

Mauro Fosco Bertola, Christiane Solte-Gresser (Hg.)  
An den Rändern des Lebens

# Traum – Wissen – Erzählen

Herausgegeben von

Stefanie Kreuzer, Christiane Solte-Gresser

Wissenschaftlicher Beirat:

Andrea Allerkamp  
Susanne Goumegou  
Markus Kuhn  
Hans-Walter Schmidt-Hannisa  
Roland Spiller  
Kerstin Thomas

Band 5

Mauro Fosco Bertola, Christiane Solte-Gresser (Hg.)

# An den Rändern des Lebens

Träume vom Sterben und Geborenwerden  
in den Künsten

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) –  
245837858/GRK 2021 und der Staatskanzlei des Saarlandes

**DFG** Deutsche  
Forschungsgemeinschaft



Umschlagabbildung:  
Gustav Klimt: *Tod und Leben*. 1910/11 (umgearbeitet 1915/16),  
Öl auf Leinwand, 180,8 x 200,6 cm, Leopold Museum Wien, Inv. Nr. 630

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist  
ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapur; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6450-7 (paperback)  
ISBN 978-3-8467-6450-3 (e-book)

# Inhalt

## Einleitung

Mauro Fosco Bertola/Christiane Solte-Gresser Traumwissen und Traumerfahrung an den Rändern des Lebens . . . . .	7
--	---

## I Geburtsträume zwischen Entfremdung und künstlerischer Selbstreflexion

Nine Miedema Träume über Geburt (und Tod) in mittelhochdeutschen Erzähltexten . . . . .	21
Katharina Thurmair Traum und Transformismus bei Odilon Redon. Zu den Anfängen imaginativer Prozesse auf der »échelle des êtres« . . . . .	53
Sigrid Ruby Der Traum gebiert Ungeheuerliches. Überlegungen zu einem Gemälde von Dana Schutz . . . . .	81
Mauro Fosco Bertola An der Schwelle von Geburt und Tod: Elsas Traum in Salvatore Sciarrinos <i>Lohengrin</i> (1983) . . . . .	101

## II Todesträume und Todeswissen

Yanan Qizhi Disputed Devotion on the Deathbed: Lutherans' Dreams about Death in the Sixteenth and Seventeenth Centuries . . . . .	135
Angela Calderón Villarino Den Tod im Traum erfahren. Spiritismus und Säkularisierung in Gérard de Nervals <i>Aurélia</i> . . . . .	151
Peter Brandes »Traumgedicht vom Menschen«. Geträumtes Todeswissen in Thomas Manns <i>Der Zauberberg</i> . . . . .	181
Hanna Matthies »Jenseits von Gestalt und Stoff«? Über literarische Träume vom Tod und ihre Bezüge zu verdrängten Erinnerungen . . . . .	203

### III Todesträume zwischen Trauma und Alterität

John Deathridge Wagnertraum(a). Zur Traumarbeit eines Komponisten aus Deutschland . . . .	229
Dorothea Redepenning Raskolnikows Traum – literarisch und musikalisch . . . . .	247
Christiane Solte-Gresser Das Sterben der Anderen: Zur Traum-Sprache des »Muselmanns« bei Delbo und Vercors . . . . .	263
Johanne Mohs Dem Tod einen T/Raum geben. Überlegungen zu einer Poetik des Eingeschlossenseins bei Georges Perec . . . . .	285

### IV Jenseits- und Wiedergeburtsträume

Mireille Demaules Du rêve de naissance au rêve de renaissance : l'exemple de Christine de Pizan . . . . .	309
Manfred Engel Träume vom Leben nach dem Tode bei Jean Paul . . . . .	327
Axel Schröter »Dass ich tausend Leben überstanden habe«. Jakobs Traum und seine visionäre Fortspinnung in Arnold Schönbergs Oratorium <i>Die Jakobsleiter</i> . . . . .	353

### V Träume von Geburt und Tod zwischen Skepsis und Potenzialität

Katja Priebe Von Geburt und Tod im <i>Songe de Francion</i> . . . . .	375
Roland Spiller Borges liest Dante: Träume von Geburt und Tod . . . . .	389
Elena Tyushova Quand Ingmar Bergman filme ses rêves dans <i>LA NUIT DES FORAINS</i> et <i>LES FRAISES SAUVAGES</i> : moteur onirique, temps non-chronologique et expérience du regard . . . . .	403

**Mauro Fosco Bertola  
und Christiane Solte-Gresser**

**Traumwissen und Traumerfahrung  
an den Rändern des Lebens.  
Zur Einleitung**

Das rätselhafte anthropologische Phänomen des Träumens hat die Kulturen über alle Zeiten hinweg beschäftigt: Traumdarstellungen sind in künstlerischen Artefakten von der klassischen Antike bis in die Gegenwart hinein zu finden. Zugleich lassen sich in den einzelnen erzählten, gemalten, vertonten oder inszenierten Träumen freilich deutliche Epochen und Kulturraum spezifische Unterschiede beschreiben, etwa was ihre jeweilige motivische und formale Ausgestaltung angeht.

Ebenfalls überzeitlich sowie Medien und Kulturraum übergreifend präsent ist ein weiteres anthropologisches Grundphänomen, das die Kulturgeschichte seit jeher fasziniert; und dies nicht zuletzt deshalb, weil es sich hier wohl um die einzige Erfahrung handelt, die alle Menschen überhaupt gemeinsam haben: der Übergang zwischen Leben und Nicht-Leben als existenzielle Grenze. Im Prozess des Geborenwerdens und des Sterbens vollzieht sich ein solch universelles Erleben in höchst subjektiver Weise. Damit gilt für diese Ereignisse an den Rändern des Lebens, was ebenso für das Träumen gilt: Wir haben es zugleich mit einer individuellen wie mit einer kollektiven Grenzerfahrung zu tun.

Das vorliegende Buch widmet sich nun ästhetischen Artefakten, in denen beides zusammenfällt: Es geht um die künstlerische Darstellung und Inszenierung von Träumen, die das Sterben und Gebären bzw. das Geborenwerden zum zentralen Thema wählen und damit eine besondere ästhetische, nicht selten provozierende Produktivität entfalten.

Verstörend, bedrohlich und faszinierend sind Geburt und Tod aber nicht nur, weil sie jeden Menschen im existenziellen Erleben des eigenen Körpers unausweichlich betreffen und damit zutiefst einsame Erfahrungen darstellen. Zugleich vollziehen sie sich stets jenseits des Erinnerbaren und lassen sich daher durch das erlebende Selbst nicht, oder doch zumindest nicht in realistisch-mimetischer Weise kommunizieren. Sterben und Geborenwerden als Grenzen des Lebens kommen stets entweder zu früh oder zu spät, um als authentische Erfahrung mitgeteilt werden zu können.

In Form von Fiktionen oder Imaginationen hingegen, sind es gerade Traumdarstellungen, die privilegierte ästhetische Erfahrungsräume für diese extremen körperlichen Übergänge und Grenzsituationen eröffnen können. Das Rätselhafte des Traums, seine Missachtung der physikalischen Gesetzmäßigkeiten von Zeit und Raum sowie die Infragestellung tradierter kultureller Modelle der Identität, Kohärenz und Logik werden dabei im Träumen von Lebensanfang und Lebensende noch erheblich gesteigert. Die Darstellung solcher Traumerlebnisse fordert die Künste in besonderem Maße dazu heraus, eigene, immer wieder neue Wege der ästhetischen Gestaltung zu suchen. Die unausweichlich bestehende Kluft zwischen einer allgemeinmenschlichen Erfahrung und ihrer subjektiven, individuellen Nicht-Erzählbarkeit lotet der Traum in ebenso irritierender wie origineller Art und Weise aus: Traumerinnerungen und Traumerzählungen finden, sowohl in Form tatsächlich erlebter Träume als auch in fiktionaler, inszenierter und imaginiertes Gestalt, Ausdrucksmöglichkeiten, um das Abwesende, Unvorstellbare, nicht Fassbare zu vergegenwärtigen und es letztlich als Erfahrung zu kommunizieren.

