

## QUELLENKUNDE

► JOCHEN HAAS

### Anmerkungen zur nautisch-maritimen Symbolik im altenglischen Gedicht »The Seafarer«

Für die angelsächsischen Besiedler der Britischen Inseln gehörten Meer und Seefahrt zu den wesentlichen identitätsstiftenden Faktoren ihrer Kultur, wofür das vermutlich um die Mitte des 9. Jahrhunderts<sup>1</sup> entstandene, 124 Verse umfassende altenglische Gedicht<sup>2</sup> eines fiktionalen Ich-Erzählers ein hervorragendes Beispiel liefert. Hier charakterisiert er sich in ihm und durch dieses als Seefahrer, der viel erlebt hat und den Leser auffordert, das mühevollen Leben auf Erden auch als notwendige Vorbereitung auf die ewige Existenz im Angesicht Gottes zu begreifen. Generell zeigt sich aber die Bedeutung der Seefahrt für das Selbstverständnis der Angelsachsen jenseits der archäologischen Überlieferung<sup>3</sup> in der Tatsache, dass die Fahrt über die hohe See notwendige Voraussetzung ihrer Landnahme auf der Insel war. Interessanterweise sind eine oder mehrere Schiffspassagen auch in der Regel die nötige verkehrstechnische Voraussetzung, um die für die (früh-)mittelalterliche Geschichtsschreibung für Fragen des Status, des Prestiges und der Einbindung in antike und christliche geschichtstheoretische Ordnungsschemata nötige Anbindung der eigenen Stammes-, Volks- und Landesgeschichte an die als Faktum gedachte mittelmeerische Frühgeschichte vornehmen zu können. Gerade die Folgen des Trojanischen Krieges, die man in der Vermittlung durch Vergils »Aeneis« oder auch durch das im europäischen Mittelalter sehr beliebte spätantike Werk des Dares Phrygius »Über den Untergang Trojas« kannte, sowie die Rückkehr der griechischen Helden oder der ins Exil gehenden Trojaner um Aeneas<sup>4</sup> spielen dabei eine prominente Rolle.<sup>5</sup> Dies gilt auch für die Britischen Inseln. Sogar den Namen *Britannia* leitete beispielsweise Nennius im 8. Jahrhundert in seiner »Historia Brittonum« von Brutus her, der nach der Tötung des Ascanius zu Schiff auf die Insel geflohen war.<sup>6</sup> Dabei bedingen das Exil und die Vertreibung aus dem einen Land den Neuanfang in einem anderen. Der transitorische Aspekt war hier also nur ein zeitlich befristeter, nicht permanenter, das Exil auf See nur vorübergehend und kein Selbstzweck. Das Bewusstsein hierüber bildet sicher einen Schwerpunkt der intellektuellen Eliten der Zeit und dürfte auch eine sehr wichtige mentalitätshistorische Folie für Entstehung und Verständnis des Gedichts »The Seafarer« sein.

Für die Angelsachsen boten Gildas »De excidio et conquestu Britanniae« (»Über den Untergang und die Eroberung Britanniens«) sowie die »Kirchengeschichte des Englischen Volkes« von Beda Venerabilis (673/674–735) eine wichtige Möglichkeit der Herkunftsvergewisserung, bei der »Seefahrt« eine bedeutende Rolle spielte; freilich bezüglich der sich aus ihr ergebenden Folgen mit durchaus ambivalenter Tendenz. Gildas Werk steht im Dienste der Seelsorge; immerhin war der Autor einem strikten asketischen Mönchtum verpflichtet. Der »Untergang« soll den Bewohnern Britanniens den moralischen Verfall ihrer Zeit (frühes 6. Jahrhundert) und die

in Konsequenz drohenden Strafen Gottes vor Augen führen. Dementsprechend ist auch die in Kapitel 23 vorgetragene Geschichte der sächsischen Eroberung der südlichen Teile der Hauptinsel als eine Passage, auf die sich auch Beda berufen hat, zu sehen. Die Sachsen sind hier *ein Geschlecht, Gott und den Menschen verhasst*.

Trotz immer noch spürbarer Distanz wertet demgegenüber Beda aber etwas anders. Nach ihm waren die von Vortigern gegen die Picten herbeigerufenen Sachsen aus *überseeischen Gebieten* Werkzeuge des Willens Gottes (*Domini nutu dispositum esse constat*)<sup>7</sup>, was nicht ausschließt, dass sie bei Bedarf ein Bündnis mit den Picten schlossen, um gegen die Briten vorzugehen und deren Dörfer und Felder zu verwüsten.<sup>8</sup>

Bekanntermaßen gehört es im Zusammenhang mit der germanischen Landnahme Britanniens<sup>9</sup> zu den entsprechenden Gründungsmythen, dass die Angeln und Sachsen *in drei Langschiffen (tribus longis navibus)* nach England gelangten, wo sie sich in den östlichen Landesteilen niederließen. Nachdem diese Ansiedlung auch ökonomisch geglückt war, *schickte man sofort eine größere Flotte (classis prolixior) dorthin*. Daraufhin erfolgte eine massive Übersiedlung von Sachsen, Angeln und Jüten vom Kontinent unter der Führung der beiden Gründungs-heroen Hengist und Horsa.<sup>10</sup>

Bezüglich der wikingischen Landnahme in England ist die Notiz in den »Angelsächsischen Chroniken« für die Erstanlandung skandinavischer Gruppen für das Jahr 787 wichtig. Diese Nachricht ist der literarischen Gattung entsprechend knapp und im übrigen ein Fremdzeugnis bezüglich der seefahrenden Wikinger: Drei Schiffe gelangten nach England: *and then the reeve (namens Beaduheard) rode there (Insel namens Portland) and wanted to compel them to go to the king's town (Dorchester), because he did not know what they were; and they killed him. Those were the first ships of the Danish men which sought out the land of English race* [Winchester-Manuskript]. Das Canterbury-Manuskript spezifiziert geographisch, dass die Schiffe *from Hordaland* kamen.<sup>11</sup>

Zum Stolz der Angelsachsen gegenüber den Wikingern im 9. Jahrhundert mag aber die Tatsache beigetragen haben, dass Alfred der Große nach seinem Biographen Asser 877 ein erstmals noch im gleichen Jahr sehr erfolgreiches<sup>12</sup> Flottenbauprogramm initiierte, und es 885 im Mündungsgebiet des Stour an der Grenze zwischen Essex und Suffolk bei Harwich zu einer für die Erstgenannten erfolgreichen Seeschlacht kam, in der 16 wikingische Boote geentert und die Mannschaften getötet wurden.<sup>13</sup>

Ein solches Ereignis sollte man aus methodischen Gründen ohne weitere unabhängig gesicherte Indizien zwar keineswegs zum Anlass eines literarischen Werkes nehmen, doch stecken die genannten Quellen, ohne Anspruch auf zahlenmäßige Vollständigkeit, das Feld der historischen Bedeutung und Bewertung der Seefahrt auf geistesgeschichtlichem Gebiet so weit ab, um auch den »Seafarer« einordnen zu können. Dabei spielt gerade der genannte Stolz auf die maritimen Leistungen für einen Angelsachsen des 9. Jahrhunderts eine sicher nicht unbedeutende emotionale Rolle.

Eine besondere Art und Weise des Reflexes auf Maritimes und Nautisches kennzeichnet nun unser Gedicht, dessen Beginn die besondere Rolle des Poeten herausstreicht: *Ich will von mir selbst (mæg ic be me sylfum) ein wahres Lied singen, / von Reiseerfahrungen (sithas)*<sup>14</sup> *sagen, wie ich in mühevollen Tagen (geswincdagum) / leidvolle Zeit (earfothhwile) oft erduldet* [...] (V. 1–3).<sup>15</sup>

Die Zuweisung unseres Gedichtes zu einer bestimmten Gattung ist dabei nicht gänzlich unproblematisch. In einer Kombination von Form und Funktion ordnet die Literaturwissenschaft auch den »Seafarer« der elegisch-exhortativen Dichtung<sup>16</sup> mit im zweiten Textteil (s.u.) stark homiletischem Charakter zu.<sup>17</sup> Das heißt, man gewichtet hier die appellative Funktion an den Leser sehr hoch. Dies schließt nun nicht unbedingt einen Ansatz aus, der auch der intellek-

tuellen und psychologischen Charakterisierung der fiktiven Ich-Person des Seefahrers durch eben dieses Gedicht einen Platz im Szenario der Deutungen einräumt. Für ein solchermaßen gestaltetes Psychogramm gibt es mit Ovids »Heroides«, den »Briefen der Heroinnen«, ein klassisches Vorbild. Als entsprechende Merkmale können dabei durchaus Selbstreflexionen auf die eigene physische und psychische Situation, innere Dialoge und Mahnungen gelten, die auch manche Probleme der sprach- und literaturwissenschaftlichen Strukturanalyse des »Seafarer« etwas abschwächen könnten, wenn wir gerade diese Widersprüche in Form und Inhalt als Kennzeichen des Ich-Erzählers/Seefahrers/Autors (?) verstehen, der damit eine Projektionsfläche für die seelische und geistige Befindlichkeit seiner Leserschaft schuf.

Die vielfältigen Anspielungen und Querverweise des Gedichtes, die von antiken Autoren über das Alte und Neue Testament zu dessen Auslegungen bei den Kirchenvätern, davon abhängigen und selbständigen theologischen Schriften und Predigten angelsächsischer Gelehrter, teilweise in der Muttersprache verfasst, reichen, setzen dafür aber eine nicht geringe Gelehrsamkeit beim Autor und Leser voraus, der erst dann die metaphorischen und allegorischen Anspielungen aus dem Seefahrerleben verstehen konnte. Gleichzeitig bedeutet dies für eine Geschichtsschreibung der angelsächsischen Vorstellungswelten, dass es, was im Übrigen auch für die anderen frühmittelalterlichen germanischen Literaturkulturen gilt, letztlich nicht möglich und sinnvoll ist, hier heidnisch-germanisches Denken aussondern zu wollen. Trotz Anpassung und Transformierung antik-christlichen Gedankengutes ist ein unabhängiger Zugriff auf Älteres eben nicht möglich.

Den Gegenstand unseres Stückes fasst Gerd Wolfgang Weber zusammen: *The Seafarer thematisiert die Spannung der menschlichen Existenz zwischen Diesseitigkeit und Jenseits als Gegensatz zwischen Körper und Seele im Motiv der »winterlichen Seereise«, die mit Kälte, Frost, Hagelschauern, dem Toben der eiskalten Wogen und dem den Geist des fahrmüden Mannes quälenden Hunger die fünf Sinne des Körpers Entbehrungen fühlen und diesen sich nach dem Land zurücksehnen läßt.*<sup>18</sup> Der didaktische Zweck des Gedichtes war es, vor dem Hintergrund dieses Szenarios, eine christliche moralische Handlungsanweisung zu liefern, damit der, der sie befolgt, schließlich zum Ewigen Leben gelangt. Um dieses Ziel zu erreichen, erzeugte der Autor eine komplexe Gesamtstruktur und operierte, um verstanden zu werden, bei den geschilderten Gefühlen und Situationen mit Bedeutungsfeldern, die für seine Leser lebenswirklich und aus dem seemännischen Bereich entnommen waren, ohne dass es sich um einen tatsächlichen Erfahrungsbericht eines Seemannes handelt.<sup>19</sup> Dies aufzuweisen und ebenso, wie der Verfasser auch entsprechende antike, insulare und biblische Quellen, die ihrerseits aus der Allegorie- und Symbolwelt der mediterranen nautisch geprägten Kulturen entstammten, benutzte und transformierte, soll der Artikel an Beispielen zeigen.

Dabei ist allerdings darauf hinzuweisen, dass je nach Art der Aneignung unserer (und der anderen) Gedichte – Lektüre oder mündlicher Vortrag – sowie der Vorbildung und des Interesses des zeitgenössischen Adressatenkreises<sup>20</sup> kaum alle Implikationen registriert und goutiert wurden und werden konnten.<sup>21</sup> Gerade die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten der deutenden Herangehensweise, die übrigens auch gut mit den zeitgenössischen exegetischen Verfahren der Interpretation – wörtlich, allegorisch, moralisch und anagogisch, d.h. auf Gott hinführend – zu fassen ist, kommt einer Gesamtdeutung am nächsten und war möglicherweise sogar beabsichtigt. Zunächst ist allerdings das Augenmerk auf die verschachtelte und komplementär angelegte Struktur des Gedichtes zu richten, die ein gutes Beispiel für die Virtuosität altenglischer muttersprachlicher Lyrik ist.

## 1. Inhalt und Aufbau des Gedichtes

Die ersten 33 Verse entfalten ein Panorama leidvoller Erfahrungen eines einsamen Seemannes auf dem winterlichen eiskalten Meer (*iscealdne sæ*; V. 14,2) und in der Nähe des Ufers, das dennoch unerreichbar scheint. Er sieht sich als Verbannter ohne die Nähe der eigenen Sippe (*wræccan lastum, winemægum bidrodren*; V. 15/2–16/1) und ist dem Leben auf See in höchstem Maße überdrüssig (*merewerges mod*; V. 12/1).

Der Protagonist hat *in vielen Schiffen Stätten des Leids erprobt* (d.h. erfahren) (V. 5). Die See ist *schrecklich*, die Wache in der Nacht bedrückend (*nearo*), wenn man aufpassen muss, dass das Schiff auf keine Klippe aufläuft (V. 8/1). Die Befindlichkeiten werden hierbei genau geschildert: Die Kälte, die die Füße gefrieren lässt (V. 9/1), die Eiszapfen, die an einem herabhängen (V. 17/1). Hagelschauer gehen nieder (V. 17/2; V. 32/2). Sogar die Seevögel haben Eis im Gefieder (*isigfethera*; V. 24/1). Zudem: *Von Norden schneite es, / Reif ließ den Boden gefrieren, Hagel fiel auf die Erde, das kälteste der Körner* (V. 31/2–33). Hinzu tritt neben den temperaturempfindenden Sinnen der der Hell-Dunkel-Wahrnehmung. Denn das Thema der Nachtwache in V. 8 greift der erste Halbvers 31 knapp auf: *Es dunkelte der Nachtschatten*. Das zermürbende Hungergefühl (V. 11/2) tritt ergänzend hinzu.

In den Versen 18–25/1 gestaltet der Autor die Situation des Seefahrers durch den vor allem den Hörsinn ansprechenden spannungsgeladenen Gegensatz zwischen innerer, stummer Einsamkeit und den lauten Umgebungsgeräuschen von unbelebter und belebter Natur, von der ausschließlich küstenbewohnende Vögel genannt werden: *Da hörte ich nichts außer der brüllenden See* (*hlimman sæ*; V. 18/2). Unterhaltung bieten allenfalls der Gesang des Schwans<sup>22</sup> (*ylfete song*; V. 19/2), der Ruf des Tölpels<sup>23</sup> (*ganetes hleoþor*; V. 20/2) und der Schrei des Brachvogels<sup>24</sup> (*huilpan sweg*; V. 21/1). Die lauten Seevögel dagegen rufen und schreien. Doch dies ist kein Ersatz für menschliche Stimmen, sodass *kein schützender Verwandter das elend-einsame Herz trösten kann* (V. 25/2–26), zumal diese Tiere allenfalls mit den Naturgewalten zu kommunizieren scheinen: *Stürme peitschten da die Steinklippen, da antwortete (oncwæth) ihnen »stearn« mit vereistem Gefieder*.<sup>25</sup> Bei *stearn* (V. 23/2) dachte Goldsmith<sup>26</sup> an eine Möwenart, vielleicht an die Dreizehenmöwe (»gull« bzw. »kittiwake« o.ä.), da eine letztlich aufgrund der neuenglischen Bedeutung von »sterne« bzw. »tern« angenommene Übersetzung mit »Seeschwalben«<sup>27</sup> falsch sei, denn diese würden als Zugvögel die Winter nicht in Europa verbringen bzw. seien keine an Felsküsten lebenden Vögel. Die ornithologisch-zoologische Kritik ist sicher berechtigt, zumal im Hinblick auf die Schilderung des vereistem Gefieders und auf die die Steinklippen peitschenden Stürme, denen der Vogel mit seinem Ruf antwortet. Dem möglichen Einwand, Möwen kämen mit einem eindeutigen Begriff in V. 22/1 vor, kann man mit dem Hinweis auf die sprachliche Variation mit Alliterationen begegnen. V. 22 lautet: *mæw singende fore medodrince* (*die singende Möwe statt des Mettranks*), in V. 23 heißt es: *Stormas thær standclifu beotan, thær him stearn oncwæth* (*Stürme peitschten da die Steinklippen, da antwortete ihnen »stearn« mit vereistem Gefieder*). Dennoch sollte man, wie unten zu sehen sein wird, bezüglich der allegorischen Deutungsmöglichkeit auch hier eine Übersetzung von *stearn* mit »Seeschwalbe« nicht gänzlich aufgeben.

