



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„ne ruoche du, hêrre, umbe die troume‘ –
Zur Funktion von Träumen in mittelhochdeutschen
Texten am Beispiel des Rolandsliedes und des
Nibelungenliedes“

Verfasserin

Cornelia Tanzer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 21.01.2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Deutsche Philologie

Betreuer:

Ass.-Prof. Dr. Günter Zimmermann

Danksagung

Ich möchte allen danken, die mich bei der Realisierung meiner Diplomarbeit unterstützt haben.

Ganz besonders möchte ich Herrn Ass.-Prof. Dr. Günter Zimmermann für seine Hilfe, seine Ratschläge und vor allem seine Geduld danken.

Meinem Vater Helmut Tanzer und meinem Lebensmenschen und Partner Dieter Lechner danke ich für die seelische Unterstützung, die sie mir zukommen ließen.

Für die fachliche Beratung sowie freundschaftliche Unterstützung bedanke ich mich bei meiner lieben Freundin MMag. Nina Wagner und ihrem Partner Mag. Heinz Kerschbaumer.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
2. Traumtheorien.....	4
2.1. Die Antike.....	4
2.1.1. Artemidor.....	6
2.1.2. Macrobius	7
2.1.3. Die Pforten der Träume	9
2.2. Die christliche Lehre.....	10
2.2.1. Die Träume im Alten und Neuen Testament	10
2.2.2. Erste christliche Stellungnahmen zum Traum	11
2.2.2.1. Tertullian	12
2.2.2.2. Das Misstrauen der Kirche gegenüber Träumen	13
2.2.2.3. Augustinus.....	15
2.3. Mittelalterliche Traumtheorien.....	17
2.3.1. Das frühe Mittelalter	17
2.3.1.1. Träume von Herrschern und Heiligen	18
2.3.1.2. Gregor der Große und Isidor von Sevilla	19
2.3.2. Das Hohe Mittelalter.....	19
2.3.2.1. Johannes von Salisbury	21
2.3.2.2. Albertus Magnus	22
2.3.2.3. Thomas von Aquin	23
2.4. Zusammenfassung	23
2.5. Traumbücher im Mittelalter.....	24
2.5.1. Zur Forschungsdiskussion um den Einfluss von Traumbüchern auf die mittelhochdeutsche Dichtung	28
3. Die Träume im Rolandslied und im Nibelungenlied.....	31
3.1. Gott spricht zu seinen Auserwählten – Die Träume im Rolandslied und im Karl des Strickers	31
3.1.1. Der erste Traum	35
3.1.1.1. Symbolik.....	37

3.1.2. Der zweite Traum	41
3.1.2.1. Symbolik.....	43
3.1.3. Der dritte Traum im Karl des Strickers	50
3.1.3.1. Die Bearbeitung des Rolandsliedes durch den Stricker	50
3.1.3.2. Der dritte Traum	51
3.1.3.3. Symbolik.....	52
3.1.4. Der vierte Traum	57
3.1.4.1. Symbolik	58
3.2. Vom Unabwendbaren – Die Träume im Nibelungenlied	65
3.2.1. Kriemhilds Falkentraum	69
3.2.1.1. Symbolik.....	70
3.2.2. Kriemhilds Eber- und Bergtraum	77
3.2.2.1. Symbolik.....	78
3.2.3. Kriemhilds Traum von Giselher	82
3.2.4. Utes Warntraum.....	84
3.3. Zusammenfassung und Vergleich	86
 4. Die Funktion der Träume	88
4.1. Die Reaktion der Figuren – Funktion im Handlungsverlauf	88
4.2. Träume als Erzähltechnik	92
4.2.1. Vorausdeutung des Inhalts – Spannungsaufbau – Handlungsfortgang	92
4.2.2. Die Symbolsprache der Träume	94
4.2.3. Traumtheorien und literarische Träume	96
 5. Zusammenfassung.....	98
 6. Literaturverzeichnis.....	99
6.1. Primärliteratur.....	99
6.2. Sekundärliteratur.....	100
 7. Anhang	104
7.1. Lebenslauf.....	104

1. Einleitung

Träume sind sowohl kollektive als auch persönliche Erfahrungen. Kollektiv, denn alle Menschen haben Träume, aber auch persönlich, denn jeder Mensch träumt von seinen Erlebnissen und den Gedanken, die ihn beschäftigen.¹ Wir können uns jedoch meist nur dunkel und verschwommen daran erinnern, und auch selten an mehr als einen Traum pro Nacht.² Diese Eigenart der nächtlichen Bilder fasziniert und verunsichert zugleich, sodass die Menschen sich mit ihnen beschäftigen, um ihr Wesen zu ergründen.

„Die Bedingungen seiner Entstehung, seine Beziehung zum Seelenleben des Wachens, seine Abhängigkeit von Reizen, die sich während des Schlafzustandes zur Wahrnehmung drängen, die vielen dem wachen Denken anstößigen Eigentümlichkeiten seines Inhaltes, die Inkongruenz zwischen seinen Vorstellungsbildern und den an sie geknüpften Affekten, endlich die Flüchtigkeit des Traumes, die Art, wie das wache Denken ihn als fremdartig beiseite schiebt, in der Erinnerung verstümmelt oder auslöscht: - all diese und noch andere Probleme verlangen seit vielen hundert Jahren nach Lösungen, die bis heute nicht befriedigend gegeben werden konnten.“³

Natürlich gab es seit Sigmund Freud gewaltige Fortschritte in der Erforschung der Träume. Dennoch bleiben sie rätselhaft.⁴

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich jedoch nicht mit tatsächlichen Träumen, sondern mit erdichteten. Das rege Interesse der Menschen an unergründlichen Dingen, am Mystischen, fand auch Eingang in die Literatur, und zwar seit es schriftliche Aufzeichnungen gibt. Hier soll das Augenmerk auf die mittelalterliche epische Dichtung gelegt werden, im Besonderen auf die Träume des Nibelungenliedes und des Rolandsliedes. Diese beiden Texte erschienen sowohl auf Grund ihrer Gemeinsamkeiten als auch ihrer Unterschiede im Umgang mit den geschilderten Traumbildern als besonders geeignet für einen Vergleich. Zunächst wird ein Überblick über Traumtheorien von der Antike bis ins Mittelalter gegeben. Außerdem sollen

¹ Vgl.: Walde, Christine: Traum und Traumdeutung in der griechisch – römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten. In: Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven. Hg. v. Annette Gerok-Reiter u. Christine Walde. Berlin: Akademie Verlag 2012, S. 35f. und: Le Goff, Jacques: Phantasie und Realität des Mittelalters. Stuttgart: Klett – Cotta 1990, S. 318.

² Vgl.: Wittmer – Butsch, Maria Elisabeth: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems: 1990 (zugleich Zürich: Diss. 1987) (= Medium Aevum Quotidianum Sonderband I), S. 360f.

³ Freud, Sigmund: Über Träume und Traumdeutungen. 12. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer 1971, S. 11.

⁴ Christine Walde verweist in ihrem Aufsatz auf die Problematik der „Subjektivität“ und „Nichtvermittelbarkeit“ von Träumen und den tief verwurzelten Glauben der Menschen an ihre tiefere Bedeutung, selbst in unserer wissenschaftlich fortgeschrittenen Zeit. „Selbst in der heutigen Zeit, in der man den Traum auf ein neurophysiologisches Phänomen reduzieren will, scheint es weiterhin eine Ahnung zu geben, dass Traumbilder eine tiefere Bedeutung haben könnten. Zudem ist es der modernen Traumforschung bisher nicht gelungen, das Geheimnis der nächtlichen Bilder und Vorstellungen gänzlich zu enthüllen.“ Sie bezieht sich auf neueste Erkenntnisse der angesehenen Traumforscherin Inge Strauch. Vgl.: Walde: Traum und Traumdeutung, S. 23f.

die im Mittelalter gebräuchlichen Traumbücher kurz betrachtet werden, und auch die Diskussion in der Forschung, ob diese Texte literarische Träume beeinflusst haben könnten. Im Hauptteil der Arbeit werden die Träume in den beiden, ihr zugrunde liegenden Werken analysiert. Hier soll der Fokus auf der Symbolik, der Struktur und Sprache der Träume, ihre Anordnung im Text und dem Verhalten der Figuren liegen. In einem abschließenden Kapitel soll durch die gewonnenen Erkenntnisse die Funktion der Träume in den Texten geklärt werden, unter Berücksichtigung weiterer Werke der mittelhochdeutschen Literatur.

Zunächst sei noch kurz der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung definiert. Traumoffenbarungen sind von Visionen häufig schwer zu unterscheiden, besonders im Hinblick auf mittelalterliche Literatur. Die gehäuften Schilderungen von transzendenten Erlebnissen, besonders in religiöser Literatur wie Legenden oder Heiligenviten, machen diese Unterscheidung nicht leicht.⁵ Doch darf man wohl davon ausgehen, dass der Vision im Wachzustand eine größere Bedeutung zukam als Traumgesichten. Schon Hildegard von Bingen betont, dass sie ihre Eingebungen im wachen Zustand empfängt.⁶ Für die vorliegende Arbeit werden jedoch literarische Traumschilderungen untersucht, die sich klar von Visionen unterscheiden.⁷ Ich möchte hier der Definition Guntram Haags folgen: „Relevant sind demnach Stellen, die explizit einen Vertreter des Wortfeldes Traum enthalten oder in Form von Wahrnehmungen im Schlaf unzweideutig auf einen Traum hinweisen und diesem einen benennbaren Inhalt zuordnen.“⁸

⁵ Vgl.: Haag, Guntram: Traum und Traumdeutung in mittelhochdeutscher Literatur. Theoretische Grundlagen und Fallstudien. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 2003, S. 20 – 26.

⁶ „Die Gesichte, die ich schaue, empfangen ich nicht in traumhaften Zuständen, nicht im Schlafe oder in Geistesgestörtheit, nicht mit den Augen des Körpers oder den Ohren des äußeren Menschen und nicht an abgelegenen Orten, sondern wachend, besonnen und mit klarem Geiste, mit den Augen und Ohren des inneren Menschen, in allgemein zugänglichen Orten, so wie Gott es will.“ Aus: Mystische Texte des Mittelalters. Hg. v. Johanna Lanczkowski. Stuttgart: Reclam 2007 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 8456), S. 53.

⁷ Für das Rolandslied hat dies Schmitz herausgearbeitet, da Karl der Große im Werk sowohl Träume als auch Visionen von Gott empfängt. Vgl.: Schmitz, Wilhelm: Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters. Münster in Westf.: Aschendorff 1934 (= Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 5), S. 22.

⁸ Haag: Traum, S. 25f.

2. Traumtheorien

Seit der Antike gibt es zahlreiche, mitunter stark voneinander abweichende Theorien zur Herkunft und vor allem zur Bedeutung von Träumen. Zu Beginn dieser Arbeit soll daher ein Überblick zu diesen Theorien gegeben werden, die zum Teil bis ins Mittelalter ihre Gültigkeit behielten und die Menschen in ihrem Leben beeinflussten. Die hier gebotene Übersicht erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr sollen jene Theorien beleuchtet werden, die sich im Verlauf der Interpretation der näher zu untersuchenden literarischen Texte als bedeutsam erweisen können. Ob sie tatsächlich in der mittelhochdeutschen Literatur ihren Niederschlag fanden, soll eine weitere Fragestellung sein, die in der vorliegenden Arbeit untersucht wird. Daher wird ein Überblick über die maßgeblichen Theorien von der Verfasserin als wichtig erachtet.

2.1. Die Antike

Die ältesten heute bekannten Traumschilderungen finden sich im altbabylonischen Keilschriftepos Gilgamesch, welches aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. stammt. Auch aus Ägypten und Mesopotamien gibt es zahlreiche Zeugnisse von Traumgläubigkeit und Traumdeutung, unter anderem den ältesten erhaltenen Text über Träume und deren Deutung, um 1150 v. Chr. in hieratischer Schrift verfasst.⁹ Da es jedoch die griechisch-römische Lehre ist, die die mittelalterlichen Theorien wesentlich beeinflusste, wird im Rahmen dieser Arbeit nicht näher auf diese Quellen eingegangen.

Träume und die Kunst der Traumdeutung umgab in der Antike nicht, wie in unserer Zeit, eine Aura des Esoterischen, nicht Ernstzunehmenden. Vielmehr spielten sie eine gewichtige Rolle in nahezu allen Lebensbereichen und sozialen Schichten. Es herrschte der Glaube vor, die Seele könne im Schlaf in eine andere Welt blicken, die einem mittels des Traumes unter Umständen die Zukunft verraten würde. „Im griechischen Kulturkreis imaginierte man einen mythischen Ursprung der Traumdeutung, der sie in der Grauzone zwischen Göttern und Menschen verortete, in der aber die Götter die Oberhand hatten.“¹⁰ Da die vermeintliche Botschaft sich in den Träumen meist verschlüsselt präsentierte, benötigte man sozusagen Fachleute, die den Sinn solch eines Bildes zu entschlüsseln vermochten. Daraus entwickelte

⁹ Vgl.: Fuchs Felizitas: Von der Zukunftsschau zum Seelenspiegel. Eine Studie zur Traumauffassung und Traumdeutung am Beispiel der deutschsprachigen Traumbücher. Aachen: Rader Verlag 1987 (= Acta culturologica Bd. 6), S. 15 – 20.

¹⁰ Walde: Traum und Traumdeutung, S. 31.

sich der Beruf des Traumdeuters, der in den verschiedenen Epochen ein sehr unterschiedliches Ansehen genoss.¹¹ Von einigen Herrschern ist bekannt, dass sie sich mit Traumdeutern umgaben¹², doch gab es auch kritische Stimmen, die die Ehrlichkeit der Deuter und generell die Aussagekraft von Träumen anzweifeln.

Zahlreiche Philosophen und Gelehrte ihrer Zeit setzten sich mit diesem Phänomen auseinander. Ob ein Traum für die Zukunft eines Menschen von Belang war hing für Platon davon ab, welcher der drei Teile der Seele¹³ sich behauptete. Allerdings war seiner Ansicht nach ein professioneller Deuter zur Sinnfindung notwendig.¹⁴

Als erster namhafter Philosoph beschäftigte sich Aristoteles im Rahmen dreier Schriften¹⁵ eingehend mit den nächtlichen Bildern. Er zog es vor, dem Traum sein religiöses Pathos zu nehmen und ihn als ein durch Verdauungstätigkeiten, Krankheiten, Eindrücke des Tages oder Umweltereignisse hervorgerufenes Werk unserer Phantasie zu erklären.

„Die Vorstellung des von einem Gott gesandten prophetischen Traumes lehnt er ab. An seine Stelle setzt er die subjektive Gottesgewißheit, erfahren durch das Erlebnis der dämonischen Macht der Seele. In den Augenblicken, in denen sie sich vom Körperlichen freizumachen vermag, im Schlaf oder beim Nahen des Todes, nimmt sie ihre eigentliche Natur an und ist fähig, hellseherisch in die Zukunft zu blicken.“¹⁶

Aristoteles begründete seinen Standpunkt damit, dass nicht nur Weise, sondern alle Menschen träumen, ja sogar Tiere. Ein recht moderner Ansatz, der jedoch der Traumgläubigkeit seiner Zeitgenossen keinen Abbruch tat. So wurden demnach die sogenannten Leibreizträume von jenen zukunftsweisender Art unterschieden.¹⁷

Weitere Gelehrte wie Hippokrates oder Demokrit hatten ihre eigenen Theorien zur Entstehung und Bedeutung von Träumen, sowie auch die zahlreichen philosophischen Schulen.

¹¹ Vgl.: Walde: Traum und Traumdeutung, S. 26 - 33.

¹² „Alexander d. Gr. hatte wenigstens zeitweilig gar einen eigenen Traumdeuter im Gefolge, Aristandros aus der lykischen Stadt Telmessos, deren Einwohner als zur Mantik besonders begabt galten.“ Aus: Manuwald, Bernd: Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike. In: Traum und Träumen. Inhalt. Darstellung. Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance. Hg. v. Rudolf Hiestand. Düsseldorf: Droste 1994, S. 23.

¹³ 1. logistikon (das Vernünftige), 2. thymoeides (das Gefühl), 3. theriodes (das Tierische); Vgl.: Fuchs: Zukunftsschau, S. 28.

¹⁴ Vgl.: Fuchs: Zukunftsschau, S. 28.

¹⁵ Über Schlafen und Wachen, Über Träume, Über die Zukunftsschau aus Träumen. Vgl.: Walde: Traum und Traumdeutung, S. 30.

¹⁶ Fuchs: Zukunftsschau, S. 29f.

¹⁷ Vgl.: Speckenbach, Klaus: Von den Troimen. Über den Traum in Theorie und Dichtung. In: „Sagen mit Sinne“ Festschrift für Marie – Luise Dittrich zum 65. Geburtstag. Hg. v. Helmut Rücker und Kurt Otto Seidel. Göppinger: Kümmerle Verlag 1976 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 180), S. 169f.

2.1.1. Artemidor

Vom kleinasiatischen Autor Artemidor aus Daldis¹⁸ stammt das erste vollständig erhaltene Traumbuch der Antike. Sein Werk „Oneirokritika“ stammt aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. und besteht aus fünf Büchern. Zuerst werden theoretische Grundlagen erörtert, anschließend werden, nach Sachgruppen geordnet, die einzelnen Traumbilder und ihre mögliche Bedeutung angeführt. Das vierte Buch enthält Ratschläge¹⁹ und Worte an Kritiker, und im fünften Buch finden sich Träume aufgelistet, die in Erfüllung gingen. Für sein Werk sammelte Artemidor nach eigenen Angaben alles Wissen seiner Zeit über den Traum, und auch Laienmeinungen ließ er zu, indem er Volkstraumdeuter befragte. Man kann sein Werk als die erste wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Thematik bezeichnen. Er unterscheidet zwischen bedeutungslosen und bedeutungsvollen Träumen. Von letzteren sind es die allegorischen Träume, die einer Deutung bedürfen. Diese können den Träumer selbst betreffen, aber auch nahestehende Personen, den Staat oder sogar kosmische Veränderungen anzeigen. Doch Artemidor berücksichtigt auch äußerliche Faktoren, die zu Träumen führen können, wie schon Aristoteles. Außerdem bezieht er in seine Traumdeutungen auch immer die Situation des Träumers mit ein, seine soziale Stellung oder seine seelische Verfassung.²⁰ „Artemidor nimmt in der Geschichte der Traumdeutung eine Zwischenstellung zwischen antiker und moderner Auffassung ein.“²¹

Der erste bekannte Druck von Artemidors Oneirokritika stammt aus dem Jahr 1518. Klaus Speckenbach weist in seinem Aufsatz „Von den Troimen“ darauf hin, dass es keine bekannten mittelhochdeutschen Handschriften dieses Buches gibt und bleibt deshalb skeptisch, ob man mit einem Einfluss Artemidors auf mittelalterliche Traumdeutungen rechnen kann.²² Guntram Haag hingegen, der in seiner Untersuchung den Einfluss von theoretischen Schriften zum Traum auf die mittelhochdeutsche Literatur genauer beleuchtet, meint dazu:

¹⁸ Artemidor war eigentlich in Ephesos geboren worden, doch wollte er der Heimatstadt seiner Mutter, Daldis, zu Ruhm verhelfen, wie er selbst im dritten Buch seines Werkes schreibt: „Was den Titel anbetrifft, soll es dich nicht in Verwunderung setzen, daß es da Artemidor *aus Daldis* und nicht *aus Ephesos* heißt, wie sonst auf vielen Büchern, die ich über andere Gegenstände geschrieben. Ephesos ist nämlich schon an und für sich hochberühmt und weist viele bedeutende Herolde seines Ruhmes auf, während Daldis, ein nicht sehr bedeutendes Städtchen Lydiens, bis auf den heutigen Tag unbekannt geblieben ist, weil es keine solchen Männer hervorgebracht. Deshalb widme ich demselben dieses Werk als meiner Heimatstadt von mütterlicher Seite zum Dankeslohn für meine Erziehung.“ Aus: Artemidor von Daldis. Traumbuch. Übertragung von Friedrich S. Krauss, bearbeitet und ergänzt von Martin Kaiser. Basel: Schwabe & Co. 1965, S. 261.

¹⁹ Hier spricht Artemidor seinen Sohn direkt an und rät ihm, das Wissen dieses Buches für sich zu nützen und es nicht durch Abschriften anderen zugänglich zu machen. Vgl.: Artemidor: Traumbuch, S. 262 - 264.

²⁰ Vgl.: Walde: Traum und Traumdeutung, S. 33 – 44.

²¹ Walde: Traum und Traumdeutung, S. 42.

²² Vgl.: Speckenbach: Von den Troimen, S. 173.

„Immerhin liegt aber ca. 1160 – 70 im ‚Liber Thesauri occulti‘ des Pascalis Romanus in der - für gebildete Rezipienten hinreichend einflussfähigen – lateinischen Sprache ein Werk vor, das Auszüge aus Artemidor und auch aus den ‚Oneirocritica‘ des Achmet ben Sirin aufgreift. Zu gleicher Zeit hat auch Leo Tuscus das Achmet-Traumbuch in lateinischer Sprache herausgebracht. Deswegen ist die Relevanz Artemidors oder einer ihm nahen Tradition bei der literarischen Gestaltung von Traum und Traumdeutung genau zu prüfen.“²³

Er bezieht sich in weiterer Folge auch auf andere, im Mittelalter gebräuchliche Traumbücher, auf die in den folgenden Kapiteln der vorliegenden Arbeit noch näher eingegangen werden soll: „Grundsätzlich sind alle diese nichtliterarischen Muster für Traumdeutung ernst zu nehmen.“²⁴ Inwieweit dies für die dieser Arbeit zugrundeliegenden Texte zutrifft, wird noch zu zeigen sein.

2.1.2. Macrobius

Ein weiterer bedeutender Text zur Traumtheorie war der ‚Commentarii in Somnium Scipionis‘ des spätantiken Autors Macrobius²⁵. Er nimmt darin Bezug auf Ciceros ‚De re publica 6,9 – 29‘, auch bekannt als ‚Somnium Scipionis‘.²⁶ Anders als Artemidor bietet er eine rein philosophische Auseinandersetzung mit der Thematik und verzichtet auf die Deutung verschiedener Traumbilder. Große Beachtung fand sein fünfteiliges Klassifikationsmodell für Träume, welches auch mittelalterliche Theorien um den Traum beeinflusst haben soll:

„[2] All dreams may be classified under five main types: there is the enigmatic dream, in Greek *oneiros*, in Latin *somnium*; second, there is the prophetic vision, in Greek *horama*, in Latin *visio*; third, there is the oracular dream, in Greek *chrematismos*, in Latin *oraculum*; fourth, there is the nightmare, in Greek *enypnion*, in Latin *insomnium*; and last, the apparition, in Greek *phantasma*, which Cicero, when he has occasion to use the word, calls *visum*.“²⁷

Als Quelle für dieses Modell wird der verlorene Timaioskommentar des Porphyrius vermutet, der auch für eine ähnliche Klassifizierung bei Chalcidius als Vorlage gedient haben soll.

²³ Haag: Traum, S. 45.

²⁴ Haag: Traum, S. 45.

²⁵ Welche historische Persönlichkeit sich hinter dem Namen Macrobius Ambrosius Theodosius verbirgt ist in der Forschung umstritten. Vgl. dazu: Hüttig, Albrecht: Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang 1990 (= Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte Bd. 2), S. 13 – 16.

²⁶ Vgl.: Träume in der Antike. Hg. v. Marion Giebel. Stuttgart: Reclam 2006 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 18395), S. 204 – 225.

²⁷ Stahl, William Harris: Commentary on the Dream of Scipio. New York: Columbia University Press 1952, 1990, S. 87f.

Macrobius erklärt im Folgenden die Bedeutung der verschiedenen Traumarten genauer. Die beiden letztgenannten Begriffe, *insomnium* und *visum*, sind demnach unbedeutend in Bezug auf die Zukunft des Träumers und bedürfen keiner Deutung. *Insomnium* wird durch psychische oder physische Vorgänge ausgelöst, wie schon bei Aristoteles beschrieben, und *visum* bezeichnet wirre Träume, die zwischen dem Wachzustand und dem Schlaf entstehen.²⁸ Macrobius erwähnt hier auch den sogenannten *incubus*: „To this class belongs the incubus, which, according to popular belief, rushes upon people in sleep and presses them with a weight which they can feel.“²⁹

Wenn Klaus Speckenbach in seinem Aufsatz „Von den Troimen“ vom *oraculum* ausschließlich als Praxis der Inkubation³⁰ spricht, fasst er jedoch nach Ansicht der Verfasserin die Bedeutung des Begriffes zu kurz.³¹ Macrobius bezeichnet damit einen Traum, in dem eine Person, sei es ein Verwandter, Priester oder ein Gott selbst, auftritt, und dem Träumenden die Zukunft verkündet³². Dazu zählt ohne Zweifel auch die Inkubation, doch ist dies wohl eher ein Teilaspekt der von Macrobius genannten Gattung.

Der Traum, der die Zukunft klar und unverschlüsselt darstellt, wird als *visio* bezeichnet, und unter *somnium* versteht Macrobius den allegorischen Traum, der die Zukunft verschlüsselt voraussagt und der einer Deutung bedarf.³³ Auch er unterteilt diese Traumart nochmals in fünf Unterkategorien, wie sie uns schon bei Artemidor begegnen, je nachdem ob sie den Träumer selbst, eine bekannte Person, die Gemeinschaft, den Staat oder den Kosmos betreffen. Außerdem sei es für die Bedeutung eines Traumes relevant, ob der Träumer eine höhergestellte Person ist³⁴: „The critics say that dreams concerning the welfare of the state are not to be considered significant unless military or civil officers dream them, or unless many plebeians have the same dream.“³⁵

²⁸ Vgl.: Speckenbach: Von den Troimen, S. 171.

²⁹ Stahl: Commentary, S. 89.

³⁰ Als Inkubation wird das antike Ritual bezeichnet, nach dem ein Kranker im Heiligtum einer Gottheit schläft, um von diesem Gott direkt im Traum die Heilungsmethode zu erfahren. Zu diesem Zweck wurden vor allem die Heiligtümer des Asklepios aufgesucht. Vgl.: Fuchs: Zukunftsschau, S. 20 – 23.

³¹ „*oraculum* ist der bewußt gesuchte Traum des Tempelschlafs, der Inkubationstraum, der ohne Verhüllung die göttliche Mitteilung enthält.“ Aus: Speckenbach: Von den Troimen, S. 171.

³² „We call a dream oracular in which a parent, or a priest, or even a god clearly reveals what will or will not transpire, and what action to take or to avoid.“ Aus: Stahl: Commentary, S. 90.

³³ Vgl.: Speckenbach: Von den Troimen, S. 171.

³⁴ Vgl.: Stahl: Commentary, S. 90f.

³⁵ Stahl: Commentary, S. 91.

2.1.3. Die Pforten der Träume

Die zahlreichen Belege für die Auseinandersetzung der Menschen in der Antike mit dem Phänomen des Traumes und seiner Deutung lassen erahnen, wie wichtig dieses Thema war. „Träume gehörten also zum täglichen Leben; ihre Mitteilung und Deutung bildete eine Form der Kommunikation, die das Traumgeschehen zu einem beliebten Mittel literarischer Darstellung werden ließ.“³⁶ Ein wesentlicher Unterschied vom antiken zum heutigen Traumverständnis muss aber an dieser Stelle festgemacht werden. Durch Traumanalysen wollen wir in unserer Zeit einen Zugang zu unbewussten Vorgängen in uns selbst finden, also einen Blick in unser Seelenleben werfen. Ganz im Gegenteil dazu versprach man sich in der Antike und auch noch im Mittelalter eine Offenbarung zukünftiger Ereignisse, wie man sie in einer großen Anzahl literarischer Texte finden kann. Ob Homer, Aischylos oder Vergil, sie alle lassen ihre Figuren Bedeutendes träumen. Und auch in der Literatur finden sich Diskurse aus den theoretischen Schriften, wie zum Beispiel in der Odyssee, im Traum der Penelope. Sie träumt von zwanzig Gänsen in ihrem Haus, die ein vom Berg herabstürzender Adler tötet. Im Traum selbst erfährt sie noch die Deutung, nämlich dass die Gänse die Freier und der Adler ihren sehnsüchtig erwarteten Gatten Odysseus darstellen. Doch sie zweifelt am Wahrheitsgehalt ihres Traumes (Homer, Odyssee 19, 560 – 567):

„Träume, wahrlich, o Fremder, sind unbegreiflich und unklar,
Und nicht alles, was sie verkünden, geht in Erfüllung.
Denn den kraftlosen Träumen sind zweierlei Pforten beschieden,
Diese sind aus Hörnern gebaut, aus Elfenbein jene.
Die nun durch die Tür aus gesägtem Elfenbein kommen,
Die sind täuschender Trug mit unerfüllbaren Worten;
Die aber aus der Tür mit geglätteten Hörnern hervorgehn,
Bringen Wahres zustand, wenn der Sterblichen sie einer wahrnimmt.“³⁷

Auf diese Stelle bezieht sich auch Macrobius in seinem Kommentar, sowie auf das Ende des sechsten Gesanges der Aeneis³⁸, in der ebenfalls von den Pforten der Träume die Rede ist. Unter Berufung auf den Kommentar des Porphyrius erklärt er, dass die Seele im Schlaf durch

³⁶ Träume in der Antike, S. 15.

³⁷ Zitiert nach: Träume in der Antike, S. 21.

³⁸ „Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur cornea, qua veris facilis datur exitus umbris; altera candenti perfecta nitens elephanto, sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes“ („Sind zwei Pforten dort des Traumgotts: eine, so heißt es, ist aus Horn, läßt leicht die wahren Träume entschweben; schimmernd aus gleißendem Elfenbein ist die andre vollendet, falschen Traum aber senden aus ihr zum Himmel die Manen“). Aus: Vergil: Aeneis. Lateinisch – Deutsch. In Zusammenarbeit mit Maria Götte hg. und übers. v. Johannes Götte. 3. Aufl. München: Heimeran 1971 (= Tusculum – Bücherei), S. 270f.

einen Schleier blickt. Da Horn ein Material sei, das, wenn es sehr dünn ist, durchsichtig wird, könne die Seele Dinge erkennen, doch Elfenbein sei immer undurchsichtig.³⁹

2.2 Die christliche Lehre

Die Diskussion um den Wahrheitsgehalt von Träumen, ob sie von den Göttern oder von Dämonen geschickt wurden und ob sie es überhaupt wert waren, beachtet zu werden, fand auch in der christlichen Lehre ihren Niederschlag. Neben der antiken Tradition war vor allem sie für das Verständnis der Menschen des Mittelalters von den Träumen entscheidend.

2.2.1. Die Träume im Alten und Neuen Testament

Die Bibel enthält eine Vielzahl an Traumerzählungen, doch deren Bewertung fällt sehr unterschiedlich aus. Im Alten Testament wird im Vergleich zum Neuen Testament viel häufiger geträumt oder zum Traum Stellung genommen. Doch es lässt sich keine homogene Beurteilung festmachen. An vielen Stellen wird in Träumen der Wille Gottes offenbart, womit den Träumen eine wichtige und durchaus positive Funktion zukommt. Die berühmtesten Träumer sind wohl Jakob, Josef und Daniel⁴⁰. Abgesehen von den Träumen, in denen Gott direkt zu den Menschen spricht⁴¹, gibt es noch verschlüsselte, die nur Auserwählte Gottes zu deuten vermögen⁴², und solche, in denen Engel, Geister oder Priester zu den Menschen sprechen⁴³. Hier werden Träume, neben der Vision, als eine Art der Kommunikation Gottes mit seinen Auserwählten dargestellt.⁴⁴

Auffällig ist, dass im Neuen Testament fast nur mehr Engel mittels des Traumes mit den Menschen kommunizieren. Es finden sich auch keine allegorischen Träume mehr. Insgesamt

³⁹ Vgl.: Ricklin, Thomas: Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles. Leiden, Boston, Köln: Brill 1998 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 64), S. 119f.

⁴⁰ Vgl.: Gn 28, 12 – 16. Gn 31, 10 – 14. Gn 37, 5 – 12. Gn 41, 1 – 36. Dn 2, 1 – 49. Dn 3, 98 – 4, 34. Dn 7, 1 – 28. Aus: Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. Hg. v. Diego Arenhoevel, Alfons Deissler und Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau: Herder 1968.

⁴¹ Vgl.: Gn 20, 3 – 8. Gn 26, 24. Gn 28, 12 – 16. Gn 31, 24. Gn 46, 2 – 5. 1 Sm 3, 1 – 15. 2 Sm 4 – 18. 1 Kg 3, 5 – 15.

⁴² Vgl.: Gn 37, 5 – 10. Gn 40 ff. Ri 7, 13 – 16. Est 1, 1 – 11. Dn 2. Dn 3, 98 – 4, 34. Dn 7.

⁴³ Vgl.: Gn 31, 10 – 14. 2 Makk 15, 11 – 17. Ib 4, 12 – 21. Mt 1, 20 – 24. Mt 2, 12. Mt 2, 13 – 14. Mt 2, 19 – 21. Apg 27, 23 – 25.

⁴⁴ Vgl.: Speckenbach: Von den Troimen, S. 174, 175., Fuchs: Zukunftsschau, S. 43 – 46., Le Goff: Phantasie und Realität, S. 271 – 275.

kommen im Neuen Testament nur neun Träume vor. Fünf im Evangelium nach Matthäus⁴⁵ und vier in der Apostelgeschichte⁴⁶, welche alle den heiligen Paulus betreffen. Jacques Le Goff sieht hier einen Zusammenhang zwischen dem griechischen Apostolat des Paulus und der Traumgläubigkeit der Griechen.⁴⁷

Schon die geringe Anzahl an Traumschilderungen weist darauf hin, dass diese Art des Kontaktes zwischen Gott und den Menschen im Neuen Testament eine untergeordnete Rolle spielt. Auch die fehlenden theoretischen Stellungnahmen zum Traum machen dies deutlich.⁴⁸

Neben diesen Schilderungen von Träumen besonders Begnadeter finden sich in der Bibel, und zwar ausschließlich im Alten Testament, auch Stellen, in denen in theoretischer Weise auf das Phänomen des Traumes und seiner Deutung eingegangen wird⁴⁹. Hier zeigt sich die Ambivalenz, mit der man den nächtlichen Bildern entgegentritt. Besonders negativ werden sie bei Jesus Sirach beurteilt, der nur jenen etwas Gutes abgewinnen kann, die von Gott selbst zur Warnung gesandt werden:

„Leere und trügerische Hoffnungen hat ein unverständiger Mensch, / denn Träume setzen nur Toren in Erregung. Wie einer, der nach dem Schatten greift und den Wind zu haschen sucht, / so ist einer, der sich auf Träume verläßt. Verwandt sind Spiegel und Träume, / das Bild eines Gesichtes erscheint dem Gesicht selbst gegenüber. Wie ist von einem Unreinen Reines zu erwarten, / und wie von der Lüge Wahrheit? Wahrsagung, Zeichendeuterei und Träume sind nichtig, / Einbildungen einer gebärenden Frau. Wenn sie nicht vom Höchsten zur Heimsuchung gesandt sind, / so schenke ihnen keinerlei Beachtung. Die Träume haben schon viele in die Irre geführt, / so daß sie strauchelten auf ihrem Wege. Ohne Trug wird das Gesetz in Erfüllung gehen, / und die Weisheit in einem zuverlässigen Munde ist vollkommen.“⁵⁰

Doch wie konnte man mit Sicherheit feststellen, ob ein Traum wirklich von Gott gesandt wurde oder ob man der Täuschung durch Dämonen oder den Teufel erlegen war? Dieses Dilemma bestimmt den Umgang mit Träumen im Christentum und damit auch den Umgang mit Träumen im Mittelalter.

2.2.2. Erste christliche Stellungnahmen zum Traum

Die herausragende Bedeutung, die Träumen im Alltagsleben der Antike und ebenso in der Bibel zukommt, verlangte es, dass sich auch die führenden Vertreter des frühen Christentums

⁴⁵ Vgl.: Mt 1, 20. Mt 2, 12. Mt 2, 13 – 19. Mt 2, 22. Mt 27, 19.

⁴⁶ Vgl.: Apg 16, 9. Apg 18, 9. Apg 23, 11. Apg 27, 23.

⁴⁷ Vgl.: Le Goff: Phantasie und Realität, S. 272.

⁴⁸ Vgl.: Fuchs: Zukunftsschau, S. 51.

⁴⁹ Vgl.: Nm 12, 6 – 10. Dt 13, 2 – 6. Ib 33, 14 – 19. Jr 23, 25 – 32. Jr 27, 9 – 16. Jr 29, 8 – 10.

⁵⁰ Sir 34, 1 – 8.

mit diesem Phänomen auseinandersetzen, wobei sie abergläubische Handlungen, Orakel und Traumdeuterei im Großen und Ganzen ablehnten. Noch in der Welt der Antike verhaftet, galt es, heidnische Anschauungen mit denen der noch jungen Religion zu vereinen, um den Glaubensanhängern eine klare Richtung vorzugeben.⁵¹

„Als das Christentum triumphiert, behauptet die Traumdeutung sich zwar in der Tradition als ein herrschender Glaube und herrschende Praxis, aber gleichzeitig präzisiert sich eine Tendenz zur Unterdrückung des Traumlebens. [...] Vor dem 4. Jahrhundert und der Anerkennung des Christentums als offiziell autorisierter Religion verraten die christlichen Einstellungen zu den Träumen und ihrer Deutung zunächst Interesse, dann Unruhe und schließlich Unsicherheit.“⁵²

In vielen Texten des ersten bis vierten Jahrhunderts gelten Träume als Anzeiger für wichtige Stationen im Leben von Christen, wie die Bekehrung, ein zu erleidendes Martyrium oder der Kontakt zu Gott. Als Beispiele wären hier Origenes, Cyprian oder die Märtyrerin Perpetua zu nennen. Auch Augustinus und Tertullian glauben an einen möglichen Kontakt zu Gott durch Träume und Visionen.⁵³

Doch auch die Skepsis gegenüber Träumen, Visionen und anderen transzendenten Zuständen nahm kontinuierlich zu, nicht zuletzt aufgrund ihrer Bedeutung für häretische Gruppierungen, Gnostiker, in den ersten Jahrhunderten nach Christus. Dazu zählen unter anderem die Montanisten, Ebioniter, Nazoräer und Karpokrates. Sie alle glaubten daran durch Träume und Visionen Gott näher kommen zu können, was deren Ruf innerhalb des Christentums nachhaltig schädigte.⁵⁴

2.2.2.1. Tertullian

Im Rahmen seiner Schriften geht der frühchristliche Autor Quintus Septimius Florens Tertullianus⁵⁵ auch auf das Thema Träume ein. „Der Platz, den Tertullian dieser kleinen Abhandlung innerhalb seines Werks *De anima* gibt, ist signifikativ: Er stellt sie zwischen den Schlaf und den Tod. Außerdem bezeichnet er die Träume (*somnia*) als Aktivitäten des Schlafs (*negotia somni*).“⁵⁶

⁵¹ Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 90 - 92.

