

Tannhäuser im Norden

Edith Marold

(Christian-Albrechts-Universität zu Kiel)

Unter all den wertvollen Inschriften, die die Runenfunde in Bergen für die Runologen bereithalten, sind auch einige, die für die Literaturwissenschaft von großer Bedeutung sind. Durch sie wird nicht nur nachgewiesen, dass das skaldische *Dróttkvætt* bis ins 14. Jh. hinein in Bergen weiter benützt wurde, die Inschriften geben auch einen Einblick in die 'literarische Szene' der Stadt Bergen, denn einige der Inschriften entstanden vermutlich nicht ad hoc, sondern sind möglicherweise Zitate aus vorhandenen literarischen Werken. So wird z. B. in einer Inschrift ein Halbvers aus einem Gedicht von Haraldr harðráði zitiert.¹ Doch hier soll es um eine andere Inschrift gehen, eine sehr schwierige *Dróttkvætt*strophe, für die ich an anderer Stelle (Marold, 1998, 688-690) eine Deutung vorgelegt habe, deren Argumentation ich hier im Einzelnen aus Platzgründen nicht wiederholen kann. Daher soll nur das Ergebnis als Ausgangspunkt meiner Überlegungen dargestellt werden.

Die Inschrift B 145, die aus der Zeit um 1200 stammt, läßt sich folgendermaßen als eine *Dróttkvætt*strophe deuten:

Fell til frjórar þellu
fárlegrar mér árla
fiskáls festi-bála
forn byrr hamar-norna.
þeim lundi² hefir þundar
þornlúðrs jöfun búðar
glaumar gýgjar tauma
galdrs fastlega haldit.

Gerade Wortfolge: Forn byrr hamar-norna fell mér árla til fárlegrar, frjórar fiskáls bála festi-þellu. Þeim lundi Þornlúðrs Þundar hefir fastliga haldit jöfun glaumar búðar gýgjar tauma galdrs.

Übersetzung: Der alte Wind der Fels-Nornen [> Riesinnen > SINN] wandte sich mir früh der gefährlichen, schönen Festhalte-Fichte des Scheiterhaufens der Fischströmung [> Meer > Gold > FRAU, die etwas festhält] zu. Den Baum des Porn-Mahlkasten³ [> Getränk des Þundr

¹ B88. Vgl. dazu Seim (1986).

² Konjektur für runisch *ulhúdi*. Sie wurde von Krause (1962, 102) vorgeschlagen und läßt sich mit der fehlenden Hending begründen. An dieser Stelle muß eine *aðalhending* vorliegen, denn das Gedicht hat in jeder Zeile *aðalhending*. Daraus ergibt sich die Lautfolge *-und*, die zu *lundi* ergänzt wird.

³ 'Baum des Porn-Mahlkasten des Þundr': 'Mahlkasten des Porn' ist eine Anspielung auf den Mythos von der Tötung des Ymir. Der Riese Bergelmir überlebt die Überschwemmung durch das Blut des Ymir (das Meer) nur dadurch, daß er in einen *lúðr* 'Mahlkasten' gelegt wird (vgl. Vm. 35, SnE Gylf. Kap. 7). 'Mahlkasten des (Riesen) Porn' kann daher als eine Kenning für 'Schiff' betrachtet werden. 'Schiff des Þundr (= Odin)

(=Odin) > Dichtertrank > DICHTER] hat der Wahnwitz(?)⁴ des Festlärms der Wohnung der Hexe der Zauberzäume festgehalten.

Selbst in der Übersetzung bleibt die Strophe rätselhaft, deshalb füge ich noch eine weitergehende Interpretation hinzu: Der Sprecher der Strophe erzählt von einer (wohl vergangenen) Liebe: Sein Sinn wandte sich früh (in früher Jugend?) einer Frau zu, die mit einer durchaus konventionellen Kenning – ‘Fichte des Goldes’ – umschrieben wird. Allerdings bekommt diese Kenning noch eine besondere Note durch die Hinzufügung von *festi-* ‘festhalten’. Der verbale Zusatz steht zwar vor *bála* ‘der Scheiterhaufen’, doch kommt *Tmesis* gelegentlich in der Skaldendichtung vor. Zweierlei Deutung ist möglich: Entweder handelt es sich um eine Frau, die das Gold festhält – sie ist also goldgierig; oder *festi-* bezeichnet eine Eigenschaft der Frau selbst: Sie hält fest, bannt. Die zweite Überlegung scheint mir angesichts der Beziehung von Mann und Frau, die im zweiten Helming ausgedrückt wird, hier als die richtige. Der Sprecher der Strophe blickt auf eine Liebesbeziehung zurück, die ihn zwanghaft an eine Frau bannt.