Mit einem jahreszeitlichen Aspekt ist auch der Seeadler zu versehen. *Oft schrie der Seeadler (earn)*<sup>28</sup> *dagegen* (gegen den Sturm) *an (bigéal), der feuchtgefiederte* (V. 23–25/1). Da er vor allem während seiner Balzzeit im Januar, d.h. im Hochwinter, ruft, unterstreicht dies zusätzlich den jahreszeitlichen Aspekt. Wie komplex strukturiert der Verfasser hier gearbeitet hat, zeigt sich deutlich in der hierarchischen Abfolge der Vogellaute im Hinblick auf ihren Bezug zum Menschen. Aus den Stimmen von Schwan und Wasserhuhn vermag er noch einen emotionalen Gewinn zu ziehen, bei den anderen genannten Seevögeln wird er nur noch mit seinem Alleinsein konfrontiert, da diese gänzlich eingebunden sind in das Naturgeschehen, ohne Nutzen für

den »Seafarer«. Ein Spannungsverhältnis eröffnet sich zudem durch die genannten Alternativen: Brachvogelgeschrei *statt des Lachens der Männer* (V. 21), Möwenruf *statt des Mettrinkens*, d.h. der Geselligkeit in der schützenden und wärmenden Halle (V. 22). Die schmerzliche Tragik wird deutlich, wenn man weiß, wie sehr Möwen und Brachvögel für den von See Kommenden üblicherweise Vorboten des ersehnten Landes und seiner Vergnügungen sind, die er in diesem Fall jedoch nicht erreicht, obgleich die eigentlich verheißungsvollen Indizien gegeben sind. Die mangelnde Nachvollziehbarkeit der winterlichen Schifffahrt auf hoher See für diejenigen, die angenehm zu Hause sitzen und dem Bericht eines Seefahrers lauschen, beklagen die Verse 26–29, den Kontrast nochmals herausstellend und konkretisierend: *Freilich (forthon) – kaum glaubt, wer die Wonnen des Lebens (lifes wyn) / in den (stattlichen) Häusern (in burgum) genossen hat, nur wenige leidvolle Reisen (bealositha) [gemacht hat], / reich und »weinselig« (wlonc ond wingal), wie ich oft erschöpft (werig oft) / auf dem Seeweg (d.h. auf See: in brimlade) bleiben musste*. Eingeklammert wird diese Gesamtstruktur der ersten 33 Verse durch die Beschreibung der tosenden See und der fehlenden Wärme menschlicher Gesellschaft.

Doch nun kommt eine zunächst überraschend scheinende Wende. Wiederum mit *forthon* eingeleitet (V. 33/2), betont der Autor, dass er *das tiefe Meer, den Aufruhr der Salzwoge selbst erkunden* will (V. 34/2–35). Es wird nicht mehr von vergangenen Erfahrungen berichtet, sondern von einem gegenwärtigen Plan, was sich auch in der Tempusverwendung ausdrückt. Denn *des Herzens Lust (modes lust) ermahnt mich ein um das andere mal, / wegzufahren, so dass ich fern von hier das Land fremder Völker besuche* (V. 36–38). Der Gang der Argumentation geht jedoch in Form eines inneren Dialogs<sup>29</sup>, der zugleich die Spannung beim Leser forciert, weiter. Erneut mit *forthon* begonnen (V. 39/1), wird jetzt konstatiert, dass es trotz jugendlichen Mutes, Tapferkeit und Freigebigkeit, alles Tugenden eines Helden, keinen gebe, der vor einer Seereise keine Angst hätte (V. 43), da er nicht weiß, *was der Herr*<sup>30</sup> *mit ihm vorhabe* (V. 43).

Dem schließt sich eine Passage an, die das Dilemma einander widerstrebender Gefühle zusammenfasst: *Der Sinn steht ihm (dem Seefahrer) weder nach der Harfe noch nach dem Empfang von Schätzen, / weder nach Liebesglück noch nach den Freuden der Welt (worulde hyht), / noch nach irgend etwas, außer nach der wogenden See; / nichtsdestoweniger fühlt sehnsüchtiges Streben (longunge) (in sich), wer aufs Meer aufbricht* (V. 44–47).

Trotz der weiter oben geschilderten Sehnsucht nach genau diesem angenehmen Leben, kontrastiert der Verfasser hier erstmals das ebenso mächtige unruhige Verlangen nach dem Leben auf See, das allerdings auch keinen Frieden verheißt. Zur weiteren Exemplifizierung des Wohllebens, das der Seefahrer aufgibt, werden Bilder der frühlinghaften und sommerlichen Idylle des Lebens an Land benutzt: *Die Wälder bedecken sich mit Blüten, die Städte werden schön, / die Fluren schmücken sich, die Welt belebt sich* (V. 48–49).

Diesen eigentlich positive Gefühle hervorrufenden Umständen, die scheinbare Argumente für ein Landleben sind, stehen jedoch im inneren Dialog (*all dies mahnt den im Innern bereiten / Geist dessen zur Reise, der vorhat, / weit auf die Meereswege sich aufzumachen*; V. 50–52) sofort die Gegenargumente gegenüber: Gerade die Schönheit ist Blendwerk, in ihr liegt bereits der Keim zukünftigen Unglücks, das der Kuckuck als Vogel *mit trauriger Stimme* ankündigt. Deswegen ist die Fahrt über das Meer nötig (V. 53/1), auch wenn die damit verbundenen Strapazen und die Exilierung demjenigen, der nur an Land lebt, verborgen bleiben (V. 56–57). Demgegenüber greift der Verfasser – wiederum mit dem Schlüsselwort *forthon* eingeleitet – den Gedanken der Seefahrt sofort wieder auf (V. 64/2). Diesmal tritt er eine geistig-imaginäre körperlose (*und doch eilt mein Geist aus der Brust*; V. 58) Reise an *über die Straße des Todes* (V. 60), die nichts mehr mit der Vergangenheit zu tun hat.<sup>31</sup> Jetzt sind die Gefühle Sehnsucht und die Begierde aufzubrechen (*gifre ond grædig*; V. 62/1). Anders als die Seevögel im obigen Teil, lockt nun ein *gielleth anfloga* – ein einsam fliegender Vogel – den Seefahrer auf

das Meer. Vielleicht ist der genannte Kuckuck (V. 53/1) gemeint, der als Unheilkürder für das Wohlleben an Land fungierte. Jetzt werden diese auch als vergängliche, irdische Güter im christlichen Sinn angesprochen, denen die Freuden des Herrn (*drythnes dreamas*; V. 65/1) gegenüberstehen.

Mit den Worten: *Ich glaube nicht, / dass irdische Güter ewig dauern* (V. 66/2–67) beginnt der homiletische Teil des Gedichtes. Die Alternative zur vergänglichen Welt, zum vorübergehenden Glück des Menschen, das durch vorzeitigen Tod und Krankheit, Alter oder Krieg bedroht ist (V. 70), ist das Streben nach dem *Lob derer, die nach ihm leben und von ihm sprechen*, das ist *der beste Nachruhm (lastworda betst)* (V. 71–72) unter Menschen und Engeln (V. 77–79/1). Grundlage sind *Kampf auf Erden gegen den Hass der Feinde (with feonda nith) durch tapfere Taten gegen den Teufel (deorum dædum deofle togeanes)*; V. 75–76). Diese Handlungsethik wird freilich nicht genauer beschrieben, sodass allein hieraus noch nicht entschieden werden kann, ob die *tapferen Taten* spiritueller oder materieller Natur sind. Nur das Ziel ist klar: Weiterlebender Ruhm unter den Engeln *immer und ewig (awa to ealdre)*, das ist Glück ewigen Lebens, der *Jubel mit der (himmlischen) Heerschar* (V. 78/2–80/1). Damit greift der Autor begrifflich V. 65/1 wieder auf, wo er die *Freuden des Herrn (drythnes dreamas)* als erstrebenswert hinstellt, und kontrastiert dies semantisch gleichzeitig mit V. 21/2 mit der Beschreibung des frohen Gelächters der Männer. Dabei steht die Erfüllung im Glück in engem Zusammenhang zum Wissen um das sittlich gute Handeln bei Anderen, seien es Nachfahren, Freunde oder himmlische Wesen, und folgt damit durchaus konventioneller auf Ruhm bedachter »Heldenethik«.

Im Gegensatz zu dieser auf die Zukunft und Ewigkeit ausgerichteten Handlungsanweisung erfolgt eine Klage über die trostlose Gegenwart (V. 79–97). Für den Hörer bzw. Leser konnte sich nun eine zusätzliche Spannung ergeben, dass zu dieser Gegenwart eben auch Merkmale der Gesellschaftsbezogenheit gehörten, die kurz vorher transzendiert wurden. Die Gegenwart ist nicht mehr so, wie die Zeiten früher waren. Denn die guten Tage sind dahin, *aller Glanz des Erdreiches* (V. 80/2–81). Dieses Resümee wird im Folgenden verdeutlicht: Könige und Kaiser sind dahin, *die ganze Schar ist umgekommen* (V. 86/1), Freuden existieren nicht mehr; *es leben die Schwächeren und regieren die Welt* (V. 87), die Welt selbst und jeder Einzelne in seinem Lebensgang altern (V. 89–92), Genuss ist nur noch in Mühsal möglich (V. 88/1), das *Glück (blæd) hat sich geneigt* (V. 88/2). Dem oben genannten himmlischen Ruhm steht der irdische (*eorthan indryhto*), zeitlich begrenzte, alternde und vergehende gegenüber (V. 89). Damit greifen diese Verse die Gesamtstruktur des Gedichtes auf, von der Vergangenheit zur Zukunft, vom Konkreten zum Allgemeinen vorzudringen.<sup>32</sup>

Ab Vers 97 bis 102 folgt eine Passage, die für die Mentalitätsgeschichte der Zeit aufschlussreich ist. Der Autor übt hier Kritik an Bestattungs- und Beigabensitten. Trotz Grabherrichtung und üppiger Beigabenmitgabe durch Verwandte und Hinterbliebene nützen diese für die individuelle Errettung der Seele nichts, bewahren sie nicht vor Gottes Zorn, wenn er die *verschiedenen Schätze (mathmum mislicum)*; V. 99/1 *nämlich vorher hütet, während er hier lebt* (V. 102). Dies ist nicht nur eine Zurückweisung einer Auffassung, die offenbar davon ausging, man könne sich im Jenseits durch Beigaben identifizieren oder sogar Gott beeindrucken, sondern mahnt einen Nichtentzug von Gütern durch endgültige Deponierung im Grab an, die auch rückweisend bezüglich der geforderten Pflicht zum sittlichen Handeln (V. 76) sinnvoller und für das Seelenheil nützlicher etwa im Sinne karitativer Ausgaben einsetzbar ist.

Dieser Gedichtteil knüpft nun zum einen an die vorangegangene Altersklage an und stellt den Abschluss des Lebens des Einzelnen anhand überkommener Sitten und Gebräuche zur Disposition, zum anderen verweist er mit der Kommentierung, dass diese vor dem Zorn Gottes nicht

helfen können (V. 101/2), auf den Schluss des Gedichtes: Mit *groß ist der Zorn des Herrn, vor dem die Erde flieht* (V. 103), leitet der Autor des Gedichtes und der formal immer noch redende Seemann die gesteigerte Schlussermahnung an den Leser ein. Diese selbst ist in sich ebenfalls gut gegliedert:

a) Lobpreis der Größe Gottes (*Er errichtet die sicheren Grundfesten, / die weite Erde und das Firmament*; V. 103–105);

b) Qualifizierung dessen, der dies nicht erkennt und den Herrn nicht fürchtet, als dumm und toll (*dol*; V. 106);

c) Verheißung der Seligkeit (Adj. *eadig*; V. 107) und Gnade unter der Bedingung der Einhaltung bestimmter sittlicher Normen, für deren Befolgung man jedoch auf göttlichen Beistand hoffen darf (*Der Herr festigt seine Gefühlswelt*; V. 108/1), emotionale Selbstkontrolle, Festigkeit und Beständigkeit (*Steuern soll man das heftige Gefühl und dieses in seinen Grundfesten halten – stieran mon sceal strongum mode, ond thæt on stathelum healdan*; V. 109) in Bezug auf die eigene Person, im gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Umgang Treue und Lauterkeit (V. 110–111);

d) Forderung zum Gleichmut gegenüber dem »Schicksal«, das wie Gott stärker als menschliches Wollen ist (V. 115/2–116). Der für angelsächsisches Denken und die einschlägigen Vorstellungswelten überaus wichtige Schlüsselatz lautet: *wyrd bith swithre, / meotud mehtigra thonne ænges monnes gehygd* (das »Schicksal« ist stärker, / der Herr mächtiger als irgendeines Menschen Trachten).

e) Angesichts dieser Tatsachen fordert der Autor den Leser bzw. der Seemann den Hörer auf, sich auf das Essentielle im menschlichen Leben zu besinnen. Das wahre Glück ist das Ewige Leben in der Liebe Gottes (V. 121), dort ist die wahre Heimat (*ham*), die Freude im Himmel (*hyht in heofnum*; V. 122/1). Die letzten Zeilen sind in Gebetsform gehalten und heben durch die Verwendung der 1. Person Plural bei den Verben die bisherige Distanz zwischen Verfasser und Leser auf;

f) Dank für die Gnade Gottes und die sie begründende Hochachtung gegenüber den menschlichen Geschöpfen durch den Schöpfer, die dadurch eine besondere Würde erfahren ([...] *thonc, / thæt he [Gott] usic geweorthade*; V. 122/2–123/1). Wiederum bezieht sich jetzt auch der Autor des Gedichtes unmittelbar in die Gott gegenüber tretende Menschheit ein (*usic*).