Freilich haben es sich Literatur, Film, bildende Kunst und andere Medien schon immer geleistet, die körperlichen und mentalen Grenzen des Menschen zu ignorieren und damit unmögliche Erzählsituationen zu schaffen: Protagonisten wie etwa derjenige aus Ian McEwans Roman *Nutshell* (2016) erzählen geradeheraus aus dem Mutterleib von sich selbst und reflektieren damit das eigene Leben noch vor der Geburt. In zahllosen Filmen begegnen uns Tote, die selbstverständlich von ihrem Tod berichten und darüber hinaus in die Handlung der Lebenden eingreifen. Die bildende Kunst setzt sich seit jeher sehr explizit mit einem Leben nach dem Tode auseinander und zögert nicht, solchen Jenseitswelten eine konkrete visuelle Gestalt zu verleihen. Die Künste unterlaufen also schon immer die Grenzen menschlicher Existenz und die Konventionen zwischenmenschlicher Kommunikation, ohne dass die Werke selbst darum an Glaubwürdigkeit oder an Überzeugungskraft verlören.

Doch was als übergreifendes Thema des vorliegenden Bandes ins Zentrum rückt, ist mehr als ein solches grundsätzliches immersives Potenzial von Kunst und Literatur. Es handelt sich gewissermaßen um eine noch gesteigerte Form dieses ästhetischen Vermögens: Der einende Fokus sämtlicher Beiträge ist ein bestimmter Typus des Traums in seinen narrativen, visuellen, klanglichen, sprachlichen, performativen Ausprägungen und Gestaltungsverfahren. Alle Kapitel beschäftigen sich mit Träumen von körperlich-leiblichen Grenzerfahrungen. Dabei bilden Sterben und Geborenwerden insofern ein Grenzen sprengendes, Grenzen unterlaufendes und Grenzen befragendes Traumgeschehen, als dieses Erleben die Ränder der eigenen Existenz als etwas grundsätzlich Zurückliegendes oder unvermeidlich Bevorstehendes betrifft und damit zugleich Anfang und Ende eines jeden Lebens zum Thema macht.



Ein solcher ästhetischer und/oder fiktionaler Modus des Traumerlebens kann in mehrfacher Weise als produktiv gelten: Was den Traum ohnehin ausmacht, scheint sich in solchen speziellen Träumen vom Sterben und Geborenwerden noch zu potenzieren. Man denke nur an die traumtypischen unsicheren Grenzen der eigenen Identität, die ambivalenten Erfahrungen von Alterität oder die gesteigerte Intensität des eigenen Körpererlebens bzw. sinnlich-materieller Wahrnehmung. Wir erleben im Traum erstens die Grenzen des Körpers als unmittelbare und wahrhaftige Erfahrungen, und zwar nicht selten in einer derartigen Radikalität, dass diese, zweitens, auch im Wacherleben nachhaltige Spuren hinterlassen können. Die Kulturgeschichte ist, drittens, reich an Beispielen für das Vermögen, solche Träume zu erzählen, zu zeichnen oder anderweitig in die Wachwirklichkeit zu übertragen. Sie lädt damit immer wieder von Neuem zum Dialog über die Grenzen des Lebens ein. Und wir können uns, viertens, mit solchen künstlerischen Artefakten in ihrer Vielgestaltigkeit und ihrem ästhetischen Eigensinn beschäftigen, d.h. diese wissenschaftlich auf Distanz bringen und damit Reflexionsräume eröffnen, die eben diese Grenzen zwischen einzelner und allgemeiner Erfahrung, zwischen Nicht-Erzählbarkeit und Traum-Erzählung ausloten. All dies tun die Beiträge des vorliegenden Bandes mit jeweils sehr unterschiedlicher thematischer, historischer, medialer und theoretisch-methodischer Akzentuierung.

In der Bibel oder den Sagen der Antike (etwa der *Ilias* oder der *Orestie*), in mittelalterlichen Epen (wie dem *Parzival*, den *Nibelungen* oder den *Canterbury Tales*) und den frühneuzeitlichen Dramen von Shakespeare oder Calderón, über die Aufklärung (mit Texten von Diderot oder Rousseau) und die Romantik (man denke nur an Novalis und Brentano) bis in die moderne und zeitgenössische Literatur (beispielsweise Erzählungen von Kafka, Karahasan oder Politycki) finden sich unzählige Träume, in denen die Erfahrung von den Grenzen des Lebens im Mittelpunkt steht. Auch die bildenden Künste (Daumier, Hodler), Musik (Berlioz, Korngold) und der Film (etwa Bergman, Kubrick oder Craven) widmen sich vielfach der künstlerischen Gestaltung (alp)traumhafter Grund- und Grenzerfahrungen des Menschen an den Rändern seines Lebens. Solchen Phänomenen des geträumten Geborenwerdens und Sterbens, seinen Wissensdiskursen sowie seinen künstlerischen Realisierungen widmet sich dieser Band, der sich im Rahmen der Forschungsarbeiten des DFG-Graduiertenkollegs »Europäische Traumkulturen« als weiterer Beitrag zu einer Literatur-, Kultur- und Mediengeschichte des Traums versteht.

Die große thematische und epochengeschichtliche Bandbreite der einzelnen Beiträge, die vom Mittelalter bis in die unmittelbare Gegenwart und von der Literaturwissenschaft bis hin zur Kunst-, Musik-, Film- und Geschichtswissenschaft reicht, wurde innerhalb des vorliegenden Bandes in fünf thematische Schwerpunkte untergliedert.

Die erste Sektion, *Geburtsträume zwischen Entfremdung und künstlerischer Selbstreflexion*, enthält Beiträge, die sich dem produktionsästhetischen und existentiellen, zum Teil auch negativ besetzten Potential von Träumen über das Geborenwerden widmen. Dabei artikulieren die einzelnen Autoren das Thema auf ganz unterschiedliche Weise, indem sie etwa Geburt sowohl in ihrer Konkretheit als biologischen Akt des Gebärens als auch im übertragenen Sinne verstehen. Mit Beiträgen, die dem Thema vom Mittelalter bis zum 21. Jahrhundert und von der Literatur bis hin zur Kunst und zum Musiktheater nachgehen, deckt diese Sektion eine zeitliche und mediale Bandbreite ab, die für den gesamten Tagungsband repräsentativ ist.

In *Träume über Geburt (und Tod) in mittelhochdeutschen Erzähltexten* untersucht Nine Miedema eine repräsentative Auswahl an deutschsprachigen Beispielen geburtsprognostischer Träume aus Antikenromanen, Legendendichtungen und Chroniken der mittelhochdeutschen Literatur, wie den *Alexanderroman* (um 1150) des Pfaffen Lambrecht, Konrad von Würzburgs Version des *Trojanerkriegs* (zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts) oder die Legenden-Sammlung *Passional* (13. Jahrhundert). Dabei hebt Miedema hervor, wie solche Träume häufig negativ besetzt sind und noch vor der Geburt zu einer Entfremdung zwischen Mutter und Kind führen. Der zweite Teil ihres Beitrags ist der eingehenden Analyse des *Reinfrid von Braunschweig* gewidmet, einem unvollendeten Erzähltext aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die darin enthaltenen Geburtsträume erlauben eine neue Sicht auf die mittelalterliche Vorstellung einer von Gott erschaffenen, parallel zur Wachwelt existierenden Traumwelt, aus der Erkenntnisse über die Zukunft gewonnen werden können.

In ihrem Beitrag *Traum und Transformismus bei Odilon Redon. Zu den Anfängen imaginativer Prozesse auf der »échelle des êtres«* liest Katharina Thurmair die lithographischen Alben *Dans le Rêve* (1879) und *Les Origines* (1883) des französischen Grafikers und Malers Odilon Redon als eine bewusste Verschränkung von traumtheoretischen und biologischen, insbesondere evolutionstheoretischen Diskursen jener Zeit. Thurmair zeigt, wie der frühe Redon in der wissenschaftlichen Vorstellung von der Natur als einem unaufhörlichen, unbewusst schöpfenden Organismus und in einem Verständnis der Kunst als traum- und triebhaftem Prokreationsprozess seine eigenen poetologischen Positionen findet. Diese verarbeitet er in seinen lithographischen Alben, in denen er eine visuelle Sprache entwickelt, die im Modus des Traums den kontinuierlichen Transformationsfortgang von künstlerischer wie biologischer Schöpfung erfahrbar macht.

