

Die Siegfried-Figur der Nibelungenüberlieferung in interkultureller Perspektive

Heinz Sieburg

Abstract

Siegfried, the hero of the Middle High German »Nibelungenlied«, is not only interesting as a figure from the perspective of a German-national myth formation. This article aims to show that Siegfried is also important from the perspective of »intercultural medieval studies«. Therefore, the Siegfried figure in the Nibelungenlied is determined by cultural hybridity. His Scandinavian counterpart, Sigurd, is no less revealing as a cultural mediator.

Title: Siegfried and the Nibelungen Tradition: An Intercultural Perspective

Keywords: Literature of the Middle Ages; Nibelungenlied; Intercultural Medieval Studies; Siegfried; Sigurd

1. Die Siegfried-Figur als nationale Konstruktion

Siegfried (bzw. Sigurd), der nibelungische Held und Drachentöter, zählt zweifellos zu den Zentralfiguren der germanisch-deutschen Heldendichtung, wenn gleich dieser – im Gegensatz etwa zu Gunther, Dietrich oder Etzel¹ – historisch nicht eindeutig greifbar wird. Gerade diese Unbestimmtheit prädestiniert die Siegfried-Figur aber offensichtlich zu einer Gestalt, auf die sich unterschiedlichste Vorstellungen projizieren ließen, und die gleichzeitig zur Personifikation verschiedenster mythischer Zuschreibungen wurde: »Siegfried als Balder, Freyr oder Odin, als Sonnen-, Mond-, Jahreszeiten- oder Gewittergott – kaum ein Mythos, der ihm seit dem vergangenen Jahrhundert nicht überantwortet wurde.« (Ehrismann 1987: 59)

1 Im *Nibelungenlied* steht Gunther für den Burgundenkönig Gundahar, Dietrich (von Bern) für den Gotenkönig Theoderich und Etzel für den Hunnenkönig Attila.

Aber nicht nur als mythisches Urbild oder ›kosmischer Held‹ wurde Siegfried verklärt, sondern auch als historische Figur aufgefasst. So sieht etwa Höfler (1959, 1961) in Siegfried eine Verkörperung des Arminius (Hermann der Cherusker), unter dessen Führung die Germanen 9 n. Chr. die römischen Truppen unter Varus vernichtend schlugen (Schlacht im Teutoburger Wald). Nicht zuletzt daraus resultiert die bis ins 20. Jahrhundert wirkende Konstruktion Siegfrieds als deutschem Nationalhelden.² Nicht zu übersehen ist dabei eine Parallelsetzung mit dem antik-griechischen Helden Achill. Dazu passt, dass auch das *Nibelungenlied* als Gesamtwerk vor dem Hintergrund des antik-griechischen Modells als deutsches Nationalepos, als ›deutsche Ilias‹ propagiert wurde.³ Hier wie dort zeigen sich auffällige Anverwandlungen, Ersetzungen oder auch Überblendungen des griechischen Musters.⁴ Das *Nibelungenlied* gerät jedenfalls seit seiner Auffindung im Jahr 1755 in den Sog der zeitgleich aufblühenden Griechenlandsbegeisterung und avanciert wie das klassische Griechenbild zum kulturellen Identifikationsmodell:

Man ist im Nachhinein versucht, mehr als einen Zufall darin zu sehen, dass das Nibelungenlied gerade in dem Jahr wiederentdeckt wurde, in dem auch die Schrift erschienen ist, die den gräkophilen Sonderweg der deutschen Antikenrezeption angebahnt hat, die ebenso seltsame wie wirkmächtige Vorstellung von einer »nationalen Wahlverwandtschaft« [...] zwischen Deutschen und Griechen: Johann Joachim Winckelmanns *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer-Kunst*. (Heinzle 2005: 110)

Siegfried, der Drachentöter, bietet sich als ›vaterländische‹ Identifikations- und Erlöserfigur offenbar besonders an, wie sich anhand der Dichtung, aber auch der bildenden Kunst und Musik deutlich aufzeigen lässt.⁵ Mehr noch: In den

2 Eine wohl typische ikonographische Konkretisierung ist die Siegfried-Skulptur Rudolf Maisons aus dem Jahr 1897; online unter: <https://www.pinterest.com/pin/314477986451696200/> [Stand: 23.5.2019].

3 Dass der Weg dahin ein eher holpriger war, zeigt von See (2003). Demnach war etwa die durch die preußische Niederlage gegen Napoleon (1806) ausgelöste »patriotische Besinnung auf das *Nibelungenlied* [...] kaum mehr als ein Strohfeuer« (von See 2003: 317).