## 2. Symbole und Allegorie<sup>33</sup>

Der Autor unserer Elegie scheidet, wie in der Strukturanalyse gesehen, eine scheinbar reine Beschreibung von Gefühls- und Befindlichkeitswelten von einem wertenden und didaktisch-moralischen Teil.<sup>34</sup> Doch bereits die argumentative Auseinandersetzung mit einem fiktiven Gegenüber im ersten Teil, in der das vermeintlich angenehme Land- kontrastiv dem Seefahrerleben gegenübergestellt wird, ist ein formales Anzeichen für die notwendige (und gekonnte) Verschränkung beider Abschnitte des Gedichtes, die auch eine methodische Voraussetzung für die Annahme zweier Deutungsebenen ist<sup>35</sup>, wobei in Übereinstimmung mit Jennifer Neville bezüglich der Schilderung der natürlichen Umwelt davon auszugehen ist, dass diese zwar *one of the Old English poet's traditional techniques for defining human issues* ist<sup>36</sup>, doch dies nicht notwendigerweise bedeutet, den literarischen Traditionsaspekt gegenüber allegorischen Deutungsansätzen auszuspielen.<sup>37</sup> Denn diese fassen Qualität und den Zweck der Naturbeschreibung durch die altenglischen Dichter, während ersterer die Modalitäten der Umsetzung in dieser literarischen Gattung betont. Betrachten wir nun den Motiv- und Allegorie- und Symbol-schatz etwas genauer, werden implizite Wertungen der Realien vor dem Hintergrund antiker und christlicher Weltanschauung noch deutlicher.<sup>38</sup>

V. 1–65 – Seereise: Die Schilderung von Seefahrten hat in der europäischen Antike eine lange Tradition. Die Beschreibung von Routen und Kursen, Widrigkeiten und Zielpunkten ist entweder in literarische Großformen wie Epen, so in der »Odyssee«, dem Argonautenepos des Apollonios von Rhodos (3. Jahrhundert v. Chr.) sowie in Vergils »Aeneis« (70–19 v. Chr.), integriert oder bildete eigenständige Gattungen, den eher navigatorisch angelegten *Periploi* bzw. die eher länderkundlich ausgerichteten *Periegesis* aus. Prominente Beispiele hierfür sind neben Hekataios von Milet die Werke von Avienus und Pomponius Mela. Einen späten Widerhall finden sie im angelsächsisch-insularen Kulturmilieu in den Reiseberichten des Othere von Norwegen und des Wulfstan, die von ihren Fahrten im Nordmeer bzw. der Ostsee von Haithabu nach Truso am Frischen Haff erzählen. Beide *Periploi* sind dabei in die kosmographische Einleitung der durch König Alfred den Großen (848–899) angefertigten altenglischen Übersetzung der Weltgeschichte des Presbyters Orosius (vermutl. spätes 4. bis Mitte des 5. Jahrhunderts) eingearbeitet. Die Funktion der *Periploi* im Hinblick auf den Leser ist jedoch ambivalent. Entweder handelt es sich um seemännisch-navigatorische »Gebrauchsliteratur«, wie beispielsweise der »Periplus Maris Erythraei« aus augusteischer Zeit, der eine Wegebeschreibung für eine Reise nach Indien und Sri Lanka bietet<sup>39</sup>, oder solche Fachliteratur wurde als Quelle für Teile der belletristischen Literatur benutzt, um bestimmte rhetorische, ästhetische oder didaktische Aufgaben zu übernehmen. So ist zentrales Thema der »Odyssee« die Heimkehr des Helden und in Analogie bei Vergils »Aeneis« der Verlust der alten Heimat Troia und für Aeneas und seine Gefährten der Gewinn der neuen in Italien, die vom *fatum* – dem Schicksal – bestimmt ist, damit sich dort die Entwicklung Roms aus kleinsten Anfängen zur Weltmacht vollziehen kann. Italien wird damit zur endgültigen Heimat des Aeneas und seines Geschlechtes, obgleich der Weg dorthin mühselig ist. Auch bei Vergil ist das Meer dabei in physischer Hinsicht als Werkzeug eines zornigen Gottes von besonderer Bedeutung. Die eindringliche Sturmschilderung gibt hier ein beredtes Zeugnis. Das Schiff des Aeneas schwankt, hohe Seen holen über, Männer und Sachen gehen über Bord, hohe Wogen, die zum Teil in den Wellentälern den Meeresboden sehen lassen, bedrohen Mannschaft und Fahrzeug, das schließlich doch leck schlägt.<sup>40</sup> Der Held wird auf dem Meer hin und her geworfen, gelangt an verschiedene Küsten<sup>41</sup>, irrt ziellos über die See<sup>42</sup>, ins Exil geworfen, wenngleich er doch seine Gefährten, den Sohn und die heimischen Götter bei sich hat.<sup>43</sup>

Dieser äußerst knappe Überblick soll zeigen, dass der Autor des »Seafarer« in Vergils »Aeneis«, die im Mittelalter sehr geschätzt war, nicht nur Einzelmotive, sondern auch Vorbilder für das Generalthema – die Heimkehr des Helden nach widriger Fahrt – finden konnte.

Der Seemann unserer Elegie hat zwar in *vielen Schiffen Stätten des Leids gefunden* (V. 5)<sup>44</sup>, doch zieht es ihn auf diesen Fahrzeugen immer wieder hinaus auf See. Dies wirkt zwar auf den ersten Blick erstaunlich, sind doch, wie das altenglische Runengedicht mitteilt, *die Meereswogen äußerst schrecklich*<sup>45</sup>; doch ist dies aufgrund des christlichen Symbolgehaltes der nautischen und maritimen Objekte und Erscheinungen erklärbar.

Mit dem Vorbild der Arche Noah, die für die Kirchenväter zum Zeichen für die Kirche wurde<sup>46</sup> und die in neutestamentarischem Kontext zudem in Verbindung mit dem Wasser der Taufe steht<sup>47</sup>, erweist sich Tertullians Schrift »De Baptismo« als Schlüsselstelle. In der Kommentierung zu Matthäus 8,23–27 und 14,27–33<sup>48</sup> heißt es: *Navicula bezeichnet an jener Stelle als Symbol die Kirche, weil es im Meer, d.h. in dieser Welt vor den Fluten, d.h. den Verfolgungen und den Versuchungen einen Ort der Ruhe bereitstellt*, bis Gott die endgültige Zuflucht gibt. Motivationspsychologisch bedeutet dies umgekehrt, dass es, wie Tertullian an anderer Stelle in Frageform formuliert, keinen gibt, der nicht eilends zu den Seinen segeln möchte und dringend auf günstigen Wind wartet (*navigare [...] ventum prosperum cupidius optet*).<sup>49</sup>

Tertullian bezieht sich einmal auf die Schilderung des Sturms auf dem See Genzareth, den Jesus besänftigt<sup>50</sup>, zum anderen auf jene vom Gang Jesu auf dem Wasser, als das Schiff der Jünger am gleichen Ort in einen Sturm geriet und Jesus über das Wasser zu diesen kam.<sup>51</sup> Ausge-



hend von der Christenverfolgung in der Mitte des 3. Jahrhunderts deutet Tertullian das Schiff allegorisch als Kirche, die von ihrem Steuermann – Jesus Christus – sicher geleitet wird. Die Stürme auf dem See Genesareth stehen bei ihm und in seiner Nachfolge bei verschiedenen anderen frühchristlichen Theologen zunächst konkret für die Anfeindungen und Turbulenzen, denen die Kirche in ihren Anfängen ausgesetzt ist, ohne unterzugehen.<sup>52</sup> Das Schiff der Kirche führt nach Clemens von Alexandrien (um 140/150–220) die von der Sünde Geretteten in den sicheren Hafen bei Gott, und die Kirche selbst geht nicht in den sie bedrängenden Stürmen unter<sup>53</sup>, so wie Jesus die Wasser beruhigte und das in Seenot geratene Boot auf dem See Genesareth vor dem Untergang bewahrte.<sup>54</sup> Später verallgemeinert sich das Bedeutungsfeld. Das Meer steht dann für die Wirrnisse des Lebens schlechthin.<sup>55</sup>

Sogar die funktionale Aufgabenverteilung an Bord wird mit dem Aufbau der Kirche verglichen.<sup>56</sup> Dabei kommt auch dem für den Antrieb des Schiffes so wichtigen Mastbaum, bestehend aus senkrechtem Mast und querliegender Rah als Symbol des Kreuzes eine entscheidende Wertung zu<sup>57</sup>, da er in seiner Form an das antike Siegeszeichen, das *tropaion*, erinnert.

In der insularen Vorstellungswelt wird jedoch auch das Kloster als kleines Abbild der Kirche zum Schiff und Hort der Beständigkeit, wie dies etwa das lateinische Lob auf das Kloster Bangor am Belfast Lough zeigt (8. Jahrhundert): *Bangor's happy family, / founded on sure faith, / graced with hope of salvation, / completed with love. A ship never shaken, / however trimmed by the waves [...]*.<sup>58</sup>

Allerdings ist auch die Fahrt im »Schiff des Glaubens« nicht selbstverständlich oder eine sichere, wenn man nicht auf die Stimme des Gewissens hört. Leslie hat vermutet, *that the storms [im »Seafarer«] represent the seafarer's feelings about his lack of spiritual progress – he is then prevented by spiritual or literal storms from starting on his peregrinatio*.<sup>59</sup> Eine solche psychologische Interpretation erscheint etwas zu modern, doch kann dieses Wetterphänomen einen wichtigen Affekt menschlichen Lebens bezeichnen: den der Angst. Denn *schon manche haben im Glauben Schiffbruch erlitten (naufragaverunt)*<sup>60</sup>, schrieb Paulus mahnend an Timotheus. Dass sich hieraus diese Ängste entwickeln können, führen die V. 39–43 unseres Gedichtes vor Augen: *Tatsächlich ist ja kein Mensch auf Erden, der so hochgemut wäre, / noch so freigebig mit Geschenken, noch so kühn in seiner Jugend, / noch so tapfer in seinen Taten, keiner, dem sein Herr so gewogen wäre, / dass er vor seiner Seereise nie Angst hätte, / was nämlich der Herr mit ihm vorhabe*.<sup>61</sup> Gerade den Gegensatz zwischen heroischer Erscheinung und Verhalten der Menschen im weltlichen Sinn und den Plänen Gottes, die, wie schon die Pater-Noster-Bitte: *et ne inducas nos in temptationem (und führe uns nicht in Versuchung)*<sup>62</sup> zeigt, es eben durchaus zulassen, dass solche Versuchungen auftreten, betont der Autor des »Seafarer«. Daher hat man immer wachsam zu sein, worauf auch V. 7/1 anspielt, selbst wenn diese Nachtwache bedrückend ist (*nearo nihtwaco*).<sup>63</sup> Biblische Parallelen und Aufforderungen, der geistlichen Müdigkeit zu widerstehen, liegen dabei in einiger Anzahl vor.<sup>64</sup>

Sehr konkret hatte einen Schiffbruch im Übrigen der Apostel Paulus am eigenen Leib erfahren, wenn man sich die lebhaft und detailgetreue Schilderung seines Schiffbruches vor Malta vor Augen führt<sup>65</sup>, die ein eindrückliches Zeugnis für die Gefahren und Ängste vor den Gefahren einer Schifffahrt in den Wintermonaten in der Mittelmeerregion vermittelt.

Das Schiff hat im christlichen Zusammenhang also ambivalente Zeicheninhalte. Es ist zum einen als Allegorie auf die Kirche Garant für die Sicherheit in den Fährnissen des Diesseits, auf der anderen Seite stellt es/sie nur ein Hilfsmittel, einen Zweck, dar, damit der Mensch sein eigentliches Ziel erreicht. So ist der starke Wunsch des Seemannes, trotz aller Unbilden aufs Meer herauszufahren, vor dem Hintergrund einer mit den Mitteln der nautisch-maritimen Schifffsymbolik und -allegorie durchaus verständlich.

Weiterhin verarbeitete der Autor des »Seafarer« das Thema der Pilgerschaft auf Erden. Dorothy Whitelock hatte in diesem Zusammenhang davon gesprochen, jenes Thema des »Seafarer« sei die freiwillige *peregrinatio pro amore Dei*.<sup>66</sup> Grundlegend für diese Annahme sind die V. 36–38, vor allem V. 38: *Des Herzens Lust mahnt mich unablässig, / aufzubrechen und fern von hier / die Heimat fremder Völker (eltheodrigra eard) zu besuchen*<sup>67</sup>, sowie V. 64/2–67: *Deswegen sind mir / des Herren Freuden lieber als dieses tote und vergängliche Leben / an Land. Ich glaube nicht, / dass diese irdischen Güter ewig Bestand haben*. Die »Seefahrt« als Chiffre für »Leben im diesseitigen Exil« sei somit Hauptgegenstand des Gedichtes.

Dem hat Anne Klinck unter Zurückweisung einer allegorischen Deutung dieser Stelle<sup>68</sup> mit folgenden Argumenten widersprochen: Erstens werde das Thema der Seefahrt zu stark betont, um es lediglich als die genannte Chiffre für ein Leben im diesseitigen Exil anzusehen<sup>69</sup>, zum zweiten begründe der in den V. 42–43 angesprochene Affekt der Angst die Annahme, dass *the voyage to the land of strangers far away* [dies bezieht sich auf *eltheodrigra eard*] *represents a journey into the unknown, both physically and spiritually, and the longing for it indicates the desire of the aspiring soul for something beyond the familiar satisfactions of this world*.<sup>70</sup> Man kann die Autorin zwar kritisieren, da nicht genügend zwischen der Reise an sich, ihren Unannehmlichkeiten und dem Ziel unterschieden wird, denn es ist eben keine Reise ins Unbekannte. Dieses Wissen hatte aber nur der Ich-Erzähler/Autor; der Leser oder Hörer, der zum ersten Mal mit dem Gedicht konfrontiert wurde, noch (!) nicht. So ist eine dramaturgisch und psychologisch geschickte Vorgehensweise der Adressatenführung innerhalb des Gedichtes zu konstatieren.

Der drängende Wunsch des Seefahrers, hinauszusegeln (*longung*; V. 47/1), erinnert neben der Aufforderung Gottes an Abraham in der Genesis – *Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde*<sup>71</sup> – stark an die in der der altirischen Gattung von Reiseerzählungen<sup>72</sup> zuzurechnenden, vermutlich von insularen Mönchen im 10. Jahrhundert in einem lothringischen Kloster niedergeschriebenen »*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*« vorgetragenen Angabe, nach der der Heilige Barintus den Heiligen Brendan aufgesucht und diesem von der eigenen Fahrt über das Meer nach Westen in das *verheißene Land der Heiligen (terra repromissionis sanctorum)* berichtet habe, woraufhin Brendan selbst den starken Wunsch verspürte, es Barintus gleichzutun.<sup>73</sup> Die theologisch-biblische Begründung ist dabei ebenfalls die Aufforderung der Genesis. Nicht zu Unrecht macht hierbei Weber<sup>74</sup> auf die Tatsache aufmerksam, dass es die Seele ist, die sich vom Körper (*hretherloca* = »Sinngefängnis«) befreit.<sup>75</sup> Ergänzend kann angeführt werden, dass dies das starke Verlangen erklärt, das sie zu ihrem Schöpfer ziehen lässt.

Von seinem Kloster Clonfert in Irland aus brach Brendan mit 17 Mönchen zu einer siebenjährigen Reise auf, die ihn zahlreiche Abenteuer erleben ließ. Brendan erreicht zwar das »Paradies«, das ihm und seinen Gefährten als Zuflucht in den Wirren der Endzeit als Zuflucht verheißen wird<sup>76</sup>; dennoch kehrt er zunächst wieder in sein Kloster zurück. Die Handlung ist also, anders als das lineare Raum-Zeitkontinuum des »Seafarer«, zyklisch angelegt. Brendans Reise war eine Pilgerfahrt im irisch-kirchlichen Sinn, unabhängig vom geographischen Wahrheitsgehalt der gemachten Angaben, obwohl sie auf der »Insel der Seligen« im westlichen Ozean eben noch keine Erfüllung findet. Denn sie kann als selbstauferlegte Askese irischer Mönche gesehen werden, die den Gefahren der Welt trotzen. Die gewollte und bewusste Abkehr von der Heimat galt dabei als Zeichen der Buße<sup>77</sup> und Christusnachfolge zur Rettung der eigenen Seele.<sup>78</sup> Einen Zusammenhang zwischen irisch-monastischer poenentialer Pilgerethik, die sich konkret auch durch Fahrten über die See ausdrückt<sup>79</sup>, und unserem »Seafarer« ist dabei wohl mehr als rein zufällige Übereinstimmung, auch wenn beides Denken auf der Vorstellung einer Pilgerschaft des Menschen voller Zuversicht hin zu seiner Heimat in Gott<sup>80</sup> beruht, die ihrerseits Gedankengut paulinischer Theologie<sup>81</sup> verpflichtet ist. Neben dem »Seafarer« liegt dieses einer anderen altenglischen Elegie – dem »Wanderer« – zugrunde. Auch dort finden sich die

Motive der Einsamkeit, Heimatlosigkeit, Verlassenheit, der Alterung, Vergänglichkeit und Vorläufigkeit der Welt<sup>82</sup> unter Verwendung unserer Elegie paralleler Symbole.