⁵² Le Goff: Phantasie und Realität, S. 284.

⁵³ Vgl.: Ebd., S. 284 – 287.

⁵⁴ Vgl.: Ebd., S. 288 – 290.

⁵⁵ Tertullian wird nicht zu den Kirchenvätern gezählt, da er sich den Montanisten anschloss. Vgl.: Le Goff: Phantasie und Realität, S. 290., bzw.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 92.

⁵⁶ Le Goff: Phantasie und Realität, S. 290.

Ebenso wie Macrobius und andere kategorisiert er sie. Zur ersten Gruppe zählt er die sogenannten „guten“ Träume mit reinem, vorausdeutendem Inhalt, die direkt von Gott kommen. Kategorie zwei sind jene, die von Dämonen geschickt werden, um die Menschen zu verwirren, denn auch sie erfüllen sich mitunter. Zur letzten Gruppe gehören die Bilder, die von Tagesresten stammen und welche die stets aktive Seele in neuer Zusammensetzung im Schlaf sieht. Geist und Körper bleiben dabei passiv, womit Tertullian erklärt, warum man weder für gute Taten, die man im Traum begeht, belohnt noch für schlechte bestraft wird.⁵⁷

Außerdem meint Tertullian, dass jeder Mensch träumt und somit die Möglichkeit besteht, dass auch Heiden von Gott gesandte Träume und Visionen empfangen. Des Weiteren spricht er sich gegen die Inkubation aus, da die Seele nicht an Orte beziehungsweise

Heiligtümer gebunden ist und man somit überall Wahrträume haben kann. Dennoch setzt sich die Praxis der Inkubation auch im Christentum fort, indem man nun bei den Grabstätten der Heiligen und Märtyrer nächtigt.⁵⁸

Für Lactantius haben Träume die Funktion, die Seele zu beschäftigen, indem sie die erinnerten Bilder des Tages neu zusammenstellt, damit sich der Körper ausruhen kann. Allerdings räumt er ein dass Gott unter Umständen über den Traum mit den Menschen kommuniziert. Hieronymus übernimmt weitgehend Tertullians Kategorien und erweitert sie noch um den Leibreiztraum, allerdings lässt sich bei ihm eine skeptische Haltung gegenüber Träumen festmachen.⁵⁹

2.2.2.2. Das Misstrauen der Kirche gegenüber Träumen

Als das Christentum zur Staatsreligion aufsteigt bildet sich zunehmend auch eine explizit christliche Traumlehre heraus.

„Obwohl die Entwicklung gewisser Lehren und Einstellungen in bezug auf die Träume bei den Heiden der Antike begonnen hat, vollzieht das Christentum tiefe Veränderungen in der Traumlehre, und die Kirche bemüht sich, die Christen von der Traumdeutung abzubringen.“⁶⁰

Ein wesentlicher Unterschied zur antiken Praxis war, dass im Christentum alle Träume berücksichtigt wurden, nicht nur die prophetischen. Denn durch den Glauben an die Allgegenwart Gottes war es wichtig auch den trügerischen Träumen, die von Dämonen zur

⁵⁷ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 92 – 96.

⁵⁸ Vgl.: Le Goff: Phantasie und Realität, S. 292f.

⁵⁹ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 96 – 98.

⁶⁰ Le Goff: Phantasie und Realität, S. 294.

Täuschung ausgesandt wurden, eine Deutung zuzuführen. Problematisch war jedoch, dass das Christentum niemals Kriterien festlegte, wie man die guten, von Gott gesandten Träume von den schlechten, vom Teufel gesandten, unterscheiden konnte. Umso schwieriger wurde es für die Glaubensanhänger, da man auf dem ersten Konzil von Ankyra 314 Traumdeuterei untersagte⁶¹, sodass nun jedem der Umgang mit seinen Träumen selbst überlassen war. Es ist anzunehmen, dass trotz des offiziellen Verbots kundige Menschen aufgesucht wurden, wenn jedoch heimlich.⁶² „So entstand meines Erachtens für Jahrhunderte ein Gesellschaftstypus, auf den noch nicht genügend aufmerksam gemacht wurde: *Eine Gesellschaft, die in bezug auf die Träume blockiert und desorientiert war.*“⁶³

Für das offizielle Christentum gab es mehrere Gründe, warum Träumen und deren Deutung misstraut wurde. Zum einen gab es der offiziellen Meinung der Kirche nach drei mögliche Urheber von Träumen, nämlich Gott, Satan und den Menschen selbst, beziehungsweise dessen Seele oder körperlichen Vorgänge. Jedoch, wie bereits erwähnt, wurde niemals festgelegt, wie man diese Arten von Träumen unterscheiden konnte. Des Weiteren gab es zahlreiche häretische Gruppen, bei denen der Kontakt zu Gott durch Träume, Visionen oder Ekstasen wichtiger Bestandteil ihrer Lehre war. Doch mit der zunehmenden Macht des Christentums wächst auch das Bedürfnis der Kirche, ihre Anhänger zu kontrollieren. Sie soll der alleinige Vermittler zwischen Gott und den Christen sein. Wenn man allerdings mit Hilfe von Träumen selbst mit Gott in Kontakt treten kann, wozu braucht man dann noch einen offiziellen Vermittler?⁶⁴ „Der Traum, der die kirchliche Vermittlung in den Beziehungen zu Gott beseitigt, ist verdächtig.“⁶⁵

Außerdem legt die christliche Lehre fest, dass nur Gott und wenige, von ihm auserwählte Heilige das Privileg genießen um die Zukunft zu wissen. Doch in der Antike war gerade der Blick in die Zukunft, den man durch Träume zu erhaschen hoffte, der Grund für das rege Interesse an ihnen.

Abschließend wäre noch die sexuelle Komponente des Traumes zu erwähnen, die nach christlicher Auffassung auch im Machtbereich des Satans liegt, der den Menschen lustvolle Bilder sendet, um sie zu versuchen, was ebenfalls die Missgunst der Kirche nach sich zieht.⁶⁶

⁶¹ „Alle, die nach Art der Heiden den Vogelflug oder die Eingeweide oder die Träume beobachten oder irgendeine Art von Wahrsagerei betreiben oder die Menschen in ihre Häuser bringen, um dort durch die Kunst der Magie Untersuchungen anzustellen...sollen sich bekennen und fünf Jahre Buße tun...“ Aus: Le Goff: Phantasie und Realität, S. 295.

⁶² Vgl.: Le Goff: Phantasie und Realität, S. 293 – 295.

⁶³ Ebd., S. 295.

⁶⁴ Vgl.: Ebd., S. 296f.

⁶⁵ Ebd., S. 297.

⁶⁶ Vgl.: Ebd., S. 297f.

2.2.2.3. Augustinus

Der einflussreichste aller frühchristlichen Autoren war wohl Aurelius Augustinus. Schon früh kam er durch seine gläubige Mutter mit der Idee von Wahrträumen in Kontakt. Da er als junger Mann noch nicht dem christlichen Glauben angehörte, war seine Mutter stets besorgt um sein Seelenheil, was sich in ihrem berühmten Traum vom Richtscheit ausdrückte, wie man ihn in seiner Autobiographie „*Confessiones*“ nachlesen kann⁶⁷. Des Weiteren schildert er, dass seine Mutter ihrer Ansicht nach die Gabe besaß, von Gott gesandte Träume von den trügerischen zu unterscheiden: „Sie behauptete nämlich, sie erkenne an einer Art Wohlempfindung, die sie mit Worten nicht zu beschreiben vermochte, den Unterschied zwischen dem, was Du kundtust, und dem, was ihre eigene Seele träumt.“⁶⁸

Auch in theoretischer Weise nahm Augustinus zu Träumen Stellung. Als junger Mann Anhänger des Manichäismus, distanzierte er sich im Laufe seines Lebens davon und konvertierte zum Christentum, was sich auch in seinen Schriften niederschlug. So vertrat er die Ansicht, dass die Seele etwas Körperloses sei, wie die Bilder, die sie zu sehen vermochte. Diese konnten entweder aus den Erinnerungen an Sinneswahrnehmungen bestehen, aus den Bildern, die sie sich selbst, mit Hilfe ihrer schöpferischen Kraft daraus zusammensetzte, oder aus abstrakten Gedanken. Dies alles konnten Träume beinhalten. Allerdings war er nicht davon überzeugt, dass sich die Seele im Schlaf vom Körper lösen könne.⁶⁹

„Nach Erkenntnis des Augustinus spiegeln diese nächtlichen Erlebnisse als Produkte des Gedächtnisses naturgemäß die Stimmungen und Gewohnheiten sowie auch die Bedürfnisse, Wünsche und Ideale des Schlafers wieder. Die Seele bleibt aber im Traum, wie früher schon Tertullian festgestellt hatte, moralisch ohne Verantwortlichkeit, denn es fehlt ihr der Wille und die Urteilskraft des wachen Tagesbewußtseins.“⁷⁰

Neben diesem sehr modern anmutenden Ansatz, das Phänomen der Träume zu erklären, räumte Augustinus auch die Möglichkeit von Wahrträumen ein. Dafür übernahm er die vorhandenen Klassifikationsmodelle weitgehend, und zwar dass der Träumer die Zukunft in

⁶⁷ „Da sah sie im Traum sich auf einem Richtholz stehen, gramvoll, von Gram gebrochen, und da kam ein lichter Jüngling auf sie zu und lächelte sie fröhlich an. Er fragte sie nach dem Grunde ihres Trauerns, ihres Weinens Tag für Tag, so wie man eben fragt, um aufzurichten, nicht um bloß Bescheid zu erfahren. Sie sagte, sie härmte sich über mein Verderben. Da hieß er sie getrost sein, sie brauche ja nur schärfer zuzusehen, so werde sie's gewahr: da, wo sie sei, da sei auch ich. Und als sie nun schärfer zusah, erblickte sie mich, wie ich an ihrer Seite auf demselben Richtscheit stand.“ Aus: Augustinus: Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Frankfurt am Main: Insel 1987, S. 130f.

⁶⁸ Augustinus: Bekenntnisse, S. 290f.

⁶⁹ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 99 – 101.

⁷⁰ Ebd., S. 100f.

unverschlüsselter Form sieht oder gesagt bekommt oder in allegorischen Bildern. Zum Erscheinen bereits Verstorbener im Traum meinte er, dass es sich wohl um Bilder aus der Erinnerung an den Toten handele, und dass man nicht unhinterfragt ihre Anweisungen befolgen solle, da ja Tote nichts vom Leben auf Erden wissen konnten. Er verwies auch auf die Möglichkeit, dass Engel das Äußere von Verstorbenen annehmen konnten, um ihre Botschaften zu überbringen.⁷¹

Susanne Kurz und Stefan Seit entwickeln in ihrem Aufsatz⁷² ein differenzierteres Bild von Augustinus' Ansichten zu Träumen über die Zukunft. Vom neuplatonischen Gedankengut beeinflusst schreibt er in seinen *Confessiones*: „Vielmehr: es redet zu allen, aber die allein verstehen es, die das Vernommene von draußen drinnen mit der Wahrheit, die dort ist, zusammenbringen.“⁷³ Laut seiner Erkenntnistheorie bewirkt zwar die Sinneswahrnehmung, dass sich in der Seele Bilder entwickeln, die diese dann erinnert, miteinander verbindet oder gänzlich neu ordnet, jedoch ist die Seele beziehungsweise der Intellekt nichts Feinstoffliches. Daher kann dem Menschen eigentlich nichts ihm Unbekanntes, wie etwa zukünftige Ereignisse, von außen durch Träume oder Visionen zugeführt werden. Vielmehr wohnt dem menschlichen Intellekt von sich aus eine weitreichende Erkenntnis und Wahrheit inne, die über jene materielle weit hinausgeht und an die göttliche Wahrheit reicht. Die im Traum erscheinenden Bilder kommen somit aus unserem Inneren, und allein unser Intellekt kann sie entschlüsseln und ihnen dadurch Bedeutung verleihen.⁷⁴

„Die a- oder antinaturalistische Spitze von Augustinus Menschenbild impliziert zugleich, dass Träume dem Menschen kein wirklich wichtiges Wissen mitteilen können – es sei denn, sein Intellekt tritt urteilend und interpretierend an die Traumbilder heran. Dann aber sind diese wiederum nicht die eigentliche Quelle des Wissens.“⁷⁵

Da dem Menschen selbst Erkenntnis und Wahrheit innewohnen, verurteilt Augustinus jeden Versuch der Zukunftsvorhersage mithilfe von Zeichen oder Gegenständen, weil er eigentlich über diesen Dingen steht.⁷⁶

⁷¹ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 102f.

⁷² Kurz, Susanne und Seit, Stefan: Die Einschätzung von Träumen und Traumdeutung im lateinisch – christlichen Mittelalter und im sunnitischen Islam. In: Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven. Hg. V. Annette Gerok-Reiter u. Christine Walde. Berlin: Akademie Verlag 2012, S. 91 – 130.

⁷³ Augustinus: Bekenntnisse, S. 500f.

⁷⁴ Vgl.: Kurz, Seit: Einschätzung von Träumen, S. 95 – 103.

⁷⁵ Ebd., S. 103.

⁷⁶ Vgl.: Ebd., S. 103.

2.3. Mittelalterliche Traumtheorien

2.3.1. Das frühe Mittelalter

Mit der wachsenden Macht und der zunehmenden Ausdehnung des christlichen Glaubens und seiner Kirche steigerte sich auch das Misstrauen gegenüber Träumen. Dies rührte einerseits vom ausgeprägten Traumglauben der antiken Kulte her, von denen man sich distanzieren musste, und andererseits auch vom besonderen Stellenwert der Träume und Orakel in den Kulturen der Stämme, die man bekehren wollte. Es war wichtig, die Überlegenheit der christlichen Glaubensinhalte zu demonstrieren, was auch bedeutete, alles andere entschieden abzulehnen. Dies ist auch in einigen erhaltenen schriftlichen Zeugnissen der Zeit nachzulesen, wie etwa in den Dekreten des Papstes Gregor II. für das bayrische Missionsgebiet, in denen er sich deutlich gegen den Traumglauben und andere Weissagungen ausspricht.⁷⁷ Auch Karl der Große, auf den in den folgenden Kapiteln der Arbeit noch genauer eingegangen werden muss, erließ in der *Admonitio generalis* von 789 ein rigoroses Gesetz gegen alle Formen von Aberglauben und Zukunftsvorhersage⁷⁸. Demnach sollte, mit Bezug auf die entsprechenden Bibelstellen, sogar die Todesstrafe verhängt werden. Vierzig Jahre später, im Rahmen des Konzils von Paris, wurde eine wesentlich mildere Strafe für derlei Verfehlungen vorgesehen, nämlich fünf Jahre Kirchenbuße. Nun kann man schließen, dass diese Verbote ihre Wirkung wohl eher verfehlten, da sie recht häufig ausgesprochen wurden und auch die Priester selbst teilweise dem Aberglauben verfallen waren und Wahrsager aufsuchten, ihre Träume zu sehr beachteten oder die Praxis des Loswerfens mit Texten aus der Bibel ausübten. Des Weiteren dürfte die mildere Strafe des Kirchenbanns gegenüber der angedrohten Todesstrafe durch Karl den Großen eine weniger abschreckende Wirkung gehabt haben. Allerdings kann man an der großen Zahl an Verbotstexten auch ablesen, wie verbreitet der Traumglaube und überhaupt das Interesse an der Zukunftsschau wohl gewesen sein muss.⁷⁹

⁷⁷ Vgl.: Ebd., S. 107 – 109.

⁷⁸ „64. Allen. Ebenso haben wir im Gesetz des Herrn das Gebot: 'Ihr sollt nicht wahrsagen'. Und im Deuteronomium: 'Es gebe niemanden, der Wahrsager befragt oder auf Träume achtet oder sich nach Zeichendeutern richtet'. Ebenso: 'Es gebe keinen Schamenzauberer und keinen Heilzauberer und keinen, der Geister befragt'. Deshalb verordnen wir, dass es weder Wahrsager noch Heil-, Wetter- oder Schutzzauberer geben darf, und wo immer sie sind, sollen sie gebessert oder verurteilt werden. Ebenso erteilen wir hinsichtlich der Bäume und Felsen und Quellen, wo einige Toren Lichter anbringen oder andere Kulte abhalten, überhaupt den Befehl, diesen überaus schlechten und Gott widerwärtigen Brauch, wo immer er vorgefunden wird, zu beseitigen und niederzureißen.“ Aus: Die *Admonitio generalis* Karls des Großen. Hg. v. Hubert Mordek, Klaus Zechiel – Eckes und Michael Glatthaar. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2012 (= *Monumenta Germaniae Historica* XVI.), S. 216f.

⁷⁹ Vgl.: Wittmer – Butsch: *Bedeutung*, S. 109f.

2.3.1.1. Träume von Herrschern und Heiligen

Die widersprüchliche Einstellung zum Traumphänomen, die schon in der Bibel festzumachen ist und die sich in der Lehre des offiziellen Christentums fortsetzt, ist auch in diesem Zusammenhang deutlich zu sehen. „Solchen offiziellen Stellungnahmen und Verboten steht entgegen, daß sich die Exemplarliteratur und Erzählungen in geistlichen Schriften durchaus des Traums und der Traumdeutung als didaktischem Element bedienen.“⁸⁰ Macrobius, dessen Ansichten bereits in einem vorhergehenden Kapitel ausführlich besprochen wurden, hatte in seinem Werk festgestellt, dass man nur den Träumen von höhergestellten Personen Beachtung schenken sollte.⁸¹ Gemäß diesem Grundsatz bedienten sich christliche Herrscher des Traums, um ihr Ansehen zu steigern. Schon Konstantin, der erste christliche Kaiser, sieht im Traum Christus, der ihn nach seiner Vision⁸² nochmals dazu anhält, das Zeichen des Kreuzes auf seinem Banner zu tragen. Auch Theodosius der Große träumt im Zuge der Schlacht gegen den heidnischen Eugenius vom Evangelist Johannes und vom Apostel Philippus und besiegt daraufhin seinen Feind. So werden Träume von Herrschern zu einem gängigen Motiv in der Chronik und in der Literatur. Die Träume Karls des Großen im Rolandslied, welche hierfür ein hervorragendes Beispiel sind, sollen im Rahmen der vorliegenden Arbeit noch näher untersucht werden.⁸³

Auch in der Hagiographie werden Träume zu wichtigen Bestandteilen in den geschilderten Leben der Heiligen. So gibt es immer wieder Bekehrungsträume, die eine Konvertierung des oder der Heiligen zum Christentum nach sich ziehen, oder Aufforderungsträume, die zu Missionarstätigkeiten oder Ähnlichem anregen sollen. Außerdem etablieren sich auch Träume, in denen Heilige im Augenblick ihres Todes erscheinen und zum Himmel auffahren. Alle diese Traumarten kommen beispielsweise in der Legende des Sulpicius Severus vom Heiligen Martin vor. In den Schilderungen des Gregor von Tours ist von der Praxis der Inkubation zu lesen, auch in Bezug auf das Grab des heiligen Martin. Ein Kuriosum, da ja das Christentum diese Art des Heilschlafes offiziell ablehnte.⁸⁴

⁸⁰ Fuchs: Zukunftsschau, S. 85.

⁸¹ S. Kap. 2.1.2.

⁸² „Im Jahre 312 sah Konstantin am Vorabend einer entscheidenden Schlacht gegen Maxentius, der Schlacht an der Milvischen Brücke, vor den Mauern Roms am helllichten Tag ein Kreuz am Himmel, das von den Worten *In hoc signo vinces* („In diesem Zeichen wirst du siegen“) begleitet war.“ Aus: Le Goff: Phantasie und Realität, S. 305.

⁸³ Vgl.: Le Goff: Phantasie und Realität, S. 305 – 307.

⁸⁴ Vgl.: Ebd., S. 307 – 311.

2.3.1.2. Gregor der Große und Isidor von Sevilla

In seinem Werk „Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum“ behandelt Gregor der Große unter anderem auch das Thema Träume. Er antwortet damit auf die ihm von Petrus gestellte Frage, ob man nächtliche Visionen beachten muss.⁸⁵ Im Zuge dessen entwirft er sechs Kategorien für die nächtlichen Bilder. Die beiden ersten führt er auf zu viel beziehungsweise zu wenig Essen zurück, während er die trügerischen, vom Teufel gesandten Träume zur dritten Kategorie zählt. Die vierte stellen für ihn Trugbilder dar, die von zu vielen Sorgen herrühren. Die letzten beiden Traumarten schließlich sind die Offenbarungen, entweder durch eindeutige Bilder oder Befehle. Allerdings sei es nur heiligen Männern zuzutrauen, zwischen gottgesandten Träumen und allen anderen zu unterscheiden. Deshalb wäre es besser für die übrigen Christen, Träumen keine Beachtung zu schenken, da die Gefahr der Irreführung durch Satan zu groß sei.⁸⁶ Diese Kategorisierung, die es normalen Christen richtiggehend unmöglich macht zwischen beachtenswerten und gefährlichen Träumen zu unterscheiden, „dient im Grunde nur dem Ziel des Moralisten Gregor: die Christen von den Träumen und ihrer Deutung abzubringen.“⁸⁷ Um dies zu unterstreichen beendet er das Kapitel Träume mit einer kurzen moralisierenden Geschichte von einem Mann, der zu viel auf Träume vertraute und so ein großes Vermögen anhäufte, da ihm ein langes Leben beschieden worden war. Doch er starb früh, hinterließ das ganze Geld und konnte sich keiner guten Tat rühmen.⁸⁸

Auch Isidor von Sevilla steht den Träumen negativ gegenüber. Im dritten Buch seiner „Sententiae“ stellt er das Kapitel über diese zwischen jene von den Versuchungen des Teufels und über Gebete, da er im Gebet ein geeignetes Mittel zur Heilung von Träumen sieht. Er kategorisiert sie ähnlich wie Gregor, und auch er warnt davor, ihnen zu viel Beachtung zu schenken, denn auch, wenn sie wahr werden, so können sie trotzdem vom Teufel gesandt worden sein. Des Weiteren verurteilt er unzüchtige Träume, in denen er eine Sünde sieht, wenn sie die Gedanken des Träumers, die er tagsüber hatte, wiedergeben.⁸⁹

2.3.2. Das Hohe Mittelalter

Mit dem 12. Jahrhundert setzt eine Neubewertung von Träumen ein, welche die skeptische Herangehensweise des frühen Mittelalters durch eine sachlichere Ebene ausbaut.

⁸⁵ Vgl.: Ebd., S. 311.

⁸⁶ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 104 – 107.

⁸⁷ Le Goff: Phantasie und Realität, S. 312.

⁸⁸ Vgl.: Ebd., S. 312.

⁸⁹ Vgl.: Ebd., S. 313f.

Wiederaufgenommenes aristotelisches Gedankengut fließt in die Betrachtungen mit ein, welches die natürlichen Begleitumstände von Schlaf und Traum wieder in den Vordergrund rückt. Dies kann schon in Wilhelm von Conches Traktat „De philosophia mundi“ festgestellt werden, der den Zustand des Schlafens auf die von der aus dem Körper emporsteigende Feuchtigkeit zurückführt, welche die Nervenbahnen des Gehirns verstopft und so eine Weiterleitung von äußeren Reizen durch die Sinnesorgane blockiert. Träume seien durch Tagesreste, das Wetter, Ernährung und die Lage des Körpers während des Schlafens zu erklären. Allerdings räumt er auch ein, dass Engel Träume erzeugen können.⁹⁰

Unter anderen soll auch das Werk des Wilhelm von Conches als Quelle für den „Lucidarius“ gedient haben, dessen Abfassungszeit für die Jahre 1190 – 1195 angenommen wird.⁹¹ Der Dialog zwischen einem Schüler (*der junger*) und seinem Lehrer (*der meister*) beschäftigt sich in einem kurzen Kapitel (*Von den troimen*) mit diesen. Auf die Frage des Schülers, woher die Träume kommen, antwortet der Lehrer, dass sie entweder von Gott kommen, um die Zukunft zu offenbaren, und nennt Beispiele aus der Bibel, oder sie kommen vom Menschen selbst, durch Tagesreste oder Sorgen.⁹² Das von Macrobius entwickelte fünfteilige Klassifikationsmodell von Träumen findet sich im Werk des Alcher von Clairvaux, „Liber de spiritu et anima“, nahezu unverändert, neben weiteren theoretischen Ausführungen zum Traum. Diese und weitere Abhandlungen lassen den Schluss zu, dass diesem Thema im 11. und 12. Jahrhundert eine neue Bedeutung zugemessen wird, was eine objektivere, wenn auch nicht notwendigerweise positivere Herangehensweise nach sich zieht. Dies lässt sich wohl auf die Tatsache zurückführen, dass sich nach wie vor fast ausschließlich der Klerus in theoretischer Weise mit dieser Thematik befasste.⁹³

„Indem man das Phänomen Traum und die Faktoren, die zu seiner Entstehung beitrugen, unvoreingenommen diskutierte, schuf man indirekt die Grundlage für eine sinnvolle Trauminterpretation. In die gleiche Richtung weist auch die im selben Zeitraum beobachtbare Zunahme von eigentlichen Traumberichten; sie stammen fast immer aus autobiographischen Quellenzeugnissen und wurden vom Autor häufig mit einem Deutungsversuch versehen.“⁹⁴

⁹⁰ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung; S. 115f.

⁹¹ Vgl.: Steer, Georg: 'Lucidarius'. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hg. v. Kurt Ruh. Unveränderte Neuauflage der 2. Auflage. Berlin/ New York: de Gruyter 2010, Bd. 5, Sp. 940, 941. (im Folgenden als VL)

⁹² „Do sprach der meister: `etwenne coment si von Gote durch etliche cunfliche dinc, alse Joseph getrömete daz er siner brüder herre sollte werden. die tröme manent öch etwenne des vil not ist, alse Joseph wart gemanet in sime tröme von dem engele, daz er fluhe mit unserme herren in Egiptum. etwenne coment si von den menschen. so si etwaz gesehent oder gehorent, dez selbin gedenkint si indem slafe, unde so sie trurich sint wachende, so truget sie der tröm indem slafe.“ Aus: Lucidarius aus der Berliner Handschrift. Hg. v. Felix Heidlauf. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1915 (= Deutsche Texte des Mittelalters Bd. 28), S. 65.

⁹³ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 116 – 119.

⁹⁴ Ebd., S. 119.

2.3.2.1. Johannes von Salisbury

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Träumen und dem Themenfeld der Magie findet sich im um 1159 entstandenen Kompendium „Policraticus“ des Priesters Johannes von Salisbury. Grundsätzlich spricht er sich für die Möglichkeit von zukunfts offenbarenden Träumen aus, wobei auch er das Problem zur Unterscheidung von den wahren und irreführenden Träumen kennt. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf die antike Literatur, genauer gesagt auf das Bild vom Tor aus Horn und Elfenbein, welches aus der Odyssee und der Aeneis bekannt ist. Ein anderer Bezug zur Antike in seinem Werk ist das Klassifikationsmodell des Macrobius, welches er zur Einteilung der Träume im Sinne des christlichen Glaubens abwandelt. Der Gelehrte ist der Ansicht, wie auch schon Artemidor von Daldis in seinen Oneirokritika ausführte, dass sich die Träume, die die Zukunft in verschlüsselten Bildern darstellen, bei Macrobius als *somnium* bezeichnet, nicht nur auf das Leben des Träumers selbst beziehen müssen, sondern auch Auswirkungen auf andere Menschen und sogar staatliche Angelegenheiten haben können. Dies belegt er mit der Prophezeiung der Sybille von der Geburt Christi. Jene Kategorie, die Macrobius als *oraculum* anführt, in der eine bestimmte Person, sei es ein Verwandter, ein Kleriker oder ein anderer Würdenträger, Gottes Willen kundtut, übernimmt auch Johannes. Hier sei der Wahrheitsgehalt der übermittelten Botschaft dahingehend zu überprüfen, von welcher Person sie im Traum überbracht wird, beziehungsweise ob diese im Leben als vertrauenswürdig galt. Eine Besonderheit sind Johannes' Ausführungen zum Thema Traumdeutung, dem er ein eigenes Kapitel widmet. Zunächst verurteilt er die antike Praxis des Traumglaubens, da man ja zu jener Zeit Anweisungen von Götzen und Dämonen oder Orakeln befolgt hatte. Doch da auch in der Bibel Geschichten von Traumanweisungen enthalten sind, erachtet er dieses Thema als wichtig.⁹⁵

„Die Interpretation von Traumbildern, Zeichen und Rätseln ist nach Johannes' Meinung gerade deshalb so anspruchsvoll, weil sie alle sehr viel mehrdeutiger sind als etwa die Sprache oder ein bestimmtes Wort. So übertrifft auch die Vielfältigkeit der Natur die Möglichkeiten des sie nachahmenden Künstlers. [...] Die Kunst des Traumdeuters zeigt sich deshalb darin, daß er trotz der Gleichheit der Zeichen die Verschiedenheit der Bedeutung durch vorsichtiges Abwägen herausschält.“⁹⁶

Dies sind sehr innovative Überlegungen, wenn bis dahin der Fokus der Gelehrten des Mittelalters auf der Glaubwürdigkeit von Träumen lag und die Meinung vorherrschte, es wäre

⁹⁵ Vgl.: Ebd., S. 134 – 136.

⁹⁶ Ebd., S. 136f.

besser ihnen keinerlei Bedeutung zuzumessen. Doch auch bei Johannes von Salisbury findet sich eine scharfe Verurteilung der zu seiner Zeit üblichen, von Aberglauben durchzogenen Traumdeutungspraxis und der kursierenden Traumbücher, auf die in einem folgenden Kapitel noch näher eingegangen wird.⁹⁷

2.3.2.2. Albertus Magnus

Albertus Magnus' Ausführungen zu Träumen in seinem Text „De somno et vigilia“ beziehen sich auf die Schriften des Aristoteles, die im christlichen Abendland erst im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts durch arabische Gelehrte wieder zugänglich wurden, und die er als erster in ihrer Gesamtheit kommentierte. Dabei sieht er sich eingangs mit dem Problem konfrontiert, wie es möglich sein kann im Traum zu sehen oder zu hören, wenn im Schlaf die Sinnesorgane durch die Feuchtigkeit im Körper blockiert sind. Er erklärt es damit, dass die Bilder des Traumes aus dem Gedächtnis stammen. Außerdem sind im Schlaf Intellekt und moralische Beurteilung abwesend, sodass für ihn der Träumer für den Inhalt seiner Träume nicht verantwortlich gemacht werden kann. Ausführlich beschäftigt er sich mit körperlichen Vorgängen in Bezug auf den Traum im Sinne der Vier – Säfte – Lehre. So könne seiner Ansicht nach ein Traum durchaus zur Diagnose einer Krankheit für den behandelnden Arzt hilfreich sein, wenn beispielsweise die Entzündung gelber Galle einen bitteren Geschmack im Traum auslöst. Voraussagende Träume erklärt Albertus Magnus mit kosmischen Einflüssen, er steht der Möglichkeit von wahrhaft prophetischem Trauminhalt eher skeptisch gegenüber. Sollte es doch vorkommen, so erklärt es sich durch die Weltvernunft, die durch Gott überall auf Erden und im Universum wirkt. Durch das Licht der Sterne könnte davon auch der Mensch beeinflusst werden, was auch erklärt warum dies vor allem nachts geschieht. Dazu entwirft er, ähnlich wie der jüdische Gelehrte Moses ben Maimon (Maimonides), ein mehrstufiges Modell, in dem allegorische Traumbilder ebenso enthalten sind wie die Vision im Wachzustand. Albertus Magnus räumt auch ein, dass es Menschen gibt, die sich durchaus auf die Deutung von Träumen verstehen, unter Einbeziehung astrologischer und anderer Faktoren⁹⁸:

„Ein überaus sachverständiger Deuter ist derjenige, der die Analogien zutreffend sowohl nach seiner Begabung als auch nach der gelernten Methode erkennen kann und der die Ähnlichkeit der Gesichter nach den Himmelskörpern und nach dem

⁹⁷ Vgl.: Ebd., S. 137f.

⁹⁸ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 141 – 148.

Aufenthaltort und der Affektlage und Körperdisposition des Träumers beurteilt und nach diesen Ergebnissen wahrsagt.“⁹⁹

Wie schon Aristoteles hält es Albertus Magnus allerdings für unmöglich, dass Gott durch Träume zu Menschen in Kontakt tritt. Außerdem habe es oft auch nur den Anschein eines Offenbarungstraumes, wenn uns durch bestimmte Ereignisse ein Traum in Erinnerung gerufen wird, der diesen jedoch nur ähnlich war. In diesen Fällen wäre es dann jedoch verfehlt von Prophetie zu sprechen.¹⁰⁰

2.3.2.3. Thomas von Aquin

Der wohl bedeutendste Vertreter der Scholastik übernahm in seinem Werk „Summa theologiae“ die Ausführungen seines Lehrers Albertus Magnus über den Einfluss der Sterne und des Kosmos bei der Entstehung von Träumen. Außerdem sprach er der Astrologie jegliche Verbindung zum Bösen ab. Es seien natürliche Vorgänge, welche Einfluss nehmen könnten auf unser Leben und daher durchaus einer genaueren Untersuchung unterzogen werden dürften. Allerdings können Dinge von ihnen beeinflusst werden, nicht aber Lebewesen mit Verstand und einem eigenen Willen, jedoch sehr wohl körperliche Vorgänge. In Bezug auf die Traumdeutung macht er auf die Möglichkeit einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung aufmerksam, wenn man sich etwa durch einen Traum zu bestimmten Handlungen veranlasst sieht, die dessen Erfüllung erst möglich machen.¹⁰¹

2.4. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Träumen in den als Mittelalter bezeichneten Jahrhunderten großes Misstrauen aber auch Interesse entgegengebracht wurde. Aufgrund des hohen Stellenwertes, den die Traumdeutung in der Antike hatte, sah sich das zur Staatsreligion aufgestiegene Christentum gezwungen, offiziell gegen diese Art des Aberglaubens vorzugehen, was sich in den Traktaten der Gelehrten niederschlug, aber auch in den Gesetzestexten. Es war unerwünscht, wenn die Kirche als Mittler zwischen Gott und den Menschen durch Träume umgangen werden konnte. Außerdem ist das Wissen um die Zukunft

⁹⁹ Ebd., S. 148.

¹⁰⁰ Vgl.: Ebd., S. 148f.

¹⁰¹ Vgl.: Ebd., S. 150f.

ein nur Gott vorbehaltenes Privileg, welches er mit wenigen Auserwählten teilt. Die Erzählungen in der Bibel von privilegierten Träumern wie Joseph oder Daniel waren wohl nicht zuletzt verantwortlich dafür, dass die Kirchenoberen Träume und deren Deutung nicht gänzlich verurteilen konnten, denn was in der Bibel steht kann nach christlicher Auslegung nicht angefochten werden. Doch konnte man dies in die Hände von wenigen Begabten und vor allem Höhergestellten Personen legen, sodass die Träume der normalen Bevölkerung nichts auszusagen imstande waren. Dazu wurde eine Atmosphäre der Unsicherheit geschaffen, indem man gewöhnlichen Menschen absprach unterscheiden zu können, ob ein zukunftsweisender Traum von Gott oder vom Teufel gesendet wurde.

Mit dem 12. Jahrhundert und der beginnenden Rezeption der Schriften des Aristoteles wurde der naturalistischen Ebene von Träumen, die Einflussnahme unseres Körpers auf den Schlaf und die nächtlichen Bilder, wieder mehr Beachtung geschenkt. Dennoch blieb diese Aura des Unnatürlichen, nicht Kontrollierbaren erhalten, denn es war laut den Schriften des Klerus nach wie vor besser für die nicht Höhergestellten ihren Träumen keinerlei Beachtung zu schenken.

Aufgrund der Anzahl an Texten über Träume von zahlreichen Gelehrten, von denen hier nur einige besprochen werden konnten, und den Gesetzestexten zur Praxis der Traumdeuterei und anderen Aberglauben kann schließlich festgehalten werden, dass dies auch nach der Christianisierung immer noch ein fester Bestandteil des Volksglaubens war. Es scheint, als gäbe es eine Divergenz zwischen den theoretischen Schriften der Gelehrten zu diesem Thema und der Praxis in der Bevölkerung. Dies bestätigen auch die zahlreichen Traumbücher, die im Mittelalter im Umlauf waren. Im folgenden Kapitel sollen diese ausführlich besprochen werden.