4 »Die griechische ›Ilias‹ bzw. ›Odyssee‹ wurde definitiv durch eine ›deutsche Ilias‹ (Johann Jakob Bodmer) ausgetauscht« (Siebenmorgen 2003: 182). Die Amalgamierung beider Sagenkreise zeigt ein Gedicht Johann Heinrich Füsslis (etwa 1805), wo der Schluss heißt: »War nicht Homerus dein Meister? Die Funken Homerischer Geister / Wehn in des Nibelungs Nacht. / Lächelt ewig auf Andromaches Wange die Träne? / Weinet nicht Chremhild wie sie?« (zitiert nach: www.nibelungenrezeption.de/ [Stand: 23.5.2019]). Hierzu auch Heinzle (2005: 110).

5 Vgl. hierzu das von Gunter E. Grimm und Uwe Werlein initiierte Projekt *Die Rezeption des Nibelungenliedes* unter www.nibelungenrezeption.de/ [Stand: 23.5.2019]. Das identifikatorische Potential der Siegfried-Figur lässt sich in dieser Zeit sicher auch durch die Beliebtheit des Vornamens Siegfried untermauern. Gestützt wird die Symbolik der Drachentötung aber auch durch die christli-

Befreiungskriegen gegen Napoleon wird Siegfried als Verkörperung des preußisch-deutschen Widerstands gegen den »Schlangenkaiser Napoleon« stilisiert: »Siegfried, das ist Deutschland« (Grimm 2008: 217). Im Kontext des deutsch-französischen Krieges (1870/71) und noch mit Bezug auf Kaiser Wilhelm I. zeigt sich auch in Wortspielen wie »Siege-Fried« oder »Sieg-Frieden« (vgl. Grimm 2008: 221f.) die politische Indienstnahme: »Der Siegfrieden als die einzig ehrenhafte Form des Friedens verband sich in Deutschland assoziativ ganz selbstverständlich mit dem strahlendsten Helden des *Nibelungenliedes*, mit Siegfried, und das keineswegs nur bei Richard Wagner« (Münkler 1988: 80). Die Linie der opportunistischen Verwertung, Propagierung und Instrumentalisierung setzt sich fort bis in die nationalsozialistische Ideologie.⁶ Die nationalideologische Vereinnahmung nicht nur der Siegfried-Figur, sondern des *Nibelungenliedes* insgesamt⁷ führte nach dem Zweiten Weltkrieg dann zu einer deutlichen Reserve gegenüber dem Epos und zur Dekonstruierung, Ironisierung oder auch Parodierung der Siegfried-Figur, wofür das Gedicht *Jung Siegfried* von James Krüss als typisch stehen mag:

Jung Siegfried gilt auf dieser Welt
 Als kühner Mann und stolzer Held.
 Doch frag ich, klingt's auch sonderbar,
 Ob er ein Held wahrhaftig war?
 [...]

Er lernte Heldsein nach und nach
 Wie andre Tennis oder Schach.
 Doch frage ich: Ist Fachmannschaft
 Gleich Heldenmut und Heldenkraft?
 Ich glaube fast, es irrt die Welt:
 Er war ein Fachmann, doch kein Held!
 (Krüss 2001, zitiert nach Jacobs 204: 598f.)⁸

che Parallelen, in denen der Erzengel Michael und der Hl. Georg ikonographisch als Drachentöter (als Bezwingen des Bösen) dargestellt werden (vgl. Hagenow/Wernsing 2003: 608ff.).

6 »Siegfried, der Inbegriff des nordischen Menschen, wurde zum Stammvater der arischen Rasse, die Gleichung Siegfried = Herrmann = Bismarck wurde bis Hitler verlängert. Die Befreier- und Erlöserrolle, die Siegfried zugesprochen erhielt, erreichte in der Gleichung »Siegfried–Hitler« ihren sinistren Höhepunkt« (Grimm 2008: 226).

7 Heinzle (2005: 108) beschreibt die Rezeptionsgeschichte des *Nibelungenliedes* in diesem Sinne zu recht als »Unheilsgeschichte«.

8 Vgl. www.nibelungenrezeption.de/literatur/quellen/Kruess.pdf [Stand: 23.5.2017] oder etwa auch Grafestätter (2013).

2. Siegfried unter interkultureller mediävistischer Perspektive

2.1 Interkulturelle Mediävistik?

Der knappe Abriss zeigt, dass die Siegfried-Figur, gerade wegen ihres schillernden Assoziationspotential und ihrer vielfältigen Metamorphosen unter kultureller bzw. soziokultureller Perspektive sicher als eine der interessantesten und gleichzeitig fragwürdigsten Figuren der nationalgestimmten deutschen Geschichte betrachtet werden kann. Dabei sind potentielle Anknüpfungspunkte für interkulturell orientierte Fragestellungen nicht zu übersehen. Siegfried ist hier nämlich zum einen als Figur einer geistesgeschichtlich begründeten griechisch-deutschen Kultursynthese zu sehen, zum anderen aber als eine antithetisch ausgestaltete, militaristisch grundierte Figur im Konfliktfeld deutsch-französischer ›Erbfeindschaft‹.

