe 24 und 29).

²³ Vgl. Paasche, *Kristusskikkelsen* (wie Anm. 20) 111 f.; ders., *Litteratur* (wie Anm. 21) 295 f.

II

Der Heliand, diese Stabreimdichtung von fast 6000 Versen, gilt nicht nur als das bedeutendste germanische Sprachdenkmal aus dem 9. Jahrhundert, sondern er hat auch immer wieder als Paradigma für die Germanisierung des Christentums gedient²⁴. August Vilmar war der erste, der den Heliand in einer höchst einflußreichen Untersuchung als urgermanische Einkleidung der evangelischen Geschichte feierte, bei der heldische Art und heidnische Mythologie noch allenthalben den christlichen Ideengehalt überwuchern²⁵. Die evangelische Geschichte erscheint „als der glorreiche Zug eines deutschen Volkskönigs durch sein Land“²⁶. Diese Deutung hat gut hundert Jahre lang das Bild vom Heliand bestimmt, bis in den 30er Jahren Walther Köhler die Gegenthese formulierte: „Nicht Germanisierung des Christentums, sondern Christianisierung des Germanentums“²⁷ sei das Charakteristikum der Dichtung. Köhler wies zu Recht darauf hin, daß vieles, was im ersten Überschwang als germanisch gedeutet worden, schon in den Quellen des Dichters angelegt war.

Nach 1945 ist die Forschung zunächst in diesen Bahnen geblieben und hat das Bemühen des Dichters um Orthodoxie hervorgehoben²⁸. Es schälte sich immer mehr als zentrales Problem heraus, wie der Dichter, wohl ein

²⁴ Zur Forschungsgeschichte vgl. Heinz Rupp, *Forschung zur althochdeutschen Literatur 1945–1962*, Stuttgart 1965, 39–50 54 f., Johannes Rathofer, *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*, Köln – Graz 1962, 3–51 205–263; Albrecht Hagenlocher, *Schicksal im Heliand. Verwendung und Bedeutung der nominalen Beziehungen (= Niederdeutsche Studien 21)*, Köln 1975, 1–8 13–22; als jüngster Überblick Wolfgang Haubrichs, *Art. Heliand und altdeutsche Genesis*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 14 (1998) 297–308.

²⁵ Zu Vilmar vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 31 f.; G. Ronald Murphy, *S.J., The Saxon Savior. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand*, New York 1989, 3–7.

²⁶ August Friedrich Christian Vilmar, *Deutsche Altertümer im Heliand*, Marburg 1845, 54.

²⁷ So der Schlußsatz bei Walther Köhler, *Das Christusbild im Heliand*, in: *AKuG* 26 (1936) 265–282, hier 282. Er stützt sich z.T. auf Hulda Göhler, *Das Christusbild in Otfrieds Evangelienbuch und im Heliand*, in: *ZDP* 59 (1934/35) 1–52; zu Göhler vgl. auch Rathofer (wie Anm. 24), 32–36; Hagenlocher (wie Anm. 24) 5 f. 14. Eine ähnliche Tendenz vertritt auch gleichzeitig die später kaum beachtete, aber theologisch wertvolle Arbeit von Hermann Wicke, *Das wunderbare Tun des Heiligen Krist nach der altsächsischen Evangelienharmonie. Eine Einführung in das Verständnis des „Heliand“*, Göttingen 1935.

²⁸ Vgl. z.B. Heinz Rupp, *Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters* (1956) in: Jürgen Eichhoff – Irmengard Rauch (Hrsg.) *Der Heliand*, Darmstadt 1973, 247–269; ders., *The Adoption of Christian Ideas into German, with reference to the „Heliand“ and to Otfrid's „Evangelienbuch“*, in: *Parergon* 21 (1978) 33–41; dazu die bei Rupp, *Forschung* (wie Anm. 23) 44 f.; Rathofer (wie Anm. 24) 37–50; Hagenlocher (wie Anm. 24) 6 14 f., besprochenen Werke von Elisabeth Grosch und Gertrud Eberhard. Mit weiteren Nachweisen aus der altnordischen Literatur ist die Deutung gestützt bei Walter Baetke, *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen*, Darmstadt 1959 (zuerst 1943) 27–38.