2.5. Traumbücher im Mittelalter

Wie bereits durch Artemidor von Daldis' Traumbuch veranschaulicht wurde, haben diese Texte eine lange Tradition von der Antike bis ins Mittelalter. Selbst in der Gegenwart gibt es noch Bücher, die den Inhalt von Träumen zu deuten suchen, obwohl mittlerweile die Ansicht überwiegt, dass uns Träume eher etwas über uns selbst als über unsere Zukunft verraten können. Die Inhalte dieser Bücher, die uns aus dem Mittelalter erhalten sind, gehen auf griechische und arabische Werke zurück und wurden zuerst ins Lateinische und danach teilweise in die Volkssprachen übertragen. „Unter einem mittelalterlichen ‚Traumbuch‘

verstehen wir einen Text, der nach ganz bestimmten systematischen Gesichtspunkten Traumdeutung darbietet.“¹⁰² Es gibt laut Klaus Speckenbach vier verschiedene Arten von Traumbüchern in der volkssprachlichen Überlieferung des Mittelalters, die *somniale danielis*, die *somniale joseph* oder *Losbücher*, *Traum lunare* und die *„ler Rasis von den trämen“*.¹⁰³ Der vierte Typus unterscheidet sich dahingehend von den übrigen, als das im Titel der Name des Autors erwähnt wird, denn mit Rasis ist der persische Arzt Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā ar-Rāzī oder latinisiert Rhazes gemeint. Außerdem dient die Auswertung der Träume im Sinne der Vier – Säfte – Lehre in diesem Buch zur Bestimmung von Krankheiten. Ansonsten bleiben die Autoren der Traumbücher anonym, beziehungsweise die Autorschaft von biblischen Figuren wie Daniel oder Joseph stets frei erfunden. Und auch innerhalb eines bestimmten Typus differieren Inhalt und Umfang zumeist stark.¹⁰⁴

Unter Traum lunaren sind Texte zu verstehen, mithilfe derer man Träume unter Berücksichtigung der Position des Mondes zum Zeitpunkt des Träumens deuten konnte. Der Inhalt des Geträumten war dabei nicht wichtig, es ging nur darum festzustellen, ob und wann genau der Traum sich erfüllen würde. Doch wurden sie häufig gemeinsam mit Traumbüchern genutzt, welche den Inhalt von Träumen deuteten.¹⁰⁵

Ohne jeglichen Bezug auf den Inhalt des Traumes funktionierten auch die Traum – Losbücher, auch *somniale joseph* genannt, nach einem der berühmten Traumdeuter aus dem Alten Testament. Nach einer einleitenden Erklärung des Losverfahrens fanden sich eine Liste der Buchstaben des Alphabets und die dazugehörigen Deutungen. Man musste demnach ein Gebet sprechen und danach einen Psalter aufschlagen. Der erste Buchstabe auf der linken Seite sollte anschließend in der Liste nachgeschlagen werden, um zu einer Deutung zu kommen. Auch diese Traumbuchart wurde häufig gemeinsam mit dem *somniale danielis* überliefert.¹⁰⁶

Die im Mittelalter am häufigsten verbreitete Form des Traumbuches war vermutlich die alphabetische Auflistung geläufiger Traumbilder und deren Deutung, nach dem bekannten

¹⁰² Palmer, Nigel F. und Speckenbach, Klaus: *Träume und Kräuter: Studien zur Petroneller ‚Circa instans‘-Handschrift und zu den deutschen Traumbüchern des Mittelalters*. Köln, Wien: Böhlau 1990 (= *Pictura et poesis* Bd. 4), S. 123.

¹⁰³ Nach der Erläuterung dieser vier Typen wird noch ein fünfter erwähnt, der jedoch nicht in der Volkssprache überliefert ist, bei dem es sich um die Übersetzungen Artemidors und Achmets Traumbüchern aus dem Griechischen ins Lateinische handelt, das *„Liber thesauri occulti“* des Pascalis Romanus und die Übersetzung des *„Oneirocriticon“* Achmets von Leo Tuscus. Vgl.: Palmer, Speckenbach: *Träume und Kräuter*, S. 123 – 127.

¹⁰⁴ Vgl.: Ebd., S. 123f.

¹⁰⁵ Vgl.: Wittmer – Butsch: *Bedeutung*, S. 174.

¹⁰⁶ Vgl.: Palmer, Speckenbach: *Träume und Kräuter*, S. 161.

biblischen Traumdeuter Daniel benannt. Wie auch die anderen Traumbuchtypen geht das *somniale danielis* auf eine antike Fassung zurück.¹⁰⁷

Als Urtext zu allen nachfolgenden Ausführungen des *somniale danielis* wird eine byzantinische Version aus dem 4. Jahrhundert nach Christus angenommen. Deren Übersetzung ins Lateinische soll laut einigen Forschern im 7. Jahrhundert nach Christus entstanden sein, während Alf Önnarfors in seinem Aufsatz eine frühere Entstehung annimmt.¹⁰⁸ Aus dem 9. Jahrhundert nach Christus stammt die älteste uns bekannte lateinische Fassung des Textes, die älteste bekannte volkssprachliche Fassung stammt aus dem 11. Jahrhundert und ist in altenglischer Sprache verfasst.¹⁰⁹ Zur Überlieferung der deutschen Traumbücher im Mittelalter kann gesagt werden, dass diese häufig in lateinisch – deutschen Mischkodizes, und hier vor allem in medizinischen oder astronomisch – astrologischen Sammelhandschriften auf uns gekommen sind. Dabei wurden öfters mehrere Traumbuchtypen nebeneinander in die jeweiligen Kodizes eingebunden. Das Publikum für diese Texte waren wohl gebildete und vermögende Adelige beziehungsweise in späteren Jahrhunderten Bürger.¹¹⁰

Den Grund für die große Verbreitung der sogenannten *somniale danielis* sieht Önnarfors in ihrer Einfachheit gegenüber den theoretischen Abhandlungen der Gelehrten.

„Traumdeutungen wie diejenigen, die in der Arbeit Artemidors vorliegen, stellten mit ihren philosophischen Erörterungen, ihren schwankenden Alternativen und ihrem allgegenwärtigen Relativismus ein allzu schwerverständliches Material dar, um von der großen Masse des Volkes recht geschätzt und verwertet werden zu können. An ihre Stelle traten allmählich kleine bequeme, alphabetisch geordnete Handbücher in Prosa oder in gebundener Rede, die sicherlich nicht nur auf literarischer Tradition, sondern auch (ja vielleicht sogar überwiegend) auf althergebrachter mündlicher Überlieferung, von der uns schon Homer Bruchstücke übermittelt, aufbauten.“¹¹¹

Doch nicht nur aus erhaltenen Handschriften geht hervor, dass Traumbücher in der Bevölkerung beliebt waren. Sie wurden auch immer wieder Gegenstand der Kritik von Klerikern, die gegen diesen Aberglauben gerichtet war. Als Beispiel sei hier der bereits erwähnte Johannes von Salisbury angeführt, der sich in seinem Werk *Policraticus* ausführlich mit dem Thema Traumdeutung auseinandergesetzt hatte und ihr durchaus etwas abgewinnen

¹⁰⁷ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 175.

¹⁰⁸ Vgl.: Önnarfors, Alf: Über die alphabetischen Traumbücher ('*Somnialia Danielis*') des Mittelalters. In: *Mediaevalia*. Abhandlungen und Aufsätze. Hg. v. Alf Önnarfors. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1977 (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters Bd. 6), S. 35.

¹⁰⁹ Vgl.: Palmer, Speckenbach: Träume und Kräuter, S. 128f.

¹¹⁰ Vgl.: Speckenbach, Klaus: Traumbücher. In: VL. Bd. 9., Sp. 1018.

¹¹¹ Önnarfors: Traumbücher, S. 33f.

konnte. Doch die Einfachheit der Deutung in den *somniale danielis* konnte seiner Ansicht nach den komplexen Bildern in Träumen nicht gerecht werden.¹¹²

„Daraus erhellt, daß das Traumbuch, das den Namen Daniels trägt, kraft der Autorität und der Wahrheit abgetan ist, da es die einzelnen Dinge auf einzelne Bedeutungen einengt; davon braucht wohl nicht ausführlicher gesprochen zu werden, weil die ganze Überlieferung dieser Art untauglich ist und das undeutliche Traumbuch in unverschämter Weise durch die Hände der Neugierigen geht.“¹¹³

Des Weiteren verurteilt von Salisbury die missbräuchliche Verwendung des Namens Daniel, der seiner Meinung nach durchaus durch die Gnade Gottes befähigt war, Träume zu deuten.¹¹⁴

Eine weitere Erwähnung der *somniale danielis* findet sich im *Decretum Gratiani*, einer im 12. Jahrhundert entstandenen Schrift des Bologneser Juristen Gratian, in der er neben der Praxis des Loswerfens, der Vogelschau und anderen auch den Gebrauch von Traumbüchern, welche fälschlicherweise die Autorschaft Daniels angeben, verurteilt. Durch weitere negative Beurteilungen dieser Bücher wurden schließlich im 16. Jahrhundert die *somniale danielis* in den Kodex der für Katholiken verbotenen Bücher aufgenommen.¹¹⁵

Nicht unwesentlich ist jedoch auch die Feststellung Elisabeth Wittmer – Butsch, dass sich wohl nicht alle Kleriker streng an die offizielle Ablehnung der Kirche gegenüber Traumbüchern hielten, denn schließlich oblag ihnen jahrhundertlang die alleinige Vervielfältigung des Schrifttums.

„Die im 10., 11. und 12. Jahrhundert angefertigten Abschriften in verschiedenen Teilen Europas zeugen von der anhaltenden Beliebtheit dieses Traumbuches. Dabei darf nicht vergessen werden, daß diejenigen, welche die Vorlagen entziffern, abschreiben und vorlesen konnten, ebenfalls aus kirchlichen Kreisen stammten, da die Schriftlichkeit während des Hochmittelalters praktisch auf den Klerus beschränkt war. Es war also keineswegs so, daß alle Vertreter der Kirche sich strikte an die theoretische Forderung, abergläubische Praktiken zu meiden, gehalten hätten.“¹¹⁶

¹¹² Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 184 – 186.

¹¹³ Helbling – Gloor, Barbara: Natur und Aberglaube im *Policraticus* des Johannes von Salisbury. Einsiedeln: Benzinger & Co. AG. 1956 (zugleich Zürich: Diss. 1956), S. 88.

¹¹⁴ Vgl.: Helbling – Gloor: Natur und Aberglaube, S. 88f.

¹¹⁵ Vgl.: Wittmer – Butsch: Bedeutung, S. 186f.

¹¹⁶ Ebd., S. 177.

2.5.1. Zur Forschungsdiskussion um den Einfluss von Traumbüchern auf die mittelhochdeutsche Dichtung

Literarische Träume in mittelhochdeutschen Werken werden zumeist als *somnium*, nach Macrobius' Klassifizierung, also als verschlüsselte Bilder, welche die Zukunft vorhersagen, dargestellt. Dies wirft natürlich die Frage auf, inwieweit die verbreiteten Traumbücher, und hier vor allem die *somniale danielis*¹¹⁷, Einfluss auf die Autoren und deren literarische Ausgestaltung der Träume ihrer Figuren hatten. Mit Sicherheit ist dies wohl nicht festzustellen, da viele Autoren anonym bleiben, beziehungsweise nichts darüber gesagt werden kann ob diese Traumbücher kannten oder benutzten. Dennoch ist in der Forschung über den möglichen Einfluss der Bücher eine Diskussion entbrannt.

Alf Önnersfors bezweifelt in seinem Aufsatz die Verwendung der *somniale danielis* für den Entwurf literarischer Traumgeschichten. Anhand von, wie er schreibt, „Stichproben möchte ich vermuten, daß in zahlreichen Fällen nachweisbar keine Beziehungen zwischen Somnialien und literarischen Traumschilderungen bestanden haben.“¹¹⁸ Seine Stichproben sind Träume aus den Werken der *Hrotsvit von Gandersheim* und *Saxo Grammaticus*, in denen er am Ende seiner Ausführungen keine nachweisbaren Beeinflussungen feststellen kann. Zudem seien die Bilder, zum Beispiel jenes einer Schlange, so allgemein gehalten, dass sie auch von biblischen Erzählungen beeinflusst hätten sein können.¹¹⁹

Steven R. Fischer verdeutlicht bereits im Abstract seines Textes, dass er Traumbücher für die Interpretation von literarischen Traumerzählungen in der mittelalterlichen Literatur für unverzichtbar erachtet. Allerdings, schränkt er ein, sei eine „genaue und vorsichtige Methodologie“¹²⁰ dabei erforderlich. Er erläutert, dass nur die *somniale danielis* hierfür herangezogen werden könnten, beziehungsweise seien es nur die vom Autor erdichteten, verschlüsselten Traumbilder, *somnia* nach Macrobius, die mit Hilfe solcher Traumbilder entschlüsselt werden könnten.¹²¹ Dabei setzt er voraus, dass die Deutungen aus Traumbüchern dem mittelalterlichen Publikum bekannt waren und dieses auch in der Lage war, die vom Autor entworfenen Bilder dahingehend zu verstehen. Im Folgenden zeigt er an

¹¹⁷ Wie Klaus Speckenbach darstellt, kann nur der Traumbuchtyp des *somniale danielis* für diese Diskussion herangezogen werden, denn alle übrigen beziehen entweder ihre Deutungen nicht aus dem Trauminhalt, wie die *Traumkunare* oder die *somniale joseph*, oder sie deuten Träume nur hinsichtlich ihrer medizinisch – diagnostischen Relevanz. Vgl.: Palmer, Speckenbach: Träume und Kräuter, S. 205f.

¹¹⁸ Önnersfors: Traumbücher, S. 49.

¹¹⁹ Vgl.: Ebd., S. 48 – 57.

¹²⁰ Fischer, Steven R.: Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams. In: Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 65. Hg. v. Egon Boshof. Köln, Wien: Böhlau 1983, S. 1.

¹²¹ Vgl.: Fischer: Dreambooks, S. 1 – 10.

verschiedenen Beispielen aus der mittelalterlichen Literatur Europas – auch aus der mittelhochdeutschen – wann es angebracht ist, Traumbücher zu Hilfe zu nehmen und wie sie als Interpretationshilfe fungieren können. Auch aus dem Nibelungenlied wählt er ein Beispiel, Utes Traum von den toten Vögeln, welcher in dieser Arbeit noch genauer beleuchtet werden wird. Abschließend stellt er fest, dass uns heutzutage das Wissen um die Traumbilder und deren Deutungsmöglichkeiten, wie sie dem mittelalterlichen Rezipienten noch präsent waren, abhandengekommen ist. Deshalb müssten wir auf Werkzeuge zurückgreifen, von denen eines die *somniale danielis* darstellen¹²². „The dream topoi we find listed can never be posited by themselves as conclusive „proof“ of any one dream interpretation in a given work of the Middle Ages, but can only suggest possibilities or lend convincing support to a proposed argument.“¹²³

Klaus Speckenbach hat sich in vielen seiner Publikationen mit den Traumschilderungen in mittelhochdeutschen Erzählungen auseinandergesetzt. Dabei betont er an mehreren Stellen¹²⁴, dass er nicht von einer Einflussnahme der Traumbücher auf die Träume in den literarischen Werken ausgeht. In seinem Werk „Träume und Kräuter“ bezieht er sich auf die Untersuchungen von Steven R. Fischer und widerspricht ihm. Zunächst sei für den deutschen Sprachraum eine volkssprachliche Version des *somniale danielis* erst aus dem 14. Jahrhundert bekannt, und man könne nicht ohne weiteres von einer mündlichen Verbreitung bis in diese Zeit ausgehen. Des Weiteren argumentiert er mit der Fülle an Varianten des *somniale*, welche durch die Übertagung aus dem Lateinischen ins Deutsche und den ständigen Zuwachs an Traummotiven und deren Deutung bedingt ist. Somit wäre es unmöglich festzustellen, welche Version einem Autor bekannt gewesen sein konnte und ob es einem Autor überhaupt zuzutrauen sei, Kenntnis von diesen Traumbüchern gehabt zu haben. Dies müsse in jedem Einzelfall geprüft werden, um konkrete Aussagen rechtfertigen zu können. Nur weil einzelne Traumbilder in den Erzählungen mit den Deutungen in Traumbüchern übereinstimmen, könne man nicht von deren systematischer Benutzung für den literarischen Betrieb im Mittelalter ausgehen, da sie auch biblischen oder mythologischen Bildern ähnlich seien.¹²⁵ Schließlich führt er noch an, dass Traumbücher für einen Autor nicht relevant für die Herstellung seines Textes waren, „[...] da sie nicht zu seiner literarischen Bezugswelt gehören.“¹²⁶ Literarische

¹²² Vgl.: Ebd., S. 10 – 20.

¹²³ Ebd., S. 20.

¹²⁴ Vgl.: Palmer, Speckenbach: Träume und Kräuter, S. 205 – 210., Speckenbach: Traumbücher. In: VL. Bd. 9, Sp. 1017., Speckenbach, Klaus: Der Traum als bildhafte Rede. In: Uf der mæze pfat. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag. Hg. v. Waltraud Fritsch – Rößler unter Mitarbeit von Liselotte Homering. Göppingen: Kümmerle Verlag 1991 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 555), S. 439 – 442.

¹²⁵ Vgl.: Palmer, Speckenbach: Träume und Kräuter, S. 207 – 209.

¹²⁶ Palmer, Speckenbach: Träume und Kräuter, S. 209.

Träume seien kunstvoll vom Dichter ausgeformt, um dem Publikum entweder durch die direkte Deutung im Text oder die allmähliche Entschlüsselung im Laufe der Erzählung verständlich zu werden. In Traumbüchern dagegen, die ihre Wirkung eher im lebenspraktischen Bereich hatten, stehen starr angeordnet Traumbild neben Deutung. Ein Autor müsste erst diese starre Form zu einer poetischen Traumerzählung umformen. Speckenbach gesteht jedoch am Ende seiner Ausführungen ein, dass letztlich die Möglichkeit einer Einflussnahme im Einzelfall nicht ausgeschlossen werden kann.¹²⁷

Guntram Haag, der sich in seiner Monographie mit den intertextuellen Bezügen mittelhochdeutscher Literatur, in der Träume vorkommen und mit der betreffenden Fachliteratur dieser Zeit auseinandersetzt, kritisiert Klaus Speckenbach wiederholt. Zunächst führt er an, dass zwar eine volkssprachliche Version des *somniale danielis* bisher nur aus dem 14. Jahrhundert bekannt ist, doch lateinische Handschriften schon ab dem 9. Jahrhundert existierten. Latein wurde durchaus verstanden und konnte für die mittelhochdeutsche Dichtung weiter verarbeitet werden. Haag geht sogar noch einen Schritt weiter und meint, auch Losbücher und Lunare hätten die Literatur beeinflussen können.¹²⁸ „Grundsätzlich sind alle diese nichtliterarischen Muster für Traumdeutung ernst zu nehmen.“¹²⁹ Speckenbach problematisiere mit seinen Bedenken die Möglichkeit der Zuhilfenahme von Traumbüchern für die Interpretation mittelhochdeutscher Literatur übermäßig. Er hingegen wolle in seiner Untersuchung die größtmögliche Verflechtung aller Textsorten berücksichtigen. „Dementsprechend wird die literarische Plausibilität der erschlossenen Bezüge nicht systematisch durch syn- und diachrone literaturhistorische Stimmigkeit, sondern durch inhaltliche Kohärenz zu einer prinzipiell nicht vordefinierten Zeit konstituiert.“¹³⁰

Ein etwas jüngerer Text Speckenbachs, in dem er die Einflussnahme von Traumbüchern auf die Literatur nicht mehr kategorisch ausschließt, war Haag wohl nicht bekannt. „Die Traumsinnbilder können sehr verschiedenartiger Tradition entstammen, sie können innerliterarisch überliefert sein, mythologisches Gedankengut enthalten, von christlichen Wertungen bestimmt sein oder im Einzelfall auf Traumbücher zurückweisen.“¹³¹

Bei aller gebotenen Vorsicht ist es doch nach Meinung der Verfasserin undenkbar, dass sich nicht auch volkstümliche abergläubische Geistesgüter in den literarischen Traumschilderungen niedergeschlagen haben. Die große Anzahl an theoretischen Auseinandersetzungen mit diesem Thema und die zahlreichen Verbote und Mahnungen, die

¹²⁷ Vgl.: Ebd., S. 209f.

¹²⁸ Vgl.: Haag: Traum und Traumdeutung, S. 44f.

¹²⁹ Haag: Traum und Traumdeutung, S. 45.

¹³⁰ Ebd.; S. 49.

¹³¹ Speckenbach: Der Traum, S. 441f.

Traumgläubigkeit betreffend, lassen auf deren weite Verbreitung im Volk schließen. Daher wird man wohl bestimmte Traumbilder und deren Auslegung ebenso zum allgemein bekannten Wissen zählen dürfen, wie zum Beispiel die biblische Symbolik. Auch wenn es unwahrscheinlich erscheint, wie es Klaus Speckenbach ausdrückt, ein *somniale danielis* „als Topoi – Vorrat für den Dichter anzusehen, es als allzeit bereiten Steinbruch für die Bausteine des fiktiven Traums zu betrachten [...]“¹³², so ist es doch genauso unwahrscheinlich anzunehmen, dass kein einziger literarischer Traum von Traumbüchern beeinflusst wurde.

3. Die Träume im Rolandslied und im Nibelungenlied

3.1. Gott spricht zu seinen Auserwählten – Die Träume im Rolandslied und im Karl des Strickers

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad ist eine Bearbeitung des altfranzösischen ‚Chanson de Roland‘, wie es der Autor in seinem Epilog selbst darstellt.¹³³ Obwohl er beteuert, nichts hinzugefügt oder weggelassen zu haben, so gibt es doch keine erhaltene Handschrift des altfranzösischen Werkes, welche der Bearbeitung Konrads entspricht.¹³⁴ Er nennt seinen Text im Epilog schlicht *liet*¹³⁵, der deutsche Titel geht auf Wilhelm Grimm zurück.¹³⁶ Dieser stellt Roland in den Mittelpunkt, doch es ist vor allem Kaiser Karl der Große, der als idealer Herrscher stilisiert werden soll. Schon der Prolog verdeutlicht, dass Karl die Hauptfigur des Textes ist, denn er wird als erste Figur vorgestellt (RL V. 1 – 11):

¹³² Palmer, Speckenbach: Träume und Kräuter, S. 210.

¹³³ *Ob iu daz liet gevalle, sô gedenket ir mîn alle. ich haize der phaffe Chunrât. alsô es an dem buoche gescriben stât in franzischer zungen, sô hân ich ez in die latîne betwungen, danne in die tiutische gekêret. ich nehân der nicht an gemêret, ich nehân der nicht überhaben.* (RL V. 9077 – 9085) Aus: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Hg. übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart: Reclam 1996 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 2745).

¹³⁴ „Aber weder die erhaltenen Handschriften der *Chanson de Roland assonancée*, also die berühmte Oxforder Handschrift (O) und die venezianische Handschrift V4, noch die Handschriften des *Roland rimé*, Venedig (V7), Châteauroux (C), Paris (P), Cambridge (T) und Lyon (L), kommen als direkte Vorlage in Frage. Dasselbe gilt auch für die drei erhaltenen Fragmente.“ Aus: Hennings, Thordis: Französische Heldenepik im deutschen Sprachraum. Die Rezeption der Chansons de Geste im 12. Und 13. Jahrhundert. Überblick und Fallstudien. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2008, S. 90. Vgl. auch: Bumke, Joachim: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter. 5. Auflage. München: dtv 2004 (= Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter 2), S. 67.

¹³⁵ RL V. 9077.

¹³⁶ Vgl.: Nellmann, Eberhard: Pfaffe Konrad. In: VL. Bd. 5, Sp. 121.

*Scephære aller dinge,
keiser aller künige,
wol du oberester êwart,
lêre mich selbe dîniu wort.
dû sende mir ze munde
dîn heilige urkunde,
daz ich die lûge vermîde,
die wârheit scrîbe
von eineme tiurlîchem man,
wie er daz gotes rîche gewan.
daz ist Karl, der keiser.*

Roland hingegen wird erst in Vers 109 erwähnt, im Zuge der Aufzählung der zwölf Fürsten¹³⁷, welche Karl auf seinem Spanienfeldzug unterstützen (RL V. 109):

dâ was der helt Ruolant.

Wie Joachim Bumke ausführt, zählte Karl der Große, der im Jahr 1165 heiliggesprochen wurde¹³⁸, zu den vorbildlichen Herrschern der Vergangenheit, welche ab dem 12. Jahrhundert als sogenannte Musterkönige galten. Außer ihm waren dies noch die Könige David und Salomo und die Kaiser Augustus und Trajan, Alexander der Große, Konstantin und Theodosius. Sie vereinigten jene Eigenschaften, die ein idealer Herrscher aufweisen sollte, wie zum Beispiel Gerechtigkeit (iustitia), Friedenswahrung (pax), Gnade (clementia), Tugend (virtus), Weisheit (sapientia) und pietas, welche das korrekte Verhalten gegenüber Gott und den Schutz der Kirche miteinschließt.¹³⁹

„Von allen Herrschern der Vergangenheit war Karl der Große der gegenwärtigste. Auf ihn beriefen sich die Könige in Deutschland und Frankreich als ihren Vorfahren und als das Vorbild ihrer Regierungstätigkeit. Und die Dichter feierten ihn als ideale Verkörperung christlichen Herrschertums.“¹⁴⁰

Dies trifft ohne Zweifel auf das Rolandslied zu. Karl wird von Beginn an als vorbildlicher Herrscher dargestellt. Darüber hinaus unterstreicht Konrad seine besondere Verbindung zu Gott noch mit Hilfe der Visionen und Traumschilderungen. Gott spricht zu Karl.

¹³⁷ Wie Dieter Kartschoke in seinem Kommentar zum Rolandslied bemerkt, werden nur neun Fürsten genannt. Vgl.: RL V. 109 – 130. bzw. RL: Kommentar, S. 636.

¹³⁸ Vgl.: Becher, Matthias: Karl der Große. 2., durchgesehene Auflage. München: Beck 2000 (= C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2120), S. 120.

¹³⁹ Vgl.: Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. 12. Auflage. München: dtv 2008, S. 382 – 387.

¹⁴⁰ Bumke: Höfische Kultur, S. 387.

„Diese Beschränkung der Träume und Visionen auf Karl zeigen die Sonderstellung, die er auf Grund seines christlichen Kaisertums und seines Gottesstreitertums einnimmt. Man sieht hier zum ersten Male deutlich, daß Visionen und Träume nur dem besonders Bevorzugten, dem *gotestrût*, zuteil werden.“¹⁴¹

Wie wichtig Karls Auserwähltsein durch seine Kommunikation mit Gott im Werk ist, zeigt seine Initialvision, welche die Handlung erst auslöst. Als er von den Heiden hört, die Spanien bewohnen, betet er zu Gott, dass er diese auf den rechten Weg führen möge. Gott antwortet ihm durch seinen Engel in einer Vision (RL V. 52 – 64):

*dô sach er mit flaisclîchen ougen
den engel von himele.
er sprach zuo dem küninge:
,Karl, gotes dienestman,
île in Yspaniam!
got hât dich erhæret,
daz liut wirdet bekêret.
die dir aber wider sint,
die heizent des tiuveles kint
unt sint allesamt verlorn.
die slehet der gotes zorn
an lîbe unt an sêle.
die helle bûwent si iemermêre.‘*

Daraufhin beschließt er, einen Feldzug nach Spanien zu unternehmen, um die Heiden zu bekehren.¹⁴²

¹⁴¹ Schmitz: Traum und Vision, S. 20.

¹⁴² Der Inhalt des Rolandsliedes bezieht sich auf die Schlacht von Roncevalles 778. Einhard beschreibt die historischen Vorgänge in seiner Vita Karls des Großen wie folgt: „Während er unaufhörlich und fast ohne Unterbrechung mit den Sachsen zu kämpfen hatte, zog er, nachdem die Grenze an den geeigneten Plätzen durch Besatzungen gedeckt war, mit möglichst großer Heeresmacht über die Pyrenäen nach Spanien, wo sich ihm alle Städte und Burgen, die er angriff, unterwarfen, und kehrte dann ohne Verluste mit seinem Heere wieder heim. Nur in den Pyrenäen selber hatte er auf seinem Rückzug etwas unter der Treulosigkeit der Waskonen zu leiden. Als nämlich das Heer in langem Zuge, bedingt durch die Enge des Ortes, einher marschierte, machten die Waskonen, die auf der Höhe des Berges sich in den Hinterhalt gelegt hatten – denn die Gegend ist dort durch die vielen dichten Wälder sehr zu Hinterhalten geeignet – einen Angriff auf einen Teil des Gepäcks und die ganze Nachhut, warfen sie ins Tal hinab und machten in dem Kampf, der nun folgte, alle bis auf den letzten Mann nieder. Das Gepäck raubten sie und zerstreuten sich dann unter dem Schutz der einbrechenden Nacht in höchster Eile nach allen Seiten. Den Waskonen kamen bei diesem Gefecht die Leichtigkeit ihrer Waffen und die ungünstige Örtlichkeit in allem gegen die Waskonen im Nachteil. In diesem Kampf fielen Eggihard, des Königs Truchseß, Anselm der Pfalzgraf und Hruodland (Roland), der Befehlshaber im bretonischen Grenzbezirk nebst vielen anderen. Und dieser Unfall konnte für den Augenblick auch nicht gerächt werden, weil sich der Feind nach Ausführung des Angriffs so zerstreute, daß nicht die geringste Spur darauf hinwies, in welchem Winkel er zu suchen sei.“ Aus: Einhard: Vita Karoli Magni. Faksimileausgabe im Originalformat der Vita Karoli Magni aus Codex Vindobonensis 529 (Folio 1-13) der Österreichischen Nationalbibliothek. Commentarium: Wolfgang Milde, Thomas Wurzel. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1991, S. 74.

Im altfranzösischen Chanson de Roland kommt diese Vision nicht vor, insgesamt ist das deutsche Rolandslied stärker von religiösem Gedankengut durchzogen.¹⁴³ Ingo Nöther sieht hier ein Schema aus der Tradition der geistlichen Literatur verwirklicht:

„An jener Stelle des deutschen Rolandsliedes ist jedenfalls ganz deutlich ein traditionelles Schema zu erkennen, das sich in der geistlichen Literatur etwa zwischen 1050 und 1150 (besonders in den Legenden) immer wieder findet:

1. Klage, Gebet oder verzweifelte Lage
2. Erhörung und Erscheinen des Engels vom Himmel
3. Trost durch Stärkung, bzw. Gebot, mit Gottes Hilfe die Gefahr zu überwinden“¹⁴⁴

Tatsächlich folgen die Träume und Visionen des Kaisers stets auf seine Gebete. Nur einmal hört er Gottes Stimme ohne ein direkt vorangegangenes Gebet, im Zweikampf mit Paligan (RL V. 8542 – 8550):

*dô kom im an der frist
ain trôst von himele.
zuo im sprach diu stimme:
,wes sparstû den man?
diu urtaile ist über in getân.
verfluochet ist al sîn tail.
got gît dir daz hail.
dîne vîante geligent unter dînen fûezen.
ze himele genaic er suoze.*

Das Gebet spricht Karl über hundert Verse zuvor, unmittelbar vor dem Kampf mit dem heidnischen Herrscher.¹⁴⁵

Karl der Große hat durch seine besondere Verbindung mit Gott das Privileg, in Träumen und Visionen die Zukunft zu erfahren beziehungsweise Aufträge zu erhalten. Traum und Vision lassen sich im Rolandslied gut voneinander unterscheiden, wie Schmitz bemerkt: „Die Unterschiede beruhen auf dem Inhalt, der Form und der kompositorischen Bedeutung.“¹⁴⁶ Während die Visionen stets staatstragende Belange zum Thema haben, also die Bekehrung der Heiden, die Ausbreitung des Christentums und Karls Reich, geht es in den Träumen meist um Karls persönliches Schicksal und das seiner Gefährten. Die Visionen, meist Aufträge oder Zeichen, sind in ihrer Form klar und unmissverständlich, während die Träume sich einer

¹⁴³ Vgl.: Geith, Karl – Ernst: Die Träume im Rolandslied des Pfaffen Konrad und in Strickers Karl. In: Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien. Hg. v. Agostino Paravicini Bagliani und Giorgio Stabile. Stuttgart: Belser 1989, S. 228.

¹⁴⁴ Nöther, Ingo: Die geistlichen Grundgedanken im Rolandslied und in der Kaiserchronik. Hamburg: Lüdke 1970 (= Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen 2), S. 36.

¹⁴⁵ RL V. 8416 – 8435.

¹⁴⁶ Schmitz: Traum und Vision, S. 22.

verschlüsselten Symbolik bedienen, einmal leichter und einmal etwas schwerer zu enträtseln. Es handelt sich bei den Träumen im Rolandslied ausschließlich um mantische Träume, die nach der Klassifizierung des Macrobius mit *somnium* zu bezeichnen sind. Zuletzt handelt es sich bei Karls Visionen meist um Handlungsauslöser, wie schon eingangs gezeigt werden konnte. Seine Träume haben auf die Handlung keinen unmittelbaren Einfluss, ihre Funktion im Text soll anschließend noch genauer beleuchtet werden.¹⁴⁷

3.1.1. Der erste Traum

Nach vielen siegreichen Schlachten steht nur noch ein heidnischer König, Marsilie von *Sarragûz*, Kaiser Karl gegenüber. Roland, der Neffe des Kaisers, schlägt vor, Genelun, seinen Stiefvater, als Boten zu schicken, um mit den Heiden über eine Kapitulation zu verhandeln. Dieser gerät darüber in Wut, da die ersten Boten nicht mehr lebend zurückkehrten, und vermutet dahinter einen Anschlag Rolands auf sein Leben, weshalb er ihm vor den versammelten Fürsten die Fehde erklärt. Daraufhin beschließt er, zusammen mit dem heidnischen König, einen Hinterhalt, um Roland zu töten. Als er wiederkehrt, um Karl das Einverständnis Marsilies zur Kapitulation und die damit verbundene Bekehrung zum Christentum zu übermitteln, schlägt er Roland vor, der als Statthalter in Spanien bleiben und die Einhaltung der Bedingungen überwachen soll. Die Fürsten nehmen diesen Vorschlag an, weshalb sich Karl dem Beschluss beugen muss, obwohl er böse Vorahnungen hat. In der darauffolgenden Nacht, nach ausgedehnten Gebeten zu Gott, quälen ihn beunruhigende Träume (RL V. 3030 – 3047):

*dô troumte im vil gewis,
wie er wære in porta Cesaris,
mit ime hêrren gnuoge,
wie er ain scaft in der hant trüege,
Genelûn nâch ime sliche
unde den scaft ainhalp begriffe
unt wolt im in ûz der hant zûcken.
der scaft brast ze stûcken,
der kaiser ain tail behabete,
Genelûn verzagete.
sîniu stûcke warf er widere.
diu fuoren gegen den himele
in die lûfte vil hôch,
daz im daz ouge enzôch,
daz si ne sach niemen.*

¹⁴⁷ Vgl.: Ebd., S. 22.

*die lüfte si enphiengen.
die berge alle der von erkracheten.
der kaiser unsamfte erwachete.*

Dies ist der erste von drei Träumen¹⁴⁸, die Karl in jener Nacht heimsuchen. Er wacht auf und beginnt erneut zu beten (RL V. 3048 – 3065):

*Der kaiser viel zuo der erde.
er sprach: ‚gnædeclîcher trechtîn, hêrre,
ich hân garnet dînen zorn,
ê müez er über mich komen,
der mîner manigen sünden
lâ daz liut nicht entgelten.
richt über mich, hêrre, daz ist recht.
ich bin dîn entrunnener knecht.
dû erlôstest mich vil tiure,
beschirme mich vor dem êwigen fiure.
richt über den bræden lîchenâmen.
lâ daz liut in dînen gnâden.
lâ si des geniezen,
daz si dîne boten alle hiezen,
hêrre, dîn selbes kint,
unt hie in dînem dieneste sint.
swaz ich wider dir hân getân,
diu râche scol billîchen über mich gân.‘*

Der Inhalt dieses Gebets macht deutlich, dass Karl den Traum sofort versteht, wenn er Gott bittet, nur ihn für seine Sünden zu bestrafen, und nicht andere für seine Verfehlungen leiden zu lassen. Schmitz wiederum meint, aus dem Gebet ginge eher das Unverständnis des Kaisers für seinen Traum hervor, widerspricht sich wenig später jedoch selbst, wenn er schreibt: „Die Wirkung, die diese Träume auf Karl ausüben, besteht in einer Verstärkung der Furcht, Roland zurückzulassen.“¹⁴⁹ Dies zeigt doch eher an, dass Karl den Sinn seiner Träume sehr wohl versteht.

Der Traum wird nicht gedeutet, weder von Karl selbst noch von einer anderen Person. Dies gilt im Übrigen für alle Träume im Rolandslied, von denen nicht einer erklärt wird.

„In den theoretischen Betrachtungen wurde immer wieder hervorgehoben, daß der allegorische Traum einer Deutung aus berufenem Munde bedarf. Diese Deutung wird

¹⁴⁸ Ab Vers 3083 ergibt sich eine Lücke im Text, die aus dem Verlust von vier Doppelblättern resultiert. Sofern sich keine Illustrationen auf den Seiten befanden, sind ungefähr 150 Verse verloren. Auf deren Inhalt können durch die Bearbeitung des Strickers Rückschlüsse gezogen werden. Vermutlich handelt es sich dabei um einen weiteren Traum Karls des Großen. Vgl.: RL: Kommentar, S. 691 – 696., Geith: Träume im Rolandslied, S. 228.

¹⁴⁹ Schmitz: Traum und Vision, S. 24.

in Dichtungen nun in vielen Fällen nur gestreift oder überhaupt nicht ausgeführt, wie z. B. die Träume im Rolandslied zeigen.¹⁵⁰

Das Verständnis ergibt sich aus dem Erzählten und aus der Aufschlüsselung der Symbolik im Traum. Konrad konnte die Kenntnis der Bedeutung der geschilderten Traumsymbole bei seinem Publikum wohl voraussetzen, was für die heutigen Rezipienten nicht mehr gilt.

„Wer die Traumallegorie mittelalterlicher Dichtungen aufdecken will, muß daher einerseits den Traum als bildhafte Rede im Strukturgeflecht anderer literarischer Mittel wie z. B. Vordeutung, metaphorische Anspielung oder Parallelität von Handlungen interpretieren, andererseits muss er sich Klarheit verschaffen, welche Deutungsintention der jeweiligen Traumsprache zugrunde liegen könnte, ob etwa Allegorese, Wappensymbolik, eine bestimmte literarische Tradition oder auch Traumbücher die Bildsprache des Traums bestimmen.“¹⁵¹

3.1.1.1. Symbolik

Die erste Traumsequenz befindet sich im Text an einer zentralen Stelle der Handlung. Geneluns verräterischer Vorschlag wurde von den Fürsten angenommen. Karl ist darüber bestürzt. Es scheint, als ahnte er das drohende Unheil, denn er zeigt augenblicklich körperliche Anzeichen für eine tiefe emotionale Beeinträchtigung (RL V. 2965 – 2971):

*Der kaiser harte erblaichte.
daz houbet er nider naïcte.
daz gehærde von ime flôch.
daz gesiune im enzôch.
vil trûrlichen er saz.
sich verwandelôte allez, daz an im was,
trûebe wâren sîniu ougen.*

In der Nacht vor der Lehensvergabe an Roland sorgt sich der Kaiser um seinen Neffen und schließt ihn in sein Gebet ein (RL V. 3020 – 3025):

*Der kaiser sîn gebet
vil dicke hin ze gote tet.
vil inneclîchen er dar unter nante
sînen neven Ruolanten
unt alle, die cristen wâren,
die enphal er zuo den gotes gnâden.*

¹⁵⁰ Speckenbach: Von den Troimen, S. 180.