Ein Bestandteil des ersten Helmings scheint noch erwägenswert: Der Sprecher der Strophe bezeichnet seinen Sinn als *forn* ‘alt, altertümlich, heidnisch’. Dieses Wort kann auch von Menschen gebraucht werden und bezeichnet dann eine heidnische Einstellung, Neigung oder Gewohnheit sich mit Zauber abzugeben.⁵ Es war also sein dem (heidnischen) Zauber zugeneigter Sinn, der ihn in die Liebesbeziehung zu dieser bannenden Frau brachte.

Der zweite Helming variiert, wie so häufig, den Inhalt des ersten: Die Frau – und hier genauer – der Taumel des Festlärms ihrer Wohnung hat ihn festgehalten. Hier erfahren wir noch Genaueres über die Frau: sie wird als ‘Hexe der Zauberzäume’ bezeichnet. Eine Kenning im strengen Sinn ist das nicht, denn die Bedeutung ‘Hexe’ liegt ja schon im Grundwort dieser Genitivverbindung vor. Aber diese Bezeichnung bedarf einer Erklärung. Sie kann gefunden werden, wenn man eine Episode der *Eyrbyggja saga* heranzieht: In Kap. 15 und 16 wird die Geschichte von Gunnlaugr erzählt, dem offensichtlich von einer Hexe übel mitgespielt wird. Gunnlaugr, heißt es, war begierig, Zauberei zu erlernen:

wiederm kann als eine *ofljóst*-Konstruktion gedeutet werden: *lið* ‘Schiff’ = *lið* ‘Getränk’ (vgl. dazu SnE Skald. Kap. 74), das ‘Getränk Odins’ ist der Dichtertrank und der Baum des Dichtertrankes ist der Dichter.

⁴ Das Wort *jǫlun* ist nur noch einmal belegt, und zwar in der Fluchformel auf dem Runenstäbchen B 257 in Bergen in der Fluchformel *ek sendi þér, ek sé á þér, ylgjar ergi ok úþola; á þér hrini úþoli ok 'jǫluns' móð*. ‘Ich sende dir, ich füge dir durch Zauber zu, die Schandbarkeit der Wölfin und unerträgliche Qual, an dir erfülle sich unerträgliche Qual und *jǫluns* Leidenschaft.’ Die Stelle wurde bereits mit *Skírnismál* 36 verglichen, wo Gerðr *ergi ok æði ok úþola* angedroht werden. (Liestøl, 1965, 41f.) Hier würden *jǫluns móð* und *ergi* einander entsprechen, was eine Deutung als ‘Raserei des Wahnsinns’ rechtfertigen würde. Vgl. auch Söderberg (1988, 364f.), die *jǫlun* als *jollun* als ‘en galen/galning’ deutet, m. E. liegt in diesem Vers, ebenso wie in der Fluchstrophe B 257 ein Abstraktum vor, das man am besten als ‘Wahnsinn, Raserei, Verrücktheit’ deuten könnte.

⁵ Vgl. Fritzer I: 459, *forn* 5: ‘hedensk i Sindelag og Sæder, især m. dem, som have den Tilbøielighed eller Vane at give sig af med et eller andet Slags Trolddom’.

Gunnlaugr, sonr Þorbjarnar digra, var námgjarn; hann var opt í Mávahlíð ok nam kunnáttu at Geirríði Þórólfsdóttur, því at hon var margkunnig. (ÍF IV, 28).

Dabei erregt er offensichtlich die Eifersucht von Katla, einer anderen zauberkundigen Frau. Eines Abends, als Gunnlaugr Geirríðr verläßt, warnt sie ihn vor der nächtlichen Rückkehr.

'Þat vilda ek, at þú færir eigi heim í kveld, því at margir eru marliðendr; eru ok opt flögð í fögru skinni, en mér lízk nú eigi sem hamingjusamligast á þik.' (ebd.)

Doch Gunnlaugr schlägt die Warnung in den Wind und wird am nächsten Tag übel zugerichtet gefunden und Oddr, der Sohn der Katla, verbreitet: *at Geirríðr mun hafa riðit honum* (ÍF IV, 29).

