ABHANDLUNGEN
DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER SÄCHSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

ZWEIUNDTVIERZIGSTER BAND

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG 1934

Druck von August Pries - J. B. Hirschfeld in Leipzig

INHALT

- Nr. 1. PAUL KOSCHAKER, Über einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebieten des Hellenismus. Mit Beiträgen zum Eigentums- und Pfandbegriff nach griechischem und orientalischen Rechten.
- „ 2. RICHARD SCHMIDT, Die Bürokratisierung des modernen England und ihre Bedeutung für das heutige deutsche Behördensystem.
- „ 3. HEINRICH SIBER, Zur Entwicklung der römischen Prinzipatverfassung.
- „ 4. AUGUST FISCHER, Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte. I.
- „ 5. LEVIN L. SCHÜCKING, Heldenstolz und Würde im Angelsächsischen.
- „ 6. B. LANDSBERGER, Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HAR-RA = *hubullu*.

HELDENSTOLZ UND WÜRDE IM ANGELSÄCHSISCHEN

MIT EINEM ANHANG:

ZUR CHARAKTERISIERUNGSTECHNIK
IM BEOWULFEPOS

VON

LEVIN L. SCHÜCKING

A perfect judge will read each work of wit
With the same spirit that its author writ.

Pope, Essay on Criticism v. 233

DES XLII. BANDES

DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER SÄCHSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Nr. V

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG 1933

Vorgetragen für die Abhandlungen am 11. November 1933.
Das Manuskript eingeliefert am 13. November 1933.
Der letzte Bogen druckfertig erklärt am 6. Dezember 1933.

Druck von August Pries in Leipzig

INHALT

	Seite
1. Die Selbstberühmung	I
Selbstberühmung im Beowulf: Der Held über seinen Vater, sein Vorhaben, frühere Taten, das Grendelabenteuer, die Leistungen im Kampf um Hygelac, seine Regierung, sein Grabmal. S. 1—2. — Sigeferð, Widsith, „Schwert“, „Speer“ und „Sturm“ in den RätseIn, Moses in der „Exodus“, Cynewulf in der „Elene“. S. 2—3. — Hildebrandslied und Ludwigslied. S. 3—4. — Ähnliche Züge in Äneis und Homer	4
2. <i>bēot</i> und <i>gylp</i>	5
„ <i>bēot</i> “ im Homer. S. 5. — Die Gelübderede beim Bankett und auf dem Schlachtfeld. — Als Charakterkriterium. — Ekkehard und Heliand. S. 5—7. — Unterschied des „ <i>gylp</i> “ vom „ <i>bēot</i> “. — „ <i>gylp</i> “ im Homer. — Der Stolz als Kraftquelle. — Was der ags. „ <i>gylp</i> “ als unedel meidet. — Beowulf, Byrhtnoð und Waldere. S. 7—9. — Lautwerdender Stolz über den Erfolg. S. 9—10. — Der Männervergleich als Gelagesitte in „ <i>Be monna mōde</i> “. Sodom in der ags. Genesis . .	11
3. Stolz und Demut	11
Gründe für Stolz: Abkunft, Nationalität, Kriegertum, Sängerkunst. — Besitz hervorragender Eigenschaften. — Führer- und Königtum. — Rebellenstolz in der as. Genesis. S. 11—13. — Stolz auf Treue. — Der Ruhm. — Die Ruhmbesessenheit. S. 13—15. — Die Lehre von der „ <i>superbia</i> “. — „ <i>ēaðmōd</i> “. — Alfred in der Übersetzung des Boethius. — Einfluß der christlichen Lehre auf die Epik: Waltharius. — Hroðgars Predigt. — Hroðgar als „ <i>rex justus</i> “. S. 15—17. — Der ethische Wert von „ <i>gylp</i> “ im Beowulf, Genesis, Daniel, Exodus, Andreas und von „ <i>gelp</i> “ im Heliand	18
4. <i>Wlanc</i> und <i>wlencu</i>	18
Die Bedeutung von „ <i>wlanc</i> “ und „ <i>wlencu</i> “. — <i>wlencu</i> als Heldenkühnheit im Beowulf. — Die Lebenseinstellung des „ <i>wlanc hælēð</i> “: Kriegerische Leistungen, Weltlichkeit. S. 18—20. — Das „Reimlied“ als Zeugnis. — „Die Ruine“. — Stolz und Gemeinschaftsgefühl. — Die „ <i>frōude</i> “. — (Anmerkung über den Sinn von „ <i>sēl</i> und „ <i>wēl gebēran</i> “. S. 21). Verhältnis des Führers zur Gefolgschaft. — Dienen und befehlen. S. 20—23. — (Anmerkung über die ags. Bezeichnungen für „dienen“. S. 22.) — Beowulf und Wiglaf. S. 23. — Religion und Stolz. S. 23. — Kein Bittgebet bei Kampfbeginn. S. 23. — Abweichende Haltung von Waldere. S. 24. — „ <i>wlanc</i> “ und „ <i>wlencu</i> “ in der religiösen Epik: Genesis, Exodus, Daniel, Gūðlāc, Heliand S. 25. — Objektiver Sinn von „ <i>wlanc</i> “. S. 25. — (Anmerkung über „ <i>lofgeorn</i> “.)	25
5. Gegensatz und Ausgleich	26
Dignitätsideal und Sobrietätsideal. — „ <i>wlanc</i> “ und „ <i>genteel</i> “. — Alfreds Persönlichkeitsideal. — „ <i>gylp</i> “ bei Alfred. S. 26—27. — Einwirkung auf die Denkform der religiösen Literatur: Beispiel des Andreas und des Seefahrers. — Schwaches Auftauchen des „ <i>ēað-mōd</i> “-Begriffs. — Das Sobrietätsideal	27

ANHANG

	Seite
Zur Charakterisierungstechnik im Beowulf	27
1. Die Namen	28
Späte Nennung der Namen der in die Handlung eingeführten Personen im Beowulf, ähnlich in dem Traumgedicht vom hl. Kreuz und der as. Genesis (anders als in Exodus, Juliane, Phönix u. a.) entsprechend der Gepflogenheit bei Vergil und Homer	30
2. Reflexcharakteristik	30
Kunstvolle Beschreibung durch Mithandelnde	30
3. Die Charakterisierung durch Reden	30
Die Unterscheidung der Generationen als Aufgabe. S. 31. — Jugend und Alter bei Vergil und im Hildebrandslied. S. 31. — Geringe Bewertung der Jugend im Ags. — Christlichen Ursprungs? Eine Gūðlāc-Stelle als Parallele. — Schilderung der Alten in Ilias, Äneis und im Hildebrandsliede. S. 31—32. — Die Darstellung des Greises Hrōðgar. — Fehlen der Einführung bei Reden. S. 33. — Hrōðgars erste Rede als Charakterenthüllung. S. 33. — Hrōðgars große Antwortrede an Beowulf. — Die Charakteristika des „ <i>rex pacificus</i> “. S. 33—36. — Beowulfs Reden bei der Ankunft. — Audienzansprache an Hrōðgar. — Die Selbstenthüllung. — Charakteristika des Helden. — Begriff der Entschlossenheit. — Der Sinn der Streitszene mit Unferð. — Das stoische „ <i>praecipere</i> “ bei ihm. — Überlegenheit und Kampfhumor. — Verhältnis zur Gefolgschaft. — Treue gegen den König. — Waffenstolz. — Hochherzigkeit. S. 36—40. — Königin Wealhþēows Reden. — Charakterisierung als Mutter. — Gegensatz zu einer entsprechenden Situation der Äneis. — Die Friedensstifterin. — Freigebigkeit. S. 40—43. — Die Tendenz des Beowulfdichters zur Zeichnung typischer Wunschbilder. — Seine Kritik an der Tradition. — Der Held als Wohltäter. — Gegensätzliche Typen. — „Verhöfischung“. — Zusammenstoß alter Überlieferungen und neuer Auffassung. . . .	44
Angezogene Texte	45
Worterklärungen	45
Angeführte Verfasser	46

1. DIE SELBSTBERÜHMUNG

Wer die epischen Werke der angelsächsischen Zeit, vornehmlich den Beowulf (den der größere Teil der Forscher noch immer in den Anfang des 8. Jahrh. setzt, während doch viele Gründe dafür sprechen, daß er nicht vor dem Ende des 9. entstanden ist) durchliest, dem fällt in diesen, sonst der Denkart des heutigen Menschen nicht gar so fern stehenden Dichtungen als ein abweichender Zug die Art und Weise auf, in der der Held über sich selbst redet. Fast auf Schritt und Tritt macht sie sich gerade in dem großen angelsächsischen Epos bemerkbar. Als z. B. der Gautenprinz im Dänenlande, das er von der nächtlichen Grendelplage zu befreien gekommen ist, vom Strandwächter Hroðgars, des Dänenkönigs, angehalten und nicht ohne Mißtrauen nach Herkunft und Reiseziel verhört wird, da gibt er eine Antwort, die seinen eigenen Namen nicht, dagegen den seines verstorbenen Vaters mit einem Zusatz verrät, der dessen hohe Berühmtheit preist, und als er dann den Zweck seines Unternehmens andeutet, da klingt für uns etwas Großsprecherisches aus seinem Hinweis, daß, wenn ihm selbst dies Wagnis nicht gelinge, König Hroðgar sich endgültig mit dem Übel werde abfinden müssen. Höflicher, d. h. weniger selbstbewußt, äußert er sich darauf zu dem „Hofherrn“ Wulfgar, der ihn bei der ersten Audienz einführt; aber in seiner Ansprache an den Dänenkönig spart er dann wieder mit dem Lob seiner eigenen großen Leistungen, die ihm seiner Meinung nach die besten Aussichten bei dem gegenwärtigen Unternehmen geben, nicht. Viel berühmte Taten, heißt es, habe er schon in seiner Jugend verrichtet, er erzählt dann von dem aufsehen-erregenden Kampfe, den er erfolgreich gegen die Nikkern im Meere geführt und als der hämische Unferð zu seiner Unehre von einem Fall wissen will, in dem er beim Wettschwimmen unterlegen sei, da betont er, während er die Zuhörer eines Besseren belehrt, daß im Gegenteil noch niemals — es ist etwas vom Rekordstolz in seinen Worten — ein so schwerer nächtlicher Kampf, wie er ihn geführt, erhört worden sei. Ähnlich schildert er später dem Hygelac das Grendelabenteuer nicht ohne hervorzuheben, daß er seinem Volke große Ehre gemacht habe. Vom gleichen Geiste aber sind die Reden erfüllt, die König Beowulf als alter Mann vor und nach dem Drachenkampfe an seine Leute hält. Der Rückblick auf seine Leistungen gibt ihm Gelegenheit, hervorzuheben, wie er beständig im ersten Gliede gekämpft, dem gefallenen König Hygelac gegenüber getreu seine Pflicht erfüllt und durch die Tötung Dægrefns besonderen Ruhm erworben habe. Als jedoch dann der Kampf mit dem Feuersdrachen zwar für ihn siegreich aber verhängnisvoll ausgeht, da zieht er in Abschiedsworten an seine Getreuen mit auffallendem Stolz das Fazit seines Lebens. Das Selbstbewußtsein, mit dem er bei dem Gedanken seiner halb-

Abhandl. d. Sächs. Akademie d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. XLII, 5.

I

hundertjährigen glücklichen Regierung und der Achtung, die ihm die Nachbarkönige erwiesen, verweilt, verläßt ihn nicht einmal bei dem Aufblick zu Gott, vor dessen Richterspruch er sich nicht fürchtet, weil er sich, wie er auseinandersetzt, von jeder schweren Schuld frei weiß. Dieser Befriedigung über das Erreichte paart sich die Genugtuung für sein Volk gesorgt zu haben: so kann er denn auch verlangen, daß ein würdiger Grabhügel sein Gedächtnis ehre, den in alle Zukunft die Seefahrer, die ihr Weg an ihm vorüberführt, „Beowulfs Berg“ nennen sollen. Mit dem stolzen Hinweis auf seine Väter, die Wägmundinge, zu denen er jetzt eingeht, scheidet er aus dem Leben. Was hier nur flüchtig in den auffallendsten Erscheinungsformen angedeutet ist, ließe sich leicht durch zahlreiche weitere Stellen noch des Näheren belegen. Ins Auge springt dabei die Formulierung, d. h. die Selbstcharakterisierung in einer Sprache, die wir von einer andern Figur auf den Helden angewandt, als selbstverständlich empfinden würden, die uns dagegen in seinem eigenen Munde als naives Selbstlob berührt. So spricht er etwa von seinem „großmütigen Sinn“ („*purh rūmne sefan*“ 277), er hebt hervor, was beinahe kränkend an die Ohren seiner Gastgeber klingen muß, daß Grendel, der Unhold, wohl wisse, daß er freilich die Dänen nicht zu fürchten brauche, aber er, der Gaute, werde jetzt seinem Treiben ein Ende machen (595 ff.), er bezeichnet eine Tat, die er verrichtet, als „heldenhafte Leistung“ (636), und wenn er sich auch einmal gedrungen fühlt, zu betonen, daß er sich ihretwegen nicht besonders rühme (586), so strafen ihn doch eigentlich die eigenen Worte Lügen.

Es läge vielleicht nahe, solche Äußerungen zunächst einmal nur als Verwendung eines primitiven Kunstmittels zu deuten, ähnlich wie im frühen Drama — ja noch bei Shakespeare — den Figuren oft zur Aufhellung ihres Charakters ganz naive Äußerungen über sich selbst in den Mund gelegt werden können, die als objektiv richtig gedacht sind und beileibe nicht den Sprecher mit dem Odium der Eitelkeit oder Großsprecherei belasten sollen. Aber damit wäre die Tatsache verkannt, daß der altgermanische Dichter seinen Helden in Wirklichkeit ungemein viel Selbstgefühl mitgeben will.

Die Darstellung dieses Zuges ist ja auch, wie uns noch ein kurzer Rundblick zeigen mag, durchaus nicht auf den Beowulf beschränkt. Ähnlich nämlich stellt sich z. B. Sigferð im Finsburgfragment als ein berühmter Recke vor, der siegreich aus vielen harten Kämpfen hervorgegangen sei¹⁾, und der Sänger Widsith, der alle Lande der Erde durchwandert hat, hebt in naiver Prahlerei hervor, daß die Sachverständigen stets und überall erklärt hätten, niemals etwas Schöneres, als seinen und seines Genossen Schilling Gesang gehört zu haben²⁾. — Will man ferner Äußerungen unverhülltesten Stolzes finden, so muß man zu den Rätseln des Exeterbuchs greifen, wo etwa (Rätsel XXI) das Schwert sich als den Krieger rühmt, der um seiner Taten willen gepriesen wird und sich nicht kümmert um das Jammern der Frauen, oder

1) *Ic ēom Secgena lēod, Wreccea wīde cūð. — Fela ic wēana gebād, Heardra hilda.* 24 ff.

2) *þonne monige men, mōdum wlonce, Wordum sprēcan, þaþe wēl cūðan, þæt hī nāfre song sēllan ne-hýrdon.* 106 ff.

der Speer (Rätsel LXXIII) hervorhebt, wie schlank er sei und wie er in der Sonne blitze. Zwar kann man hier in der Tat bis zu einem gewissen Grade die Kunstform, d. h. die Ich-Erzählung des im Rätsel redenden Gegenstandes für den Ausdruck verantwortlich machen, aber weit darüber hinaus geht doch auch hier ersichtlich das starke Bewußtsein des eigenen Wertes bei dem Sprechenden. Er lebt auch in der Selbstbeschreibung des Sturms (Rätsel II), der — nicht ganz unähnlich dem „Schwert“ — eine grandiose Mischung von grausamer Zerstörerfreude mit herrischem Stolz verrät¹⁾. — Schon diese Beispiele lassen uns ahnen, daß der von sich eingenommene und der trotzig-stolze Charakter, der sich ungescheut seiner eigenen Leistung rühmt — oder soll man sagen: mit seinen Verdiensten prahlt — der angelsächsischen Dichtung als charakteristischer Zug angehört. In der Tat greift er gelegentlich sogar in die religiöse Dichtung über. Denn wenn z. B. der Dichter der ae. „Exodus“ den Moses zu einem typischen großen Heerführer gemacht hat, der vor und nach der Schlacht, d. h. dem Durchzug durchs Rote Meer begeisternde Kriegsgreden an die Seinen hält, von denen die heilige Schrift noch nichts ahnte, so vergißt auch er nicht, ihn mit einer gewissen herrisch-stolzen Gebärde auszustatten, die die Bedeutung der eigenen Person betont. „Seid nicht furchtsam“, ruft er z. B. den Juden zu, „ob Pharao gleich brachte große Heere, eine Unzahl Helden, ihnen allen will der machtreiche Herr durch meine Hand — ein stereotyper Halbvers ags. Dichtung! — heute ihren Lohn geben“ (259), er betont: „ich selber schlug mit grüner Rute der Schaumflut Tiefe“ (280), kurz, er tritt durchaus nicht etwa persönlich hinter seiner Aufgabe zurück²⁾³⁾.

Allein was hier für das angelsächsische Epos festgestellt wird, das ist eine Erscheinung, die ähnlich auch in andern Werken frühgermanischer Literatur auftaucht. Freilich, wenn Ehrismann (Lit.-Gesch. I² S. 131) hervorhebt: „es gehört zur Sitte, daß die Helden ihre Freude über ihre Krafttaten in Ruhmreden äußern, in naiver Selbstverherrlichung“, so kann er dabei die wichtigste Dichtung, nämlich das Hildebrandslied, nicht eigentlich im Auge haben, zum mindesten wirkt das, was Hildebrand über sich selbst aussagt, er sei 30 Jahre fern von der Heimat umhergezogen „wo man mich stets in die Kriegsschar von Speerschützen eingereiht hat, ohne daß man mir bei einer einzigen Stadt den Tod beigebracht hat“, namentlich im Vergleich mit den Aussprüchen der angelsächsischen Helden geradezu auffällig bescheiden. Das tragische ist ja auch hier gerade sein Lob nicht im eigenen, sondern im Munde des Sohnes, der ihn als Vater nicht anerkennt und seinen Tod will. Das fromme Ludwigslied aber läßt — charakteristisch genug — trotz allerlei Anklängen an den frühgermanischen dichterischen Stil nicht die geringste Andeutung von

1) Vgl. Schücking bei Walzel S. 8.

2) Es braucht kaum gesagt zu werden, daß es sich hier um einen unbewußten Einfluß handelt, der in beschränkten Grenzen bleibt. Vgl. das über „gylp“ gesagte weiter unten S. 18.

3) Über einen „undertone of self-satisfaction“ bei Cynewulf vgl. die Abhandlung von Kenneth Sisam, Cynewulf and his Poetry, Sir Israel Gollancz Memorial Lecture, British Academy vol. XVIII (1933), S. 20.

Selbstberühmung aufkommen. Über den Waltharius wird noch zu sprechen sein¹⁾.

Wenn man unter den vielen Parallelen, die Beowulf und Äneis aufweisen, eine auch für diesen Zug hat finden wollen²⁾, so hat das also bei solcher Allgemeinheit der Sitte schon von vornherein nicht viel Bedeutung. Übrigens wird er schwerlich, außer an der einen berühmten, ersichtlich der Odyssee nachgebildeten Stelle: „sum pius Aeneas, fama super aethera notus I, 378“, dem Leser Vergils ähnlich wie dem des Beowulf in die Augen springen, trotzdem sich aus dem Epos einige Fälle zusammenscharren lassen, in denen jemand seine „virtus“ erwähnt (VIII, 131 ff.; XI, 441; XII, 668), oder wo der Held sich und seine Leute mit der lobenden Charakterisierung einführt: „sunt nobis fortia bello pectora, sunt animi et rebus spectata iuventus“. Unvergleichlich näher steht auf alle Fälle in diesem Punkte, wie in so manchem andern die angelsächsische Art der Homerischen. Ist doch den Helden der Ilias naive Selbstberühmung die natürlichste Sache von der Welt. Nicht nur der eitle Achill macht — um nur einige charakteristische Beispiele von vielen hervorzuheben — darauf aufmerksam, wie er „so schön und groß an Gestalt“ sei (21, 108), sondern auch der edle Hektor bezeichnet sich selbst als den „tapfersten Helden im Volke“ (VI, 460), und wenn es auch wohl als eine Schwäche des greisen Nestor gedacht ist, daß er ununterbrochen Heldentaten auskramt, die er in seiner Jugend verrichtet, so mindert das doch die Hochachtung der andern vor ihm sichtlich nicht im geringsten. Hier lebt also, wie man sieht, dieselbe unbekümmerte Sicherheit im Urteil über sich selbst wie bei dem Helden der angelsächsischen Epik, ja einmal findet die Überzeugung vom eigenen Werte sogar einen Ausdruck, der auf das auffälligste an einen schon vorher angeführten Passus des Beowulf gemahnt: es ist die Stelle, wo Hektor vom Tode des Gegners spricht, der mit ihm einen Zweikampf um die Entscheidung in der griechisch-trojanischen Streitsache wagen soll. Man wird ihm ein Grab aufschütten am breiten Hellespont, auf das künftig die vorbeifahrenden Schiffer mit den Worten hinweisen werden, daß in diesem Hügel ein Tapferer ruht, den der göttliche Hektor überwunden (VII, 86 ff.).

Allein mögen nun die Beziehungen des Beowulf zum Homer sein welche sie wollen, für uns kommt es im folgenden darauf an, zunächst einmal zu untersuchen, ob nicht die Selbstberühmung nur eine Funktion der wichtigen Rolle ist, die Stolz und Würde überhaupt im Persönlichkeitsideal der angelsächsischen Epik spielen. Wir werden sehen, daß dem in der Tat so ist und daß sie sogar im sprachlichen Ausdruck die auffälligsten Spuren zurückgelassen haben. Dafür aber ist es nützlich, in erster Linie einige typische Formen festzustellen und zu untersuchen, in denen eine gewisse Selbstberühmungssitte zutage tritt.

1) Nicht uninteressant ist die Parallele des Rolandsliedes. Der Held dieses Gedichtes hält vor dem Tode eine Ansprache an sein Schwert Durendal (vgl. auch schon Laisse 14), bei welcher Gelegenheit er seine damit vollbrachten Taten aufzählt. Er wird freilich vorher (18) von seinem Freunde Oliver ausdrücklich gefährlichen Stolzes geziehen.

2) Vgl. Tom Burns Haber, A Comparative Study of the Beowulf and the Aeneid, Princeton 1931. Zu seinen Beispielen noch: XII, 668; VIII, 150.