¹⁵¹ Speckenbach: Der Traum, S. 421.

Wie schon vor der handlungsauslösenden Vision zu Beginn des Textes, bezieht sich der Inhalt des Traumes auf den des vorangegangenen Gebets, wenn auch dieses Mal in verschlüsselter Form, da es sich um einen Traum handelt. Allein aus diesen vorangegangenen Hinweisen lässt sich der Trauminhalt schon leicht entschlüsseln. Der *scaft*, den Karl in der Hand hält, kann nur ein Symbol für seinen geliebten Neffen sein, darüber herrscht in der Forschungsliteratur Einstimmigkeit.¹⁵²

Zunächst ergibt sich diese Deutung aus dem Text, wenn Karl Roland zuvor als seinen Beschützer herausstellt (RL V. 2973 – 2977):

*,mîn neve Ruolant
was mîn zesewe hant.
nû habet ir in mir benomen.
ich ne weiz, wie ich ze lande scol komen.
wie scol ez umbe mîn houbet gestân?*

Auch nach der ersten Traumsequenz nennt er ihn seinen Bewacher (RL V. 3110):

war umbe hâst du mir mîne huote benomen?

Die Tatsache, dass Karl im Traum einen Speer trägt, zeigt, dass die Anspielung auf Roland als seinen Beschützer bewusst mit dem Traumbild kombiniert wurde, da ja Waffen auch zur Verteidigung dienen. Des Weiteren legt das oben zitierte Gebet diese Deutung nahe, da Roland unter allen Christen explizit namentlich genannt wird. Auch aus dem weiteren Verlauf der Handlung wird deutlich, dass es sich bei dem *scaft* nur um Roland handeln kann, denn dieser wird im Traum von Genelun zerbrochen. Im nachfolgenden Geschehen ist es Geneluns Verrat, durch den Roland ums Leben kommt. Auch wenn er nicht von ihm selbst getötet wird, so doch auf jeden Fall durch sein Zutun.

Die zerbrochene Waffe als Traumbild ist nicht unbekannt. Ob man mit dem direkten Einfluss von Traumbüchern auf die Literatur rechnen kann, wurde in Kapitel 2.5 bereits diskutiert. Tatsächlich gibt es zahlreiche Übereinstimmungen von Traumbildern in literarischen Texten mit den dazugehörigen Deutungen in den *somniale danielis*. Auch dieses Bild findet sich in den Traumbüchern, und die Deutung trifft auf den weiteren Verlauf der Handlung des Rolandsliedes exakt zu. Während das Tragen einer Waffe noch positiv gedeutet wird, bedeutet ihr Zerbrechen Verlust:

¹⁵² Vgl.: Geith: Träume im Rolandslied, S. 229.; Schmitz: Traum und Vision, S. 24.; Vgl. auch, allerdings nur in Bezug auf das altfranzösische Rolandslied: Steinmeyer, Karl – Josef: Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen Rolandslied. München: Max Hueber Verlag 1963 (= Langue et Parole. Sprach – und Literaturkulturelle Studien Heft 5), S. 27 – 30.

- „4. Arma in somnis portare: honorem significat.
5. Arma in somnis perdere aut frangere: damnum significat.“¹⁵³

Noch ein weiteres Bild des Traumes verweist auf Roland. Wenn Genelun die Teile des Speeres, die er in der Hand hält, zurückwirft, fliegen diese durch die Luft in den Himmel und die Berge erbeben. Dies verweist auf die Stelle, an der Rolands Tod geschildert wird, denn auch da geschehen Wunder. Zunächst überreicht er kurz vor seinem Tod einem Engel seinen Handschuh (RL V. 6889 – 6891):

*den hantschuoeh er abe zôch,
engegen dem himel er in bôt.
den nam der vrône bote von sîner hant.*

Nach Rolands Tod ereignen sich zahlreiche Naturkatastrophen, unter anderem erbebt die Erde, wie auch im Traum Karls des Großen (RL V. 6924 – 6949):

*Dô Ruolant von der werlt verschiet,
von himel wart ain michel liecht.
sâ nâch der wîle
kom ain michel ertbîbe,
doner unt himelzaichen
in den zwain rîchen,
ze Karlingen unt ze Yspaniâ.
die winte huoben sich dâ.
si zevalten die urmæren stalboume.
daz liut ernerte sich kûme.
si sâhen vil dicke
die vorchlîchen himelblicke.
der liechte sunne, der relasc.
den haiden gebrast
diu scheph in versunken,
in dem wazzer si ertrunken.
der vil liechte tac
wart vinster sam diu nacht.
die türne zevielen.
diu scæne palas zegiengen.
die sternen offenten sich.
daz wetter wart mislîch.
si wolten alle wæne,
daz diu wîle wære,
daz diu werlt verenden sollte
unt got sîn gerichte haben wollte.*

¹⁵³ „4. Waffen im Traum tragen: bedeutet Ruhm. 5. Waffen im Traum verlieren oder zerbrechen: bedeutet Verlust“. (Übersetzung der Verfasserin). Aus: Martin, Lawrence T.: *Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook*. Frankfurt am Main: Lang 1981 (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters Bd. 10), S. 98.

Diese Ereignisse erinnern an die Schilderungen der Evangelisten vom Tod Jesu.¹⁵⁴

Die Ähnlichkeiten zum ersten Traum des Kaisers sind auffällig. „Schließlich werden durch den Hinweis, daß die Stücke der Lanze im Himmel verschwinden (V. 3042 – 44) und daß die Erde als Folge von Geneluns Handeln bebt (V. 3046), die Bezüge zum Geschehen bei Rolands Tod deutlicher hergestellt.“¹⁵⁵

Auch der Verrat Geneluns wird im Traum angedeutet. Die Tatsache, dass sich Genelun von hinten an Karl heranschleicht, deutet darauf hin, dass er etwas ohne dessen Wissen, also hinter seinem Rücken, plant. „So wird durch den Hinweis, daß Genelun sich Karl heimlich nähert (V. 3034), seine falsche Natur hervorgehoben.“¹⁵⁶ Dies ist im altfranzösischen Rolandslied nicht so deutlich herausgearbeitet.¹⁵⁷

Auch im Karl des Strickers wird dies nicht explizit erwähnt (Karl V. 3593 – 3594):

*daz Genelûn dar gienge
und den schaft gevienge*¹⁵⁸

Somit hat Konrad seine Traumschilderung deutlicher an die Handlung angepasst um den Verrat Geneluns noch drastischer darzustellen.

Dass ein Teil des zerbrochenen Speeres in Karls Hand bleibt, wird in der Forschung unterschiedlich ausgelegt. Geith sieht darin ein Zeichen für einen „Rest von Überlegenheit der guten Seite [...]“¹⁵⁹, während Schmitz die Szene dahingehend deutet, dass ja auch Geneluns Verrat nur zum Teil gelingt, da Spanien schließlich doch nicht an die Heiden geht.¹⁶⁰ Man könnte auch argumentieren, dass dies ein Hinweis auf die Tatsache ist, dass Geneluns Verrat entdeckt und er hingerichtet wird. Denn als der Speer zerbricht bekommt er es mit der Angst zu tun und wirft seine Teile weg. Dies könnte die Angst vor der Entdeckung seiner Untat

¹⁵⁴ „Von der sechsten Stunde an aber kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde.“ Mt 27, 45. „Und siehe der Vorhang des Tempels zerriß von oben bis unten in zwei Teile, die Erde erbebt, und die Felsen spalteten sich, die Gräber öffneten sich, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt.“ Mt 27, 51 – 53. Vgl. auch Mk 15, 33 – 39; Lk 23, 44 – 46;

¹⁵⁵ Geith: Träume im Rolandslied, S. 232.

¹⁵⁶ Ebd., S. 232.

¹⁵⁷ *Tresvait le jur, la nuit est aserie. Carles se dort, li empereres riches. Sunjat qu'il eret a[s] greignurs porz de Sizer, Entre ses poinz teneit sa hanste fraisnine. Guenes li quens l'ad sur lui saisie; Par tel air l'at estrussee e brandie Qu'envers le cel en volent les escicles. Carles se dort, qu'il ne s'esveille mie.* (Der Tag vergeht, es ist Nacht geworden. Karl, der mächtige Kaiser, liegt in tiefem Schlaf. Er träumte, er wäre an den großen Pässen von Cize, Und in seinen Fäusten hielte er seine eschene Lanze. Graf Ganelon hat sie ihm entrissen. Mit solchem Ungestüm hat er sie zerbrochen und geschwungen, Daß die Splitter zum Himmel fliegen. Karl schläft so tief, daß er nicht wach wird.) (Laisse 56: V. 717 – 724) Aus: Das altfranzösische Rolandslied. Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsieck. Stuttgart: Reclam 1999 (=Reclams Universal – Bibliothek Nr. 2746). (im Folgenden als ChdR).

¹⁵⁸ Karl der Grosse von dem Stricker. Hg. v. Karl Bartsch. Berlin: de Gruyter 1965 (= Texte des Mittelalters).

¹⁵⁹ Geith: Träume im Rolandslied, S. 232.

¹⁶⁰ Vgl.: Schmitz: Traum und Vision, S. 24.

symbolisieren. Die in Karls Hand verbleibende Hälfte der Waffe, welche ja ein Symbol für Roland darstellt, könnte somit darauf hindeuten, dass der Kaiser in der Lage ist, seinen Neffen zu rächen.

Abschließend sei noch kurz der Ort der Traumhandlung, *porta Cesaris*, erwähnt. Mit der Bezeichnung ist vermutlich ein Pass in den Pyrenäen gemeint.¹⁶¹

3.1.2. Der zweite Traum

Nachdem der Kaiser von seinem ersten Traum aufschreckt und ein Gebet spricht, schläft er wieder ein und hat erneut einen verstörenden Traum (RL V. 3066 – 3081):

*Dô er got vil tiure ane rief,
der kaiser ander stunt enslief.
in dûchte, wie er ze Ache wære
unt ain bere vor im læge
mit zwain keten gebunden.
sâ ze den stunden
der bere in vaste ane sach,
die keten er bêde zebrach.
an lief in der bere.
die fürsten wolten in were.
der kaiser en macht sich sîn nicht erhaln.
er geweltigôt im den arm.
daz flaisc er ime allez abe brach,
daz bain er gar nacket sach.
von den sachen
der kaiser begonde aber wachen.*

Nach dieser Traumschilderung wendet sich der Kaiser vermutlich erneut im Gebet an Gott. Der Text des Rolandsliedes bricht hier nach einem weiteren Vers ab, der darauf hindeutet (RL V. 3082 – 3083):

*Der kaiser gab sich in gotes gewalt.
sîn ...*

Durch Blattverlust sind von dieser Stelle an vermutlich 150 Verse verloren gegangen, bei denen es sich wahrscheinlich um einen dritten Traum des Kaisers handelt. Durch die Bearbeitung des Strickers ist uns dieser jedoch erhalten geblieben.¹⁶² Das Rolandslied des

¹⁶¹ „*Porta Caesaris* stammt wohl aus der Kchr. 14943 und steht für afrz. *porz de Sizer*. Gemeint ist ein Paß in den Pyrenäen.“ Aus: RL: Kommentar, S. 691.

¹⁶² Vgl.: Anm. 142.

Pfaffen Konrad setzt erst am nächsten Tag wieder ein, als Genelun den Kaiser erneut auffordert, Roland mit Spanien zu belehnen. Karl, der offensichtlich durch seine unheilverkündenden Träume verstört ist, macht keinen Hehl aus seinen Zweifeln an Geneluns Aufrichtigkeit (RL V. 3099 – 3112):

*Der kaiser in an sach.
vil trûreclîchen er sprach:
„jâ dû vâlantes man,
warumbe hâst du sô getân?
waz wîzestu mir?
ain übel gaist ist mit dir.
hêt ich dir nicht wol gelônnet,
mâchtestu gotes haben an gescônet.
ez ist vil wætlîche,
du getrüebest allez ræmische rîche.
von dir scol michel übel komen.
war umbe hâst du mir mîne huote benomen?
des trûret mîn sêle.
ich ne vergibe dirz ouch niemer mêre.“*

Dies sind scharfe Worte, die deutlich machen, dass Karl seine Träume richtig interpretiert, auch wenn sie nicht professionell gedeutet werden.

Konrad hat hier den zweiten Traum Karls des Großen im altfranzösischen Rolandslied¹⁶³ auf zwei einzelne Träume aufgespalten, und außerdem mit dem vierten Traum Karls¹⁶⁴, den dieser in der Nacht nach Rolands Tod hat, vermischt.¹⁶⁵

¹⁶³ *Aprés iceste, altre avisiun sunjat: Qu’il en France ert, a sa capele, ad Ais. El destre braz li morst uns vers si mals. Devers Ardene vit venir uns leuparz, Sun cors demenie mult fierement asalt. D’enz de sale uns veltres avalat, Que vint a Carles le[s] galops e les salz. La destre oreille al premer ver trenchat, Ireement se cumbat al lepart. Dient Franceis que grant bataille i ad; Il ne se vent liquels d’els la veintrat. Carles se dort, mie ne s’esveillat. AOI.* (Nach diesem träumte er einen anderen Traum: Er war im Frankenreich in seiner Kapelle zu Aachen. Ein wilder Eber biß ihn in den rechten Arm. Er sah einen Leopard von den Ardennen her kommen, Der sich wild auf seinen Körper stürzt. Aus dem Inneren des Saales stürmte ein Jagdhund herunter, Der in schnellem Tempo und mit großen Sprüngen auf Karl zu läuft. Zunächst biß er dem Eber das rechte Ohr ab, Wütend kämpft er mit dem Leopard. Die Franken sagen, daß dort eine große Schlacht im Gange ist, Aber sie wissen nicht, wer von ihnen sie gewinnen wird. Karl schläft sehr tief, er wachte nicht auf. AOI) (ChdR Laisse 57: V. 725 – 736).

¹⁶⁴ *Aprés icel li vien[t] un altre avisiun, Qu’il ert en France, ad Ais, a un perrun, En dous chaeins si teneit un brohun. Devers Ardene veeit venir .XXX. urs, Cascun parolet altresì cume hum. Diseient li: „Sire, rendez le nus! Il nen est dreiz que il seit mais od vos; Nostre parent devum estre a sucurs.“ De sun paleis v[ie]nt uns vel[t]res a cur[s]; Entre les altres asaillit le greignur Sur l’erbe verte, ultre ses compaignuns. La vit li reis si merveillus estur; Mais ço ne set liquels veint ne quels nun. Li angles Deu ço ad mustret al barun. Carles se dort tresqu’al demain, al cler jur.* (Nach diesem Traum hat er noch einen weiteren: Er war im Frankenreich, in Aachen, auf der Freitreppe; An zwei Ketten hielt er einen Bären. Von den Ardennen her sah er dreißig Bären kommen, Von denen jeder ganz wie ein Mensch sprach. Sie sagten zu ihm: „Herr, gebt ihn uns wieder! Es ist nicht recht, daß er noch länger bei euch bleibt; Wir müssen unserem Verwandten Beistand leisten.“ Aus seinem Palast stürzt ein Jagdhund herbei Und greift den größten der Bären an. Auf dem grünen Gras, etwas abseits von seinen Gefährten. Dort sieht der König einen gewaltigen Kampf; Aber er weiß nicht, wer von ihnen siegt und wer nicht. Dies hat der Engel Gottes dem edlen Krieger gezeigt. Karl schläft tief bis zum Morgen, bis zum hellen Tag.) (ChdR Laisse 186: V. 2555 – 2569).

3.1.2.1. Symbolik

Karls zweiter Traum unterscheidet sich in mehreren Punkten vom vorangegangenen. Zunächst fällt auf, dass die geträumte Atmosphäre viel bedrohlicher wirkt. Im ersten Traum will Genelun dem Kaiser seine Waffe entreißen, hier wird er von einem wilden Tier angefallen und schwer verwundet. Außerdem ist nicht einer seiner Fürsten in der Lage, ihn gegen den Bären zu verteidigen.

Die Sprache des zweiten Traumes ist wesentlich grausamer. Es ist davon die Rede, dass der Bär Karl anstart¹⁶⁶, seine Ketten zerreißt¹⁶⁷ und sich auf ihn stürzt¹⁶⁸. Danach wird in drastischen Worten geschildert, wie der Bär ihm den Arm zerfleischt¹⁶⁹, sodass der blanke Knochen darunter zum Vorschein kommt¹⁷⁰. Die Verwendung des Wortes *geweltigôt*¹⁷¹ veranschaulicht die große Gewalttätigkeit dieser Traumsequenz. Natürlich ist das gesamte Rolandslied von Gewalt und Brutalität durchzogen, die auch immer wieder in drastischen Worten geschildert wird, wenn im Kampfgetümmel den Feinden die Augen aus den Höhlen springen¹⁷², ihnen das Blut aus den Ohren spritzt¹⁷³ oder die Christen knietief im Blut ihrer toten Feinde waten¹⁷⁴. Doch betrachtet man ausschließlich die Traumschilderungen, fällt auf, dass die Sprache des zweiten Traumes deutlich an Gewalttätigkeit zunimmt gegenüber der des ersten. Auch die Wehrlosigkeit des Kaisers wirkt bedrohlich. Während er in der vorangegangenen Sequenz noch einen Teil des Speeres in der Hand behält, also Genelun in seinem Vorhaben teilweise an seinem Widerstand scheitert, kann Karl sich hier weder selbst verteidigen noch auf seine Verteidiger zählen, die ebenfalls nicht imstande sind, ihn vor dem Angriff des Bären zu bewahren. Außerdem wird er hier stark verwundet, während im ersten Traum der Angriff nicht auf seinen Leib und sein Leben abzielt. Dadurch zeigt sich, dass die Intensität der Bedrohung und der Gewalt vom ersten zum zweiten Traum stark zunimmt.

Ein weiterer Unterschied besteht in der Lokalisierung. Der Handlungsort des zweiten Traumes ist nicht mehr *porta Caesaris*, sondern die Kaiserpfalz Aachen. Die Verlagerung der

¹⁶⁵ Vgl.: Geith: Träume im Rolandslied, S. 232.

¹⁶⁶ RL V. 3072.

¹⁶⁷ RL V. 3073.

¹⁶⁸ RL V. 3074.

¹⁶⁹ RL V. 3077, 3078.

¹⁷⁰ RL V. 3079.

¹⁷¹ *gewaltigen, -weltigen*: gewalt antun, überwältigen; etw. in seine gewalt bringen; Aus: Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38., unveränderte Auflage. Stuttgart: Hirzel 1992, S. 70.

¹⁷² *den spiez er ûf huop, über daz houbet er in sluoc, daz im diu ougen ûz sprungen.* (RL V. 4367 – 4369).

¹⁷³ *Alrich bî im was. ain spiez alsô was stach er Cicirône, daz im dâ ze den ôren daz verchbluot ûz spranc.* (RL V. 4509 – 4513).

¹⁷⁴ *die tôten lâgen in allenthalben sîn sam die hôhen berge. daz bluot von manne verhe fulte velt und graben. niemen nemachte den wec gehaben. si wuoten in dem bluote unz an die knie.* (RL V. 4146 – 4151).

Handlung an einen dem Kaiser vertrauten Ort¹⁷⁵ trägt viel zur bedrohlichen Stimmung der Sequenz bei. Immerhin wird Karl dieses Mal in seiner Heimat attackiert. Des Weiteren stimmen die Orte im Traum mit denen in den entsprechenden Szenen der Handlung überein. Der Verrat Geneluns und der Tod Rolands, auf den der vorangegangene Traum hinwies, tragen sich in den Pyrenäen zu, wie auch die Traumerzählung. Hier liegt der Bär, der wohl Genelun symbolisieren soll, in Ketten in Aachen. Der Hoftag, den Karl abhält, an dem auch der Prozess gegen Genelun stattfindet, trägt sich ebenfalls dort zu (RL V. 8681):

ze Ache wolt er den hof hân

Klaus Speckenbach sieht darin eine Hilfestellung für das Publikum: „In einigen Fällen enthalten vorausdeutende Träume Ortsangaben, die denen der weiteren Handlung entsprechen, wodurch das In-Beziehung-setzen von Traum und Ereignis für die Figuren der Dichtung, vor allem aber für den Rezipienten gelenkt wird.“¹⁷⁶

Eine wichtige Neuerung gegenüber dem ersten Traum besteht in der verwendeten Symbolik. Während zuvor Genelun als er selbst im Traum erscheint, tritt hier nun ein Tier allegorisch an die Stelle des betreffenden Menschen. Dies ist keine Seltenheit in literarischen Träumen, sondern vielmehr die Regel. In allen weiteren Träumen im Rolandslied werden die Menschen durch Tierallegorien dargestellt, außer dem Träumer Karl selbst, der sich stets als Mensch wahrnimmt. Auch das gehört zum gängigen Repertoire literarischer Traumerzählungen. „Es ist charakteristisch für fast alle Träume in der Literatur, daß der Träumende – vorausgesetzt, er träumt überhaupt von sich – sich in seiner natürlichen Gestalt erblickt, selbst wenn der übrige Trauminhalt in allegorischer Form dargestellt wird.“¹⁷⁷

Die Tierallegorien in Träumen spielen stets auf den Charakter desjenigen an, den sie darstellen sollen, und sind meist nicht schwer zu entziffern, da Widersacher oder Verräter eher von wilden, von den Menschen als gefährlich wahrgenommenen Tieren verkörpert werden. Hier wären vor allem Drachen, Bären, Eber, Wölfe, Adler, Leoparden oder Greife zu

¹⁷⁵ Einhard erwähnt mehrmals die Verbundenheit Karls des Großen mit seiner Aachener Pfalz: „Sehr angenehm waren ihm auch die warmen Quellen, er übte seinen Leib fleißig im Schwimmen und verstand das so trefflich, daß es ihm keiner darin zuvor tat. Darum erbaute er sich auch in Aachen einen Palast und wohnte in seinen letzten Lebensjahren bis zu seinem Tode beständig darin.“ Aus: Einhard: Vita, S. 82.; „Der christlichen Religion, zu der er von Jugend auf angeleitet worden, war er mit Ehrfurcht und frommer Liebe zugetan. Darum erbaute er auch das herrliche Gotteshaus zu Aachen und schmückte es mit Gold und Silber, mit Kerzen und mit erzenen Gittern und Türen.“ Aus: Ebd., S. 83, 84.; „Nachdem er hierauf seinen Sohn wieder nach Aquitanien entlassen hatte, zog er, wie es seine Gewohnheit war – obgleich schon sehr entkräftet vom Alter – nicht weit von Aachen auf die Jagd. Damit brachte er den Rest des Herbstes zu und kehrte dann Anfang November nach Aachen zurück. Hier wollte er den Winter über verweilen.“ Aus: Ebd., S. 86.

¹⁷⁶ Speckenbach: Der Traum, S. 425.

¹⁷⁷ Steinmeyer: Untersuchungen, S. 26.

erwähnen. Beschützer und Freunde werden hingegen meist von domestizierten, eher als harmlos empfundenen Tieren dargestellt, wie beispielsweise Falken, Hunden oder Schwänen. Es gibt auch mehrdeutige Tiersymbole, wie zum Beispiel den Löwen, der einen Verbündeten oder einen Gegner darstellen kann.¹⁷⁸

In diesem Fall hat man es mit dem Bären zu tun, dessen Bild gewöhnlich als Allegorie für einen Feind dient, was auch im Rolandslied zutrifft. Vieles deutet darauf hin, dass der in Ketten gelegte Bär Genelun darstellen soll. „Der Traum weist voraus auf den Verrat Geneluns, durch den mit Roland Karls rechter Arm (V. 2974 f.) zerstört wird, sowie auf die Gefangennahme Geneluns (V. 6114 – 18) und das Gericht gegen ihn in Aachen.“¹⁷⁹ Zunächst wird diese Deutung erneut, wie schon beim ersten Traum, durch die Handlung des Rolandsliedes selbst nahegelegt. Der Ort Aachen und der in Ketten vor dem Kaiser liegende Bär sind eine deutliche Anspielung auf künftige Ereignisse, nämlich die Gefangennahme Geneluns (RL V. 6114 – 6117):

*Der kaiser hiez in schenden,
binten sîne hende.
mit keten unt mit snüeren
hieß er in mit im füren*

und den Prozess gegen ihn in Aachen (RL V. 8729 – 8738):

*Der kaiser an daz gerichte gesaz.
ôwî, waz fürsten vor im was!
er hiez Genelûnen bringen.
dô wolten im die Karlinge
den lîp gerne fristen.
si sprâchen, daz sie in niene wisten
an nichte überwunden,
doch er wære gebunden.
sîn recht wære vil grôz,
er wære aller fürsten genôz.*

Obwohl die Symbolsprache im mittelhochdeutschen Rolandslied unmissverständlich ist, wird das altfranzösische Rolandslied noch deutlicher, denn hier wird Genelun direkt mit einem in Ketten gefesselten Bären verglichen¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Vgl.: Pongracz, Marion/ Santner, Inge: Das Königreich der Träume. 4000 Jahre moderne Traumforschung. Wien, Hamburg: Zsolnay 1963, S. 95.

¹⁷⁹ Geith: Träume im Rolandslied, S. 232. Vgl. auch: Schmitz: Traum und Vision, S. 24.

¹⁸⁰ *Cil le receit, si met .C. cumpaignons De la quisine, des mielz e des peiurs. Icil li peilent la barbe e les gernuns; Cascun le fiert .IIII. colps de son puign; Ben le batirent a fuz e a bastuns; E si li metent el col un caeignun, Si l'encaeinent altres cum un urs;* (Besgun packt ihn und übergibt ihn an hundert Küchengesellen, worunter sich gute und schlimme befinden. Sie reißen ihm den Bart und den Schnurrbart aus. Jeder versetzt ihm

Das Bild eines gefesselten Bären war im Mittelalter nichts Ungewöhnliches. Die Tiere wurden für Zirkusspiele gehalten oder von Spielleuten herumgeführt.¹⁸¹ „Wir gehen daher wohl nicht fehl in der Annahme, daß der Bär für den mittelalterlichen Menschen in etwa ein *Sinnbild des Gefangenen und der Gefangenschaft* darstellte.“¹⁸² Daneben werden dem Bären im Mittelalter noch weitere negative Eigenschaften zugeschrieben, wie zum Beispiel Rachsucht, Neid oder Missgunst.¹⁸³ Es gibt auch Belege für den Bären als Sinnbild des Verräters.¹⁸⁴ Dies sind alles Charakterzüge, welche auch Genelun kennzeichnen (RL V. 1924 – 1925 und RL V. 1953 – 1981):

*Genelûn geriet michel nôt.
den armen Judas er gebildôt.*

*wande in sîneme geiste
was nehein triuwe.
von ime kom michel riuwe.
er ervolte daz altsprochene wort.
jâ ist gescriben dort:
,under scænem schade liuzet,
ez en ist nicht allez golt, daz dâ glîzet.‘
Genelûn was michel unde lussam,
er muose sîne natûre begân.
michels boumes scæne
machet dicke hæne.
er dunket ûzen grüene,
sô ist er innen durre.
sô man in nider meizet,
sô ist er wurmbeizet.
er ist innen vûl und übele getân.
daz bezeichnenet den man,
der ûzen wole redet
unde valsches in deme herzen phleget.
er dunket ûzen vol,
sî muot ist innen hol.
den hât der wurm gehecket.
swer der triuwen gesmecket,
der hûetet ir iemer gerne.
die müeze wir von deme heiligen geiste lerne.
Genelûn saz mitten under in,*

vier Schläge mit der Faust; Sie verprügeln ihn kräftig mit Knütteln und Stöcken; Sie legen ihm ein Eisen um den Hals Und ketten ihn an, ganz so wie einen Bären.) (ChdR Laisse 137: V. 1821 – 1827).

¹⁸¹ Vgl.: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hg. v. Hanns Bächtold-Stäubli u.a. Berlin [u.a.]: de Gruyter 1987, Bd. I, Sp. 897 – 898. (im Folgenden als HwdA).

¹⁸² Steinmeyer: Untersuchungen, S. 123.

¹⁸³ Vgl.: Ebd., S. 122 – 129.

¹⁸⁴ Wie Steinmeyer ausführt, befindet sich die Darstellung eines Bären, der Pontius Pilatus zuflüstert, woraufhin dieser die Kreuzigung Christi beschließt, auf dem Bronzeportal des St. Michaels – Domes in Hildesheim, welches 1015 entstanden ist. Vgl.: Ebd., S. 127.

*der tiuvel gab ime den sin.
durch nît unde durch gebe
er gevestente sîne rede.*

Auch in der Bibel findet man das Bild des Bären als Allegorie, im Buch Daniel ist er das zweite Tier, das in Daniels Traum aus dem Wasser steigt, nach dem Löwen mit den Adlerflügeln.¹⁸⁵ Von der Forschung werden die vier Tiere gewöhnlich mit vier Weltreichen gleichgesetzt, die vor Christi Geburt untergehen, wie schon zuvor im Traum des Nebukadnezar¹⁸⁶. Der Bär wird hier mit dem Reich der Meder gleichgesetzt.¹⁸⁷ In der Apokalypse besteht das Tier, welches den Antichristen darstellt, unter anderem aus Bärenfüßen.¹⁸⁸ Dem Bild des Bären haftet also bereits in der Bibel etwas Negatives an.

Es ist also davon auszugehen, dass das Bild eines Bären diese Assoziationen vom Verräter und vom Neider bei Konrads Rezipienten auszulösen vermochte.

Im Traum zerfleischt der Bär den Arm des Kaisers. Dies ist ein Bild, das ebenfalls zuerst aus dem Text heraus enträtselt werden kann. Kurz bevor man zu Bett geht, bezeichnet Karl seinen Neffen als seine rechte Hand (RL V. 2973 – 2974):

*,mîn neve Ruolant
was mîn zesewe hant.*

Dass der Bär ihm im Traum den Arm zerfleischt, steht also ohne Zweifel im Bezug zu dieser Stelle und ist ein klarer Hinweis darauf, dass der verletzte Arm des Kaisers Roland symbolisieren soll. Es scheint ein verbreitetes Motiv zu sein, geliebte Menschen durch die Bezeichnung dieses Körperteiles darzustellen, auch im Traum. Denn im Parzival ergeht es Herzeloide in ihrem Traum ähnlich, wenn ein Greif an ihrem rechten Arm zerrt¹⁸⁹ (P 104, 7 – 8):

*ir lîp si dâ nâch wider vant,
dô zucte ein grîfe ir zeswen hant:*

¹⁸⁵ „Dann erschien ein anderes, ein zweites Tier; es glich einem Bären; halb war es aufgerichtet; es hatte drei Rippen im Maule zwischen den Zähnen, und man ermunterte es noch: „Auf! Verschlinge viel Fleisch!“ Dn 7, 5.

¹⁸⁶ Dn 2.

¹⁸⁷ Vgl.: Anm. zu Dn. 7, 5.

¹⁸⁸ „Und das Tier, das ich sah, glich einem Panther; seine Füße waren wie Bärenfüße und sein Maul wie ein Löwenmaul.“ Apk 13, 2.

¹⁸⁹ Wolfram von Eschenbach: Parzival. 2 Bde. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart: Reclam 1981. (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 3681 u. 3682)

Im Allgemeinen wird hier der rechte Arm als Symbol für Gahmuret verstanden, dessen Tod mit diesem Traumbild angekündigt werden soll. Klaus Speckenbach verweist in diesem Zusammenhang auch auf das Rolandslied: „Es steht also nichts dagegen, *zeswen hant* (104, 8) auch im ‚Parzival‘ auf Gahmuret zu beziehen, zumal auch im Rolandslied und Wolframs ‚Willehalm‘ diese Wendung auf einen nahen Vertrauten angewandt wird.“¹⁹⁰

Auch das Bild, dass weder Karl sich selbst vor dem Bären schützen kann, noch seine Fürsten ihn zu verteidigen vermögen, verweist auf die eigentliche Handlung des Rolandsliedes. Genelun kann problemlos die Fürsten davon überzeugen, dass es das Beste sei, Roland mit Spanien zu belehnen, und somit seinen Verrat in Gang bringen (RL V. 2958 – 2964):

*jâ sprâchen die fürsten alle,
er hæte wole gerâten.
den kaiser si alle bâten,
daz er Ruolanten dâ lieze.
vil tiure si ime gehiezen,
geschæhe ez zuo der nôte,
si kæmen ime alle drâte.*

Das Versprechen, Roland zu Hilfe zu eilen, sollte ihm Gefahr drohen, werden sie nicht einlösen können, da sie erst eintreffen, wenn bereits alle Zurückgebliebenen, und auch Roland, tot sind.¹⁹¹

Obwohl Karl der Große der Einzige ist, der den verräterischen Plan Geneluns zu durchschauen scheint, kann er nichts gegen den Beschluss seiner Fürsten unternehmen. Schmitz sieht hier ein Versäumnis des Kaisers: „Doch er unternimmt nichts Wirkungsvolles gegen die Zurücklassung Rolands;“¹⁹² Meiner Ansicht nach irrt hier Schmitz. Denn der Kaiser betont selbst, dass er zwar nicht einverstanden ist mit dem Beschluss, ihn jedoch nicht einfach übergehen kann. Er kann sich nicht gegen seine Fürsten stellen, wenn bereits ein Ratsschluss gefallen ist, wie er selbst sagt (RL V. 2973 – 2984):

*,mîn neve Ruolant
was mîn zesewe hant.
nû habet ir in mir benomen.
ich ne weiz, wie ich ze lande scol komen.
wie scol ez umbe mîn houbet gestân?
ez nist durch nehain quot getan.
Genelûn, hæet ir mîn gescônet,*

¹⁹⁰ Speckenbach: Von den Troimen, S. 185.

¹⁹¹ Vgl.: RL V. 6950 – 6989. Man könnte hier Roland eine Teilschuld am Untergang seiner selbst und seines Heeres einräumen, da er sich nahezu trotzig gegen den Rat seines Freundes Olivier stellt und sich weigert, in sein Horn zu blasen und damit den Kaiser zu alarmieren. Vgl.: RL V. 3845 – 3898.

¹⁹² Schmitz: Traum und Vision, S. 25.

*iuweres dienestes würde iu vil wole gelônet.
ir ne getâtet mir nie sô laide.
nâch der Franken urtaile
sô muoz er ez sîn.
nû beschirme in mîn trechtîn. ‘*

Träume haben in der Literatur des Mittelalters wohl zahlreiche Funktionen, die im Verlauf der Arbeit noch genauer herausgearbeitet werden sollen. Doch eine Funktion haben sie mit Sicherheit nicht: den Träumer rechtzeitig vor einem drohenden Unheil zu warnen, damit derjenige noch etwas, wie Schmitz es ausdrückt, „Wirkungsvolles“¹⁹³ dagegen unternehmen kann. Denn wenn man davon ausgeht, dass hier die Traumtheorie des Mittelalters doch Einfluss ausgeübt hat, können die Träume der Protagonisten nur von Gott kommen. Im Rolandslied wird dies von Konrad sogar explizit gesagt, unmittelbar vor Karls viertem Traum (RL V. 7082 – 7083):

*dô eroffenôt im mîn trechtîn,
waz im künftic scolde sîn.*

Es wird also den literarischen Figuren der Wille Gottes offenbart. Und hier liegt auch schon der Grund, warum man dagegen praktisch nichts unternehmen kann, denn nach christlichem Verständnis kann niemand Gottes Pläne vereiteln. Karl kann es nicht, und ebenso wenig Kriemhild im Nibelungenlied, wie später noch gezeigt werden wird. Alle Handlungen, welche die Figuren unternehmen, um die Erfüllung des Geträumten zu verhindern, scheinen nur dahin zu führen, dass sich der Traum gerade deswegen dann doch erfüllt, falls sie überhaupt etwas unternehmen.

„Natürlich wird in der weltlichen Dichtung in der Regel nicht die göttliche Herkunft des allegorischen Traumes betont, aber die Kenntnis der mittelalterlichen Traumtheorie – sei es nun im Anschluß an Macrobius, Gregor oder die Traumbücher – läßt keinen anderen Schluß zu, da all diese Träume sich erfüllen. Man kennt eben gar keine anderen wahr gewordenen Träume als solche, die auf Gott zurückgehen. Daran ändert auch nichts, daß es sich in den Dichtungen normalerweise um einen erfundenen Traum handelt.“¹⁹⁴

¹⁹³ Ebd., S. 25.

¹⁹⁴ Speckenbach: Von den Troimen, S. 179.

3.1.3. Der dritte Traum im Karl des Strickers

Wie schon erwähnt, bricht das Rolandslied des Pfaffen Konrad nach Vers 3082 ab und setzt erst am Tag nach Karls Traumnacht, mitten in einer Rede Geneluns, wieder ein. In der Bearbeitung des Strickers folgen nach dem zweiten Traum abermals ein Gebet des Kaisers und die Schilderung eines dritten Traumes. Es ist anzunehmen, dass sich auch auf den verlorenen Doppelblättern des Rolandsliedes eine weitere Traumerzählung befunden hat.