Die hier erzählte Geschichte ist eine Variante der im Mittelalter weit verbreiteten Sage von der 'Pfaffenköchin', allerdings ins Männliche gewandt. In dieser Sage, die schon bei Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* XII, 20 im 13. Jh. bezeugt ist, wird eine Frau vom Teufel in ein Pferd verwandelt, der es über Stock und Stein reitet und beim Schmied beschlagen läßt. Es gibt aber auch eine Variante der Sage, der zufolge eine Frau einen jungen Mann fast zu Tode reitet, bis es einem anderen, der sich an seiner Stelle ins Bett legt, gelingt, das Zaumzeug abzustreifen und es der Hexe überzuwerfen. Diese Variante ist ebenfalls in ganz Europa verbreitet. In der *Illuga saga Gríðarfóstra* (Kap. 2) wird eine ähnliche Sage erzählt: Von einer Magd *Sunnlöð* heißt es: *Hun var fjölkunnug ok in mesta kvöldriða. Hun hafði margan mann illa leikít.* Illugi geht eines Abends spät nach Hause:

Þá var markt af nótt, ok ferr þó frá selínu, ok er hann var skammt kominn, var hlaupit á bak honum svá hart, at hælarnir kómu framan á bringuna. Þetta kvikendi hafði vönd í hendi ok barði Illuga með. Hér var komin Sunnlöð.

Illugi befreit sich von der Hexe (*flagð*) dadurch, dass er ihr den Rücken auf einem Stein bricht.

Einar O. Sveinsson hat in seinem Verzeichnis isländischer Märchenvarianten (Sveinsson, 1929, 8) 3 verschiedene in Island aufgezeichnete Sagen, in denen Männer von Hexen in Pferde verwandelt und geritten werden, von denen eine als Beispiel zitiert werden soll:

Ein Edelmann hat acht Töchter und acht Knechte, diese sind immer matt und müde. Einer von ihnen erhält von einem Freunde einen Rat, der glaubt, dass man sie benutzt, um den Hexenritt zu reiten, darum soll erwachen. In der Nacht kommen die Töchter des Edelmanns, legen ihnen Zauberzaumzeug an, (a) und reiten mit ihnen einen weiten Weg nach einem Hause; (b) der eine der wach geblieben ist, nimmt das Zeug weg und sieht, was die Fräulein vorhaben; sie gehen nämlich in eine Haus und legen sich dort bei acht jungen Männern schlafen. Der Knecht nimm die Zaumzeuge weg, weckt seine Kameraden und erzählt ihnen alles. (c) Sie legen den Mädchen die Zaumzeuge an, während diese schlafen, (d) reiten auf ihnen nach Hause, (e) lassen sie unterwegs beschlagen (f) Am nächsten Tag sieht man, dass die Töchter beschlagen sind. Die Knechte erzählen alles. Die Mädchen müssen alles bekennen und werden fortgejagt.

Frauen, die eine solche Macht über einen jungen Mann ausüben, kann man wahrhaftig als 'Hexen der Zauberzäume' bezeichnen und die beiden Sagabelege bezeugen, dass dieser Sagentyp offenbar in Island bereits im Mittelalter bekannt war.

Über diese Macht, Menschen in Tiere verwandeln zu können, hinaus wird die Frau dadurch charakterisiert, dass ihr Heim Ort von möglicherweise orgiastischen Festen war: der 'Wahnwitz des Festlärms (ihrer) Wohnung' hatte den Sprecher der Strophe festgehalten.

Wir können also aus der Strophe folgende Erzählung rekonstruieren: Ein junger Mann mit Interesse an Zauberei gerät in den Bann einer hexenhaften Frau, die ihn bei orgiastischen Festen in ihrer Wohnung festhält und ihn möglicherweise zeitweilig in ein Pferd verwandelt. Da die Strophe im Rückblick gesprochen ist, ist davon auszugehen, dass es dem Sprecher der Strophe gelungen ist, sich dieser zauberischen Welt zu entziehen.

Diese Strophe ist mit großer Wahrscheinlichkeit Teil einer Erzählung gewesen und dürfte wohl als *lausavisa* oder als Teil einer *Ævikviða* zu betrachten sein. Der Erzähltyp – junger Mann gerät in die Macht einer Zauberin, die ihn in ihrem Reich festhält – entspricht nun genau dem der Tannhäusersage. Hier soll aber nicht etwa behauptet werden, die Tannhäusersage habe in unserer Dróttkvættstrophe ein frühes Zeugnis hinterlassen, denn das ließe die Datierung gar nicht zu: Das Runenstäbchen ist auf die Zeit um 1200 datiert, während die Zeugnisse der Tannhäusersage erst im Spätmittelalter einsetzen. Doch ein Vergleich des aus der Strophe rekonstruierten Kontextes mit dieser Sage und ihrer vermuteten Herkunft kann lehrreich sein und führt möglicherweise weiter. Doch zunächst einige Information zur Tannhäusersage.