Mönch irgendwo im fränkisch-sächsischen Grenzgebiet, das für ihn feststehende Evangelium dem neubekehrten Sachsenstamm vermittelt hat; also das Problem der Akkomodation, oder mit neuerer Begrifflichkeit der Akkulturation. Einen wichtigen Beitrag hat Johannes Rathofer geleistet, der die Bearbeitung des Evangelienstoffes im Heliand mit der Bearbeitung des Markusstoffes im Lukasevangelium verglichen hat²⁹. So eingeschränkt wie man bei Lukas von einer Hellenisierung sprechen kann, so auch beim Heliand von einer Germanisierung, die aber ganz im Äußerlichen blieb und im Dienste der orthodoxen Theologie der Karolingerzeit stand. Im Hauptteil seiner Arbeit versucht Rathofer dann, den Heliand als raffiniert gegliedertes Kunstwerk zu deuten, bei dem die Zahlensymbolik den Schlüssel zum Verständnis liefert. Über die Zahlentheorie der karolingischen Theologie zeigt er sich bestens unterrichtet; ob auch die jüdische Zahlenlehre hier ein Vorbild abgab: dem ist er jedoch kaum nachgegangen³⁰. Auch sein Gesamtergebnis bleibt fragwürdig, wonach die Aussage des Heliand im wesentlichen auf eine erzählerische Entfaltung der klassischen Trinitäts- und Zweinaturenlehre hinausläuft. Er hat den Heliand als Produkt der gelehrten Theologie seiner Zeit aufgefaßt, hat dabei aber die germanischen Hintergründe weitgehend ausgeblendet.

In dieser Hinsicht lenkt nun der amerikanische Jesuit G. Ronald Murphy zurück. Er knüpft in seiner Untersuchung zum Heliand explizit an Vilmar an³¹, aber er tut das nicht in der unhistorischen und unkritischen Weise der alten Forschung, die einfach irgendwelche Einzelzüge interpretierte, aber gar nicht danach fragte, ob der Dichter hier bloß seinen Quellen folgt oder wirklich eigene Schwerpunkte setzt. Murphy führt vor allem den Vergleich mit Tatians Diatessaron, also der in Syrien um 170 entstandenen und auch im Abendland weitverbreiteten Evangelienharmonie, die schon lange als wichtigste Quelle für den Heliand erkannt worden ist³². Er berücksichtigt aber auch den historischen Hintergrund, d.h. vor allem die gerade erst ein bis zwei Generationen zurückliegende teilweise gewaltsame Christianisierung der Sachsen, für die der Heliand geschrieben ist, und deren noch lebendige Überzeugungen. Seine These ist, daß dem Dichter eine wirkliche Synthese gelungen ist: „er hatte eine von tiefem Respekt getragene Einstellung zu den Werten der germanischen Religion und Kultur, aber eine ebenso so sorgsame Anschauung von seinem Christentum“; und er konnte des-

²⁹ Vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 51–194. Zur Würdigung und Kritik vgl. Rupp Forschung (wie Anm. 24) 47–50; Hagenlocher (wie Anm. 24) 6–8 15–22.

³⁰ An einer Stelle (S. 516) erwähnt Rathofer die Bedeutung von Talmud und „Kaballa“ (sic!), aber wohl nur als weiteres Material, ohne Behauptung einer Abhängigkeit.

³¹ S. Anm. 25. Vgl. auch die von Murphy übersetzte und kommentierte englische Heliand-Ausgabe (New York – Oxford 1992). – In der angelsächsischen Welt scheint sich eine Deutung durchzusetzen, die noch über Murphy hinausgehend geradezu als Rückfall in die Auffassung Vilmars gewertet werden kann. Vgl. z.B. Cusack (wie Anm. 9) 129 f, und die dort behandelte Literatur.

³² Zur Geschichte der Forschung im 19. Jahrhundert vgl. William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (= SVigChr 25), Leiden 1994, 105–110.

halb „das Evangelium in die traditionelle Bilder- und Wertewelt seines Volkes transformieren“³³.

Eine eigenwillige Deutung legte der Utrechter Patristiker Gilles Quispel in mehreren Aufsätzen vor³⁴. Er geht davon aus, daß der Heliand von einer Tatian-Version abhängig ist, die gegen die sonstige abendländische Tradition eine besondere Nähe zum altsyrischen Text hat; die damit auch dessen Beziehungen zum gnostischen Thomasevangelium widerspiegelt und auf diese Weise außerkanonische, aber z.T. authentische judenchristliche Jesus-Traditionen ins Abendland transportierte. Wenn das so wäre, wäre es natürlich höchst bedeutsam für das Thema des Judentums im Horizont der Germanenmission, aber Quispel hat sich mit seiner komplizierten Beweisführung nicht durchsetzen können³⁵. Im übrigen bietet er nur einen Textvergleich, bei dem er eine Menge von einzelnen Wendungen aus ihrem Zusammenhang reißt. Eine Gesamtinterpretation des Heliand hat er nicht einmal ansatzweise vorgelegt. Deshalb ist sein Urteil, aufgrund der Abhängigkeit vom syrischen Tatian sei er nicht germanisch, sondern antigermanisch³⁶, mit Vorsicht aufzunehmen.

III

Man braucht aber nicht das Thomasevangelium oder andere apokryphe Literatur zu bemühen, um den Heliand als Dokument einer besonderen Nähe zum jüdischen Hintergrund des Christusgeschehens zu begreifen, einer Nähe, wie man sie in der Zeit der Germanenmission eigentlich kaum vermuten sollte. Der Schöpfer des Heliand war ein hochgelehrter und künstlerisch hochbegabter Dichter, der souverän seinen Stoff gestaltete und darum rang, die Gestalt Jesu seinen germanischen Stammesgenossen nahezu bringen. Die entscheidende Frage ist deshalb: Wie spiegelt sich in seiner Christusdarstellung der alttestamentliche Hintergrund; bleibt neben dem germanischen Volkskönig oder dem orthodoxen Gottmenschen noch Raum für das Jude-Sein Jesu?