Interesse des vorliegenden Artikels ist aber nicht, das weiter zu vertiefen. Vielmehr soll es um die Frage gehen, inwiefern die Siegfried-Figur im Kontext mediävistisch orientierter Interkulturalitätsforschung gewinnbringend charakterisiert werden kann. Hierzu bedarf es einer grundsätzlichen Vorklärung: Das Konzept der Interkulturalität wird in aller Regel auf Gegenstandsbereiche der neueren Literatur bzw. der Gegenwartsliteratur bezogen, auf ›Kontakte‹ synchroner, also gleichzeitig existierender Kulturen bzw. kultureller Ausprägungen. Eine diachrone Interkulturalitätsforschung oder gar eine interkulturelle Mediävistik ist von dieser Voraussetzung ausgehend zunächst zu legitimieren. Zwar kann, nicht zuletzt angeregt vom Autor dieses Beitrags, auf Überlegungen zur Etablierung einer ›interkulturellen Mediävistik‹ verwiesen werden (Sieburg 2011, 2017); aufschlussreich ist besonders auch die Wertung Ulrich Müllers, der der Mediävistik im Handbuch *Interkulturelle Germanistik* (2003: 457), »ganz im Sinne des heutigen Begriffs von Interkulturalität [...] eine mehrfache interkulturelle Komponente« bescheinigt.⁹ Dennoch bestehen nach wie vor Vorbehalte. Diese resultieren zum einen mitunter aus einer prinzipiellen Skepsis gegenüber einer vermeintlich irrelevanten und zudem sprachlich sperrigen mittelalterlichen Literatur oder aber aus der schlichten Ausblendung dieser Dichtung. Dem kann mit Herweg (2017: 13) entgegnet werden: »Ignoranz ist kein interkulturell tragfähiges Rezept«; sie verbaut vielmehr Erkenntniswege, die im Sinne einer fachinternen Grenzüberschreitung für alle Seiten nutzbar gemacht werden könnten. Aus mediävistischer Perspektive begegnet mitunter der voreilige Vorbehalt, Interkulturalitätsforschung vertrage sich nicht mit ernsthafter Philologie. Auch hier werden unnötigerweise Barrieren errichtet, die einer Aktualisierung und letztlich auch Stabilisierung der

9 Rezent dazu auch Herweg (2017).

germanistischen Mediävistik (vor allem im Sinne universitärer Forschung und Lehre) abträglich sein dürften.

Der Versuch, die spezifischen Interkulturalitätskonstellationen der Mediävistik zu systematisieren, führt m.E. dazu, drei unterschiedliche Korrelationstypen zu benennen:

1. ›Diachron‹ – im Sinne der zeitlich-vertikalen Differenz gegenüber der Gegenwart.
2. ›Historisch-synchron‹ – im Sinne interkultureller Konstellationen im Mittelalter selbst, die sich allerdings gleichzeitig mit einer diachronen Sub-Perspektive im Sinne der ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ verbinden kann.
3. ›Historisch-diachron‹ – im Sinne einer doppelten Relationierung: So stellt sich als Aufgabe, mittelalterliche Interkulturalitätskonstellationen mit gegenwärtigen zu vergleichen.

Die in diesem Beitrag zu erörternde Fragestellung gehört Kategorie 2 an. Im Blick steht also eine Interkulturalitätskonstellation, die nicht, wie sonst meist üblich, synchrone, auf die Gegenwart bezogene Interkulturalitätsrelationen untersucht, sondern entsprechende Relationen in einem historischen Kontext. Es geht hier also um die Gleichzeitigkeit kultureller Vergleichsgrößen in der Vergangenheit. Unter Umständen können dabei noch weiter zurückliegende Kulturprägungen in die historische Gegenwart hineinspielen, wodurch es zum oben benannten Phänomen der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kommen kann. Auch das wird sich im Folgenden als für die hier gestellte Fragestellung als relevant erweisen.

2.2 Heldenepik(en)

Unter interkultureller Perspektive interessant ist zunächst die Tatsache, dass die Gattung Heldendichtung in unterschiedlichen Kulturen begegnet, wobei jeweils gilt: »Heldenepik (Heldendichtung) vermittelt Konfliktgeschichte als Schilderung kämpferischer Bewährung herausragender Einzelpersönlichkeiten« (Sieburg 2012: 135). Hintergrund und zugleich Ausgangspunkt sind mündliche Sagenüberlieferungen, die die Erinnerung an die jeweilige Epoche konfliktbehafteten und existenzbedrohenden Umbruchs, das sog. ›heroische Zeitalter‹ (heroic age) und ihre Helden wachhalten. Heroisches Zeitalter der Griechen ist die Zeit der Zerstörung Trojas, wie sie von Homer in der *Ilias* und *Odyssee* (8. Jh. v. Chr.) geschildert wird, für Frankreich die Zeit Karls des Großen und seiner Kämpfe gegen die Heiden, literarisch verarbeitet in der sog. *Chanson de geste*-Literatur, als deren Hauptwerk die *Chanson de Roland* (um 1100) gilt. Für den germanischen Kulturraum ist