Die Tannhäusersage wird von einem gut bezeugten Minnesänger erzählt, der in der Mitte des 13. Jh.s lebte und zahlreiche Dichtungen (9 Lieder und 6 Leiche und einige Sprüche) aus dem Zeitraum von 1228-1265 hinterließ (vgl. Lex.MA VIII, 459f.). Er scheint ein abenteuerliches Wanderleben geführt zu haben, nahm an einem Kreuzzug teil und verarmte schließlich durch seinen Hang zu Luxus und Genuss, wie er selbst in seinen Dichtungen zugibt. Das ihm zugeschriebene Bußlied ist wohl unecht und gehört zu einer Gruppe von Meistersingerliedern, die in Tannhäusers Namen gedichtet wurden. (s.u.)

Ab 1430 ist die folgende Sage von ihm bezeugt: Es heißt, er habe einige Zeit in einem Berg bei Frau Venus gelebt, von Reue über diesen Lebenswandel erfasst, habe er sich von ihr, die ihn nur ungern ziehen ließ, getrennt und sei zum Papst nach Rom gepilgert, um Vergebung für dieses unzüchtige Leben mit Frau Venus zu erlangen. Doch der Papst verweigert ihm die Absolution und er kehrt in Verzweiflung zu Frau Venus zurück.

Die Tannhäusersage ist vielfältig bezeugt, in Meistersingerliedern, die in seinem Namen gedichtet wurden, in Liedern und Fastnachtsspielen und in Anspielungen und Berichten vom 14. Jh. an.

In den unechten Tannhäuserliedern ist der Dichter das lyrische Ich. Etliche von ihnen setzen die Tannhäusersage voraus. Bußlieder des Tannhäuser scheinen 'ein beliebtes Gesangsthema der Meistersinger' (Siebert 1934, 237) gewesen zu sein. Erhalten sind: zwei Bußlieder (Jenaer Liederhandschrift, Wiltener Hs. und Colmarer Hs.), ein Gebet an Maria (Wiltener Hs. und Colmarer Hs.), ein Lied von Tannhäusers

Ende (Colmarer Hs.): Hier geht Tannhäuser dem Tod entgegen, blickt auf die Beziehung zu Frau Venus zurück, hat aber durch einen Priester die Eucharistie empfangen und wendet sich dem Himmel zu. Die 'Tagweise des Tannhäuser' (Karlsruher Hs.) ist eine Absage an Frau Venus im Monolog, im Dialoglied zwischen Venus und Tannhäuser (Karlsruher Hs.) sehnt sich Tannhäuser an die Oberwelt zurück.⁶

Das Fastnachtsspiel des 15. Jh.s ist ein lehrhaftes Zwiegespräch zwischen Tannhäuser und der Frau Welt, von der sich der reuige Sünder abwenden will. In einer Sammlung des Hans Sachs finden sich etliche Umdichtungen und Erweiterungen der bisherigen Lieder.

Das Tannhäuserlied wurde seit dem frühen 16. Jh. (erster Druck 1515) hochdeutsch und niederdeutsch mehrmals gedruckt und war nicht nur in Deutschland und den Niederlanden, sondern auch z. B. in Dänemark verbreitet, noch im 19. Jh. wurde es von Volksliedsammlern aufgezeichnet (Nyrop 1909, 18.). In dieser erzählenden Dichtung liegt der Schwerpunkt auf dem Abschied von Frau Venus, es enthält aber auch die Versagung der Absolution und Tannhäusers Rückkehr. In den Niederlanden heißt der Held Daniel, in Dänemark Dan.

In Hans Sachs': Fastnachtsspiel vom *Hofgesinde Veneris* (1517) treten der treue Eckart und der klagende Tannhäuser auf, den Venus nicht losläßt.

Dazu kommen Anspielungen und Berichte des 14. und 15. Jh.s:

Das Gedicht 'Die Mörin' von Sachsenheim aus Schwaben (1453) beschreibt ausführlich die Hofhaltung der Frau Venus, Tannhäuser trägt dort als Gemahl der Venus die Krone. Das Heldenbuch von 1490 erwähnt den getreuen Eckart als Warner vor dem Venusberg

Franziskus Faber, *Evagatorium* 1483, beschreibt eine Pilgerreise nach Palästina. Darin berichtet er von einem Venusberg auf Zypern und von einer deutschen Sage, der Tannhäuser habe dort gelebt und sei, nachdem ihm der Papst die Absolution verweigert habe, dorthin zurückgekehrt.