Um mit der Geographie zu beginnen: Es bleibt sehr deutlich sichtbar, daß das Evangelium aus dem Land der Juden kommt. Es stimmt zwar, der Dichter hat einige Semitismen getilgt und den Schauplatz so ausgemalt, daß er

³³ Murphy (wie Anm. 25), ix (Übers. M.F.).

³⁴ Gilles Quispel, *Some Remarks on the Gospel of Thomas*, in: NTS 5 (1959) 276–290, hier 283–286; ders., *Der Heliand und das Thomasevangelium*, in: VigChr 16, 1962, 121–151; ders., *Jewish Influences on the „Heliand“*, in: Jacob Neusner (Hrg.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1968, 244–250. Zu seinen Thesen, bei denen der Heliand nur eine Randstellung einnimmt, vgl. auch Petersen (wie Anm. 32) 272–281 327–338.

³⁵ Von germanistischer Seite formulierte Willy Krogmann, *Heliand, Tatian und Thomasevangelium*, in: ZNW 51 (1960) 255–268, die gewichtigsten Einwände. Vgl. auch Petersen (wie Anm. 32) 281–300, zu Quispels weiteren Kritikern; Petersen als Schüler Quispels gibt allerdings seinem Lehrer recht.

³⁶ Quispel, *Jewish Influences* (wie Anm. 34) 249.

seiner norddeutschen Heimat entspricht³⁷. (Z.B. fahren die Jünger mit dem hochgehörnten Langboot auf dem See Genezareth³⁸ und das Haus soll nicht auf dem Sand gebaut werden, weil es sonst von den Nordseesturmfluten zerschlagen wird³⁹). Aber das sind Äußerlichkeiten, er läßt trotzdem keinen Zweifel daran, daß Jesus in Bethlehem geboren wird, der Stadt, in der schon David die Herrschaft unter den Hebräern hatte⁴⁰. Im Jerusalemer Tempel wird er „gemäß der Leute Landessitte“ dargestellt⁴¹; in Galiläaland ist er „würdig aufgezogen“ worden⁴², dort, am Jordan, am Galiläischen Meer, beginnt seine Wirksamkeit, in Jerusalem, der Hauptstadt des Judenvolkes⁴³, endet sie.

Und das Verhältnis von Christus zu seinem Volk ist keineswegs mit diesen äußerlichen Faktoren erschöpft. Schon in den Verheißungen heißt er der „liebe Landeswart, ... der reiche Ratgeber, der richten soll im Lande der Juden“⁴⁴. Simeon ruft ihm im Tempel zu:

Heil und Herrlichkeit,
Israels Abkömmlingen,
den dir lieben Leuten“⁴⁵.

„Dein Kommen bringt
mein Herr und Gebieter,
deinem eigenen Volk,

³⁷ Vgl. die Zusammenstellung der Beispiele bei Rathofer (wie Anm. 24) 82–114. Auch zusammen mit den beiden folgenden Abschnitten (der pauschalisierenden Behandlung jüdischer Personengruppen und der Rücksichtnahme auf das Empfinden seiner heidnischen Leser bzw. Hörer) scheint mir Rathofers Kapitelüberschrift „Weitgehende Tilgung des jüdischen Hintergrundes“ nicht gerechtfertigt.

³⁸ XXVII, 2265f; XXXV, 2906–2908. (Der Heliand wird im folgenden mit Fitten- und Verszahl zitiert nach der Ausgabe von Otto Behaghel, Heliand und Genesis, Tübingen 1958.) Zur Interpretation der zweiten Stelle vgl. Murphy (wie Anm. 25) 65–67.

³⁹ XXI, 1801–1824; zur Interpretation vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 90 f.

⁴⁰ V, 356–365.

⁴¹ VI, 454.

⁴² XIV, 1135–1137 („tirlico atogan“).

⁴³ XLIII, 3543. – Die kleine Auswahl von Ortsnamen, die noch deutlich zu vermehren wäre, soll nur zeigen, daß entgegen dem Eindruck, den Rathofer (wie Anm. 24) vermittelt, nur einzelne Ortsnamen getilgt sind.

⁴⁴ VII, 626–628. – Zitiert wird die kongeniale Übersetzung von Felix Genzmer (Heliand und die Bruchstücke der Genesis, Stuttgart [1955] 1989); der Originaltext und die Übersetzung von Karl Simrock (Heliand. Christi Leben und Lehre, Elberfeld 1856) sind aber jedes Mal verglichen. Das Attribut des „riki radgebo“ ist Eigengut des Heliand, wie Rathofer (wie Anm. 24) 48 f., mit Recht hervorhebt. Seine Herleitung aus Jes 9,6 und der Weihnachtsliturgie ist aber nicht besser begründet als die aus der germanischen Wertschätzung des Rates.