2. *BĒOT* UND *GYLP*

Eine solche Sitte tritt zutage im Kampfgelübde, der Kampfrede und im sog. „Männervergleich“. Bei den ersteren handelt es sich um die beiden von Hause aus keineswegs identischen Begriffe *bēot* und *gylp*, deren Unterschied die bisherige Forschung¹⁾ wohl nicht immer klar genug herausgestellt hat, woran aber vielleicht der unscharfe Wortgebrauch der angelsächsischen Dichtersprache, der eine Auswechselung beider Worte erlaubt, einen Teil der Schuld trägt. *Bēot*, dessen unkontrahierte Form, wie sie sich im Altsächsischen findet: „*bihet*“, deutsch „Beheiß“, d. h. „Verheißung“, den ursprünglichen Sinn noch deutlicher erkennen läßt, wie er auch noch in *gehātan* = „verheißen“, „geloben“, „versprechen“ steckt (Beow. 1392, 1671, By. 246), ist zunächst weiter nichts als ein Gelübde, d. h. das Gelübde einer besondern Leistung. Nun gibt es natürlich verschiedenartige Versprechungen, die alle gehalten werden müssen. Aber soweit heldische Leistungen in Betracht kommen — und fast ausschließlich damit beschäftigt sich die Epik — gilt das Gelübde als etwas, das in der Atmosphäre des Banketts besonders gut gedeiht. An prahlerische Versprechungen solcher Art wird ja gelegentlich schon im Homer erinnert. So mahnt etwa Agamemnon vor der Schlacht den Idomeneus an Äußerungen auf einem Bankett (IV, 266), oder Apollo als Priamos Sohn Lykaon reizt den Äneas durch die Bezugnahme auf seine „bei festlichem Weine“ getane Verheißung, den Kampf mit Achill aufnehmen zu wollen (XX, 83 ff.) oder Agamemnon sucht den gesunkenen Mut der schon bei den Schiffen kämpfenden Seinen durch die Erinnerung anzufachen, wie vordem doch jeder in Lemnos geprahlt habe „schmausend das viele Fleisch . . . ausleerend die Krüge“, er werde es für seine Person mit hundert, ja zweihundert Troern aufnehmen (VIII, 230 ff.). Diese Parallelen in der griechischen Epik sind nun zwar beachtenswert, es sei aber dahingestellt, inwieweit sie alle dasjenige Element formaler Selbstverpflichtung enthalten, das in der germanischen, auch im skandinavischen reichlich bezeugten²⁾ Gelübderede steckt und das die Versprechung zu einer Art feierlichem Bindungsakte macht; häufig entspringt sie dem großen Gefühlsaufschwung in der Hallengemeinschaft, wenn der Gefolgsherr für seine Getreuen den Schatz erschließt, der Metgenuß das Selbstgefühl steigert und aus Musik und Gesang dem Einzelnen die Vision künftiger Leistung, ja künftiger Größe steigt. Man nimmt z. B. im Geiste den Augenblick mit Ungeduld voraus, wo man dem Herrn auf dem Schlachtfeld die Treue halten wird, aber noch mehr als das: Eine rausch-

1) Vgl. Nyrop, Nordisk Tidskrift XII (1889) S. 312 ff. „En middelalderlig Skik“. Ferner: V. Vedel, Heldenleben, Leipzig 1910, S. 64 ff. über Gelübde bei verschiedenen Völkern. — Ehrismann, Zum Hildebrandsliede P. Br. B. XXXII (1906) S. 287 ff. — Ders. Lit.-Gesch. I. 2. Aufl. S. 400. — Ebenda S. 56 f. (1932). — Vilhelm Grönbech, The Culture of the Teutons (1931) II, 195 ff., III, 107. — Fr. Kläber, Beowulf v. 1. — Müllenhoff, D. A. K. 4, 339.

2) Vgl. Grönbech II, 195 ff. über die Sitte des Jul-Gelübdes, Nyrop a. a. O. über „*heitstrenging*“. Auch Nyrop nimmt an, daß eine gewisse Zeremonie vorliegen muß, die aber schwer feststellbar ist.

artige Stimmung der Gehobenheit, eine Steigerung des Eigenbewußtseins, ein inneres Sichaufrecken tritt ein; man wächst vor sich selbst, vermißt sich großer Dinge und ruft alle zu Zeugen für diese Willenskundgebung an, die sich häufig das Außerordentliche, das nicht zu Erwartende, das die andern alle Überbietende, kurz das Heroische zum Ziele setzt; das für unmöglich Gehaltene soll geschafft, die als unüberwindlich betrachtete Schwierigkeit bewältigt werden. Dabei aber macht der Sprecher anscheinend mit einer gewissen Formelhaftigkeit auch die Gründe seines Zutrauns zu sich selbst namhaft, nämlich seine Abstammung, oder vormals verrichtete Taten, oder früher gezeigte und von andern anerkannte Fähigkeiten. Ein solches typisches Gelübde beim Bankett hat z. B. König Hroðgar im Auge, wenn er klagt, daß immer wieder Recken aus seiner Schar sich über dem Bierkrug, vom Getränk erhitzt, zum Kampfe mit Grendel erboten (*ful oft gebēotedon bēore druncne ofer ealo-wāge ōretmecgas* etc. 480 ff.), aber stets ihr Leben bei dem Unternehmen eingebüßt hätten. An den „*beōt*“ beim Met erinnert auch Aelfwine im Byrhtnoð (212), ähnlich ist wohl auch Beowulfs und Brecas „*beōt*“ eines Schwimmunternehmens gedacht (Beow. 536).

Aber ein solches Gelübde ist natürlich nicht auf die Situation des Bankettsaals beschränkt, sondern es entspringt ebensowohl dem Kampfrausch wie dem Metrausch. Als z. B. in dem verzweifelten Kampfe mit den Wikingern bei Maldon (991) die angelsächsische Phalanx zusammengebrochen, der Führer tot ist und die Mannen ins Wanken geraten, da sucht sie der Krieger Leofsunu zum Stehen zu bringen, indem er ruft: „Ich tue das Gelübde, keinen Fuß breit zurückzuweichen. Mir soll niemand vorwerfen, daß ich ohne meinen Herrn den Kampf verlassen habe. Eher soll mich Speer und Schwert dahinraffen“ (By. 246 ff.). Hier ist nun freilich kein Element von Selbstberühmung zurückgeblieben, in einer parallelen Stelle desselben Gedichtes, der Rede Aelfwines, kommt sie dagegen vor, wenn auch nur in der Feststellung der edlen Abkunft des Sprechers (216). Auch von Beowulf hört man zweimal vor dem Kampf ein „*bēot*“ ohne Selbstberühmung¹).

Es kann nun kein Zweifel sein, daß in der angelsächsischen Epik gerade die Rolle eines solchen „*bēot*“ als Charakterkriterium sehr ernst genommen wird²). Lenkt doch der einzelne mit ihm die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, stellt sich sozusagen unter die Kontrolle der andern und verpfändet ihnen seine Ehre. Dieser Tatsache bleibt er sich denn auch beständig bewußt³), nachdem der kritische Augenblick gekommen ist. Denn es liegt ihm daran, sein Wort pünktlich und in vollem Umfange einzulösen. So hält Beowulf der falschen Darstellung Unferðs von seinem Schwimmaenteuer den Bericht

1) Daß „*bēot*“ übrigens auf diese Weise zu dem Sinn: „Drohung“ kommen kann (Byrht. 27), versteht sich leicht. Der „*bēot*“ des Königs Ongenpēow z. B. besteht darin, daß er am andern Tage das von ihm im „Rabenholz“ eingeschlossene Gautenheer teils über die Klinge springen, teils aufhängen lassen wolle (Beow. 2939 ff.). — So würde sich übrigens auch ags. *hwōpan* = „drohen“ neben got. *hwōpan* = „sich rühmen“, „sich gegen einen brüsten“ erklären.

2) Verf. Pres. Address M. Hum. Res. Ass. Bulletin Oct. 1929, S. 153 f.

3) Vgl. Beow. 759 *gemunde þā sē gōða, mæg Higelāces, æfen-spræce*.

entgegen, der mit der Feststellung anhebt: „Wir taten ein Gelübde und wir erfüllten es“ (*gebēotedon . . . and pæt geæfndon swā* 536 f.), darum auch legt der Dichter so großes Gewicht darauf, daß, was Beowulf in seinem „*bēot*“ V. 604 ff. verheißen hat: „wenn die Sonne morgen hoch vom Himmel scheint, kann jeder wieder froh zur Halle gehn“, sich, als tatsächlich die Sonne im Mittag steht, wortwörtlich erfüllt (917¹); und das Gedicht vom „Wanderer“ (70 ff.) stellt es unter diesen Umständen als eine Forderung besonderer Wichtigkeit auf, daß man ein Gelübde nur tue, wenn man sich zuvor genau geprüft und erkannt habe, was man wolle²), womit wohl dem Bierbankgelübde und sicher auch einem guten Teil der Selbstberühmung die Daseinsberechtigung abgesprochen werden soll.

Immerhin wird bei den Angelsachsen, wie man sieht, der „*bēot*“ nicht in Bausch und Bogen als sündhaft verworfen, wie es bekanntlich in Ekkehard's „Waltharius“ geschieht, wo der Held unmittelbar nach dem „stolzen Gelöbniß“, keiner der Franken solle entkommen, niederkniet und Gott bittet, ihm solche sündhaften Reden zu verzeihen. Dieselben Anschauungen hat der Verfasser des Heliand. Auch ihm ist ja der *bēot* offensichtlich noch ein ganz lebendiger Begriff. Als er nämlich das letzte Abendmahl des Herrn mit dessen Prophezeiung, daß er nun der Passion entgegengehe und die darauf erfolgende leidenschaftliche Erklärung des Petrus, ihn in Kerker und Kampf nicht verlassen zu wollen, darzustellen hat, da erscheint ihm das Wichtigste an der Szene, angelsächsisch gesprochen, sichtlich als eine Art „*bēot ofer ealower wāge*“ des Petrus. Das aber gibt ihm nun die Gelegenheit, solcher Art Selbstberühmung eine ernsthafte Philippika zu widmen (5033 ff.) und darzutun, wie falsch und unnütz Prahlerei dieser Art sei, da doch der Ausgang von der Vorsehung und also gutenteils davon abhinge, ob der Sprecher in Sünden verstrickt wäre. Die Stelle zeigt lehrreich, daß auch die altsächsische heroische Tradition das Gelübde nicht von ausgesprochener Selbstberühmung trennen kann (zu der die Bibelstelle ja im Grunde gar keinen Anlaß gibt), heißt es doch ausdrücklich, daß „ohne die Hilfe Gottes“ dem Sprecher „der Sinn ja doch verzagter wird, spräche er auch ein „*bi het*“ und rühmte er sich auch seiner Kampfleistung und seines Armes Gewalt, der Mann seiner Stärke“³). — Das Ludwigslied aber hat den „*bēot*“, wie

1) Vgl. für den nicht ganz durchsichtigen Ausdruck Verf. „Untersuchungen zur Bedeutungslehre der angelsächsischen Dichtersprache“ (1915) S. 86.

2) *Beorn sceal gebīdan, þonne hē bēot spriceð, oððæt collenferð cunne gearwe, hwider hredra gehygd hweorfan wille.*

3) *than is imu san aftar thiū breost-hugi bloðora, thoh he er bi het spreka, hromie fan is hildi endi fan is hand-krafti the man fan is meġine.* Vgl. 5033 ff. — Ganz auffallend aber ist die an anderer Stelle im Heliand erscheinende Sinnesübereinstimmung des Wortes mit dem von „*gelp*“ = „Schmähung“, „Verhöhnung“, eine Bedeutung, die das Ags. nicht kennt. Vgl. unten S. 18 über *gelp*. Es handelt sich um Christi Weissagung über sein Leiden (Matth. 20, V. 18, 19 und Lukas 18, 32): er würde „*hoskes gihorian endi harm-quidi, bismerspraka endi bi het-word manag*“. Hel. 3530. Der Sinn „Drohwort“, wie Heyne hier übersetzte, kommt schwerlich in Frage. Man muß vielmehr annehmen, daß das in die Bedeutung „Schmähung“, „Verhöhnung“ übergegangene „*gelp*“ das, wie oben dargetan, nahe verwandte „*bi het*“ angezogen und dies dann denselben Sinn angenommen hat.

schon oben angedeutet, ziemlich vollständig ausgeschaltet und nur die Erklärung des Königs an seine Leute, daß Gott ihm geboten habe „*thaz ih hier gevuhti, mih selbon nisparoti unc ih hiu gineriti*“ (34f.), tritt dafür als ein schwacher Ersatz ein. Den eigentlichen „*gylp*“ dagegen vertritt in diesem Gedicht ein „Kyrie eleison“ (46f.).

Daß *gylp* und *bēot* ursprünglich durchaus nicht zusammenfallen, wird besonders durch die Stelle im Beowulf, in der sich der Held auf den Drachenkampf rüstet, deutlich. Hier wird nämlich ausdrücklich erklärt, daß Beowulf zwar „*bēot*“-Worte spricht (2511) — in der Tat verkündet er seine Kampfbereitschaft, seine Entschlossenheit, das Leben einzusetzen, den unbeugsamen Willen, keinen Schritt zu weichen usw. und wirft einen Rückblick auf seine früheren Taten, der sich fast zu einer Lebensgeschichte auswächst —, sich aber des „*gylp*“ gegenüber dem Drachen enthält (2529). Der „*bēot*“ gilt also den Genossen, der „*gylp*“ aber dem Gegner. Gemeinsam ist beiden die Bezugnahme auf die eigenen Leistungen. — Laut hinschallende Kampfreden an den Feind, dem man gegenüberzutreten im Begriffe ist — „*gylp*“ hängt etymologisch wohl mit „gellen“ zusammen — gehören nun bekanntlich auch schon zum eisernen Bestand der homerischen Epik. Selbstberühmung auf der einen Seite, Drohungen und Schmähungen des Gegners auf der andern bilden hier ihre typischen Bestandteile. Es ist freilich in der Ilias nicht so, daß jedem Zweikampf ein *gylp* vorausginge (vgl. Paris-Menelaos III, 345 ff.), auch kann ein *gylp* stattfinden, dem so wenig das Blutvergießen wie jedem Donner der Regen zu folgen braucht (vgl. Ajax-Hektor XIII, 801 ff.), andererseits können die Zungen den Waffen vorausseilen, ohne daß es zu eigentlichen Schimpf- und Prahlreden kommt (vgl. Ajax-Hektor VII, 225 ff.). Hinwiederum wechseln Hektor und Achill in ihrem großen Zweikampf Reden, in denen zum mindesten der edle Hektor sich der Schmähungen zunächst ganz enthält, freilich aber beschimpft auch er dann den Gegner nach dessen erstem Lanzenwurf, offenbar erbittert geworden, als „gewandten und hinterlistigen Schwätzer“. Wie steht es nun in dieser Hinsicht im Angelsächsischen? Daß der *gylp* als Herausforderungs- und Selbstberühmungsrede hier nicht nur vorhanden, sondern sogar viel formelhafter und stereotyper als im Homer geworden ist, erscheint nicht zweifelhaft. Der Grund für die Erhaltung dieser Sitte wird aber vom Beowulfdichter einmal mit ziemlich dünnen Worten angegeben. „Ich bin“, sagt Beowulf (2528), als er sich zu dem verhängnisvollen Kampf mit dem Feuerdrachen anschickt, „so tapfer in meinem Sinn, daß ich mich des *gylp* wider den Kampfflieger (d. h. den Feuerdrachen) enthalte“, d. h. „enthalten kann“. Hier wird die eigentliche Aufgabe des „*gylp*“ ganz offensichtlich, nämlich daß der Kampfschlossene sich selbst mit ihm den Rücken stärkt. Mit andern Worten: Der Stolz als Bewußtwerden des eigenen Wertes wird zur seelischen Kraftquelle. Was den reifen Helden im Kampfe vorwärts treibt und stahlhart macht, was ihm Zuversicht einflößt und ihn vor Anwandlungen von Furcht bewahrt, ist der Gedanke, was er früher schon Großes verrichtet hat und was er sich deshalb jetzt schuldig ist. Es sich zu vergegenwärtigen, erscheint ihm also

überaus zweckmäßig¹⁾. Aber wie verhält es sich mit der Schmähung des Gegners bei dieser Gelegenheit?²⁾ Worte wie die Hadubrandschen gegen seinen Vater, die ihn als verlogenen, tückischen, alten Hunnen zu brandmarken versuchen (Hild. 39—41) oder die Fülle von Anwürfen, die Waltharius gegen seine Gegner zur Verfügung hat, finden im Angelsächsischen keine Parallele. Offenbar wird solches Verhalten hier als unedel aufgefaßt. Beowulf, der es freilich in beiden Kämpfen mit Ungeheuern, einem Troll und einem Drachen zu tun hat, leistet sich beileibe keine Hohnrede an sie, sondern betont im Gegenteil, daß die Ungewandtheit des Gegners (Grendel) im Waffengebrauch ihn auch dazu zwingt, ohne Waffen den Zweikampf zu unternehmen und spricht bei dieser Gelegenheit sogar mit einer gewissen Anerkennung von dem Troll (683)³⁾. Zwar spricht Byrhtnoð vor der unglücklichen Schlacht (anno 991) zu dem Wikinger, der ihm Frieden gegen Tribut angeboten hat, mit einer — offenbar ganz traditionellen — höhnischen Ironie. Vielmehr, er witzelt, der Tribut solle aus Speeren mit vergifteten Spitzen und erprobten Schwertern bestehen, werde dem Gegner aber im Kampfe nicht gut bekommen, ein Gedanke, der mit der für den angelsächsischen Stil charakteristischen Wiederholung eindrucksvoller Momente dann noch einmal auftaucht (60 ff.). Aber in dem nun folgenden harten Kampf, der ihm das Leben kosten soll, wird ebensowenig wie in der Wechselrede mit dem feindlichen Boten etwas wie eine Schmähung des Gegners laut. Waldere endlich wendet sich mit Worten an Gunther, die neben Stolz, Trotz, Unverzagtheit und Zuversicht auf seine Rüstung vor allem bittere Ironie und Hohn zum Ausdruck bringen⁴⁾, aber eine Schmähung der Person des Gegners (Gunther) ist in seinen Worten gleichfalls nicht eigentlich zu finden.

Das bedeutet nun freilich nicht, daß man dem Glücksgefühl über den Erfolg nicht kräftig Ausdruck gäbe. Lauten Stolz über den Erfolg zu zeigen, wird vielmehr als selbstverständlich betrachtet. Dafür bezeichnend sind die

1) Wie alt auch dieser Gedanke ist, ergibt sich daraus, daß nach Vedel „bereits in der indischen Heldendichtung ein Wortstreit zwischen zwei Helden vorkommt, von denen Karna behauptet, daß, wer Kraft in sich fühle, dies auch aussprechen dürfe, und daß Prahlerei eine starke Willenskräftigung für den Prahler selbst enthalte, sein Widerpart dagegen der Prahlerei als wirklicher Stärke unwürdig spottet.“ V. Vedel, Heldenleben, Leipzig (1910), S. 66.

2) Die Empfindung von etwas Unedlem, das darin liege, hat sich offenbar seit den ältesten Zeiten geregt. Dietrichs Vorwurf im Nibelungenlied z. B., Helden sollten sich nicht wie alte Weiber schelten (Müllenhoff DAK 4, 339) nimmt ja bereits Äneas im Zuruf an Achill vorweg (Il. XX, 252).

3) Dabei soll nicht verkannt werden, daß ein etwas höhnischer Ton, wenn man vom Gegner spricht, sich auch hier gelegentlich einschleicht. Vgl. Beowulfs Bericht über die Meerungeheuer, die er erschlug: „*ic him þēnode dēoran sweorde*“ (560) „ich diene ihnen mit dem teuren Schwerte“. Vgl. unten S. 22.

4) Vgl. für diese früher mißverstandene Stelle: *Hwat! þu hūru wēndest, wine Burgenda, þæt mē Hagenan hand hilde getwāmdē, fēðewigges. Feta, gyf þu dyrre, æt þus heaðuwērigan hāre byrnan!* Verf.: Waldere und Waltharius E. St. 60, S. 17 ff. wo der Nachweis erbracht wird, daß *heaðuwērig* I, 17, wie die ganze Aufforderung, ironisch zu verstehen ist. (Dadurch ist überholt die Ausführung in des Verfs.: Kl. Ags. Dichterbuch, Cöthen 1919, S. 54 ff.)

stereotypen Wendungen für den Mißerfolg: *gylpan ne-porfton*, *hrēman ne-porfton*, *hlyhhan ne-porfton* = „sie konnten sich nicht rühmen“¹⁾, oder Ausdrücke, in denen das „Frohlocken über“ sich eng mit dem Sinn von „stolz sein auf“ berührt, wie *hūde hrēmig* 124, *since hrēmig* 1883, *frætsum hrēmig* 2054 u. ä. Denn wem es glückt, der schweigt nicht still. Ein Aufjauchzen nach dem Erfolg malt die Epik öfter (vgl. By. 147), niemals freilich so deutlich wie in der as. Genesis, wo ein sichtlich von mimischen Gebärden begleitetes Triumphgelächter des Teufels einsetzt, als Adam endlich der Verführung erliegt und von dem Apfel ißt (*hlōh and plegode* 724).

Gegen die Behauptung, daß der ags. Epik die eigentliche Schmähung des Gegners im „*gylp*“ ziemlich fremd zu sein scheint, wäre aber noch der Einwand denkbar, daß wir es doch in der Streitszene Unferð—Beowulf mit Beschimpfungen des Gegners zu tun haben. Allein hier handelt es sich offenbar um etwas anderes. In diesem kuriosen Auftritt nämlich, in dem ein als großmütiger Retter an den dänischen Hof gekommener Gautenprinz vom „*þyle*“ des Dänenkönigs mit dem Vorwurf angepöbelt wird, er habe ja vorzeiten bei einem Schwimmwettkampf mit Breca gänzlich versagt und jämmerlich den Kürzeren gezogen, dreht es sich um einen Wortstreit beim Bankett. Solche Wortkämpfe bei Gelagen sind altgermanisches Erbgut²⁾. Daß sie nicht bloß in der Dichtung leben, sondern noch in verhältnismäßig später Zeit bei den Angelsachsen gang und gäbe sind, zeigt das bisher zu wenig beachtete angelsächsische Gedicht „*Be monna mōde*“ („Das Gemüt der Menschen“ Grein-Wülcker III, 144—8), das sich aufs heftigste gegen diesen teuflischen Sport

1) Ganz so im Hildebr. 60 b *werdar sih hiutu dero hregilo hrumen muotti* usw. — Daß *hliehhan*, *āhliehhan* usw. etymol. viel, aber psychologisch wenig mit nhd. „lachen“ zu tun hat, ist nicht immer klar erkannt worden. „Lachen“ bedeutet hier meist: „einem Triumphgefühl Ausdruck geben“, „frohlocken über“. Als der Held im Byrhtnoðliede (147) dem Wikinger die Lanze durchs Herz jagt, da heißt es: „um so froher war der Eorl, es lachte der stolze Mann, er dankte dem Herrn für die Leistung“. Grendel, der irrümlich der Beute sicher zu sein glaubt, frohlockt (731). Möglicherweise bezieht sich auch der Satz (Beow. 611) *þær wæs hælepa hleahtor* auf den vorausgegangenen „*bēot*“ Beowulfs, daß Grendel bis morgen Mittag tot sein soll, dem schon die Bemerkung über Hrōðgar gilt: *þā wæs on sǣlum sinces brytta* (607). Indem *hleahtor* = „Jauchzen, Jubel, Glücksstimmung“ ist, kann es ferner synonym mit „*drēam*“ verwendet werden, so daß „*gum-drēam ofgifan*“ = „*hleahtor ālecgan*“ = „sterben“ ist. „*gylp*“, „*bēot*“ und „*hlūde hliehhan*“ als Ausdruck stolzen Glücksgefühls gehören zusammen (Gen. 74). Der trostlose Diener nach des hl. Guðlāc Tode (1330) sagt deshalb: „*Hūru ic swīde ne-pearf hinsīþ behlehhan*: „weiß Gott, ich kann über seinen Tod nicht jubeln“, Litotes für: „ich muß seinen Tod tief beklagen“. Oder: das Verbrechen der Ermordung des Andreas „*þām banan ne-wearð hleahtre behworfan*“ (nicht wie Grein übersetzt „zum Scherz gewendet“, sondern:) „das gab ihnen keinen Anlaß zum Jubel“ (Andreas 1705). Elene 920 heißt *hleahtor* direkt „Hohnlachen“.