Diese Vielfalt der Zeugnisse zur Tannhäusersage hat ein fast unübersehbare Fülle von Versuchen hervorgebracht, sie zu verknüpfen und den Ursprüngen dieser Sage nachzugehen. Daraus seien nur einige Aspekte aufgegriffen, die zugleich für den Vergleich mit der Bergenser Strophe wesentlich erscheinen.

Der historische Tannhäuser und die Sagenfigur. Obwohl die Mehrzahl der Forscher der Meinung ist, dass es sich beim Tannhäuser der Sage um den historischen Dichter handle, wird von einigen wenigen jeder Zusammenhang geleugnet. Das Problem ist, dass relativ lange Zeit (etwa 200 Jahre) zwischen der Lebenszeit des Dichters und den ersten Zeugnissen der Sage liegt. Häufig wird darauf verwiesen, dass in der Sage Papst Urban IV (1261-64) der Papst ist, der die Absolution verweigert. Dass er ein Zeitgenosse von Tannhäuser war, hätte im 14./15. Jh. niemand mehr gewußt (Goither 1911, 26; Meyer 1911, 13, Thomas 1974, 62). Nyrop (1909, 76) wandte dagegen ein, der Name Urbans (V, VII) sei bereits in Italien mit der Sage verknüpft – allerdings nicht der Urbans IV.

Andere versuchten einen Zusammenhang mit dem Werk des Dichters herzustellen. Reuschel (1904) versuchte die Sage aus dem Werk des Dichters

⁶ Alle diese Lieder sind ediert bei Siebert 1934.

abzuleiten. Dort wird ein Schiffbruch bei Kreta und eine große Meerfei in Konstantinopel erwähnt. Da es bekannt war, dass die Göttin Venus auf Zypern in einem Berg lebe, sei die Sage vom Aufenthalt im Venusberg entstanden. Überzeugender ist der Verweis auf das Nebeneinander von erotischen Liedern und dem späteren Bußlied, auch wenn es nicht echt sei (Meyer 1911, 13). Siebert (1934, 238f.) erklärt die Sagenentstehung dadurch, dass durch eine restaurative Bewegung in der Kirche (Bettelorden) Tannhäusers freizügiges Werk abgelehnt worden sei. 'So wird denn in denselben Kreisen, die Kaiser Friedrich II. zum Antichrist stempelten, auch die Sage entstanden sein, dass der Tannhäuser längere Zeit in enger Verbindung mit der heidnischen Göttin Venus gelebt und, als er schließlich, von Reue ergriffen, sich von ihr losgesagt und um Vergebung seiner Sünden gebeten habe, allenthalben, auch vom Papst, abgewiesen worden sei.' (vgl. auch Thomas 1974, 68).

Ein weiteres Argument stellen die in Tannhäusers Namen gedichteten Lieder dar, die von Buße und Reue sprechen und sogar auf die Sage Bezug nehmen. Siebert (1934, 240) zufolge bezeugen sie ein Sagenstadium, das den späteren Schluss – Tannhäusers Verzweiflung und Rückkehr in den Venusberg – noch nicht kannte.

Bestritten wird der Zusammenhang vor allem von Forschern, die die Tannhäusersage aus anderen Sagen ableiten, z. B. als Substitutionen aus einem niederländischen Daniel-Lied (Barto 1916, 78ff.), oder von den italienischen Sibyllensagen (Gaston Paris).

Tannhäuser aber ist kein Einzelfall: Es gibt eine Reihe historischer Dichter die zu Helden von Balladen, Schwänken und anderen Dichtungen wurden. (Rostock 1925). Konrad von Würzburg lässt die 'Frau Welt' Wirt von Grafenberg besuchen, über den Dichter Neidhart von Reuenthal wird auf der Grundlage seiner eigenen Gedichte eine Vielzahl von Schwänken gedichtet, die sich zu einem ganzen Roman verbinden. Heinrich von Morungen und Reinmar von Brennenberg wurden Helden von Sagen, die in Volksliedern und Meistergesängen vorliegen. Im anonymen 'Sängerkrieg auf der Wartburg' am Hof des Landgrafen Hermann von Thüringen treten die berühmtesten Minnesänger des 12. und 13. Jh.s auf. (Golther 1911, 27ff.). Weiter unten soll in Thomas of Erceldoune ein schottisches Beispiel folgen.