Das Motiv des dringenden Wunsches, mit einem Boot in See zu stechen, findet sich weiterhin als Parallele im Gedicht »Resignation«, auch wenn hier der explizit theologisch-moralische Teil vor den der Seefahrtsallegorie gestellt ist. Der zweite Teil dieser Elegie beginnt mit: *I tell this sad story most strongly / about myself, and, striving forward with longing (longunge), / speak of a journey and think of the ocean (ond on lagu thence) / My \*\*\* [Textlücke] does not know / how I can buy a boat for the sea, / a ship for the ocean; I do not have much money / or indeed many friends who would help me / on my voyage. I cannot carry out my purpose now / myself because of my poverty.*<sup>83</sup> Dieses Gedicht ist als Bekenntnisausdruck christlicher Reue – man beachte in diesem Zusammenhang auch die Verwendung der 1. Person Singular – zu interpretieren, und die Seefahrt ist hier eindeutig als Allegorie im Hinblick auf die Sehnsucht der Heimkehr zu Gott zu werten, wenn in den V. 41–43/1 unter Schaffung einer Atmosphäre dringender Aktualität der sündenbeladene Protagonist spricht: *Jetzt möchte ich zu Dir eilen (nu ic fundige to the), Vater der Menschheit; / von dieser Welt, jetzt weiß ich, dass ich in sehr kurzer Zeit Abschied nehmen muss.*

G. Smithers zeigte dabei generell die Verwurzelung des Themas in patristischer und homiletischer altenglischer Literatur deutlich auf.<sup>84</sup> Als Ausgangspunkt kann hier Caesarius von Arles (ca. 470–542) mit seiner Schrift »De peregrinatione Christianorum« dienen. Er hatte unter Bezugnahme auf die »Zweireichelehre« des Augustinus Entsprechendes formuliert. Nach diesem begründete Adam durch seine Schuld die Pilgerschaft auf Erden, weil er die *civitas terrena* und die *civitas Dei* konstituierte<sup>85</sup>, was sich auch in der verzweifelten Klage Adams nach der Vertreibung aus dem Paradies in der altenglischen »Genesis« äußert: *What must become of the two of us [Adam und Eva].*<sup>86</sup> Caesarius führt dann aus, *wir müssen Pilger auf Erden sein, damit wir es uns verdienen, Bürger im Himmel zu sein.* Die ethische Folgerung ist, sich nicht an irdische Güter zu hängen, sondern das Streben auf die jenseitige Heimat zu richten.

Nur vor dem Gegensatz von Paradiesverbannung und daraus resultierender letztlicher Unbehaustheit in der Welt und der endzeitlichen und endgültigen Heimat in Gott werden die einschlägigen Passagen im »Seefarar«, dem »Wanderer« und anderer altenglischer Gedichte verständlich. Sie unterscheiden sich durch diesen eschatologischen Aspekt von pagan-antiken Gedankengut, das einen selbstbezüglichen Weg zum Glück über Erkenntnis lehrt. So findet sich etwa bei Horaz (65–8 v. Chr.) das Motiv des Ruhelosen, der über das Meer segelt auf der begierigen Suche nach Abwechslung und dem »Glück« jeweils an einem Ort, an dem er gerade nicht ist.<sup>87</sup> Doch hält dem der stoischen Gedankengut folgende Dichter entgegen, dieses dort zu suchen und zu finden, wo er jetzt ist, und hier seinen »ausgeglichenen Sinn« (*animus* [...] *aequus*)<sup>88</sup> zu leben. Denn nur »Verstand« und »Klugheit« (*ratio et prudentia*) gelingt es nachhaltig, die Sorgen des Lebens zu meistern, nicht einem simplen Ortswechsel: [Lediglich] *das Klima, nicht den Sinn (animus) wechseln die, die über das Meer weg eilen.*<sup>89</sup>

Doch ist auch die Unbehaustheit in der Welt, wie sie der altenglische Dichter aufzeigt, nicht die einzige Realität. Ihr steht jedoch bereits hier und jetzt die göttliche Gnade und Milde gegenüber: *Oft erfährt der Einsame die Gnade, / die Milde des Herrn, obwohl er traurigen Sinnes / auf Meerstraßen (lagulad) lange / mit seinen Händen die eiskalte See (hrimcealde sæ) rühren, / Wege der Verbannung (wræclast) gehen mußte.* (»Wanderer«, V. 1–5/1).<sup>90</sup> Aber die Gnade liegt eben in der Gewährung ewigen Heils *beim Vater im Himmel, wo all unsere Sicherheit (fæstnung) steht*<sup>91</sup> (»Wanderer«, V. 115).

Diese Sicherheit, das nicht schwankende Fundament, stellte auch für einen Seefahrer tatsächlich eine Gegenwelt zu seinen im Seegang rollenden und stampfenden Schiffen dar. Das Motiv des Meeres als Ort der Instabilität findet sich dabei auch in der Schrift »Allegoriae in Sacram Scripturam« des Hrabanus Maurus (um 780–856).<sup>92</sup> Knapp stellt der karolingische Gelehrte

und Mainzer Erzbischof gegenüber: *mare-mundas, mare saecularis occupatio* und – für uns wichtig – *mare-voluptas saecularium*, d.h. das triebhafte, begierige, unruhige Streben nach »weltlichen Gütern«.

Gleichzeitig schafft die Vorstellung der Sicherheit bei Gott eine Gegenwelt zu Paradiesvorstellungen, die sich um das gesellige Leben in Hallen mit Mettrank und Essen drehen. Nicht nur in unserer Elegie (V. 21–22), auch in anderen Stücken altenglischer Literatur (»Wanderer«, »Ruin«, »Beowulf«) spielt dieser zentrale Ort eine wichtige und symbolisch bedeutsame Rolle. Von daher ist Mandels Auffassung, er könne nicht finden, dass *the land-dweller condemned by comparison with the seafarer*, der sich nur durch seinen Erfahrungsvorsprung von jenen unterscheidet, wobei er sich vor allem auf die V. 27–30 stützt: *Freilich (forthon) – kaum glaubt, wer die Wonnen des Lebens (lifes wyn) / in den (stattlichen) Häusern (in burgum) genossen hat, nur wenige leidvolle Reisen (bealositha) [gemacht hat], / reich und »weinselig« (wlonc ond win-gal), wie ich oft erschöpft (werig oft) / auf dem Seeweg (d.h. auf See: in brimlade) bleiben musste<sup>93</sup>*, zu hinterfragen.

Hier ist nicht nur ein Erfahrungsvorsprung beschrieben. Vielmehr nimmt der Autor, dem die auf Gott bezogenen Freuden wichtiger sind *als dieses tote Leben / dieses vergängliche an Land* ([...] *deade lif, / læne on londe<sup>94</sup>*; V. 65/2–66/1), unter Berücksichtigung des Wissens um das wahre Wesen der Welt, das in der »Seelenreise« über das Meer chiffriert wird, eine Bewertung vor. Man kann diese Passage als komplementär zu einer aus einem anderen altenglischen Gedicht begreifen. In »The Husband's Message« schildert der Autor die Trennung eines Mannes von seiner Geliebten, die aufgrund einer fehdebedingten Exilierung (HM: *Hine faetho adraf of sigetheode*; V. 19/2–20/1) über See zustande kam. Mit einem durch einen Runenstab legitimierten Boten bittet der Mann nun seine in der gemeinsamen Heimat zurückgebliebene Frau, sich aufzumachen und die *Seereise anzutreten* (HM, V. 21/2). Das Ziel dieser Fahrt über das Meer ist nun, wie es einem Liebesgedicht entspricht, sehr »diesseitig« und den Glücksvorstellungen einer archaischen, sich in einem Nobilifizierungsprozess befindlichen (Stammes-)Gesellschaft verpflichtet. Wenn Mann und Frau durch göttliche Fügung vereint sind, verteilen beide Sachgüter, wie Armreife und andere Güter, die er sich in der Fremde erworben hat (HM, V. 32–36). Dies diente, wie etwa im Beowulfepos deutlich zu sehen, der Beziehungsstabilisierung in der »Halle« zwischen der Kriegergruppe und deren Anführer bzw. zwischen Gastgeber und Gast. So erhält Beowulf, nachdem er Grendel getötet hat, im Verlauf eines Festes von König Hrothgar ein goldenes »Banner«, einen Helm mit außen angebrachtem Wulst, ein Schwert, acht Pferde mit goldverziertem Zaumzeug, einen Sattel, *kunstvoll verziert* (»Beowulf«, V. 1019–41). Auf dem Höhepunkt des Festes findet sich ein Einschub, das Finnsburglied, das den Kampf zwischen Dänen und Friesen schildert. Der Vortrag wurde mit *brausendem Bankjubil* vergolten (»Beowulf«, V. 1161). Erneut erhält Beowulf Geschenke, diesmal von Wealhtheow, der Ehefrau Hrothgars: *Teures Gold in Ringform, [...] zwei Armreife, ein Kettenhemd und eine kostbare Brünne sowie den kunstvollsten Halsreif, von dem ich hier auf Erden jemals gehört habe* (»Beowulf«, V. 1193–1196).

Doch dieser Erwerb von Gütern war im »Husband's Message« erst nach der Abfahrt des Mannes auf das Meer möglich, die er begierig (*georn*; HM, V. 42/2) unternahm und die dennoch mit jetzt (*nu*) überwundenem Leid verbunden war (HM, V. 43/2–44/1). Die Verszeilen 43/2–46, die auch in der Auflistung der materiellen Güter dem Beowulfepos ähneln, wirken wie die Beschreibung eines säkularen Paradieses, das sich dadurch auszeichnet, dass der Mann das hat, *was er wünscht<sup>95</sup>*: Pferde, Schätze (*mathma*), Festfreuden (*meododreama*), *jegliche Kostbarkeit auf Erden* (!) (*ænges ofer eorþan eorlgestreona*) (HM, V. 45–46). Es fehlt nur noch die Gefährtin.

Den Einbau solcher Glücksdefinitionen, in denen die Halle eine herausragende Rolle spielt, in bestimmte Jenseitskonzepte verwirklicht mit letzter Konsequenz die altnordische Vorstellung einer vorübergehenden postmortalen Existenz zumindest der »Helden«, der ehrenvoll Gefalle-

nen (*einherjar*), bis zu Ragnarök in einem Männerhaus im Konzept von Valhöll.<sup>96</sup> Inwieweit im angelsächsischen Milieu solche Inhalte tatsächlich virulent waren, lässt sich zwar kaum abschätzen, doch bildeten sie vielleicht starke eschatologische Konkurrenzvorstellungen aus, die, obwohl möglicherweise erst durch die christliche Doktrin initiiert, von dieser Seite wiederum in Wort und Schrift bekämpft wurden. Darauf kann auch der immer wieder unternommene Versuch hindeuten, dem militaristischen Wertekanon der *einherjar* eine neue christliche Heldenethik als Voraussetzung für den Eingang in das Paradies entgegenzusetzen. Im Unterschied zum »alten Brauch« und den Erwartungen einer heidnischen Gesellschaft kommt dabei auch den prächtigen und aufwendigen Grabbeigaben keine Funktion mehr zu (V. 97–102).<sup>97</sup>

Der Verfasser des »Seafarer« steht hier in der Tradition der aufgeklärt und utilitaristisch argumentierenden christlichen Doktrin, nach der Beigaben keinen Nutzen für das ewige Heil haben und den Toten in keiner Weise tangieren, weswegen sie – in den Worten Cassiodors (ca. 485–580) – *auch keine Beraubung spüren*.<sup>98</sup> Die hier anklingende praktische Auswirkung der dualistischen Scheidung von Körper und Seele spielte so auch in der christlich-germanischen Literatur des Nordens jedoch offenbar eine wichtigere argumentative Rolle als die Implementierung der komplexen Theologie des *corpus spirituale*, die etwa für die regelhafte Beigabenlosigkeit einheimisch-romanischer Gräber des Mittelmeerraumes verantwortlich zu machen ist<sup>99</sup> und die dann auch mit dem entsprechenden Befund nordwärts der Alpen zu verbinden wäre. Die christlich geprägte pragmatisch-zweckorientierte Bewertung des Beigabenwesens zeigt dabei für das spätere angelsächsische Milieu das Beowulf-Epos deutlich auf: In zehn Tagen schüttete man den Hügel für den toten Helden auf, in dem das Ringgold aus der Drachenhöhle und ein Teil der Drachenschätze, die sieben Gautenkrieger vor der Verbrennung aus der Höhle entfernt hatten, erneut vergraben wurden, *den Menschen so unnützlich, wie es ehedem war*.<sup>100</sup>

Kommen wir nun wieder auf unmittelbar Maritimes zurück, so wurde schon bis hierhin deutlich, dass das Meer nicht nur physische und psychische Bedrohung des Menschen im Diesseits ist, sondern auch für die fundamentale eschatologische Katastrophe der unwiederbringlichen Gottesferne, den endgültigen Tod steht. Diese Deutung soll anhand zweier Symbolgruppen aus dem »Seafarer« begründet werden, Tieren sowie klimatischen Erscheinungen.

## 2.1 Tiere

Im Einzelnen sind die Hochsee- und Küstenvögel mit den Mitteln der mediterran ausgerichteten antiken Symbolik nicht zu fassen. Im Übrigen ist es generell schwierig, die angelsächsischen Tierbezeichnungen mit moderner Systematik in einen Zusammenhang zu bringen.<sup>101</sup> Nicht zu den mit den negativen Deutungen versehenen Hochseevögeln, damit kontrastiv das, was sie bezeichnen, umso stärker herausstellend, zählt allerdings der gleich zu Beginn des Vogelkatalogs im V. 19/2 genannte Schwan. Diesen schätzt unser Autor wegen seines süßen Gesanges. Doch darüber hinaus stellte sein Gesang nach der Auffassung der Seeleute ein gutes Omen dar. Dieses Wissen vermittelten einem frühmittelalterlichen Autor vor allem die »Etymologiae«<sup>102</sup> Isidors von Sevilla (ca. 560–635), eine enzyklopädische Zusammenfassung der antiken Kenntnisse über vielfältige Themenbereiche, die sich im Mittelalter höchster Wertschätzung erfreute.

Im Allgemeinen stehen Seevögel dagegen für einen negativen Gefühlsbereich. Auch im »Wanderer« werden sie erwähnt. Sie konfrontieren den einsamen Mann, der vorher von einem Leben in Geselligkeit geträumt hat, nach dessen Erwachen mit seiner Vereinzelung, die die Realität menschlichen Lebens im Diesseits ist, wobei der »gesellschaftliche Tod« in der traditionellen Auffassung und dem entsprechenden Regel- und Normsystem so überaus schwer wiegt: *Dann wieder erwacht der freundlose Mann / sieht vor sich die pfahlgrünen Wogen, / badende Seevögel (bathian brimfluglas), die ihre Schwingen ausbreiten, / sieht Reif und Schnee fallen, mit Hagel vermengt*.<sup>103</sup>

Oben wurde darauf hingewiesen, dass aus zoologischen Gründen mit »stearn« vermutlich eine Möwenart gemeint sei, was sich allgemein gut in die Gesamtpassage, in der zumeist küstenbewohnende Seevögel beschrieben werden, einfügt. Doch sollte man nicht gänzlich die Möglichkeit außer Acht lassen, dass auf einer allegorischen Deutungsebene, bei aller Problematik der ornithologischen Folgerichtigkeit, vielleicht doch die Bedeutungsfelder von »Seeschwalbe« mitgedacht werden konnten.<sup>104</sup> Diese Tiere gehören in der modernen Systematik zwar einer anderen Familie als die Schwalben (*Hirundinidae*) an, die jedoch aufgrund ihres gegabelten Schwanzes letzteren ähneln. Daher darf man tatsächlich vielleicht den »Physiologos«<sup>105</sup> für eine Interpretation heranziehen.<sup>106</sup> Dort gilt die Schwalbe als Frühlingsbote, der das neue Leben nach den Winterstürmen anzeigt. Zudem ruft sie den Schläfer morgens zur Arbeit. Die Winterstürme sind dabei Bilder für die fleischlichen Begierden, die asketisch überwunden werden. Der Schwalbe kommt dabei die symbolische Funktion des Aufrüttlens gegen Ende des Winters und der Nacht zu, was mit einem Schriftzitat: *Wach auf, du Schläfer, steh auf von den Toten, und Christus wird dein Licht sein*<sup>107</sup> in Beziehung gebracht wird. Da die Schwalbe weiterhin die Hälfte des Jahres in der Wüste, die andere in der Nähe der Menschen lebt und als besonders fürsorglich gegenüber ihrer Brut gilt<sup>108</sup>, die sie sogar mit aufgelegten Kräutern von Blindheit heilen soll, bezeichnet sie den vorbildlichen Weg des Propheten, der nach Psalm 54,9 in der Wüste lebt. Andererseits mahnt sie den sündigen, gottlosen, blinden Menschen zur heilenden Reue. Der im Gedicht real geschilderte Gegensatz zwischen Stürmen, die die steinernen Klippen peitschen, und dem gegen sie anschreienden Vogel (V. 23/2–24/1) ist damit auch christlich allegorisch und moralisch überhöht. Dabei fungiert dieses Vogelzeichen dann auch im Sinne der exhortativen Zielsetzung des gesamten Gedichtes.