2) Vgl. Ehrismann, Deutsche Lit.-Gesch. I 2. A. (1932) S. 56f., der auf die Unferðstelle, auf Tac. cap. 22 und auf die Sprüche des Hōvamōl aufmerksam macht, die sich gegen den „höhnischen Spott am Trinktisch“, das „Necken beim Trunk“, das „Hänseln beim Humpen“ richten. Vgl. aber auch Grönbech a. a. O. II 195 über das spirituelle Duell, in dem jemand sich mit einem andern oder seinen Helden mit dem des andern vergleicht, sowie die eingehende Schilderung des „Männervergleichs“ als „Biersitte“ bei Heusler, Altgermanische Dichtung S. 101 ff., und als Beispiel des „*manniofnuðr*“ Heusler und Ranisch, Eddica Minora (1903) S. LXI und 65 ff.

wendet, bei dem jemand, wie der technische Ausdruck dafür zu lauten scheint (Beow. 501): „die Streitrune löst“ (*onband beadurūne*). Der Vorgang wird von dem Verfasser von „*Be monna mōde*“ höchst drastisch so beschrieben, daß er sich „in Übermut erhebt . . . schreit und lärmt und von sich selbst bei weitem mehr prahlt wie der bessere Mann . . . befeindet aus Mißgunst den besseren Mann . . . er sitzt vom Gelage üppig und böse läßt er, vom Wein erregt, Worte ausfahren . . . von Stolz entbrannt . . . voll Überhebung . . .“ (V. 16—44). An diesen Ausführungen wirkt manches wie eine Illustration zum Unferð-Beowulf-Streit, wenn auch Unferð nicht von sich selbst prahlt, sondern die Leistung eines andern gegen die des Gastes abwägt. Sie sprechen übrigens auch ausdrücklich von einem Zweck, den man bei solchem Streit im Auge hat, freilich in Worten von ziemlicher Dunkelheit, nämlich, daß die beim Trinkgelage sitzenden „zu wissen streben, welche Festigkeit¹⁾ innen in dem Hause wohne unter den Männern, wenn der Wein anfeuert des Helden Sinn“ (16 ff.). Mit der „Festigkeit im Hause“ scheint auf einen Gegensatz solchen Wortgefechts zur Festigkeit auf dem Schlachtfeld angespielt zu sein. Als Sieger wird also vermutlich der angesehen, der selbstsicher bleibt und dem andern kräftig heimleuchtet, oder wie Heusler sagt „den andern durch Herausstreichen seiner Großtaten übertrumpft“ (ohne zu Tötlichkeiten überzugehen, von denen das Gedicht überhaupt nichts erwähnt). Auf alle Fälle ist bei dieser kuriosen Form der Unterhaltung der „*gylp*“ noch äußerst lebendig. — Ganz entsprechend der hier ausgemalten Szene stellt sich denn auch der angelsächsische Genesisdichter Sodom als einen Ort vor, wo man sich an Bier berauscht, Lärm macht und prahlt (2406 ff.).

3. STOLZ UND DEMUT

Die Frage liegt nahe: was begründet nun vornehmlich das Gefühl des Stolzes in dieser Gemeinschaft? Selbstgefühl und Überlegenheit — das ist aus den angeführten Beispielen schon teilweise klar geworden — gibt zunächst einmal das Bewußtsein besonders vornehmer Abkunft. Genau wie man bei Homer sein Heldentum genealogisch beweist (Il. XX, 252), so betont z. B. der Tapfere, der nach dem Falle des Führers in der Schlacht bei Maldon den Oberbefehl zu übernehmen versucht, zunächst einmal in seiner Ansprache an die Kampfgenossen, daß er aus einer sehr edlen Familie sei und ruft ihnen den Namen und Rang seines Vaters ins Gedächtnis. Der Stolz auf die Abstammung leuchtet auch aus vielen Reden im Beowulfepos hervor. — Daß sich aber der Ansatz zu einem gewissen Nationalstolz bereits herausgebildet hat, sieht man aus dem scharfen Gegensatz, den in Beowulfs Rede an Hroðgar die Leistungsunfähigkeit der Dänen zu der Kriegstüchtigkeit der Gauten bildet (602 ff.)²⁾. Von einem ausgesprochenen Kriegerstolz ferner, der

1) Be Manna Mode 17: *witan fundiaþ, hwylc æsc-stede inne in ræcede mid werum wunie*. Das Wort *æsc-stede* (wörtlich „Lanzen-stätte“, was keinen Sinn gibt) übersetzt B.-T. mit „battle-place“ (?), einleuchtender Gr.-K. „firmitas, constantia pugnandi“, Grein (Dichtungen) „Eisenlanzenfestigkeit“.

2) Vgl. auch unten S. 37.

mit Todesverachtung und Kampfhumor Hand in Hand geht, wird noch ausführlicher zu sprechen sein. Vom Sängerstolz gab uns bereits eingangs eine Widsith-Stelle ein gutes Beispiel: der Stolz auf Besitz, namentlich auf schöne Waffen (Beow. 1882, 1902), wird öfters hervorgehoben. Aber klarer als aus allen diesen Fällen wird es, welche auffallende Rolle das Gefühl des Stolzes im seelischen Leben des Angelsachsen spielt, wenn die Besitzer hervorragender Dinge und Eigenschaften stets, wie selbstverständlich, als auf diese stolz bezeichnet werden. Bei der Formelhaftigkeit des Ausdrucks sind die Übersetzer in diesen Fällen vielfach unsicher geworden. Ein „*þrýðum dealle*“ (B. 494) überträgt Bosworth-Toller mit „proud of their strength“, während Klaeber neben „proud“ ein „famous“ zuläßt, ein sehr ähnliches „*dugeðum dealle*“, „die machtstolzen“ (Gen. 1849) aber gibt derselbe B.-T. mit „eminent with virtues“ wieder. Allein wenn der Vogel Phönix (ebenso wie der Falke Wy. 88) einmal „*fedrum deal*“ (Ph. 266) und dann „*fedrum wlonc*“ (160) bezeichnet wird und im „Andreas“ dazu noch die dritte, unmißverständliche Parallele für den Adler: „*federum hrēmig*“ auftaucht (864), — („*hrēmig*“ = „frohlockend über“, „stolz auf“) — so kann wohl gar kein Zweifel daran sein, daß die Einfühlung des Dichters die großen Vögel tatsächlich als stolz auf ihr Gefieder bezeichnen will. Mit andern Worten: das Epitheton „mit schönem Gefieder“ verwandelt sich wie selbstverständlich in die Vorstellung: „stolz auf sein Gefieder“.

Ähnlich aber wird man dann auch die andern Fälle betrachten müssen: der Drache ist in der Tat „stolz auf seine Schätze“, nicht, wie B.-T. meint: „rich in treasures“ (2833), die Grendelmutter „*æse wlonc*“ = stolz auf (oder: im Wohlgefühl über) ihren Beutefraß, d. i. „sattgefressen“ (1332)¹⁾, wie denn nicht verkannt zu werden braucht, daß die primitive Psychologie dieser Zeit manchmal dem Worte „stolz“ einen etwas weiteren Sinn gibt: für „*symbol-wlonc*“ z. B. wird gut die durch B.-T. übernommene Greinsche Übersetzung „*epulando elatus*“²⁾ passen, denn man empfindet den Stolz als eine Steigerung des Lebensgefühls, wie sie auch ähnlich durch Mahl und Trank herbeigeführt werden kann, weswegen beides durch dasselbe Wort ausgedrückt werden kann³⁾.

Ganz auffällig weiterhin ist der Führer- und Königsstolz, von dem wir oben bereits in der Person des Moses (Exodus) ein charakteristisches Beispiel kennen lernten. Mit welcher schönen Selbstachtung spricht nicht z. B. auch Beowulf als König von sich. Gelegentlich findet der Dichter dafür eine be-

1) Das wird durch das folgende „*fylle gefægnod*“ völlig klar. Vgl. auch Andreas 1099, Räts. 23.

2) Die gehobene Stimmung des Herodes, als er die Salome zum Tanz auffordert, gibt entsprechend der Heliand mit *winu giwlenkid* 2748 wieder, einem Verb, für das Heyne die Bedeutung „in stolzer Kraft schwellen, übermütig werden“ ansetzte.

3) Vgl. auch „*wiste wlanc and wines sæd*“. Seel. 39. Richtig ist, daß „stolz“ auch ags. von der Bezeichnung eines subjektiven Gefühls in die einer objektiven Erscheinung übergehen, d. h. den Sinn von „stattlich“, „herrlich“ annehmen kann, wie umgekehrt ne. „sorry“ zu dem Sinn „erbärmlich“ führt. Vgl. etwa die „stolze Henne“ Räts. 43⁴ u. ö., wo *wlanc* schließlich nicht mehr bedeutet wie etwa ne. „fine“.

sondere Form, nämlich die Rede in der dritten Person. Der Sprecher bezeichnet sich dann als „Euren Herrn“ (2537) oder er nennt sich (2512) selbst den „*frōd folces weard*“, den „erfahrenen Volkswart“. Hier atmet dann in der Tat jede Silbe Würde und Hoheit, die jedoch ihren eigentlichen Sinn erst durch die Tat, nämlich den als selbstverständlich dargebrachten Opfertod für das Volk offenbaren. In diesen charaktertypischen Zusammenhang aber gehört unfraglich die künstlerisch prachtvolle Figur des Satans in der der angelsächsischen Tradition so nahestehenden altsächsischen Genesis. Auch der große Rebell ist ja ein Bild des Stolzes. Ihn stärkt der Gedanke an seine Schönheit, seine Kraft und seine Fähigkeiten, aber auch besonders an die Treue seiner Mannen, die ihm unverbrüchlich anhängen und mit denen man so ausgezeichneten Rates pflegen kann, — Stolz auf kluge und zuverlässige Gefolgsleute ist auch im ags. ein stehendes Attribut der Fürsten¹⁾ —, ferner als jemand, dessen Selbstgefühl ihm verbietet, wie es von ihm verlangt wird, Gott zu dienen und ihm Gaben abzuschmeicheln. Für solche Überhebung und Auflehnung hat ja der Herr des Himmels ihn mit seinen Anhängern in den tiefsten Höllengrund geschleudert. Aber auch dies grausame Schicksal hat ihn nicht gebrochen und seine Würde hat er darüber nicht eingebüßt. So beruft er sich, als er zur Versuchung Adams einen Unterteufel entsenden will, wie es die Führer in der Schlacht tun, auf die Wohltaten von einst, und als Belohnung stellt er dem, der sich freiwillig meldet, in Aussicht, er dürfe bei Gelingen seiner Aufgabe in Zukunft den Platz ihm zu allernächst einnehmen — mit großartiger Verachtung der Tatsache, daß solche Ehre nicht mehr ganz die alte Bedeutung hat, da er ja in Ketten angeschmiedet dort liegt, wo es am heißesten ist. Alle Höllenqualen aber wird es ihm aufwiegen und die glühenden Eisenfesseln sanft erscheinen lassen, wenn es ihm gelingt, Gottes Willen zu durchkreuzen und Adam zu Fall zu bringen. In diesem trotzigen Stolz, der so auffällig unchristlich anmutet und ähnlich erst wieder von Miltons mit Renaissanceideen genährtem Empörergeist konzipiert wurde, hat sich ein charakteristisches Stück frühgermanischer Mentalität in eine ganz andere Umgebung herübergerettet. Man sieht deutlich, wie es in die Überlieferung gehört, mit deren leider nur spärlichen Überresten wir uns hier beschäftigen.

Zu ihnen zählt auch diejenige oft episch behandelte Form von Stolz und Würde, die es dem Gefolgsmann verbietet, nach dem Tode seines Herrn sein Leben in Sicherheit zu bringen und ihn in einer offenbar hoffnungslosen Lage aushalten läßt. Ein hochentwickeltes Ehrgefühl erlaubt einen wirksamen Appell an das durch Dankbarkeit erhöhte Pflichtgefühl, das selbst mit dem Tode des Herrn nicht erlischt, ja sich dann erst recht zeigen soll. Das Hohelied solcher Treue ist bekanntlich „*Byrhtnoðs Tod*“. Der Stolz des Sterbenden, der ihm den Tod leicht macht, wird darin erblickt, daß er, wie es z. B. von dem Krieger Offa heißt, „es doch ausgeführt hatte, was er seinem Herrn versprochen, wie er zuvor seinem Schatzspender gelobt, daß sie beide zur Burg reiten sollten, heil zur Heimat, oder im Heere fallen, auf der Wahlstatt an den Wunden sterben: wie ein tüchtiger Degen fiel er dem Herrn zur Seite“ (289—294).

1) Vgl. unten S. 40, auch Reimlied 19, 20.

In dieser Lage aber lernen wir recht eigentlich die stärkste Wurzel kennen, die das Gefühl des Stolzes überhaupt besitzt, nämlich den Ruhm. Der Ruhm ersetzt alle Güter des Lebens, ja wiegt das Leben selbst auf. Ruhm ist das Bleibende im Vergänglichen, ihn zu erwerben die höchste Aufgabe des Helden, daher der stärkste Antrieb für große Taten. Sich einen Namen machen, gepriesen werden, in der Nachwelt Munde sein, den Geschlechtern der Zukunft als Vorbild dienen — das ist ein Ziel über alle Ziele. Kein Stolz daher, der dem Stolz auf Ruhm gleichkäme. — Nun tauchen zwar auch solche Gedankengänge nicht bloß in der angelsächsischen Epik auf, sondern, da sie recht eigentlich den Kern der heroischen Lebenswertung ausmachen, so finden sie sich in der entsprechenden Poesie auch anderswo, namentlich, wie oft bemerkt, im Homer¹⁾. Freilich liegt die wunderbare Größe des Homer in der Vereinigung heroischer Übersteigerung mit kluger Lebensbeobachtung und Wirklichkeitstreue, wie sie der angelsächsischen Dichtung unbekannt ist. So ist denn auch die Fähigkeit, um des Ruhmes willen Opfer zu bringen, durchaus nicht jedermann bei Homer eigen und er ist weit davon entfernt, unablässig auf diesem Motiv herumzuharfen. Ungemein viel vom Ruhm als einem der höchsten Lebenswerte enthält auch die Dichtung des Virgil, wo bisweilen fast ihre ags. Formulierung vorweggenommen scheint²⁾. Allein auch hier wieder treffen wir im Angelsächsischen viel formelhaftere, ja ganz stereotype Verhältnisse an. Ist man doch hier geradezu besessen vom Ruhmgedanken. „Ruhm ist das beste“ (*dōm bið sēlast*) heißt es knapp und eindeutig in den Exetersprüchen (Ex. Gn. 81) und wenn auch das Wort „*dōm*“ oft ersichtlich in einem weiteren Sinne gebraucht erscheint (*dōm-fæst* z. B. = *justus* = „ehrenwert“, „ehrenfest“³⁾), so geht doch aus zahlreichen Stellen hervor, daß in der Tat der Gedanke an das, was wir unter „Ruhm“ verstehen, den Menschen dieser Gemeinschaft geradezu bedrängt⁴⁾. Die Worte, die entweder diesen Begriff, oder doch einen nahe verwandten, ihn berührenden zum Ausdruck bringen, sind deshalb im Angelsächsischen ungemein häufig. *ār*, *blāed*, *brēme*, *cūð*, *dōm*, *ellen*, *gefrāge*, *hlīsa*, *hrēð*, *lof*, *māerðu*, *rōf* (?), *tīr*, *þrym*, *weorð-mynd*, *wuldor* und ihre zahllosen Zusammensetzungen geben eine Vorstellung von seiner Bedeutung in der Dichtung der Zeit. Dabei verknüpft man genau wie im Homer mit dem Ruhm die hyperbolische Vorstellung zeitlich und räumlich unbeschränkter Ausdehnung. Beowulf z. B. erlangt Ruhm über die ganze Welt hin (1221), bei allen Völkern (1703); „weithin unter dem Himmel“ (*under wolcnum*) erstreckt sich Abrahams Glorie (Genes. 1949)⁵⁾; „über

1) Vgl. Chadwick, *Heroic Age*, Cambridge 1912 S. 325 ff.

2) Vgl. die bekannte Stelle: *wyrce se-þe mōte dōmes āer dēape, þæt bið drihtguman unlifigendum æfter sēlest* Beow. 1388 und Aeneis X, 468.

3) Vgl. auch „*dōmlēase dād*“ = Die „ehrlöse Tat“, nämlich die Desertion im Drachenkampf 1890 u. ö. siehe weiter unten.

4) Vgl. auch den bezeichnenden „Spruch aus Winfrids Zeit“ Gr.-W. II, 315: *Oft dādldata dōme foreldit, sigisīða gahuēm, sunyltit thi āna* = „generally the dilatory man is too late for glory, for every successful undertaking“. (B.-T.) — Auffällig ist, daß im zweiten Teil des Beowulf der Ruhm eine nicht ganz so wichtige Rolle wie im ersten spielt.

5) Vgl. Widsith 143: *under heofonum*.

die Erde hin“ wird der Tag bekannt, an dem die Juden den Auszug aus Ägypten beginnen (Ex. 47), „ewigen Ruhm“ erficht sich König Ædelstān in der Schlacht bei Brunanburg (V. 3), über die „weite Welt hin“ wird der Sieg der Juden gegen Holofernes berühmt (Jud. 154) usw. usw.¹⁾. — Wer in den Kampf geht, bekommt den Zuruf, er solle auf Ruhm sinnen (B. 659), ist von Mißgunst die Rede, so ist es Neid auf Ruhm (B. 503 ff.), Gott selbst heißt der „Siegberühmte“ (Beow. 94); ja das Wort „berühmt“ scheint geradezu als Synonym für „herrlich“ gebraucht zu werden, wenn etwa die Sonne als „berühmtes“ Gestirn bezeichnet wird (*mære tungol* Brun. 14).

Allein hier handelt es sich um mehr oder weniger bekannte und oft gewürdigte Erscheinungen. Ein neues Gesicht zeigen sie erst, wenn die Frage aufgeworfen wird, wie sich die Lebensauffassung, die sich in ihnen ausprägt, mit der christlichen Lehre verträgt. Das Christentum verlangt Demut. Nichts könnte damit mehr in Einklang sein, als daß „bekehren“ ags. durch „*gebīgan*“, d. h. eigentlich „beugen“ wiedergegeben wird. Den Akt selbst umschreibt kein geringerer als Beda deshalb in seiner Kirchengeschichte bei einem König auch: „den Stolz des königlichen Geistes in Demut wandeln“²⁾. Stolz, Ruhmredigkeit und Ruhmsucht sind eben unvereinbar mit christlichem Denken. In der Tat sagt Beda denn auch gerade von dem bösen Heidenkönig Æðelfrið, dem Vorgänger des Christen Eadwin von Nordhumbrien, er sei ein Mann wie Saul gewesen: „*rex fortissimus et gloriae cupidissimus*“; „*sē strongesta cyning and sē gylpgeornesta*“, übersetzt Alfred das offenbar nicht als unbedingtes Lob gedachte Wort (S. 93, I, XVIII). In Übereinstimmung mit dieser Grundauffassung steht auch die christliche Lehre von den Lastern und Todsünden³⁾, bei denen „*vana gloria*“ zumeist an der Spitze marschiert und „*superbia*“ nach Gregor gar zur Lasterkönigin, zur „*radix malorum*“ erklärt wird. Unter „*superbia*“ ist freilich nicht nur eine in Wort oder Tat bezeugte Überhebung über seinesgleichen oder die einem Menschen zugewiesene Stellung, sondern die innere Hinwegsetzung über die Schranken verstanden, die ihm Sittlichkeit, Religion und Umstände gezogen haben. Solche Hemmungslosigkeit erklärt die Psychologie der Kirchenväter eben aus einer überheblichen Veranlagung. Verlangt wird also „*humilitas*“. *Humilis* hängt etymologisch mit „*humus*“ zusammen, d. h. es steckt in dem Wort der Grundbegriff der (freiwilligen) Erniedrigung. Für diese bisher unbekannte seelische Haltung ein einheimisches Wort einzusetzen wurde bekanntlich den christlichen Missionaren vielerorten schwer. Hier half man sich mit

1) Bescheidener in der bekannten Rede des Thomas im Heliand 4002: „*Than lebōt us thoh duom aftar, Guod-word for gumon!*“

2) Hist. Eccl. E. E. T. S. S. 130, Z. 30.

3) Marie Gothein, Die Todsünden, Archiv f. Religionswissensch. X S. 416 ff. In England hält sich bis ins Hochmittelalter die Lehre von den acht Todsünden, die Cassian aus Ägypten mitbringt, daneben die veränderte Anordnung Gregors, der den fünf *vitia spiritualia*: *vana gloria*, *invidia*, *ira*, *tristitia*, *avaritia* die zwei *caralia* folgen läßt: *gula* und *luxuria*, *superbia* dagegen die oben erwähnte Rolle zuweist.

dem Ausdruck *ēaðmōd* und nächstverwandten Wortformen¹⁾, die anscheinend auch in das Altsächsische übernommen wurden. Aber diese Fassung spricht schon von einer gewissen Verlegenheit. *Ēaðe* heißt nämlich an sich nur „leicht“, die Bedeutung des Wortes in diesem Kompositum erklärt sich aber wohl noch am ersten aus einer selteneren = „sanftmütig“²⁾, „gnädig“. Aber Sanftmut ist nicht Demut. Trotzdem lassen natürlich die religiösen Schriften der Zeit keinen Zweifel, daß es den christlichen Lehrern sehr ernst ist mit der Einprägung der Lehre von der Selbsterniedrigung, der „humilitas“. Das Gegenteil „*his selfes upāhāfenesse*“ wird scharf an den Pranger gestellt (Cura Past. Sweet 54). Der Gedanke, daß, wer sich am meisten demütigt, zur Ähnlichkeit Gottes emporsteigt, steht im Vordergrund (ebenda). Die Überhebung geißelt auch Wulfstan³⁾ als aller Laster Anfang, die Ruhmredigkeit Ælfric als Todsünde⁴⁾. König Alfred ferner spinnt in den Metra des Boethius den Gedanken des Unwertes und der Vergänglichkeit alles Ruhmes noch weiter als die Vorlage aus, indem er fragt, wer denn heute noch den Grabhügel des großen Goldschmiedes Wieland kenne, und in Übereinstimmung mit seiner christlich-stoisch eingestellten Vorlage empfiehlt er, auf dem Felsen der Demut zu bauen, denn im Tale der Demut wohne der Herr selbst⁵⁾. Das praktische Verhalten der christlichen Glaubensboten, Lehrer und Heiligen entspricht durchaus dieser Doktrin, von der z. B. das ganze Leben des hl. Gūðlāc nach seiner Bekehrung ein einziges ausführliches Beispiel darstellt⁶⁾.