Die Herkunft der Tannhäusersage: Von entscheidender Bedeutung für den Zusammenhang mit der Strophe von Bergen ist die vielfach und kontrovers diskutierte Herkunft der Tannhäusersage (eine gute Übersicht in Löhmann 1960)

Germanische Ursprungstheorien von einer Elbin, die den Ritter in den Berg lockt o. ä. (vgl. z. B. Golther 1911, 38; Barto 1916, 47ff.) werden kaum mehr vertreten. Zwei Theorien sind es, die heute noch konkurrieren: die Ableitung von den italienischen Sibyllensagen und eine direkte Ableitung von keltischen Feensagen.

G. Paris (1904), Nyrop (1909) u. a. suchten den Ursprung in den Sibyllensagen Italiens, wie sie im *Guerino* und in der *Salade* vorliegen: Ein italienischer und ein französischer Roman berichten von einer Sibyllengrotte in Italien, mit der der Tannhäusersage vergleichbare Erzählungen verknüpft sind: In Andrea del Barberinos Prosaroman *Guerino il Meschino* (1391) ist der Held nicht Tannhäuser, sondern Guerino, der den Verlockungen der *Sibilla Cumana* im Zauberberg, der hier in den Appenninen in Norcia liegt, widersteht und in die Welt zurückkehrt. Auch ihm wird die Absolution verweigert und er kehrt zu ihr zurück.

Antoine de la Sales '*La Salade*' (1438-1442) berichtet von einer Grotte in den Monti Sibillini, durch die man das Paradies der Sibylle betreten könne. Er selbst und andere hätten einen vergeblichen Versuch gemacht, doch ein Priester Don Antonio berichtete von einer Brücke, Drachen und einer Metalltür. Er fügt hinzu, die Bauern dort berichteten von einem deutschen Ritter, der ins Innere vordrang bis zur Königin, dort längere Zeit blieb, sich aber doch rechtzeitig losriss und um Vergebung für seine Sünden beim Papst bat. Auch er erhielt keine Absolution und kehrte in Verzweiflung zurück.

Felix Hemmerlin, (1410-13) ein Züricher Kanoniker, setzte den Pilatussee im Herzogtum Spoleto im Gebiet von Norcia, der auch See der Königin Sibylle genannt wird und den Berichten als ein Aufenthalt von Nekromanten und Teufelsbündlern erscheint, mit dem Venusberg gleich. Er berichtet von einem Mann, der dort war, aber durch einen Warner gerettet wurde und dem er die Absolution erteilte. (Meyer 1911).

Diese Sibyllensagen seien durch eine Verbindung von keltischen und italienischen Traditionen entstanden. Nyrop (1909) zog die keltische Tradition der Fee Morgana mit ihrem Jenseitsreich von Lebenslust und Freude heran, das sich mit der antiken Tradition der Sibyllen verbunden habe. Die Sibylle bei Barberino habe daher einen doppelten Charakter als Prophetin und als Herrscherin eines Liebesreiches gehabt, der bei de la Sale verschwunden sei. Diese Tradition sei über die Schweiz nach Deutschland vermittelt worden, wo der Name der Venus sei an die Stelle der Sibylle der italienischen Sage gerückt worden.

Die Vorstellung eines Venusbergs entstand vermutlich im Kreis der Vaganten, in deren Dichtungen Venus immer eine Rolle spielte.⁷ Er sei im 15. und 16. Jh. nicht nur eine Liebesreich gewesen, sondern zugleich auch ein Reich, wo Magie und heimliche Künste gelehrt wurden.

Andere Forscher haben ebenfalls den Ursprung in keltischen Feensagen gesucht, aber mit einem direkten Einfluß auf die Sagen von Tannhäuser und vom Venusberg gerechnet. (Krappe 1938, Loomis 1959, Löhmann 1960 u.a.)

Loomis (1959) und vor ihm schon Nyrop (1909) sahen den Ursprung in der Morgana-Gestalt, von der es bei den Kelten offenbar ein Fülle von Sagen gab. Morgana ist in der gesamten Artusliteratur bekannt: Sie ist die Schwester von König Artus, die zusammen mit ihrem Bruder im Berg Aetna Hof halte (Gervasius von Tilbury, ca. 1211), lt. Giraldus Cambrensis (*Speculum Ecclesiae* (ca. 1216) erzählen die Bretonen, dass Morgan den toten Artus nach Avalon brachte, von wo er wiederkommen wird. In Geoffrey of Monmouths *Vita Merlini* (ca. 1150) ist Morgan Herrscherin der Feeninsel der Äpfel.