Von einem 2007 entstandenen Gemälde der zeitgenössischen US-amerikanischen Künstlerin Dana Schutz ausgehend, entfaltet Sigrid Ruby in *Der Traum gebiert Ungeheuerliches. Überlegungen zu einem Gemälde von Dana Schutz* eine breite historische und gendertheoretische Perspektive auf das Thema der bildlichen Darstellung von Geburtsträumen. Schutz' Werk stellt mit traumhaften

Zügen eine gebärende und zugleich ein Landschaftsgemälde betrachtende Frau dar. Damit findet, so Rubys Deutung, eine Reflexion über den Zusammenhang von Traum, Geburt und dem schöpferischen Potential von Kunst statt. Diese wird zugleich mit einer Infragestellung des Wechselbezugs zwischen Raumwahrnehmung und Geschlechterordnung verschränkt. Indem sie die Ikonographie von Traum, Geburt und Kreativitätsnarrativen seit der Frühen Neuzeit rekonstruiert, geht Ruby in ihrem Beitrag auf diese doppelte Fragestellung ein, um schließlich zu einer vertiefenden Lektüre von Schutz' Gemälde zu gelangen.

Anhand eines musiktheatralischen Werks des zeitgenössischen italienischen Komponisten Salvatore Sciarrino untersucht Mauro Fosco Bertola in seinem Beitrag *An der Schwelle von Geburt und Tod: Elsas Traum in Salvatore Sciarrinos ›Lohengrin‹ (1983)* eine besondere Form von Geburtsträumen: Die Geburt wird hier nicht als Akt der Zeugung eines lebendigen Wesens, sondern als der sozio-kulturelle Prozess der Annahme einer Identität in der Welt der sozialen Interaktion verstanden. Durch einen Vergleich mit Richard Wagners *Lohengrin* von 1850, mit dem Sciarrino in einen eingehenden, aber elliptischen Dialog tritt, lotet Bertola Kontinuitäten und Brüche einer musiktheatralischen Reflexion über den Zusammenhang von Traum und Subjektwerdung aus. Dabei werden Traum und Oper reflexionstheoretisch wie kompositorisch zusammengeführt und das kultur- und gesellschaftskritische Potential von (Geburts-)Träumen in den Vordergrund gestellt.

In der zweiten Sektion des Bandes, *Todesträume und Todeswissen*, sind Beiträge versammelt, die die Wechselbeziehungen zwischen unterschiedlichen epochen- und kulturspezifischen Formen des Wissens über den Tod untersuchen, welche in Träumen aufscheinen. Mit einem Schwerpunkt auf dem deutsch- und französischsprachigen Raum und mit einem breiten historischen Horizont, der von der Frühen Neuzeit bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts reicht, arbeiten die Beiträge das Potenzial der Literatur oder die Bedeutung religiöser Bewegungen wie dem Protestantismus für neue Wissensformen im Umgang mit dem Tod heraus.

In *Disputed Devotion on the Deathbed: Lutherans' Dreams about Death in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* geht Yanan Qizhi auf die besondere Funktion von Todesträumen im lutherischen Kontext während des 16. und 17. Jahrhunderts ein. Ihre Untersuchung unterschiedlicher Berichte über Traumerfahrungen von Sterbenden in Todespredigten und anderen devotionalen Schriften jener Zeit hebt hervor, wie der Protestantismus narrative Muster für Todesträume und neue Deutungsparadigmen entwirft. Dabei konstatiert Qizhi eine Kluft zwischen der Traumskepsis der lutherischen Theologie auf der einen Seite und der Präsenz weitverbreiteter, fest im Alltag eingebundener Frömmigkeitspraktiken auf der anderen Seite. Diese werden stark reglementiert und sollen dem Sterbenden ermöglichen, göttliche Träume auf dem Todesbett zu empfangen.

Angela Calderón Villarino hinterfragt in *Den Tod im Traum erfahren. Spiritismus und Säkularisierung in Gérard de Nervals ›Aurélia‹* die auffällige Präsenz von Todesträumen in Gérard de Nervals letztem Werk *Aurélia ou le Rêve et la Vie* von 1855. Aus einer wissenspoetologischen Perspektive rekonstruiert Calderón Villarino zunächst die unterschiedlichen Diskurse und verschiedenen Jenseitsimaginariumen, die in Nervals auf den Tod bezogenen Träumen aufscheinen und oft autobiographische Wahnsinn-Erfahrungen wiedergeben. Was zunächst wie eine Ansammlung unterschiedlicher Bild- und Denktraditionen anmutet, wird von Calderón Villarino in einem zweiten Schritt als Versuch des Schriftstellers gedeutet, auf die Krise der christlichen Konfessionen nach der Französischen Revolution zu reagieren. Dadurch entwirft Nerval einen über gängige Postmortalitätsdiskurse der Zeit hinausgehenden Erfahrungshorizont, in dem ein genuin Menschliches im diesseitigen Leben wiedererfahrbar gemacht werden kann.

In seinem Beitrag »Traumgedicht vom Menschen«. *Geträumtes Todeswissen in Thomas Manns ›Der Zauberberg‹* liest Peter Brandes die unterschiedlichen Todesträume in Manns Roman von 1924 als Versuch, eine »narrative Epistemologie« zu entwickeln: Laut Brandes erhebt Mann die Darstellungsverfahren der Literatur zu einer spezifischen Form des Wissens, die in der Lage ist, anhand des Traummotivs ein im Ästhetischen verortetes und von diesem ausgehendes Todeswissen zu generieren. Dabei hebt Brandes die besondere Rolle des psychoanalytischen Traumdiskurses von Sigmund Freud hervor, zu dem das literarisch generierte Traumwissen in einem produktiven Wechselverhältnis steht. Gerade aus solchen Verschränkungen, so Brandes, geht Manns Entwurf eines ästhetischen Todeswissens hervor, das sich von dem epistemologischen Horizont der Naturwissenschaften und der Psychoanalyse absetzt.

In ihrem komparatistisch angelegten Beitrag mit dem Titel »Jenseits von Gestalt und Stoff«? *Über literarische Träume vom Tod und ihre Bezüge zu verdrängten Erinnerungen* untersucht Hanna Matthies drei zwischen 1956 und 2005 verfasste Romane von Christoph Hein, Dževad Karahasan und Hans Henny Jahnn. Dabei geht sie von Michel Foucaults Auffassung der menschlichen Endlichkeit als kognitives Paradox aus, bei dem der Mensch sein Leben erst angesichts des Wissens über den eigenen Tod erfahren kann, das ihn jedoch zugleich von sich selbst entfremdet. Matthies fragt damit nach einem spezifischen Todeswissen, das aus der Interaktion zwischen Todesträumen und den in den Händen der Figuren körperlich gespeicherten, jedoch entfremdend wirkenden Erinnerungen entsteht. Dabei analysiert sie auch, inwieweit der Traum als Schwellenzustand dazu prädestiniert ist, dieses Wissen zu vermitteln.

Die dritte Sektion, *Todesträume zwischen Trauma und Alterität*, enthält Beiträge über Sterbeträume, die sich als ästhetisches Mittel erweisen, um die Nicht-Erzählbarkeit von traumatischen Erfahrungen zu inszenieren und zugleich aufzubrechen. Todesträume werden damit in dieser Sektion als Erfahrungsraum einer traumatischen Alterität im doppelten Sinne verstanden: Entweder erlau-

ben sie, über die Traumata von Anderen zu sprechen bzw. denjenigen eine Stimme zu verleihen, die nicht mehr in der Lage sind, von ihren Erfahrungen zu berichten, oder sie bringen eine unbewusste Instanz zum Ausdruck, die ansonsten als stumme Alterität im Inneren des Subjekts lauert. Der Traum gestaltet in den einzelnen Beiträgen dieser Sektion das eigene oder fremde Leiden in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern literarisch aus, oder aber er dient der musikalischen Verarbeitung von Traumata und/oder Verbrechen, die der Träumer selbst begangen hat.