die Zeit der Völkerwanderung (4.-6. Jh.) als *heroic age* zu bestimmen.¹⁰ Literaturzeugnisse der germanischen Heldendichtung finden sich in weiten Teilen Mittel- und Nordwesteuropas, insbesondere im skandinavischen Raum und auf deutschsprachigem Gebiet. Beispiele der skandinavisch-nordischen Stofftradition, die auf Handschriften des 13. Jahrhunderts basieren, sind die *Lieder-Edda* (*Codex Regius*) sowie die *Snorra-Edda* (*Prosa-Edda*).¹¹ Für den deutschen Sprachraum ist vor allem das um 1200 schriftlich fixierte, anonym überlieferte *Nibelungenlied* zu nennen, ein in über 2.300 Strophen verfasstes Großepos.

Handlungsträger der Heldendichtung ist der ›Held‹ (Heros), eine Figur, deren Ethos sich an Kampf, Rache und Ehre orientiert, an Schicksalsgläubigkeit bei gleichzeitiger Schicksalsverachtung. Der Held ist prototypischer Vertreter einer archaischen Kriegergesellschaft, geprägt durch ungezügelte Affekte, in der das Recht des Stärkeren und das »archaische Gesetz der Gewalt« (Gephart 2009: 45) gilt, in der es weder Gute noch Böse, sondern nur Sieger und Besiegte gibt. Schon seine Herkunft aus heidnisch-vorchristlicher Zeit weisen ihn einer zivilisatorisch weniger entwickelten, älteren Kulturstufe zu, jedenfalls im Vergleich zum christlich geprägten Hochmittelalter – der Zeit, in der die zentralen Heldendichtungen nach jahrhundertelangem mündlichem Vorleben schriftlich fixiert werden.¹²

2.3 Siegfried im *Nibelungenlied* als hybride Figur

Eine dieser Hauptgestalten ist der Held Siegfried, in der nordischen Tradition als Sigurd bekannt.

Demnach ist der in der Einleitung mutmaßlich entstandene Eindruck zu revidieren, Siegfried sei eine allein oder zuvorderst ›deutsche Figur‹. Im Gegenteil, unter mediävistischer Perspektive erweist sich Siegfried als eine europäische Gestalt, für die dieselbe kulturübergreifende Überlieferungstradition gilt, die auch für die Nibelungensage insgesamt kennzeichnend ist: »Die weit verstreuten Gestaltungen der Nibelungensage zeigen, wie Menschen, kulturelle Wertesysteme, Erzähltechniken und Erzählstoffe wanderten und sich wandelten. Die meisten finden sich in Deutschland und im Norden; einige auch in England, Ableger gelangten weiter, bis Irland und Spanien« (Reichert 2003: 29).

Das um 1200 auf Mittelhochdeutsch anonym verfasste *Nibelungenlied* steht neben den in dieser ›Blütezeit‹ entstandenen Artusepen Hartmanns von Aue, neben dem *Tristan* oder dem *Parzival*; aber es steht in seiner Archaik – und trotz aller Anverwandlungen an die hochmittelalterlich-moderne Literaturauffassung – da wie ein fremdartiger Monolith aus einem sagenumwobenen und verschüt-

10 Zusammenfassend zur Parallelität der genannten Sagenkreise etwa Heinze (2003).

11 Eine gute Einführung hierzu bietet Simek (2007).

12 Zum Konzept des Helden vgl. auch Sieburg (2017).

teten Zeitalter. Und diese Archaik gilt insbesondere auch für die Siegfried-Figur, die im höfisch gestalteten Umfeld des *Nibelungenliedes*, etwa gegenüber den Repräsentanten des Wormser Hofes, phasenweise wie ein Fremdkörper aus einer mythischen Vorzeit anmutet.

Siegfried ist im *Nibelungenlied* gleichzeitig Repräsentant zweier Welten, die in einem klaren Gegensatz zueinander stehen und vom Dichter nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen sind. Auffällig und im Kern widersprüchlich ist etwa, dass die Jugend Siegfrieds zwei Mal erzählt wird: Zum einen wird der Protagonist (passend zum Hochmittelalter) als höfisch erzogen und unter beständiger erzieherischer Aufsicht stehend vorgestellt (Str. 21,1 und 23,1)¹³: »Man zôch in mit dem vlîze, als im daz wol gezam« (Man erzog ihn mit der Sorgfalt, die am Hofe üblich war.); »Vil selten âne huote man rîten lie daz kint.« (Niemals ließ man den Jungen ohne Aufsicht ausreiten.). Siegfried wird hier als behüteter, gleichzeitig äußerst begabter und charakterlich einnehmender junger Prinz präsentiert. Dass er die von den Eltern angebotene Herrschaftsübernahme zunächst ausschlägt, lässt ihn gleichzeitig als selbstlos erscheinen. Auf der anderen Seite wird ein Siegfried gezeigt, der in seiner Jugend den Nibelungenschatz (Hort), allein auf sich gestellt, im Kampf gegen die Nibelungenkönige, zwölf Riesen, 700 Krieger sowie den Zwerg Alberich erstritten hat, der so auch das sagenhafte Schwert Balmung und die magische Tarnkappe errang, der den Drachen tötete und durch ein Bad in dessen Blut nahezu unverwundbar wurde. »daz hât er getân. alsô grôzer krefte ni mêr recke gewan[.]«. (Das hat Siegfried getan. Größere Macht hat nie ein Recke zuvor erlangt), berichtet Hagen (Str. 97, 3-4). Dieser Siegfried ist nicht höfischer Ritter, sondern archaischer, barbarischer Heros. Er ist Vertreter einer rohen, zivilisatorisch primitiven und vorchristlichen Kulturstufe. Diese Seite der Figur steht noch ganz im Zusammenhang der völkerwanderungszeitlich geprägten oralen Überlieferungstradition.