Eine Schilderung im Erec von Hartmanns von Aue kann sie charakterisieren: Sie ist eine Göttin, kann fliegen und im Meer schwimmen, Menschen in Tiere verwandeln, sie beherrscht die Teufel und Drachen, ist eine Zauberin. Loomis (1959, 346) schließt daraus, sie sei eine Wassernymphe und führt diese Gestalt auf ein bretonische Sage von Morganes Liebesparadies zurück.

⁷ Johannis de Altavilla, Architrenus: berichtet von einem Palast der Venus auf einem hohen Berg und der Verführung, die von ihm ausgeht. Architrenus verliebt sich in den Palast und verharrt dort lange im Anschauen Cupidos. Im 9. Buch klagt er über das Geschehene in einer Art Beichte vor einer Göttin Natur. (Pabst 1955, 101).

Krappe (1939) verwies auf einen anderen, jedoch verwandten Typ von Feenerzählung: Der Held lebt glücklich im Reich einer schönen und unsterblichen Frau und vergisst dort alles. Bei seiner Rückkehr hat sich alles verändert und er kehrt in das Feenreich zurück. Als Beispiele führt er an: einen *Lai de Désiré* (anonym), die Sage von Oisín, dem Sohn von Finn, die Sage von Aed, der von Feen geraubt im Feenreich lebt, und dem der Hl. Patrick hilft ihm zurückzukehren.

Die Vermittlung der keltischen Sagen auf den Kontinent werden unterschiedlich vermutet: durch nicht mehr erhaltene Artusromane, bzw. sog. *Lais* (z. B. *Gingamor*) (Nyrop 1909). An mündliche Vermittlung durch bretonische Spielleute, wie sie bei Wace, frz. Autoren und in der provenzalischen Literatur erwähnt werden, denkt (Loomis 1959).

Damit scheint die Theorie von einem letztlich keltischen Ursprung der Sage weitgehend akzeptiert. Unterschiede ergeben sich nur in der Vorstellung über die Vermittlungswege. Während Paris, Nyrop und Loomis annehmen, dass die keltischen Sagen sich mit den antiken Sibyllentraditionen verbanden und diese dann die Grundlage für die Tannhäusersage wurden, wobei die Sibylle durch Venus ersetzt wurde, gibt es auch Vermutungen, eines direkten Einflusses. Dabei spielt das me. Gedicht von Thomas dem Reimer (ca. 1400) eine wichtige Rolle. Der Held, ein Dichter – hier eine historische Gestalt, Thomas of Erceldoune – trifft eine schöne Frau, lebt bei ihr in ihrem Reich im Berg und muss sich von ihr trennen, da ihn nach drei Jahren der Teufel holen würde. Als Abschiedsgeschenk erhält er die Dichtergabe und Prophezie.

Über zweisprachige Flamen, meint Krappe (1939, 268ff.) sei diese Sage auf den Kontinent gebracht und auf Tannhäuser übertragen worden. Im Zuge der Ausbreitung der höfischen Kultur sei die Sage über die Niederlande, Brabant über den Rhein in die Schweiz und nach Italien gelangt. An eine Vermittlung durch die Schottenklöster, die ihren Nachwuchs aus Irland holten, denkt Löhmann (1960).

Wenn wir die Tannhäuserdiskussion zusammenfassen ergibt sich, dass ein Sagentyp, der von einer Beziehung eines Ritters oder eines Dichters mit einer übernatürlichen Frau handelt, die zauberische Fähigkeiten besitzt und den Geliebten nicht mehr loslassen will, offenbar in weiten Teilen Europas vorhanden war. Diese Beziehung zwischen Mann und übernatürlicher Frau wird zumeist mehr oder weniger negativ bewertet. Die Sage scheint keltischen Ursprungs gewesen zu sein und wurde durch die Verbreitung keltischer Sagen durch die Artussagen und -dichtungen und *Lais* ab dem 12. Jh. verbreitet.

In unserer Strophe finden wir fast alle die Elemente dieses Sagentypus wieder:

Das Motiv der Liebe	<i>byrr hamar-norna fell mér árla til...</i> 'Mein SINN fiel mir früh auf die FRAU'
die Frau hält den Mann fest	<i>fiskáls bála festi-bellu</i> ; 'die Festhalte-Fichte des GOLDES' <i>hefir fastliga haldit</i> 'hat festgehalten'
sie ist schön und gefährlich	<i>fárleg, fríðr</i> 'gefährlich, schön'
sie ist eine Zauberin	<i>gýgjar tauma galdrs</i> 'Hexe der Zauberzäume'
der heidnische Charakter der Beziehung	<i>forn</i> 'dem Heidentum zugeneigt'

der Mann ist Dichter	<i>lundr Þorniúðrs Þundar</i> 'der Baum des DICHTERTRANKES'
der erotische Charakter des Aufenthaltsortes	<i>jóhnn glaumar búðar</i> 'der Wahnwitz(?) des Festlärms der Wohnung'