Aber angesichts der festgestellten Gegensätze erhebt sich nun die Frage: empfinden die Vertreter der doch vollkommen das Feld beherrschenden christlichen Weltanschauung das aufgezeigte Ethos der Epik nicht als dem ihrigen schnurstracks entgegenlaufend? Müßte aber dann nicht von ihnen um so eher ein Einspruch zu erwarten sein, als es doch offenbar Geistliche sind, die als Verfasser von Gedichten wie der Beowulf in Frage kommen? Das Problem gewinnt an Interesse dadurch, daß wir ja auf dem Festlande diesen Widerstand in der Tat finden. Der Helianddichter nämlich brandmarkt, wie oben dargetan, den „*bēot*“ als unchristlich (S. 7). Der Dichter des Ludwigsliedes geht dem „*gylp*“ sichtlich aus dem Wege, der Waltharius legt sogar ausgerechnet dem alten Recken Hagen einen Vorwurf gegen seinen Neffen Patafried in den Mund, daß er um der „*vana gloria*“, des „*eitlen Ruhmes*“ willen zu den Schat-

1) Vgl. Braune, Beitr. 43, 396 ff., über die Bildung und ihre Vorgeschichte (nicht durchweg überzeugend). — Dem got. *hauneins* = „Demut“ entspricht kaum ein bei Alfred (Boeth.) u. a. auftauchendes „*hēan*“ = „*lowly*“, „*humble*“ ohne jeden verächtlichen Nebensinn.

2) Vgl. B.-T., Hy. 3, 4—9: *þū eart ēaðe God . . þū eart sōð Metod . . þū eart Hālend God*. Oder: *Wearð Tiberius swā wrāð and swā heard, swā hē ær wæs milde and iēpe*.

3) Predigt Wulfstans über Tugenden und Laster, ed. A. Napier 1883 S. XLVIII, 249; vgl. Stelle über „*mōdignys*“. Ders. XLVII 245.

4) Vgl. Ælfric Homl. vgl. B.-T. sub „*gylp*“.

5) Metr. X, 33—43, VII, 33.

6) Vgl. z. B. wie Gūðlac (1209) nur mit dem äußersten Widerstreben im Sterben dem Drängen des Dieners nachgibt, über den Besuch der Engel bei ihm etwas mitzuteilen, denn die Menschen sollten davon kein Aufheben machen. Vgl. auch Hauck, Kirchengeschichte II, 314: Bonifazius' Schüler betrachten „Gold und Silber zu besitzen als Befleckung, sich beschimpfen lassen, ist ihnen Wollust“.

ten steigen wolle¹⁾. Wie steht es aber — fragen wir noch einmal — in dieser Hinsicht im angelsächsischen weltlichen Epos? Zeigt etwa der Beowulf ähnliche Spuren geistlichen Protestes gegen Stolz und Selbstberühmung wie die festländischen Werke? Nun, eine Parallele zu den Stellen, die wir in Waltharius oder Heliand anmerkten, findet sich allerdings nicht. Zwar ist dem Hroðgar, sehr ähnlich wie dem Hagen im Waltharius, eine christliche Predigt in den Mund gelegt, aber sie tadelt den im oben erwähnten Sinne aufgefaßten Hochmut²⁾, aus dem sich gefährlicher Geiz entwickelt, indes, wie Klaeber bereits feststellt (Anglia 35 S. 479), „die christliche Tugend der Demut läßt der Prediger im Hintergrunde“. Allein, sehen wir näher zu, so finden wir, daß der Dichter viel mehr tut als ein paar Bemerkungen über Demut einzuschalten: er zeichnet eine im augustinischen Sinne ideale Königsfigur, den „rex justus“, der ganz Weisheit, Frömmigkeit und Güte, ganz „pastor bonus“, dessen Herrschen ein Dienen in Liebe, Wohlwollen und mitleidiger Fürsorge ist.

Aber diesen König stellt er nun auf einen Hintergrund, der, obgleich christlich, doch außerordentlich viel von vorchristlichen Lebensauffassungen behalten hat. Ja, vergleichen wir den Beowulf mit der übrigen angelsächsischen Epik, so fällt uns ein ganz merkwürdiger Unterschied auf, durch den dieses Gedicht in Hinsicht auf die Auffassung traditioneller epischer Begriffe der heroischen Welt ziemlich, wenn auch nicht vollständig isoliert wird. Er wird sichtbar bei der bedeutungsgeschichtlichen Untersuchung der wichtigsten in Frage kommenden Bezeichnungen. Es ergibt sich nämlich, daß gewisse Worte in den meisten biblische oder religiöse Stoffe behandelnden Epen eine ganz andere Bedeutung, richtiger: einen ganz andern moralischen Wert haben.

Nehmen wir als wichtigstes das Wort „*gylp*“. An ihm haftet im Beowulf nicht der Schatten eines Tadels³⁾. Die *gylp-spræc*, *gylp-cwide*,

1) Walth. 871. — Über „Ruodlieb“ und das augustinische Königsideal vgl. Verf. a. a. O. Daß in ihm überhaupt nicht mehr von etwas wie Selbstberühmung die Rede ist, versteht sich danach von selbst. Charakteristisch aber ist die Formulierung IV, 178: „Ob solcher Mär und solcher Ehren lächelt der König leicht, doch stolze Worte kommen nicht über seine Lippen . . .“ (Übers. von Moritz Heyne, Leipzig 1897.)

2) Auch in dem Gedicht „Be Monna Mode“ ist „superbia“ = „Übermut“ als ein Zentrallaster fast mit dem Begriff „Sünde“ überhaupt gleich. Wörtlich genommen würde sonst die Darlegung darauf herauslaufen, daß Hinterlist und Verrat die Folgen von Hochmut (und Prahlerei!) sind.

3) Nicht alle Bedeutungsansätze im Beowulf ed. Heyne-Schücking s. v. *gylp* können aufrecht erhalten werden: „*on gilp*“ z. B. 1749 überträgt Klaeber besser: („proudly“), „honorably“ (B.-T. s. v. „to gain glory“). *gylpe* 2521 heißt „ruhmvoll“ (d. h. „erfolgreich“). — *Gylp-hlæden* 868 ist sehr verschieden ausgelegt worden (vgl. W. F. Bryan: „his memory stored with glorious deeds“, J. E. G. Ph. 19 (1920) S. 85, — oder Gummere gar: ‘a man . . who could sing his *bēot*(!) or vaunt, in good verse’ — siehe Klaeber, M. Ph. III, 258, 456), man bleibt aber doch am besten (mit Klaeber) bei „ruhmbedeckt“, „stolz“. — *gylp* hat also auch hier, wie mehrfach anderswo in der Literatur den Sinn von „gloria“ = „Ruhm“. Ganz abwegig ist die Deutung von Nyrop (Nordisk Tidskrift XII, 1889, S. 320): *gylp-hlæden* = *löfte-belæsste*, „gelübdebelastet“, d. h. ein Mann, der viele Gelübde abgelegt, dann: „der vielgerühmte, hochangesehene“.

Abhandl. d. Sächs. Akademie d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. XLII, 5.

gylp-word stehen einem Helden durchaus an. Es ist die vorbildliche Form der Äußerung, wie sie die Situation von ihm erfordert. Allein blicken wir nun auf Gedichte wie Genesis, Daniel, Exodus, Andreas — in den Cynewulfischen Epen kommt das Wort überhaupt nicht vor —, so bemerken wir nicht ohne Erstaunen, daß das Wort durchgehends tadelnd gebraucht wird und ihm immer der Sinn eines bösen Prahlens anhaftet¹). Die Verfasser dieser Gedichte scheinen das Wort also im Beowulfischen Sinne überhaupt nicht zu kennen²). Allein zu dieser bemerkenswerten Erscheinung der Bedeutungsverschiedenheit wichtiger Worte in weltlicher und geistlicher Dichtung haben wir eine in unserm Zusammenhang noch viel aufschlußreichere Parallele in dem Gebrauch der Worte „*wlanc*“ und „*wlencu*“.

4. *WLANC* UND *WLENCU*

Die Wörterbücher geben den Sinn des etymologisch leider völlig undurchsichtigen Wortes „*wlanc*“ in der Regel mit der Grundbedeutung „stolz“ wieder, der wir (vgl. S. 12) schon begegnet sind. Aber das Wort hat einen spezifischen Sinn, der noch mehr besagt, in dem sich nämlich ein gut Stück der Kultur des altgermanischen Kriegeradels, wie sie sich auf angelsächsischem Boden herausgebildet hat, spiegelt. Die eigentliche Bedeutung von „*wlanc*“ in diesem Verstand scheint etwas wie „hochgesinnt“, „von stolzer Selbstsicherheit erfüllt“, „heldenkühn“ zu sein. Es ist also in vieler Hinsicht ähnlich dem zentralen Begriff „hoher Mut“ des mhd. Ritterideals³); mit ihm teilt es auch die doppelte Bedeutung, geht es doch sowohl auf Gesinnung und Charakter als auf die Stimmung, u. z. eine der besondern Gehobenheit⁴). Diese „Hochgesinnung“ ist zunächst gebunden an vornehme Herkunft. (Synonym

1) Gen. 25 mit Inhalt: Eroberung des Himmels, 69 Prahlen „verborsten“, d. h. Unternehmung fehlgeschlagen (vgl. Exod. und noch me. bei Layamon II, 303, 487 u. ö.). Geprahl der Feinde Lots (2017) der Sodomiter (2408) — *gilpsceaðan* (96) sind die anmaßenden Feinde = Teufel. — Hier schon Austausch von *gylp* und *bēot* (70 vgl. oben S. 5). — Daniel als vermessenes Prahlen, was man tun will, bei Nebukadnezar 598, 612, 635, bei Belsazar 694, 713, Plünderer von Salomos Tempel 712, Großtun, Hoffart: 752, 754 (hl. Gefäße „in *gylp* beran“). — Exodus Niederlage: *gylp wearð gnornra* 454, *agēat gylp wera* 514 (Gott) „vergoß ihr Prahlen“ — Andreas 1335.

2) Eigentümlich ist, daß die Bedeutungsentwicklung im Heliand einen eigenen Weg eingeschlagen hat. Es ist oben dargetan, daß zum epischen „*gylp*“ Selbstberühmung und Verhöhnung bzw. Schmähung des Gegners gehören (von welch letzterer freilich die überlieferten altenglischen Denkmäler fast nichts mehr enthalten). Diese höhnische Schmähung nun hat im as. die Bedeutung bestimmt. Im Heliand wenigstens heißt *gelp* fast durchgehends Hohnrede. Viermal wird es direkt mit *hosk* = „Spott, Hohn“ verknüpft oder variiert; 5593 „*mid gelpu*“ und 3956 „*gelpes horian*“ sind gleichfalls „Hohn- und Schmähreden“ gemeint, nur einmal von den vorkommenden 7 Fällen könnte es einen allgemeineren Sinn haben: *gelpquidi endi los-word manag* (3469) = „üble Reden“. — (Dagegen hat die as. Genesis ein „*gylp-word*“ (264), das als Äußerung des Teufels gegen Gott wohl „Prahlen“ heißt und sich so zu den oben behandelten religiösen Epen der Angelsachsen stellt.)

3) Vgl. A. Arnold, Studien über den hohen Mut, Leipzig 1930, dazu Jost Trier, Z. f. d. A. 68, 179.

4) Siehe oben S. 12.

mit dem Wortpaar „*rice* und *hēane*“ erscheint ja die Formel „*wlonce and hēane*“ für „Hohe und Niedere“¹⁾.) Sie schließt die Lust zum Bestehen außerordentlicher Aufgaben ein. „Nicht weil Ihr vertrieben seid (*nalles far wræc-sīdum*), sondern aus Heldenkühnheit (*for wlenco*) sucht Ihr, wie ich annehme, den Hroðgar auf“, ruft dessen Hofherr Wulfgar (338) dem Beowulf und seiner Schar entgegen, und der Dichter variiert das Wort noch ganz unmißverständlich mit „*for hyge-prymmum*“ (wörtlich: aus Sinnesherrlichkeit). Große Taten versuchen, auf Abenteuer ausgehen, ist eben eine rühmliche Aufgabe für den Helden²⁾. Damit sind schon ein paar wichtige Anhaltspunkte für den Begriff „*wlanc*“ gegeben: das soziale Ansehen, die Aufgelegtheit zu heroischer Tat, die ja Tapferkeit in sich schließen muß, das Gefühl der Gehobenheit und der edle Stolz. Aber dieser heroische Mensch ist durchaus kein Verächter der Güter der Welt. „*Wlonc ond wīngāl*“ = „weinfroh“ koppelt z. B. der Dichter des „Seefahrers“, ebenso wie der der „Ruine“ (35) in bezeichnender Weise zusammen (29), wobei er unter „*wīn-gāl*“ jemand versteht, der dem Wein nicht abhold ist³⁾. Der Wein vertritt dabei symbolisch die Genüsse des Mannes von Welt überhaupt, dessen Einstellung zum Leben der ernsthaftere Christ mißbilligt, wie es gerade das Gedicht vom Seefahrer deutlich macht. Es geht in dieser heldischen Welt eben ganz ähnlich zu wie bei Homer. Auf der einen Seite will man etwas Außerordentliches leisten und Ruhm durch kriegerische Taten erringen. Auf der andern möchte man sich in diesem Ruhme auch ungescheut sonnen; der Genuß guter Dinge aber, wenn auch nicht das Hauptziel des Daseins, braucht dabei nicht zu kurz zu kommen. Allein was die Lebenseinstellung dieser Leute so deutlich von der homerischen unterscheidet, das ist der Drang zu einer rauschartigen Steigerung des Lebensgefühls, wie ihn vor allem der Festjubiläum des Banketts, der „*drēam*“ zeigt, in den schließlich alle Hochgestimmtheit einmündet und nach dem sie drängt. Denn „*drēam*“

1) Metr. 17, 6. — Ob man den gnomischen Spruch: „*prym sceal mid wlenco*“ (Ex. 61) hierher ziehen und übersetzen kann „zur Hoheit gehört Hochsinn“, ist sehr fraglich. Miss Williams übersetzt „*prym*“ mit „glory“, „*wlenco*“ mit „pride“, „high-spirit“. Aber Greins alte realistischere Deutung „cum divitiis“ verdient wohl den Vorzug. Denn charakteristischerweise hat das Wort gelegentlich auch diesen Sinn.

2) Danach kann unmöglich, wie die meisten Lexika wollen, *wlencu* schon nach 170 Zeilen (508 und nachher 1206) für „Übermut“ gebraucht werden, in beiden Fällen handelt es sich vielmehr um versuchte Heldentaten aus an sich lobenswertem Abenteuergeist. „*Wlencu*“ wäre also hier „heldische Unternehmungslust“. Daran ändert es auch nichts, daß das Wort einmal (509) mit „*dol-gylp*“ variiert wird. *dol*- nämlich, sonst meist in tadelndem Sinne gebraucht, kann hier nicht als Herabsetzung verstanden werden; vgl. Beowulfs Preis durch Wiglaf (2645), daß er „*māst mārða gefremede, dāda dollicra*“, wobei der Dichter wohl an Beowulfs Leistungen vor seiner Königszeit dachte. Zum Bewußtsein mußte dem Verfasser freilich der Widerspruch zwischen seinem Königsideal, wie es König Hroðgār und König Beowulf verkörpern, und dem kriegerischen Zug König Hygelacs an den Rhein kommen, von dem er, getreu der Geschichte, berichtet. Vermutlich deshalb betont er so auffällig die Jugend des Königs Hygelac (*þeahðe hē geong sý* 1831, *geongne gūðcyning* 1969) die ja außerordentlich schlecht in den chronologischen Zusammenhang der Geschehnisse paßt. (Vgl. für moralische Zugeständnisse an die Jugend bei den Angelsachsen weiter unten S. 31 f.)

3) Daniel 116 heißt *wīn-gāl* direkt „betrunken“.

wird schließlich zu einem Synonymum für „Glück“ schlechthin. „*Drēam healdende*“ = „du Glücklicher“ ruft die Königin Wealhþēow dem Beowulf zu (1227). Das leider in Einzelheiten vielfach dunkle späte „Reimlied“, eine Elegie, die früheres Wohlbefinden mit der jetzigen Not im Dasein eines Mannes kontrastiert, der auf den Höhen des Lebens wohnte, gibt ein besonders gutes Beispiel von der Rauschhaftigkeit des Glücksempfindens in dieser Umgebung. Ein Erinnerungsbild des Genusses jagt hier förmlich das andere, materielle und spirituelle Freuden toben in einem tollen Ringeltanz an uns vorbei. Deutlich aber sieht man dabei, wie wichtig auch namentlich der äußere Glanz genommen werden kann. Im Leben des Sprechers, das, wie er mit Stolz am Ende zusammenfaßt „*tirum getonge*“, d. h. „mit Ruhm verbunden“ war (42) — ohne Ruhm kein Glück — und in dem geehrt sein und gepriesen werden daher eine erhebliche Rolle spielen (19, 34 f.), ist nämlich nicht nur vom Kampf inmitten der Schar der treuen Gefolgsleute, von selbstgeführten Schiffsfahrten, von der Leitung seines Volkes, vom eigenen Liedervortrag, dem beseligenden Festlärm, Musik und Frohsinn im Bankettsaal, von den Freuden des Schätze austeilens in der Halle, sondern auch ungemein viel von dem geselligen Zusammensein und Gepränge, bei dem „die Mahlzeiten nicht aufhörten“ (*symbol ne-ālēgon* 5) von dem Besitz von Gold und Edelsteinen, Wohlstand und Reichtum die Rede; auf die Liebe zu schönen Pferden und Waffen, üppiges Zaumzeug u. dgl. fällt ein helles Licht und der Gedanke, wie herrlich der Sprecher in seiner Galakleidung, wie stattlich er in seiner Rüstung aussah (*from ic wæs in frætsum, frēolīc in geatsum* V. 38) verklärt sein Leben noch in der Erinnerung. Diese Dinge als Bestandteile des idealen Lebens tauchen aber ganz ähnlich in andern Zeugnissen auf. Auch die Elegie von der „Ruine“ z. B., die anscheinend die Überreste von Bath im Auge hat, malt sich die große Zeit dieser jetzt verfallenen Einrichtungen mit „stolzen und weinfrohen“ Menschen in goldglänzenden Rüstungen, mit Kleinodien, Gemmen, Edelsteinen, Gold und Silber, also auffallend viel stolzer Pracht aus, wobei übrigens Frauen ebensowenig wie in dem Lebensglück, das das Reimlied beschreibt, auch nur mit einem Worte erwähnt werden¹⁾.

Um so mehr aber steht das Verhältnis zu den Gefolgschaftsgenossen im Blickpunkt, das von dem hier verfolgten Gesichtspunkt aus besonders wichtig ist. Denn wie verträgt sich der Stolz mit dem Gemeinschaftsgefühl? Nun, das wichtigste ist: dieser Stolz isoliert nicht. Genau wie im Hochmittelalter die „erste gesellschaftliche Pflicht des höfischen Mannes die ‘*fröude*’ ist, fröh-

1) Ohne die Berücksichtigung dieser Umstände könnte die Vorstellung von dem aristokratischen Persönlichkeitsideal des „*wlonc hæled*“ leicht als von allzu immateriellen und idealistischen Gesichtspunkten bestimmt ausfallen. Freilich ist es auch bei aller Lebensbejahung nichts weniger als hedonistisch ausgerichtet. Seine wichtigsten Bestandteile sind außer den schon erwähnten: Treue, ein Begriff, der oft fast mit „Ehre“ identisch gebraucht wird, weil er der Kern des Pflichtensystems ist, Aktivität, Entschlossenheit, Zuverlässigkeit im Halten von Versprechungen (vgl. oben S. 6), Klugheit, Überlegenheit, Freigebigkeit, wie auch Beherrschung der gesellschaftlichen Form. (Vgl. dazu und zum folgenden Verf.: „Das Königsideal im Beowulf a. a. O. S. 143 ff.)

lich, heiter, lebenslustig sein“, so daß „niemand ohne ‘fröude’ taugt“¹⁾, so verlangt man schon hier, Jahrhunderte vorher, in der aristokratischen Kriegerwelt vom Helden Fröhlichkeit. Auch der Anführer muß sie zeigen. „Sei fröhlich“ begrüßt die Gattin den Dänenkönig im Beowulfliede und fügt die charakteristischen Worte hinzu: „und sprich zu den Gauten mit freundlichen Worten, wie man es tun soll“ (1170). Daß die Leute in der Halle fröhlich sind (*pēod wæs on sǣlum* 643), daß heller Jubel von den Bänken schallt (*benc-sweg* 1161, ähnlich 1214), wird der Dichter nicht müde hervorzuheben²⁾. Aber diese Fröhlichkeit ist offensichtlich gleichzeitig die größte Leutseligkeit seitens des Höheren. Damit stimmt überein, daß, was wir in der Haltung des Fürsten zu seinen Leuten wohl mit „gnädig“ übersetzen, nämlich die Worte: „*glæd*“ und „*blīpe*“ zunächst ja bezeichnenderweise nichts anderes als „fröhlich“, „heiter“, dann „freundlich“ heißen. Wir fälschen also geradezu den Sinn, wenn wir mit dem Worte „gnädig“ eine Devotion in das Verhältnis hineinbringen, die dem darin obwaltenden Kameradschaftsgeist fremd ist³⁾. Aber diese gemein-

1) Ehrismann, Ritt. Tugendsystem Z. f. d. A. LVI, 161.

2) Zum *drēam* gehört offenbar ein ungeheurer Lärm, vgl. Be Monna Mode 19 ff. Seef. 21, Reimlied 3. — In diesem Zusammenhang verdient übrigens wohl die immer mißverstandene Stelle Beow. 1012 Erwähnung: *ne gefrægen ic þā mægðe . . sēl gebæran*, die man zu übertragen pflegt: „ich hörte nicht, daß eine Schar sich schöner betrug(?), eine edlere Haltung zeigte(?)“. Es handelt sich um die Krieger beim Bankett in der Halle Heorot. Wie sollen sie sich eigentlich „schön betragen“? Eine Parallelstelle führt zur richtigen Deutung. In der „Judith“ nämlich wird das große Saufen des Holofernes mit seinen Kriegern beschrieben. Da heißt es (V. 23 ff.) *hlōh and hlydde, hlynede and dynede, || þæt mihten fīra bearn feorran gehýran, || hū sē stīðmōda styrnde and gylede, || mōdig and medugāl manode genēahhe || bencsittende þæt hī gebærdon wēl. || Swā sē inwidda ofer ealne dæg dryhtguman sīne || dræncte mid wīne, || swīðmod sinces brytta, oð þæt hīe on swīman lāgon*, was deutsch etwa hieße: „Er jauchzte und lärmte, schrie laut und tobte, daß die Menschenkinder fernhin hören konnten, wie da der starkgemute stürmte und jubelte, übermütig und trunken, er mahnte unaufhörlich die Leute auf der Metbank *þæt hī gebærdon wēl*. So tränkte da mit Wein der Tückevolle den ganzen Tag über seine Leute, der Schatzesspender, bis sie betrunken lagen.“ Grein übersetzt auch hier: „sich zu gebaren wohl“. Aber soll der halb berauschte Holofernes, indem er seine Leute gleichfalls betrunken macht, sie zu einer edlen Haltung, zu feinem Benehmen auffordern? Offenbar hat man es mit einer andern Bedeutung von „*gebæran*“ zu tun, die im me. bei Layamon ganz klar zutage tritt in einer Stelle wie: *wide me mihte iheren Brutten iberen* Lay. III, 125 und die auch schon ae. im zugehörigen Substantiv gelegentlich wahrnehmbar ist, vgl. El. 710 von der Wehklage des Judas: *þā þæt gehýrde . . beornes gebæro* und Phönix 125 *fugles gebæru*, das B.-T. ursprünglich mit „*demeanour*“ übersetzte, aber im suppl. mit „*voice, cry*“ wiedergab. Dem entspricht auch ein spätm. „*beer*“, „*beere*“, „*bere*“, das öfters in den Chester Plays belegt ist, und, weil in seiner Herkunft nicht erkannt, falsch übersetzt wird. (Vgl. Part. I E. E. T. S., E. S. 62 ed. H. Deimling London 1893 und Part II ed. Matthews ibid. E. S. 115, London 1916, und zwar Part I, III v. 109 Good wife, let be all this beere || that thou makes in this place here, ähnlich VI, 403, Part II, XVI, 62 und XXI, 241, sowie XVII, 90.) Das Glossar der Ausgabe gibt nämlich als Bedeutung: „*behaviour, ill-behaviour, tumult*“, ebenso führt das N. E. D. eins der Beispiele unter *bear* = *bearing* mit dem Sinn „*behaviour*“ auf. Aber schon die volkstümliche Ausgabe in der „Everyman’s Library“ (Everyman with other interludes S. 31) gibt richtig „*noise*“ an. Den Sinn (aufdringliches) Geschrei verlangen auch die übrigen Stellen. Danach handelt es sich bei dem „*gebæran*“ im ags. um laute Jubelrufe, Freudenäußerungen, Freudengeschrei.