3.1.3.1. Die Bearbeitung des Rolandsliedes durch den Stricker

Im Prolog zum Karl gibt der Stricker an, er habe eine alte Erzählung erneuert (Karl V. 115 – 119):

*Diz ist ein altez mære.
nu hât ez der Strickære
erniuwet durch der werden gunst
die noch minnent hovelîche kunst:
den sol hie mite gedienet sîn.*

Es ist umstritten, ob er noch andere Quellen in sein Werk eingearbeitet hat, beziehungsweise ob er ein anderes, nicht erhaltenes deutsches Rolandslied bearbeitete. „Denn wie der Vergleich mit dem RL zeigt, geht der *Karl* deutlich über eine bloße stilistische Umformung hinaus.“¹⁹⁵ So weist das Werk des Strickers im Vergleich mit dem Rolandslied rund 3100 Verse mehr auf. Nach dem Prolog fügt er eine Erzählung über die Eltern Karls des Großen ein, die sogenannte Berta – Sage, danach folgen Schilderungen aus Karls Jugend, die französischen, italienischen, spanischen und deutschen Bearbeitungen des Stoffkreises um Karl den Großen entsprechen.¹⁹⁶ Es wird allgemein angenommen, dass der Stricker Kenntnis von zahlreichen Texten rund um Karl den Großen hatte, wie der schon erwähnten Berta – Sage, dem Stoffkreis um Karl und Galie und Karl und Leo, außerdem von jüngeren Fassungen des Chanson de Roland, vom Willehalm und der Ägidius – Legende.¹⁹⁷ Der Stricker folgt erst ab Vers 605 weitgehend seiner Vorlage. Danach kommt es ab Vers 10374 erneut zu erheblichen Abweichungen. Die Taufe der einstigen Heidenkönigin Brechmunda wird ausführlich geschildert, es werden Wunder aus dem Rolandslied weggelassen, jedoch

¹⁹⁵ Hennings: Französische Heldenepik, S. 112.

¹⁹⁶ Vgl.: Ebd., S. 112 – 118.

¹⁹⁷ Vgl.: Geith, Karl Ernst u.a.: Der Stricker. In: VL. Bd. 9., Sp. 421.

andere eingefügt, Karl stiftet ein Spital und eine Kirche und es kommt zur Flucht Geneluns. Auch dessen Prozess in Aachen hat der Stricker ausgebaut.¹⁹⁸

Trotz der beträchtlichen Veränderungen, welche der Stricker in seiner Bearbeitung des Rolandsliedes vorgenommen hat, stimmen die ersten beiden Traumschilderungen weitgehend mit denen des Pfaffen Konrad überein. Die einzige Abänderung besteht darin, dass beim ersten Traum die Luft zu brennen beginnt, wenn die Stücke des Speeres in den Himmel fliegen¹⁹⁹ (Karl V. 3600 – 3609):

*sîn stücke daz er hâte
daz warf er wider iesâ.
done lac ez niht langer dâ:
von der erden ez sich ûf want
und was sô hôhe zehant
in die lûfte gevarn,
die siner verte wolten warn,
die wurdens niender innen.
do begunden di lûfte brinnen,
daz die berge krachten alle.*

Für Geith sind hier formale Aspekte der Grund für die Erweiterung, genauer gesagt die Reimbindung auf *innen* im vorangegangenen Vers. Da sich die Schilderungen von den Träumen ansonsten jedoch entsprechen, könne man davon ausgehen, dass dies auch beim dritten Traum der Fall sei.²⁰⁰ „Die genaue Übereinstimmung in den beiden ersten Träumen zwischen RL und *Karl* ist auch ein Indiz dafür, daß der dritte Traum vom Stricker so wiedergegeben wurde, wie er ihn in seiner Vorlage vorgefunden hat.“²⁰¹

3.1.3.2. Der dritte Traum

Nachdem Karl von seinem zweiten Traum erneut aufschreckt, beginnt er wieder zu beten. Noch einmal schläft er ein und träumt ein drittes Mal in jener Nacht verschlüsselt von zukünftigen Dingen (Karl V. 3675 – 30703):

*Zer dritten stunt entslief er dô.
nu troumte im aber alsô,
wie er ze Pârîs wære
unt deheiner fröude enbære,
wie die juncherren sungen,*

¹⁹⁸ Vgl.: Hennings: Französische Heldenepik, S. 119 – 123.

¹⁹⁹ Vgl.: Geith: Träume im Rolandslied, S. 237.

²⁰⁰ Vgl.: Ebd., S. 237.

²⁰¹ Ebd., S. 237.

*wie si spilten unde sprungen,
wie si slüegen unde stæchen
und der sper vil zebræchen.
dô des der keiser warte,
dô quam ein liebarte
von Spanje geloufen dar.
der nam des keisers quote war
und wolte in erbizzen hân.
daz begunde got understân,
der sîn beschermære was.
dô quam von dem palas
ein rude starc unde grôz,
den liebarten er ane schôz
unt zeiget in sô starken haz,
daz er des keisers vergaz.
dô wurdens alle des enein,
si wolten schouwen an in zwein,
wederr den sige næme
und den andern überquæme.
dô vaht der liebart und der hunt
unverzaget unz an die stunt,
daz die fürsten wurden zwîvelhaft.
do erzeugte der rude sîne kraft:
den liebartenerbeiz er tôt.*

Wie schon nach den vorangegangenen Träumen erwacht Karl von dem Geträumten und betet verzweifelt. Doch dieses Mal schläft er nicht wieder ein, aus Angst, erneut zu träumen, wie der Stricker explizit erwähnt (Karl V. 3733 – 3736):

*Die troume tâten im sô wê,
daz er niht wolte slâfen mê
unde an sî gebete lac,
unz in belûhte der tac.*

3.1.3.3. Symbolik

Der Aufbau dieses Traumes unterscheidet sich nicht von dem der zuvor geschilderten. Die Handlung trägt sich dieses Mal in Paris zu, also gibt es erneut einen Ortswechsel. Wieder wird Karl attackiert, auch dieses Mal, wie schon im zweiten Traum, von einem wilden Tier. Und auch in diesem Traum ist er nicht in der Lage, sich selbst zu verteidigen. Dennoch lässt sich dieses Traumbild nicht so einfach entschlüsseln wie die vorangegangenen. Zum einen kommt Paris in der konkreten Handlung des Rolandsliedes nicht vor, im Unterschied zu Aachen und den Pyrenäen. Außerdem bereitet der Leopard Probleme bei der Enträtselung des

Traumes, beziehungsweise die Tatsache, dass er von Spanien an Karls Hof in Paris gelaufen kommt.²⁰² Dennoch ist für Geith klar: „Die Bedeutung dieses Traumes ist ebenfalls dieselbe wie in der ChdR. Der Kampf zwischen Leopard und Windhund, dessen Ausgang so lange offen bleibt, steht für den Gerichtskampf zwischen Binabel und Tirrich am Ende des Werkes.“²⁰³ Dies erscheint mir aus mehreren, im Folgenden dargelegten Gründen unwahrscheinlich.

Steinmeyer stellt in seiner Untersuchung über die Träume im altfranzösischen Rolandslied fest, dass in diesem Traum, dem zweiten im Chanson de Roland, eben nicht dieser Gerichtskampf dargestellt wird, sondern die Schlacht bei Roncevaux. Als Begründung führt er unter anderem das Missverhältnis an, welches im Aufbau der Dichtung entstünde, würden zwei der fünf Träume im Chanson de Roland vom Prozess gegen Genelun handeln, dagegen aber keiner von der Schlacht, bei der Roland schließlich stirbt. Des Weiteren wären der Traum und das tatsächliche Ereignis durch mehrere tausend Verse voneinander getrennt. Außerdem würden bei der Deutung, wie Geith sie annimmt, Personen durch Tierallegorien vorweggenommen, die dem Publikum durch die Erzählung noch nicht vorgestellt worden wären. Somit ergäbe sich hier ein bedeutendes Verständnisproblem.²⁰⁴ Weitere von ihm angeführte Gründe ergeben sich aus der Traumhandlung und deren Vergleich mit der eigentlichen Handlung des Liedes. Für die Dichtung des Strickers lassen sich diese nicht anwenden, da sich der zweite Traum im altfranzösischen Werk beträchtlich vom dritten im Karl unterscheidet.²⁰⁵

Steinmeyers Argument vom ausgewogenen Aufbau der Dichtung kann durchaus auf das mittelhochdeutsche Werk angewendet werden. Auch hier gäbe es zwei Traumbilder, welche sich mit dem Prozess gegen Genelun in Aachen auseinandersetzen, dagegen würde aber die Schlacht, in der der Held des Liedes den Tod findet, nicht berücksichtigt. Außerdem mutet es seltsam an, dass Karl im ersten Drittel des Werkes so ausführlich vom Gerichtskampf träumt, der am Ende der Dichtung stattfindet, also tausende Verse und viele bedeutende Ereignisse später. Wieso sollte er davon bereits zu diesem Zeitpunkt träumen, wenn sich die drei anderen Träume immer auf aktuelle Ereignisse beziehen? Man kann hier Steinmeyers Erkenntnisse durchaus auch auf das deutsche Werk anwenden.

²⁰² Vgl.: Geith: Träume im Rolandslied, S. 232.

²⁰³ Ebd., S. 232.

²⁰⁴ Vgl.: Steinmeyer: Untersuchungen, S. 34 – 64.

²⁰⁵ Vgl.: Anm. 159. Der Traum spielt in Aachen. Außerdem wurde die Episode vom Eber im mittelhochdeutschen Werk gemeinsam mit dem vierten Traum des Chanson de Roland zum bereits ausführlich besprochenen zweiten Traum im Rolandslied umgearbeitet. Auch bleibt im Karl des Strickers der Ausgang des Kampfes zwischen dem Leoparden und dem Hund nicht offen.

„Die relativ kurze Episode, die von der Bestrafung Ganelons berichtet, würde also in zwei Träumen vorwegnehmend gezeigt, während in keinem von ihnen auf den ersten Höhepunkt des Epos, die Schlacht bei Roncevaux, verwiesen würde – bei der sonst so ausgewogenen Komposition des Rolandsliedes ein auffälliges Mißverhältnis!“²⁰⁶

Dennoch lässt sich die Traumhandlung nicht so einfach als die vorweggenommene Schlacht aufschlüsseln. Eine Auffälligkeit ist die explizite Erwähnung vom Eingreifen Gottes, um Karl zu schützen. Betrachtet man nun die Handlung des Rolandsliedes, so wird an mehreren Stellen Gottes Hilfe erwähnt. In der Schlacht von Ronceval lässt Gott einen leichten Regen auf die Christen fallen, da ihnen die Hitze zu schaffen macht (RL V. 4452 – 4457):

*dô wolt der himelische hêrre
die sîne wol gefristen.
jâ kom über die cristen
ain trôr von dem himeltouwe,
ain küele unter diu ougen.
daz gescach an der nône zît.*

Dies könnte nun als Beleg dafür geltend gemacht werden, dass der dritte Traum die Schlacht von Ronceval symbolisieren soll. Doch auch beim Gerichtskampf in Aachen greift Gott ein, um sicherzustellen, dass der körperlich überlegene Vertreter Geneluns nicht gewinnt (RL V. 8924 – 8929):

*der kaiser allez ze gote digete.
er vorchte des wênegen man.
der elliū dinc wol kann
aine gezechen,
der wolt ez anderes schaffen.
Tirrich gewan eines lewen muot.*

Es kann also festgehalten werden, dass das Eingreifen Gottes als Traumbild nicht zur Enträtselung der Allegorie beitragen kann, da in beiden möglichen Bezugsszenen vom Wirken Gottes die Rede ist. Auch beim Kampf Karls gegen Paligan lenkt Gott ein, um Karl zum Sieg zu verhelfen.²⁰⁷ Hier ergibt sich noch eine weitere Parallele zum Traum des Kaisers. Denn der Kampf des Leoparden mit dem Hund dauert an und die Fürsten beginnen am Ausgang zu zweifeln, wie beim Kampf zwischen Karl und Paligan (RL V. 8530 – 8539):

*dô trûrôten alle Karlinge.
Dô sluoc der kûnc Paligân*

²⁰⁶ Steinmeyer: Untersuchungen, S. 40.

²⁰⁷ RL V. 8542 – 8550.

*dem kaiser sîn helm dan.
daz hâr er im abe swanc.
wie er ûf unt nider spranc!
er vacht im dô werde.
er hiu im die halsperge.
der kaiser begunde muoden.
dô wânten genuoge,
daz er scolte vallen.*

Wenn man also von den Bezügen des Traumes zur tatsächlichen Handlung ausgeht, ergeben sich drei mögliche Szenarien: die Schlacht bei Ronceval, der Zweikampf des Kaisers mit Paligan und der Gerichtskampf in Aachen. Vom Aufbau des Werkes her wäre die Schlacht, in der Roland fällt, die wahrscheinlichste Möglichkeit, da im vierten Traum auf die Schlacht gegen die Heiden, den Kampf Karls mit dem Heidenkönig und den Gerichtskampf eingegangen wird, Ereignisse, welche sich unmittelbar danach zutragen. Es wäre also passender, wenn sich auch die erste Traumsequenz mit den unmittelbar darauf folgenden Ereignissen auseinandersetzt. Es erscheint überdies unwahrscheinlich, dass der Vertreter Geneluns in Aachen, Binabel, durch einen Leopard²⁰⁸ symbolisiert wird, der von Spanien nach Paris läuft. Der Leopard galt seit der Antike als Sinnbild des hinterlistigen, verräterischen Tieres. Man glaubte, er könne seine Flecken verändern und so jederzeit ein anderes Aussehen erlangen. Ferner dachte man, er locke seine Beute hinterlistig an, um sie dann aus dem Hinterhalt zu töten.²⁰⁹

„Von der Antike übernimmt das Mittelalter den Glauben an das wechselnde Äußere des Leoparden, verbindet ihn mit der Auffassung vom hinterlistigen Charakter des Tieres und erhält so ein Symbol für den Sünder, dessen Seele vom Makel der Sünde gefleckt ist wie das Fell eines Leoparden, vor allem jedoch für die Falschheit der Ketzer und der Heuchler.“²¹⁰

Die Falschheit, die dem Leoparden zugeschrieben wird, deutet sowohl auf Genelun, als auch auf den Heidenkönig Marsilie hin, denn beide beschließen gemeinsam den Hinterhalt, durch den Roland schließlich getötet wird.²¹¹

²⁰⁸ Es ist anzunehmen, dass Panther und Leopard im Mittelalter teilweise synonym verwendet wurden. „Das Lateinische unterschied nicht genau zwischen „pardus“, leopardus“ und „panthera“, sondern benutzte diese Bezeichnungen weitgehend als Synonyme. Die Äußerungen bei Plinius (*Naturalis Historia*, VIII, 63), Solinus (*Polyhistor*, XVII,8), und Isidor von Sevilla (*Etymologiarum liber XII*, 2,10) ergeben keineswegs ein klares Bild.“ Aus: Steinmeyer: Untersuchungen, S. 68 (Kap. II, Anm. 36).

²⁰⁹ Vgl.: Steinmeyer: Untersuchungen, S. 48f.

²¹⁰ Ebd., S. 49.

²¹¹ Vgl.: RL V. 2309 – 2485.

Doch wurde Genelun bereits im vorangegangenen Traum durch das Sinnbild des Bären dargestellt. Außerdem droht Marsilie, Paris zu zerstören, was zum Bild des wilden Tieres passen würde, das von Spanien nach Paris läuft, um Karl zu töten (RL V. 5702 – 5706):

*ich gesuoche si ze Karlingen,
ich zerstære Paris,
des sîn si in alle vil gewis,
oder ich werde alsô wider geslagen,
daz ez alle haiden iemer wol müezen clagen.*²¹²

Diese Stellungnahme des Heidenkönigs, der ausgerechnet Paris zerstören will, scheint mir das stichhaltigste Argument für die Auslegung des Traumes als Vorschau auf die Schlacht bei Ronceval zu sein. Denn in der Handlung des Rolandsliedes kommt Paris nicht vor, weshalb auch die Deutung des Traumes Schwierigkeiten bereitet. Betrachtet man nun diese Aussage Marsilies als Beleg dafür, dass er mit der Allegorie des Leoparden gemeint ist, ergäbe dies durchaus Sinn.

So wäre Marsilie durch den Leopard symbolisiert und Roland durch den Hund, der den Kaiser beschützt. Dies ist keine ungewöhnliche Allegorie, bedenkt man die Treue, die man Hunden gerne zuschreibt²¹².

Der Traum endet mit dem Tod des Leoparden. Roland tötet zwar Marsilie nicht direkt in der Schlacht, jedoch fügt er ihm eine Wunde zu, er schlägt ihm den Arm ab (RL V. 6303 – 6306):

*daz houbet wancte widere.
er erriet im die achselen
mit ainem scarphen sachse.
den arm er im abe swanc.*

Geschwächt durch diese schwere Verwundung stirbt er nach der verlorenen Schlacht des Paligan (RL V. 8595 – 8596):

*Marsilie ersach der haiden nôt,
vor laide viel er têt.*

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass sich dieser dritte Traum Karls nicht so einfach einer eindeutigen Auslegung zuführen lässt wie die vorherigen Träume. Dies mag einerseits in der Tatsache begründet liegen, dass der zweite Traum des Chanson de Roland in zwei einzelne Traumbilder im Rolandslied aufgespalten wurde. Andererseits ist es für den heutigen Rezipienten oft nicht so einfach, die Allegorien, welche für ein zeitgenössisches

²¹² Vgl.: Steinmeyer: Untersuchungen, S. 55 – 57.

Publikum noch eindeutig erschienen, zu durchschauen. Dennoch ergab die genaue Betrachtung des Traumbildes, dass die stichhaltigsten Argumente für die Darstellung der Schlacht bei Ronceval zu finden waren.

3.1.4. Der vierte Traum

Nach der ersten Traumsequenz folgt die Schlacht von Ronceval, bei der Roland schließlich stirbt. Als er in sein Horn Olifant bläst, und der Kaiser das Signal hört, gerät dieser in Panik. Er kehrt um, findet seinen Neffen und auch die anderen Fürsten tot auf und beklagt sie. Danach verfolgt er die übriggebliebenen Heiden, welche schließlich auf der Flucht alle in einem Fluss ertrinken. Als daraufhin die Nacht hereinbricht, hat Karl einen langen und verstörenden Traum (RL V. 7078 – 7127):

*alsô im diu müede entwaich,
der slâf in begraif,
die engel sîn huote,
die wachtære in umbestuonten,
dô eroffenôt im mîn trechtîn,
waz im künftic scolde sîn.
er resach in dem troume
wunterlîche gotes tougen.
in dûcht, daz der himel stuont ûf getân,
unt fiur dar ûz scolte varen,
allen vier ende in die werlt sich scolte tailen.
daz liut begunde wuofen unt wainen.
dar nâch kômen donerslege unt winte,
si zezarten in die schilte.
nâch diu kômen lewen unt beren,
daz si sich nicht entrûten erwerben.
daz gewâfen si in abe zarten.
dar nâch kômen lêbarten,
die muoten si vil lange.
dar nâch kômen slangen
hart egeslîchen.
dar nach kômen grîfen,
die muoten si vil sêre.
in dûcht, er scolte wider kêre.
ain starker lewe kom dô dar.
er strach vaste durch die scar.
dem kaiser wolte er gerne schaden.
ûf huob er den arm,
er sluoc im ain slac,
daz er tôt vor sînen fûezen gelac.
dar nâch kômen fraislîche beren.
si begunden menniscîlichen reden.*

*den kaiser si vorderôten,
 er gæbe in widere ir tôten,
 si scolten si ir jungen wider bringen.
 in dûcht, er wære ze Karlingen.
 ûf den hof kom ain tier gevaren,
 michel unt fraissam.
 sine machtenz im alle nicht erwerben.
 an den kaiser begunde ez geren.
 der kaiser entsaz daz.
 ain rûde fuor ab dem palas,
 der was starc unt êrlich.
 daz tier warf er unter sich,
 ze tôde er ez erbaiz.
 der heilige engel, gotwaiz,
 den kaiser wol bewarte,
 daz im nicht nescadete
 neweder gote noch goukelære.
 die troume wâren seltsæne.*

Dies ist der letzte Traum Karls des Großen im mittelhochdeutschen Rolandslied²¹³. Unmittelbar darauf folgen die Schlacht gegen den Heidenkönig Paligan, der Gerichtskampf um Genelun und der berühmte Epilog. Das altfranzösische Rolandslied endet mit einem weiteren Traum oder einer Traumvision Karls, in der ihn ein Aufruf zu einer neuerlichen Heerfahrt gegen die Heiden durch den Engel Gabriel erreicht, dem er nur widerwillig nachkommt.²¹⁴

3.1.4.1. Symbolik

Der vierte Traum Karls des Großen unterscheidet sich in einigen Punkten von den Träumen der ersten Traumsequenz, doch weist er auch Gemeinsamkeiten mit ihnen auf. Zunächst lässt sich festhalten, dass auch diesem nächtlichen Bild ein Gebet des Kaisers vorausgeht (RL V. 7075 – 7077):

²¹³ Wie schon die ersten beiden Träume entspricht auch der vierte Traum im Karl des Strickers weitgehend dem des Rolandsliedes. Vgl.: Karl V. 8494 – 8546.

²¹⁴ *Culcez s'est li reis en sa cambre voltice. Seint Gabriel de part Deu li vint dire: „Carles, sumun les oz de tun emperie! Par force iras en la tere de Bire, Reis Vivien si succuras en Imphe, A la citet que paien unt asise: Li chrestien te recliment e crient.“ Li emperere n'i volsist aller mie: „Deus!“ dist li reis, „si penuse est ma vie!“ Pluret des oilz, sa barbe blanche tîret. Cif alt la geste que Tuoldus declinet.* (Der König hat sich in seinem gewölbten Gemach niedergelegt. Der heilige Gabriel kam zu ihm und sagte ihm im Namen Gottes: „Karl, biete die Heere deines Reiches auf! Mit Heeresmacht wirst du in das Land Bire ziehen Und König Vivien in Imphe beistehen, Der Stadt, die die Heiden belagert haben: Die Christen rufen flehentlich nach dir.“ Der Kaiser hätte am liebsten dort nicht hingehen wollen. „Gott“, sagte der König, „wie mühselig ist mein Leben.“ Er vergießt Tränen, und er rauft seinen weißen Bart. Hier endet die Geschichte, die Tuoldus erzählt.) (ChdR Laisse 291: V. 3992 – 4002).

*der kaiser sîn gebet sprach.
in sîner halsperge
viel er dicke zuo der erde.*

Während man jedoch vor der ersten Traumsequenz den Inhalt des Gebets erfuhr – der Kaiser betete für seinen Neffen und alle Christen – wird hier darauf nicht eingegangen. Da sich der Inhalt des Gebets vor dem ersten Traum auf dessen Inhalt bezog, fällt hier nun ein Bezugspunkt zur Deutung des Traumes weg.

Ein bedeutender Unterschied zu den vorangegangenen Träumen besteht darin, dass hier explizit festgestellt wird, dass Karl durch Gott Zukünftiges offenbart wird.²¹⁵ Das gesamte Werk über wird kein Zweifel daran gelassen, dass er mit Gott in Verbindung steht, doch hier wird erstmals der göttliche Ursprung des Traumes ausgesprochen. Bedenkt man das Misstrauen, welches Träumen im Mittelalter entgegengebracht wurde, ist dies eine wichtige Aussage. Denn die Möglichkeit, dass der Teufel den Menschen Träume sendet, um sie zu verwirren, wird als real empfunden. Deshalb lässt hier Konrad keinen Zweifel daran aufkommen, dass Karl tatsächlich mit Gottes Hilfe in die Zukunft blicken kann, wenn auch in verschlüsselten Bildern. Aufgrund dieses deutlichen Hinweises Konrads und auch seiner durchgängigen Darstellung Karls als idealen christlichen Herrscher, erscheint mir die These, die Schmitz am Ende seiner Ausführungen zum Rolandslied aufstellt, sehr unwahrscheinlich. Er mutmaßt, Karls Träume könnten auch als dämonische Einflüsterungen gemeint sein, die im Gegensatz zu seinen göttlichen Visionen stünden. Somit würde der Kampf Heiden gegen Christen nicht nur von den Figuren, sondern auch innerlich von Karl selbst ausgefochten.²¹⁶ Vielmehr bemüht sich der Dichter des Rolandsliedes darum, eindeutig zu belegen, dass auch die Träume des Kaisers direkt von Gott kommen. Damit steht er in der Tradition der großen Traumdeuter der heiligen Schrift, auch wenn im Rolandslied die Träume niemals gedeutet werden.

„Vor dem Hintergrund dieser Beispiele für Traumlegitimation fällt auf, daß allein das afz. und das mhd. ‚Rolandslied‘ allegorische Träume mit einer solchen Beglaubigung verbinden. Damit wird die göttliche Herkunft von Karls Träumen gesichert und deren Auslegung im Sinne der Bibelallegorese auch ohne eindeutige Texthinweise gestützt.“²¹⁷

Ganz nach dem allgemeinen Tenor des Mittelalters, die Träume betreffend, wird Karl von seinem Gefolgsmann Oigir einige hundert Verse später zurechtgewiesen, den Träumen

²¹⁵ RL V. 7082 – 7083.

²¹⁶ Vgl.: Schmitz: Traum und Vision, S. 28 – 30.

²¹⁷ Speckenbach: Der Traum, S. 436f.

keinerlei Beachtung zu schenken, als er Bedenken über die kommenden Ereignisse äußert und sich im Zuge dessen auf seine beunruhigenden Träume beruft (RL V. 7450 – 7463):

*er sprach zuo den, die bî im wâren:
,ez ist ienoch unnâch
unser grôz ungemach
laidir gelendet.
swiez got noch verendet,
daz rechet mîne sünde –
got refset mich darumbe –
unt ander mîner vorderen.
swâ ez hie noch sî verborgen,
ich sach hînacht in mînem troume
wunterlîche tougen.
hart entsaz ich ez mir.‘
dô sprach der küninc Oigir:
,ne ruoche du, hêrre, umbe die troume.*

Dies ist die einzige Stelle im gesamten Werk, an der Karl selbst auf seine besorgniserregenden Träume hinweist. Die Reaktion Oigiers spiegelt die verbreiteten Traumtheorien des Klerus wider, nach denen es im Zweifelsfall besser sei, den Träumen keine Beachtung zu schenken, da man niemals vor den Verführungen des Teufels sicher sein könne. Oigiers Bemerkung steht jedoch im Widerspruch zu der vom Autor selbst getätigten Aussage, dass in diesem Fall die Träume gewiss von Gott kommen. Diese Problematik wirft die Frage nach der Funktion auf, welche den Träumen im Text zukommt. Fungieren sie als Warnung, um das Vorausgesagte noch verhindern zu können, als Beunruhigung, oder als Herausforderung, wie Schmitz es für das Heldenepos konstatiert?²¹⁸ Diese Thematik soll in einem späteren Kapitel noch ausführlich beleuchtet werden.

Betrachtet man den Aufbau des vierten Traumes, fällt auf, dass er viel länger ist als die Träume der ersten Traumsequenz. In den ersten drei Träumen wurde jeweils nur ein Bild abgehandelt: die zerbrochene Lanze, der gefesselte Bär und schließlich der Kampf des Leoparden mit dem Hund. Alle diese Bilder wiesen auf die unmittelbar bevorstehenden Ereignisse hin, welche dem Kaiser zu diesem Zeitpunkt noch verborgen waren. Im vierten Traum sind es nun vier Traumbilder, doch dieses Mal wacht Karl nicht zwischendurch auf, um zu beten. Die Bilder ergeben eine einzige Traumfolge, dennoch sind es zukünftige

²¹⁸ „Es ist jedoch nicht so wie im Waltharius und in der Ecbasis captivi, daß leidenschaftliche Verblendung die Berücksichtigung der Traumwarnungen verhindert; es ist auch keine fatalistische Ergebnisheit in den als unabänderlich empfundenen Gang des Geschicks. Denn Karls Haltung den Traumenthüllungen gegenüber ist eine wesentlich andere als die der Recken im germanischen Heldenlied, die sich durch drohende Träume geradezu herausgefordert fühlten, dem unvermeidlichen Schicksal furchtlos entgegenzusehen, um dadurch ihren Mut zu bewähren, ihr Heldentum zu beweisen.“ Aus: Schmitz: Traum und Vision, S. 28.

Ereignisse, die hier, wie schon zuvor, im Voraus angedeutet werden sollen. Dies wären zunächst die Naturkatastrophen und die wilden Tiere, welche den Menschen zusetzen, danach der Löwe, der Karl angreift, die Bären, die ihre Toten zurückverlangen und schließlich das Untier, welches den Kaiser an seinem Hof bedroht und, wie schon im dritten Traum, von einem Hund besiegt wird. Die Traumsequenz schließt mit der Bemerkung des Erzählers, dass die Träume merkwürdig waren²¹⁹, was ebenfalls eine Neuerung gegenüber der ersten Traumfolge darstellt. Natürlich kann dies nicht mit Sicherheit gesagt werden, da der dritte Traum im Rolandslied verloren ist, doch im Karl des Strickers werden die ersten drei Träume nicht in dieser Weise kommentiert. Es folgt lediglich auf das Gebet Karls die Bemerkung, dass er nicht wieder einschläft, da ihm die Träume so zugesetzt haben.²²⁰

Das erste der vier Traumbilder unterscheidet sich wesentlich von allen vorangegangenen und auch von den darauffolgenden. In allen anderen Träumen wird der Kaiser bedroht, entweder durch Genelun oder durch wilde Tiere. Hier wird nun die Drastik in der Sprache und im Geschehen erweitert, wenn die gesamte Menschheit von Naturkatastrophen und schrecklichen Tieren heimgesucht wird. „Wir stellten bereits vom manifesten Trauminhalt her fest, daß die Ausdruckskraft des dritten Traumes durch die zusätzliche Darstellung von Naturereignissen gegenüber der der ersten beiden Träume an Stärke gewinnt.“²²¹ Unweigerlich denkt man dabei an die Ereignisse in der Apokalypse, welche hier zweifelsfrei als Vorbild dient, wenn die Engel in ihre Posaunen blasen um die Sünder zu vernichten.²²² Auch die Tierallegorien sind in der Apokalypse zu finden. So haben die Pferde der Heerscharen der vier Engel, welche nach Ertönen der sechsten Posaune losgelassen werden, Löwenköpfe und ihre Schwänze sind

²¹⁹ RL V. 7127.

²²⁰ Karl V. 3733 – 3736.

²²¹ Steinmeyer: Untersuchungen, S. 77. Er bezieht sich auf den dritten Traum im Chanson de Roland, welcher dem vierten im mittelhochdeutschen Rolandslied entspricht.

²²² „Und der Engel nahm das Rauchfaß, füllte es mit Feuer vom Altar und schleuderte es auf die Erde. Da gab es Donnerschläge, und Stimmen und Blitze und ein Erdbeben. Und die sieben Engel mit den sieben Posaunen rüsteten sich zum Blasen. Und der erste stieß in die Posaune. Und es entstand Hagel und Feuer, mit Blut gemischt, und wurde auf die Erde geworfen, und der dritte Teil der Erde verbrannte, und der dritte Teil der Bäume verbrannte, und alles grüne Gras verbrannte. Und der zweite stieß in die Posaune. Und es wurde (etwas) wie ein großer, feuerglühender Berg ins Meer geworfen, und der dritte Teil des Meeres wurde zu Blut, und der dritte Teil der Lebewesen im Meere starb, und der dritte Teil der Schiffe wurde vernichtet. Und der dritte Engel stieß in die Posaune. Und es fiel vom Himmel ein großer Stern, brennend wie eine Fackel. Er fiel auf den dritten Teil der Flüsse und Wasserquellen. Und der Name des Sternes heißt „Der Wermut“. Und der dritte Teil der Wasser wurde zu Wermut, und viele Menschen starben an den Wassern, weil sie bitter geworden waren. Und der vierte Engel stieß in die Posaune. Da wurde der dritte Teil der Sonne und der dritte Teil des Mondes und der dritte Teil der Sterne geschlagen, auf daß der dritte Teil davon finster würde und der Tag während seines dritten Teiles nicht hell sei und die Nacht desgleichen. Und ich sah, und ich hörte einen Adler, der hoch oben am Himmel flog, mit mächtiger Stimme rufen: „Wehe, wehe, wehe den Bewohnern der Erde ob der übrigen Posaunenstöße der drei Engel, die noch blasen werden.““ Apk 8, 5 – 13; Vgl. auch: Steinmeyer: Untersuchungen, S. 82.

Schlangen.²²³ Das Tier, welchem der Drache seine Macht überträgt, besteht ebenso aus einigen Tierallegorien, die im Traum Karls vorkommen, nämlich Leopard, Löwe und Bär.²²⁴ Von den vorherigen Träumen kennen wir bereits die Symbolik, welche hinter dem Bären und dem Leoparden steht. Beide sind eher negativ zu werten und vor allem für ihre Verschlagenheit und Hinterlist bekannt. Auch das Bild der Schlange war überwiegend negativ besetzt, man denke nur an ihre Rolle beim Sündenfall.²²⁵ Schon wegen ihrer auffälligen Physis war die Schlange seit jeher ein Tier, welchem allerlei Aberglauben entgegengebracht wurde. „Ihre Körperform, ihre rasche Fortbewegung ohne Gliedmaßen, ihr vergiftender Biß und insbesondere ihre Faszinierungsgabe, die kleine Tiere nicht nur zu bannen, sondern sogar zu töten vermag, erklären das zur Genüge.“²²⁶ Vor allem im Hinblick auf den Sündenfall wurde sie vielfach dämonisiert und zum Sinnbild des Verführers.²²⁷ Auch im Traum Karls kann kein Zweifel darüber aufkommen, dass das Bild der Schlange etwas Negatives symbolisieren soll. Dies geht allein schon aus der Formulierung *hart egeslîchen*²²⁸ hervor. Außerdem wird sie unter vielen wilden Tieren aufgelistet, welche den Menschen schaden. Auffällig ist das Bild des Greifs, denn unter allen Tieren ist er das einzige Fabelwesen, welches angeführt wird. Es handelt sich dabei um einen Vogel mit löwenartigem Körper, Adlerkopf und mächtigen Flügeln. Dieses Wesen geht auf Überlieferungen aus Babylon, Ägypten und der mykenischen Kultur zurück und findet sich später auch in mittelalterlichen Werken und als Wappentier.²²⁹

Aufgrund der ausgeprägten christlichen Symbolik im ersten Traumbild des vierten Traumes kann darauf geschlossen werden, dass dieses sich auf die Schlacht zwischen Christen und Heiden bezieht, welche unmittelbar auf das Geträumte folgt. Die Heiden versammeln sich

²²³ „Und ich sah in dem Gesicht die Rosse und Reiter auf ihnen also: sie hatten feuerrote, rauchblaue und schwefelgelbe Panzer; und die Köpfe der Rosse glichen Löwenköpfen, und aus ihren Mäulern geht Feuer und Rauch und Schwefel hervor.“ Apk 9, 17; „Denn die Kraft der Rosse liegt in ihrem Maul und in ihren Schweifen; ihre Schweife gleichen nämlich Schlangen, haben Köpfe, und damit richten sie Schaden an.“ Apk 9, 19.

²²⁴ Apk 13, 2; Vgl.: Anm. 184.

²²⁵ „Die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes, die Jahwe Gott gemacht hatte. Sie sprach zu dem Weibe: „Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft nicht von allen Bäumen des Gartens essen?“ Das Weib antwortete der Schlange: „Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen. Nur von den Früchten des Baumes, der mitten im Garten steht, hat Gott gesagt: Ihr sollt nicht davon essen und nicht daran rühren, damit ihr nicht sterbet.“ Darauf sprach die Schlange zu dem Weibe: „Keineswegs, ihr werdet nicht sterben. Vielmehr weiß Gott, daß an dem Tage, da ihr davon esset, euch die Augen aufgehen und ihr sein werdet wie Götter, die Gutes und Böses erkennen.“ Gn 3, 1 – 5; „Da sprach Jahwe Gott zu dem Weibe: „Was hast du da getan?“ Das Weib antwortete: „Die Schlange hat mich verführt, und ich aß.“ Nun sprach Jahwe Gott zur Schlange: „Weil du das getan hast, verflucht seist du unter allem Vieh und unter allen Tieren des Feldes. Auf deinem Bauch sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens. Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Sproß und ihrem Sproß. Er wird dir den Kopf zermalmen, und du wirst ihn an der Ferse treffen.““ Gn 3, 13 – 15.

²²⁶ HwdA, Bd. 7, Sp. 1115.

²²⁷ Vgl.: HwdA, Bd. 7, Sp. 1135 – 1136.

²²⁸ RL V. 7098.

²²⁹ HwdA, Bd. 3, Sp. 1129 – 1130.

unter Führung ihres Herrschers Paligan gegen das christliche Heer Karls des Großen. Dies steht im Rolandslied an einer außergewöhnlichen Stelle, zwischen der Traumerzählung und dem Erwachen Karls.²³⁰ So wird durch die Anreihung im Text bereits angeregt, wie der Traum zu deuten ist. „Der Traum bezieht sich auf diese Zusammenziehung neuer feindlicher Streitmächte und die darauf folgenden neuen Kämpfe, [...]“²³¹ Die wilden Tiere würden demnach die Heiden symbolisieren, welche das christliche Heer bedrohen.

„Fassen wir die Ergebnisse, die wir aus unserer Deutung der allegorischen Tiere bisher gewonnen haben, einmal kurz zusammen, so stellen wir fest, daß sie sämtlich in die gleiche Richtung weisen: dem schlafenden Kaiser – und mit ihm den Hörern – sollen die Angreifer, noch ehe von ihnen im Epos überhaupt die Rede ist, als grausame Verfolger des Christentums, als Heiden mit großer weltlicher Machtfülle, als Diener des Teufels und blutrünstige Feinde gezeigt werden, welche sich aus europäischen und exotischen Völkerschaften zusammensetzen, zum Teil mit Schiffen über das Meer kommen und in ihrem gottlosen Tun die Unterstützung von Dämonen finden.“²³²

Steinmeyer bezieht sich in seiner Untersuchung auf das altfranzösische Rolandslied, in welchem auch Dämonen im Traum des Kaisers vorkommen²³³. Doch bis auf diesen Unterschied kann das Gesagte auch für das mittelhochdeutsche Werk übernommen werden. Das zweite Traumbild legt ebenfalls diese Aufschlüsselung nahe, denn hier wird Karl von einem Löwen attackiert. Vieles spricht dafür, dass damit der Kampf zwischen den beiden

²³⁰ RL V. 7128 – 7442.

²³¹ Schmitz: Traum und Vision, S. 26.

²³² Steinmeyer: Untersuchungen, S. 92.