Der (See-)Adler (*earn*; V. 24/2) ist zumindest während der Brutzeit ein küstennahes Tier. Er gehört zwar eher zu den Milanen, ist aber immerhin durch seine Familienzugehörigkeit zu den Greifvögeln mit dem Stein- oder Kaiseradler verwandt. Auch hier kann wieder der »Physiologos«<sup>109</sup> herangezogen werden, der ausgehend von Psalm 102,5 betont: *Deine Jugend wird erneuert wie die des Adlers*, und die Fähigkeit des Tieres konstatiert, sich der alt und krank gewordenen Flügel und Augen zu entledigen. Dafür fliegt er zur Sonne empor, verbrennt seine Flügel und die *Trübung seiner Augen*, kehrt zu einer reinen Quelle zurück, taucht in sie dreimal ein. *So wird er erneuert und wieder jung*. Das Tier wird damit zum Vorbild des Menschen, der sich in Christus, der Sonne<sup>110</sup>, reinigen und erneuern sowie den alten Menschen ablegen<sup>111</sup> soll. Eine vermutlich auch im Frühmittelalter nicht unbekannt Ähnlichkeit erlaubt es hier jedoch wohl auch weiterhin, die nordische Mythologie als Analogie heranzuziehen. Denn sie kennt den Adler, der auf der Esche Yggdrasil sitzt und *viele Dinge weiß*<sup>112</sup>, am Ende der Zeiten aber auch Leichen zerreißt.<sup>113</sup>

Jenseits der am antiken »Physiologos« orientierten Tiersymbolik stehen Möwe und Brachvogel. Erstere (*mæw*; V.22/1)<sup>114</sup> beinhaltet vielleicht den Todesaspekt, denn zumindest in der griechischen Mythologie verwandeln sich Tote in diese Tiere.<sup>115</sup> Letzterer (*huilpe*; V. 21/1) hat aufgrund freilich vor allem neuzeitlicher volkskundlicher Analogien unter Umständen eine Rolle als Zukunftsdeuter und Begleiter von Unwetter, Regen und Sturm gespielt<sup>116</sup>, was gut zur geschilderten Situation passt.

In der insularen Vorstellungswelt des 9. Jahrhunderts tauchen Vögel in Kombination mit der Exil- und Alters-/Endlichkeitsthematik auch in der walisischen Literatur auf. Als Beleg mag das »Claf Abercuawg« (»The sick man of Abercuawg«) dienen.<sup>117</sup> Zwar schildert hier kein Seefahrer sein Los, sondern ein Landbewohner, doch es finden sich viele überraschende Parallelen zum »Seafarer«: zum einen das Motiv des Geistesflugs und Klage über die Kürze des Lebens (*My mind implores to go and sit on a hill, but I cannot set off. My journey's short; my dwelling-place desolate*)<sup>118</sup>, zum zweiten starker Wind und Krankheit<sup>119</sup>, drittens der Kuckucksruf, den

der Kranke hört<sup>120</sup>, und viertens lautes Vogelgeschrei in Weiden und an den nassen Küsten, an die breite hohe Wellen einer freilich strahlenden See auflaufen.<sup>121</sup> Dabei wird ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den *noisy birds* und der deprimierenden Lage des Kranken durch die räumliche Aufeinanderfolge in einer Strophe hergestellt.<sup>122</sup> Die Trauer entzündet sich aber nicht zuletzt daran, dass der Kranke im Sommer, der Jahreszeit, in der dieses Gedicht angesiedelt ist, nicht an den Schlachten teilnehmen kann<sup>123</sup>, was einen wichtigen Hinweis auf die ethischen Inhalte einer christlichen Elite des insularen Frühmittelalters gibt. Das Hadern mit dem Schicksal, das nur Unglück, Krankheit und Angst bereithält, ist dennoch sinnlos, denn *God does not undo whatever he does*.<sup>124</sup>

Eine andere Funktion als die Seevögel besitzt demgegenüber der Kuckuck auch im »Seafarer«.<sup>125</sup> Er taucht im Zusammenhang der Schilderung der schönen, sich schnell ändernden instabilen Scheinwelt<sup>126</sup> in V. 48–49 auf: Den heiteren, schönen Sommer, das Erwachen der Natur im Frühling begleitet er<sup>127</sup> – allerdings mit warnenden Rufen (V. 53/1). Dies kontrastiert massiv mit seiner positiv gewerteten Funktion als Freudenkürer, für die beispielhaft, um ein insulares Beispiel als jedenfalls räumlich zu unserem Gedicht benachbart zu zitieren, ein altirisches Gedicht steht: *O Sommerszeit, o herrliche Zeit! In leuchtenden Farben erglänzt die Welt. Die Amsel singt aus voller Brust, sobald des Lichtes erster Schimmer den Tag erhellt. Der muntere Kuckuck ruft mit lauter Stimme: Willkommen, schöner Sommer*.<sup>128</sup>

Neville weist auf einen generell wichtigen Unterschied zwischen keltischer und angelsächsischer Lyrik bezüglich der Funktion der Naturschilderung hin. Im ersten Fall bietet die schöne Schöpfung Gottes den Rahmen und Ausgangspunkt für die Suche und das Streben nach dem Schöpfer, im zweiten Fall ist sie mit dem Makel der Vorläufigkeit verhaftet; sie täuscht nur vor und schafft damit den Ausgangspunkt zur Erkenntnis der Hilflosigkeit und Fremdheit, die dann die Gottessuche stimulieren soll.<sup>129</sup> Als Symbol der Jahreszeit erscheint der Kuckuck auch im altenglischen Gedicht »The Husband's Message«. Er markiert den Zeitpunkt am Ende der Winter- und Frühjahrssturmsaison, an dem die von ihrem Mann getrennte Frau das Schiff besteigen soll, um zu ihm zu kommen.<sup>130</sup>

Daneben hat der Vogel im Volksglauben jedoch auch einen mantischen Vorstellungsaspekt, denn die Zahl seiner Rufe korrespondiert mit den Lebensjahren.<sup>131</sup> Damit wird er zum Kürer der Begrenztheit menschlichen Lebens.

Neben den Seevögeln sei bezüglich des Symbolwertes von Meerestieren noch auf zwei Stellen unseres Gedichtes verwiesen, in denen die hohe See mit der Metapher (*h*)*wæles ethel* (V. 60/1) sowie (*h*)*wælweg* (63/1) bezeichnet wird.

Die Einbeziehung der beiden Begriffe an dieser Stelle der Tiersymbolik ist keineswegs unproblematisch<sup>132</sup>, denn die Handschrift des »Seafarer« spricht von *wælweg*. Vor allem Smithers hat sich für eine Beibehaltung dieser Lesart ausgesprochen und dabei die Auffassung vertreten, dass *wæl* sowohl mit *weallian* = »to go in pilgrimage« zusammenhänge, wie auch Bezüge zum Tod vorlägen. Eine sprachliche und semantisch enge Verwandtschaft mit den in der altnordischen Mythologie bekannten Namen und Begriffen, die als ersten Bestandteil *Val-* führen, also beispielsweise *Valhöll* (»Walhall«)<sup>133</sup>, fallen hier besonders ins Gewicht. Im Altenglischen kann besonders »*wælcyrge*« (»Walküre«) zur Unterstützung herangezogen werden. Der Sinn von *wælesweg* ist dann in der Zusammenfassung von Klinck mit *journey of the soul to the abode of the dead*<sup>134</sup> wiederzugeben. Man könnte aber *wæles ethel* etwa auch als »Heimat der auf der Pilgerschaft im Diesseits immer vom Tod Umfangeren« und *wælesweg* entsprechend mit »Weg der auf der Pilgerschaft im Diesseits immer vom Tod Umfangeren« verstehen.

Da im Altenglischen *wæl* (kurzer Vokal) zudem sowohl vereinzelt (»in der Schlacht erschlagen«), als auch als Wortbestandteil in *wælgar* (»Schlachtspeer«), *wælgifre* (»nach Schlachten begierig« (vgl. umgangssprachlich »geifern«), *wælhreow* (»blutdürstig«) und *wælsleah*

(»Schlachtgemetzel«) vorkommt<sup>135</sup>, hat man auch an einen *way of slaughter* gedacht. Das Bedeutungsfeld ist allerdings jenseits des hier stärker auf die Affekte und konkreten Verhaltensweisen abzielenden Aspektes ebenfalls der Sphäre des Todes zuzurechnen. Eine geographische Kennzeichnung will *wæl*, das mit »deep pool« übersetzt wird, folgerichtig als »Meeresweg« verstehen.<sup>136</sup>

Entgegen diesen Auffassungen stehen philologische Positionen, die *wael* zu *hwael* emendieren und »Wal« übersetzen<sup>137</sup>, sich dabei auch am Beowulf-Epos orientieren, das den Ozean als Walstraße (*hronrad*; V. 10/1) bezeichnet.<sup>138</sup> Folgende Ausführungen zeigen meines Erachtens, dass semantisch die Charakterisierung des Meeres als »Walweg« bzw. »Walheimat« die Konnotation des Todes sehr stark beinhaltet, sodass sich bei ähnlicher Schreibweise zweier eigentlich gänzlich unterschiedlicher bedeutungstragender Wörter auf jeden Fall eine inhaltliche Konvergenz bezüglich der Ansiedlung im Bedeutungsfeld »Tod« ergeben kann. Dass zusätzlich der Leser und Hörer des Gelesenen (!) bei *wæl* zusätzlich auch noch »Tiefsee« assoziierte, lag vielleicht in der Absicht des Autors.

Eine bedeutsame Quelle ist hier das »Buch von den verschiedenen Arten der Untiere«<sup>139</sup>, gespeist aus antiken und oft märchenhaft verstandenen Quellen. Es entstand in seiner lateinischen Fassung wohl im 7./8. Jahrhundert in Gallien, wurde aber im 9./10. Jahrhundert auch ins Altenglische übersetzt. Gerade im Prolog des 2. Buches werden zahllose riesige Seemonster vorgeführt. Der Blas des Wals findet hier ebenso Erwähnung wie das Hochpeitschen der Wellen. All dies ruft bei dem, der es betrachtet, große Furcht hervor. Die Vorstellung des Wellenmachens ist neben Isidor (s.u.) vielleicht auch an Solinus, dem spätantiken Autor einer Naturgeschichte, der seinerseits Isidor als wichtige Quelle diente, orientiert. Die zerstäubende (*nivosa*), hochpeitschende Wasserbewegung – vielleicht der Blas – durch das laut Solinus im Indik beheimatete Tier reißt Schiffe in den Untergang.<sup>140</sup> Im Gegensatz dazu steht die Walschilderung in der »Navigatio Sancti Brendani Abbatis«. Das Tier ist wie eine Insel, mit ein wenig Wald und Gras bewachsen. Hier legt St. Brendan an<sup>141</sup>; doch erlaubt der Wal dem Heiligen und seinen Gefährten auf der späteren Rückfahrt sogar, auf seinem Rücken die Heilige Messe zu feiern; erst dann *ging er seinen Weg*, was ihn von dem die Seefahrer in die Tiefe reißenden Tier im »Physiologos« und seiner altenglischen Fassung (s.u.) unterscheidet.<sup>142</sup>

Zwar assoziiert man im christlichen Kontext mit »Wal« zumeist die bekannte im Buch Jona überlieferte Geschichte, doch liefert allein das biblische Zeugnis keinen Hinweis auf die Gleichsetzung Wal – Jonaverschlinger. Der lateinische Text der »Vulgata« nennt das Tier *piscis grandis*<sup>143</sup> (großer Fisch). Im Matthäus-Evangelium wird die Episode im Sinne der typologischen Interpretation des Alten Testaments aufgegriffen; dort ist allerdings von *cetus* die Rede<sup>144</sup>, ein Begriff, der in der Genesis auftaucht. Gott erschuf neben den übrigen Meeresbewohnern die *cete grandia*<sup>145</sup>, die großen Seeungeheuer. Hieronymus benutzte dabei in seiner Übersetzung der Genesis- und der Evangelistenstelle den griechischen Begriff als Fremdwort. Die »Septuaginta«, das griechischsprachige Alte Testament, bezeichnet das Tier in der Genesis mit *ta keta ta megalá*, im Buch Jona mit *to ketos*.

Isidor von Sevilla, der sich in seinem Kapitel *de piscibus* (*Über die Fische*) unter Bezugnahme auf die Jonaepisode mit diesen Lebewesen beschäftigte, unterschied aber deutlich zwischen *bal-lenae* und *cete*. Die ersten bringt er etymologisch mit dem griechischen *ballein* (*werfen*) zusammen. Sie sind riesengroß und sollen ihren Namen aufgrund des Herausschleuderns des Wassers aus dem Spritzloch erhalten haben<sup>146</sup> und können somit als Wal identifiziert werden. Demgegenüber sind die *cete* wahre Monster, groß wie ein Berg.<sup>147</sup>

Die heilsgeschichtliche Bedeutung im neutestamentarischen Sinn erhält der Jonasfisch nun durch die Tatsache, dass er zum Sinnbild des Grabes Christi wird; denn wie Jonas drei Tage im Leib des *cete* verbrachte, so lag Jesus nach seiner Hinrichtung drei Tage im Grab. Die besonde-



re Rolle dieses Tieres wird zudem einerseits wegen seiner gesonderten Erwähnung als Geschöpf in der Genesis deutlich, andererseits als Werkzeug göttlichen Eingreifens gegenüber Jonas. Damit ist grundsätzlich eine positive Bewertung möglich, der die negative des »Physiologos« strikt entgegensteht.

Gerade der Sitz in der maritimen Lebenswirklichkeit führte zu einer angelsächsischen muttersprachlichen Adaption von dessen Walkapitel.<sup>148</sup> In 88 Verszeilen übersetzte und gestaltete ein unbekannter Autor die antike Vorlage um.<sup>149</sup> Die altenglische Fassung (im Folgenden W) bezeichnet das Tier mit *hwal* (V. 3/2) oder *fyrnstreama geflotan* (*Ozeanschwimmer*; V. 7/1), das mit *Fastitcalon* synonym gesetzt wird. *Fastitcalon* ist wohl eine Textkorruption mit Buchstabenvertauschung der griechischen Bezeichnung *aspidochelōn*<sup>150</sup> aus dem »Physiologos«.<sup>151</sup>

Während Isidor keine Allegorese des Wales vornimmt, steht das Tier sowohl im griechischen »Physiologos« als auch in der altenglischen Adaption für den listenreichen Teufel. Die altenglische Version ist aufgrund ausführlicherer didaktischer und moraltheologischer Einschübe umfangreicher als die griechische Fassung und gruppiert die beiden Haupteigenschaften des Wals – Vortäuschen einer Insel, Verschlingen kleinerer Fische mit seinem großen Maul – in umgekehrter Reihenfolge. Durch eine Ansammlung von Wasserpflanzen (*særyrica mæst*; W, V. 10/2) fingiert das Tier den Bewuchs einer festen Insel, sodass Seeleute vor Anker gehen, ihr Lager auf dem Rücken aufschlagen und sogar Feuer machen (W, V. 9–31/1). Doch vermenschlicht der Verfasser den Wal, denn das Lebewesen ist *geübt im Verrat* (*facnes cræftig*; W, V. 24/2). Dieser Betrug aber entspricht dem Verhalten böser Geister (*scealcum*, vgl. »Schalk«) und Erscheinungen (*scinna*; W, V. 31). Der Wal betört die anderen Fische durch einen seinem Maul entströmenden Duft und lockt sie so zu sich, um sie zu fressen: *Schnell schwimmen sie* [die Fische] *dorthin, wo der süße Duft / hervorkommt. Sie strömen hinein, / in gedankenloser Schar, bis das mächtige Maul / gefüllt ist; dann plötzlich / klappen über der Beute zusammen die grausamen Kiefer*<sup>152</sup> (W, V. 57–62/1). Dies entspricht dem Verhalten des Menschen, der sich von der Süße des Diesseits, seiner Unbeständigkeit blenden lässt, darüber das geistige Leben vernachlässigt und Gefahr läuft, hinter den Pforten der Hölle, dem *grausamen Kiefer* (W, V. 76), auf immer zu verschwinden (W, V. 65–80).