Damit könne wir die Strophe als Zeugnis betrachten, dass es den Sagentyp der Tannhäusersage, bzw. der keltischen Feensage bereits um 1200 gab. Auffällig ist die sehr negative Darstellung der Frau: Sie ist zwar schön, aber gefährlich und zaubermächtig: Wenn die vorgelegte Deutung stimmt, verwandelt sie, die als *gygr* 'Hexe' bezeichnet wird, junge Männer in Pferde und reitet sie. D. h. die Sage wurde wohl den einheimischen Zauberinnen- und Hexenvorstellungen angepasst. Die größte Wahrscheinlichkeit dürfte die Vermutung haben, dass die Sage vielleicht durch Lais auch nach Norden vermittelt wurden – immerhin sind Lais unter dem Titel *Strengleikar* in der ersten Hälfte des 13. Jhs übersetzt worden. Es scheint daher nicht unvorstellbar, dass sie einige Jahrzehnte davor bekannt waren.

Literatur

- Barto, Philip Stephan, *Tannhäuser and the Mountain of Venus. A Study in the Legend of the Germanic Paradise*, New York, 1916.
- Fritzner, Johan, *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. 4 Bde. Oslo/Bergen/Tromsø 1886-1896.
- Golther, Wolfgang, 'Tannhäuser in Sage und Dichtung des Mittelalters und der neuen Zeit'. In: *Zur deutschen Sage und Dichtung*. Leipzig 1911, 19-84.
- Illuga saga Gríðarfóstra*. In: FAS III. Ed. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, 411-424.
- Krappe, Alexander Haggerty, 'La Légende du Tannhäuser'. *Mercure de France* I-VI (1938), 257-275.
- LexMa = *Lexikon des Mittelalters*, München/Zürich 1980-1999.
- Liestøl, Aslak, 'Rúnarvísir frá Björgvin'. *Skírnir* 139 (1965), 27-51.
- Löhmman, Otto, 'Die Entstehung der Tannhäusersage'. *Fabula* 3 (1960), 224-253.
- Loomis, Roger S., 'Morgain la Fée in Oral Tradition'. *Romania* 80 (1959), 337-67.
- Marold, Edith, 'Runeninschriften als Quelle zur Geschichte der Skaldendichtung'. In: *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*. Hg. Klaus Düwel (=Brg.bde. zum Reallexikon der Germ. Altertumskunde 15). Berlin/New York 1998, 667-693.
- Meyer, Richard M., 'Tannhäuser und die Tannhäusersage'. *Zeitschrift für Volkskunde* 21 (1911), 1-33.
- Nyrop, Kristoffer, *Tannhäuser i Venusbjærgtet*. (=Fortids sagn og Sange VI) Kbh. 1909.
- Pabst, Walter, *Venus und die mißverstandene Dido. Literarische Ursprünge des Sibylle- und des Venusberges*. Hamburg, 1955 (=Hamburger Romanistische Studien A, 40)
- Paris, Gaston, *Le Paradis de la reine Sibylle; La légende de Tannhäuser*. In: *Légendes de Moyen Age*. 2. Aufl. Paris 1904..
- Reuschel, Karl, 'Die Tannhäusersage'. *Neue Jahrbücher* 13 (1904), 653-667.
- Rostock, Fritz, *Mhd. Dichtersheldensage*. Halle, 1925 (=Hermaea 15).

- Seim, Karin Fjellhamer, 'Fragment av Harald Hadrådes Gamanvísur overlevert i runer på Bryggen i Bergen'. *Mål og Minne* (1986), 30-41.
- Siebert, Johannes, *Der Dichter Tannhäuser. Leben - Gedichte - Sage*, Halle, 1934.
- Söderberg, Barbro, 'En runstrof från Bryggen (= 257)' In: *Ingemar Olsson 25. augusti 1988*. Meddelanden från Institutionen för nordiska språk vid Stockholms Universitet 28, 1988, 361-367.
- Sveinsson, Einar Ólafur, *Verzeichnis isländischer Märchenvarianten*. (=FF Communications no. 83), Helsinki, 1929.
- Thomas, John Wesley, *Tannhäuser: poet and legend*. North Carolina University, 1974.