Die narratologisch durchaus prekäre, weil gegensätzliche Schilderung des jungen Siegfried bewältigt der Verfasser des *Nibelungenliedes*, wie Müller (1998) herausarbeitet, indem er die unterschiedlichen Varianten an unterschiedliche Register bindet. Der höfische »Ritter-Siegfried« wird dem generellen buchepischen Erzählschema entsprechend von der Erzählerstimme vorgestellt, wohingegen die Auskunft über den »Helden-Siegfried« an eine andere Zentralfigur des Epos delegiert wird. Hagen nämlich übernimmt es, den Wormser Herrschern Siegfried in direkter mündlicher Rede vorzustellen: »Der Epiker wechselt die Register, wo man von einer Welt in die andere übergeht« (Müller 1998: 125).

Die »widersprüchliche Natur des Helden« (ebd.: 134) zeigt sich deutlich bei der Ankunft Siegfrieds in Worms. Grund seiner Reise war die Absicht, um die Schwester der Könige, Kriemhild, zu werben. Aber statt den ihm freundlich entgegenre-

13 Zitiert nach der Ausgabe Schulze/Grosse 2011.

tenden (gleichwohl von Hagens Bericht gewarnten) Königen ›hövesch‹, also den Verhaltenskonventionen des Hofes entsprechend, zu begegnen, tritt Siegfried hier zunächst als Held auf, der König Gunther unversehens aggressiv zum Zweikampf um dessen Königreich auffordert – und das im Sinne einer ›Alles-oder-Nichts-Logik‹: »[I]ch wil an iu ertwingen, swaz ir muget hân. / lant unde burge, daz sol mir werden undertân.« (Str. 108, 1-2). ([I]ch [habe] die Absicht, Euch, ganz gleich, ob es jemandem gefällt oder jemenden stört, alles mit Gewalt abzunehmen, was Ihr besitzt. Land und Burgen sollen mir untertan werden). Im Falle, dass Gunther siegen sollte, will er diesem seine Erblande (»diu erbe mîn«) (Str. 111, 3) überlassen. Der Helden-Siegfried ist hier bereit, das in die Waagschale zu werfen, was der Ritter-Siegfried, wie oben beschrieben, großmütig der fortgesetzten Regentschaft seines Vaters überlassen hatte.

Hier prallen Verhaltens-, Werte- und Kulturhorizonte aufeinander, die nicht miteinander vereinbar sind. Im höfischen Gunther, so ließe sich sagen, tritt Siegfried zugleich die andere Seite seiner Natur entgegen. Es ist zugleich die Seite, die durch das überlegen kluge argumentative Agieren Gunthers die Oberhand gewinnt. Soweit, dass der starke Siegfried nicht nur zu einer willkommenen Stütze des Wormser Hofes wird, sondern sich die Werbung um Kriemhild offensichtlich nicht mehr zutraut und nach einem Jahr, während dessen er die Prinzessin nicht einmal zu Gesicht bekommen hat, resigniert aufgeben und den Heimweg antreten will.¹⁴ Um das zu verhindern, setzt Gunther seine Schwester ein. Bei ihrer ersten flüchtigen Begegnung errötet Siegfried (ganz und gar unheldisch) wie ein verlegener Teenager. Die heroische Natur Siegfrieds scheint im weiteren Verlauf des *Nibelungenliedes* dagegen noch an unterschiedlichen Stellen auf. Hervorstechend ist dabei vor allem, dass allein er in der Lage ist – unter listiger Zuhilfenahme der Tarnkappe – die übernatürliche starke Ísenstein-Herrscherin Brünhild bei den Kampfspielen zu besiegen und schließlich in der zweiten Hochzeitsnacht niederzuringen. Der betrügerische Hintergrund dieser Handlungen, seine Naivität, aber vor allem die Missgunst Hagens kosten Siegfried schließlich das Leben.