3) Vgl. V. 1181, wo die Königin selbst von Hroðulf das Wort *glæd* gebraucht.

same Fröhlichkeit und dies gute Verhältnis im Bankettsaal könnten noch sehr weite seelische Entfernungen im übrigen Leben erlauben. Jedoch so ausgeprägt, wie wir gesehen haben, das Gefühl des Stolzes ist, so tritt er doch niemals seitens des Führers in etwas wie einem herrischen Verhalten zu seinen Leuten und in der Verpflichtung zum Kadavergehorsam von ihrer Seite in die Erscheinung. Im ganzen Beowulfgedicht wird vielmehr auffallend wenig kommandiert. Wohl erteilt König Hrōðgār seinem Hofherrn einmal einen Auftrag, aber an Stelle der Befehle stehen häufig Aufforderungen zu gemeinsamem Handeln, wie „*uton*“, d. h. „gehen wir“ (2649, 1391, 3102)¹), bloße Mahnungen, Berufungen an die Dankbarkeit oder das Pflichtgefühl. Das Verbum „*þēowian*“ = „dienen“, kommt in der weltlichen Epik überhaupt nicht vor²). Das eigentliche Wort für „befehlen“ oder „gebieten“ wird sehr selten gebraucht (*bebēodan*, *gebēodan*)³); das viel benutzte „*hātan*“ aber hat in der Mehrzahl der Fälle den Sinn „tun lassen“ und wird gelegentlich selbst (2802 und 3097) mit „*biddan*“ = „bitten“ umschrieben⁴). Hier ist der Unterschied zum Homer, wie man sieht, beträchtlich. Daß Männer geprügelt, ja blutig geschlagen werden können, wie in der Ilias (II, 198, 265), ist bei der angelsächsischen Gefolgschaft ersichtlich ganz undenkbar. Daß so wenig Befehle erteilt werden, gemahnt übrigens an die Stelle in der Germania des Tacitus, cap. 7: „wie die Könige keine unumschränkte oder willkürliche Gewalt haben, so führen

1) Vgl. dazu Havers (Handbuch der erklärenden Syntax, 1931) über den Imperativus oder Adhortativus inclusivus (*allons* statt *allez*). S. 188.

2) Es ist bezeichnend für die geschilderten Verhältnisse, daß das Wort *þēowian*, *þēowan* von den 16mal, wo es in der ganzen angelsächsischen Dichtung erscheint, nicht weniger als 12mal davon gebraucht wird, daß man Gott dient, 1mal (entsprechend) dem Teufel, von den 3 Restfällen handelt es sich 2mal um manuelles Dienen od. ä. in den Rätsele (Feuer und Leder), einmal um ein unpersönliches im Gūðl. 473. — Was *þegnian*, *þēnian*, *geþegnian* = „dienen“ angeht, so wird es 2mal vom manuellen Bedienen (Feuer und Pflug) in den Rätsele gebraucht (22, 51) einmal ebendort ähnlich von dem Körper, der der Seele dient (44), einmal vom Gottdienen (Metr. 29, 77), und nur je einmal — charakteristischerweise in den Psalmen (100, 6) und in den Metr. (25, 11)! — wird damit wirklich eine soziale Funktion bezeichnet. Dagegen erscheint es nie in der Epik. (Über den ironischen Gebrauch Beow. 560 vgl. oben S. 9). — In der Genesis B gebraucht zweimal der versuchende Teufel das Wort vom Gottdienen, aber der rebellische Satan nimmt es gerade da, wo man es erwarten sollte, nicht in den Mund. Er sagt vielmehr: *Hwæt sceal ic winnan*: „was soll ich mich mühen?“ (278).

3) Außer der stereotypen Wendung „*swā him sē hēarda (sē rīca) bebēad*“, 401, 1975, wo es sich um untergeordnete Dienste handelt, nur 3111, wo das Erlassen eines allgemeinen Ediktes gemeint ist, was sonst durch das seltene „*gebannan*“ wiedergegeben wird.

4) Wenn nämlich der sterbende Beowulf sagt: „heißt (*hātað*) die Kampfberühmten mir einen schönen Grabhügel aufwerfen“ (2802), so gibt Wiglaf den Wunsch wieder: „er bat, daß ihr“ (3097). Charakteristisch für die Bedeutung von „*hātan*“ ist Beow. 386: „heißt sie eintreten, und sage ihnen, daß sie willkommen sind“. Vgl. auch: *heht eahta mēaras on flet tēon* .. ließ ziehen 1035, *heht forgyldan* ließ erstatten 1053, *heht bīodan* ließ melden 2892, *hēt gegyrwan* ließ instandsetzen 198, *lātað gewyrcean* laßt errichten 2802, *hēt gebēodan* ließ das Edikt verkünden 3111 u. ä. Andererseits wird „*hýran*“ im Sinne von „gehören“ nur dreimal im Beowulf u. z. zweimal von Völkern und Magschaften (V. 10, 66) gebraucht, einmal davon mit dem Zusatz „*georne*“, d. h. „willig“ (66), das einzige Mal, wo eine Person einen Befehl gehorcht, ist es der Wunsch eines Sterbenden (Wiglaf und Beowulf 2755).

auch die Feldherrn mehr durch Beispiel als Befehle“. Selbstverständlich kann gelegentlich der Führer auch sehr deutlich zu seinen Mannen werden; an die ungetreuen Gefolgsleute, die den Herrn im Kampfe verlassen, z. B. werden drohende Worte gerichtet, aber im ganzen prägt sich das Verhältnis von Führer und Geführten in ganz auffallend kameradschaftlichen Formen aus¹⁾. Einmal, als Beowulf den letzten Kampf auf Tod und Leben mit dem Feuerdrachen ausficht, ruft ihm der junge Wiglaf, sein Verwandter und Gefolgsmann sogar Ermunterungen und Mahnungen zu, die dem greisen König gegenüber in seinem Munde nach unserm Empfinden fast respektlos anmuten, aber sich offenbar aus eben diesem kameradschaftlichen Geist der Gefolgschaft erklären²⁾. Auf der andern Seite spricht der Anführer — in diesem Punkte einmal im Ausdruck auffällig bescheiden — ja auch von seiner eigenen Heldentat als einer Kollektivleistung, an der seine Leute beteiligt sind, eine Erscheinung, die übrigens anderswo, wie im Homer und der Äneis eine Parallele hat³⁾.

Sehr ausgebildet ist auf allen Seiten offenbar das Gefühl für individuelle Würde. Wie sehr, ergibt sich auch aus der religiösen Einstellung der epischen Helden. Das Beowulf-Epos nämlich ist zwar in vielem — ja, schon in der Grundkonzeption — ein christliches Gedicht, und viel spezifisch christliche Vorstellungen sind in ihm anzutreffen, aber trotzdem so viel von der Hilfe oder dem Willen Gottes die Rede ist, als dessen Streiter schließlich doch der Held erscheint⁴⁾, bringt es der Dichter niemals über sich, seinen Helden etwa vor dem entscheidenden Kampfe niederknien und Gott um den Sieg anflehen zu lassen. Das ist um so auffälliger, als ja doch auch in der Äneis⁵⁾, ebenso wie im Homer die Götter angerufen werden. Was an Stelle des Gebetes tritt, ist ein letzter Gedanke vor dem Kampf, der aber mehr ein trotziges und stolzes Sichabfinden mit dem unbekannten Willen Gottes als ein demütiges Sich-in-seine-Hände-befehlen darstellt. So sagt Beowulf vor dem Grendelkampf: „Wir werden diese Nacht kein Schwert gebrauchen, wenn auch er ohne Waffe den Kampf zu beginnen wagt und dann entscheide der weise Gott, der heilige

1) Vgl. Wanderer 37 ff. Nicht nur der Herr gibt *lārcwidas*, sondern auch die Gefolgsleute „raten“. Vgl. Beow. 415. Charakteristisch die Bezeichnung „*wine*“ = „Freund“, für den Herrscher. (Vgl. Anm. bei Klaeber S. 177.) Das gute Verhältnis vom Herrscher zu seinen Leuten und der Gefolgschaft untereinander ist wichtig genug, um immer wieder hervorgehoben zu werden. — Beow. 1230, wo „*eal-gearo*“ meist mit „ganz bereit“ (Klaeber: „quite ready“) übersetzt wird, täte man übrigens besser, das „*gearo*“ an Fälle wie „*gāst is gearu*“ = „der Geist ist willig“ (vgl. B.-T. suppl. u. *gearo* IV) anzuschließen. „*eal-gearo*“ ist „ganz willig“, d. h. „gutgesinnt“.

2) Klaeber, Beowulf S. 207. There is a singular lack of propriety in making young Wiglaf administer fatherly advice to Beowulf. It is the author that speaks. (?)

3) Vgl. Beow. 958, 1652, 1818. Vgl. Kretschmer Gl. 18 (1930) 239, (angeführt bei Havers) über Il. X, 393.

4) Vgl. z. B. Beowulf 669 ff., 967 ff., 975 ff., 1553 ff., 1655 ff., 2794 ff. u. ö. — Für die Hilfe von oben als episches Motiv vergleiche übrigens die vielen Eingriffe der Götter in den Kampfkrisen der Ilias.

5) z. B. Aen. IX, 625, Il. III, 350 ff., V, 1, 5 ff., VII, 194 ff. u. ö.

Herr, welcher Seite er den Siegruhm zubilligen will, so wie es ihm angemessen dünkt“ (684 ff.). Daß es sich hier um ein typisches Motiv der Epik handelt, zeigt das Auftauchen eines ganz ähnlichen Gedankens an derselben Stelle der Handlung im Byhrtnoð, nämlich auch als Schlußwort vor dem Kampfbeginn (94 f.): „Gott allein weiß, wer auf dieser Wahlstatt Sieger bleiben soll“. Wiederum bringt die letzte Rede Beowulfs vor dem Drachenkampf die Feststellung: „Uns wird der Kampf so ausschlagen, wie es uns beiden das Schicksal (*wyrd*) bestimmt, das Fatum (*metod*) jedes der Männer.“ Durch diese Formulierung in dem an christlichen Anschauungen überhaupt auffallend viel ärmeren zweiten Teil des Beowulf wird es übrigens sehr wahrscheinlich, daß in den entsprechenden anderen Situationen die Gottesidee — unvollkommen — eine ursprüngliche Schicksalsidee ersetzt hat. Der Kämpfer tritt seinem Schicksal Auge in Auge gegenüber. Er weiß, es geht, wie es von Anfang an bestimmt ist. Daran ändert das Christentum nichts¹⁾. Derselbe Geist aber, in dem hier das hingenommen wird, dem man nicht entinnen kann, lebt auch in den schon erwähnten Abschiedsworten des sterbenden Beowulf, die persönliche Würde bleibt eben auch Gott gegenüber gewahrt²⁾.

Solche Auffassung verträgt sich nun freilich schlecht mit der christlichen Demutsforderung. Für den Begriff „*wlanc*“, den wir in Hinsicht auf das Persönlichkeitsideal zu umschreiben versucht haben, kann man in der Tat vom streng christlichen Gesichtspunkt aus wohl nicht gut in allen Stücken Sympathie aufbringen. So finden wir denn auch — ganz entsprechend dem Fall „*gylp*“ — in der religiösen Epik häufig die Worte „*wlanc*“ und „*wlencu*“ in einem ganz andern, u. z. ziemlich abschätzigen Sinne gebraucht. In der Genesis z. B. heißt Abraham wohl „*hyge-rof*“, wie ein Krieger im Beowulf, aber so sehr man auch sonst für biblische Vorgänge und Personen in der Anschauung der epischen Tradition bleibt, wird doch das aristokratische Wort „*wlanc*“ auf ihn nicht angewendet, sondern „*wlanc*“ heißen „die Fürsten der Ägypter“ (1825, 1848) oder die Leute von Sodom (2419), und die Vermessenheit, die zum Turmbau von Babel führt, wird als „*wlenco*“ bezeichnet („*for*

1) Eine gewisse Ausnahme macht die entsprechende Stelle in Walderes Rede vor dem Kampf mit Gunther (I, 25 ff.). Die Waldere-Fragmente sind aller Wahrscheinlichkeit nach Teile eines ganz späten Waldere-Epos, das nichts weiter als eine angelsächsische Bearbeitung des Waltharius darstellt (vgl. Verf. Waldere und Waltharius E. St. 60 S. 26 ff.), nur daß der Verfasser selbstverständlich auf die angelsächsische epische Tradition Rücksicht nahm. (Möglicherweise steht übrigens zu seiner Abfassung der ags. Bischof Cynewold in Beziehung, der, wie W. Keller in seinem Buch über „die literarischen Bestrebungen von Worcester“, Straßburg 1900 S. 8 darlegt, 929 bei seinem Besuch der deutschen Klöster als Abgesandter des — bekanntlich besonders literaturfreundlichen — Königs Ädelstan mit reichen Geschenken auch nach St. Gallen kam und dort feierlich in die Bruderschaft aufgenommen wurde. Es war gerade die Zeit der Entstehung des Waltharius.) Das Gedicht zeigt aber insofern eine ungewöhnlich starke geistliche Beeinflussung, daß es den Waldere, ehe er von Worten zu Taten übergeht, zwar nicht Gottes Hilfe anrufen, aber doch die Erwartung seiner Unterstützung aussprechen läßt, auf die sich ja der Fromme verlassen könne. — Das ist als direkte Rede wesentlich positiver christlich als z. B. die gelegentliche, mehr allgemeine Feststellung, daß sich Beowulf auf seine Stärke und Gottes Huld verließ (669 f.).

2) Vgl. Verf. Das Königsideal a. a. O. 145.

wlenco and for wonhygdum“ 1673 vgl. auch 2579). In der Exodus sind die „*wlonce*“ nie die Juden, sondern immer die Ägypter (170, 204, 487), im Daniel ist „*wlanc*“ der böse König Nebukadnezar und *wlenco* heißt auch hier nur „frevelhafte Vermessenheit“ (17, 677). Auch im *Gūðlāc* (474) wird „*wlenco*“ tadelnd, und zwar mehr in der Bedeutung „Leichtsinn“ gebraucht. (Cynewulf meidet das fatale Wort in allen Werken. Nur ein einziges Mal kommt es bei ihm für das großartige, kriegerische Gefolge der Kaiserin Helena [231] vor.) — Diese unterschiedliche Anwendung verlangt also auch, dem Adj. *wlanc* in solchen Fällen eine Bedeutung zu geben, der die Träger im Sinne des Dichters charakterisiert. Übersetzt man aber „*wlanc*“ hier mit „stolz“, so muß man sich bewußt bleiben, daß „stolz“ im Munde dieser Dichter eben ein Tadel war. (Das Phänomen hat übrigens eine bemerkenswerte Parallele an den Zuständen im mhd., wo z. B. ein mehr kirchlich eingestellter Schriftsteller wie Thomasin von Zirclaria das höfische Wort „*hōhen muot*“ absprechend und fast im Sinne von „Eingebildetheit“ oder „Aufgeblasenheit“ gebraucht¹⁾.) Wiederum stellt sich der Heliand, der offenbar zu gutem Teil in diesen Kulturkreis gehört, zu den genannten anscheinend älteren religiösen Epen der Angelsachsen und nicht zum Beowulf, gebraucht er doch das Wort „*wlanc*“ gleichfalls nur von Personen, wie den römischen Beamten, den Kriegsknechten des Herodes u. ä., denen die Antipathie des Dichters gilt²⁾. In andern Teilen der angelsächsischen Epik dagegen braucht man das Wort ungescheut im selben Sinne wie im Beowulf, ja gelegentlich kann sogar Gott selber als „*wereda wuldorgifa, wlanc ond ēce*“ bezeichnet werden (Hy. 10, 48) oder der jüngste Tag, von dem sonst das Wort „*sē mēra dæg*“ gebraucht wird, „*sē wlonca dæg*“ genannt werden. Hier ist der Übergang zu einem objektiven Sinn vollzogen³⁾, ⁴⁾.

1) Vgl. A. Arnold a. a. O. S. 29.

2) *ēnan kuninges thegan wlankan* 3186 (römischer Beamter), *wlanka man, gēl-mode Judeon* 3928 (Widersacher Christi), *wlanke man* 4944 (Kriegsknechte, die Jesus gefangen nehmen), *wlanke wigandos* 5273, *thioda* 4222, *mannum* 4136 ganz ähnlich.

3) Vgl. die Anm. 3 S. 12. — Geradezu ein Lieblingswort ist *wlonc*, auch *fela-*, *hyge-mōd-wlonc* in den Rätseln, wo es 13mal vorkommt, und zwar niemals in einem tadelnden Sinn, denn auch 51¹⁰, wo unter dem, der „grimm dem lohnt, der ihn „*wlonc*“ werden läßt, wahrscheinlich das Feuer verstanden ist, braucht durchaus nicht „übermütig“ übersetzt zu werden, sondern kann der Sinn „groß, mächtig“ vorliegen. Der Gegensatz beruht in dem Gehorchen und Dienen, von dem vorher die Rede ist. *wlonc* dagegen ist eine Herreneigenschaft. — Warum Tupper *mōdwlanc* (*mēowle*) 267 mit „haughty“ übersetzt, ist nicht ersichtlich.

4) Nicht in dieselbe Kategorie gehören Bedeutungsunterschiede wie bei „*lofgeorn*“. Wenn das — im doppelten Sinne — letzte Wort über Beowulf (3183) die lobende Bezeichnung „*lof-geornost*“ ist, und „*lofgeorn*“ andererseits in der geistlichen Literatur, ebenso wie *lobgerni* im ahd., einen sehr schlechten Beigeschmack hat — in den O. E. Hom. I, 103, 29 (ed. Morris) wird „*iactantia*“ erklärt: *þæt is īdelgelp on englisc, ðenne mon bið lofgeorn and dēþ for gelpe mære þenne for godes luuue*, und die Benediktinerregel sagt: *ne sý nān man lofgeorn* 18, 18. Beide Stellen bei B.-T. s. v. — so scheinen hier auf den ersten Blick zwar ähnliche Verhältnisse wie bei „*wlanc*“ und „*wlencu*“ vorzuliegen, aber Klaeber macht mit Recht auf die völlige Bedeutungsdivergenz aufmerksam, weist auch darauf hin, daß „*lof*“ hier den spezifischen Sinn von „Ruhm durch Freigebigkeit“ habe (A. XLVI, 237 f.).

5. GEGENSATZ UND AUSGLEICH

Aus dem Gesagten ist wohl zur Genüge klar geworden, welche starken kulturellen Spannungen in der angelsächsischen Periode vorliegen. Man fühlt sich versucht, sie auf den gegensätzlichen Ausdruck zu bringen, daß ein ursprünglich vorchristlich-aristokratisches Dignitätsideal von einem für alle verbindlichen stoisch-christlichen Sobrietätsideal bekämpft wird, wobei unter dem ersteren das Wunschbild einer Persönlichkeit verstanden ist, bei der Stolz und Ehrgefühl ganz ausgeprägte Eigenschaften sind, ja deren hauptsächlichste ethische Antriebe von einem Gefühl für Würde aus erfolgen, einem „noblesse oblige“-Gedanken, wie wir ihn in bezeichnenden Beispielen kennen gelernt haben. Freilich darf man die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß es sich hier eben doch nicht um die Wirklichkeit, sondern um Literatur, d. h. deren allerfreieste künstlerische Verarbeitung handelt. Und wenn man bei einem so viel gebrauchten — schließlich sogar auf Hühner und Pferde und Gott selbst angewandten — Eigenschaftswort wie „*wlanc*“ an gewisse Lieblingsausdrücke denkt, die auch zu späteren Zeiten ganze Lebensanschauungen, oder richtiger im Zusammenhang mit sozialen Strömungen stehende Bevorzugung von Eigenschaftskomplexen andeuten, wie etwa das Lieblingswort der eleganten Welt des 18. Jahrh.: „*genteel*“, so darf man doch nicht vergessen, daß dieses dem täglichen Leben angehörte, während sich noch immer fragt, wieweit das, was die alliterierende Dichtung erzählt, als Spiegel angelsächsischer Wirklichkeit betrachtet werden kann. Auf alle Fälle wird man darin eher ein Abbild der Frühzeit erblicken müssen, aus der ja auch die Geschichte gelegentlich Parallelen von besonderem Stolz herleiht¹⁾. Die Tradition blieb dann für die Folgezeit mächtig, obgleich deren Gesicht sich langsam gründlich veränderte. König Alfred wenigstens († 901) war zwar ein großer Freund der „*poemata saxonica*“, aber eine wie geringe Rolle der Ruhm in dem eigenen, stoisch-christlich bestimmten Denken des jeder Ichlebigkeit abgeneigten Königs spielt, geht auf das klarste aus seinen nüchternen Erwägungen über die Aufgaben des Königtums hervor²⁾ — und gerade in seinem Wortschatz hat der Ausdruck „*gylp*“ den moralischen Tiefstand mit der Bedeutung „Aufgeblasenheit, Arroganz, Unwissenheit“ erreicht³⁾.

Allein wie stark das aufgezeigte Ethos der weltlichen Literatur nun einmal ist und daß in ihr — offenbar dank ihrer Pflege an den Königshöfen — doch vieles zäh weiterlebt, was einen Anhalt an den Anschauungen der aristo-

1) Joh. Müller, Das Kulturbild des Beowulfepos, Halle 1914 S. 77 f.

2) Vgl. „*Alfred's Idea of Kingship*“ bei Sedgefield, *An Anglo-Saxon Book of Verse and Prose* (1928) S. 302 (aus dem Boethius). Es erscheint deshalb wenig einleuchtend, wenn aus dem begreiflichen Wunsche König Alfreds, ein gutes Andenken durch seine Leistungen zu hinterlassen, gelegentlich Ruhmsucht herausgelesen wird. Vgl. A. S. Cook, *The possible begetter of Beowulf*, New Haven 1922, S. 341, An. 2.