⁴⁵ VI, 489–492. – Problematisch ist allerdings die Übersetzung von „doma“ mit „Heil“. Simrock bevorzugt die ebenfalls mögliche Übersetzung „Gericht“ für den Begriff, der hier gegenüber der Vorlage, Tatians Diatessaron, eingefügt ist. Sowohl in der lateinischen (L 2, 32) als auch in der altdeutschen Fassung (a 7, 6) fehlt eine entsprechende Aussage (vgl. Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar, hrg. v. Eduard Sievers, Paderborn 1892, 26; im folgenden nur mit Kapitel- und Verszahl zitiert). Zwei Zeilen später findet sich aber in Simeons Wort an Maria die Vorhersage, daß Christus auch zum Fall vieler in Israel führen wird. Wahrscheinlich hat der Dichter die-

Auch als der zwölfjährige Jesus im Tempel seine Bar Mizwa feiert, wird dies vom Heliand-Dichter gegenüber seinen Vorlagen ausgemalt: Man findet ihn

„in dem Weihtum innen,	wo die weisen Männer,
gar kundige Greise,	in Gottes Gesetz
lasen und lernten,	wie sein Lob sie sollten
ihm wirken mit ihren Worten,	der diese Welt erschuf“ ⁴⁶ .

Im Lukasevangelium und auch bei Tatian wird weder das Gesetz noch das Gotteslob erwähnt⁴⁷, mit dem aber doch das Lehren und Lernen im Tempel erst seine rechten Konturen erhält. Und dieser Tatsache entspricht, daß in der Gesamtkonzeption des Heliand die Lehrtätigkeit Christi gegenüber der Wunderfähigkeit stark betont ist⁴⁸; ihr kommt geradezu „die entscheidende soteriologische Funktion“ zu⁴⁹. Rathofer, der dies besonders betont, stellt aber keinen Rückbezug zum Matthäusevangelium her, in dem von einem judenchristlichen Hintergrund Jesus als idealer Thora-Lehrer porträtiert wird⁵⁰.

Es ließe sich noch an weiteren Beispielen zeigen, wie sich dies im Heliand fortsetzt, wie stark daneben auch die messianische Dimension präsent ist. Unter den Titeln, mit denen Jesus belegt wird, ist „Crist“ der häufigste⁵¹, auch Davids Sohn kommt vor⁵² oder „friðubarn godes“, „Gottes Friedekind“⁵³. Die hellenistischen Hoheitstitel Gottessohn oder Heiland werden natürlich auch benutzt, aber nicht bevorzugt, die spezifisch germanischen Begriffe wie „landes uuard“ oder „mundburd“ sind zwar auffällig, aber keineswegs besonders häufig. Und wenn immer wieder gerade an herausragenden Stellen vom König die Rede ist, dann ist natürlich auch das ein messianischer Titel – mit Bezügen freilich zur germanischen Wirklichkeit, wir kommen darauf zurück⁵⁴.

sen Gedanken schon hier eingefügt. Er paßt jedenfalls zu seiner Aussage, daß an der Stellung zu Christus sich Israels Schicksal entscheidet.

⁴⁶ X, 808–811.

⁴⁷ Vgl. Tatian L 2, 46; a 12, 4.

⁴⁸ Vgl. Bernhard Sowinski, *Darstellungstil und Sprachstil im Heliand*, Köln – Wien 1985, 274 f.

⁴⁹ Rathofer (wie Anm. 24) 447.

⁵⁰ Vgl. Alexander Sand, *Das Matthäusevangelium* (= EdF 275), Darmstadt 1991, bes. 34 62 103 f.

⁵¹ Vgl. die Zusammenstellung der auf Christus bezogenen Nominalkonstruktionen bei Sowinski (wie Anm. 48) 272 f.

⁵² Z.B. XXXVI, 2991; XLIII, 3563; XLV, 3682; an der ersten Stelle sogar neu gegenüber Tatian.

⁵³ Z.B. VIII, 667; XII, 983; XXV, 2099; jeweils ohne Vorbild bei Tatian.

⁵⁴ Das Verhältnis des irdischen und des göttlichen Königtums im Heliand ist ein besonderes Problem der Forschung. Vgl. z.B. Köhler (wie Anm. 27) 272–278; Wicke (wie Anm. 27) 100 f.; Rathofer (wie Anm. 24) bes. 39 f. 401–415. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, ob die Beziehung zu Christus in der Analogie des Gefolgschaftswesens verstanden wird, eine Frage, die die ältere Heliandforschung geradezu dominiert hat (vgl. z.B. Baetke, *Aufnahme* [wie Anm. 28] 30–36; Dörries [wie Anm. 5] 264–266).