Der Lebenssphäre eines Seemannes unmittelbar entnommen und seine Gefühle stark berührend ist dabei die Tatsache, dass der Wal Schiffsbesatzungen in die Tiefe reißt. Dies spricht, im Unterschied zum griechischen »Physiologos«, wo dies nur einmal der Fall ist, der altenglische Autor vor dem Fressverhalten des Wals immerhin an zwei Stellen an (W, V. 29–30; 48/2–49). Diese Kombination von Täuschung und Tod, das vermeintlich Sichere im schwankenden Meer bzw. im unbeständigen Leben, sollte den Leser jedoch aufs Höchste beunruhigen und ihn umso mehr den Gegensatz zur Festigkeit und zum Halt in Gott erkennen lassen. Dies hatte, wie gesehen, der Verfasser des Gedichtes »The Wanderer« mit der Formel: *Trost beim Vater im Himmel, wo uns all unsere Sicherheit (fæstnung) steht* (»Wanderer«, V. 115), auch terminologisch auf den Punkt gebracht.

Über die Wertung des Wales erhält also auch die *Walstraße*, das Meer, seine negative Bedeutung als Ort der spirituellen Negativität und des Todes. So kann die Seefahrt aber auch zur Jenseitsreise werden.<sup>153</sup>

Ihr religiös-transitorischer Aspekt, die See dabei als Übergangsort vom Leben zum Tod gesehen, hat neben unserer »Elegie« in der altenglischen Literatur einen prominenten Platz im Zusammenhang mit der Schilderung der Bestattung des Dänenkönigs Skyld im Beowulf-Epos (»Beowulf«, V. 28–49/1): Nach dem Ableben des Herrschers bringen ihn seine *lieben Gefährten* (*swæse gesithas*) ans Meeresufer, legen ihn zusammen mit Beigaben und Zeichen seines sozialen Ranges (einem goldenen Banner) in sein Schiff, das daraufhin aufs Meer hinaustreibt (»Beowulf«, V. 48/2–49/1).

Eine altnordische Variante bezüglich des Hinaustriftens auf See liefert die um 1250 in der heute überlieferten Form entstandene Völsungensaga. Hier tritt der namentlich nicht genannte Odin in seiner Funktion als Todesgottheit auf, indem er den toten Sinfjöti, den Sohn Sigmunds (und Stiefbruder Sigurds), in einem Boot über einen Fjord übersetzt, *und alsbald entschwand das Schiff dem Sigmund aus den Augen und auch der Mann* (gemeint ist Odin).<sup>154</sup> Odin ist hier nicht der Geleiter einer immateriell oder feinstofflich gedachten Seele, sondern er führt den Körper weg, jedoch – dies ist als Unterschied zu einer Seelenfahrt über die hohe See zu beachten – nur über ein relativ schmales Gewässer. Allerdings spezifiziert der Autor nicht, ob Sinfjöti ans andere Ufer des Meeresarmes gebracht oder den Fjord entlang doch auf die See hinausgefahren wird.

Eine Akzentverschiebung im Hinblick auf die Behandlung des Leichnams findet sich im Mythos von Balders Bestattung. Er selbst, seine Frau Nanna sowie der Zwerg Litr werden auf seinem Schiff HRINGHORN, nachdem dieses unter Schwierigkeiten zu Wasser gelassen worden war, in Ufernähe verbrannt.<sup>155</sup> Quelle für diesen Bericht ist die um 986 entstandene »Husdrapa« des Skalden Ulfr Uggason. Dieses Gedicht ist seinerseits die literarische Umsetzung einer bildlichen mythologischen Darstellung in Schnitzwerk im isländischen Gehöft Hjartharholt, von der die »Laxdælasaga«<sup>156</sup> knapp berichtet. Ulfr Uggasons Werk selbst ist nur in Ausschnitten, darunter aber Teilen des Berichtes von Balders Bestattung, in der Snorra-Edda in der »Skáldskaparmál«<sup>157</sup> erhalten. All diese Schiffe haben jedoch eine andere Funktion als das im eschatologischen Kontext von Ragnarök stehende Schiff *Nagelschiff/Naglfar*<sup>158</sup>, das die Muspellsöhne zu ihrem Kampf gegen die Götter transportiert.<sup>159</sup>

Das Ziel der Reise über das Meer, der Ort des Aufenthalts zumindest der genannten Toten ist jedoch keine wie auch immer geartete »Insel der Seligen« im antiken Sinn. Balders Aufenthaltsort ist die unter dem Land gelegene Hel, die Unterwelt. In diese gelangt er nun nicht per Schiff, sondern zu Pferde über die Brücke am Unterweltfluss Gjöll, wobei man sich unter Umständen die beiden Fahrten aber zeitlich parallel gedacht haben mag, unbeschadet der Tatsache, dass die Seelenbrücke selbst vermutlich auf ein Motiv christlicher Visionsliteratur zurückgeht.<sup>160</sup> Die Frage, ob der Ase nun irreversibel in Hel verweilt, ist uneinheitlich zu beantworten. Nach dem Gylfaginninga-Mythos<sup>161</sup> ist sie zu bejahen mit der Begründung, dass eine Rückkehr wegen der Weigerung der Riesin Thökk, um Balder zu weinen, unmöglich sei. Demgegenüber weiß die in ihrer Eschatologie stark christlich beeinflusste »Völuspa« um eine Wiederkehr Balders nach dem Weltuntergang.<sup>162</sup> Dogmatisch verbindliche und die Mythenfassung harmonisierende Lehren hat es eben nicht gegeben.

Das Problem des Leib-Seeeverhältnisses ist nun bei all diesen Erzählungen zwar virulent, wird allerdings nicht systematisch behandelt. Der Körper jedenfalls ist durch die Lagerung auf dem auf die See hinaustreibenden Schiff mobil, das unterscheidet die Erzählungen von den archäologisch fassbaren, auf räumliche Permanenz angelegten Bootsbestattungen, selbst wenn man annehmen sollte, dass sich die Seele der dort Beerdigten auf einem ebenfalls immateriell gedachten Seelenschiff auf den Weg ins Jenseits macht. Zudem sind Balders Tod und Bestattung auch insofern Sonderfälle, als der Protagonist als Ase immerhin an einem Ort weiterexistieren muss, an dem die durch Alter und Krankheit Verstorbenen verweilen.

## 2.2 Klimatische Symbolik

V. 9–33: Kälte, Eis, Hagel, Schnee und Sturm<sup>163</sup> gehören zum Merkmalsrepertoire des Leidens des Seemannes in unserer Elegie. Dieser Motivkomplex ist nicht nur Naturschilderung, sondern er hat christlichen Symbolwert<sup>164</sup>, wobei sich der Autor allerdings auch an nicht kanonischen biblischen Schriften, der apokryphen Literatur, orientierte. So spielt etwa die Henoch-Vision eine besondere Rolle:<sup>165</sup> Henoch sieht im Norden *drei offene Himmelstore am Himmel; durch*

jedes derselben kommen Nordwinde hervor. Wenn sie wehen, gibt es Kälte, Hagel, Reif, Schnee, Tau und Regen. [2] Aus dem einen Tor wehen sie zum Guten; wenn sie aber durch die zwei anderen Tore wehen, geschieht es mit Heftigkeit, und es kommt danach Not über die Erde, wenn sie heftig wehen.<sup>166</sup>

Im angelsächsischen Milieu schließlich ist eine Schilderung bei Beda Venerabilis angesiedelt. Das dort beschriebene Nahtod-Erlebnis eines Mannes aus Northumbria umfasste unter anderem die Vision des Purgatoriums. Es ist ein Tal von großer Breite, Tiefe und Länge, auf der einen Seite lodern Flammen, auf der anderen herrschen Frost, Hagelstürme und Schnee.<sup>167</sup> Dazwischen flattern die Seelen voller Leid und suchen Linderung vor dem jeweils anderen Zustand. Die Schilderung der widrigen Wetterumstände im Allgemeinen, vor allem Dunkelheit, Kälte und eisiger Niederschlag, ist in jedem Fall die Beschreibung der diesseitigen unvollkommenen Welt nach dem Sündenfall, denn vor diesem sah das Paradies gänzlich anders aus. Die altenglische Genesis-Lyrik brachte dies in der Klage Adams zum Ausdruck. Hier heißt es: *How shall we two [Adam und Eva] live now or exist in this land, if the wind comes here from west or east, from south or north? A dark cloud will rise up a shower of hail touching the sky; frost will advance in its midst, which is intensely cold.*<sup>168</sup> Knapp 600 Verszeilen zuvor werden das heitere Wetter, der mangelnde Regen betont, doch das Land ist fruchtbar.<sup>169</sup>

Als Beleg für die Belesenheit des Verfassers der Elegie jedoch auch in heidnischer Literatur sei schließlich zum einen auf eine vermutliche Nachahmung aus Ovids »Tristia« (43 v. Chr. – 18 n. Chr.; Tristien nach 8 n. Chr.) hingewiesen. *Wem es an Land sehr gut geht, ahnt nicht, / wie ich Armselig auf eiskalter See / den Winter verlebte wie ein Verbannter / ohne liebe Verwandte / mit Eiszapfen behangen*<sup>170</sup> (*bihongen hrimgicelum*; V. 13–17) könnte beinahe als Zitat des römischen Dichters gelten: *saepe sonant moti glacie pendente capilli, et nitet inducto candida barba gelu.*<sup>171</sup> Auch bei diesem ans Schwarze Meer nach Tomi verbannten Autor ist die kalte Witterung Ausdruck für die innere Trauer und Verzweiflung über das Exil, zudem für die Angst vor den Überfällen transdanubischer Völkerschaften.<sup>172</sup> Zum anderen finden sich die Eiszapfen am Bart bei dem Satiriker Martial<sup>173</sup>, mit der ironisierten Warnung vor den unangenehmen »Winterküssen« eines Linus, [...] *denn man sieht in langen / Zapfen Eis von deiner Hundeschmauze hangen.*<sup>174</sup>

»Frostig«, d.h. im Alter erstarbt, endet also das irdische Leben des Menschen (V. 80/2–96), wodurch unser Autor wieder den anfänglichen Gedanken des klimatischen Bildes aufgreift<sup>175</sup> und sich heilsgeschichtlich auch an zeitgenössischen Weltalterkonzepten orientiert:<sup>176</sup> *Dann kann der Körper, wenn ihm das Leben verlorengeht, / weder etwas Süßes essen noch Leid fühlen / weder eine Hand rühren noch mit dem Verstand (hyge) denken* (V. 94–96). Terminologisch bezieht sich der Autor in dieser Beschreibung der Unbeweglichkeit des Körpers und des Geistes mit *hyge* wieder auf V. 58, wo sich dieser Wesensteil des Menschen aus den körperlichen Fesseln löst und sich auf die Pilgerschaft über das Meer begibt. Hier ist dieser Teil der Persönlichkeit jedoch als hoch mobil geschildert. Am Ende des Lebens verhärtet sich *hyge* freilich, fällt dem allgemeinen Alterungsprozess des Individuums und der Welt, an deren Ende sich der Autor sieht<sup>177</sup>, anheim, wird unbeweglich; ein Motiv, für das es neben pagan-antiken Vorbildern auch frühmittelalterliche Parallelen, die auf jenen aufbauen, gibt.<sup>178</sup>

Die zunehmende Teilnahmslosigkeit und Starre im Hinblick auf das physische Sensorium steht dabei einerseits in Opposition zu einer Haltung des Gleichmuts den Fährnissen des Lebens gegenüber, die in den V. 108–116 entwickelt wird (s.o.), denn solch stoische *apatheia* meint eben eine aus Einsicht in die Welt gewonnene abgeklärte, sich emotional auf die Wechselfälle des Lebens nicht mehr einlassende Einstellung. Hier ist entsprechendes Gedankengut, vor allem in der Vermittlung durch Boëthius' (ca. 480–524) »*Consolatio Philosophiae*« eingeflossen, und die Kühle und Abgeklärtheit gegenüber dem Leid im Geist wendet den Frost und die Kälte des Körperlichen ins Positive. Andererseits erscheint dies ebenso wie eine Absage an ein Werte- und

Handlungskonzept, das (altisländisch) *mothr*/(althochdeutsch) *muat* sowie gleichzeitig (altisländisch) *hugr*/(althochdeutsch) *hugu* beschwört. Die Bedeutung beider Begriffe hat Heinrich Beck zusammengefasst. Ersterer ist *als Ausdruck der affektiven Haltung, die sich in äußerer Bewegung und physischem Bewegtsein äußert*, zu definieren, der zweite *als Ausdruck der kognitiven Haltung, reizbar zur raschen und großen Tat, auch auf Kosten von Klugheit und Weisheit*.<sup>179</sup> Beides – triebhafter, vitaler Affekt in Kombination mit reizbarem Intellekt – charakterisiere die »germanische Heldenethik«. <sup>180</sup>

Akzeptieren wir diese Analyse, so ergibt sich daraus auch für die Deutung des »Seafarer« als »Heimkehrlyrik« ein wichtiger Aspekt, der sie neben dem bisher Festgestellten nicht nur in eine mentalitätshistorische Entwicklung einordnen lässt, sondern diese Entwicklung selbst zum Gegenstand einer reflektierenden »mentalitätshistorischen« Betrachtung macht. Denn wenn nun Affekt und reizbarer Intellekt aufhören, ihre verhaltenssteuernde Bedeutung im Einzelnen zu haben, dann haben sie dies letztlich auch im kollektiven Zusammenhang. Plakativ formuliert: Die alte Heldenethik ist tot. Sie verführt den Menschen, sodass er in den Stürmen der Zeit untergeht, seinen wirklich sicheren Hafen verkennt und nicht ansteuern kann.

### 3. Zusammenfassung

Das Gedicht »The Seafarer« ist eine an der Lebenswirklichkeit einer seefahrenden und entsprechend erfahrenen Bevölkerung orientierte und diese benutzende muttersprachliche Literatur des Frühen Mittelalters. In ihr führen nicht nur verschiedene Motiv- und Überlieferungsstränge der nichtchristlichen und christlichen Antike sowie der keltisch-irischen Vorstellungswelt additiv zusammen. Dem Verfasser gelingt es, durch die Schaffung verschiedener Abstraktionsebenen, die die so unterschiedlichen Gedichtteile dennoch sehr eng miteinander verschränken, ein kompliziertes Gefüge zu erstellen, in dem Bilder und Symbole des Maritimen einen in der altenglischen und europäischen Literatur der Zeit hervorragenden Platz einnehmen.