3) Vgl. Metra Einl. V. 8. — Ebenso bei Wulfstān, Aelfric u. a. Vgl. Wulfstān a. a. O. XLVII, 245: *sē ēahtoða (hēafodgylt) is vana gloria, þæt is īdel gylp*. Auf die Bedeutungs-entwicklung des ags. Wortes ist das entsprechende lateinische wohl nicht ohne Einfluß gewesen. Auch „*gloria*“ heißt ja sowohl „Ruhm“ wie „Ruhmredigkeit“ usw.

kratischen Kriegerkaste auch der christlichen angelsächsischen Zeit findet und mit der Betonung des Ruhms als Lebensziel, der Diesseitsbejahung, der Hochstimmung und der Beherrschung der feinen Lebensform eines Widerhalls bei ihr gewiß ist, kann sich durch nichts deutlicher ergeben als durch die Übernahme so vieler gleicher Anschauungsformen in die religiöse Poesie, die dieser Lebenseinstellung doch grundsätzlich entgegen sein sollte und sich ja auch in manchem, wie wir gesehen haben, in der Tat deutlich von ihr unterscheidet. Allein wenn z. B. in dem Gedicht, das die Taten und Leiden des Apostels Andreas behandelt, der Heiland dem Heiligen die Mahnung erteilen will: laß dich nicht durch Martern veranlassen, von Gott abzufallen, und das mit den Worten ausdrückt: „*wæs ā dōmes georn*“ (V. 961), d. h.: „strebe stets nach Ruhm“ — vgl. Hroðgars Zuruf an Beowulf: *gemyne mārdo* 659 —, oder wenn der „Seefahrer“ die rein spirituellen Lebensziele, die er verflucht, schließlich doch wieder in dem Ruhm bei der Nachwelt und bei den Engeln im Himmel ausmünden läßt (Verf. Dichtersprache S. 3, Klaeber: Die christl. Elemente im Beowulf, Anglia 35 u. 36), wenn andererseits von Demut wenig die Rede ist, das Wort dafür selten vorkommt und wo es der Fall ist, in der Bedeutung noch eigentümliche Unsicherheiten aufweist¹⁾, so spürt man, wieviel Siege die alte Dichtung und ihre Gedankenwelt errungen haben. Dabei braucht nicht übersehen zu werden, daß die neuen stoisch-christlichen Lebensideale mit ihrer Forderung der „Sobrietät“, d. h. der Frömmigkeit, der Zügelung der Affekte, der Selbstbeherrschung und Mäßigkeit gleichfalls schon einen mächtigen Einfluß selbst auf das heroische Epos auszuüben beginnen²⁾. Wie sich diese beiden Strömungen im Beowulf durchdringen, ist ja vielleicht die allerfesselndste, weil für die Entstehung auch unserer Kultur aufschlußreichste Erscheinung an diesem ältesten erzählenden Gedicht des germanischen Schrifttums. Am intimsten aber ist diese Verschmelzung in der Charakterisierung der Personen des Epos vor sich gegangen. Hier harren der Forschung noch die allersubtilsten Aufgaben.

ANHANG

ZUR CHARAKTERISIERUNGSTECHNIK IM BEOWULF

Die Forderung Popes, daß ein Gedicht im selben Geiste gelesen werden müsse, in dem es abgefaßt ist, läßt sich da schwer erfüllen, wo wir wohl das Werk vor uns haben, aber von dem Geist des Verfassers wenig wissen, weil wir durch einen zu weiten Zeitraum von ihm getrennt sind. Immerhin ist der Versuch notwendig, uns über seine Anschauungen klar zu werden, obgleich dabei die Gefahr einer gewissen *petitio principii* vorliegt, d. h. das allzu leicht zum Beweise mit herangezogen werden kann, was erst bewiesen werden soll.

1) Vgl. oben S. 16 ff. Vgl. auch die vielen Beispiele von *ēað-mēde*, *ēad-mēdu*, *ēað-mōd* usw. bei Grein-Köhler, s. v., in denen es sich gar nicht um „Demut“ und „demütig“, sondern um „freundlich“, „willfährig“, „ergeben“, „gottesfürchtig“ u. ä. handelt.

2) Vgl. Verf. E. St. 67 S. 1 ff., besonders auch den Nachweis, daß das Königsideal des Beowulf unter dem Einfluß der augustinischen Lehre vom „*rex justus*“ steht.

Allein, sie muß in Kauf genommen werden, zumal wenn die Möglichkeit vorliegt, sie dadurch, daß man sich ihrer ständig bewußt bleibt, zu vermeiden. Auch dürfte allgemach in Hinsicht auf die Ideengänge eines Dichters frühgermanischer Zeit ein Material vorhanden sein, das früheren Generationen noch gänzlich fehlte; dadurch aber gewinnen wir eine neue Aussicht für die bisher ungenügende Beantwortung der Frage, was der Dichter im einzelnen beabsichtigte, obgleich hier vieles naturgemäß noch dunkel oder mehrdeutig bleiben muß. In einem früheren Versuch über „das Königsideal im Beowulf“ (vgl. oben) ist es bereits unternommen worden, aufzuzeigen, daß der Verfasser des angelsächsischen Epos etwas wie das augustinische Königsideal verkörpern wollte. Allein die Frage, wie das geschehen ist, führt zu dem Problem seiner Charakterisierungstechnik und rollt dabei die Frage seiner Technik überhaupt auf. Das Ergebnis ist, daß wir diese in ihrer Bewußtheit der Anwendung bestimmter epischer Mittel bisher vielleicht noch nicht genügend gewürdigt haben. Dafür ließen sich viele Beispiele erbringen. Es soll aber im folgenden nur auf drei Erscheinungen aufmerksam gemacht werden, von denen die beiden ersten verhältnismäßig unbedeutend sind, nämlich die Anführung der Namen und die — übrigens schon ganz kurz von Klaeber LIX und LXII angeführte — Reflexcharakteristik, die dritte aber: die Charakterisierung durch Reden das Herz seiner epischen Technik bloßlegt. Da es sich hier nicht um eine erschöpfende Darstellung handeln, sondern nur eine Probe seiner Art untersucht werden kann, beschränken sich die Beobachtungen auf die einführenden Reden im ersten Teil des Epos.

I.

DIE NAMEN

Das Gedicht beginnt mit einer Einleitung über die alte Dänendynastie und geht dann zu Hrōðgar und der Erbauung der Halle Heorot über (1—85). Es folgt darauf die Schilderung des Unglücks, das die Halle durch die Verfolgung seitens des Sumpftrolls Grendel betrifft. Aber dieser wird zunächst nicht mit Namen genannt, sondern als der „ellen-gæst“ (86) bezeichnet, der im Dunkel hauste. Noch einmal (100) wird von ihm als dem „höllischen Feind“ gesprochen und erst nachdem er auf solche Weise eingeführt ist, wird — siebzehn Verse nach seiner ersten Erwähnung — sein Name genannt und seine Art und seine Herkunft des näheren beschrieben.

Genau ebenso verfährt der Dichter mit dem Helden selbst. Ja, wir müssen hier sogar noch unvergleichlich viel länger auf den Namen warten. Denn als die Handlung von Dänemark und dem Unglück an Hroðgars Hofe auf den Gautenprinzen überspringt, der den Dänen Rettung bringen soll, da hat es den Anschein, als ob bei dem Hörer dessen Name als bekannt vorausgesetzt werden soll, wenigstens ist die Rede nur von „Hygelacs Degen“, dem „ausgezeichneten bei den Gauten“ (V. 194), der mit ein paar sehr knappen Worten charakterisiert wird, worauf unmittelbar sein Aufbruch zur Fahrt ins Dänenland folgt. Seine Seereise wird geschildert, seine Verhandlungen mit dem

dänischen Strandwart wiedergegeben, aber auch diesem gegenüber lüftet er sozusagen sein Inkognito nur halb, indem er allein den Namen seines Vaters verrät und erst unmittelbar vor der Halle Heorot stehend beantwortet er die Frage des Hofherrn mit der Angabe seines Namens, den bei dieser Gelegenheit nun endlich auch der Leser erfährt: „Wir sind Hygelacs Tischgenossen, Beowulf ist mein Name.“ Rund hundertundfünfzig Verse hindurch ist also von dem Helden die Rede, dann erst wird er uns namentlich genannt.

Ganz ähnlich erfolgt die Einführung des schon erwähnten Hofherrn Hroðgars. Er erscheint zunächst nur als „stolzer Held“ (331), der die Ankömmlinge in der höflichsten Form nach ihrer Herkunft fragt, indem er sich selbst als den beauftragten Dienstmann Hroðgars vorstellt. Als darauf Beowulf seinen Namen nennt, wird auch er (18 Zeilen nach seinem Auftauchen) plötzlich bei Namen genannt: „Wulfgar sprach“ — und nun erfahren wir auch etwas von seiner Herkunft.

Ebenso in andern Fällen. V. 1295 ff. z. B. erzählt man uns, wie Grendels Mutter einbricht und einen Helden aus dem Gefolge Hroðgars tötet, aber erst V. 1324 erfahren wir aus des Königs Klage den Namen: „Tot ist Äschhere, Yrmenlafs älterer Bruder“ usw. Genau so wird der Name Wíðergyld (2051) eingeführt¹⁾, wesentlich kürzer dagegen ist der Weg von der ersten Erwähnung bis zur Namensnennung bei dem Eingreifen Wiglafs in die Handlung (V. 2599 u. 2602), und ganz ohne vorherige Einführung bleibt Unferð (499), der den Streit in der Halle vom Zaun bricht. Hier setzt die Episode gleich mit dem Namen ein. Ebenso bei dem Erscheinen der Königin Wealhþeow (612).

Offenbar handelt es sich bei der späten Namensnennung um eine Absicht. Daß sie in der angelsächsischen Epik auch sonst mehr als in Spuren zutage träte, läßt sich nicht sagen. In der „Exodus“ z. B. wird der Name des Moses, in der „Juliane“ der der Heldin, im „Phönix“ der des sagenhaften Vogels, im „Guðlac“ der des Heiligen gleich genannt; die kurzen Einführungen im „Daniel“ und der „Elene“ sind nicht weiter auffällig. Immerhin ist es bemerkenswert, wenn das „Visionsgedicht vom hl. Kreuz“ in der Erzählung von der Hinrichtung des Heilandes erst ganz spät, und wahrscheinlich als einen pathetischen Höhepunkt den Namen des Herrn verwendet: *Crist wæs on rōde* V. 56. Dem entspricht es, wenn in der „Genesis B“ schon lange von dem rebellischen Engelfürsten die Rede ist, bis endlich das Wort „Satan“ fällt (345). In beiden Fällen soll aber wohl die Wirksamkeit des bedeutungsvollen Namens durch seine Zurückhaltung gesteigert werden. Im Beowulf ist dieser Zweck jedoch nicht immer ersichtlich. Es handelt sich hier wohl um eine epische Gepflogenheit, die der Vergils und Homers sehr stark ähnelt. Auch der Dichter des Odysseeprologs nennt ja zuerst seinen Helden nicht, und „erst nachdem mehrfach von ‘ihm’ die Rede gewesen ist, erscheint wie zufällig der Name Odysseus“. Der Name Äneas taucht gar erst in Vers 92 des ersten Gesangs des nach ihm betitelten Epos auf und auch bei den Nebenfiguren der Vergilschen Dichtung ist die „späte Nennung des Namens so häufig, daß

1) Vgl. Verf. E. St. 53, 468 ff.

man an Zufall nicht glauben kann“. Solche Behandlung der Nebenfiguren findet übrigens ebenfalls im Homer ihre Parallele¹⁾.

2.

REFLEXCHARAKTERISTIK

Bei der ersten Bekanntmachung des Hörers oder Lesers mit dem Helden kommt es dem Dichter darauf an, eine Vorstellung von dessen ganz ungewöhnlicher Erscheinung zu geben. Dazu dünkt ihm die unmittelbare Schilderung nicht auszureichen. Er beschränkt sich also auf die schon erwähnte, ganz knappe Feststellung (V. 196—98), daß Beowulf der stärkste Mann seiner Zeit, edel und von Riesenkraft gewesen sei, um dann lieber die Wirkung des Helden auf andere sprechen zu lassen. Kaum nämlich kommen die am Dänenstrande gelandeten Gauten in Berührung mit dem dänischen Strandwart, als dieser in seine sonst ziemlich streng und „dienstlich“ gehaltene Mahnung an die Fremden, ihm über ihre Personalien schleunigst Auskunft zu geben, eine Bemerkung einflacht, die der staunenden Bewunderung über ihren Führer unverhohlenen Ausdruck gibt: „Niemals habe ich einen größeren Recken auf der Erde erblickt, als diesen da von Euch, den Mann in der Rüstung. Das ist sicher kein gemeiner Mann, der mit den schönen Waffen, sonst tröge sein Aussehn, seine herrliche Erscheinung“ (247—49). — Geschickt wird hier also das Lob des Helden einem völlig Unbeteiligten, sozusagen Unparteiischen in den Mund gelegt, vielmehr man gewinnt den Eindruck, daß er so außerordentlich ist, um unmittelbar auf jeden zu wirken, mit dem er in Berührung kommt. Aber nicht genug damit, wiederholt der Dichter denselben Kunstgriff gleich darauf. Beowulf nämlich hat mit dem Hofherrn Wulfgar freundliche Worte über den Grund seines Kommens gewechselt und dieser tritt nun vor den Dänenkönig, um die Zulassung der Gauten zu erwirken. Obgleich er seinen Bericht über sie nur auf ganz wenige Worte beschränkt, unterläßt er doch nicht hinzuzufügen, daß zwar die ganze Schar einen ausgezeichneten Eindruck mache, vor allem aber ihr fürstlicher Führer hervorleuchte (370f.). Die doppelte Anwendung desselben Mittels vertieft den gewünschten Eindruck.

Auch hier handelt es sich um Dinge, die in der epischen Technik von alters zu Hause sind. Das berühmteste Beispiel ist die Schilderung der Schönheit der Helena durch den Reflex ihrer Wirkung auf die Greise am skäischen Tor von Troja (III, 153 ff.); die Anwendung durch den Beowulfdichter ist, wie man sieht, besonders sachgemäß und unaufdringlich.

3.

DIE CHARAKTERISIERUNG DURCH REDEN

Allein bedeutungsvoller als die bisher angeführten kleinen Züge, die immerhin insofern wichtig sind, als sie im Verein mit andern Dingen, die schon lange herausgestellt sind, von der Bewußtheit der dichterischen Technik

1) Vgl. Richard Heinze, Virgils Epische Technik 2. A. 1908 S. 374 ff.

Zeugnis ablegen, ist die Benutzung von Reden zur Charakterisierung. Es gilt zunächst, sich über die Absichten des Verfassers in Hinsicht auf die Charaktere ein Bild zu machen. Was ihm im ersten Teil des Epos vorschwebt, wenn er Hroðgar und Beowulf zusammenführt, das ist wohl in erster Linie, den alten Mann von dem in der Fülle seiner Kraft stehenden zu unterscheiden. Den „Unterschied der Altersstufen“ herauszuarbeiten setzt sich ja schon Vergil zum Ziel (Heinze a. a. O. 264). Auch dies ist übrigens bei ihm offensichtlich eine Erbschaft aus dem Homer. Daß die frühgermanische Dichtung etwas Ähnliches anstrebt, zeigt die bewußte Kontrastierung der „rücksichtslos unbesonnenen, trotzigsten Jugend mit dem in langer Erfahrung zur Selbstbeherrschung gereiften Alter“ im Hildebrandsliede (vgl. Ehrismann a. a. O. 131). Freilich soll Beowulf beileibe nicht in demselben Sinne wie Hadubrand als jugendlich aufgefaßt werden. Offenbar unterscheidet man ja scharf zwischen Jugend, Mannesalter und Greisenum. Der Jugend aber traut man im Gegensatz zu späteren Zeitaltern nicht viel Gutes zu¹⁾.

So wird etwa bei dem Lob der Einsicht oder des guten Verhaltens von Personen wie König Hygelac und Königin Hygd hervorgehoben, daß sie sich trotz ihrer Jugend zeigten, auch fühlt sich ähnlich König Hrōðgār gedrungen, dem Beowulf seine Bewunderung auszusprechen, ihn bei so jugendlichem Alter so weise sprechen zu hören. Doch ist hier offenbar das Wort „Jugend“ cum grano salis zu verstehen, sagt doch Beowulf vorher selbst, gewissermaßen zur Begründung der Verwegenheit des Schwimmunternnehmens mit Breca, er sei damals noch ein Jüngling und auch Breca noch im Jugendalter gewesen (*cniht-wesende . . . wæron bēgen pā gīt on geoguð-fēore* (537)), zieht also einen deutlichen Strich zwischen damals und jetzt. Es ist also wohl auch kein Zufall, daß im ersten Teil des Beowulf niemals vom Helden als *sē geonga* o. ä. die Rede ist. Dem widerspricht es auch nicht, wenn die Königin Wealhþēow einmal den Beowulf mit dem Ausdruck „hyse“ anredet (V. 1217, vgl. hyse bei B.-T.). Sagt doch übrigens auch der „Wanderer“, es könne niemand „wīs“ werden, er lebe denn viele Jahre in dieser Welt (64f.). In dieser „Weisheit“ aber ist nach der Anschauung der Zeit auch dasjenige Wissen um das Gute beschlossen, das die Vorbedingung und Grundlage der Tugend ist. Da diese Geringschätzung der Jugend, wie mich Herr Kollege Reichardt freundlich belehrt, dem Nordischen fremd zu sein scheint, ist sie wohl christlicher Herkunft. In der Tat findet sich eine dafür ganz charakteristische Stelle in der Verslegende von dem einheimischen Heiligen Gūðlāc. Der Passus, der keine Entsprechung in der lateinischen vita des Felix hat, erzählt, wie der Teufel den Gottesmann in die Lüfte hebt und ihn von oben allerlei von der Schlechtigkeit der Welt sehen läßt. Er zeigt ihm unter anderem, wie viele, die sich äußerlich wie er gebärden, in Wirklichkeit nur auf „gaumen-ergötzende Speisen“ und „tolles Jubeltreiben“ (*in dolum drēame* 435) aus sind. Der Heilige, vielleicht durch seine als Räuber verbrachte Jugend so besonders

1) Vgl. Klaeber, Beow. „that a young person is not ordinarily credited with wisdom is seen from 1927 f., 1842 f., Wand. 64 f. — Vgl. auch Beow. 1831 u. ö.

tolerant geworden, gibt darauf die Antwort: „Gott schuf die Jugend und das Jubeltreiben der Männer . . . (*god scōp geoguðe and gumena drēam*), sie können in der ersten Blüte sich nicht gebaren nach des Alters Weise . . . aber den Leichtsinn verlieren sie, wenn der Geist den Unverstand der Jugend vertreibt“ (*wlencu forleosað siððan geoguðe gēað gāst āflihð* (474)). Hier wird also der Jugend ein gewisses Recht auf Torheit und Lebensgenuß eingeräumt!¹⁾

Aber wenn Beowulf als Mann, so ist Hroðgar ersichtlich als Greis gedacht. Für den heldenhaften Alten, der durch Lebensweisheit und -erfahrung ersetzt, was ihm die Jahre an Körperkräften genommen, hat ja die heroische Dichtung von jeher eine Vorliebe. Welche Hochachtung bringt man nicht Nestor in der Ilias entgegen! Wie dankbar wird seine Belehrung, wie geduldig die Erzählung der in seiner Jugend vollbrachten Heldentaten hingenommen! Liebevoll ausgeführt auch sind die Greisengestalten der Äneis, ein „Euander, vor allem Anchises; sie reden und handeln ruhig, bedacht, leidenschaftslos, sie lenken die Jugend und spenden Belehrung aus dem reichen Schatz ihrer Erfahrungen, erzählen wohl auch gern aus früheren Zeiten“ (Heinze a. a. O. S. 265). Wie sichtlich ruht auch auf der Figur des Hildebrand im ahd. Liede die Sympathie des Dichters! Gestalten solcher Grundanlage zu schaffen liegt also wohl auch dem Beowulfverfasser am Herzen, wie sehr, das sieht man, wenn er den Kampf mit dem Feuerdrachen, den wir in Gedanken unwillkürlich mit einer jungen Siegfriedsgestalt verbinden, von einem etwa achtzigjährigen, aber an Körperkräften ungeschwächten Greise ausfechten läßt, um einem segensreichen und erfolgerfüllten Heldenleben einen großartigen Abschluß zu geben. — Auf welche Weise aber geht er nun bei der Zeichnung einer Figur wie der des greisen Hroðgar vor? Offenbar doch in viel stärker durchdachter Art, als man bisher erkannt hat, wo man den Reden in der Exposition des Gedichts eine bewußt charakterisierende Aufgabe, die die geäußerten Gedanken zum Träger bestimmter Charakterzüge macht, nicht eigentlich zugetraut hat. Trotzdem wird man die Dinge so ansehen müssen. — Was wir von Hroðgar zunächst auf dem Wege direkter Schilderung erfahren, ist ja nicht viel. Wir hören von seiner Herkunft, seinem kriegerischen Ruhm, dem Ansehn, das dieser zur Folge hat und der großen Gefolgschaft, die sich um ihn sammelt. Die Geschichte der Gabenhalle Heorot wird erzählt, seine Verheißung, dort reichlich Geschenke austeilen zu wollen („*bēot*“ vgl. S. 5 ff. oben) und deren pünktliche Erfüllung hervorgehoben. Schon dadurch fällt nach den Anschauungen, die wir kennen lernten, ein bezeichnendes Licht auf ihn. Dann folgt die Geschichte der zwölfjährigen Heimsuchung durch Grendel, gegen die keine Götzenopfer sich von Erfolg erwiesen und es wird hervorgehoben, wie sehr der König unter ihr litt und wie groß sein Kummer darüber war. Alles das geht kaum über die notwendigsten Data der Exposition einer

1) Auffällig ist allerdings hier wieder die Parallele im Homer, wo die Jünglinge auch schlecht wegkommen.

„Weißt du doch,“ heißt es „wie ein Jüngling sich leicht zu Vergehungen wendet, Übereilt ist ihr flatternder Sinn und eitel ihr Ratschluß“ (Il. 23, 589).

Vgl. auch Priamos' Rede gegen die Jünglinge III, 105 ff., ähnlich III, 215.

knappen Fabel hinaus. Nun aber setzt die Beschreibung des Beowulfunternehmens ein und wird fortgeführt, bis der dänische Hofherr Wulfgar — dies ist in direkter Rede mitgeteilt — dem König selber davon Meldung macht, daß eine eben angekommene auserlesene Gautenschar mit Beowulf, ihrem Führer, sich eine Audienz bei ihm erbitte. Man würde erwarten, daß die Wirkung dieser Ankündigung auf den König irgendwie charakterisiert würde, ehe seine Antwort folgte. Es fehlt nach unserm Empfinden ein Satz wie: „da freute sich der König“, oder: „da sprang der König vor Freude auf“, oder etwas dergleichen. Auch Homer kennt kurz einsetzende Reden, aber wenn z. B. sich Agamemnon seinen Zorn vom Herzen redet, oder bei andern wichtigen Gelegenheiten, so wird eine Gemütsverfassung durch Beschreibung sichtbarer Züge und unsichtbarer Vorgänge sehr genau angegeben (Il. I, 103). Ja, Dinge wie die Beschreibung von Odysseus' Haltung (III, 216 ff.) gehören zum psychologisch Feinsten im Homer. Ebenso fehlen in der Äneis in kritischen Augenblicken vorbereitende Worte solcher Art meist nicht. Daß die Ursache zu der Rede, wie die Stimmung, die sie atmet, mit einer einleitenden Bemerkung angedeutet werden, erscheint eben offenbar dem Vergil ebenso wie uns an vielen Stellen als selbstverständlich. Nicht so bekanntlich dem Beowulfdichter. Die die Rede einführenden Bemerkungen bei ihm sind, wie man oft festgestellt hat, ungemein spärlich. Der Verfasser glaubte eben an der germanischen Tradition auch in diesem Punkte wie so vielen andern festhalten zu können. Denn auch das Hildebrandslied z. B. wiederholt ja eintönig sein: „*Hadubraht gimahalta Hiltibrantes sunu*“ (14) (36) oder umgekehrt (45), oder nennt nur den Sprecher: „*quad Hiltibraht*“ (30, 49, 58), ohne den Hörer auf den Inhalt der Rede vorzubereiten, oder sie ihm aus der Seele dessen heraus, der das Wort nimmt näherzubringen¹⁾.