Dennoch kann nicht verschwiegen werden, daß der Dichter das Verhältnis der Juden zu ihrem Messias als ein höchst gestörtes ansieht. Schon gleich nach der Berufung der ersten Jünger läßt er Jesu Auftreten begleitet sein von Juden, die

„hinterlistigen Herzens
weil sie den Worten und Werken
auflauern wollten.
verworfenen Willen:
verleiden den Leuten“⁵⁵.

... dort hingezogen [sc. waren],
des waltenden Heilands
Sie hatten Arges im Sinn,
sie wollten den waltenden Krist

Solche Aussagen ziehen sich von nun an wie ein Leitmotiv durch den Text; Bemerkungen über die Feindschaft der Juden sind fast in jede Szene eingebaut, oft ohne Entsprechung bei den Evangelisten und bei Tatian⁵⁶. Die negative Zeichnung der Juden nimmt immer mehr zu und findet ihren Höhepunkt in der Passion, für die der Heliand allein die Juden verantwortlich macht. (Er folgt damit der Tendenz der Evangelien, die ja schon die Verantwortlichkeit der Juden für die Verurteilung gegenüber der der Römer übertrieben, aber im Heliand ist nun auch die Kreuzigung selbst ein Werk der Juden, Römer sind daran gar nicht beteiligt⁵⁷.) Das Stereotyp der jüdischen Ablehnung Jesu ist offensichtlich aus dem Johannesevangelium in das Diatessaron eingegangen, aber es wird vom Heliand-Dichter noch einmal deutlich gesteigert. Und es wird auch bei ihm radikaler als irgendwo im neutestamentlichen Schrifttum von der gerechten Strafe gesprochen, die das Judenvolk wegen seiner Ablehnung Jesu bis zum heutigen Tag trägt.

seine mächtige Kraft
daß er der Allwaltende
des Landes und der Leute.
sie büßen dafür in der Verbannung,
dem Sohne selber.“⁵⁸

„Doch wollten die Juden
noch mehr bezweifeln,
auf Erden wäre
Ihr Lohn dauert noch an:
daß sie dort Böses taten

⁵⁵ XV, 1228–1230. Eine Entsprechung bei Tatian fehlt.

⁵⁶ Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Rathofer (wie Anm. 24) 336–343 380–389; Sowinski (wie Anm. 48) 267–271. – Der Aufsatz von Albrecht Hagenlocher, Theologische Systematik und epische Gestaltung. Beobachtungen zur Darstellung der feindlichen Juden im Heliand und in Otrfrids Evangelienbuch, in: BDGS(H) 96 (1974) 33–58, scheint mir die Dinge zu beschönigen, wenn er davon spricht, daß nach der Darstellung des Heliand die Feindschaft der Juden nur „Unkenntnis“ bzw. „kognitiver Blindheit“ (44 57) entspringt. Die bei der vorigen Anm. zitierte Stelle zeigt schon das Gegenteil! Damit verliert auch Hagenlochers Beweisführung, nach der die Feindschaft der Juden für den Dichter nur epische, keine theologische Relevanz habe, an Überzeugungskraft.

⁵⁷ Vgl. vor allem LXVI, 5532–5535: das „folc ludeono“ ist es, das die Hinrichtungsstätte aufbaut und Christus ans Kreuz schlägt. Vgl. auch die Beobachtungen zur dritten Leidensverkündigung (XLIII) bei Rathofer (wie Anm. 24) 380 f.

⁵⁸ XXVIII, 2285–2290; vgl. auch XXVIII, 2339–2345. Eine Entsprechung bei Tatian fehlt.

Hier folgt der Autor ganz deutlich einem heilsgeschichtlichen Schema, das er in zwei Jesus-Geschichten wiederum selbständig ausgestaltet. In der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum betont er sehr stark den Glauben des Heiden, der im Kontrast zum Unglauben der Juden steht. So erweitert er das Wort Jesu aus Mt 8,11f in der Ausmalung sowohl der Freuden der Heiden als auch der Strafe der Juden:

<p>„Es werden noch andere Völker vom Menschengeschlecht kommen, heiliges Gottesvolk, Die sollen dort an Abrahams Und auch an Jakobs, Busen weilen des Gutes und des Glanzes in Gottes Licherwelt. dieses Reiches Recken, getrennt von solchem Trost; in der allerhintersten Dort kann man dann die Juden wie sie in Zittern und Zagen Dort ist grimmiger Gram</p>	<p>von Osten und Westen manche zusammen, zum Himmelreiche. und [Isaaks]⁵⁹ nicht minder edler Männer, und beides genießen, und des glücklichen Lebens Doch sollen viele Leute der Juden, beraubt werden, sie sollen in düstern Tälern, Hölle liegen. jammern hören, mit den Zähnen knirschen. und grausiges Feuer ...“⁶⁰</p>
---	---