Die Doppelnatur der Siegfried-Figur im *Nibelungenlied* lässt sich als Gegensatz prototypischer Ritter- und Heldkonzeption erklären. Diesen Gegensatz als interkulturell zu interpretieren, berechtigt die unterschiedliche Anbindung dieser Konzeptionen an historisch aufeinanderfolgende Kulturstufen. Während das Helden-Konzept auf einer paganen, archaischen Tradition basiert, auf oral überlieferte Memoria ausgerichtet ist und den Heros, wenngleich stammesbezogen, als ungezügelten Einzelkämpfer präsentiert, unterliegt dem hochmittelalterlichen Ritter-Konzept das Ideal des christlich orientierten, kontrollierten und sozial

14 »An der Entwicklung Siegfrieds wird ein kultureller Prozess veranschaulicht: die Zivilisierung des Barbaren« verkennt m.E. die im *Nibelungenlied* von Anfang an angelegte Doppelnatur des Protagonisten. (Grimm 2008: 215)

engagierten Streiters. In Siegfried (wie überhaupt im *Nibelungenlied*) erweist sich die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in Form weitgehend inkompatibler Kulturantagonismen.

2.4 Sigurd als Vermittlerfigur

Aber die im Titel dieses Beitrags aufgeworfene Frage der Interkulturalität der Siegfried-Figur ist damit allenfalls zum Teil beantwortet. Interessant ist Siegfried nämlich daneben noch in gänzlich anderen, unter Fragestellungen der Interkulturalität jedoch nicht minder bemerkenswerten Zusammenhängen. Gemeint ist die Darstellung und Nutzbarmachung der Figur im skandinavischen Raum. Hier wird der heidnisch-mythische Heros Sigurd, der »beliebteste[] Held[] des nordischen Mittelalters« (Simek 2007: 47), ganz offensichtlich bewusst in einen christlichen Zusammenhang gestellt – wohl, um in diesem Sinne reinterpretiert zu werden. Das aufzuzeigen erfordert, den engeren Bereich der Literatur zu verlassen und sich der bildenden Kunst zuzuwenden.

Bildhafte Darstellungen der Sigurd-Figur finden sich durchaus zahlreich, und zwar in Form von Schnitzereien in norwegischen Sakralbauten aus der Zeit um 1200, auf bebilderten steinernen Friedhofskreuzen der Insel Man (um 1000), gewebten Bildstreifen auf Gotland (um 1100) oder auch in schwedischen Felsritzungen und Runensteinen (vgl. Reichert 2003: 32ff.).¹⁵ Im Zentrum dieser Darstellungen steht die Figur Sigurds als Drachentöter, wobei der Ablauf des Kampfes in der nordischen Tradition im Vergleich zum *Nibelungenlied* in abgewandelter Form erzählt wird. Siegfried/Sigurd wächst hier als Lehrling eines boshaften und hinterlistigen Zwerges, des Schmiedes Regin, auf. Hier wie dort ist mit dem Kampf gegen den Drachen (Fafnir) und dessen Tötung eine Potenzierung der Stärke des Helden ins Übernatürlich-Mythische verbunden. Im *Nibelungenlied* bewirkt das Bad im Drachenblut (bis auf eine geheime Stelle am Rücken) Unverwundbarkeit. In der nordischen Sagentradition brät der Held das Herz des Drachen, verbrennt sich jedoch beim Gartest den Finger und steckt diesen zur Kühlung in den Mund, – wodurch Drachenblut sein Zunge berührt. In einem Prosaeinschub des *Fafnismals* heißt es wörtlich: »Sigurd nahm Fafnirs Herz und briet es am Spieß. Und als er dachte, daß es gar wäre, und der Saft aus dem Herzen schäumte, da stieß er daran mit seinem Finger und versuchte, ob es gar gebraten wäre. Er verbrannte sich und steckte den Finger in den Mund.«¹⁶ Wirkung hiervon ist, dass er von diesem Moment an die Sprache der Vögel verstehen kann: »Aber als Fafnirs Herzblut ihm auf die Zunge kam, da verstand er der Vögel Stimmen.« (Ebd.) Von diesen erfährt

¹⁵ Verwiesen sei daneben auf Blindheim/Holtmann (1979) sowie Düwel (1986).

¹⁶ Hier und nachfolgend zitiert nach der Übersetzung Simrocks (Die Edda 1987: 185).

Sigurd die verräterischen Absichten des Schmiedes Regin, den er daraufhin tötet und den Drachenschatz (den Hort) an sich bringt:

Hauptes kürzer laß er den haargrauen Schwätzer
 Fahren von hinnen zu Hel.
 So soll er den Schatz besitzen allein,
 Wie viel des unter Fafnir lag. (Ebd.)

Ganz zweifellos wird diese Erzählung im Bildprogramm von Holzschnitzereien norwegischer Sakralbauten aus der Zeit um 1200 wiedergegeben. Am bekanntesten ist das Portal der norwegischen Stabkirche von Hylestad (Abb. 1).