Aber wenn der Dichter auch kein guter „Ansager“ für seine Sprecher ist, sondern diese ganz unvermittelt den Mund auftun müssen, so bemüht er sich doch diese Unterlassung gut zu machen, denn die Reden selbst sind nun gedanklich um so sorgfältiger konstruiert. Man beachte folgendes: Hroðgar empfängt, wie wir sahen, durch Wulfgar die Nachricht, daß Beowulf mit seiner Schar vor der Tür steht. Was sagt er darauf? Viererlei. Er kennt seine Person, Abstammung und Ruf. Er ahnt sofort den Grund seines Kommens. Er verheißt ihm auf der Stelle reiche Belohnung. Er treibt den Wulfgar an, die Gäste nicht warten zu lassen. In diesen wenigen Worten nun — sie füllen nur 18 Verse — verrät Hrōðgār schon ganz charakteristische Seiten: Er ist zunächst einmal erfahren, wie es der alte Mann sein muß, der „*feor eal gemon*“ (1701) d. h. „alles aus der Vergangenheit weiß“. „Wenn einen Namen du nennst, weiß ich die weiteren, Kriegermann im Königreich, bekannt ist mir das ganze Irminvolk“, sagt der alte Hildebrand mit einem gewissen Stolz zu

1) Etwas fortgeschrittener erweist sich Byrhtnoð, dessen Zorn bei der Antwort an den Wikinger deutlich geschildert ist (42), der bei seinen letzten Worten zum Himmel aufblickt (172) u. ä. Auch die Ansprachen der für ihn eintretenden Krieger sind meist von mimischer Geste begleitet, wenn auch nur dem — auch im Beow. 235 erwähnten — Schwingen einer Lanze u. dergl. 255, 310 u. ö.

Abhandl. d. Sächs. Akademie d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. XLII, 5.

seinem Sohn (12 f.). — Aber der Däne weiß nicht nur mehr als seine Umgebung (372—81), er rechtfertigt auch die mit dem Namen des Königs gern verbundene Bezeichnung „*sē wīsa*“, oder „*snottor*“, indem er mit Klugheit auf der Stelle den Grund des Kommens seiner Gäste errät (381—84). Sofort aber wallt in ihm das nach germanischer Überzeugung echt königliche Gefühl der „*milte*“, der Freigebigkeit auf. Diese Stelle glaubte zwar einmal Müllenhoff als unecht ausscheiden zu dürfen, weil es allzu taktlos von dem König sei, für die Ausführung der uneigennütigen Pläne Beowulfs gleich materielle Belohnungen in Aussicht zu stellen¹⁾. Allein damit dürfte, wie viele Stellen zeigen, das im Gefolgschaftskreise vorhandene Zartgefühl erheblich überschätzt sein. Es ist ganz im Gegenteil offenbar als ein hohes Lob für Hrōðgār gedacht, daß er jede Leistung fürstlich zu belohnen gesonnen ist (384—85). Ferner aber erweist sich Hroðgar als ungemein höflich, indem er den Wulfgar zur Eile ermahnt und ihm den ausdrücklichen Auftrag zum Willkommgruß erteilt (386—89). Aber noch mehr: der König ist auch fromm, denn er sieht in der Ankunft des Retters dankbar die besondere Fügung Gottes (381—82), und man erkennt schon hier den väterlichen und bescheidenen Fürsten, dessen Stellung zu seinen Leuten durchaus nicht im Befehleerteilen aufgeht, indem er die Bitte des Beowulf, ihn zu sprechen, beantwortet: sage ihnen auch ausdrücklich, daß sie den Dänen willkommen sind (388), und wenn er den Ankömmling von Gott geschickt sein läßt, so doch nicht für ihn, sondern „für uns“ (382), da er sich mit seinem Volke, wie man sieht, völlig eins fühlt. Aus all dem spricht eine gewisse Herzenswärme, die sich später noch viel auffälliger zeigen soll. Aber immerhin — wieviel Licht ist nicht aus diesen achtzehn Versen schon auf die Figur des Sprechers gefallen!

Nun folgt die Begegnung mit Beowulf und die große Rede des Gautenprinzen. Was Hroðgar auf sie entgegnet, ergänzt die Züge, die wir bisher schon kennen lernten. Er beginnt, indem er in dankbarer Gesinnung die ehrenvollen Motive würdigt, die Beowulf herführten. Dabei redet der greise, hochberühmte König den doch immerhin wesentlich jüngeren Gast als seinen Freund an (457), trägt ihm auf solche Weise gleich sein Herz entgegen und behandelt ihn als einen Gleichgestellten. An die Spitze seiner Ausführungen stellt er aber dann eine historische Erinnerung, die ihn mit Beowulfs Vater verknüpft (459—72). Sie ist aber — bezeichnend genug — durchaus nicht kriegerischer Art und erzählt nicht etwa von gemeinsam erfochtenem blutigem Lorbeer. Vielmehr zeigt sich Hrōðgār hier als der rechte „*rex pacificus*“, dessen Stolz im Friedenstiften beruht: Als Beowulfs Vater in eine große Blutfehde hereingeraten war und als landflüchtiger Mann seine Heimat verlassen mußte, da — erfahren wir — hatte Hroðgar, zu dem er gekommen, eingegriffen, durch Entrichtung von Wehrgeld die Gegner versöhnt, dem Verbannten die

1) „Hrōðgārs Einfall, daß . . . Beowulf von Gott den Dänen zur Hilfeleistung gegen Grendel gesandt sei und seine Bereitwilligkeit . . . Geschenke zu bieten, sind allzu voreilig und ungeschickt angebracht, als daß ein guter Dichter (!) dem Könige diese Worte in den Mund gelegt haben könnte. Fiel dem Könige dergleichen ein, so wäre es unschicklich gewesen, es auszusprechen . . .“ Beowulf-Untersuchungen (1889) S. 115.

Heimkehr und Thronbesteigung ermöglicht und so eine dauernde Freundschaft zwischen den Gauten und Dänen herbeigeführt, als deren Ergebnis die Schatzsendungen der ersteren, von denen der König schon vorher sprach (378), aber im letzten Grunde ganz gewiß auch Beowulfs Unternehmen selbst zu betrachten sind¹). Ein feierlicher Vertrag zwischen den Völkern hat ja damals das freundschaftliche Verhältnis besiegelt (*hē mē āðas swōr* (472)). So hat er die „ordinata concordia“ zwischen den Staaten, die nach Augustinus das Ziel der guten Obrigkeit sein soll²), herbeigeführt und erntet jetzt deren Früchte. — Aber nicht nur als Friedensfürsten lernen wir auf solche Weise den Hrōðgar durch seine eigenen Worte kennen, sondern auch als das Urbild der Bescheidenheit, der auch nicht mehr dem geringsten Anflug jener „superbia“ Herrschaft über sich erlaubt, die nach Gregor die Wurzel aller Laster darstellt. Denn als er von seinem älteren Bruder spricht, dem er auf dem Thron gefolgt, da fügt er überraschend hinzu: „der war besser als ich“. (*Sē was betera þonne ic* V. 469.) Diese Versicherung vermögen wir erst richtig einzuschätzen, wenn wir sie gegen jene sonst übliche heroische Selbstberühmung stellen, von der wir so viele Beispiele kennen gelernt haben (s. S. 1 ff.). Sie entspricht der christlichen „humilitas“, die von dem Gläubigen verlangt — eine biblische Forderung, die noch die Puritanerschriften immer wieder unterstreichen — „jedermann für besser als sich selbst anzusehen“; im Munde eines Königs bei feierlicher Gelegenheit ausgesprochen aber wirkt sie als etwas, dem noch ganz besondere Bedeutung zukommt. Es spricht ja aus ihr nicht nur das Bewußtseinsleben des Christen, der gewohnt ist, über sich selbst zu richten, sondern der Kronenträger erweist sich durch diese großmütige und von niemandem verlangte oder erwartete Erklärung als von seiner äußern Würde innerlich unabhängig, jeder Eitelkeit fern und vor allem völlig unweltlich. Er ist aber auch ein Mann von Zartgefühl und von jener Zurückhaltung in Hinsicht auf Äußerungen über eigenen Kummer und Unglück, die die beste Sitte — nämlich die der stoischen Lebensanschauung entsprechende — verlangt³). Deshalb fährt er fort, daß es ihm schwer werde, zu irgend jemandem von dem Kummer, den ihm Grendel bereitet, zu sprechen (473 ff.). Gegen dieses Leid hat er sich innerlich nicht nach germanischer Art in ohnmächtigem Trotz aufgebäumt⁴), sondern mit der von Gregor geforderten „obedientia“ des Christen nimmt er sein Schicksal ohne Murren aus der Hand Gottes, ohne doch je daran zu verzweifeln — 932 ff. würden allerdings wörtlich genommen das Gegenteil besagen — daß der Höchste noch einmal aller Not

1) Wenn man Klaebers Auffassung von V. 457 (*for gewyrhtum ond for ārstafum*) annimmt, könnte man das letztere Wort geradezu übersetzen: „aus Dankbarkeit“ — wenn nicht dieser Begriff in der Sprache der Epik überhaupt fehlte. Auch „*þancful*“ = „dankbar“ kommt in der Epik nicht, „*þancfulness*“ ags. überhaupt nicht vor.

2) Vgl. Verf. Königsideal a. a. O.

3) Vgl. Wanderer V. 11 ff.: *Ic tō sōðe wāt þæt bið in eorle indryhten þēaw, þæt hē his ferðlocan fæste binde, healde his hordcofan, hycge swā hē wille.* — Vgl. auch V. 17 ff.

4) Vgl. Neckel, Baldur-Dichtung S. 250: Germanisch ist, gegen Leid mit Trotz zu reagieren, es fehlt das, was wir „traurig“ nennen. Die Ausdrücke für traurig und zornig sind die gleichen. Die weiche Gemütsverfassung fehlt.

ein Ende machen wird (478). Auch die Art, wie er von ihr spricht, beleuchtet seinen Charakter. Man würde sich nicht wundern, wenn der Gedanke an so viel erlittene Unbill, so lange schweigend ertragenes Leiden, den Sprecher heftige und empörte Worte gegen den Unhold, der sie verursacht, brauchen ließe. Aber nichts davon! Kein Schimpfwort gilt dem Grendel, keine schmähende oder herabsetzende Bezeichnung wird von ihm gebraucht. Persönliche Erbitterung oder gar Gehässigkeit färbt des Königs Äußerungen nicht. Was er von seinem Feinde aussagt, bleibt vielmehr im Sachlichen und erscheint mehr von Trauer als von Feindseligkeit oder gar von Haß diktiert zu sein. Wenn er von der Ermordung seiner Leute spricht, geschieht es in der die Person des Schuldigen überhaupt nicht berücksichtigender Form, daß „sie der Tod dahinraffte“ (488). So hat König Hroðgar in der Tat die stoisch-christliche Forderung restlos erfüllt, die „irasziblen“ Affekte zu unterdrücken. Er ist ein Muster der „self-control“. Nur um die vielen von seinen Getreuen, die er verloren hat, klagt er offen (480ff.). Denn wie es Augustinus will, ist er vor allen Dingen ein guter Hirte und den Seinen gegenüber väterlich gesonnen. So spricht er mit Ausdrücken warmherziger Anteilnahme von den „Teuren“ (*dēorre dugude* (488)), die ihre Kühnheit mit dem Tode gebüßt. An den Schluß der Rede aber stellt er (489) die gastliche Aufforderung, es sich jetzt beim Bankett wohl sein zu lassen und indem er ihn auffordert, wenn der Augenblick gekommen, den Seinen Siegruhm zu verschaffen¹⁾, verrät er eine ihn selbst ehrende und für den Gast schmeichelhafte Zuversicht auf dessen Erfolg (489—90).

Wir brechen damit die Untersuchung der Hrōðgārschen Ausführungen ab, denn schon das Aufgezeigte genügt, um die Technik des Beowulf-dichters zu erkennen, der die die Erzählung fördernden einführenden Reden auf das sorgfältigste und bewußteste dazu benutzt, Eindrücke zu vermitteln, aus denen sich ein Charakterbild des Sprechenden zusammensetzt.

Ähnlich aber wie aus den betrachteten Reden des Dänenkönigs erhellt es naturgemäß aus den Worten des Beowulf selbst. Von der Knappheit der direkten Charakteristik bei Gelegenheit der Einführung der Figur ist schon die Rede gewesen. Die ganze Stelle (194ff.) ist von einer Kürze, hinter der möglicherweise eine stilistische Absicht steckt. Gesagt soll werden: Von Grendel erfahren und sein Schiff zur Fahrt fertig machen lassen, war für Beowulf eins. Auf alle Fälle wird der Entschluß kurz gefaßt. Beowulf selbst dient dann als Schiffshauptmann²⁾. Er öffnet zuerst den Mund, als er dem Strandwart Rede und Antwort steht. Es geschieht mit ausgesuchter Höflichkeit, aber freilich auch mit dem Selbstgefühl, das wir schon oben näher untersucht haben. Doch ist zu beachten, daß seine eigene Person nicht ungebührlich

1) Der Sinn der Stelle ist leider sehr umstritten.

2) Dazu vielleicht eine Parallele im Reimlied V.13 *Scrifen scrād glād purh gescād in brād, wæs on lagustrēame lād, þær mē leoðu ne-biglād*. Holthausen übersetzt: „Das fahrende Schiff glitt durch Geschick ins Weite, auf dem Wasser war ein Weg, wo mir die Führung nicht entglitt“. — Auch der Sprecher im Reimlied ist ein Fürst.

in den Vordergrund geschoben wird. Er platzt z. B. nicht zu früh und an falscher Stelle, d. h. einem Untergebenen gegenüber mit seinen zukünftigen Heldentaten heraus, sondern deutet nur an: „ich weiß für Hroðgars Unglück Rat“ (*ic pæs Hrōðgār mæg rād gelæran* 278). — Dem Hofherrn Wulfgar gegenüber faßt er sich dann noch kürzer, aber ist wiederum die Höflichkeit selbst (vgl. „wenn er [d. h. Hrōðgār] uns gönnen will, daß wir ihn, den so ausgezeichneten, begrüßen dürfen“ 347). Dann kommt mit der großen Audienzrede (407—55) der Versuch des Dichters, aus den eigenen Worten des Helden recht eigentlich klar werden zu lassen, wes Geistes Kind er ist. Naturgemäß beginnt er damit, daß er den dänischen König mit seiner Person und dem Zweck seines Kommens bekannt macht (407 ff.), u. zw. nicht ohne als das wichtigste sein Verhältnis zu Hygelac an die Spitze zu stellen. Aber gleichzeitig fühlt er sich gedrungen, um die Kühnheit des Unternehmens zu rechtfertigen, eine Vorstellung von der Größe seiner früheren Leistungen zu geben. Diese sind ganz besonderer Art. Wenn im Homer von Taten die Rede sein soll, die alles Bekannte in den Schatten stellen, so wird von den Helden der Vorzeit gesprochen, die Ungeheuer ausrotteten, wie die Zeitgenossen des Nestor, die gegen die Bergkentauren stritten. Von ihnen heißt es, daß sie selbst die stärksten waren und nur wider die stärksten kämpften und „graue Vertilgung übten“ (Il. I, 266 ff.). Ähnlich rühmt sich Beowulf, dessen Dreißig-Männerkraft ihm schon einen titanischen Zug gibt, nicht des Sieges über irdische Gegner, sondern dessen über Seeungeheuer, die seinem Volk zu schaffen machten (423) und die er in schweren nächtlichen Wasserkämpfen vollkommen ausrottete. Durch solche einzigartige Leistungen hat er sich gewissermaßen die Berechtigung zu dem geplanten Grendelkampf erworben. Für ihn stellt er nur in Form einer höflichen Bitte (424 f.) die von Selbstbewußtsein und Stolz sprechende Bedingung, daß er ihm und seinen gautischen Gefolgsleuten allein überlassen bleibe, da er offenbar den kriegerischen Fähigkeiten seiner dänischen Gastgeber — später spricht er es offen aus — nicht recht traut¹⁾, dagegen mit Zuversicht auf sich selbst und auf seine Leute baut. Da Grendel ferner den Gebrauch der Waffen nicht kennt, so wird auch er sich nur auf seine Fäuste verlassen und den Ausgang als Gottesurteil betrachten (433—41). Er weiß wohl, daß das Ringen nicht leicht sein wird und ihm möglicherweise das Leben kosten kann. Für diesen Fall trifft er schon jetzt, in der ersten Rede, die er mit Hroðgar wechselt, letztwillige Verfügungen darüber, was aus der herrlichen Rüstung, die ihn schmückt, werden soll (442—55).

Wenn diese Rede auf irgendetwas vorwiegend abgestimmt ist, so ist es ein Ton eiserner Entschlossenheit. Es soll der Eindruck hervorgerufen werden: dieser Mann weiß, was er will. Jedes Wort von ihm atmet beherrschtes Kraftgefühl, edlen Stolz, Sicherheit und vollkommene Zielbewußtheit. Diese Entschlossenheit findet ihren deutlichsten Ausdruck in der klaren Vergegen-

1) Über den eigentlichen Sinn dieser Stelle wird meist hinweggelesen, er ist aber ganz unmißverständlich, namentlich durch das wiederholte *āna* 425 und 431, vgl. auch 596, 601, ferner 655.

wärtigung dessen, was ihm droht. Ja, er malt sich sogar bis in die Einzelheiten hinein aus, wie schlecht es ihm gehen kann. Gewiß, es ist möglich, daß Grendel morgen über die Moore gehen wird, die Zähne in seiner Leiche, so daß das Blut auf die Erde tropft (447 ff.), das schreckt ihn nicht. Es entspricht nun der angelsächsischen Neigung zur Motivwiederholung zwecks Verstärkung des Eindrucks¹⁾, wenn unmittelbar darauf, d. h. in der Unferð-Episode fast die gleichen Töne anklingen. Manches ist hier wohl auf die spezifische Form des Streitredenaustauschs (vgl. oben S. 10f.) zurückzuführen. Dies erschwert aber natürlich die Aufgabe, herauszufinden, welche Charakterzüge sich aus den gewechselten Reden ergeben. Die in dem Gedicht überall sichtbare, ausgesprochen höfische Gesittung nämlich steht in einem so schreienden Gegensatz zu der Tonart dieses Dialogs, daß man nicht auskommt, ohne in Erwägung zu ziehen, daß das Streitgespräch seinem Wesen nach aus heftigen persönlichen Invektiven besteht. Der Held soll seinem Gegner — das ist wohl der Sinn — auch im Zungenkampf durchaus gewachsen sein. Indem er aber seiner Herr wird, ohne es zu Tötlichkeiten kommen zu lassen, erweist sich auch seine Selbstbeherrschung. Der hauptsächliche kompositionelle Gedanke bei der Einschaltung dieses Passus war freilich doch wohl daneben der, dem abenteuerdurstigen Publikum, dem vorher mit den kurzen Angaben Beowulfs über seine Ausrottung der Seeungeheuer (421 ff.) der Mund wäßrig gemacht worden ist, noch etwas mehr von seinen fabelhaften Heldentaten zu erzählen. Dafür wählte der Dichter eine ungemein lebendige, ja geradezu dramatische Form. Schwer zu sagen ist, ob möglicherweise auch noch die Absicht im Spiele war, den Helden durch die schöne Schilderung seiner Kampferfahrungen auch als guten Erzähler zu zeigen. Auf alle Fälle wäre der Beweis für diese Tendenz nicht leicht zu erbringen. Vor allem aber: die Erzählung läuft auch hier wieder darauf hinaus, den Helden als einen Mann darzustellen, der immer auf alles gefaßt ist und sich keinen Illusionen darüber hingibt, wohin ihn der von ihm eingeschlagene Weg führen kann. Denn wie er sich vorher schon als bluttriefenden Kadaver im Maule des schmatzenden Grendel erblickte, so sieht er hier noch nachträglich — zum Glück kam es ja anders — die gierigen Seeungeheuer beim Leichenfraß auf dem Meeresgrunde um seine Überreste herumhocken (562). Klaeber nennt das, an sich gewiß nicht grundlos, „*yielding to a morbid reverie when least expected*“. Jedoch, wie sollte der Dichter seinem Helden einen solchen ihm abträglichen Zug haben mitgeben wollen, es soll doch wohl gerade gezeigt werden, daß seine Entschlossenheit und Sicherheit unter der Vergewärtigung der Gefahr eben nicht leidet. Wie stark nun diese Entschlossenheit in Hinsicht auf die gegenwärtige Aufgabe ist, soll u. a. auch daraus erhellen, daß er nicht weniger als fünfmal hintereinander Gelegenheit nimmt, ihr Ausdruck zu geben: zuerst bekommt sie — andeutend, aber doch sehr entschieden — der Strandwart zu hören (277 ff.), dann Hrōðgār (438 ff.), darauf Unferð und der gesamte Hofkreis (602 ff.), kurz hernach Wealhþēow (633 ff.)

1) Vgl. Verf. Walzels Handbuch, Die ags. und frme. Dichtung S. 11.

und schließlich spricht sie noch aus einem Selbstgespräch des Helden vor dem Einschlafen (678 ff.).

Solche unbeugsame Zähigkeit des Willens, die den Tatsachen unerschüttert ins Auge sieht, ist aber deswegen hier so herausgearbeitet, weil sie eine überaus wichtige Rolle im heroischen Persönlichkeitsideal spielt. Für diese Eigenschaft hat der Sprachschatz der Angelsachsen daher auch eine ganze Reihe von Ausdrücken wie „*fæst-ræd*“, „*fæsthygdig*“, „*stīðmōd*“ u. a. Es ist an anderer Stelle¹⁾ der Versuch gemacht aufzuzeigen, daß wir auch hier, ähnlich wie bei andern Zügen, ein Zusammenfließen stoisch-christlicher mit altgermanischen Kriegeridealen vor uns sehen — und in der Tat, wie sehr entspricht nicht eine Geisteshaltung wie diejenige, die sich an Stelle eines tolln Draufgehens angesichts der Gefahr sogar noch das Schicksal ausmalt, das der eigenen Leiche nach einem unglücklichen Ende droht, der stoischen, wie sie etwa in dem Vergilschen Verse (VI, 105) zum Ausdruck kommt: „*omnia praecepi atque animo mecum ante peregi*“, in dem, wie Heinze (a. a. O. S. 273) sagt, „Seneca die Haltung des Weisen gegenüber drohenden Schicksalsschlägen beschlossen gefunden hat“. Allein für die Beantwortung der Frage des christlich-stoischen Einflusses ist der Zusammenhang der ganzen Charakteristik nötig, während hier nur die Charakterisierungstechnik in den einleitenden Reden untersucht werden soll. Nun ist aber das, was diese Reden für den Charakter hergeben, durchaus noch nicht erschöpft. So wird z. B. mit Bewußtsein zum Ausdruck gebracht, wie die Kampfentschlossenheit des Helden auf dem Grunde des Glaubens an die Unabwendbarkeit des Schicksals ruht; das Bekenntnis zu ihr („*gæð ā wyrd swā hīo scel*“ [455]) krönt daher logisch als Schluß seine Rede. So sagt ja auch Hektor in der Ilias (VI, 488): „doch dem Verhängnis entrann wohl nie der Sterblichen einer“. Mit dem frommen Glauben an Gott verträgt sich dieser Determinismus aufs beste (441, 685). — Haben wir es aber in solchem Schicksalsglauben offenbar mit uraltem Gedankengut der Epik zu tun, so nicht minder in dem an viele Parallelen gemahnenden Stück epischen Kampfhumors, das recht eigentlich — übrigens mit andern ironischen Äußerungen (530, 560, 567) — die Überlegenheit des berühmten Streiters dartut: der Gedanke, daß er Grendel zum Opfer fallen könnte, bewegt ihn zu dem Scherz, daß damit Hrōðgār die Sorge der Verpflegung für ihn los würde (450)²⁾. — Nicht zu verkennen ist auch, daß er dadurch als zuverlässiger Freund gekennzeichnet werden soll, daß er in der Gefahr sich eng mit Breca zusammenschließt (541 ff.). — Auffällig ist weiter, daß auch dieser trotzige und selbstbewußte Recke doch, ebenso wie der milde, weiche und väterliche Hrōðgār, zu dem er als Kontrast-

1) Verf.: Das Königsideal im Beowulf a. a. O.