²³³ *Karles se dort cum hume traveillet. Seint Gabriel li ad Deus enveiet: L'empereür li cumandet a garder. Li angles est tute noit a sun chef. Par avisun li ad anunciet D'une bataille ki encuntre lui ert: Senefiance l'en demustrat mult gref. Carles guardat amunt envers le ciel, Veit les tuneires e les venez e les giels, E les orez, les merveillus tempez, E fous e flambes i est apareillez: Isnelement sur tute sa gent chet. Ardent cez hanstes de fraisne e de pumer E cez escuz jesqu'as bucles d'or mier, Fruise[nt] cez hanstes de cez trenchanz espiez, Cruissent osbercs e cez helmes d'acer. En grant dulong i veit ses chevalers. Urs e leuparz le voient puis manger, Serpenz e guivres, dragun e averser; Grifuns i ad, plus de trente millers: N'en i ad cel a Franceis ne s'agiet. E Franceis crient: „Carlemagne, aidez!“ Li reis en ad e dulur e pitet; Aller i volt, mais il ad desturber. Devers un gualt uns granz leons li vi[e]nt, Mult par ert pesmes e orguillus e fiers; Sun cors meismes i asalt e requert, E prenent sei a braz ambedous por loiter; Mais ço ne set liquels abat ne quels chiet. Li emperere ne [s'e]st mie esveilleit.* (Karl schläft wie jemand, den die Sorge quält. Gott hat ihm den heiligen Gabriel geschickt: Er befiehlt ihm, den Kaiser zu bewachen. Der Engel bleibt die ganze Nacht neben seinem Haupt. Im Traum hat er ihm eine Schlacht angekündigt, die gegen ihn geschlagen werden wird. Er zeigt sie ihm in unheilvollen Zeichen. Karl blickte zum Himmel empor: Er sieht dort Wetterstrahl, Sturmwinde und Hagel, Gewitter und gewaltige Stürme, Ein Meer aus Feuer und Flammen ist bereit Und stürzt blitzschnell auf sein gesamtes Kriegsvolk herunter. Es brennen die Lanzenschäfte aus Eschen- und Apfelbaumholz, Und die Schilde bis auf die Buckel aus reinem Gold, Es zerbersten die Schäfte der scharfen Speere, Es knirschen die Panzerhemden und die ehernen Helme. Er sieht seine Ritter in großer Not. Dann wollen Bären und Leoparden sie verschlingen, Schlangen und Nattern, Drachen und Dämonen, Und auch Greife, mehr als dreißigtausend, Und keiner, der sich nicht auf die Franken stürzte. Die Franken schreien: „Karl der Große, helft uns!“ Der König ist voller Schmerz und Mitleid; Er will dort hingehen, aber er wird daran gehindert. Aus einem Wald kommt ihm ein mächtiger Löwe entgegen, Über alle Maßen schrecklich, stolz und wild; Er greift ihn an und überfällt ihn; Sie fassen sich mit beiden Armen, um miteinander zu ringen, Aber er weiß nicht, wer den anderen niederwirft noch wer fällt. Der Kaiser ist dabei nicht aufgewacht.) (ChdR Laisse 185: V. 2525 – 2554).

Herrschern, Karl und Paligan, dargestellt werden soll. Schon die ähnlichen Formulierungen in der Schilderung der beiden Kämpfe legen dies nahe. Im Traum schlägt Karl den Löwen tot, sodass dieser leblos zu seinen Füßen liegt.²³⁴ Am Ende des Zweikampfes ergeht es Paligan genauso (RL V. 8557 – 8562):

*an lief in der degen,
er sluog in mitten durh den helm,
daz houbet er im in vieriu zetailte.
der haiden sich dô naicte.
er sluoc im den anderen slac,
daz er im unter den fûezen gelac.*

Alleine das Bild des Löwen ist rätselhaft, da im Werk wiederholt die christlichen Ritter mit Löwen verglichen werden²³⁵. Roland selbst trägt auf seinem Schild das goldene Abbild eines Löwen (RL V. 3985 – 3987):

*Ruolant, der milte,
ain lewen fuort er an sînem schilte
ûzer golde ergraben.*

Es liegt eine gewisse Ambivalenz im Symbol des Löwen, der vielfach als hilfreiches Tier in zahlreichen Sagen und Erzählungen vorkommt, wie zum Beispiel Iweins Löwe. Er wird als Herrscher der Tiere gesehen, was eine Assoziation mit dem Heidenkönig möglich macht.²³⁶ Denn trotz seiner positiven Eigenschaften ist er ein exotisches, wildes Tier, welches üblicherweise in Träumen für den Feind steht.

Bizarr erscheint das dritte Traumbild von den Bären, welche ihre Toten zurückverlangen. Eine Entsprechung dafür findet sich im Chanson de Roland im vierten Traum, in dem dreißig Bären die Freilassung eines Verwandten fordern.²³⁷ Für dieses Bild gibt es allerdings im altfranzösischen Werk eine Entsprechung in der tatsächlichen Handlung, wenn dreißig Verwandte Ganelons Straffreiheit bei Karl einfordern.²³⁸ Im mittelhochdeutschen Rolandslied ist dieses verstörende Bild keinem Ereignis zuzuordnen.

²³⁴ RL V. 7105 – 7107.

²³⁵ *jâ wonten si in deme wîge sam der lewe, der dâ winnet unt rechte zornen beginnet, doch ir angest wâren grôz.* (RL V. 4114 – 4117); *unt dû, helt Oigir, vil wol getriuwe ich dir. dû bist des Waten künnes. dûne waist nicht übeles. dû hâst rechte aines lewen muot, der niemen nechein lait entuot, erne werde ergremt.* (RL V. 7799 – 7805); *Jocerans starht sich in dem wîge sam der lewe, der dâ winnet, sô er zürnen beginnet.* (RL V. 8222 – 8224).

²³⁶ HwdA, Bd. 5, Sp. 1432 – 1435.

²³⁷ ChdR Laisse 186: V. 2558 – 2561; Vgl. Anm. 160.

²³⁸ ChdR Laisse 274: V. 3780 – Laisse 276: V. 3814.

Das letzte Bild ist schließlich der Kampf zwischen einem wilden Tier und einem Hund. Dieses ähnelt dem dritten Traum, welcher nur im Werk des Strickers erhalten ist. Vieles deutet darauf hin, dass im dritten Traum dadurch die Schlacht bei Ronceval dargestellt werden soll, obwohl dies nicht eindeutig belegbar ist, wie bereits im vorigen Kapitel dargestellt wurde. Im vierten Traum des Kaisers könnte damit durchaus auch der Gerichtskampf um Genelun gemeint sein, da dieser nun unmittelbar bevorsteht. Doch auch hier ist das Bild nicht zweifelsfrei zu deuten.

3.2. Vom Unabwendbaren - Die Träume im Nibelungenlied

Das Nibelungenlied wird in der Forschung als berühmtester Vertreter der sogenannten Heldenepik gesehen. Die gattungstypische Anonymität des Autors²³⁹ und die Datierung des Werkes lösten, neben vielen anderen Aspekten des vielschichtigen Schriftstückes, in der Literaturwissenschaft rege Diskussionen aus, was auch an der kaum noch überschaubaren Fülle an Sekundärliteratur zu sehen ist. Vermutlich um 1200 in einer Zeit entstanden, in der der höfische Roman seine erste Blüte feierte, erscheint dieses Heldenepos ungewöhnlich in der literarischen Landschaft, gleich einem „erratische[n] Block“²⁴⁰, wie es Max Wehrli in seiner Literaturgeschichte ausdrückt. „Während in Frankreich die Heldenepik der „chansons de geste“ ebenso reich ausgebildet war wie der höfische Roman, scheint das ‚Nibelungenlied‘ ganz isoliert in der Literaturgeschichte der höfischen Zeit zu stehen.“²⁴¹ Diese Eigentümlichkeit des Werkes kann zurückgeführt werden auf seine Entstehungsgeschichte, denn es umfasst vier verschiedene Stoffkreise, welche vermutlich eine lange Tradition mündlicher Weitergabe hatten, bevor sie vom Dichter des Nibelungenliedes erstmals miteinander verbunden und aufgezeichnet wurden. Diese sind die Abenteuer des jungen Siegfried, der Stoffkreis um Siegfried und Brünhild, der Untergang der Burgunden und der Tod des Hunnenkönigs Attila (Etzel). Vieles davon geht auf tatsächliche historische Ereignisse zurück. Die skandinavischen Heldenlieder um diesen Stoffkreis wurden erst im 13. Jahrhundert aufgezeichnet, in der Lieder-, Edda‘, der Prosa-, Edda‘, der ‚Thidrekssaga‘ und der ‚Völsungasaga‘.²⁴²

²³⁹ Vgl.: Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 3., bibliographisch erneuerte Auflage. Stuttgart: Reclam 1997, S. 394.

²⁴⁰ Wehrli: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, S. 392.

²⁴¹ Bumke: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, S. 195.

²⁴² Vgl.: Ebd., S. 196f.

Ein wesentlicher Unterschied zum Rolandslied, besteht – vor allem im Hinblick auf die Träume – in der Religiosität. Während im Rolandslied kein Zweifel an der besonderen Verbindung Karls des Großen zu Gott gelassen wird, und auch der Ursprung seiner Träume vom Autor selbst als göttlich herausgestellt wird, ist davon im Nibelungenlied niemals die Rede. Dies mag unter anderem in der Thematik der Texte begründet sein, welche im Rolandslied das Gedankengut der Kreuzzüge und der Bekehrung der Heiden aufgreift, während im Nibelungenlied Ereignisse aus der Völkerwanderungszeit abgehandelt und zu einer familiären Tragödie umgestaltet werden.²⁴³ Es ist dies die Zeit, in der sich das Christentum in Europa erst auszubreiten begann – durch Missionierung und Zwangsbekehrung – und in der kriegerische Auseinandersetzungen den Kontinent beherrschten. Die Gewalttätigkeit der dem Epos zugrunde liegenden Ereignisse wird nur teilweise vom Dichter durch höfische Verhaltensweisen überdeckt. „Bei aller höfischen Überformung des *Nibelungenliedes*, die gezeigt werden konnte, bleiben die zum Stoff gehörigen Konflikte und Gewaltakte als archaische Substrate der Geschichte handlungskonstitutiv.“²⁴⁴

Durch einen besonderen Kunstgriff des Autors wird diese Archaik noch deutlicher herausgestellt. Der Eindruck des vielzitierten Schicksalsglaubens der Figuren entsteht nicht zuletzt durch die konsequente Hinführung des Publikums zum unausweichlich erscheinenden Endpunkt der Erzählung, den nahezu keiner der Protagonisten überlebt. „Eine Strategie des Erzählers ist jedoch in den zahlreichen Vorausdeutungen auf das düstere Ende zu erkennen, die den Eindruck erwecken, die Handlung laufe schicksalhaft und unausweichlich auf die Katastrophe zu.“²⁴⁵

Von den ersten Strophen des Werkes an lässt der Dichter keinen Zweifel daran, dass tragische Ereignisse folgen werden²⁴⁶ (NL Str. 2):

*Ez wuohs in Búrgónden ein vil édel magedîn,
daz in allen landen niht schæners mohte sîn,
Kriemhilt geheizen: si wart ein scæne wîp.
dar umbe muosen degene vil verlîesén den lîp.*

²⁴³ Diese ‚Personalisierung‘ ist für die Heldenepik gattungstypisch. „Historische Ereignisfolgen unterschiedlicher Provenienz werden zu einer einzigen Ereigniskette verdichtet. Komplexe Geschehenszusammenhänge werden auf einfache personale Konstellationen und elementare persönliche Konflikte reduziert und zu einprägsamen Geschichten strukturiert.“ Aus: Müller, Jan – Dirk: Das Nibelungenlied. 3. Auflage. Berlin: Schmidt 2009 (= Klassiker – Lektüren 5), S. 24f.

²⁴⁴ Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied. Stuttgart: Reclam 1997 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 17604), S. 177.

²⁴⁵ Bumke: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, S. 199f.

²⁴⁶ Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Hg. v. Helmut de Boor. Zweiundzwanzigste revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Auflage. Mannheim: Brockhaus 1988 (= Deutsche Klassiker des Mittelalters).

Diese Vorausdeutungen des Erzählers finden sich im Nibelungenlied in einer Zahl, in der sie in keinem anderen Werk des Mittelalters erscheinen. Insgesamt lassen sich zwei Arten der Vorausdeutung im Werk festmachen, die des Erzählers und jene, welche die Figuren selbst aussprechen, in Form von Träumen, Warnungen und Prophezeiungen. Dadurch ergeben sich in der Erzählung zwei Ebenen. Die erste Ebene ist die der Figuren und ihrer Welt, in der sie Vorausdeutungen ihrem Wissensstand gemäß oder in Form von übernatürlichen Zukunftsprognosen, wie zum Beispiel den Träumen, geben können. Diese Ebene wird im Folgenden im Hinblick auf die Träume noch genauer beleuchtet werden. Die zweite Ebene ist die des allwissenden Erzählers, der die Figuren bewertet, Zusammenhänge herausstellt und eben Vorausdeutungen macht, welche den Figuren in ihrer Ebene nicht zugänglich sind.²⁴⁷

Zu den formalen Aspekten der Erzählervorausdeutungen kann gesagt werden, dass sie sich zumeist in der letzten Strophenzeile finden, wie bereits an der oben zitierten ersten Vorausdeutung zu erkennen ist. Durch die Beschaffenheit der Nibelungenstrophe, welche in der letzten Zeile im Abvers eine zusätzliche Hebung aufweist²⁴⁸, wird dem dort befindlichen Inhalt schon durch diese Positionierung eine besondere Signifikanz verliehen. Durch bestimmte Begriffe wie *sît*, *dar umbe*, *durch*, oder *dâ von*, werden kausale Zusammenhänge erklärt beziehungsweise wird die Zeitspanne angedeutet, in der die vorausgesagten Ereignisse eintreffen werden.²⁴⁹

Der Inhalt der Erzählervorausdeutungen bezieht sich auf die wichtigen Ereignisse im Nibelungenlied, wie Siegfrieds Hochzeit mit Kriemhild (NL Str. 47, V. 4):

sît wart diu edele Kriemhilt des küenen Sîvrides wîp.

seine Ermordung (NL Str. 19, V. 2 – 3):

*wie sêre si daz rach
an ir nêchsten mâgen, die in sluogen sint!*

den Streit der Königinnen und das grauenvolle Ende der Burgunden am Hofe König Etzels (NL Str. 6, V. 4):

²⁴⁷ Vgl.: Wachinger, Burghart: Studien zum Nibelungenlied. Vorausdeutungen. Aufbau. Motivierung. Tübingen: Niemeyer 1960, S. 4 – 6. Vgl. auch: Schulze: Nibelungenlied, S. 120f. Eine genaue Auflistung aller Vorausdeutungen im Nibelungenlied findet sich in Siegfried Beyschlags Aufsatz zu deren Funktion. Vgl.: Beyschlag, Siegfried: Die Funktion der epischen Vorausdeutung im Aufbau des Nibelungenliedes. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 76. Hg. v. Theodor Frings. Halle / Saale: Niemeyer 1955, S. 53 – 55.

²⁴⁸ Vgl.: Schulze: Nibelungenlied, S. 98f.

²⁴⁹ Vgl.: Ebd., S. 123.

si stúrben sît jæmerlîche von zweier edelen frouwen nît.

Dabei überwiegen jedoch deutlich die negativen Erzählervorausdeutungen, welche großes Leid oder den Tod voraussagen.²⁵⁰

„Sie durchziehen ostinat die gesamte Geschichte, und indem sie häufig kontrastierend und unvermittelt in einer positiven Situation oder Erwartung auftauchen, bewirken sie jeweils einen Stimmungsumbruch und machen die Determination zum Untergang bewußt. Dadurch erhält das ganze Werk einen dunklen, pessimistischen Grundton.“²⁵¹

Diese Stimmungsbrüche heben die Schilderungen von den tapferen Helden und ihren ruhmreichen Taten auf, wenn ihre glorreiche Gegenwart immer wieder mit ahnungsvollen Hinweisen auf die düstere Zukunft versetzt wird. Die Protagonisten wirken dabei stets machtlos. „Dadurch erscheinen sie oft als bemitleidenswert, ja als erst recht liebenswert und strahlend; immer aber erscheinen sie als blind, ahnungslos und ausgeliefert.“²⁵²

Das Wissen der Figuren beschränkt sich auf unsichere, oft auch übernatürliche Vorausdeutungen, welche im Falle Hagens durch seine Vernunft und seinen Weitblick zustande kommen, beziehungsweise durch die *merewîp*, welche ihm das Ende aller Burgunden am Hunnenhof voraussagen²⁵³. Im Falle Kriemhilds und im zweiten Teil auch ihrer Mutter, sind es die Träume, welche ihnen verschlüsselte Blicke in eine düstere Zukunft gestatten.

²⁵⁰ Vgl.: Wachinger: Studien, S. 17.

²⁵¹ Schulze: Nibelungenlied, S. 121.

²⁵² Wachinger: Studien, S. 27.

²⁵³ *Dô sprach daz ander merewîp: diu hiez Sigelint:
„ich wil dich warnen, Hagene, daz Aldriânes kint.
durch der wæte liebe hât mîn múome dir gelogen.
kúmetu hin zen Hiunen, sô bistu sêré betrogen.*

*Jâ soltu kêren widere; daz ist an der zît,
wand´ ir helde küene alsô geladet sît,
daz ir sterben müezet in Etzelen lant.
swelhe dar gerîtent, die hâbent den tât án der hant.*“ (NL Str. 1539, 1540).

*Dô sprach aber diu eine: „ez muoz alsô wesen,
daz íuwér deheiner kan dâ niht genesen,
niwan des küneges kappelân, daz ist uns wol bekant.
der kumet gesunder widere in daz Guntheres lant.*“ (NL Str. 1542).

3.2.1. Kriemhilds Falkentraum

Das Nibelungenlied beginnt mit der Vorstellung Kriemhilds als erster Figur im Text.²⁵⁴ Sie ist es auch, die die zwei Teile des Nibelungenliedes, die Erzählung vom Tod Siegfrieds und den Untergang der Burgunden, miteinander verbindet. „Da die Dichtung mit der Kindheit Kriemhilds beginnt („In Burgund wuchs eine vornehme Jungfrau heran“ 2,1) und mit dem Tod Kriemhilds endet, kann man das ‚Nibelungenlied‘ auch als Kriemhild – Epos betrachten.“²⁵⁵ Die erste Aventiure, die mit Kriemhild beginnt und auch mit ihr endet, steht vor der Aventiure, die Siegfried gewidmet ist. Sie enthält auch zahlreiche Vorausdeutungen, welche bei genauerer Betrachtung eigentlich die gesamte Handlung des Epos vorwegnehmen.²⁵⁶ Schon bei der Nennung aller übrigen Protagonisten am Wormser Hof finden sich zahlreiche Anspielungen auf ihr tragisches Schicksal und den Streit der Königinnen.²⁵⁷ Die dramatischen Geschehnisse um die Ermordung Siegfrieds werden durch einen Traum Kriemhilds vorausgesagt, der als sogenannter Falkentraum wohl den berühmtesten der gesamten mittelalterlichen Literatur darstellt (NL Str. 13):

*In disen hôhen êren trôumte Kriemhîldê,
wie si zûge einen valken, starc, scœn' und wildê,
den ir zwêne arn erkrummen. daz si daz muoste sehen,
ir enkûnde in dirre werlde leider nîmmêr gescehen.*

Kriemhild erzählt daraufhin den Traum ihrer Mutter, die ihn umgehend zu deuten weiß (NL Str. 14):

*Den troum si dô sagete ir muoter Úotên.
sine kûndes niht besceiden baz der gúotên:
„der valke, den du ziuhest, daz ist ein edel man.
in welle got behüeten, du muost in sciere vloren hân.“*

Auf Grund dieser Deutung fasst sie den Entschluss, sich niemals zu verlieben (NL Str. 15 – 17):

„Waz saget ir mir von manne, vil liebiu muoter mîn?

²⁵⁴ In der Ausgabe, welche für diese Arbeit verwendet wurde, wurde die erste Strophe der Handschrift C der eigentlichen ersten Strophe der Handschrift B (Handschrift Nr. 857 des Klosters St. Gallen) vorangestellt. Bis auf zwei weitere eingeschobene Strophen (3 und 523,4 – 524,3) folgt Bartsch weitgehend der Handschrift B, obwohl er Korrekturen im Wortlaut vornahm. Vgl.: Das Nibelungenlied. Nach der St. Galler Handschrift herausgegeben und erläutert von Hermann Reichert. Berlin: de Gruyter 2005, S. 7f.

²⁵⁵ Bumke: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, S. 200.

²⁵⁶ Vgl.: Schulze: Nibelungenlied, S. 123.

²⁵⁷ NL Str. 5, 6.

*âne recken mînne sô wil ich immer sîn.
sus scæn' ich will belîben unz an mînen tôt,
daz ich von mannes minne sol gewinnen nimmer nôt.“*

*„Nu versprich ez niht ze sêre“, sprach aber ir muoter dô.
„soltu immer herzenlîche zer werlde werden vrô,
daz gesciht von mannes minne. du wirst ein scæne wîp,
ob dir noch got gefüezet eins rehte guoten riters lîp.“*

*„Die rede lât belîben“, sprach si, „frouwe mîn.
ez ist an manegen wîben vil dicke worden scîn,
wie lîbé mit leide ze jungest lônē kan.
Ich sol si mîden beide, sone kân mir nimmer missegân.“*

Lange Zeit gelingt ihr dieses Vorhaben, doch die Aventure schließt mit der Vorausdeutung des Erzählers, dass sie doch die Frau eines tapferen Helden wird, und dass dieser der Falke ihres Traumes ist. In der letzten Strophe nimmt der Erzähler schließlich dessen Ermordung und den Untergang der Burgunden vorweg (NL Str. 18, 19):

*Kriemhilt in ir muote sich minne gar bewac.
sît lebte diu vil quote vil manegen lieben tac,
daz sine wesse niemen, den minnen wolde ir lîp.
sît wart si mit êren eins vil küenen recken wîp.*

*Der was der selbe valke, den si in ir troume sach,
den ir besciet ir muoter. wie sêre si daz rach
an ir nâhsten mâgen, die in sluogen sint!
durch sîn eines sterben starp vil maneger muoter kint.*

Somit werden auf der Ebene des allwissenden Erzählers bereits in der ersten Aventure alle wichtigen Ereignisse vorausgesagt, aber auch auf der Ebene der Figuren weiß Kriemhild bereits um ihr Schicksal, durch einen zukunfts offenbarenden, verschlüsselten Traum.

Eine Besonderheit für literarische mittelalterliche Träume stellt die Auslegung dar, welche umgehend auf den Traum folgt. Außerdem zeigt sich hier ein Unterschied zu den Träumen im Rolandslied, von denen nicht einer im Werk explizit gedeutet wird.

3.2.1.1. Symbolik

Der Falkentraum Kriemhilds steht im Nibelungenlied an einer exponierten Stelle. In der ersten von insgesamt 39 Aventuren findet er sich nach der Vorstellung der Protagonistin und des Wormser Hofes als erste Szene, in der sich Handlung zuträgt.

Wie Wachinger bemerkt, findet die Traumszene nicht unmittelbar in der Gegenwart der Erzählung statt. „Doch ist diese Szene noch kein vorwärtstragendes, sondern nur ein vordeutendes Glied. Sie geschieht zu irgendeiner nicht bestimmten Zeit, außerhalb des im großen und ganzen chronologischen Erzählablaufs.“²⁵⁸ Alleine durch diese Positionierung des Traumes erklärt sich seine Wichtigkeit für die gesamte Erzählung, nimmt er doch das zentrale Ereignis und den tragischen Abschluss des ersten Teiles des Liedes vorweg. Wie bereits anhand der Träume im Rolandslied gezeigt werden konnte, befinden sich die Träume der Figuren stets an bedeutenden Stellen der Dichtungen. Doch dadurch, dass der Falkentraum sozusagen die erste Handlung des gesamten Werkes beinhaltet²⁵⁹, auch wenn diese nicht in der Gegenwart der Haupthandlung stattfindet, erhält er eine umso herausragendere Bedeutung vor allen anderen literarischen Träumen. Auch Schmitz sieht in ihm den „Aufakt des ganzen Geschehens“²⁶⁰.

Ferner unterstreicht der Traum Kriemhilds Rolle im Epos. Sie ist die Hauptfigur des Werkes, sie wird als erste in die Erzählung eingeführt, ihr ist die erste Aventure gewidmet, sie ist das Ziel von Siegfrieds Handlungen, sie löst durch den Streit mit Brünhild die tragischen Geschehnisse aus und sie ist es, die durch Träume, in Form von verschlüsselten Bildern (somnium) in die Zukunft sehen kann.²⁶¹ Erst im zweiten Teil des Nibelungenliedes wird auch Ute, ihre Mutter, einen zukunfts offenbarenden Traum haben.²⁶² Auch ihre Brüder, die Könige von Burgund, werden im Hinblick auf ihre Rolle Kriemhild gegenüber ins Geschehen eingeführt (NL Str. 4):

*Ir pflâgen drîe kûnege edel unde rîch,
Gûnther unde Gêrnôt, die recken lobelîch,
und Gîselher der junge, ein ûz erwerter degen.
diu frouwe was ir swester, die fûrsten hetens in ir pflegen.*

Siegfried, der von zahlreichen Autoren als Hauptfigur des Werkes bezeichnet wird²⁶³, ist erst die zweite Aventure gewidmet. Er stirbt, noch bevor die erste Hälfte der Erzählung zu Ende

²⁵⁸ Wachinger: Studien, S. 33.

²⁵⁹ Wie Wachinger feststellt, ist es „die erste Szene mit Rede und Gegenrede“. Aus: Wachinger: Studien, S. 33.

²⁶⁰ Vgl.: Schmitz: Traum und Vision, S. 82.

²⁶¹ Vgl.: Schulze: Nibelungenlied, S. 91.

²⁶² NL Str. 1509.

²⁶³ Wie Hermann Reichert in seiner Ausgabe des Nibelungenliedes feststellt, legen viele Inhaltsangaben ihren Fokus auf Siegfried, sodass man den Eindruck erhält, er würde als erste Figur eingeführt. Vgl.: Das Nibelungenlied. Hg. v. Hermann Reichert, S. 386. Zur Verifizierung seiner Aussage Vgl. z.B.: Schulze: Nibelungenlied, S. 86 – 89.; Bumke: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, S. 198f. Im Unterschied dazu stellt Jan – Dirk Müller in seiner Monographie fest: „Das Epos ist in zwei Teile gegliedert, zentriert um zwei Stoffkreise, einen ersten um Siegfried und dessen Ermordung, um deren Voraussetzung und Folgen, und einen zweiten um Kriemhilds Rache dafür. Zusammengehalten werden die Teile durch einige Figuren, an der Spitze Kriemhild und Hagen.“ Aus: Müller: Nibelungenlied, S. 13.

ist, und viele seiner Heldentaten erfährt der Leser durch andere Figuren, vor allem durch Hagen.²⁶⁴ Hermann Reichert ortet hier einen Kunstgriff des Dichters, welcher nochmals die Verteilung von Haupt – und Nebenfiguren genau definieren soll.²⁶⁵

„Im Nibelungenlied handelt es sich aber nicht nur um ein Durchbrechen der Chronologie, sondern die Verteilung von Hauptrolle und Nebenrolle wird dadurch gesteuert, dass spektakuläre Taten der weniger wichtigen Figur aus dem Gesichtswinkel der Hauptfigur erzählt werden: eine anspruchsvolle, in der Heldenepik eher seltene Erzähltechnik.“²⁶⁶

Im Hinblick auf Kriemhilds Träume kann gesagt werden, dass sie durch diese eine besondere Stellung vor allen anderen Figuren im Werk erhält, beziehungsweise erfährt man durch sie, die Hauptprotagonistin, von Siegfrieds Schicksal.

Wenden wir uns nun der Bildsprache des Traumes zu. Vieles wurde bereits über seine Symbolik gesagt, besonders über das Motiv des Falken, welches für den Traum namensgebend war. Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass der Falke im Mittelalter ein beliebtes Jagdtier war und die Falkenjagd ein exklusiver Zeitvertreib für Adelige. „Friedrich II. schrieb als deutscher Kaiser das grundlegende Werk des Ma's über die Falknerei, dadurch allein erweist sich die ungeheure Bedeutung, die dem Falken im höfischen Leben beigemessen wurde.“²⁶⁷ Ihre Blüte erfuhr die Falkenjagd somit in der staufischen Zeit, in der es auch adeligen Frauen gestattet war, aktiv daran teilzunehmen.²⁶⁸ Irmgard Reiser stellt in ihrer Dissertation überzeugend dar, dass sich die Realität der Jagd und die Motivik in der Literatur durchaus aufeinander beziehen. Denkt man an Kriemhilds Traum, ist sie es selbst, die ihren Falken „zieht“. Dies ist ein Fachbegriff aus der Falknerei, der soviel bedeutet wie „erziehen, dressieren“.²⁶⁹ Geht man nun von den Beschreibungen aus, welche dem Falken aufgrund seiner Physis und seines Charakters als Raubvogel²⁷⁰ zugeordnet wurden, fügen sie

²⁶⁴ NL Str. 86 – 101.

²⁶⁵ Vgl.: Das Nibelungenlied. Hg. v. Hermann Reichert, S. 386 – 391.

²⁶⁶ Das Nibelungenlied. Hg. v. Hermann Reichert, S. 387.

²⁶⁷ Reiser, Irmgard: Falkenmotive in der deutschen Lyrik und verwandten Gattungen vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. Würzburg: Diss. 1963, S. 40.

²⁶⁸ Vgl.: Reiser: Falkenmotive, S. 37 – 42.

²⁶⁹ Vgl.: Ebd., S. 20f.

²⁷⁰ Falken sind im Gegensatz zu anderen Raubvögeln, wie zum Beispiel Adler, Sperber oder Habicht, sogenannte Langsteckjäger, die ihre Beute im Flug schlagen. Sie sind, wie alle Raubvögel, Einzelgänger, ihr Flug wird als ruhig und elegant wahrgenommen und sie können den Lärm anderer Raubvögel nicht ertragen. Auch ihr Äußeres wird durchwegs als schön erachtet, sie wirken durch ihre schmalen, langen Flügel wendig und schlank, und besonders ihre stechenden Augen fallen auf. Vgl.: Reiser: Falkenmotive, S. 16 – 19.

sich in jene, die im Nibelungenlied genannt werden – *starc, scæn' und wildè*²⁷¹ - nahtlos ein.²⁷²

„So nimmt der Falke eine königsgleiche Stellung unter den Raubvögeln ein. Mit dem majestätischen Aussehen, der Flugkunst, der Lebens – und Jagdweise der wilden Falkenvögel verbanden sich seit Urzeiten die Vorstellungen von Stolz, Adel und Schönheit, Mut, Kraft und Freiheitsliebe.“²⁷³

Betrachtet man nun die ersten Beschreibungen, mit denen Siegfried in die Erzählung eingeführt wird, fällt auf, dass sie denen des Falken aus dem Traum gleichen (NL Str. 21 – 22):

*Sîvrit was geheizen der snelle degen guot.
er versúochte vil der rîche durch ellenthaften muot.
durch sînes lîbes sterke er reit in menegiu lant.
hey waz er sneller degene sît zen Búrgónden vant!*

*In sînen besten zîten, bî sînen jungen tagen
man mochte michel wunder von Sîvride sagen,
waz êren an im wüehse und wie scæne was sîn lîp.
sît heten in ze minne diu vil wætlîchen wîp.*

In der nächsten Strophe wird außerdem geschildert, dass er eine gute Erziehung erhalten habe, was der Formulierung im Traum wiederum ähnelt (NL Str. 23, V. 1):

Man zôch in mit dem vlîze, als im daz wol gezam.

Die Bezeichnung des Falken, und somit auch Siegfrieds, als *wîldè*, bezieht Jerold C. Frakes auf dessen weniger ausgeprägtes höfisches Verhalten im Vergleich zu den Burgunden. „the falcon is *wilde*, and Sîfrit is certainly less refined – in the courtly sense – than his counterparts at the Burgundian court.“²⁷⁴ Neben der Deutung der Mutter²⁷⁵, der vorausweisenden Erklärung des Erzählers²⁷⁶ und der Bestätigung durch den weiteren Verlauf der Handlung sind diese Formulierungen ein zusätzlicher Hinweis darauf, dass Siegfried tatsächlich mit dem Falken aus Kriemhilds Traum gleichzusetzen ist.

²⁷¹ NL Str. 13, V. 2.

²⁷² Vgl.: Reiser: Falkenmotive, S. 16 – 19.

²⁷³ Reiser: Falkenmotive, S. 19.

²⁷⁴ Frakes, Jerold C.: Kriemhild's three dreams. A structural interpretation. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Bd. 113. Hg.v. Kurt Ruh. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1984, S. 182.

²⁷⁵ NL Str. 14.

²⁷⁶ NL Str. 19.

Ein anderer erwähnenswerter Aspekt ist die Tatsache, dass in der mittelhochdeutschen Literatur zu dieser Zeit die Symbolisierung des Geliebten oder eines geliebten Menschen durch einen Falken keine Seltenheit war. Sehr oft wird in der Forschung an dieser Stelle das Falkenlied des Kürenbergers²⁷⁷ genannt, welches dem Traum Kriemhilds nicht nur durch die Symbolsprache, sondern auch durch die Strophenform gleicht.²⁷⁸ Die formale Ähnlichkeit der Kürenbergerstrophe mit der Nibelungenstrophe nahm man früher zum Anlass, zu folgern, der Kürenberger sei auch der Dichter des Epos.²⁷⁹ Ein weiterer Falkentraum findet sich im Spielmannsepos „Salman und Morolf“²⁸⁰. Auch hier steht der Falke als Sinnbild für einen geliebten Menschen, für den noch ungeborenen Sohn. Man darf also davon ausgehen, dass dem mittelalterlichen Rezipienten die Bedeutung des Symbols „Falke“ bekannt war. „Der Falke als Bild für Siegfried verbindet nach weit verbreiteter literarischer Tradition die beiden Komponenten des adligen und des geliebten Menschen, entsprechend dem vertrauten Umgang der Adelsgesellschaft mit dem abgerichteten Jagdvogel.“²⁸¹

Weniger Rezeption in der Forschung erfuhr hingegen das Motiv des Adlers. Der oft als König der Lüfte bezeichnete Raubvogel war seit jeher ein populäres Symbol für Herrscher. Er wurde gerne als Wappentier genutzt, und aus Sagen ist er als Tier der Götter bekannt, welchem

²⁷⁷ *Ich zôch mir einen valken mêre danne ein jâr.
dô ich in gezamete, als ich in wolte hân,
und ich im sîn gevidere mit golde wol bewant,
er huop sich ûf vil hôhe und fluoc in ândeèriu lant.*

*Sît sach ich den valken schône fliegen,
er vuorte an sîem vuoze sîdîne riemen,
und was im sîn gevidere alrôt guldî.
got sende sî zesamene, die gelieb wêllen gerne sîn!*

Aus: Minnesang. Mittelhochdeutsche Texte mit Übertragungen und Anmerkungen. Hg., übers. u. mit einem Anhang versehen v. Helmut Brackert. Frankfurt am Main: Fischer 2008, S. 12.

²⁷⁸ Vgl. z.B.: Reiser: Falkenmotive, S. 14.; HwdA, Bd. 2, Sp. 1156.; Das Nibelungenlied. Hg. v. Hermann Reichert, S. 374.; Ehrismann, Otfried: Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung. Zweite, neu bearbeitete Auflage. München: C. H. Beck 2002 (= Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte), S. 47 u. 67.; Literarische Symbole. Hg. v. Gunter Butzer u. Joachim Jacob. Stuttgart: Metzler 2008, S. 95.; Schulze: Nibelungenlied, S. 101f.

²⁷⁹ Vgl.: Ehrismann: Nibelungenlied, S. 46f.

²⁸⁰ *Dô sprach die frouwe wolgetân
„Salmân, ich wil dir sagen einen droum:
mir troumte hîn in dieser nacht
daz ich an dînm arme entslief
und mir sô liebe nie beschach.*

*Zwên valken flugen mir ûf die hant.
der troum der ist mir wol erkant:
daz ist ein sune lobelîch,
der sol nâch dir besitzen
dîn vil wîtez kunigrîch.*

Aus: Salman und Morolf. Ein mittelhochdeutsches Spielmannsgedicht. Halle/ Saale: Niemeyer 1954 (= Altdeutsche Texte für den akademischen Unterricht), Str. 534, 535.

²⁸¹ Speckenbach: Der Traum, S. 423.

selbst Göttlichkeit zugeschrieben wird. Schon in der Antike, im Traum der Penelope²⁸², steht er symbolisch für einen König, nämlich Odysseus.²⁸³ Doch das Bild des Adlers ist nicht nur positiv konnotiert. Er wird als Seelenräuber gefürchtet und steht für den Hochmut, eine der sieben Todsünden.²⁸⁴ Dies ist interessant, da gerade der Hochmut im Nibelungenlied problematisiert wird.²⁸⁵ Die Zweizahl der Adler lässt die Folgerung zu, es müsse sich dabei um Gunther und Hagen handeln, von denen Siegfried im weiteren Verlauf der Handlung getötet wird. Durch die zwei Träume Kriemhilds, unmittelbar vor seiner Ermordung, wird dieser Verdacht erhärtet, denn auch hier sind es jeweils zwei Eber beziehungsweise Berge, welche ihn umbringen. Klaus Speckenbach hält die Auswahl der Symbole für beliebig:

„Dagegen tragen die verschiedenen Traumbilder für Hagen und Gunther kaum zur Erhellung bei, ihre Wahl zeigt vielmehr eine gewisse Willkür; jedes andere doppelte Traumbild, dem eine bedrohliche Macht innewohnt, wie zwei Löwen, zwei Bären, zwei Schwerter, hätte dieselbe Wirkung hervorgerufen.“²⁸⁶

Wie er kurz darauf feststellt, ist es allerdings erstaunlich, dass in allen drei Träumen Kriemhilds Gunther, der König, und sein Untertan, Hagen, durch die Allegorien sozial gleichgestellt sind.²⁸⁷ Man könnte mutmaßen, dass beispielsweise Kriemhild und Brünhild durch die Adler symbolisiert werden sollten, denn durch ihren Hader gerät Siegfried erst in Gefahr. Auch der Erzähler führt die tragischen Ereignisse auf den Streit der Königinnen zurück.²⁸⁸ Dennoch erscheint es plausibler, Hagen und Gunther mit den Adlern gleichzusetzen, vor allem wenn man die Ermordung Siegfrieds betrachtet. An Hagens Rolle kann kein Zweifel bestehen, denn er tötet Siegfried mit dem Speer, als dieser aus der Quelle trinkt (NL Str. 981):

*Dâ der herre Sîfrit ob dem brunnen transc,
er schôz in durch das kriuze, daz von der wunden spranc
daz bluot im von dem herzen vastē an Hagenen wât.
sô grôze missewende ein helt nimmer mēr begât.*

Doch auch Gunthers Verantwortung wird vom Dichter mehrmals betont (NL Str. 974 u. Str. 984, V. 4):

²⁸² Vgl.: Kap. 2.1.3.