Entsprechend der Vielfalt der Bedeutungsebenen war auch für den zeitgenössischen Leser/Hörer ein unterschiedlicher Zugang zum Text möglich und vielleicht auch beabsichtigt. In Analogie zur genannten heidnisch-antiken Literatur kann man den »Seafarer« auch, trotz formaler Bedenken – u.a. Ich-Erzählung –, als christlichen »Periplus« lesen, als eine Seefahrt, nach der die Seele nach den Stürmen und Gefahren des Scheiterns, des immer die Existenz bedrohenden Unterganges des diesseitigen Lebens auf dem Meer, so sich der Mensch durch sein Handeln auch um dieses bemüht, in den sicheren Heimathafen bei Gott einläuft. Caesarius von Arles hatte dies so formuliert: Den Hafen der Reue, nachdem die Wogen der Sünden besiegt sind, unter der Steuermannschaft Christi eilends anzulaufen, ist Ziel des Christen.<sup>181</sup>

#### Literatur:

- Abydeera, A.: The factual Description of a Sea Route to India and Ceylon by a Greek Master Mariner from Roman Egypt. In: DSA 19, 1996, S. 187–216.
- Alexander, M.: The Earliest English Poems. Translated and introduced by Michael Alexander. London <sup>3</sup>1991.
- Bauer, J.B., Hutter, M., und Felber, A.: Lexikon der christlichen Antike. Stuttgart 1999.
- Beck, H.: Zur Ethik des germanischen Heldenliedes. In: Münchener Beiträge zur Völkerkunde 1. (= Festschrift für Lázló Vajda). München 1988, S. 25–32.
- Bierbrauer, V.: Kreuzfibeln und Tierfibeln als Zeugnisse persönlichen Christentums. In: Gelichi, S. (Hrsg.): L'Italia alto-medievale tra archeologia e storia. Festschrift für Otto von Hessen. Padova 2005, S. 55–77.
- Breuer, R., und Schöwerling, R. (Hrsg., Übers.): Altenglische Lyrik. Englisch-deutsch. Stuttgart <sup>2</sup>1981.
- De Paor, L.: The Monastic Ideal: A Poem attributed to St Manchán. In: De Paor, L.: Ireland and Early Europe. Essays and Occasional Writings on Art and Culture. Dublin 1997.
- Erichsen, J., und Brockhoff, E. (Hrsg.): Kilian – Mönch aus Irland, aller Franken Patron. (= Veröff. z. Bayerischen Geschichte und Kultur 19, 1989; Aufsatzband). München 1989.
- Goldsmith, M.E.: The Seafarer and the Birds. In: Review of English Studies, N.S. 5, 1954, S. 225–235.

- Green, M. (ed.): *The Old English Elegies. New Essays in Criticism and Research.* London 1983.
- Greenfield, St.B.: *Hero and Exile: The Art of Old English Poetry.* London 1989.
- Haywood, J.: *Dark Age Naval Power. A Re-assessment of Frankish and Anglo-Saxon Seafaring.* London, New York 1991.
- Herrmann, P.: *Isländische Heldenepen. Island Sagas.* (= Slg. Thule 21). Jena 1923. Nachdruck München 1995.
- Hofmann, W. (Hrsg., Übers.): *Epigramme. Martial.* Frankfurt 2000.
- Kautzsch, E.: *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen zum Alten Testament.* Hildesheim, New York 1975.
- Klinck, A.L.: *The Old English Elegies. A Critical Edition and Genre Study.* London 1992.
- Kytzler, B. (Hrsg., Übers.): *Horaz – Oden und Epoden. Lateinisch-deutsch.* Stuttgart 1978.
- Leslie, R.: *The Meaning and Structure of The Seafarer.* In: Green 1983, S. 96–122.
- Mandel, J.: *Alternative Readings in Old English Poetry.* (= American University Studies, series IV, vol. 43). New York, Bern, Frankfurt, Paris 1987.
- Meid, W.: *Die irische Literatur des 7. bis 12. Jahrhunderts.* In: von See, K. (Hrsg.): *Europäisches Frühmittelalter.* (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 6). Wiesbaden 1985, S. 125–150.
- Nelson, M.: *On "Resignation."* In: Green 1983, S. 133–147.
- Neville, J.: *Representations of the Natural World in Old English Poetry.* Cambridge 1999.
- Ó Cróinín, D.: *Zur Frühzeit der irischen Mission in Europa.* In: Erichsen/Brockhoff 1989, S. 49–55.
- Ó Fiaich, T.: *Irische Geistliche auf dem europäischen Festland.* In: Erichsen/Brockhoff 1989, S. 17–27.
- Pheifer, J.D.: *The Seafarer 53–55.* In: *Review of English Studies*, N.S. 16, 1965, S. 282–284.
- Simek, R.: *Lexikon der germanischen Mythologie.* Stuttgart 2006.
- Simek, R., und Pálsson, H.: *Lexikon der altnordischen Literatur.* Stuttgart 1987.
- Simrock, K.: *Die Edda, die ältere und jüngere nebst den mythologischen Erzählungen der Skalda.* Stuttgart 81882. Nachdruck hrsgg. von Stange, M.: *Götterlieder, Heldenlieder und Spruchweisheiten der Germanen.* Wiesbaden 2004.
- Singer, D.: *Die Vögel Mitteleuropas.* Stuttgart 21997.
- Smithers, G.: *The Meaning of "The Seafarer" and "The Wanderer."* In: *Medium Aevum* 26, 1957, S. 137–153; 28, 1959, S. 1–22 u. 99–104 (Appendix).
- Sollbach, G.: *St. Brandans wundersame Seefahrt.* Frankfurt 1987.
- The Anglo-Saxon Chronicles.* M. Swanton (ed., transl.). London 2000.
- Tristram, H.C.L.: *Sex aetates mundi. Die Weltzeitalter bei den Angelsachsen und Iren.* Untersuchungen und Texte. Heidelberg 1985.
- von Padberg, E.L.: *Die Christianisierung Europas im Mittelalter.* Stuttgart 1998.
- Weber, G.W.: *Altenglische Literatur. Volkssprachliche Renaissance einer frühmittelalterlichen christlichen Latinität.* In: von See, K. (Hrsg.): *Europäisches Frühmittelalter.* (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 6). Wiesbaden 1985, S. 277–311.
- Whitelock, W.: *The Interpretation of the Seafarer.* In: *Early Cultures of the North West Europe.* H.M. Chadwick Memorial Studies. Cambridge 1950, S. 261–272.
- Würth, S. (Hrsg., Übers.): *Isländische Antikensagas.* Bd. 1. München 1996.

#### Anmerkungen:

- 1 Klinck, S. 20.
- 2 Die Literatur zum »Seafarer« ist äußerst umfangreich, sodass an dieser Stelle nur die wichtigste zitiert und kommentiert werden kann. Einsteigender Überblick bei Klinck, S. 354–360.
- 3 Vgl. zu den archäologischen Zeugnissen Haywood, S. 62–75.
- 4 »De excidio Trojae Historia«, cap. 43: *Aeneas cum suis omnibus navibus proficiscitur (Aeneas brach mit all den Seinen auf Schiffen [von Troja] auf).* Die Beliebtheit des Themas belegt auch die am Anfang oder um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene altnordische Übertragung des Dares Phrygius in die »Trójumanna saga«; vgl. Simek/Pálsson, S. 371f.
- 5 Z.B. auch in der gelehrten historischen Selbstvergewisserung der Franken, wie sie beispielsweise in der während der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts verfassten »Gesta regum Francorum« deutlich wird.
- 6 »Historia Brittonum«, cap. 10–11. Diese Ansicht rekapitulierte auch noch im 12./13. Jahrhundert auf Island die »Breta saga« (Die Saga von den britischen Königen); vgl. Würth, S. 55–142, v.a. S. 61–68, die sich auf Geoffrey von Monmouths »Historia regum Britanniae«, 3 u.ö., stützt.
- 7 »Historia Ecclesiastica gentis Anglorum« (im Folgenden: Hist. Ecl.) I, 14.
- 8 Hist. Ecl. I, 15. Dies konnte im Sinne Gildas, »De excidio«, 23, auch als göttliche Strafe gesehen werden.
- 9 Vgl. Haywood, S. 75–77, und den Hinweis, dass es bis ins 9. Jahrhundert kaum einschlägige historische Quellen für die angelsächsische Schifffahrt gibt.
- 10 Hist. Ecl. I, 15. Die Möglichkeiten und Grenzen der archäologischen Aussagen zu diesen Prozessen, ihr Verhältnis zu den historischen Fakten an sich, sind hier nicht zu diskutieren. Es kommt in erster Linie auf die Funktion im Rahmen der historischen und kulturellen Selbstvergewisserung frühmittelalterlicher Eliten an. Die Duplizität der Gründungsheroen findet sich auch bei den Mythen der Langobarden. Hier waren es zwei Männer namens Ibo und Aya, die aus der überwalkerten »Urheimat« aufbrachen, um Siedlungsräume zu erschließen (Paulus Diaconus: »Hist. Langobardorum« I, 3).
- 11 Die Namens- und Ortsangaben folgen den in The Anglo-Saxon Chronicles, S. 54 angegebenen parallel überlieferten englischen Quellen.

- 12 Angeblich gingen den Wikingern 120 Schiffe verloren.
- 13 Anglo-Saxon Chronicles, ad annum.
- 14 Der stimmhafte und stimmlose dental-apikale Laut ist aus drucktechnischen Gründen mit »th« wiedergegeben.
- 15 Altengl. Text und dt. Übersetzung: Breuer/Schöwerling, S. 20–27. Die hier vorliegenden dt. Übersetzungen stammen, sofern nicht anders gekennzeichnet, vom Verf., oftmals jedoch in naher Übereinstimmung mit der von Breuer und Schöwerling. Vgl. außerdem: Klinck, S. 79–83 mit Kommentar.
- 16 Weber, S. 298–302.
- 17 Mandel.
- 18 Weber, S. 299.
- 19 Mandel, S. 191, und Neville, S. 204, die stattdessen die Einbindung in das System »Literatur« betont.
- 20 Leslie, S. 118.
- 21 Zum Diskurs hierüber vgl. Leslie, Mandel, Klinck.
- 22 Vgl. zum Thema allgemein Goldsmith, deren Aufsatz mir jedoch leider nicht zugänglich war. Vermutlich *Cygnus cygnus*. Kommt im Winterhalbjahr an der Nord- und Ostseeküste vor.
- 23 Ob mit der Wortkonstanz von altengl. *ganet* zu neuengl. *ganett* auch eine Sach- und Bedeutungskonstanz vorliegt, ist allerdings nur Vermutung. Es könnte sich dann um *Sula bassana* – den Basstölpel – handeln; vielleicht aber auch um einen Vertreter der Familie der *Anatidae*, mit Ausnahme der Gattung *Cygnus* (Schwan), vielleicht *Brantiden* oder *Anseriden*.
- 24 Vermutlich *Numenius phaeopus* oder *N. arquata*. Lebensraum außerhalb der Brutzeit sind vorwiegend Watt bzw. Steilküsten. Vielleicht aber auch *Fulmarus glacialis* (Eissturmvogel). Der altengl. Begriff *huilpe* ist vermutlich lautmalerisch und ahmt den flötenden und trillernden Vogelruf »tlüie«, »chrüie« bzw. »güi-güi-güi« von *Numenius arquata*, dem Großen Brachvogel, nach. Vgl. auch die neuengl. Bezeichnung *curlew* zu »chrüie«; Singer, S. 195.
- 25 Entweder *Sterna caspia* oder *Gelochelidon nilotica*. Vorkommen u.a. an Flachküsten der Nordsee.
- 26 Klinck, S. 129.
- 27 Ebd.
- 28 *Hallaetus albicilla*.
- 29 Nicht im Sinne der »zwei dramatischen Stimmen« bei Pope, J.C.: *Dramatic voices in The Wanderer and The Seafarer*. In: Franciplegius. *Medieval and Linguistic Studies in Honor of Francis Peabody Magoun, Jr.* Ed. by Bessinger, J.B., and Creed, R.P. New York 1965, S. 164–193, hier S. 180. Dazu Greenfield, St.B.: *Min, sylf, and dramatic voices in The Wanderer and The Seafarer*. In: Greenfield, S. 161–169, v.a. S. 164: Es handelt sich nicht um *dramatis personae*, sondern um *figures for a way of life*.
- 30 Hier (V. 43/1) ist mit *Herr (dryhten)* eindeutig Gott gemeint. Im Unterschied zum diesseitigen Herrscher (ebenfalls *dryhten*; V. 41/2), der seine Gefolgsleute mit diesseitigen Gütern versorgt. Vgl. dazu Greenfield: *Attitudes and Values in The Seafarer*. In: Greenfield, S. 155–160, v.a. S. 150.
- 31 Mandel, S. 86.
- 32 Mandel, S. 191. Dennoch finden sich auch im ersten narrativen Teil durchaus verallgemeinernde Erfahrungsmitteilungen, z.B. V. 39–42: *Kein Mensch auf Erden, ..., dass er vor einer Seereise keine Angst hätte*; V. 55/2–57: *Der Krieger weiß nicht, / der im Wohlstand lebende Mann, was die erdulden, die die Wegspuren (wraeclastas) der Verbannung am weitesten legen*.
- 33 Vgl. auch die einschlägigen Stichworte »Sea, Snow, Storm, Hail, Season, Summer, Winter« bei Neville.
- 34 Vgl. Mandel, S. 189.
- 35 Leslie, S. 97.
- 36 Neville, S. 21.
- 37 Neville, S. 204 u. 206.
- 38 Hier liegt der Schwerpunkt auf den Maritima. So werden Anspielungen und Bezüge zu Bibel und Kirchenvätern etwa bei dem Motiv des Wohllebens an Land nicht weiter verfolgt. Dies gilt auch bei Querbezügen auf andere altenglische Stücke, etwa den »Wanderer« und »The Ruin« mit ihren Motiven der alternden Welt.
- 39 Abeydeera, S. 187–215.
- 40 »Aeneis« 1, 81–123.
- 41 »Aeneis« 1, 1–4: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris / Italiam fato profugus Laviniaque venit / litora, multum ille [Aeneas] et terris iactatus et alto / vi superum*.
- 42 »Aeneis« 1, 31–32: *Multosque per annos / errabant acti fatis maria omnia circum*.
- 43 »Aeneis« 3, 11–12: *Feror exsul in altum / cum sociis natoque penatibus at magnis dis*.
- 44 Übersetzung: Breuer/Schöwerling.
- 45 V. 65.
- 46 Tertullian, »De baptismo« 9,4.
- 47 1 Petr 3, 20.
- 48 Cap. 12.
- 49 »De mortalitate« 26. Dazu Smithers, S. 2.
- 50 Mt 8, 23–27. Parallelüberlieferung Mk 4, 35–41; Lk 8, 22–25.
- 51 Mt 14, 22–33; Mk 6, 45–52; Joh 6, 15–21.
- 52 Für das Folgende: Weber, U.: *Schiff* (Stichwort). In: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Bd. 4, Sp. 61–67,