2) Sehr ähnlich noch bei dem zu so erheblichem Teil in der angelsächsischen epischen Überlieferung lebenden Layamon in Uthers Rede an Gillomars Leiche: *Ne þurve ye navere adrede, wha eou scullen feden* (18108 f.) vgl. F. L. Gillespy 503. — Ich zweifle deshalb, ob Klaeber in seiner musterhaften Zusammenfassung dessen, was sich über „tone, style, meter“ sagen läßt, recht hat, hervorzuheben, daß sich keine Spur von Humor in dem Gedicht findet. LXI.

figur gedacht ist, als seelisch eng verbunden mit seinen Leuten dargestellt werden soll. Auch dieser Zug ist mit einer gewissen Sorgfalt in seine seelische Physiognomie eingetragen, indem der Dichter dem Helden — was die Handlung durchaus nicht verlangt — ein besonderes Lob seiner eigenen Leute den Dänen gegenüber in den Mund legt. Ein wie starkes Gewicht auf diesem seelischen Zusammenhang liegt, tritt im Beowulf und auch anderswo in der angelsächsischen Dichtung oft auffällig hervor. Dieser Zug ist aber über die Grenze des angelsächsischen Gebiets heraus bemerkbar. Rühmt doch sogar der Teufel in der alts. Genesis, wie wir oben (S. 13) gesehen haben, die Mannen, mit denen er so gut ratschlagen könne. Ähnlich preist Beowulf den Rat der erfahrenen Alten daheim, die ihn auf den Gedanken der Unternehmung brachten (415 f.), aber auch die, die ihn begleiten, rühmt er, u. zw. als „kühnen Haufen“ (432). Noch viel bemerkenswerter aber ist das unerwartete Auftauchen König Hygelacs in einer Rede, die den bevorstehenden Kampf behandelt. Ersichtlich soll er sich — das gehört wohl zum Begriff der Treue — der Tatsache stets bewußt sein, daß er selbst der Gefolgsmann Hygelacs ist. So zeigt er denn seine Loyalität gegen diesen, damit es nicht den Anschein haben könnte, als fühle er sich dank seines großen Ruhmes über die Verpflichtung dem Sippen- und Gefolgschaftsoberhaupt gegenüber erhaben. Nur so nämlich wird man erklären können, daß er — eigentümlich unvermittelt, allein auch der Homer kennt die Verknüpfung fernliegender Tatbestände bei Beteurungen (vgl. Il. VIII, 539 ff.) — die Betrachtung einflicht: „so wahr mir Hygelac, mein Herr, gnädig sein möge“ (435 f.); er bestimmt ihn dann auch als Erben seiner Rüstung. Daß er diese bei solcher Gelegenheit vor den Versammelten hervorhebt, ja geradezu der Aufmerksamkeit der Hörer zu empfehlen scheint (453 f.), entspricht jenem oben (S. 12) erwähnten Stolz auf den Besitz hervorragender Waffen, in dem sich eine gewisse zum „*wlanc hæled*“ gehörige Prunkliebe verrät (vgl. S. 20). So erscheint aber auch der Held gleichzeitig — eine unerläßliche Beigabe — als mit äußeren Mitteln glänzend ausgestattet. (Darauf zielte schon die Zwischenbemerkung V. 405 ff.: *on him byrne scān* usw.). Er besitzt Waffen so herrlicher Art, daß nur der König selbst würdig ist, sie nach ihm zu besitzen. Schließlich wäre das Bild, das wir aus seiner Rede gewinnen sollen, unvollständig aufgefaßt, wenn nicht — neben der auch hier spürbaren Höflichkeit (426 ff.) — die schon an anderer Stelle behandelte¹⁾ Hochherzigkeit bemerkt würde, mit der er dem Unhold für den Kampf gleiche Bedingungen zubilligt. Mit diesem Zug des Edelmuten wird seinem Charakter sogar ein besonders helles Licht aufgesetzt.

Man beachte auch die Einführung der Königin Wealhþeow durch die von ihr gehaltenen Reden. Hier handelt es sich zwar nur um eine Nebenfigur, die dem Verfasser nicht von überragender Wichtigkeit war. Trotzdem erhält ihr Bild durch das was sie sagt, und wie sie es sagt, einige ganz charakteristische Züge. Zunächst einmal nämlich verrät auch sie eine schöne Würde, wie sie der gehobenen Stellung der vornehmen germanischen Frau entspricht. Denn das

1) Vgl. Königsideal a. a. O.

Auftauchen des Retters begrüßt sie nicht nur vom Gesichtspunkte des Gatten, sondern auch vom eigenen aus: ihr selbst ist damit eine große Freude widerfahren, daß das Ende des Unheils bevorsteht (*pæs-pe hire se willa gelamp* 626). Daß ihr erstes Wort darüber ein Dank an Gott ist, spricht ebenso für ihre Frömmigkeit, wie die dem Helden selbst ausgedrückte Zuversicht des Gelingens für ihre Höflichkeit. Bei ihrem zweiten Auftreten begrüßt sie zunächst den Hrōðgār voller Respekt als Gatten und König, reicht ihm den Becher (1169ff.) und fordert ihn zur Leutseligkeit und der von der Sitte verlangten Gabenspende auf, wie sie der glückliche Umschwung der Verhältnisse jetzt besonders nahelege¹⁾. Soweit spiegelt sich in ihren Worten nur das Bild der angelsächsischen Fürstin, das wir auch anderswo finden²⁾. Jetzt jedoch setzt der Dichter mit einem untypischen Motiv ein: die Frau, die als Geliebte für den Epiker überhaupt nicht vorhanden zu sein scheint³⁾, wird als Mutter dargestellt. Das geschieht so: die Königin macht einen Vorstoß bei ihrem Gatten zugunsten ihrer Kinder. Es handelt sich um die vorher ausgesprochene Adoption Beowulfs durch Hrōðgār. Der Dänenkönig nämlich hat mit grenzenlosem Großmut den gautischen Retter in seine Sippe aufgenommen, hat erklärt, daß er ihn als Sohn betrachte und daß alles, was er besitze, ihm zur Verfügung stünde (949ff.). Die Königin ist nun anscheinend erschreckt, daß ihr Gatte zu weit gegangen sein möchte. Es ist ihr recht, daß jetzt, nachdem der Heorotkummer behoben, reiche Schätze verteilt werden, aber (man erwartet hier ein „ac“ statt „ond“ 1178) sein Reich und sein Volk soll er seiner Familie lassen, zumal Hrōðulf gewiß schon der schuldigen Dankbarkeit wegen für ihre beiden Knaben gut sorgen wird.

Stellen diese Worte auch unverkennbar einen gewissen Einspruch gegen ihren Gatten dar, so doch in der mildesten möglichen Form. Es ist, als ob sie im Grunde nur eine Klärung der Situation in Hinsicht auf die erbrechtlichen Folgen herbeiführen wollte. Eine Königin, die ihrem Gatten gegenüber als Mutter für ihr Kind eintritt, zeichnet auch Vergil. Aber Wealhþeow fordert nicht, wie die rasende Amata, die Gattin des Königs Latinus, der seine schon früher dem Turnus versprochene Tochter dem Ankömmling Äneas anverlobt hat (Än. VII), daß der König einen zuungunsten ihres Kindes einem Fremdling zuliebe gefaßten Beschluß rückgängig mache, sie möchte nur gewiß sein, daß ihre Kinder nicht unter ihm leiden. Daß sie aber dem Beowulf darob nicht gram ist, sondern im Gegenteil beglückt wird von dem Gedanken, ihn in engere Beziehung zu ihren Kindern getreten zu sehen, zeigt sie darin, daß sie ihm auf der Stelle die schönsten Baugen verehrt, von denen jemals ein Mensch gehört hat und ihm die Fürsorge für ihre Söhne mit warmen Worten ans Herz legt.

Wiederum sehen wir eine außerordentliche Sorgfalt bei der Charakterisierung der Sprecherin durch ihre Rede. Die auffallend humane Grundtendenz, die wir fast überall im Beowulf wahrnehmen, tritt gerade hier

1) Mit angenommenem Zusatz „*friðu*“ 1174.

2) Vgl. Exeter Gnomen 85—93.

3) Vgl. oben S. 20.

besonders in die Erscheinung. Es ist eine Frau, die wir ihr Herz ausschütten hören, und eine Frau soll, wie der vom Dichter wenig später gebrauchte schöne Ausdruck lautet, vor allem eine „*freoðu-webbe*“, eine Friedensstifterin sein. So versucht sie denn auch gleichzeitig ihrem Gatten, ihren Kindern und dem geehrten Fremdling gerecht zu werden, ja dem Hroðulf, dem Neffen ihres Gatten wird sie sogar noch mehr als gerecht, denn daß sein gutes Verhältnis zu Hrōðgars Geschlecht nicht von Dauer sein wird, hat der Dichter schon vorher angedeutet. Insofern liegt in ihren zuversichtlichen Worten über sein zukünftiges Wohlergehen, wie oft festgestellt worden, ein Stück tragischer Ironie¹⁾. Das spezifisch Weibliche in ihrem Charakter aber arbeitet der Dichter heraus, indem er ihren ganz besondern Takt und ihr Feingefühl in der Art zutage treten läßt, wie sie von dem möglichen Tode ihres Gatten spricht: „wenn du eher als er (nämlich Hroðulf) die Welt verlassen solltest.“ Dabei ist Hroðgar von sehr wesentlich vorgerückteren Jahren, ja, wie Klaeber berechnet, mehr als 20 Jahre älter als sein Neffe gedacht. Wie sehr ihr aber der Frieden am Herzen liegt, wird noch durch den Schluß der folgenden Ansprache an Beowulf hervorgehoben, in dem sie sich ganz beglückt über die Eintracht, die Harmonie und das allgemeine Wohlwollen äußert, die der festlichen Vereinigung des Banketts ihr Gepräge aufdrücken. Mit wahrer Herzensfreude stellt sie es fest, ja sie scheint diese gegenseitige Treue geradezu als vorbildlich anzusehen, u. zw. auch für Beowulf selbst, dem sie von ihr so nachdrücklich vor Augen gerückt wird — worin denn nun freilich auch wieder für denjenigen Hörer, der über den Fortgang der Geschehnisse unterrichtet war, etwas Tragisches liegen mußte.

Aber die Königin soll sich nicht nur als respektvolle Gattin und Ratgeberin ihres Mannes, als Friedensstifterin am Hofe, als liebevolle Mutter, höfliche und redegewandte „Dame des Hauses“, sondern vor allem auch als freigebige Fürstin erweisen²⁾. Es genügt nicht, daß sie diese Tugend durch die Tat, d. h. durch herrliche Geschenke an ihren Gast und die erwähnten Anforderungen zu Spenden an ihren königlichen Herrn betätigt, so wichtig ist es dem Dichter, daß sie nicht „*gnēað*“ (geizig) erscheine, daß sie auch für die Zukunft noch dem Beowulf Gaben verheißen muß. Denn trotz des vorher von ihr eingewandten — daß das Reich ihren Kindern bleiben soll — betrachtet sie ja offenbar auch die „*niwe sibbe*“ als einen Gewinn für ihre Kinder, und so bittet sie sichtlich im Zusammenhang damit den Beowulf, sich ihrer mit Rat und Tat anzunehmen. Aber dieses Ersuchen wickelt sie nicht nur in schwungvolle Komplimente an die Adresse des Helden, die dessen Preis durch ihren

1) Die Stelle ist leider sehr dunkel, direkt der Untreue beschuldigt wird Hrōðulf in den zahlreichen Stellen, die den Ausbruch des Streites zwischen ihm und Hrōðgār andeuten (vgl. Klaeber, Beow. XXXI ff.) übrigens nicht. Bei der großen späteren Bedeutung Hroðulfs und da ihn schon der Beowulf als eine Art Mitregent mit Hrōðgār auffaßt (Klaeber a. a. O.), ist sein völliges Zurücktreten in der ganzen Beowulfhandlung wunderbar. Er sitzt in der Halle auf dem Hochsitz mit Hrōðgār, aber weder wendet sich der Gast jemals an ihn, noch er an den Gast.

2) Vgl. Exeter Gnomen a. a. O.

Gatten wieder aufnehmen (953 ff., 1221 ff.) und in warmherzige Wünsche für sein Wohlergehen ein, sondern unterläßt es nicht, zweimal hervorzuheben (1220, 1225), daß sie die Belohnung für die Erfüllung ihrer Bitte nicht vergessen würde.

*

*

*

Diese Beispiele — sie ließen sich leicht ausdehnen — zeigen ganz deutlich, daß der Beowulf-Verfasser eine bestimmte Absicht mit seinen Reden verfolgte. Wenn man ihnen, wie Klaeber in seiner schon öfters angeführten schönen Einleitung zum Beowulf vorwirft (LV), daß sie „lacking in dramatic quality“, obgleich „characterised by eloquence and ceremonial dignity“ seien, so wird man daher vielleicht derjenigen Funktion doch nicht überall ganz gerecht, die dem Dichter mit als eine wesentliche seines Werkes vorschwebte: nämlich ins einzelne gehende Wunschbilder solcher Typen wie des Helden, des Königs, der Königin usw. zu zeichnen. Die Züge, auf die es ihm aber dabei ankam, konnte er auf keine andere Weise herausbringen als auf diese. Vielleicht fühlt man sich geneigt einzuwenden, daß damit dem Dichter eine allzu bewußte und sogar moderne Arbeitsart unterstellt werde. Aber man muß doch im Auge behalten, daß eben bei genauerer Betrachtung ten Brinks vielangeführtes Wort von der epischen Kunst der Angelsachsen, die „in einer langandauernden Kindheit alt geworden sei“ (Geschichte der Engl. Lit. 1. Bd. 2. A. Straßburg 1899 S. 71) auf den Beowulf durchaus nicht zutrifft. Es handelt sich hier vielmehr um eine Art, der gerade außerordentlich wenig Kindliches und Naives anhaftet. Lustig drauflos erzählt wird hier keineswegs. Gewiß bewegt man sich in vieler Hinsicht in den Bahnen der Tradition. In mancher aber auch durchaus nicht. Den typischen Motiven der germanischen Kunst der Frühzeit steht der Verfasser sogar offensichtlich kritisch gegenüber. Wir wissen ja genug von dieser, um sagen zu können, daß ihre Lieblingsgegenstände blutiger Kampf von Mann gegen Mann, Entfaltung großer, oft verbrecherischer Leidenschaften, Verrat, Treubruch, seelische Zwiespälte u. dgl. sind. Von ihnen kehrte sich aber der Beowulfdichter bewußt ab und ließ sie nur sozusagen als Hintergründe bestehen, so daß Vilhelm Grönbech nicht ganz mit Unrecht sagen kann (a. a. O. II, 1931), der halbe Beowulf sei dem Interesse an Triumph, Festlichkeit und Jubel gewidmet. Statt dessen wählte er zur hauptsächlichen Darstellung den Helden als Wohltäter, einmal bei der Ausrottung dämonischer Trolle, dann als wahren Hirten seines Volkes im Kampf gegen einen Feuerdrachen. Aber seine Tendenz, seine „didactic propensities“, wie Klaeber es nennt, beschränken sich nicht auf die Auswahl der Motive, sie gehen ganz folgerichtig noch weiter. Er prüft nämlich auch die Charaktertypen der handelnden Personen im Epos. Das wird besonders deutlich, wenn es uns gelegentlich gleichsam einen Einblick in seine geistige Werkstatt vergönnt, indem er deutlich und mit dünnen Worten verschiedene Typen gegeneinander abwägt, wie Beowulf und Heremod und noch eindrucksvoller die kriegerische Thryð und die sanfte Hygd, wo schon durch den Gegensatz der Namen die — wenn ein anachronistischer Ausdruck erlaubt ist — kulturfortschrittliche These

ausgedrückt wird¹⁾. In der Tat kam es auf diesen Kulturfortschritt dem Beowulfverfasser ersichtlich an. Das wird nicht nur deutlich, wenn er den Hroðgar nach dem Bilde des augustinischen rex justus zeichnet, sondern auch bei dem Versuch, in Beowulf selbst den frühgermanischen Recken zu „verhöfischen“. Auf solche Weise steht z. B. der Held, der Taten mythischer Größe wie ein neuer Herkules ausgeführt, sieben Tage und Nächte lang in der See geschwommen ist und die furchtbaren Meerungeheuer ausgerottet hat, am Dänenhofe höflich da und beeilt sich, den König Hroðgar bei seinem Auftauchen des Morgens zu fragen, ob er auch gut geschlafen habe (1320). In solchen Dingen tritt doch wohl etwas derzeit völlig Neues zutage, womit der Dichter sich in Gegensatz zu früherer Übung setzt. Auffällig zusammen stößt ja auch noch Überlieferung und neue Auffassung im Eingang seines Werks. Denn wenn dies mit einem so kriegerischen Trompetentusch beginnt, d. h. Scyld Scefing gepriesen wird, weil er „Schrecken unter den Helden“ verbreitete und „vielen die Metsitze entriß“, so entspricht das mit diesen Worten angedeutete Königsideal wenig dem z. B. in Hroðgar so deutlich verkörperten Augustinischen. Jedoch sei dem wie ihm wolle, der Gesamteindruck des Gedichtes zeigt, daß es ein im Schillerschen Sinne „sentimentalisches“ Produkt ist, in dem Kulturkritik und Didaxis deutlich wahrnehmbar werden. Kein Wunder, daß sich dieser Charakter auch in der Technik äußert. Vielleicht ist das der Grund gewesen, weshalb von den vielen „poemata saxónica“, von denen aus angelsächsischer Zeit berichtet wird, gerade dieses sich erhalten hat.

1) Kemp Malone meint zwar (English Studies XV, 151, — 1933 —) „the contrast between the two queens which the poet gives us may well have developed out of the contrast in the meaning of their names“. Allein wenn auch der Name Thryð vorhanden war, so doch schwerlich Hygd, und ist er auch der Meinung, daß der Name Unferð (= Unfrið) nicht im Zusammenhang mit dem „Unfrieden“, den sein Träger stiftet, geprägt ist?

ANGEZOGENE TEXTE

Äneis S. 4, 14, 23, 29, 32, 33, 41	Layamon S. 21, 39
Andreas S. 10, 12, 18, 26	Ludwigslied S. 7, 16
Beowulf S. 1 ff.	Be Monna Mode S. 10, 11, 21
Boethius' Metra S. 16, 26	Nibelungenlied S. 9
Brunanburh S. 15	Odyssee S. 4, 29
Byrhtnōð S. 6, 9, 11, 13, 24, 33	Phönix S. 11, 21, 29
Daniel S. 18, 19, 25, 29	Rätsel II S. 3, XXI S. 2, XXIII S. 12,
Elene S. 3, 10, 21, 25, 29	XXVI S. 25, XLIII S. 3, LI S. 25,
Exeter-Gnomen S. 14, 19, 42	LXXIII S. 3
Exodus S. 3, 12, 15, 18, 25, 29	Rede der Seele S. 12
Finsburhfragment S. 2	Reimlied S. 13, 20, 36
Genesis, altsächsische S. 10, 13, 22, 29, 40	Rolandslied S. 4
Genesis, angelsächsische S. 11, 12, 14, 18, 24	Ruine S. 19, 20
Guðlac S. 10, 16, 25, 29, 31, 32	Ruodlieb S. 17
Heliand S. 7, 12, 15, 16, 18, 25	Seefahrer S. 19, 27
Hildebrandslied S. 3, 10, 31, 33	Spruch aus Winfrids Zeit S. 14
Hymnen S. 16, 25	Traumgesicht vom Kreuz S. 29
Ilias S. 4, 5, 8, 11, 14, 19, 22, 23, 30, 31,	Waldere S. 9, 24
32, 33, 37, 39, 40	Waltharius S. 4, 7, 9, 16, 17, 24
Judith S. 15, 21	Wanderer S. 7, 23, 31, 35
Juliane S. 29	Widsith S. 2, 14

WORTERKLÄRUNGEN

æsc-stede S. 11	gylp S. 5 ff., 17 ff., 26
bēot S. 5 ff.	as. gelp S. 7, 18
as. bihet S. 5 ff.	glæd S. 21
blīpe S. 21	hātan S. 5, 22
deall S. 12	hleahor S. 10
dol-gylp S. 19	hliehhan S. 10
dollic S. 19	hrēmig S. 12
dōm-fæst S. 14	hwōpan S. 6
drēam-healdende S. 20	hȳran S. 22
ēað-mōd S. 16, 27	mōd-wlanc S. 25
eal-gearo S. 23	stið-mōd S. 39
fæst-ræd S. 39	þegnian S. 22
fæst-hygdig S. 39	þēowian S. 22
gebæran S. 21	wīn-gāl S. 19
as. giwlenkid S. 12	wlanc, wlencu S. 18 ff.

ANGEFÜHRTE VERFASSER

- Aelfric S. 16, 26
Alfred S. 15, 16, 26
Arnold, A. S. 18, 25
Beda S. 15
Boethius S. 16
Braune S. 16
ten Brink S. 43
Chadwick S. 14
Cook, A. S. S. 26
Deimling S. 21
Ehrismann S. 3, 5, 10, 21, 31
Gillespy S. 39
Gothein, Marie S. 15
Gregor d. Gr. S. 15, 16, 35
Grein S. 11, 19
Grönbech S. 5, 10, 43
Gummere S. 17
Haber, T. B. S. 4
Hauck S. 16
Havers S. 22, 23
Heinze, Rich. S. 30, 31, 32
Heusler S. 10, 11
Heyne, M. S. 7, 17
Holthausen S. 36
Keller, W. S. 24
Klaeber S. 5, 17, 23, 25, 27, 28, 31, 35, 38, 42, 43
Kretschmer S. 23
Malone, Kemp S. 44
Matthews S. 21
Morris S. 25
Müller, Joh. S. 26
Müllenhoff S. 5, 9, 34
Napier S. 16
Neckel S. 35
Nyrop S. 5, 17
Pope S. 27
Ranisch S. 10
Reichardt, K. S. 31
Schiller S. 44
Sedgefield S. 26
Seneca S. 39
Shakespeare S. 2
Sisam, K. S. 3
Tacitus S. 22
Thomasin von Zirclaria S. 25
Trier, Jost S. 18
Tupper S. 25
Vedel S. 5, 9
Williams S. 19
Wulfstan S. 16, 26