Es ist leicht zu durchschauen, was den Dichter hier bewegt: Er will durch die Betonung des Glaubens, den Christus gerade bei Fremden und jenseits der Grenzen findet⁶¹, das Selbstbewußtsein seiner Sachsen stärken, auf die die herrschenden und seit Jahrhunderten christlichen Franken als Heiden herabsahen⁶², er will zugleich aber eindringlich warnen, die christliche Botschaft zu mißsachten und damit die Chance zu verpassen. Dabei dienen ihm die Juden als „Typus aller an der Göttlichkeit Christi zweifelnden Menschen“⁶³. Eine Herabwürdigung des zeitgenössischen Judentums kann man ihm als Absicht kaum unterstellen, denn zu seiner Zeit dürften im Sachsenland kaum Juden aufgetreten sein. Trotzdem hat er zweifellos mit seiner Dichtung an der Dämonisierung der Juden mitgewirkt, an ihrer Abstempelung als Gottesfeinde und Christusmörder, was im Mittelalter zur gängigen Bezeichnung wurde.

Dennoch muß auch hervorgehoben werden: Der „Substitutionstheorie“⁶⁴ (wenn man überhaupt von einer ausgearbeiteten Theorie sprechen

⁵⁹ Bei Genzmer (wie Anm. 44) „Israels“, was aber offenbar ein Druckfehler ist. Beaghel (wie Anm. 38) liest „Isaakes“ und gibt keine Textvariante an.

⁶⁰ XXV, 2131–2144.

⁶¹ Weitere Belege hierfür bei Sowinski (wie Anm. 48) 268.

⁶² Zu dieser Tendenz vgl. Murphy (wie Anm. 25), passim, bes. 25 f.

⁶³ Rathofer (wie Anm. 24) 343.

⁶⁴ In zahlreichen Aufsätzen wird die „Substitutionstheorie“ als die beherrschende Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel seit den Anfängen der Kirchengeschichte dargestellt. Vgl. z.B. Wolfram Liebster, Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Christen und Juden, in: Bertold Klappert – Helmut Starck (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980

kann), also der Lehre, daß die Juden als Gottes Volk verstoßen und durch die heidenchristliche Kirche ersetzt sind, der steht ein (um es wiederum mit einem modernen Schlagwort zu bezeichnen) „Teilnahmemodell“⁶⁵ zur Seite, nach der die Heidenwelt in die Verheißungen an Israel hineingenommen wird. Die neu hinzukommenden Völker werden, wie eben gesehen, im Himmelreich am Busen der jüdischen Erzväter Abraham, Isaak und Jakob ruhen.

Und noch deutlicher wird diese ambivalente Beziehung in der zweiten neutestamentlichen Geschichte, die der Heliand wiederum stark ausgestaltet hat: der von der Kanaaniterin aus Mt 15,21–28. Zunächst einmal läßt er Jesus, der nach den Evangelien bekanntlich über die Grenze geht, um etwas Ruhe zu finden, schon vorab eine positive Beziehung zum Heidentum haben.

gingen ihm entgegen,
von ferne erfahren,
wahre Worte.
daß er solche Volksart

„Ausländische Männer
hatten seine guten Werke
daß er so vieles lehrte,
Er war willens durchaus,
fördern müsse“⁶⁶

Damit nimmt er der Geschichte eigentlich die Pointe, die darin besteht, daß Jesus selbst erst in der Begegnung mit den heidnischen Frau eine Erkenntnis gewinnt und seine Mission auf die Völkerwelt entschränkt⁶⁷. Trotzdem erzählt er sie dann in der bekannten Weise weiter: Die Frau bittet um die Heilung ihrer Tochter, aber Jesus reagiert gar nicht. Erst auf die Einmischung der Jünger gibt er die Begründung, in der Tendenz wieder wie bei Matthäus:

„Zuerst soll ich Israels
dem Volke, zum Förderer,
haben für ihren Herrn“⁶⁸.

Abkömmlingen werden,
damit sie frommen Sinn

„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 55–65, hier 56–58; Hans-Joachim Barkenings, Das eine Volk Gottes. Von der Substitutionstheorie zur Ökumene mit Israel, in: ebd. 167–181, hier 167 174 f.; Leonore Siegele-Wenschkewitz, Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in: EvTh 42 (1982) 171–190, hier 189. Daß die Lehre einer Enterbung Israels vertreten wurde und von immenser Wirkung war, soll nicht bestritten werden. Es muß aber gewarnt werden vor einer Pauschalisierung, die die nötigen Differenzierungen vergißt und außer acht läßt, daß diese Auffassung meist doch mit einer Hoffnung auf eine Bekehrung der Juden verbunden war.

⁶⁵ Vgl. Bertold Klappert, Die Wurzel trägt dich, in: Klappert – Starck (wie Anm. 64) 23–54, hier 28; zur näheren Bestimmung vgl. ders., Jesus Christen zwischen Juden und Christen, in: ebd., 138–166, hier 161–163.

⁶⁶ XXXVI, 2975–2979. Eine Entsprechung bei Tatian gibt es natürlich nicht. – Zur gesamten Perikope vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 127 f.