- v.a. Sp. 61–63 mit Quellennachweisen und weiterführender Literatur; Petrus Chrysologos, »Sermones« 20; Pseudo-Ambrosius, »Sermones« 46, 4, 10; außerdem: Smithers, S. 3f.
- 53 Augustinus, »Sermones« 252A, 2. Vgl. z.B. Bauer/Hutter/Felber, S. 329.
- 54 Mt 8, 23–27; Mk 4, 35–41; Lk 8, 22–25.
- 55 Origines, »Josua-Homilie« 19, 4.
- 56 Hippolytus, »De antichristo« 59; »Epistulae Clementis ad Jacobum« 14, 15.
- 57 Ambrosius, »De virginitate« 18, 118.
- 58 Übersetzung: De Paor, S. 167.
- 59 Leslie, S. 111.
- 60 1 Tim 1, 19.
- 61 Übersetzung Breuer/Schöwerling.
- 62 Mt 6, 13
- 63 Vgl. Leslie, S. 110.
- 64 Offb 3, 1–3 auf die Gemeinde bezogen. Als Appell an den Einzelnen u.a. 1 Kor 16, 13. V.a. Mk 14, 38 mit der Aufforderung zu wachen, zu beten, damit der Versuchung kein Raum geboten wird.
- 65 Apg 27, 14–44.
- 66 Whitelock.
- 67 Übersetzung: Breuer/Schöwerling.
- 68 Smithers, S. 145–148 u. 151.
- 69 Klinck, S. 37.
- 70 Klinck, S. 134.
- 71 Gen 12, 1.
- 72 Die ihrerseits z.T. der spätantiken Heiligenvitenradition der christlichen Wüstenasketen verpflichtet sind. Orlandi, G.: *Navigatio Sancti Brendani* (Stichwort). In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 1063–1066. – Unter den irischen Analogien zu Brendans Reisebeschreibung ist v.a. »Immram Curaig Maíle Dúin« (»Ruderfahrt des Bootes von Maíl Dúin«) aus dem 10. Jahrhundert zu nennen.
- 73 Cap. 1. Diese Aufforderungspassage ist nicht in allen nichtlateinischen Fassungen der »Navigatio« enthalten; so auch nicht in der mittelhochdeutschen, die der Übersetzung von Sollbach zugrundeliegt. Sollbachs Vorlage war der um 1460 entstandene, in der Universitätsbibliothek Heidelberg aufbewahrte Sammelkodex Cod. Pal. Germ. 60. Die Kapitelanordnung und der -umfang weichen in der muttersprachigen Ausgabe z.T. von der lateinischen Version ab, die hier als maßgeblich, weil ursprünglich, benutzt wird.
- 74 Weber, S. 301.
- 75 Vgl. Smithers, S. 2.
- 76 Cap. 27.
- 77 Vor dem Hintergrund irischer Tarifbußpraxis war die Strafe der Entfernung von Clan und Insel eine der härtesten. Vgl. von Padberg, S. 67.
- 78 Vgl. den Essay von Ó Fiaich, S. 17.
- 79 Vgl. Ó Cróinín, S. 49: *Heiric von Auxerre* [geb. 841, gest. nach 875. Gelehrter. Befasste sich mit irisch-theologischem und kontinentalem profanem und theologischem Schrifttum] *zeichnet ein noch dramatischeres Bild* [als Walafrid Strabo in seiner »Vita Sancti Galli«] *von Irland, aus dem fast das ganze Volk, den Gefahren des Meeres zum Trotz, mit seinen zahlreichen Philosophen an unsere Küsten [Frankreich] ziehen.*
- 80 Phil 3, 20.
- 81 2 Kor 5, 6–7.
- 82 Breuer/Schöwerling, S. 10–19.
- 83 V. 96/2–104. Neuengl. Übersetzung: Nelson, S. 142.
- 84 Smithers, S. 145–147.
- 85 »Ennaratio in Psalmum« 125.
- 86 V. 815: Übersetzung Neville, S. 19, Anm. 1.
- 87 »Epistulae« (im Folgenden: Epist.) I, 12. Die negative Beurteilung der schwankenden und wechselnden Vorlieben auch in Epist. I, 80–93. Hier ist Langeweile der entscheidende Grund, bei Reich und Arm!
- 88 Epist. I, 12, 30.
- 89 Epist. I, 12, 27.
- 90 Übersetzung: Breuer/Schöwerling.
- 91 Übersetzung: Breuer/Schöwerling.
- 92 Migné PL 112, 995; Smithers, S. 150.
- 93 Zuletz Mandel, S. 74.
- 94 *Lond* hat doppelte Bedeutung: Festland im Gegensatz zur See und diesseitige Erde als Kontrapunkt zum jenseitigen Himmel; vgl. Klinck, S. 139.
- 95 Breuer/Schöwerling, S. 47.
- 96 V.a. »Gylfaginning« 37–40, »Vafthruthnismál« 41, »Grimnismál« 18, 23, 25, 36; vgl. Simek S. 481–483.
- 97 Vgl. auch Mandel, S. 91.
- 98 Variae 7, 8.
- 99 Bierbrauer, S. 65.

- 100 V. 3169.  
 101 Vgl. Klinck, S. 139 mit Bezug auf Goldsmith, S. 234.  
 102 »Etymologiarum sive originum libri« (im Folgenden: Etym.) XII, 7, 18–19: *Cygnus autem a canendo est appellatus, eo quod carminis dulcedinem modulatis vocibus fundit... [19]... Nautae vero sibi hunc bonam prognosim facere dicunt, sicut Aemilius ait: Cygnus in auspiciis semper laetissimus ales; hunc optant nautae, quia se non mergit in undas.*  
 103 »Wanderer«, 45–48.  
 104 Vgl. auch Klinck, S. 129, die sich dafür ausspricht.  
 105 Ursprünglich eine Sammlung von Tierbeschreibungen und -allegorien aus hellenistischer Zeit (3.–2. Jahrhundert v. Chr.), wurden diese schon in den ersten Jahrhunderten n. Chr. christlich umgedeutet.  
 106 Cap. 33.  
 107 Eph 5, 14.  
 108 Phys. Cap. 33b.  
 109 Cap. 6.  
 110 Und wohl auch durch die nicht explizit genannte Taufe.  
 111 Kol 3, 9.  
 112 Gylfaginning 16.  
 113 Völsunga 49.  
 114 Welche Familie – *Stercorariidae, Laridae* – oder gar welche Gattungen und Art gemeint sind, muss offen bleiben.  
 115 HwdA 6, Sp. 596f.  
 116 HwdA 1, Sp. 1486f.  
 117 Klinck, S. 268–279.  
 118 Strophe 1.  
 119 Strophen 2–3.  
 120 Strophen 4–7, v.a. 6.  
 121 Strophen 11–16.  
 122 Strophe 13: *Noisy are the birds, wet the shingle. The leaves fall; the exile is dejected. I do not deny it, I am sick tonight.*  
 123 Strophen 17–18.  
 124 Strophe 30.  
 125 Vgl. auch Mandel, S. 101 (Anm. 20) mit Bezug auf Pfeifer, S. 283.  
 126 Leslie, S. 106f.  
 127 Zur gelehrten ornithologisch-naturwissenschaftlichen Auseinandersetzung im Mittelalter Hünemörder, C.: Kuckuck (Stichwort). In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5, Sp. 1559.  
 128 Pokorny, J.: Altkeltische Dichtungen. Bern 1944, S. 43. Hier zit. nach Meid, S. 135. Siehe auch oben »Claf Abercuawg«, Strophen 4–7.  
 129 Neville, S. 37.  
 130 V. 20/2–25. *Er selbst [der Mann] hieß nun dir / freudig sagen, dass du die Seereise antreten mögest, / sobald du am Rand der Klippe / den traurigen Kuckuck im Hain hast rufen hören. / Dann lass dich nicht an der Reise hindern, / vom Weg abgehalten durch irgendeinen Menschen* (Übersetzung: Breuer/Schöwerling, S. 45).  
 131 HwdA 5, Sp. 713f.  
 132 Vgl. zusammenfassend Klinck, S. 139.  
 133 Smithers, S. 137–140, v.a. S. 138. Andere Beispiele: *Valföthr, Valgautr* (Beinamen Odins), *Valglaumnir* (Totenfluss), *Valgrind* (Totenzaun um Hel); vgl. Simek, S. 67.  
 134 Klinck, S. 139.  
 135 Stellennachweis für die Elegien: Klinck, S. 458.  
 136 Klinck, S. 139.  
 137 So Breuer/Schöwerling und Klinck. Die Übersetzung von Alexander, S. 52–54, v.a. S. 53, setzt dies ebenfalls voraus.  
 138 Klinck, S. 139.  
 139 »Liber monstrorum de diversis generibus«.  
 140 »De mirabilibus mundi«, LII: *Indica maria balaenas habent ultra spatia quattuor iugerum, sed et quos phyteteras nuncupant. Qui enormes supra molem ingentium columnarum ultra antemnas se navium extollunt haustosque fistulis fluctus ita eructant, ut nimbose adluvie plerumque deprimant alveos navigantium.*  
 141 »Navigatio Sancti Brendani Abbatis« (im Folgenden: Nav.), Cap. 11.  
 142 Nav., Cap. 35.  
 143 Jona 2, 1.  
 144 Mt 12, 40.  
 145 Gen 1, 21.  
 146 Etym. XII, 6, 7: *Ballenae autem sunt immensae magnitudinis bestiae, ab emittendo et fundendo aquas vocatae; ceteris enim bestiis maris altius iaciunt undas; BALLEIN enim Graece emittere dicitur.*  
 147 Etym. XII, 6, 8: *Cete dicta TO KETOS KAI TA KETE, hoc est ob immanitatem. Sunt enim ingentia genera beluarum et aequalia montium corpora.*  
 148 Cap. 17.



- 149 Breuer/Schöwerling, S. 74–79.
- 150 Der griechische Begriff selbst meint wörtlich *Schildkrötenschild* (*aspis* = Schild; *chelōne* = Schildkröte) und bezieht sich wohl auf die gerundete Rückenform, die beim Schwimmen oberhalb der Wasseroberfläche zu sehen ist.
- 151 Breuer/Schöwerling, S. 167.
- 152 Übersetzung: Breuer/Schöwerling.
- 153 Auf die pagan-antiken Bezüge dieses Motivs, vor allem auf das des Unterweltflusses, ist hier nicht ausführlich einzugehen. Eine dieses Gewässer einbeziehende Klage über die Endlichkeit menschlicher Existenz findet sich bei Horaz, Oden II, 14: Keinem gelingt es, Pluton, den Unterweltsgott, zu besänftigen. *Er hält ja den dreifach gewaltigen Geryon* [ein dreiköpfiger Riese, der von Herakles besiegt wurde] *und den Tityos* [Sohn der Gaia, dem in der Unterwelt Geier die Leber zerfleischen] *mit jener düsteren Woge zurück, die wir alle, welche wir uns von der Erde Gabe nähren, befahren müssen, seien wir Könige, seien wir bedürftige Bauern*; Übersetzung: Kytzler.
- 154 Völsunga 10; Übersetzung: Herrmann. Odin taucht als Fahrmann, jedoch ohne Todesvalenz, auch im »Harbarthsljod« auf.
- 155 Gylfaginning 49.
- 156 Laxdæla 29, Schluss.
- 157 Skáldsmál 8.
- 158 Trotz der schon zeitgenössischen Etymologie in Gylfaginning 51 vermutlich nicht von (Finger-)Nagel hergeleitet, sondern mit got. *naus* – tot – verwandt (Simek, S. 292f.). Beide Bedeutungen kombinierte man nach Gylfaginning 51 dahingehend, dass das Schiff aus den unbeschnittenen Fingernägeln der Toten gemacht war. Wenn am Ende der Zeiten genügend Baumaterial zusammen war, begann der Weltuntergang, *weshalb wohl die Warnung am Ort ist, dass wenn ein Mensch stirbt, ihm die Nägel nicht unbeschnitten bleiben, womit der Bau des Schiffes Naglfar beschleunigt würde, den noch Götter und Menschen verspätet wünschen*; Übersetzung: Simrock.
- 159 Völsunga 50–51; Gylfaginning 51.
- 160 Simek, S. 139. Zur mittelalterlichen Visionsliteratur allgemein Dinzlacher, G.: Visionsliteratur (Stichwort). In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, Sp. 1734–1739; zur altnorddischen Simek, R.: In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, Sp. 1740; zur altenglischen Gleißner, R.: In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, Sp. 1741f. – Zur Brücke vgl. den Visionsbericht in Gregor, »Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum« IV, 36. V.a. das vierte Buch dieser Schrift war für eschatologische Vorstellungen im Mittelalter maßgebend. König Alfred der Große fertigte eine altenglische Übersetzung an.
- 161 Gylfaginning 49.
- 162 Völsunga 60.
- 163 Zum stürmischen Meer als Allegorie für das diesseitige unbeständige Leben und die möglichen von Gott zugelassenen Anfechtungen siehe oben.
- 164 Vgl. Haas, J.: Realer und fiktiver Ort im altenglischen Gedicht »The Ruin«. In: Orbis Terrarum. Im Druck.
- 165 Henoch (aethiop.) 21,2–3. Zur Rolle der Apokryphen in der altenglischen Literatur vgl. etwa: Sauer, H.: Apokryphen (Stichwort). In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Sp. 764f. – Zu Eis, Schnee und Hagel und ihrer symbolisch-allegorischen Bedeutung im 9. Jahrhundert v.a. Rabanus Maurus, »De rerum naturis« 11 (17); Agobard, »Opera omnia« CCCM 52,1–16. Bibl. u.a.: Jes 30,30; Exod 9,18.22; Ps 18,13ff.; 105,32; Jos 10,11. Als Zeichen des Endgerichtes: Offb 8,7; 16,21.
- 166 Übersetzung: Kautzsch. Demgegenüber positiver gewertet: Gut ist »der Geist des Hagels« (49,17). Auch *der Schnee besitzt einen besonderen Geist; was daraus hervorgeht, ist wie Rauch und heißt Frost*. (49,18).
- 167 Hist. eccl. V, 12.
- 168 Genesis, V. 805–809. Übersetzung: Neville, S. 19, Anm. 1
- 169 Genesis, V. 212/2–215/1. Dazu Neville, S. 62.
- 170 Übersetzung: Breuer/Schöwerling (Anm. 14).
- 171 Tristia III, 10, 21f.
- 172 Tristia III, 4b; v.a. III,10.
- 173 Epigrammata 7,95
- 174 Übersetzung: Hofmann.
- 175 Weber, S. 301.
- 176 Vgl. Tristram.
- 177 Leslie, S. 114.
- 178 Z.B. Alkuin, »De rerum humanarum vicissitudine et clade Lindisfarnensis monasterii«. MGH I, »Poetae Latini Aevi Carolini« I, 229. Vgl. Smithers, S. 150.
- 179 Beck, S. 31.
- 180 Ebd.
- 181 Sermo LVI.

## Observations on Nautical-Maritime Symbolism in the Old English Poem “The Seafarer”

### Summary

An example of native-language literature of the early Middle Ages, “The Seafarer” is a poem based on a seafaring population’s experiences and realities of life. In an additive manner, the work combines various motifs and strands of lore from non-Christian and Christian antiquity as well as from the Irish-Celtic tradition. The author moreover arrived at a complex texture through the creation of various levels of abstraction which nonetheless closely interweave the very different sections of the poem. The symbols and images of maritime life running through the work occupy an exceptional position in the Old English and European literature of the period in question.

The range of levels of meaning would have provided the contemporary reader or listener with various means of access to the text, and were perhaps intended to do so. In analogy to heathen literature of antiquity, and despite formal differences, the “Seafarer” can also be read as a Christian “Periplus”, a sea voyage at the end of which – after all the storms and dangers of shipwreck, the nemeses with which this-worldly life on the seas is constantly threatened – the soul reaches the safety of the home port in God’s realm.

### Annotations sur la symbolique de nature nautique et maritime dans le poème en anglais ancien, *The Seafarer*

#### Résumé

Le poème *The Seafarer* fait partie de la littérature en langue maternelle du Haut Moyen Âge, basée sur le vécu d’une population habituée à aller en mer et expérimentée dans ce domaine. Non seulement il s’y mêle différents écheveaux de motifs et de tradition de l’Antiquité de source non-chrétienne et chrétienne à la façon de voir le monde des Celtes irlandais, mais l’auteur réussit en outre, en créant différents niveaux abstraits qui permettent cependant d’imbriquer étroitement les différentes parties du poème, à établir une structure complexe. Dans cette construction, les images et les symboles tournant autour du thème maritime occupent une place remarquable au sein de la littérature en anglais ancien, ainsi que de source européenne de l’époque.

La diversité des niveaux de compréhension du texte permettait également aux lecteurs ou auditeurs de l’époque une approche du texte différente, qui était peut-être voulue. Malgré l’incertitude portant sur la forme de l’œuvre, le poème *The Seafarer* peut aussi être lu comme un périple, par analogie à la littérature païenne de l’Antiquité, et considéré comme une navigation, au bout de laquelle l’âme, après avoir encouru les tempêtes et les dangers de l’échec, supporté le naufrage menaçant de cette existence sur la mer de ce côté-ci, finit par entrer dans le port d’attache abrité qu’offre Dieu.