In *Wagnertraum(a). Zur Traumarbeit eines Komponisten aus Deutschland* geht John Deathridge auf die vielfache Präsenz von Geburts- und Todesträumen in Richard Wagners musiktheatralischen Werken sowie auf dessen traumtheoretische und musiktheatralische Reflexionen ein. Von *Der Ring des Nibelungen* ausgehend, hebt Deathridge einen engen Zusammenhang zwischen Traum und Trauma bei Wagner hervor, den er im weiteren Verlauf seines Beitrags aus unterschiedlichen Perspektiven herausarbeitet. Damit hinterfragt er die traumtheoretischen Prämissen von Wagners Umwälzung der damaligen Konventionen beim Theaterbau oder seine Auseinandersetzung mit den Theorien über Somnambulismus und magnetischen Schlaf von Joseph Ennemoser und Arthur Schopenhauer. Mit Rückgriff auf die Thesen des Psychoanalytikers und Wagner-Verehrers Otto Rank, der zu Beginn der 1920er Jahre einen Zusammenhang zwischen Trauma und Geburt postulierte, geht Deathridge schließlich auf die Schlusszene von Wagners *Tristan und Isolde* ein (Isoldes Liebestod). Dabei zeigt er die Dialektik zwischen Traum und Trauma auf, welche die musikalische Faktur der Szene bestimmt.

Die musikalische Rezeption des sogenannten Traums vom Pferdchen in Fjodor Dostojewskijs Roman *Verbrechen und Strafe* von 1866 steht im Zentrum von Dorothea Redepenning's Beitrag *Raskolnikows Traum – literarisch und musikalisch*. Nach einer Interpretation der zugleich warnenden und das Trauma des Protagonisten antizipierenden Funktion dieses Traums im Kontext des Romans, geht Redepenning auf die Übernahme dieser Episode seitens unterschiedlicher Komponisten ab den 1920er Jahren ein. Dabei fokussiert sie vor allem die »dramatische Szene« *Raskolnikows Traum*, die Giselher Klebe im Jahr 1956 vertonte. Sie hebt hervor, wie Klebe den aus seiner Einbettung in den Roman herausgerissenen Traum Raskolnikows zu einem Bekenntnis gegen das Unrecht in der Welt umdeutet. Zugleich legt Redepenning auch die verschiedenen musikalischen Mittel dar, die Klebe für die Erzeugung einer akustischen Traumhaftigkeit einsetzt.

In *Das Sterben der Anderen: Zur Traum-Sprache des ›Muselmanns‹ bei Delbo und Vercors* geht Christiane Solte-Gresser auf die Funktion von Todesträumen im Konzentrationslager ein, die sie vor dem Hintergrund der Debatte um die ›Unsagbarkeit‹ der Shoah untersucht. Von Charlotte Delbos autobiographischem Schreiben und Vercors' Erzählung *Le songe* (1943) ausgehend, arbeitet

Solte-Gresser die rhetorisch-stilistischen sowie die motivischen und narratologischen Parallelen zwischen den Texten heraus. Gemeinsam ist den jeweiligen Todesträumen, dass die Erzähler nicht mehr unterscheiden zwischen der Beobachtung des Sterbens Anderer und der geträumten Erfahrung des eigenen Todes. In Anknüpfung an Giorgio Agambens These von der Shoah als einem ›Ereignis ohne Zeugen‹, versteht Solte-Gresser damit den Traum in beiden Texten als einen paradoxen Erzählmodus, der dem verstummten ›Muselmann‹ im Lager eine Stimme verleiht.

Johanne Mohs setzt sich in *Dem Tod einen T/Raum geben. Überlegungen zu einer Poetik des Eingeschlossenseins bei Georges Perec* ebenfalls mit Todesträumen im Kontext von Lagererfahrungen auseinander, dies allerdings aus einer veränderten, mittelbaren Perspektive. Perec behandelt in Texten wie *Wou le souvenir d'enfance* (1975) sein eigenes Trauma als Sohn einer in Auschwitz getöteten Frau. In ihrem Beitrag untersucht Mohs die unterschiedlichen sprachlichen Verfahren, mittels derer Perec in seinen Träumen den Tod der Mutter aufarbeitet. Daraus geht, so Mohs, eine Poetik des Eingeschlossenseins hervor, die es dem Schriftsteller ermöglicht, normalerweise unzugängliche Räume zu betreten, wie die träumerische Auseinandersetzung mit der Konzentrationslagererfahrung der deportierten Mutter zeigt. Mohs bezieht Perecs Poetik außerdem auf die surrealistische Praxis der Traumnotate und auf die medienhistorische Tradition des Schwarzraums in seinen verschiedenen Ausprägungen, wie etwa der *camera obscura* oder der *black box*.

Die vierte Sektion des Bandes, *Jenseits- und Wiedergeburtsträume*, versammelt Beiträge, die sich mit geträumten Wiedergeburten und Jenseitsreisen in Literatur und Musik vom Mittelalter bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts auseinandersetzen. Dabei heben die Beiträge unterschiedliche Funktionen dieser Art von Träumen hervor, die vom Anspruch auf eine weibliche Identität und eine eigene auktoriale Stimme bis hin zum Versuch einer Ontodizee reichen, bei der Literatur und Musik angesichts der Krise tradierter religiöser Deutungen als Bürgen für den Sinn des menschlichen Lebens aufgerufen werden.

Ein Text von 1405, der als erstes Beispiel einer Autobiographie in Volkssprache gilt, steht im Zentrum von Mireille Demaules' Beitrag *Du rêve de naissance au rêve de renaissance : l'exemple de Christine de Pizan*. Demaules widmet sich der komplexen Traumerzählung, die das *Livre de l'advison Cristine* eröffnet: Hier schildert die etwa vierzigjährige Schriftstellerin ihre eigene Wiedergeburt und geht anschließend ihrem intellektuellen Werdegang in Form einer Begegnung mit drei weiblichen Entitäten – Frankreich, der Opinion und der Philosophie – nach. Demaules hebt hervor, wie sich die Schriftstellerin auf diese Weise die antike und mittelalterliche Tradition des allegorischen Traums auf einer persönlichen Ebene aneignet: Die Traumerzählung wird zum rhetorischen Mittel, um die beabsichtigte Verbindung von poetischer Inspiration und pädagogischen Zielen zu gewährleisten und dabei die eigene weibliche Biographie stark zu machen.



In *Träume vom Leben nach dem Tode bei Jean Paul* geht Manfred Engel auf zwei Romane von Jean Paul ein, die jeweils an prominenter Stelle einen Jenseits Traum aufweisen: *Titan* (1800–1803) und *Flegeljahre* (1804–1805). Zunächst präsentiert Engel die gattungstypischen Merkmale des literarischen Jenseits Traums anhand des *Gilgamesch*-Epos und rekonstruiert Jean Pauls Traumtheorie sowie die Bedeutung der Todesproblematik in dessen Werk. Anschließend unternimmt Engel eine Interpretation von Albanos Traum aus *Titan*. Ihm zufolge zielt Jean Paul mit diesem Jenseits Traum auf eine ›Ent-Rhetorisierung‹ des bis dahin hochreglementierten Genres der Traumvision und zugleich auf eine ästhetische Neubegründung des Werts des menschlichen Lebens. Spätestens im ›Traum vom rechten Land‹ aus *Flegeljahre* sieht Engel diesen Prozess vollendet, was Jean Pauls Rolle als Schlüsselfigur des Übergangs zur Traumdichtung der Romantik bekräftigt.

Das zwischen 1917 und 1922 komponierte, unvollendet gebliebene Oratorium *Die Jakobsleiter* von Arnold Schönberg steht im Zentrum von Axel Schröters Beitrag »Dass ich tausend Leben überstanden habe«. *Jakobs Traum und seine visionäre Fortspinnung in Arnold Schönbergs Oratorium ›Die Jakobsleiter‹*. Auf dem biblischen Sujet von Jakobs Traum basierend, stellt das Werk Schönbergs den Versuch dar, mittels eines Jenseits Traums eine Antwort auf existenzielle Fragen nach dem menschlichen Dasein angesichts des Todes zu geben. In einem ersten Schritt rekonstruiert Schröter die unterschiedlichen religiösen, philosophischen und künstlerischen Einflüsse, von Platons Reinkarnationsgedanken bis hin zu Balzacs Novelle *Seraphita*, die Eingang in das vom Komponisten verfasste Libretto fanden. Danach hebt Schröter die ausgefeilten kompositorischen Mittel hervor, mit denen Schönberg seine synkretistische Vision musikalisch ausgestaltet und als gewaltigen Jenseits Traum akustisch markiert.