²⁸³ Vgl.: HwdA, Bd. 1, Sp. 175 – 178.

²⁸⁴ Vgl.: Literarische Symbole. Hg. v. Butzer u. Jacob, S. 5.

²⁸⁵ Vgl.: Das Nibelungenlied. Hg. v. Hermann Reichert, S. 394f.

²⁸⁶ Speckenbach: Der Traum, S. 423.

²⁸⁷ Vgl.: Ebd., S. 424.

²⁸⁸ NL Str. 6, V. 4.

*„Nu welle ouch wirz versuochen“, sprach Hagene der degen.
dô sprach der snelle Sîvrit: „so wil ich mich legen
für die iuwern fûeze nider an daz gras.“
dô er daz gehôrte, wie lieb ez Gunthere was!*

done kûnde im niht entrinnen des kûnic Guntheres man.

Beide Erwähnungen Gunthers haben die Aufgabe, seine Mitschuld präsent zu halten.²⁸⁹ Auch Siegfried selbst bezichtigt Gunther des Verbrechens²⁹⁰ (NL Str. 992):

*Der kûnic von Burgonden klagte sînen tô.
dô sprach der verchwunde: „daz ist âne nôt,
daz der nâch schaden weinet, der in hât getân.
der dienet michel schelten: ez wæe bézzér verlân.“*

So kann kein Zweifel daran bestehen, dass mit dem Adlersymbol Gunther und Hagen gemeint sein sollen. Alleine der Einwand von Frakes, dass die Adler dem Falken körperlich überlegen sind, kann noch geltend gemacht werden. Gunther und Hagen sind es Siegfried jedoch nicht. „If Gunther and Hagen are signified by the eagles, then the symbolic relationship of the three nobleman is an inaccurate representation of the facts.“²⁹¹ Er erklärt diesen Widerspruch damit, dass zum Zeitpunkt des Träumens Kriemhild Siegfried noch nicht kennt und ihn somit auch in keine Beziehung zu ihren Verwandten setzen kann.²⁹²

Zur Herkunft des Falkentraumes und seinem Bezug zur nordischen Nibelungentradition ergab sich in der Forschung eine rege Diskussion, welche hier der Vollständigkeit halber kurz erwähnt werden soll.²⁹³ Emil Ploss geht in seinem Beitrag auf diese Debatte ein, um dann einen Blick auf die antike Traumsymbolik, unter anderem Artemidor von Daldis, zu werfen und zu belegen, dass diese ins Mittelalter hineinwirkte.²⁹⁴

²⁸⁹ Vgl.: Reichert, Hermann: Nibelungenlied – Lehrwerk. Sprachlicher Kommentar, mittelhochdeutsche Grammatik, Wörterbuch. Passend zum Text der St. Galler Fassung („B“). Wien: Praesens Verlag 2007, S. 123 (971,4), 124 (981,4).

²⁹⁰ Vgl.: Reichert: Nibelungenlied – Lehrwerk, S. 125 (989, 3).

²⁹¹ Frakes: Kriemhild's three dreams, S. 182.

²⁹² Vgl.: Ebd., S. 182.

²⁹³ Vgl.: Heusler, Andreas: Die Lieder der Lücke im Codex Regius der Edda. Straßburg: Trübner 1902. ; Panzer, Friedrich: Nibelungische Ketzereien. 3. Thidrekssaga und Nibelungenlied, Irrungen und Wirrungen. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 75. Hg. v. Theodor Frings. Halle/ Saale: Niemeyer 1953, S. 248 – 272.; Eis, Gerhard: Das eddische ‚Traumlied‘. In: Arkiv för Nordisk Filologi. Hg. v. Karl Gustav Ljunggren. Lund: Univ. Press 1956, S. 177 – 186.

²⁹⁴ Vgl.: Ploss, Emil: Byzantinische Traumsymbolik und Kriemhilds Falkentraum. In: Germanisch – Romanische Monatsschrift. Bd. 8. Hg. v. Franz Rolf Schröder. Heidelberg: Carl Winter 1958, S. 218 – 226.

3.2.2. Kriemhilds Eber- und Bergtraum

Nachdem Kriemhild Brünhild öffentlich beleidigt hat, wird auf dem sogenannten Mordrat die Ermordung Siegfrieds beschlossen. Da dieser als unverwundbar gilt, täuschen die Burgunder eine neuerliche Kriegserklärung der Sachsen und Dänen vor. Unter dem Vorwand, ihren Gatten schützen zu wollen, gelingt es Hagen, Kriemhild das Geheimnis um die einzige verwundbare Stelle Siegfrieds zu entlocken. Danach wird der vorgetäuschte Kriegszug zur Jagd umgewandelt, an der Siegfried teilnehmen soll. Kriemhild bricht, durch ihren Verrat beunruhigt, unmittelbar vor seinem Abschied in Tränen aus (NL Str. 920):

*Do gedâhtes' an diu mære (sine tórst' ir niht gesagen),
diu si dâ Hagenen sagete: dô begonde klagen
diu edel küneginne, daz sie ie gewan den lîp.
dô weinte âne mâze des herren Sîfrides wîp.*

Sie berichtet ihrem Mann von zwei beängstigenden Träumen, mit dem Ziel, ihn von der Jagd abzuhalten (NL Str. 921 – 924):

*Si sprach zuo dem recken: „lât iuwer jagen sîn.
mir troumte hînte leide, wie iuch zwei wildiu swîn
jegeten über heide, dâ wurden bluomen rô.
daz ich sô sêre weine, des gêt mir wêrlîche nô.*

*Ich fürhte harte sêre etelîchen rât,
ob man der deheinem missedienet hât,
die uns gefüegen kunnen vîentlîchen haz.
belîbet, lieber herre: mit triuwen rât' ich iu daz.“*

*Er sprach: „mîn triutinne, ich kum in kurzen tagen.
ine wêiz hie niht der liute, die mir iht hazzes tragen.
alle dîne mâge sint mir gemeine holt,
ouch hân ich an den degenen hie niht ândêrs versolt.“*

*„Neinâ, herre Sîfrit! jâ fürht ich dînen val.
mir troumte hînte leide, wie ob dir zetal
vielen zwêne berge: ine gesâch dich nimmer mê.
wil du von mir scheiden, daz tuot mir an dem herzen wê.“*

Ihre Bemühungen schlagen jedoch fehl und das Verhängnis nimmt seinen Lauf (NL Str. 925):

*Er umbevie mit armen daz tugentrîche wîp.
mit minneclîchem küssen trût' er ir schænen lîp.
mit urloube er dannen schiet in kurzer stunt.
sîne gesâch in leider dar nâch nimmer mêr gesunt.*

3.2.2.1. Symbolik

Erneut stehen die Träume im Aufbau des Werkes an bedeutender Stelle, unmittelbar bevor das Geträumte in Erfüllung geht. „And thus, while part one is not fully framed by the dreams, ist opening and closing acts are introduced and placed in the context of the epic plot by them.“²⁹⁵ Die Szenen um den Mordrat und die Ermordung Siegfrieds beinhalten zahlreiche Vorausdeutungen²⁹⁶, welche das nahende Unheil ankündigen sollen. Dazu zählen auch Kriemhilds Träume. Besonders häufig treten im Nibelungenlied diese Vorahnungen vor Verabschiedungen auf, so auch vor der Jagd. „Abschiedsszenen, die im *Nibelungenlied* des öfteren vorkommen, nimmt der Dichter zum Anlaß, um Vorahnungen von Figuren darzustellen, wahrscheinlich hat er dabei einen in der nibelungischen Tradition vorgegebenen Typ vervielfältigt und variiert.“²⁹⁷ Wachinger ortet hier einen der zwei bedeutenden Abschiede im Nibelungenlied, welche jeweils in den Tod führen.²⁹⁸ An beiden Stellen deuten, neben den Erzählerkommentaren, Träume der Figuren die kommenden Ereignisse voraus.

Die Szenerie der beiden Träume gleicht der des Falkentraums. Zwei, durch Allegorien dargestellte Mörder, töten den Falken, beziehungsweise Siegfried. Eine Neuerung stellt die nunmehr nur noch halbe Chiffrierung des Geschehens dar.²⁹⁹ Während im Falkentraum auch das Opfer durch eine Tierallegorie dargestellt worden ist, sieht Kriemhild dieses Mal unverschlüsselt ihren Mann als Ermordeten. Dies mag darin begründet liegen, dass zum Zeitpunkt des Falkentraums Siegfried weder Kriemhild noch dem Publikum bekannt war, da er noch nicht in die Erzählung eingeführt worden war. Nun kennt man ihn, und durch die vorangegangenen Ereignisse wäre ohnehin nur er als Getöteter in Frage gekommen. Auch die Perspektive, aus der das Publikum den Traum erfährt, entspricht nicht der des Falkentraumes, den noch der Erzähler schildert. Jetzt berichtet Kriemhild selbst von ihren beunruhigenden Träumen, und zwar mit dem Ziel, Siegfried von der Jagd abzuhalten. Frakes sieht hier eine Verschiebung des Inhalts des ersten Traumes hin zur Realität nach den zwei folgenden. Im Falkentraum war Kriemhild selbst aktiv, indem sie den Falken „zieht“. Nun ist sie im Traum selbst passiv, beziehungsweise nicht präsent, doch in der aktuellen Handlung versucht sie die Rolle des Falkentrainers einzunehmen, um ihren Mann zum Bleiben zu bewegen.³⁰⁰ Dies

²⁹⁵ Frakes: Kriemhild's three dreams, S. 176.

²⁹⁶ Z. B.: NL Str. 876; NL Str. 877, V. 4; NL Str. 881; NL Str. 898, V. 4; NL Str. 903, V. 4; NL Str. 906; NL Str. 915.

²⁹⁷ Schulze: Nibelungenlied, S. 124.

²⁹⁸ Vgl.: Wachinger: Studien, S. 35.

²⁹⁹ Vgl.: Ebd., S. 35.; Schulze: Nibelungenlied, S. 125.

³⁰⁰ Vgl.: Frakes: Kriemhild's three dreams, S. 178 – 180.

versucht sie sehr energisch³⁰¹, denn sie hat jeden Grund, besorgt zu sein.³⁰² Besser als Siegfried versteht sie die Tragweite der Ereignisse rund um ihren Streit mit Brünhild, wie schon in der Szene mit Hagen deutlich wird³⁰³ (NL Str. 893):

*Vil lieber vriunt Hágene, gedenket ane daz,
daz ich iu gerne diene und noch nîe wárt gehaz.
des lâzet mich geniezen an mînem lieben man.
er´n sol des niht engelten, hab´ ich Prünhildē iht getân.*

Kriemhild ist also nicht nur durch ihre Träume verunsichert, sondern auch aufgrund ihres Verrats an Siegfried, seine verwundbare Stelle betreffend, und wegen ihres Streits mit Brünhild.³⁰⁴ „In Kriemhilds Ängsten vereinigt der Dichter mit einer großartigen Situationspsychologie drei Elemente, die alle erst durch die Abschiedssituation für sie faßbar werden: [...]“³⁰⁵ Interessant ist, dass sie nur die Träume Siegfried gegenüber ausführlich erwähnt, obwohl diese die geringste Überzeugungskraft auf ihn ausüben dürften, wenn man das Misstrauen bedenkt, das ihnen im Mittelalter entgegengebracht wird.³⁰⁶ Den Zwist mit Brünhild deutet sie nur an³⁰⁷, während sie ihre neuerliche Verfehlung überhaupt nicht zur Sprache bringt³⁰⁸. Wie Schulze darstellt, hätte jedoch gerade dieses Argument Siegfrieds Misstrauen wecken und sein Verständnis für die angespannte Situation schärfen können.³⁰⁹ Wachinger stimmt hier in seinen Ausführungen mit Schulze überein und geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er die Frage nach der Schuld Kriemhilds am Tod ihres Gatten stellt. „Soll man nun hieraus eine Schuld Kriemhilds folgern? Oder soll man mit einem gespaltenem Bewußtsein Kriemhilds rechnen?“³¹⁰ Durch mittlerweile drei Träume gewarnt, ist das Verhalten Kriemhilds in dieser Szene tatsächlich kaum nachvollziehbar.

Vom Wortlaut her sind die Schilderungen der beiden Träume nahezu identisch. Zuerst wird mit *hînte* der Zeitpunkt des Träumens festgelegt, der stets von *leide* begleitet wird, welches auch der Falkentraum (*leider*) beinhaltet. Es bleibt kein Zweifel am Leid, welches Kriemhild treffen wird. Auf die zeitliche Einordnung folgt nun der Traum selbst, jedesmal von wie

³⁰¹ NL Str. 924, V. 1.

³⁰² NL Str. 920.

³⁰³ Ein interessanter Punkt, den Hermann Reichert an dieser Stelle betont, ist der Zynismus in Hagens Antwort auf Kriemhilds Bedenken, den sie wiederum nicht versteht, so wie Siegfried die ganze Situation nicht zu erfassen imstande ist. Vgl.: Reichert: Nibelungenlied – Lehrwerk, S. 115 (892, 1).

³⁰⁴ Vgl.: Wachinger: Studien, S. 35; Schulze: Nibelungenlied, S. 125f.

³⁰⁵ Wachinger: Studien, S. 35.

³⁰⁶ Otfried Ehrismann sieht hier ein Gattungsmerkmal verwirklicht, demzufolge die Warnträume, welche stets nur Frauen heimsuchen, von den Männern nicht beachtet werden. Vgl.: Ehrismann: Nibelungenlied, S. 20, 101.

³⁰⁷ NL Str. 922.

³⁰⁸ NL Str. 920, V. 1,2.

³⁰⁹ Vgl.: Schulze: Nibelungenlied, S. 126.

³¹⁰ Wachinger: Studien, S. 36.

eingeleitet. Im Ebertraum werden zuerst die Tierallegorien, *zwei wildiu swîn*, genannt, und danach die Aktion, *jageten*. Im Bergtraum verhält es sich umgekehrt, auf die Aktion, *zetal vielen*, folgen die Allegorien, *zwêne berge*. Abschließend erfährt man das Ergebnis, *dâ wurden bluomen rôet* und *ine gesâch dich nimmer mê*. Betrachtet man nun die Szene um die Ermordung Siegfrieds, werden die Bezüge zu den Träumen deutlich (NL Str. 970):

*Sîfrit den recken twanc des durstes nôet.
den tisch er desten zîter rucken dan gebôt.
er wolde für die berge zuo dem brunnen gân.
dô was der rât mit mine von den réckén getân.*

Kriemhild sieht im Traum Berge über Siegfried zusammenstürzen, und tatsächlich kehrt er vom Quell in den Bergen nicht mehr lebend zurück. Auch das Bild von den blutbefleckten Blumen findet sich in dieser Szene (NL Str. 988, V. 1,2 u. Str. 998):

*Dô viel in die bluomen der Kriemhilde man.
daz bluot von sîner wunden sach man vil vaste gân.*

*Die bluomen allenthalben von bluote wurden naz.
dô rang er mit dem tôde. unlange tet er daz,
want des tôdes wâfen ie ze sêre sneit.
dô mohte reden niht mêre der recken kûen' unt gemeit.*

Das Bild der zwei Eber verweist auf die Jagd (NL Str. 916, V. 3, 4):

*mit ir scharpfen gêren si wolden jagen swîn,
bêrn ûnde wîsende: waz môhte kûenêrs gesîn?*

Die Eber, die gejagt werden sollen, sind im Traum die Jäger, und Siegfried, der Jäger, wird zum Gejagten. War im Falkentraum noch der Falke *wilde*, so sind es nun die Mörder (*wildiu swîn*).

Der Symbolgehalt des Ebers für das mittelalterliche Publikum ist beträchtlich. In der Bibel begegnet uns der Eber eher als negativ zu beurteilendes Tier.³¹¹ Im Annolied wird der Eber als Symbol für das Römische Reich bezeichnet³¹², welches nach mittelalterlichem

³¹¹ „Der Eber des Waldes darf ihn verwüsten, zur Weide ist er geworden den Tieren des Waldes.“ Ps 80 (79), 14. In seinem Danielkommentar zieht Hieronymus einen Vergleich zwischen diesem Psalm und dem letzten Tier im Traum des Daniel (Dn 7, 7), aus welchem der Antichrist hervorgehen soll. Vgl.: Speckenbach, Klaus: Der Eber in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Bd. 1. Hg. v. Hans Fromm, Wolfgang Harms u. Uwe Ruberg. München: Wilhelm Fink Verlag 1975, S. 426.

³¹² *Daz vierde dier ein eber was.
die cûnin Rômêre meindi daz.
iz haviti îsirne clâwin –
daz ne condi nieman gevân –*

Verständnis das letzte Reich vor dem Jüngsten Gericht sein würde. Klaus Speckenbach sieht hier, und auch in der Kaiserchronik, eine deutlich positivere Bewertung des Ebers als noch im Hieronymuskommentar. „Beide sehen für Rom den Eber als rühmliches Zeichen der Macht und des Sieges, Bedeutungen, die dem Eber in theologischer Literatur sonst kaum zugesprochen werden, wohl aber in den zahllosen Ebervergleichen der Heldenepik und der frühhöfischen Dichtung.“³¹³

Im Karl des Strickers wird der im Kampf als sehr tapfer erscheinende Bischof Turpin mit einem Eber gleichgesetzt (Karl V. 5501 – 5505):

*der erzebischof Turpîn
der vaht sam ein eberswîn.
swaz er ir mohte erlangen,
der leben was ergangen,
unz er si tôt geleite gar.*

Auch im Nibelungenlied werden die kämpfenden Helden Dankwart und Volker mit Ebern verglichen (NL Str. 1946, V 3, 4 u. Str. 2001):

*dô gie er vor den vîenden als ein eberswîn
ze walde tuot vor hunden: wie möht er kûenêr gesîn?*

*Ach wê der hôhgezîte“, sprach der kûnec hêr.
„da vihtet einer inne, der heizet Volkêr,
als ein eber wilde unde ist ein spileman.
ich dankes mînem heile, daz ich dem tîuvêl entran.*

Der Eber war also durchaus auch Sinnbild für heldenhafte Kämpfer. Laut Ploß wird in den indischen, persischen und ägyptischen Traumauslegungen durch einen Eber ein starker und unterschätzter Gegner symbolisiert. Dies bezieht er auf Siegfrieds Situation, der die Warnungen Kriemhilds nicht beachtet.³¹⁴ Speckenbach widerspricht hier Ploss, indem er feststellt, dass sich Artemidor in seinem Traumbuch unter dem Bild des Ebers ausschließlich

*îsirni ceine vreisam:
wî soldiz iemir werdin zam?
wole biceichinit vns daz waltsuîn,
daz did rîche ci Rôme sal vrî sîn.
der ebir cîn horn trûg,
mit ten her sîni vîanti nidirslûg.
her was sô michil unti vorhtsam:
ci Rôme wart diu werlt al gehôrsam.*

Aus: Das Annolied. Hg., übers. u. kommentiert v. Eberhard Nellmann. Stuttgart: Reclam 1979 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 1416), 16.

³¹³ Speckenbach: Der Eber, S. 427.

³¹⁴ Vgl.: Ploss: Byzantinische Traumsymbolik, S. 225.

auf Gegner in einem Gerichtsprozess bezieht und man demzufolge diese Auslegung nicht auf das Nibelungenlied anwenden könne.³¹⁵ „Berücksichtigt man aber die literarisch oft belegten rühmenden Ebervergleiche für den Helden, so wird man die Bedeutung ohne negativen Akzent auf Siegfrieds Gegner Hagen und Gunther beziehen können.“³¹⁶

Vergleicht man die drei Träume Kriemhilds, lässt sich eine schrittweise Entfremdung vom Höfischen feststellen. Frakes beschreibt den Falkentraum als „‘hypercourtly‘ dream oft he noble hunting fowl, [...]“³¹⁷. Zum Zeitpunkt des Traumes verhalten sich die Figuren in Beziehung zueinander noch gemäß dem höfischen Codex. Je weiter die Handlung fortschreitet, desto mehr entfernen sie sich jedoch davon, durch Verrat, Intrigen und Beleidigungen. So wird dies auch in den Träumen veranschaulicht, wenn am Ende nur noch die rohe Gewalt der Natur übrigbleibt, die in Form von zwei Bergen Siegfried unter sich begräbt.³¹⁸

„With the passage of time and through the progression oft he narrative, however, this code becomes less and less adequate and relevant (especially for Sifrit’s situation in Worms), until in III there is no longer any credence given tot he courtly code (as in I), nor even any attempt to account fort he disfigured ideal through inversion oft he code (as in II), but a total denial and transcendence of it.“³¹⁹

3.2.3. Kriemhilds Traum von Giselher

Nachdem Kriemhild, ihres Mannes und des Hortes beraubt, die Werbung Etzels angenommen hat, bringt sie nach sieben Ehejahren einen Sohn zur Welt. Nach dreizehn Jahren bei den Hunnen besinnt sie sich auf ihre Verwandten und die Geschehnisse in Worms. Sie fasst den Entschluss, nun endlich Rache an Hagen zu nehmen und ihn dafür ins Reich Etzels zu locken. Danach träumt sie von ihrem Bruder Giselher (NL Str. 1393):

*„Daz geschæhe, ob ich in möhte bringen in daz lant.“
ir troumte, daz ir gienge vil dicke an der hant
Gîselher ir bruoder; si kuste’n z aller stunt
vil ofte in senftem slâfe: sît wart in arbeiten kunt.*

³¹⁵ Vgl.: Speckenbach: Der Eber, S. 453.

³¹⁶ Ebd., S. 453.

³¹⁷ Frakes: Kriemhild’s three dreams, S. 178.

³¹⁸ Vgl.: Ebd., S. 184.

³¹⁹ Ebd., S. 184.

Dieser Traum unterscheidet sich deutlich von allen anderen im Nibelungenlied, und auch von den meisten anderen literarischen Träumen des Mittelalters. Dennoch wurde ihm in der Forschung bedeutend weniger Aufmerksamkeit zu Teil als den drei vorangegangenen Träumen Kriemhilds.

Wie schon der Falkentraum, wird auch dieser vom Erzähler geschildert. Von der Handlung her gleicht er keinem anderen im Werk, da in den drei Träumen Kriemhilds und auch in jenem ihrer Mutter stets Tierallegorien die Figuren verschlüsselt darstellen, sie immer vom Tod dieser Figuren handeln und so die zukünftigen Geschehnisse vorausgesagt werden. Dieser Traum zeigt den liebevollen Umgang zwischen Geschwistern. Nur die Erzählervorausdeutung im vierten Vers zerstört das friedliche Bild, die Illusion von intakten familiären Banden, mit dem Fokus auf die schrecklichen Ereignisse um Kriemhild und ihre Brüder.

Interessant ist der Aufbau der Szene, denn als, wie der Erzähler betont, Kriemhild die Loyalität ihrer Untertanen sicher hat und somit in der Lage ist, sich zu rächen³²⁰, denkt sie an ihre Heimat und das Leid, welches sie vor allem wegen Hagen zu erdulden hatte (NL Str. 1391, 1392):

*Nu het si wol erkunnen, daz ir niemen widerstuont,
alsô noch fürsten wîbe küneges recken tuont,
unt daz si alle zîte zwelf künige vor ir sach.
sie gedâcht' ouch maniger leide, der ir dâ héimé geschach.*

*Si gedâcht' ouch maniger êren von Nibelunge lant,
der si dâ was gewaltic, unt die ir Hagenen hant
mit Sîfrides tôde hete gar benomen,
ob im daz noch immer von ir ze leide möhte komen.*

Der Traum von Giseler, der unmittelbar darauf folgt, erinnert an die in den Traumtheorien seit der Antike immer wieder erwähnte Art von Träumen durch Tagesreste, wie sie sich beispielsweise auch im Lucidarius findet.³²¹ Außerdem könnte man hier ein Deutungsmuster aus den Traumbüchern orten, welches nach der Methode der Antithese verfäht, und somit erfreuliche Ereignisse in Träumen auf tragische in der Wirklichkeit verweisen und umgekehrt. Denn auch Giseler fällt den Racheplänen seiner Schwester zum Opfer, auch wenn dies nicht ihre Intention war.

Wachinger deutet den Traum psychologisierend: „Nur ein einziger Traum im NL ist psychologisch zu verstehen als Ausdruck der innersten Gefühle: Kriemhilds Traum von

³²⁰ Vgl.: Reichert: Nibelungenlied – Lehrwerk, S. 169f (1388).

³²¹ Vgl. Anm. 88.

Giselher 1393. Kriemhild hatte nicht von vornherein die Absicht, Giselher mit ins Verderben zu reißen.³²² Tatsächlich wird an mehreren Stellen betont, dass sich Kriemhilds Rache zunächst nur gegen Hagen richten sollte.³²³ Auch ist Giselher der Einzige, den sie herzlich am Hofe Etzels empfängt (NL, Str. 1737):

*Kriemhilt diu schæne mit ir gesinde gie,
dâ si die Nibelunge mit valschem muote enpfie.
si kuste Gîselheren und nam in bî der hant.
daz sah von Tronege Hagene: den helm er vâstêr gebant.*

Bei der Begrüßung Giselhers erfüllt sich der Traum, indem sie ihn küsst und an der Hand nimmt. Durch den Hinweis des Erzählers am Ende des Traumes wird jedoch klar, dass auch ihn der Zorn der Schwester treffen wird.³²⁴

3.2.4. Utes Warntraum

Kriemhild und Etzel senden Boten zu den Burgunden, um sie an ihren Hof zu laden. Nachdem sie sich eingehend beraten, nehmen ihre Brüder die Einladung an, obwohl Hagen und Rumold energisch davon abraten. Kurz vor dem Aufbruch zu den Hunnen warnt auch ihre Mutter sie nochmals vor drohendem Unheil (NL Str. 1509):

*Dô sprach zuo z'ir kinden diu edel Uote:
„ir soldet hie belîben, helde guote.
mir ist getroumet hînte von angestlîcher nôt,
wie allez daz geflügele in disem lande wære tôt.“*

Der letzte Traum im Nibelungenlied ist neuerlich ein zukunftsweisender, auch wenn dieses Mal nicht Kriemhild, sondern ihre Mutter die Träumende ist. Doch ist über Ute seit der ersten Aventure bekannt, dass sie sich auf Traumdeutung versteht. Außerdem kann Kriemhild nicht wieder die Gewarnte sein, da sie es nun selbst ist, die die Katastrophe herbeiführt.

Auch wenn dieser Traum Unglück vorhersagt, wie Kriemhilds Warnträume zuvor, unterscheidet er sich doch von diesen. Während sich ihre Träume stets konkret in der Handlung spiegeln, ist jener ihrer Mutter sehr allgemein gehalten.

„Utes Traum erinnert an Kriemhilds Träume, doch fehlt hier jede Seelenschilderung. Auch eine Auslegung des Traumes wird mit keinem Wort gegeben. Ute ahnt durch den

³²² Wachinger: Studien, S. 39 (Anm. 2).

³²³ NL Str. 1765.; NL Str. 1909.

³²⁴ Vgl.: Reichert: Nibelungenlied – Lehrwerk, S. 170 (1390,4).

Traum, daß ein großes Unheil bevorsteht, ohne auf reale Zusammenhänge und die gegenwärtige Lage Bezug nehmen zu können.³²⁵

Allerdings war das Bild von toten Vögeln wohl ein bekanntes, in Traumbüchern geläufiges Motiv für drohende Katastrophen, welches das Publikum für die Situation zu sensibilisieren imstande war.³²⁶ Auch im Rolandslied ist dieses Bild ein Zeichen für drohendes Unheil, wenn alle Vögel tot zur Erde fallen, als das heidnische Heer zur Schlacht auszieht (RL V. 3536 – 3539):

*die vogel unter dem himele
muosen tôte nider vallen.
von dem unmâzen scalte
geswaich in daz gevidere.*

Wie schon zuvor Siegfried, schlagen auch dieses Mal die Gefährdeten die Warnung durch einen Traum in den Wind. Hier ist es nun Hagen, der Ute auf die Nichtigkeit von Träumen hinweist, wie schon Oigier im Rolandslied (NL Str. 1510, V. 1 – 3):

*„Swer sich an troume wendet“, sprach dô Hagene,
„der enwêiz der rehten mære niht ze sagene,
wenn´ ez im ze êren volleclîchen stê.*

Er argumentiert mit der Ehre, um die es schlecht bestellt wäre, wenn man nach Träumen handelte. Keine verwunderliche Aussage, bedenkt man, wie schon bei Siegfrieds Reaktion, die missgünstige Einstellung zu Träumen, die im Mittelalter vorherrschte. Dennoch ist diese Zurückweisung von Utes Warnung gerade von Hagen überraschend, da er es ist, der den Burgunden am eindringlichsten von der Fahrt zu Kriemhild abrät, da er als einziger die Situation überblickt und versteht, dass sie ihnen keineswegs freundlich gesinnt ist.³²⁷ Doch seine Vernunft wird ihm von Gernot und Giselher umgehend als Feigheit angelastet³²⁸, woraufhin er einen nahezu manischen Willen zum Untergang entwickelt (NL Str. 1464):

*Dô begonde zürnen von Tronege der degen:
„ine will, daz ir iemen fûeret ûf den wegen,
der getürre rîten mit iu ze hove baz.
sît ir niht welt erwinden, ich sol iu wol erzeigen daz.“*

³²⁵ Wachinger: Studien, S. 37.

³²⁶ „6. Aves perdere: damnum significat“ („6. Verdorbene/ Verlorene Vögel: bedeutet Schaden“, Übersetzung der Verfasserin). Aus: Martin: Somniale Danielis, S. 98; vgl. auch: Fischer: Dreambooks, S. 12.

³²⁷ NL Str. 1458 – 1461.; Vgl.: Wachinger: Studien, S. 36.

³²⁸ NL Str. 1462, 1463.

Der Vorwurf der Feigheit trifft Hagen so hart, dass er daraufhin sein gesamtes Handeln auf den „glorreichen“ Untergang hin ausrichtet. Daher ist auch seine schroffe Reaktion auf Utes Wartraum verständlich.

3.3. Zusammenfassung und Vergleich

Abschließend soll noch kurz auf die wichtigsten Punkte der vorliegenden Arbeit eingegangen werden. Im Zuge dessen sollen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden untersuchten Texte nochmals herausgearbeitet werden.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit der Traumerzählungen in beiden Werken ist die Tatsache, dass es sich immer um zukunftsweisende Träume handelt, welche sich auch jedes Mal erfüllen. Außerdem sind die vorausgesagten Ereignisse stets bedrohlich. Die einzige Ausnahme bildet der Traum Kriemhilds von ihrem Bruder Giselher, welcher die Geschwister im vertrauten Umgang miteinander zeigt. Doch auch dieser Traum erfüllt sich, beziehungsweise verkehrt sich ins Gegenteil, als Kriemhild ihre Rache um jeden Preis erfüllt sehen will. Nach mittelalterlichen Traumtheorien müssen somit alle Träume der Figuren von Gott kommen, da sie immer eintreffen. Doch nur im Rolandslied wird dies auch explizit vom Autor einmal gesagt. Dieses ist im Unterschied zum Nibelungenlied deutlich religiöser ausgestaltet, was sich auch in den Träumen niederschlägt, vor allem bezüglich der Symbolik. Bei allen Träumen, neuerlich mit Ausnahme des letzten Traumes Kriemhilds, handelt es sich um verschlüsselte Träume, *somnium* nach Macrobius. Sie stellen in der mittelalterlichen Literatur den am häufigsten auftretenden Typus dar. Die große Mehrzahl bilden hier Träume mit Tierallegorien, von denen nur der erste Traum Karls und wieder Kriemhilds Brudertraum die Ausnahme bilden. Doch auch Karls erster Traum stellt ein verschlüsseltes Bild der kommenden Ereignisse dar, obgleich er und Genelun als sie selbst auftreten. Die Allegorien sind im Allgemeinen leicht aufzuschlüsseln, berücksichtigt man den Symbolgehalt, welcher den häufig in Traumbildern dargestellten Tieren im Mittelalter zukam. Der Jagdfalke als Symbol für einen geliebten Menschen erklärt sich beispielsweise aus der Falkenjagd, welche zur Entstehungszeit des Nibelungenliedes (auch davor und danach) vom Adel gerne praktiziert wurde. Der Unterschied zwischen der in den Werken verwendeten Symbolik liegt in der Religiosität, welche im Rolandslied vorherrscht. Somit sind die in diesem Werk auftretenden Allegorien in großer Mehrzahl mit Hilfe der Bibel aufzuschlüsseln.

Einen weiteren Unterschied zwischen den Träumen im Nibelungenlied und im Rolandslied stellt ihre Ausgestaltung dar. Die Träume im Rolandslied werden ausführlicher geschildert, es ergeben sich viel mehr Bilder und Handlungen, und sie wirken deutlich bedrohlicher als jene im Nibelungenlied. Die Bedrohung in den Träumen Karls nimmt an Intensität zu, was im letzten Traum in vier Traumbildern gipfelt. Ihr Aufbau bleibt jedoch weitgehend gleich.

Auch die Träume im Nibelungenlied unterscheiden sich vom Aufbau her nicht sehr voneinander, vor allem die drei ersten Träume Kriemhilds. Stets wird ein Tier beziehungsweise Siegfried von zwei Tieren beziehungsweise Bergen getötet. Der zweite und dritte Traum stimmen nahezu wörtlich überein. Die Intensität der Bedrohung steigert sich nicht, doch es zeigt sich im Traumgeschehen eine schrittweise Entfernung vom Höfischen bis zur unentrinnbaren Naturgewalt im Bergtraum. Kriemhilds letzter Traum bildet auch hier die Ausnahme, so wie auch der Traum Utes. Die Erfüllung der Träume in der tatsächlichen Handlung der beiden Werke lässt jedesmal Rückschlüsse auf die Träume zu, welche dadurch verifizierbar werden.

Die Bewertung der Träume im Text und durch die Figuren stellt einen markanten Unterschied zwischen den beiden Dichtungen dar. Im Rolandslied werden alle Träume vom Erzähler geschildert. Nicht einer wird im Text gedeutet, weder vom Erzähler noch von einer Figur. Karl reagiert auf jeden Traum verängstigt und betet. Doch er spricht, bis auf eine Ausnahme, nicht von ihnen. Diese eine Ausnahme nutzt der Autor umgehend, um eine andere Figur die Nichtigkeit von Träumen feststellen zu lassen und den Kaiser zurechtzuweisen. Dies steht im Gegensatz zu dem Kommentar des Erzählers vor dem letzten Traum Karls, der diese als von Gott gesendet bezeichnet. Außerdem treffen die geträumten Ereignisse stets ein, was sie ebenfalls als beachtenswert qualifizieren müsste.

Im Nibelungenlied hingegen werden zwei Träume vom Erzähler und drei von den Figuren selbst geschildert. Der berühmte Falkentraum wird gedeutet, durch Kriemhilds Mutter. Diese Deutung trifft im weiteren Handlungsverlauf exakt zu. Die zwei darauffolgenden Träume werden zwar von Kriemhild nicht ausgelegt, doch sie fühlt sich durch sie beunruhigt und teilt dies auch Siegfried mit, der jedoch unbekümmert die Warnungen in den Wind schlägt. Ute erzählt ebenfalls ihren Traum selbst, und auch diese Warnung wird nicht ernstgenommen, dieses Mal von Hagen. Auch er verweist auf die Nichtigkeit von Träumen, wie schon Karls Gefolgsmann Oigier im Rolandslied. Der einzige Traum, der im Nibelungenlied vollkommen unkommentiert bleibt, ist Kriemhilds Traum von Giselher, der in allen Fällen eine Ausnahme bildet.

Zuletzt soll noch auf die unterschiedliche Aufnahme der Träume in der Forschungsliteratur eingegangen werden. Der Falkentraum Kriemhilds wurde unzählige Male unter verschiedensten Gesichtspunkten untersucht, und auch ihre zwei darauffolgenden Träume fanden Eingang in die Forschung. Ihr vierter Traum hingegen wurde kaum beachtet, und auch Utes Traum erfuhr keine so große Berücksichtigung. Auch die Träume im Rolandslied erfuhren keine so deutliche Resonanz wie etwa der Falkentraum. Vor allem Karls dritter Traum, der nur durch den Stricker erhalten werden konnte, wurde selten kommentiert. Die Träume im altfranzösischen Rolandslied hingegen wurden unter anderem von Steinmeyer genau analysiert.

4. Die Funktion der Träume

Wie durch die genaue Betrachtung der ausgewählten Textbeispiele gezeigt werden konnte, stehen die Traumerzählungen in der mittelalterlichen Literatur nicht zufällig im handlungsleeren Raum eines Werkes. Vielmehr sind sie stets geschickt in den Erzählverlauf eingeflochten und durch ihre Symbolik, ihre Platzierung an entscheidenden Punkten der Handlung und durch das Verhalten der Figuren von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Erzählung. Sie erfüllen eine Funktion für die ihnen zugrundeliegenden Texte. Doch ist diese nicht für alle literarischen Träume gleich. Im Annolied beispielsweise wird der Bischof durch seinen Traum auf seine Verfehlung hingewiesen³²⁹, während im Rolandslied keine handlungsweisende Reaktion des Kaisers auf seine furchterregenden Träume hervorgerufen wird. Welche Funktionen die Träume in der mittelalterlichen Literatur erfüllen konnten, soll nun in einem abschließenden Kapitel besprochen werden.