⁶⁷ Vgl. z.B. die neueren Kommentare: Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17 (= EKK I/2), Zürich u.a. 1990, 437 f.; Wolfgang Wiefel, Das Evangelium nach Matthäus (= ThHK 1), Leipzig 1998, 284–287.

⁶⁸ XXXVI, 3000–3002.

Dann folgt wieder eine Erweiterung: Christus nennt die Bosheit und den Unglauben der Juden als Grund dafür, daß sie in besonderer Weise auf seine Sendung angewiesen sind. Doch er schließt seine Rede ab mit einem Wort, das wiederum ohne Parallele ist: „Doch dann soll Hilfe kommen den anderen Völkern allen“⁶⁹. „Dann“ sollte sogar eigentlich „daher“, „von dannen“ übersetzt werden, also: Die Hilfe (das Heil!) kommt von den Juden zu den übrigen Völkern⁷⁰.

IV

Das Bild, das der Heliand von den Juden und von der Beziehung von Christus zu seinem Volk zeichnet, macht den Eindruck eines rätselhaften Schwankens zwischen Antijudaismus und Philojudaismus. Zum Teil geht das wohl auf das Konto der Harmonisierung der vier Evangelien. Matthäus mit seiner positiven Wertung der Thora und seiner Darstellung von Jesus als dem Messias Israels mußte ebenso zu seinem Recht kommen wie Johannes mit seiner häufig schablonenhaften Zeichnung der Juden als Feinde Christi. Aber es gibt für die ambivalente Haltung im Heliand eine weitere Erklärung. Das Schlüsselwort trat gleich zweimal in der zuletzt behandelten Perikope auf. Christus ist willens, die „Volksart“ der heidnischen Männer zu fördern; doch ebenso muß er Israel, dem Volke, zum Förderer werden. Beide Male steht da dasselbe Wort: *folcscepi*, Volkschaft, Volkstum, oder einfach Volk. Was hat das in diesem Zusammenhang zu bedeuten?

Der Begriff des Volkes ist zweifellos geeignet, Verwirrung in der Geschichtswissenschaft zu stiften. Natürlich wird man mit dem Volksbegriff der zwanziger und dreißiger Jahre dem Phänomen der Germanenmission nicht gerecht. Aber ebenso natürlich ist auch, daß ihm ohne irgendeinen Volksbegriff noch viel weniger beizukommen ist. Es ist doch nicht zu bestreiten: Nach vielen Jahrhunderten, in denen die christliche Botschaft von einzelnen angenommen worden war, stehen im Frühmittelalter Stämme oder Völker im Zentrum der Missionstätigkeit. Bei den Germanen ist es meistens zuerst der König, der sich taufen läßt, und ihm folgt dann der ganze Stamm⁷¹. Das war ganz natürlich, denn Politik und Religion ließen sich nicht trennen, die Religion war „eine auf den politischen Verband bezogene Kultreligion“⁷². Die christlichen Missionare, die eine universale Erlösungsreligion vertraten, hatten oft Probleme mit dem „gentilen“ Denken der Be-

⁶⁹ XXXVI, 3007 f.

⁷⁰ Auch die Deutung bei Wicke (wie Anm. 27) 32, hebt dies hervor und versucht dann, die für einen Deutschen im Jahr 1935 offenbar schwer zu akzeptierende Lehre des Heliand zu entschuldigen (86–88).

⁷¹ Zu diesem Grundzug der Germanenmission vgl. z.B. Baetke, Aufnahme [wie Anm. 28] 20–24; Lutz E. von Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995, bes. 51 f. 56–60 95–102; Cusack (wie Anm. 9), 175–178.

⁷² Walter Baetke, Religion und Politik beim Übergang der germanischen Stämme zum Christentum, in: ders., Kleine Schriften (wie Anm. 8) 351–369, hier 356. Vgl. auch Russell (wie Anm. 6), bes. 47 f., für den der Charakter der germanischen Religion als

kehrten bzw. zu Bekehrenden⁷³; das war die Ursache für mancherlei Konflikte. Aber es eröffnete auch Chancen für ein neues Verständnis des Evangeliums.

Und damit sind wir wieder beim Thema: Christus und das Judentum im Heliand. Der germanische Dichter wendet den Begriff des Volkes auf beide an: auf die heidnischen Ausländer, die für seine Sachsen stehen, und auf die Juden. Das mag theologisch bedenklich sein, aber historisch ist es zunächst gar nicht falsch. Auch wenn das Judentum keine Volksreligion im Sinne der altgermanischen Religion war, so war das jüdische Volk doch auch eine Kultgemeinschaft. Das spiegelt sich noch in den neutestamentlichen Geschichten und damit auch im Heliand⁷⁴. Für den Dichter ist das etwas Positives. So wie es für ihn Sinn und Zweck seiner Dichtung ist, das Evangelium in die Volksart seiner Sachsen hineinzusprechen, so selbstverständlich gilt für ihn auch, daß Jesus als Jude zuerst für das Volk der Juden da war. Er ist für sie da als Lehrer und als König, wobei in diesem Begriff sakrale und weltliche Aspekte untrennbar verbunden sind. Der Germane kann die Juden nicht dafür schelten, sie hätten eine primär politisch-nationale Messiasvorstellung und verkannten deshalb die religiöse Aufgabe des Messias (so ja ein christlicher Standardvorwurf praktisch bis in die Gegenwart), weil er selbst von der engen Verbindung von Religion und Politik geprägt ist, die sich gerade in der Doppelfunktion des Königs ausdrückt.