Abb. 1: Portal von Hylestad (aus Millet 2008: 157)



Dargestellt ist Sigurds Drachenabenteuer, samt Vorgeschichte, und zwar – auf der rechten Seite, von unten nach oben – als Folge chronologisch geordneter Medaillons: Erkennbar ist Siegfried mit Regin in der Schmiede und wie er den Drachen mit dem Schwert ersticht. Auf der linken Seite findet sich eine ikonografisch komplex gestaltete Seitenplanke mit weiteren Sigurd-Motiven: Garprobe sowie die Tötung Begins. Daneben lässt sich die Sigurd-Figur, wie bereits erwähnt, auch auf anderen Artefakten nachweisen. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Steinritzung von Ramsund in Södermanland (Schweden), entstanden vermutlich im frühen 11. Jahrhundert. Ikonografisch entspricht die Ramsundritzung (s. Abb. 2) wieder dem bereits aus den norwegischen Stabkirchen bekannten Bildprogramm: Sigurd ist erkennbar, wie er mit dem Schwert den Drachen von unten durchbohrt (5), wie er den Finger in den Mund steckt (1), – daneben wohl auch der getötete Schmied Regin (3). Abgebildet sind zudem mehrere Schlangen, deren eine eine Runeninschrift trägt, die übersetzt heißt: »Sigrid, Alriks Mutter, Orms Tochter, machte diese Brücke für die Seele Holmgers, ihres Mannes, des Vaters von Sigröd« (Millet 2008: 163). Wie immer man das Bild der »Brücke für die Seele« ausdeuten soll, Sigurd erscheint hier offensichtlich in der Funktion einer Schwellen-, einer Übergangs- bzw. einer Vermittlerfigur zwischen den Sphären des Diesseits und des Jenseits. Ob hier eine christliche Vorstellungswelt zugrunde liegt, ist nicht ganz sicher.

Abb. 2: Steinritzung Ramsund-Stein (Nachzeichnung; Zahlen nachträglich)¹⁷



Unzweideutig gilt der christliche Bezug jedoch im Zusammenhang mit den beschriebenen Sakralbauten. Offensichtlich verbanden sich mit der profanen, zunächst un- oder vorchristlichen Heros-Gestalt eben auch Vorstellungselemente einer christlichen Interpretationsebene. Die Frage, die sich hier stellt, ist also: Wie lässt sich Sigurd, der archaisch-heidnische Held als Exponent einer christ-

¹⁷ Aus: <https://de.wikipedia.org/wiki/Ramsundritzung#/media/File:Sigurd.svg> [Stand: 23.5.2019].

lichen Kultur verstehen? Das Widersprüchliche einer solchen Relation lässt sich auflösen im Sinne einer für das Mittelalter typischen Hermeneutik, nämlich der Methode, die gesamte Weltgeschichte um die Achse der Menschwerdung Gottes zu konstruieren und die so separierten Hemisphären im Sinne präfigurierender Vorausdeutung und heilsgeschichtlicher Vollendung zu verstehen. Das als Typologie bezeichnete Verfahren bezieht die Instanzen Typus und Antitypus im Sinne von Vorläufer und Vollender bzw. Verheißung und Erfüllung aufeinander. Beispiele hierfür sind die (von Gott geforderte) Opferung Isaaks als Vorausdeutung auf den Opfertod Jesu oder die Urmutter Eva als Vorläuferinstanz der Gottesmutter Maria.

Siegfried als Drachentöter wäre im Sinne einer solchen Erkenntnislehre, die hier allerdings der sog. naiven Typologie zuzurechnen wäre, dann zum Vorläufer Christi und dessen Überwindung des Satans avanciert. Auch ein assoziativer Zusammenhang zum Erzengel Michael ist seitens der Forschung erwogen worden (vgl. Millet: 166-168). Gestützt wird eine solche Deutung auch durch andere germanische Heldenfiguren, etwa Gunnar, der den König Gunther im *Nibelungenlied* entspricht, und im Älteren *Atlilied* seinen Tod gefesselt in einer Schlangengrube findet, dabei aber mit den Zehen Harfe spielend. Auch diese Szene findet sich im Hylestad-Portal (links oben) bildhaft dargestellt, wobei hier wohl ein analoger Zusammenhang mit dem christlichen David in der Löwengrube naheliegt.¹⁸ Es ließen sich weitere Beispiele beibringen, die sämtlich das belegen, was Victor Millet wie folgt zusammenfasst: »Jedenfalls zeigen diese Beispiele, wie sehr der geistliche Stand bemüht war, die weltlichen Erzähltraditionen so zu beeinflussen, dass sie möglichst unangetastet in eine christliche Weltsicht eingebaut werden konnten« (Millet 2008: 168).

Akzeptiert man das Christentum als eine gegenüber der paganen germanischen Weltauffassung differente Kultur, so erweist sich die Siegfried-Figur auch auf dieser Ebene als eine kulturvermittelnde Instanz. Hier auf Interkulturalität zu verweisen, bedarf es keiner Kühnheit.