4.1. Die Reaktion der Figuren – Funktion im Handlungsverlauf

Die Funktion der Träume in literarischen Texten lässt sich zunächst aufspalten in ihre Funktion für die Protagonisten der Werke, und in jene narrative für den Aufbau der Dichtungen. Zunächst sei ein Blick auf die Handlungsebene geworfen.

Ausgehend von den Erkenntnissen, die aus der Analyse der Träume des Rolandsliedes und des Nibelungenliedes gewonnen werden konnten, kann festgehalten werden, dass die Figuren

³²⁹ AL 42, 43.

ihre Träume zumeist nicht auszulegen imstande sind. Somit können sie auch nicht entsprechend reagieren, und dadurch kann sich ihr Verhängnis fortspinnen. Auch in anderen Werken des Mittelalters lässt sich dieses Muster erkennen. Betrachtet man die Träume im Helmbrecht, fällt auch hier die Ignoranz des Gewarnten auf.³³⁰ Der Vater erzählt seinem Sohn von vier Traumbildern, die jeweils auf dessen schreckliches Ende verweisen, um ihn davor zu bewahren³³¹. Doch der Sohn schlägt die Warnungen in den Wind und so nimmt die Katastrophe ihren Lauf, denn alle Traumgesichte des Vaters erfüllen sich, bis zum Tod des Sohnes, der von rachlüsternen Bauern gelyncht wird. Der Erzähler verweist am Schluss noch einmal auf die Träume des Vaters, die sich durch die Unbekümmertheit des Sohnes erfüllen konnten (H V. 1909 – 1912):

*und hiengen in an einem boum.
ich wæne, des vater troum
daz er sich hie bewære.
hie endet sich daz mære.*

Interessant ist der Hinweis auf den in Erfüllung gegangenen Wartraum an so bedeutender Stelle, am Ende der Handlung des gesamten Werkes. Dies ist eine entscheidende Anspielung auf die Bedeutung der Träume für die gesamte Erzählung.

³³⁰ Vgl.: Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Hg., übers. u. erläutert v. Fritz Tschirch. Stuttgart: Reclam 2007 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 9498), 577 – 645.

³³¹ *dû hêtest zwei lieht in der hant,
diu brunnen, daz si durch diu lant
lûhten mit ir schîne.
lieber sun der mîne,
sust troumt mir vert von einem man,
den sach ich hiure blinden gân. ‘ (H V. 581 – 586)
er sprach: ‚mir troumte mære:
ein fuoz dir ûf der erde gie,
dâ stüende dû mit dem andern knie
hôhe ûf einem stocke;
dir ragete ûz dem rocke
einez als ein ahsendrum. (H V. 592 – 597)
Er sprach: ‚sun, noch troumte mir
ein troum, den will ich sagen dir.
dû soldest fliegen hôhe
über welde und über lôhe:
ein vettich wart dir versniten:
dô wart dîn vliegen vermiten. (H V. 603 – 608)
dû stüende ûf einem boume:
von dînen fûezen unz an daz gras
wol anderhalp klâfter was;
ob dînem houpte ûf einem zwî
saz ein rabe, ein krâ dâ bî.
dîn hâr was dir bestroubet:
dô strælte dir dîn houbet
zeswenhalp ein rabe dâ,
winsterhalp schiet dirz diu krâ. (H V. 620 – 628).*

Auch im Parzival reagieren die Figuren nicht auf ihre Träume. Sowohl Parzival als auch Herzeloide versuchen, die Schrecknisse ihrer Alpträume³³² zu verdrängen. Dass diese etwas für ihr Schicksal zu bedeuten haben könnten erkennen sie nicht, und sie bemühen sich nicht einmal darum.³³³

„Das narrative Muster wiederholt sich hier [Nibelungenlied, Anm. d. Verfasserin] wie schon in *Parzival* und im *Meier Helmbrecht*, findet aber auch in früheren Werken wie dem *Rolandslied* seine Vorbilder: stets bietet sich den Protagonisten eine Möglichkeit, die Beschränkungen ihrer sinnlichen Wahrnehmungen zu durchbrechen, zukünftiges Geschehen im Traum zu erblicken und von dieser neuen Einsicht aus das eigene Geschick anders zu gestalten, um der Tragödie vorzubeugen. Und stets versagt ihnen die Einsicht, ja der Wille, die transzendente Botschaft in die eigene Realität zu transponieren, denn sie sind zu menschlich, zu blind und taub den Warnungen gegenüber, wollen sich nur den faktischen Dingen des Lebens anvertrauen, vermögen nicht zu dekodieren, zu deuten, zu interpretieren, was ihnen im Schlaf mitgeteilt wird.“³³⁴

Selbst Kriemhild, die sich nicht vollkommen vor ihren Traumbotschaften verschließt, ist schließlich nicht in der Lage, ihre ganze Tragweite zu erfassen. Die Deutung ihrer Mutter fokussiert nur auf den Aspekt der Minne, doch sie fragt sich nicht worauf die zwei Adler hindeuten könnten, beziehungsweise welche Tragweite das vorausgedeutete Geschehen entwickeln könnte.³³⁵ Natürlich stellt sich bei all diesen Betrachtungen die Frage, ob es

³³² *Diu vrouwe umb einen mitten tac
eins angestlîchen slâfes pflac.
ir kom ein vorhtlîcher schric.
si dûhte wie ein sternen blic
si gein den lûften vourte,
dâ si mit creften ruorte
manc viurîn donerstrâle.
die vlugen al zemâle
gein ir: dô sungelt unde sanc
von gânstern ir zôpfe lanc.
mit crache gap der doner duz:
brinnende zâher was sîn guz.
ir lîp si dâ nâch wider vant,
dô zucte ein grîfe ir zeswen hant:
daz wart ir verkêrt hie mite.
si dûhte wunderlîcher site,
wie si wære eins wurmes amme,
der sît zervuorte ir wamme,
und wie ein trache ir brüste süge,
und daz der gâhes von ir vlüge,
sô daz si in nimmer mêr gesach.
daz herze er ir ûz dem lîbe brach:
die vorhte muosen ir ougen sehen. (P 103, 25 – 104, 17).*

*Parzivâl niht eine lac:
geselleclîche unz an den tac
was bî im strengiu arbeit.
ir boten künftigiu leit
sanden im in slâfe dar,
sô daz der junge wol gevar
sîner muoter troum gar widerwac,
des si nâch Gahmurete pflac.
sus wart gesteppet im sîn troum
mit swertslegen umbe den soum,
dervor mit maneger tjoste rîch.
von rabbîne hurteclîch
er leit in slâfe estlîche nôt.
möhte er drîzecstunt sîn tôt,
daz hete er wachende ê gedolt:
sus teilte im ungemach den solt. (P 245,1 – 16).*

³³³ Vgl.: Classen, Albrecht: Die narrative Funktion des Traumes in mittelhochdeutscher Literatur. In: *Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung*. Bd. 5. Hg. v. Peter Dinzelbacher. Frankfurt am Main: Peter Lang 1992, S. 20 – 22.

³³⁴ Classen: Die narrative Funktion, S. 29f.

³³⁵ Vgl.: Ebd., S. 28f.

überhaupt intendiert sein könne, dass die Figuren ihre Träume vollkommen erfassen und somit auch in den Verlauf des Geschehens beeinflussen können. Denn da sämtliche Träume sich im Laufe der Handlung bewahrheiten, können sie nach mittelalterlichem Verständnis eigentlich nur von Gott gesandt sein. Im Rolandslied wird dies sogar direkt ausgesprochen. Somit würden die Träume den Figuren Gottes Willen kundtun, gegen den man nach christlichem Verständnis nichts entgegenzusetzen hat, sofern man sich nicht mit dem Teufel verbündet.³³⁶

Als Beispiel, dass es mitunter doch zu adäquaten Reaktionen der Figuren auf ihre Träume kommt sei hier das Annolied angeführt. Bischof Anno wird in seinem Traum auf ein Vergehen hingewiesen, welches ihn daran hindert, im Himmel aufgenommen zu werden. Er versteht sofort die verschlüsselte Botschaft und setzt dementsprechende Handlungen. Danach steht seiner Himmelfahrt nichts mehr im Wege (AL 42 u. 43, 15 – 24):

*Einis nahtis der heirro dû gesach,
wî her quam in einin vili kuniglîhin sal
ci wunterlîchimi gesidele,
sô iz mit rehti solde sîn ci himele.
dû dûht un in sînim troume,
wîz allinthalvin wêre bihangin mit golde.
dî viuli tiurin steini liuhtin dar ubiral,
sanc unti wunne was dir grôz unti manigvalt.
dû sâzin dar bischove manige,
si schinin alsô die sterrin cisamine.
dir bischof Bardo was ir ein,
senti Heribret gleiz dar als ein goltstein.
andere heirin genûg:
vn was ein lebin unt ein mût.
dû stûnt dir ein stûl ledig unt eirlîch;
seint Anno wart sînis vili gemeit.
her was ci sînin êrin dar gesat;
nû lobit hers got, dad iz alsô gescach.
ô wî gerne her dû gesêze,
den lîbin stûl wî gerner bigriffe!
dad ni woltin gelôbin dî vurstin
durch einin vlekke vure sînin brustin.*

harti gênc iz imi ci hercin,

³³⁶ Busse bezieht sich in seinem Aufsatz unter anderem auf eine Geschichte aus Chaucer's Canterbury Tales, in der der Hahn Chauntecler mit einer Henne über das Wesen der Träume diskutiert. „Wenn nämlich Gottes Vorwissen von der Zukunft dem Hahn durch einen zukunftsdeutenden Traum eine Vorahnung des drohenden Unheils eingegeben hat, folgt dann nicht zwangsläufig, daß Chauntecler – Traum hin, Traum her – direkt in die Fänge des Fuchses fliegen mußte, weil doch die göttliche Vorsehung nicht fehlgehen kann? Oder hatte der Hahn gar die Freiheit einer eigenen Entscheidung, zwingt ihn Gottes Vorwissen zu rein gar nichts?“ Aus: Busse, Wilhelm: Träume sind Schäume. In: Traum und Träumen. Inhalt. Darstellung. Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance. Hg. v. Rudolf Hiestand. Düsseldorf: Droste 1994, S. 51.

*daz her widere kêrin solde zir erdin.
ni wêrit dû ci stundin sô gewant,
durch alle diusi werilt ni rûmter daz paradysi lant:
sulich is diu himilschi wunne.
dar sule wir denkin, alt unti iungin.
von demi slâfe dir heirro dû gestûnt,
wole wister, wad her solde dûn:
Kolnêrin virgab her sîni hulte.
daz her si hazzite, wî grôz daz wârin ere sculte!*

4.2. Träume als Erzähltechnik

4.2.1. Vorausdeutung des Inhalts – Spannungsaufbau – Handlungsfortgang

Träume haben in literarischen Werken nicht nur die Funktion, die Figuren über zukünftige Dinge zu unterrichten. Auch für den Aufbau der Erzählung erfüllen sie mitunter wichtige Aufgaben. Im Nibelungenlied fällt die Häufigkeit der Vorausdeutungen besonders auf. Zumeist sind es Andeutungen des Erzählers über den weiteren Verlauf der Geschichte. Diese Vorausdeutungen sind ausschließlich für das Publikum gedacht. Durch die Vorausdeutungen in Träumen können auch bestimmte Figuren über ihr Schicksal in Kenntnis gesetzt werden. Dies wirft die Frage nach dem Spannungsaufbau der Erzählungen auf, der sich schwierig gestaltet, wenn von der ersten Aventure an, wie es im Nibelungenlied der Fall ist, durch Vorausdeutungen die gesamte Handlung schon vorweggenommen wurde.

„Daß sich der Dichter zu solcher Themenentfaltung und Gliederung gerade der traditionellen epischen Vorausdeutung bedient, zeigt die Ruhe echter epischer Haltung: das Was des Geschehens liegt von Anfang an fest (und ist aus jahrhundertealter Überlieferung längst bekannt); die Aufgabe des Dichters ist es, nun das Wie, den Ablauf dieses feststehenden Geschehens mit allen Mitteln seiner Kunst geruhsam und erschöpfend zu gestalten.“³³⁷

Tatsächlich handelt es sich bei mittelhochdeutschen Dichtungen um Geschichten, die dem Publikum meist schon bekannt gewesen sein dürften. Es ging also vor allem um die kunstvolle Ausgestaltung der schon bekannten Handlungsabläufe.

Doch stehen die Träume zumeist an bedeutenden Stellen der Werke. Der Falkentraum beispielsweise ist der Auftakt zum Geschehen im Nibelungenlied. Und auch die Träume Karls des Großen finden sich stets vor wichtigen Ereignissen des Rolandsliedes. Ein weiteres

³³⁷ Beyschlag: Funktion der epischen Vorausdeutung, S. 52.

Beispiel für die narrative Bedeutung von Träumen stellt Marjodos Traum im Tristan Gottfrieds von Strassburg dar³³⁸ (T V. 13511 – 13536):

*Die wîle und aber daz geschach,
der truhsaeze der gesach
in sîme troume, dâ er slief,
einen eber, der ûz dem walde lief,
vreislich unde vreissam.
ûf des kûneges hof er kam
schûmende unde wetzende
und sich ze wîge setzende
ûf allez daz, daz er dâ vant.
nu kam geloufen al zehant
des hovegesindes michel craft.
dâ lief michel ritterschaft
umbe den eber her unde hin
und enwas doch nieman under in,
der in getorste bestân.
sus liez er allez hine gân
limmende durch den palas.
dâ Markes kemenâte was,
dâ brach er zuo den türen in.
daz sîn bette sollte sîn,
daz zewarf er hin unde her.
mit sînem schûme solget er
daz bette und al die bettewât,
diu kûneges bette bestât.
diz sâhen alle Markes man
und nam sich'z doch ir keiner an.*

Nachdem Marjodo erwacht sucht er Tristan, woraufhin schließlich dessen Affäre mit Isolde entdeckt wird.³³⁹ Erst durch den Traum kann das vorher erfolgreich gehütete Geheimnis der beiden aufgedeckt werden und die Tragik des Geschehens kann sich entfalten.³⁴⁰

„Hier wie auch sonst in den bisher behandelten Werken tritt der Traum genau an dem Punkt auf, wo die Handlung eines neuen Energiestoßes bedarf, um die zutiefstliegende Aussage bis an die Oberfläche zu zwingen. Aus struktureller Sicht erweist sich somit dieses narrative Medium als ausschlaggebend für die Gestaltung der gesamten Dichtung, auch wenn dem Traum dadurch nicht auf der Ebene der konkreten Ereignisse automatisch eine Schlüsselstellung zukäme.“³⁴¹

³³⁸ Gottfried von Straßburg: Tristan. 3 Bde. Nach dem Text von Friedrich Ranke hg. v. Rüdiger Krohn. Stuttgart: Reclam 2011 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 4471 – 4473).

³³⁹ T V. 13537 – 13636.

³⁴⁰ Vgl.: Classen: Die narrative Funktion, S. 24.

³⁴¹ Ebd., S. 25.

4.2.2. Die Symbolsprache der Träume

Wie gezeigt werden konnte sind die meisten Träume der mittelhochdeutschen Dichtung *somnia*, verschlüsselte Traumbilder. Die Symbolik, derer sie sich bedienen ist fast immer leicht zu entschlüsseln. Meist werden die Figuren in Form von Tierallegorien dargestellt. Diese sind gebräuchliche Symbole und für das mittelalterliche Publikum wohl leicht zu deuten. Entweder wird noch im Text selbst der Bezug zwischen einer Tierallegorie und der betreffenden Figur hergestellt. So geschieht es beispielsweise im Tristan, der im Traum von einem Eber dargestellt, eben diesen als Wappentier auf seinem Schild führt.³⁴² Auch die Bezeichnung „rechte Hand“ für einen geliebten Menschen findet sich mehrmals in den Werken selbst, und auch im Traum Karls. Hier ist es sein Neffe, der dadurch dargestellt werden soll.

Viele Tierallegorien kommen mehrmals in verschiedenen Werken vor, wie zum Beispiel der Drache, den Herzeloide im Parzival gebiert. Auch in der Rabenschlacht ist der Drache im Traum ein Bote für Unheil, da die Söhne Helches tatsächlich in der bevorstehenden Schlacht ihr Leben verlieren.³⁴³ Das Bild des Drachens, der geboren und gesäugt wird, um schließlich seine Mutter zu töten, ist schon in der Antike gebräuchlich, wie der Schlangentraum der Klytāimnestra bei Aischylos zeigt:

„CH. Sie sagt, ihr schien, daß einen Drachen sie gebar.
OR. Und wie vollendet und erfüllt die Rede sich?
CH. Daß sie in Windeln ihn gelegt, als wär's ein Kind.
OR. Und welche Nahrung heischte der neugeborene Wurm?

³⁴² Vgl.: Gottfried von Straßburg: Tristan. Kommentar, S. 199 (13512 ff).

³⁴³ *Also von himel louhte
der wnechliche tach,
vrōn Helchen des douhte,
da si bi Ezelen lach
(owe der grozen leiden mære!),
ir troumte, wie ein wilder trach wæe
gevlogen also balde
durch ir chemenaten dach
und nam ir mit gewalde,
daz siz mit ir ougen sach,
owe, ir liebe sune beide.
Er furt si hin ouf eine breite heide.
Si heit in ir gaume,
waz den chinden geschach.
Si sach in dem troume,
daz si der grife zebrach.
Vor leide si erwachte,
ouz dem slaffe unsamfte si schrahte.*

Aus: Rabenschlacht. Textgeschichtliche Ausgabe. Hg. v. Elisabeth Lienert und Dorit Wolter. Tübingen: Niemeyer 2005 (= Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik Bd. 2), 123 – 125.

CH. Im Traume bot sie ihm die Brüste dar.
OR. Die Zitzen ließ nicht unverletzt das Greueltier?
CH. Mit ihrer Milch sog es geronnen Blut heraus.
OR. Nicht ohne Sinn ist eines Menschen Traumgesicht.“³⁴⁴

Viele der Allegorien haben auch einen biblischen Hintergrund, wie durch die Träume im Rolandlied gezeigt werden konnte. Andere Symbole, wie beispielsweise der Falke, waren durch ihren Wert für die Gesellschaft zu deuten. Allen Symbolen ist gemeinsam, dass sie leicht zu entschlüsseln waren für die mittelalterlichen Rezipienten, entweder durch die Andeutungen im Text selbst oder durch eine lange Tradition der Bedeutung. Dies macht deutlich, dass es den Dichtern wichtig war, die Träume verständlich zu gestalten, da sie für das Verständnis der Erzählung von großer Wichtigkeit sind.

„Aus narratologischer Sicht dürfen wir somit formulieren, daß das Traumgeschehen zentrale Funktion einnimmt und das fundamentale Anliegen des Dichters in sich birgt. Eine Traumanalyse entweder seitens der Protagonisten oder seitens der Rezipienten besitzt somit außerordentliche Bedeutung für die aus der Lektüre/Rezeption folgende Seinsdeutung.“³⁴⁵

Außerdem wird die Transzendenz des Traumes von den Dichtern genutzt, um auf die Problematik in der Metaebene der Erzählung anzudeuten. Zu beobachten ist dies beispielsweise im Nibelungenlied und der schrittweisen Entfremdung von höfischen Verhaltensformen, die sich in den Träumen Kriemhilds widerspiegelt. Auch im Tristan wird eine weitere Problematik der Erzählung im Traum abgehandelt. Der Eber kommt aus dem Wald an den Hof gerannt, verwüstet ihn und keiner vermag ihn aufzuhalten. Der Gegensatz von „wild“ und „höfisch“ wird auch hier sichtbar, und hier ist das Wilde überlegen.³⁴⁶ „Gottfried bedient sich bewußt des Gegensatzpaares von „walde“, aus dem der Eber gestürzt kommt, und „dez kuneges hof“, wo er seine Verwüstungen anrichten wird, denn damit ist zugleich eine wichtige Opposition umschrieben, die vielfach symbolisch ausgedeutet in zeitgenössischer Dichtung eine Rolle spielt.“³⁴⁷

³⁴⁴ Zitiert nach: Träume in der Antike, S. 35.

³⁴⁵ Classen: Die narrative Funktion, S. 16.

³⁴⁶ Vgl.: Ebd., S. 24.

³⁴⁷ Ebd., S. 24.

4.2.3. Traumtheorien und literarische Träume

Literarische Träume sind keine authentischen Traumschilderungen, sondern erfundene Bilder, die eine Funktion für den ihnen zugrunde liegenden Text erfüllen. Sie gehorchen daher naturgemäß nicht denselben Gesetzen wie jene Träume, die jeder Mensch während des Schlafens hat. Dennoch lässt sich an einigen Beispielen zeigen, dass auch die Theorien zum Traum in die erfundenen Traumgeschichten hineingewirkt haben dürften.

Wie schon erwähnt ist Kriemhilds Traum von ihrem Bruder Giselher in vielem eine Ausnahme von allen anderen in der vorliegenden Arbeit untersuchten literarischen Träumen. Doch könnte man gerade in ihm einige Traumtheorien verwirklicht sehen. Die unverkennbare Anreihung des Traumes nach Kriemhilds Gedanken an ihre Erlebnisse in Worms deutet auf einen Tagesresttraum hin, wie er schon seit der Antike immer wieder beschrieben wurde. Außerdem könnte man noch die gebräuchliche Traumdeutungsart der Antithese geltend machen. Denn das liebevolle Bild der intakten familiären Bande zwischen den Geschwistern verkehrt sich in der Realität des Textes in das Gegenteil. Die familiären Bande zwischen Kriemhild und ihren Brüdern sind unwiederbringlich zerstört, und letztlich gipfeln sie im Mord an ihren Verwandten.

Auch im Helmbrecht verweist der Sohn den Vater immer wieder auf die Möglichkeit, dass Schlechtes im Traum Gutes in der Wirklichkeit bedeuten kann.³⁴⁸ Wenn Jenny Ebert in ihrer Arbeit diese Reaktion des jungen Helmbrecht schlicht als Ignoranz abtut, ist dies meiner Ansicht nach zu kurz gegriffen, denn er deutet sie offenbar im Gegensatz zu seinem Vater als glückverheißend für seine Zukunft.³⁴⁹ Auch die wiederholte Aufforderung des alten Helmbrecht, sein Sohn möge sich doch über die Bedeutung der Träume bei weisen Männern erkundigen³⁵⁰, weist auf eine Traumgläubigkeit und die Kenntnis von Traumtheorien hin.

Im Rolandslied ist die Verbindung Karls zu Gott das entscheidende Moment. Auch hier wird auf Traumtheorien zurückgegriffen. Schon in der Bibel hatten von Gott Auserwählte das

³⁴⁸ *Er sprach: ‚daz ist sælde unde heil
und aller rîchen freuden teil.‘ (H V. 601, 602).
‚Vater, al die trôume dîn
sint vil gar diu sæde mîn‘, (H V. 611, 612).*

³⁴⁹ Ebert, Jenny: Handeln nach Träumen. Überlegungen zu den narrativen Funktionen von Träumen in ausgewählten Beispielen der höfischen Epik. München: Grin 2005 (= Dipl.Arb.), S. 31 – 34.

³⁵⁰ *Der vater sprach: ‚nû vrâge,
daz dich des iht betrâge,
swâ dû sîst den wîsen bî,
mir troumte ein troum, waz daz sî. (H V. 577 – 580).
sol dir der troum wesen frum,
oder waz er bediute,
des frâge wîse liute.‘ (H V. 598 – 600).*

Privileg, durch Träume mit ihm zu kommunizieren. Durch diese Schilderungen in der Bibel gelangte man im Mittelalter zu der Erkenntnis, dass manche Träume von Gott kommen. Doch nur Begnadete, Heilige und Hochgestellte Personen hätten die Gabe, diese auch zu erkennen. Denn auch der Teufel würde Menschen Träume zur Verwirrung senden. Im Rolandslied besteht kein Zweifel daran, dass Karl zu den Auserwählten Gottes gehört, denen er durch Träume die Zukunft offenbart.

5. Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beleuchtet die Funktion von literarischen Träumen in mittelhochdeutschen Texten. Ausgehend von der These, dass die Traumerzählungen in mittelalterlichen Werken Funktionen sowohl in narrativer Hinsicht als auch in der Handlung selbst erfüllen, wurde das Augenmerk auf die Träume im Rolandslied und im Nibelungenlied gelegt. Diese Texte erschienen deshalb besonders geeignet, da sie eine große Bandbreite an verschiedenen Traumerzählungen bieten, in denen viele Gemeinsamkeiten, aber auch viele Unterschiede herausgearbeitet werden konnten. Eine weitere Fragestellung behandelte den Einfluss von theoretischen Schriften über Träume auf die Literatur. Dazu wurde im ersten Kapitel ein ausführlicher Überblick über die bekanntesten Traumtheorien von der Antike bis ins Mittelalter gegeben, sowie auch über ihre wichtigsten Vertreter. Außerdem wurde auf die beliebten und mutmaßlich weit verbreiteten Traumbücher hingewiesen, über deren Einwirkung auf die Literatur in der Forschung eine rege Diskussion entstand.

Um den Einfluss der Theorien und die Funktion im Text herausarbeiten zu können, wurden im Hauptteil der Arbeit sämtlich Träume der beiden Werke ausführlich beleuchtet. Dabei stand besonders die Symbolik in den Traumerzählungen im Vordergrund, wie auch die Verarbeitung im Hinblick auf den gesamten Text. Es konnte gezeigt werden, dass die Träume der Figuren stets sorgfältig in den Handlungsverlauf eingewoben waren, sei es nun in sprachlicher Hinsicht, aber auch im Hinblick auf den Handlungsfortgang.

In einem abschließenden Kapitel wurden die wichtigsten Funktionen der literarischen Träume der untersuchten Werke, aber auch weiterer bekannter mittelhochdeutscher Texte, aufgezeigt, wie sie sich aus den gewonnenen Erkenntnissen der Analyse darstellten. Auch auf die Theorien zum Traum im Hinblick auf ihre Beeinflussung literarischer Texte wurde abschließend nochmals verwiesen.

6. Literaturliste:

6.1. Primärliteratur:

Artemidor von Daldis. Traumbuch. Übertragung von Friedrich S. Krauss, bearbeitet und ergänzt von Martin Kaiser. Basel: Schwabe & Co. 1965.

Augustinus: Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Frankfurt am Main: Insel 1987.

Das altfranzösische Rolandslied. Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsieck. Stuttgart: Reclam 1999 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 2746).

Das Annolied. Hg., übers. u. kommentiert v. Eberhard Nellmann. Stuttgart: Reclam 1979 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 1416).

Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Hg. v. Helmut de Boor. Zweiundzwanzigste revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Auflage. Mannheim: Brockhaus 1988 (= Deutsche Klassiker des Mittelalters).

Das Nibelungenlied. Nach der St. Galler Handschrift herausgegeben und erläutert von Hermann Reichert. Berlin: de Gruyter 2005.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Hg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart: Reclam 1996 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 2745).

Die Admonitio generalis Karls des Großen. Hg. v. Hubert Mordek, Klaus Zechiel – Eckes und Michael Glatthaar. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2012 (= Monumenta Germaniae Historica XVI.).

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. Hg. v. Diego Arenhoevel, Alfons Deissler und Anton Vögtle. Freiburg im Breigau: Herder 1968.

Einhard: Vita Karoli Magni. Faksimileausgabe im Originalformat der Vita Karoli Magni aus Codex Vindobonensis 529 (Folio 1-13) der Österreichischen Nationalbibliothek. Commentarium: Wolfgang Milde, Thomas Wurzel. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1991.

Gottfried von Straßburg: Tristan. 3 Bde. Nach dem Text von Friedrich Ranke hg. v. Rüdiger Krohn. Stuttgart: Reclam 2011 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 4471 – 4473).

Karl der Grosse von dem Stricker. Hg. v. Karl Bartsch. Berlin: de Gruyter 1965 (= Texte des Mittelalters).

Lucidarius aus der Berliner Handschrift. Hg. v. Felix Heidlauf. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1915 (= Deutsche Texte des Mittelalters Bd. 28).

Martin, Lawrence T.: Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook. Frankfurt am Main: Lang 1981 (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters Bd. 10).

Minnesang. Mittelhochdeutsche Texte mit Übertragungen und Anmerkungen. Hg., übers. u. mit einem Anhang versehen v. Helmut Brackert. Frankfurt am Main: Fischer 2008.

Mystische Texte des Mittelalters. Hg. v. Johanna Lanczkowski. Stuttgart: Reclam 2007 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 8456).

Rabenschlacht. Textgeschichtliche Ausgabe. Hg. v. Elisabeth Lienert und Dorit Wolter. Tübingen: Niemeyer 2005 (= Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik Bd. 2).

Salman und Morolf. Ein mittelhochdeutsches Spielmannsgedicht. Halle/ Saale: Niemeyer 1954 (= Altdeutsche Texte für den akademischen Unterricht).

Träume in der Antike. Hg. v. Marion Giebel. Stuttgart: Reclam 2006 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 18395).

Vergil: Aeneis. Lateinisch – Deutsch. In Zusammenarbeit mit Maria Götte hg. und übers. v. Johannes Götte. 3. Aufl. München: Heimeran 1971 (= Tusculum – Bücherei).

Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Hg., übers. u. erläutert v. Fritz Tschirch. Stuttgart: Reclam 2007 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 9498).

Wolfram von Eschenbach: Parzival. 2 Bde. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart: Reclam 1981. (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 3681 u. 3682)

6.2. Sekundärliteratur:

Becher, Matthias: Karl der Große. 2., durchgesehene Auflage. München: Beck 2000 (= C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2120).

Beyschlag, Siegfried: Die Funktion der epischen Vorausdeutung im Aufbau des Nibelungenliedes. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 76. Hg. v. Theodor Frings. Halle / Saale: Niemeyer 1955.

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. 12. Auflage. München: dtv 2008.

Bumke, Joachim: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter. 5. Auflage. München: dtv 2004 (= Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter 2).

Busse, Wilhelm: Träume sind Schäume. In: Traum und Träumen. Inhalt. Darstellung. Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance. Hg. v. Rudolf Hiestand. Düsseldorf: Droste 1994, S. 43 – 65.

Classen, Albrecht: Die narrative Funktion des Traumes in mittelhochdeutscher Literatur. In: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung. Bd. 5. Hg. v. Peter Dinzelsbacher. Frankfurt am Main: Peter Lang 1992.

Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hg. v. Kurt Ruh. Unveränderte Neuausgabe der 2. Auflage. Berlin/ New York: de Gruyter 2010.

Ebert, Jenny: Handeln nach Träumen. Überlegungen zu den narrativen Funktionen von Träumen in ausgewählten Beispielen der höfischen Epik. München: Grin 2005 (= Dipl.Ar.).

Ehrismann, Otfried: Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung. Zweite, neu bearbeitete Auflage. München: C. H. Beck 2002 (= Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte).

Eis, Gerhard: Das eddische ‚Traumlied‘. In: Arkiv för Nordisk Filologi. Hg. v. Karl Gustav Ljunggren. Lund: Univ. Press 1956, S. 177 – 186.

Fischer, Steven R.: Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams. In: Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 65. Hg. v. Egon Boshof. Köln, Wien: Böhlau 1983, S. 1 – 20.

Frakes, Jerold C.: Kriemhild's three dreams. A structural interpretation. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Bd. 113. Hg.v. Kurt Ruh. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1984, S. 173 – 187.

Freud, Sigmund: Über Träume und Traumdeutungen. 12. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer 1971.

Fuchs Felizitas: Von der Zukunftsschau zum Seelenspiegel. Eine Studie zur Traumauffassung und Traumdeutung am Beispiel der deutschsprachigen Traumbücher. Aachen: Rader Verlag 1987 (= Acta culturologica Bd. 6).

Geith, Karl – Ernst: Die Träume im Rolandslied des Pfaffen Konrad und in Strickers Karl. In: Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien. Hg. v. Agostino Paravicini Bagliani und Giorgio Stabile. Stuttgart: Belser 1989.

Haag, Guntram: Traum und Traumdeutung in mittelhochdeutscher Literatur. Theoretische Grundlagen und Fallstudien. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 2003.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hg. v. Hanns Bächtold-Stäubli u.a. Berlin [u.a.]: de Gruyter 1987.

Helbling – Gloor, Barbara: Natur und Aberglaube im Policraticus des Johannes von Salisbury. Einsiedeln: Benzinger & Co. AG. 1956 (zugleich Zürich: Diss. 1956)

Hennings, Thordis: Französische Heldenepik im deutschen Sprachraum. Die Rezeption der Chansons de Geste im 12. Und 13. Jahrhundert. Überblick und Fallstudien. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2008.

Heusler, Andreas: Die Lieder der Lücke im Codex Regius der Edda. Straßburg: Trübner 1902.

Hüttig, Albrecht: Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang 1990 (= Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte Bd. 2).

Le Goff, Jacques: Phantasie und Realität des Mittelalters. Stuttgart: Klett – Cotta 1990.

Lexner, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38., unveränderte Auflage. Stuttgart: Hirzel 1992.

Literarische Symbole. Hg. v. Gunter Butzer u. Joachim Jacob. Stuttgart: Metzler 2008.

Manuwald, Bernd: Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike. In: Traum und Träumen. Inhalt. Darstellung. Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance. Hg. v. Rudolf Hiestand. Düsseldorf: Droste 1994, S. 15 – 42.

Müller, Jan – Dirk: Das Nibelungenlied. 3. Auflage. Berlin: Schmidt 2009 (= Klassiker – Lektüren 5).

Nöther, Ingo: Die geistlichen Grundgedanken im Rolandslied und in der Kaiserchronik. Hamburg: Lüdke 1970 (= Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen 2).

Önnerfors, Alf: Über die alphabetischen Traumbücher ('Somnialia Danielis') des Mittelalters. In: Mediaevalia. Abhandlungen und Aufsätze. Hg. V. Alf Önnerfors. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1977 (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters Bd. 6).

Palmer, Nigel F. und Speckenbach, Klaus: Träume und Kräuter: Studien zur Petroneller ‚Circa instans‘- Handschrift und zu den deutschen Traumbüchern des Mittelalters. Köln, Wien: Böhlau 1990 (= Pictura et poesis Bd. 4).

Panzer, Friedrich: Nibelungische Ketzereien. 3. Thidrekssaga und Nibelungenlied, Irrungen und Wirrungen. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 75. Hg. v. Theodor Frings. Halle/ Saale: Niemeyer 1953, S. 248 – 272.

Ploss, Emil: Byzantinische Traumsymbolik und Kriemhilds Falkentraum. In: Germanisch – Romanische Monatsschrift. Bd. 8. Hg. v. Franz Rolf Schröder. Heidelberg: Carl Winter 1958, S. 218 – 226.

Pongracz, Marion/ Santner, Inge: Das Königreich der Träume. 4000 Jahre moderne Traumforschung. Wien, Hamburg: Zsolnay 1963.

Reichert, Hermann: Nibelungenlied – Lehrwerk. Sprachlicher Kommentar, mittelhochdeutsche Grammatik, Wörterbuch. Passend zum Text der St. Galler Fassung („B“). Wien: Praesens Verlag 2007.

Reiser, Irmgard: Falkenmotive in der deutschen Lyrik und verwandten Gattungen vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. Würzburg: Diss. 1963.

Ricklin, Thomas: Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles. Leiden, Boston, Köln: Brill 1998 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 64).

Schmitz, Wilhelm: Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters. Münster in Westf.: Aschendorff 1934 (= Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 5).

Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied. Stuttgart: Reclam 1997 (= Reclams Universal – Bibliothek Nr. 17604).

Speckenbach, Klaus: Von den Troimen. Über den Traum in Theorie und Dichtung. In: „Sagen mit Sinne“ Festschrift für Marie – Luise Dittrich zum 65. Geburtstag. Hg. v. Helmut Rücker und Kurt Otto Seidel. Göppingen: Kümmerle Verlag 1976 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 180), S. 169 – 204.

Speckenbach, Klaus: Der Traum als bildhafte Rede. In: Uf der mâze pfat. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag. Hg. v. Waltraud Fritsch – Rößler unter Mitarbeit von Liselotte Homering. Göppingen: Kümmerle Verlag 1991 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 555), S. 421 – 442.

Speckenbach, Klaus: Der Eber in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Bd. 1. Hg. v. Hans Fromm, Wolfgang Harms u. Uwe Ruberg. München: Wilhelm Fink Verlag 1975, S. 425 – 476.

Stahl, William Harris: Commentary on the Dream of Scipio. New York: Columbia University Press 1952, 1990.

Steinmeyer, Karl – Josef: Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen Rolandslied. München: Max Hueber Verlag 1963 (= Langue et Parole. Sprach – und Literaturkulturelle Studien Heft 5).

Wachinger, Burghart: Studien zum Nibelungenlied. Vorausdeutungen. Aufbau. Motivierung. Tübingen: Niemeyer 1960.

Walde, Christine: Traum und Traumdeutung in der griechisch–römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten. In: Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven. Hg. v. Annette Gerok-Reiter u. Christine Walde. Berlin: Akademie Verlag 2012

Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 3., bibliographisch erneuerte Auflage. Stuttgart: Reclam 1997.

Wittmer – Butsch, Maria Elisabeth: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems: 1990 (zugleich Zürich: Diss. 1987) (= Medium Aevum Quotidianum Sonderband I).

7. Anhang

7.1. Lebenslauf

Angaben zur Person:

Vor- und Zuname: Cornelia Tanzer
Geburtstag: 15.05.1983
Geburtsort: Neunkirchen
Staatsangehörigkeit: Österreich

Berufspraxis:

1.10.2003 - heute Fakturistin bei BTL Logistik GmbH in 2630 Ternitz

Schulausbildung:

1993 - 2001 Gymnasium Neunkirchen
Abschluss: Matura
1989 – 1993 Besuch der VS Ternitz

Weiterbildung:

01.10.2001 – 25.02.2002 Studium der Deutschen Philologie (Stzw) und Geschichte (Stzw) (A 332 312) an der Universität Wien
01.03.2002 – 03.07.2006 Studium LA Deutsche Philologie (Stzw) und LA Geschichte und Sozialkunde (Stzw) (A333 313) an der Universität Wien
01.10.2002 – 03.07.2006 Lehramtsstudium UF Deutsch und UF Spanisch (A 190 333 353) an der Universität Wien
seit 01.10.2006 Diplomstudium Romanistik Italienisch (A236 349) an der Universität Wien
seit 01.10.2006 Diplomstudium Deutsche Philologie (A 332) an der Universität Wien