Natürlich liegt dem Heliand-Dichter nun auch sehr daran, daß das von Christus gebrachte Heil universal ist und allen Völkern gilt⁷⁵. Aber anders als in der christlichen Antike vor dem Hintergrund des multinationalen Römischen Reiches konnte man das nicht mehr einfach als Selbstverständlichkeit hinnehmen. Man spürt noch immer die Dankbarkeit dafür, daß das Heil von den Juden nun zu den anderen Völkern gekommen ist.

Doch ebenso wie dieser germanische Christ das Jude-Sein Jesu ursprünglich in ganz neuer Weise positiv würdigen konnte, so steht er doch nun auch mit wachsender Ratlosigkeit vor der Tatsache, daß die meisten Juden sich

„folk religion“ im Gegensatz zur „universal religion“ den Schlüssel für die Transformation des Christentums abgibt.

⁷³ Vgl. Lutz E. von Padberg, *Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche*, in: AKuG 77 (1995) 249–278, hier 256–258.

⁷⁴ Zu verweisen ist z.B. auf die schon behandelten Geschichten von der Darstellung Jesu und seinem Besuch als Zwölfjähriger im Tempel. In diesem Sinn ist m.E. auch die Aussage zu werten, daß in Jerusalem die Juden zusammengekommen waren, „that sie scoldun iro gode thionon“ (LV, 4465). Es soll nicht ausdrücken, daß die Juden einen anderen Gott verehren als die Christen (so Sowinski [wie Anm. 48] 270), sondern daß Jerusalem der Kultort der Juden ist. Als solcher tritt er doch auch nicht erst in der Passionsgeschichte, sondern schon in den Kindheitsgeschichten auf, und zwar mit einer ganz entsprechenden Formulierung (X, 789 f.: „That sie thar Hierusalem, Iuðeo liudi, iro thiodgode thionon scoldun“).

⁷⁵ Abgesehen von den beiden Perikopen, die zuletzt ausführlich besprochen sind (XXV XXXVI), hat er das auch schon an den Stellen angedeutet, die weiter oben als Beleg für die enge Verbindung Jesu mit Israel angeführt wurden. Simeon preist das Kind nicht nur als Heilsbringer Israels (s.o. S. 321), sondern auch – wie schon im Lukasevangelium – als Licht für alle Erdenvölker (VI, 487 f.).

seiner Botschaft verschlossen. Nicht alle, er verschweigt nicht, daß auch die zwölf Jünger Juden waren, aber er betont doch die Ablehnung der großen Menge. Er ist einfach fassungslos darüber, daß die Juden den, der doch ihr eigen Fleisch und Blut war, der in ihrer Mitte aufgewachsen war und ihr Gesetz einhielt, der die ihrem Volk geltenden Verheißungen zur Erfüllung bringen und sich so als Landeswart und Volkskönig erweisen sollte – ebenso wie als Herr der Völker; daß sie den nicht hören wollten, sondern – so las er es in seiner Bibel – verfolgten und töteten.

Und so schlägt die ursprünglich positive Einstellung um. Er kann sich die jüdische Ablehnung nur als Feindschaft erklären. Ein einfaches Nicht-Verstehen scheidet aus; wer hätte Jesus besser verstehen sollen, wer hätte eine größere Verbundenheit mit haben sollen als sein Volk? So ist es Bosheit, Verworfenheit, die bestraft werden muß und die in der entrechteten Stellung der Juden ihre verdiente Strafe findet.

Das ist kein neuer Gedanke, sondern einer, der schon seit Jahrhunderten vorhanden war, aber er gewann unter den Umständen der Germanenmission neue Plausibilität. Damit trug er bei zur negativen Wahrnehmung auch der gegenwärtigen Juden und bald auch zu ihrer feindlichen Behandlung – das ließe sich an weiteren Beispielen nachvollziehen. Und damit wird der Heliand und überhaupt die Epoche der Germanenmission exemplarisch für einen großen Teil der Kirchengeschichte: Es war meistens gerade nicht die Gleichgültigkeit gegenüber dem Judentum, die zu furchtbaren Konsequenzen führte – so wie es in vielen Schuldbekennnissen zu lesen ist. Es war vielmehr oft die enttäuschte Liebe, die in Judenfeindschaft umschlug; an anderen Beispielen, z.B. bei Luther, wäre dies ebenso deutlich zu erkennen. So ist es die Tragödie in der Geschichte des Christentums, daß gerade seine Nähe zur jüdischen Wurzel immer wieder neue Trennung hervorrief.