Literatur

Blindheim, Martin/Holtsmann, Anne (1979): Sigurds-Sage in der mittelalterlichen Bildkunst. In: *Nibelungenlied. Ausstellungskatalog des Vorarlberger Landesmuseums*. Bregenz, S. 245-272.

18 Entsprechende Darstellungen finden sich etwa auch im Stabskirchenportal von Austad oder auf der Rückenlehne eines Kirchengestühls im Chor der Kirche von Heddal (vgl. Millet 2008: 169).

- Düwel, Klaus (1986): Zur Ikonographie und Ikonologie der Sigurddarstellungen. In: Helmut Roth (Hg.): Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Sigmaringen, S. 221-272.
- Die Edda (1987). Die ältere und jüngere Edda und die mythischen Erzählungen der Skalda. Übersetzt und mit Erläuterungen begleitet von Karl Simrock. 3. Aufl. Essen.
- Ehrismann, Otfried (1987): Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung. München.
- Gephart, Irmgard (2009): Der Zorn der Heroen. Heldenepische Formen der Wut im »Nibelungenlied«. In: Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 14/H.1, S. 41-49.
- Grafestätter, Andrea (2013): Komischer Heldentod. Siegfried oder die sterbende Trappgans. In: Nie gelungen Lied. Der Nibelunge Nôt. Zusammengestellt von Detlef Goller und Nora Gomringer. die horen. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik 58, Ausgabe 252, S. 67-75.
- Grimm, Gunter E. (2008): Siegfried der Deutsche. Zur Konstruktion und Dekonstruktion eines Nationalhelden in Gedichten des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Rolf Füllmann u.a. (Hg.): Der Mensch als Konstrukt. Festschrift für Rudolf Drux zum 60. Geburtstag. Bielefeld, S. 211-229.
- Hagenow, Elisabeth von/Wernsing, Susanne (2003): Die Nibelungen in populärer Bildpublizistik. In: Joachim Heinze/Klaus Klein/Ute Obhof (Hg.): Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos. Wiesbaden, S. 603-619.
- Heinze, Joachim (2003): Die Nibelungensage als europäische Heldensage. In: Ders./Klaus Klein/Ute Obhof (Hg.): Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos. Wiesbaden, S. 3-27.
- Ders. (2005): Die Nibelungen. Lied und Sage. Darmstadt.
- Herweg, Mathias (2017): Vom interkulturellen Potential der germanistischen Mediävistik. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 9/H. 1, S. 11-23.
- Höfler, Otto (1959): Siegfried, Arminius und die Symbolik. In: Festschrift für Franz Rolf Schröder. Hg. von Wolf Dietrich Rasch. Heidelberg, S. 11-121.
- Höfler, Otto (1961): Siegfried, Arminius und die Symbolik. Mit einem historischen Anhang zur Varusschlacht. Heidelberg.
- Jacobs, Steffen (Hg.) (2004): Die komischen Deutschen. 881 gewitzte Gedichte aus 400 Jahren. Frankfurt a.M.
- Krüss, James (2001): Mein Urgroßvater, die Helden und ich. Hamburg.
- Millet, Victor (2008): Germanische Heldendichtung im Mittelalter. Eine Einführung. Berlin.
- Müller, Ulrich (2003): Mediävistik und interkulturelle Germanistik. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Weimar, S. 457-461.
- Münkler, Herfried (1988): Siegfrieden. In: Ders./Wolfgang Storch: Siegfrieden. Politik mit einem deutschen Mythos. Berlin, S. 49-142.

- Nibelungenlied (2011). Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B herausgegeben von Ursula Schulze. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart.
- Reichert, Hermann (2003): Die Nibelungensage im mittelalterlichen Skandinavien. In: Joachim Heinzle/Klaus Klein/Ute Obhof (Hg.): Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos. Wiesbaden, S. 29-88.
- See, Klaus von (1981): Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden. 2. Aufl. Wiesbaden, S. 89-93.
- Ders. (2003): Das Nibelungenlied – ein Nationalepos? In: Joachim Heinzle/Klaus Klein/Ute Obhof (Hg.): Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos. Wiesbaden, S. 309-343.
- Siebenmorgen, Harald (2003): Die Nibelungen: ungebrochene Faszination. In: »Uns ist in alten Mären...«: Das Nibelungenlied und seine Welt. Hg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe. Karlsruhe, S. 182-187.
- Sieburg, Heinz (2011): Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2/H. 2, S. 11-26.
- Ders. (2012): Literatur des Mittelalters. 2. Aufl. Berlin.
- Ders. (2017): Interkulturalität und germanistische Mediävistik. Literarische Figurenkonzepte und kulturelle Prägungen des Helden und des Ritters. In: Jeanne E. Glesener/Nathalie Roelens/Heinz Sieburg (Hg.): Das Paradigma der Interkulturalität. Themen und Positionen in europäischen Literaturwissenschaften. Bielefeld, S. 181-193.
- Simek, Rudolf (2007): Die Edda. München.