Die letzte Sektion des Bandes, *Träume von Geburt und Tod zwischen Skepsis und Potenzialität*, umfasst zwei literaturwissenschaftliche und eine filmwissenschaftliche Untersuchung, die sich dem Thema des geträumten Sterbens und Geborenwerdens aus der Perspektive einer Infragestellung tradierter Ordnungen annähern. Jenseits ihrer spezifischen Ansätze und Untersuchungsobjekte heben die drei Beiträge eine charakteristische Spannung zwischen skeptischer Distanz gegenüber bestehenden moralischen und diskursiven Ordnungen hervor und verweisen auf die schöpferische Potentialität dieser Art von Träumen. Daraus resultiert eine durchaus subversive Wirkung von Todes- und Geburtsträumen, die verschiedene Künstlerpersönlichkeiten in unterschiedlichen medialen und kulturellen Kontexten vom 17. bis zum 20. Jahrhundert gesellschaftspolitisch und/oder im Hinblick auf die eigene Existenz artikulieren.

In *Von Geburt und Tod im ›Songe de Francion‹* beschäftigt sich Katja Priebe mit einem Jugendwerk des französischen Schriftstellers Charles Sorel, der *Histoire comique de Francion* (1623–1633). Innerhalb dieses pikaresken Romans konzentriert sich Priebe auf die im zweiten Band wiedergegebene Traumerzählung des

Protagonisten. Was zunächst wie ein Sammelsurium an Bildern und Situationen unter dem Vorzeichen der Burleske erscheint, wird von Priebe mit Blick auf Sorrels intellektuellen Horizont kontextualisiert und auf unterschiedliche Einflüsse vom Skeptizismus der Libertins bis hin zum alchemistischen Gedankengut zurückgeführt. Das A-Logische und Assoziative des Traumphänomens und insbesondere die Thematik von geträumtem Tod und geträumter (Wieder-)Geburt bieten dem Schriftsteller, wie Priebe zeigt, den rhetorischen Rahmen, um seine epikureisch beeinflusste und skeptisch veranlagte *ars vivendi* zu vermitteln und damit zugleich die Zensur zu umgehen.

Das Thema von Todes- und Geburtsträumen und deren Potential, den Dualismus von Realität und Traum infrage zu stellen, steht im Zentrum von Roland Spillers Beitrag *Borges liest Dante: Träume von Geburt und Tod*. Im ersten Teil beschäftigt sich Spiller mit Borges' Konzept des Traums und dessen unterschiedlichen Einflüssen, die von Schopenhauer bis zum Idealismus und Buddhismus reichen. Anhand einer Analyse unterschiedlicher Passagen aus Borges' Werken, die sich mit Todes- und Geburtsträumen auseinandersetzen und auf Borges' lebenslange Dantelektüre rückverweisen, hebt Spiller in einem zweiten Schritt die besondere Rolle der Empathie in Borges' Traumverständnis hervor. Laut Spiller wird der Traum bei Borges zum Mittel, das Verständnis der Welt als einen wohlgeordneten Kosmos aufzuheben: Unter dem Vorzeichen des Onirischen öffnet die Literatur die Wachwelt für die schöpferischen Potentiale des Traums und dessen pluralisierende, tradierte Dogmen und Normen relativierende Wirkung.

Der filmwissenschaftliche Beitrag von Elena Tyushova *Quand Ingmar Bergman filme ses rêves dans ›La Nuit des forains‹ et ›Les Fraises sauvages‹ : moteur onirique, temps non-chronologique et expérience du regard* schließt den vorliegenden Tagungsband ab. In ihrem Aufsatz hinterfragt Tyushova die Funktion von Todes- und Wiedergeburtsträumen in zwei Filmen des schwedischen Regisseurs Ingmar Bergman aus den 1950er Jahren. Nach einer Kontextualisierung von Bergmans eigenen Aussagen über die Verquickung von Traum und Film, analysiert Tyushova die einzelnen Traumsequenzen in *ABEND DER GAUKLER* (1953) und *WILDE ERDBEEREN* (1957). Dank der Verbindung eines phänomenologischen Ansatzes mit Gilles Deleuzes Reflexionen über die spezifische Zeitlichkeit des Kinos kann Tyushova in ihrer Analyse zeigen, wie Bergman den Traum in beiden Filmen zum Mittel für die Aufdeckung einer hinter der vermeintlichen Realität lauernden Potentialität macht.

Die einzelnen Kapitel dieses Buches gehen zurück auf die Vorträge und regen Debatten während der internationalen Tagung »Träume von Geburt und Tod. Traumdarstellungen körperlicher Grenzerfahrungen in Literatur, bildender Kunst, Musik und Film«. Diese fand im März 2018 an der Universität des Saarlandes statt. Sie bildete den wissenschaftlichen Abschluss der ersten Promovierenden-Generation des Graduiertenkollegs sowie zugleich den Auftakt für die



Arbeit der zweiten Generation von Kollegiatinnen und Kollegiaten. Die Tagung sowie der vorliegende Band wurden aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert. Zusätzlich wurde die Publikation dankenswerter Weise durch die Staatskanzlei des Saarlandes finanziell unterstützt. Bei der Fertigstellung des Manuskripts hat uns Jasna Pape wertvolle Dienste geleistet, für die die Herausgeber sehr herzlich danken.

Saarbrücken, im April 2019  
Mauro Fosco Bertola und Christiane Solte-Gresser



# **I Geburtsträume zwischen Entfremdung und künstlerischer Selbstreflexion**



# Nine Miedema

## Träume über Geburt (und Tod) in mittelhochdeutschen Erzähltexten

### Résumé

Träume, die die Geburt eines Kindes und seine zukünftigen Taten (sowie häufig auch der damit verbundene Tod anderer Personen) in verschlüsselter Form prognostizieren, finden sich in mittelhochdeutschen Erzähltexten nicht nur im Kontext berühmter Erzählungen der Antike (z.B. Hekabes Fackeltraum), sondern auch in Heiligenlegenden (vgl. die Umdeutung des Motivs des Fackeltraums in der Dominikuslegende), Chroniken und Exempelliteratur (so etwa in Heinrichs von Mügeln frühhumanistischer Übersetzung der *Facta et dicta* des Valerius Maximus). Solche Texte regten, trotz der im Mittelalter gleichzeitig überlieferten traumskeptischen Zeugnisse, zum Memorieren und Verschriftlichen von Träumen an und ließen den Traum auch im Mittelalter als ein wichtiges Mittel des Erkenntnisgewinns über die Zukunft fortleben. Die Geburtsträume des fürstlichen Ehepaars im Erzähltext *Reinfrid von Braunschweig* (zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts) machen die Vorstellung erkennbar, dass es ein göttlich veranlassetes Traumgeschehen jenseits des von den Träumenden Geschauten gibt, eine Art auf Veranlassung Gottes erschaffene prognostische Parallelwelt, die insbesondere von der weiblichen Protagonistin nur teilweise wahrgenommen werden kann.

### 1. Einleitung

Der Traum ist in mittelalterlichen Erzähl- und Sachtexten ein beliebtes Thema.<sup>1</sup> Trotz wichtiger Forschungsbeiträge in diesem Bereich finden sich jedoch noch viele mittelalterliche Primärtexte, die faszinierende, bisher allerdings kaum

---

<sup>1</sup> Grundlegendes zu diesem Thema findet sich z.B. bei Steven R. Fischer: *The Dream in the Middle High German Epic. Introduction to the Study of the Dream as a Literary Device to the Younger Contemporaries of Gottfried and Wolfram*. Bern u.a.: Lang 1978; Klaus Speckenbach:

oder gar nicht untersuchte Beispiele für Traumerzählungen enthalten.<sup>2</sup> Eine systematische Zusammenstellung derjenigen Erzähltexte, die in ihren (zumeist, aber nicht ausschließlich auf die intradiegetische Zukunft verweisenden) Traumerzählungen die Geburt oder den Tod thematisieren, fehlt bisher. Träume, die sich auf den Tod einer intradiegetischen Figur beziehen, scheinen in mittelalterlichen Erzähltexten quantitativ häufiger vertreten zu sein als solche, die sich mit der Geburt eines Kindes in der Erzählwelt befassen.<sup>3</sup> Im Folgenden sei eine Auswahl der zuletzt genannten Texte analysiert<sup>4</sup>, die sich im Wesentlichen auf deutschsprachige Beispiele einschränkt; diese beruhen jedoch zumeist auf lateinischen oder französischen Quellen und ließen sich darüber hinaus mühe-los um vergleichbare Beispiele in anderen Volkssprachen wie dem Englischen, dem Italienischen oder den nordischen Sprachen erweitern, so dass die Auswahl eine gewisse Repräsentativität beanspruchen darf.

---

Die deutschen Traumbücher des Mittelalters. In: Nigel F. Palmer u. d. d. s.: *Träume und Kräuter. Studien zur Petroneller »Circa instans«-Handschrift und zu den deutschen Traumbüchern des Mittelalters*. Köln: Böhlau 1990 (= *Pictura & Poësis* 4), S. 121–210; Maria E. Wittmer-Butsch: *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*. Krems: o. V. 1990; Guntram Haag: *Traum und Traumdeutung in mittelhochdeutscher Literatur. Theoretische Grundlagen und Fallstudien*. Stuttgart: Hirzel 2003; Annette Gerok-Reiter u. Christine Walde (Hrsg.): *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*. Berlin: Akademie 2012; Benjamin van Well: *Mir troumt hinäht ein troum. Untersuchung zur Erzählweise von Träumen in mittelhochdeutscher Epik*. Göttingen: V&R Unipress 2016 (= *Schriften der Wiener Germanistik* 4).

<sup>2</sup> Mithilfe der digitalen Findbücher (mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank, <http://mhdbdb.sbg.ac.at/>; mittelhochdeutsches Wörterbuch online, <http://www.woerterbuchnetz.de>) lassen sich viele Textpassagen finden, jedoch erfassen auch diese Hilfsmittel nicht alle edierten mittelhochdeutschen Werke. Außerdem ergänzen viele bisher nicht edierte Quellen weitere Traumerzählungen (für ein Beispiel siehe unten, 3).

<sup>3</sup> Dies gilt insbesondere dann, wenn man auch diejenigen Träume einbezieht, die einen Einblick in das Leben nach dem Tod bieten. Diese beschreiben zwar nicht den tatsächlichen Tod des Protagonisten, wohl aber das temporäre Verlassen des irdischen Körpers als eine Art Neugeburt. Mittelalterliche Beispiele dafür fänden sich etwa im Stoffkomplex visionär geträumter Jenseitsreisen, z.B. in der »Pèlerinage de la Vie Humaine« von Guillaume de Digulleville. Zur geplanten Neuedition der rheinfränkischen Fassungen dieses Textes siehe <https://www.uni-saarland.de/fachrichtung/germanistik/forschung/projekte/die-pilgerfahrt-des-traeumenden-moenchs-ptm.html>. Ältere Editionen deutschsprachiger Fassungen: *Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs*. Aus der Berleburger Handschrift hrsg. von Aloys Bömer. Berlin: Weidmann 1915 (= *Deutsche Texte des Mittelalters* 25); *Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs*. Nach der Kölner Handschrift hrsg. von Adriaan Meijboom. Bonn/Leipzig: Schroeder 1926 (= *Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde* 10). Vgl. außerdem Maximilian Benz: *Gesicht und Schrift. Die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter*. Berlin/Boston: de Gruyter 2013 (= *Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte* 78 [312]).

<sup>4</sup> Geträumt werden geburtsprognostische Träume insbesondere, aber nicht nur von Frauen (vgl. für die Träume der Schwangeren bereits Francesco Lanzoni: *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica*. In: *Analecta Bollandiana* 45 (1927), S. 225–261).

## 2. Antikenromane

Selbstverständlich ist die Antike für das gesamte Mittelalter themen- und stilbildend und ›entdeckt‹ nicht erst der Renaissance-Humanismus die Antike: Die ersten umfangreicheren Erzähltexte, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts im Zuge der ›Renaissance des 12. Jahrhunderts‹ überhaupt ins Deutsche übersetzt werden, sind, nach der Bibleepik<sup>5</sup>, die bereits in der Karolingerzeit seit dem 9. Jahrhundert frühe Vorläufer hat, und nach den Heiligenlegenden<sup>6</sup>, die Antikenromane. Ein für das Deutsche frühes Traum-Beispiel aus der Antike, das möglicherweise als ein Traum von der Geburt interpretiert werden kann, ist dem *Alexanderroman* des Pfaffen Lambrecht zu entnehmen (*Vorauer Alexander*, um 1150):<sup>7</sup>

	Ein ouge, das was weitîn, getân nâch eineme drachen. Daz chom von den sachen:	Ein Auge war bläulich wie bei einem Drachen. Das kam daher:
135	Dô in sîn muoter bestunt ze tragene, dô chômen ir freislich pilide zegegene,	Als ihn seine Mutter in ihrem Leib trug, da überkamen sie schreckliche Traumbilder,
	daz <was> ein vil michel wunder. Swarz was ime daz ander, nâch eineme grîfen getân.	das war überaus verwunderlich. Schwarz war sein anderes [Auge] wie bei einem Greifen.

Unklar bleibt in dieser sehr verkürzten Darstellung der Erklärung für Alexanders ungewöhnliche Augenfarbe, ob mit den »freislich pilide[n]« (V. 136), die Alexanders Mutter Olympia während der Schwangerschaft sieht, (fiktionsintern) reale oder, wie die Übersetzung vereindeutigt, geträumte monströse Wesen gemeint sind, und ob, falls Träume gemeint sind, diese die bevorstehende Geburt des Kindes explizit thematisieren.<sup>8</sup> Im engeren Sinn liegt in dieser mittelhoch-

<sup>5</sup> Vgl. Wolfgang Haubrichs: Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). Tübingen: Niemeyer 1995, S. 211–215 u. S. 260–323.

<sup>6</sup> Vgl. Haubrichs, ebd., S. 323–342.

<sup>7</sup> Zitiert nach: Pfaffe Lambrecht: *Alexanderroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert. Stuttgart: Reclam 2007, S. 53–153, S. 62 f. Auch die spätere Überarbeitung dieses Textes, der *Straßburger Alexander*, übernimmt diese Textpassage (ebd., S. 155–553, S. 164 f.: V. 158–165). Sie fehlt in der französischen Vorlage des Alberic von Bésançon, die der Pfaffe Lambrecht verwendete, vgl. *Lamprechts Alexander*. Nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen hrsg. und erklärt von Karl Kinzel. Halle an der Saale: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1884 (= Germanistische Handbibliothek 6), S. XXX f.; S. 36.

<sup>8</sup> Offenbar mischt sich beim Pfaffen Lambrecht die Vorstellung, wenn eine Schwangere etwas Hässliches sehe, verursache dies eine Verunstaltung des ungeborenen Kindes (vgl. Bernhard Kummer: Schwangerschaft. In: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 7. Berlin/Leipzig: de Gruyter 1935/1936, Sp. 1406–1427 u. bes. Sp. 1421–1423), mit der Tradition des Hinweises auf Nectanabus, der Olympia in Drachengestalt bege-

deutschen Fassung des Stoffes somit kein eindeutig geburtsprognostischer Traum vor.

Seyfrits im Jahr 1352 fertiggestellte deutschsprachige Bearbeitung des *Alexanderromans* dagegen, ebenfalls auf die antiken Quellen zurückgreifend, sie jedoch neu exzerpierend und deutend, nennt zwar auch die unterschiedlichen Augenfarben Alexanders,<sup>9</sup> nicht aber deren Ursache. Stattdessen stellt Seyfrit ausführlich dar, wie der Zauberer Nectanabus Olympia zunächst durch seine Zauberkünste träumen lässt, sie werde vom Gott Amon geschwängert<sup>10</sup> und dieser verkünde ihr daraufhin in einer direkten Anrede die Geburt eines Kindes: »fraw, du solt wesen fro: / du trest den der dich schol bewarn / und behuetten in dein jarn«. <sup>11</sup> Anschließend lässt Nectanabus Olympia durch Zauberei glauben, in der darauffolgenden Nacht wiederhole sich dieses Geschehen im Wachzustand, obwohl nicht Amon, sondern er selbst das Bett mit ihr teilt.<sup>12</sup> Auch Olympias Ehemann Philippos wird durch einen von Nectanabus hervorgerufenen pseudo-prognostischen Traum über die Vaterschaft des Kindes getäuscht<sup>13</sup>; ein Hofgelehrter, in der Annahme, der ihm erzählte Traum sei göttlicher Herkunft, deutet ihn, ganz im Sinne Nectanabus', wie folgt: »dein weib ein chind gepiert, / das nach dir die chran tragen wirt. / fur war, das gelaub mir, / den hat ain got gemacht ir«. <sup>14</sup> Behandelt der Pfaffe Lambrecht das Thema der Träume von der zukünftigen Geburt des Protagonisten somit lediglich am Rande, so nutzt Seyfrit es für seine Ausgestaltung der betrügerisch-listigen Machenschaften des Nectanabus. Gegen dessen Zauberei sind Olympia und Philippos machtlos; für sie scheinen alle Zeichen darauf hinzudeuten, dass den Träumen Glauben geschenkt werden darf.<sup>15</sup> Die grundsätzliche Möglichkeit prognostischer Träume scheint damit in beiden mittelhochdeutschen Fassungen nicht in Frage gestellt,

---

gnet sei; zu möglichen lateinischen Quellen des Pfaffen Lambrecht siehe Lienerts Kommentar (Pfaffe Lambrecht: *Alexanderroman*, S. 562, mit weiterer Forschungsliteratur).

<sup>9</sup> Seifrits Alexander. Aus der Straßburger Handschrift. Hrsg. von Paul Gereke. Berlin: Weidmann 1932 (= *Deutsche Texte des Mittelalters* 36). Nachdruck Berlin: Weidmann 2005, V. 590 f.

<sup>10</sup> Vgl. Seifrits Alexander, V. 351–362.

<sup>11</sup> Seifrits Alexander, V. 358–360. »Herrin, du sollst dich freuen: Du bist schwanger mit demjenigen, der dich zeit deines Lebens schützen und behüten wird« (Übersetzungen dieses Textes hier und im Folgenden: N. M.).

<sup>12</sup> Vgl. Seifrits Alexander, V. 377–408.

<sup>13</sup> Vgl. Seifrits Alexander, V. 433–450.

<sup>14</sup> Seifrits Alexander, V. 459–462. »Deine Ehefrau wird ein Kind gebären, das nach dir die Krone tragen wird. Glaub mir wahrhaftig, dieses hat ein Gott gezeugt«.

<sup>15</sup> Vgl. zu Olympia etwa: »die chunigin edel und hochgeporn / hiet des tausent aydt gesworn / das sey beslaffen hiet ain gatt«, Seifrits Alexander, V. 415–417. »Die edle und adlige Königin hätte tausend Eide darüber geschworen, dass ein Gott mit ihr geschlafen habe«. Philippos wird als besonnen dargestellt, da er seine Ratgeber über die Bedeutung des Traums konsultiert; Nectanabus zaubert darüber hinaus mehrfache »Bestätigungen« seiner »fake prophecies«, die Philippos ebenfalls mit seinen Ratgebern bespricht, vgl. ebd., V. 493–548.



thematisiert wird allerdings das Problem der Möglichkeit nicht-göttlicher Veranlassung solcher Träume.<sup>16</sup>

Neben dem *Alexanderroman* enthält auch der antike Troja-Stoff geradezu ikonische Träume, die im Mittelalter vielfach und vielgestaltig rezipiert werden. So lässt Konrad von Würzburg seine Version des *Trojanerkriegs* (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts) nach dem Prolog unmittelbar mit dem berühmten prognostischen Traum der Hekabe beginnen:<sup>17</sup>

350	und dô si swanger worden was, dô fiel ûf si der sorgen soum, wande ir kom ein leider troum in ir slâfe nahtes vür. daz schoene wîp von hôher kür	355	bescheidenliche dûhte, daz von ir herzen lûhte ein fackel, des geloubent mir, diu gewahsen waere ûz ir und alsô faste waere enzunt,	360	daz si TROIE unz an den grunt mit ir fiure brande noch in des rîches lande liez eine stütze niht bestân.	Und als sie [Hekabe] schwanger geworden war, legte sich ein Schleier von Sorgen auf sie, denn ein furchtbarer Traum drängte sich nachts in ihren Schlaf hinein. Die schöne Frau von edler Herkunft meinte genau zu sehen, wie aus ihrem Herzen eine Fackel leuchtete, glaubt mir das, die aus ihr herausgewachsen war und so sehr in Flammen stand, dass sie Troja mit ihrem Feuer bis auf den Grund verbrannte und im gesamten Land des Reiches keine Säule aufrecht stehen ließ.
-----	--	-----	---	-----	---	---

Die Fackel ist somit aus Hekabes Leib ›erwachsen‹, vgl. V. 358 – wie in der lateinischen Tradition ist dies, wie auch das ›aus dem Herzen leuchten‹ in V. 356 f., eine Umschreibung des Gebärens beziehungsweise des ›unter dem Herzen Tragens‹ eines Kindes. Hekabe erlebt diesen Traum, der nicht nur Geburt, sondern durch das Feuer gleichzeitig auch Tod impliziert, unmittelbar vor der Niederkunft und erzählt ihn ihrem Ehemann Priamos:

<sup>16</sup> Traumskeptische Diskurse finden sich im Mittelalter wie auch in der Antike; führend war für die Antike Aristoteles, für das Mittelalter zusätzlich Papst Gregor der Große. Zu Aristoteles siehe demnächst Agnes Karpinski: *Aristoteles' Philosophie des Traums im lateinischen Westen des 13. und 14. Jahrhunderts*. Diss. Saarbrücken 2019 (in Vorbereitung); zu Gregor dem Großen Jesse Keskiaho: *Dreams and Visions in the Early Middle Ages. The Reception and Use of Patristic Ideas, 400–900*. Cambridge: Cambridge UP 2015, S. 93–112.

<sup>17</sup> Zitate im Folgenden aus: Konrad von Würzburg: *Trojanerkrieg und die anonym überlieferte Fortsetzung*. Kritische Ausgabe von Heinz Thoelen u. Bianca Häberlein. Wiesbaden: Reichert 2015 (= *Wissensliteratur im Mittelalter* 51) (Hervorhebung der Eigennamen wie im Original; Übersetzungen dieses Textes hier und im Folgenden: N. M.). Herborts von Fritslar *Liet von Troie* (ca. 1200–1217 entstanden) und Hans Mairs *Buch von Troja* (vor 1407/1408) erzählen die Ereignisse allerdings ohne Rekurs auf den Traum nach. Siehe Herbort's von Fritslâr *Liet von Troye*. Hrsg. von Ge. Karl Frommann. Quedlinburg/Leipzig: Basse 1837 (= *Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur von der ältesten bis auf die neuere Zeit*. Abteilung 1, 5). Nachdruck Amsterdam: Rodopi 1966; vgl. Haag: *Traum und Traumdeutung*, S. 18, 206; Das »Buch von Troja« von Hans Mair. Kritische Textausgabe und Untersuchung. Hrsg. von Hans-Josef Dreckmann. München: Fink 1970.

	der küniginne wolgetân	Der schönen Königin verursachte
365	was dirre troum vil swaere	dieser Traum großes Leid,
	und seit in dô ze maere	und sie erzählte ihn
	dem werden künige PRĪAMÔ.	dem edlen König Priamos.
	der wart sîn trûric und unfrô,	Dieser wurde dadurch traurig und unglücklich,
	wan er in angestliche entsaz,	denn er fürchtete ihn sehr,
370	sîn herze leides niht vergaz	sein Herz konnte das Leid und die im
	und inneclicher sorge;	Inneren empfundenen Sorgen nicht vergessen;
	sîn fröude wart verborgen	seine Freude war nicht mehr erkennbar
	und al sîn wunne diu verswant,	und sein gesamtes Wohlbefinden verschwand,
	wan er gedâhte sâ zehant,	denn er überlegte sofort,
375	daz sich der selbe troum gezüge	dass sich dieser Traum ohne Zweifel
	ûf daz kint ân alle trüge,	auf das Kind beziehen würde,
	daz diu küniginne truoc.	das die Königin trug.
	dâ von sîn riuwic herze gnuoc	Sein trauriges Herz wurde dadurch
	beswaeret wart von grunde.	im Inneren zutiefst beschwert.

Priamos deutet den Traum wenig später durchaus richtig, wobei er einen der Leitbegriffe biblischer Exegese verwendet (»bezeichnenlich«<sup>18</sup> machen), er zieht jedoch aus Angst vor der Gefahr, die vom Neugeborenen ausgeht, radikale Schlüsse:

420	diu fackel, die mîn frouwe sach,	Die Fackel, die meine Dame sah,
	sô si geleite slâfen sich,	als sie sich schlafen gelegt hatte,
	diu machet mir bezeichnenlich	ist ein Zeichen für
	diz kint, daz von ir ist geborn.	das Kind, das sie geboren hat.
	wirt nû sîn leben niht verlorn,	Wenn sein Leben nicht jetzt beendet wird,
425	mîn lant zergât in kurzer frist.	wird mein Reich in kurzer Zeit vergehen.
	ez ist vil bezzer, wizze KRIST,	Es ist weißgott viel besser,
	daz es gelige aleine tût,	dass nur das Kind allein stirbt,
	dan daz ich von im kume ze nôt	als dass ich mit meinem gesamten Geschlecht
	und allez mîn geslehte.	durch das Kind in Schwierigkeiten gerate.

Priamos beschließt somit ohne Beratung mit den Fürsten<sup>19</sup> kurzerhand, das Kind beseitigen zu lassen<sup>20</sup>, und hofft auf diese Weise, Oedipus ähnlich, dem vorhergesagten Schicksal zu entkommen; wie aus den antiken Quellen bekannt, setzen seine Gefolgsleute das Kind jedoch im Wald aus, statt es zu töten, so dass Priamos' Sohn Paris letztlich tatsächlich den Untergang Trojas verursacht.

<sup>18</sup> Von Würzburg: Trojanerkrieg, V. 422.

<sup>19</sup> Im *Göttweiger Trojanerkrieg* (um 1280) wird dagegen sehr ausführlich dargestellt, wie ein Traumdeuter Priamos und Hekuba mithilfe von »astromye« (V. 807) beim Verständnis der Prophezeiung unterstützt, vgl. *Der Göttweiger Trojanerkrieg. Mit einer Tafel in Lichtdruck* hrsg. von Alfred Koppitz. Berlin: Weidmann 1926 (= Deutsche Texte des Mittelalters 29), V. 799–846.

<sup>20</sup> Vgl. von Würzburg: Trojanerkrieg, V. 435–445.

Konrad von Würzburg verwendet das Motiv von Hekabes Traum ca. 5000 Verse später erneut, um zentrale Ereignisse der erzählten Geschichte rekapitulieren und das Werk damit strukturieren zu können:

5305	Der künic rîch von hôher art beswaeret von der rede wart gar inneclichen sâ zehant, wan er des troumes wart ermant, den ECUBÂ, sîn frouwe, kôs, dô si trüeb und fröudelôs wart PÂRÎSEN tragende.	Der mächtige, hochgeborene König [Priamos] wurde durch diese Worte in seinem Inneren sogleich betrübt, denn er wurde an den Traum erinnert, den Hekabe, seine Dame, erlebt hatte, als sie, während sie mit Paris schwanger ging, [durch den Traum] betrübt und unglücklich wurde.
------	--	--

Unbekannt ist, wie Konrad von Würzburg selbst die Geschichte zu Ende erzählt hätte; nach 40000 Versen bricht sie unvollendet ab. Ein anonym späterer Dichter setzte sie jedoch fort und erkannte offenbar die Möglichkeit, mithilfe des Fackeltraums einen die gesamte Geschichte umfassenden Bogen zu schlagen. Denn weitere 35000 Verse später lässt der Fortsetzer Priamos erneut die Traumprophezeiung rekapitulieren – zitiert sei hier nur ein Ausschnitt:<sup>21</sup>

41620	[...] Dô des nâch muoterlicher art mîn wîp, sîn muoter swanger wart,  ECUBÂ, diu künigîn, ir tröumte, als ez dô solte sîn	Als nach der Art der Mütter meine Ehefrau, seine [Paris'] Mutter, schwanger wurde, die Königin Hekabe, da träumte sie, wie es sich bewahrheiten würde
41625	und si waerlîchen dûhte, daz von ir herzen lûhte ein fackel, von der dô sâ der grôze walt in ÎDÂ verbrennet würde und diu stat ze TROIE, und swaz drîn waere gesat	und wie es ihr wahr zu sein schien, dass aus ihrem Herzen eine Fackel leuchtete, durch die dann sofort der große Wald in Ida verbrannt wurde, wie auch die Stadt Troja, und alle Tempel, die sich darin befunden
41630	bethiuser, dâ den goten vil êren inne wart geboten, daz solte gar von ir zehant ze aschen werden und verbrant.	hatten, in denen den Göttern große Ehre erwiesen wurde, sollten durch diese [Fackel] sofort restlos zu Asche verbrannt werden.

<sup>21</sup> Auch Jans Enikel berichtet um 1300 relativ ausführlich über Hekabes Traum (Jansen Enikels Werke. Hrsg. von Philipp Strauch. Hannover: Hahn 1891 (= Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken III,1). Nachdruck Dublin u.a.: Weidmann 1972, V. 13513–13564), jedoch ist der Traum hier, der Gattung der Weltchronik entsprechend, allenfalls innerhalb der Episode strukturbildend, während Konrad den Traum vermutlich für die Strukturierung seines gesamten Großepos verwendete. Darüber hinaus erzählt Hekabe hier den Traum zunächst den Hofdamen; er wird ihr von einem »alte[n] wîp« (ebd., V. 13533) gedeutet, bevor sie ihn Priamos weitererzählt. Auffällig ist, dass Enikel diesen Traum überhaupt übernimmt; ansonsten enthält seine *Weltchronik* lediglich die Träume Josefs und Nebukadnezars und konzentriert sich somit auf eindeutig christliche (biblische) Träume.

	inwendic unser bürgertor ANCHISES unde ANTÊNOR,	Innerhalb der Tore unserer Stadt sollten die zwei Burgen Anchises' und Antenors
	der zweier feste solte wesen von dem fiure genesen	von dem Feuer verschont bleiben
41635	und beliben unverbrant. dô der troum mir wart erkant, ich bat mir wîse liute den troum tiuten ze tiute.	und nicht verbrannt werden. Als ich von diesem Traum erfuhr, bat ich wise Menschen, mir den Traum zu deuten.
41640	die sageten mir ân underbint, daz der troum betiute ein kint, von dem hie algelîche stat unde künicrîche müesten mit manger arebeit wüeste werden und geleit.	Die sagten mir ohne Umschweife, dass der Traum auf ein Kind verwiese, durch das hier alle Städte und Königreiche mit großer Mühsal verwüestet und vernichtet würden.

Das Textzitat zeigt, dass der Fortsetzer über andere Quellen verfügte beziehungsweise die Quellen anders gewichtete als Konrad von Würzburg selbst: Er nennt mehr Details der Zerstörung Trojas<sup>22</sup> und der Gebäude, die trotz der Verwüstungen verschont bleiben sollen<sup>23</sup>; auch das Motiv, dass Priamos für die Traumdeutung wise Leute befragt habe<sup>24</sup>, ist gegenüber Konrads Darstellung neu. Der Fortsetzer erkannte somit das narrative Potenzial des vorausdeutenden Geburtstraums, korrigierte Konrad jedoch in einigen Details (ohne nachträglich in die erste Hälfte des Textes einzugreifen). Wie wichtig ihm, wie auch Konrad, Hekabes Traum war, zeigt sich auch daran, dass er im Rahmen des autoreflexiven und autodefensiven Epilogs erneut auf den Traum verweist.<sup>25</sup>

### 3. Legendendichtung und Chronistik<sup>26</sup>

Die mittelalterlichen Antikenromane übertragen somit die klassischen Muster des Glaubens an vorausdeutende (Geburts- wie Sterbe-)Träume auf ihre eigene Zeit. Trotz aller theologischen Bedenken gegen die Vorstellung, dass Träume

<sup>22</sup> Vgl. von Würzburg: Trojanerkrieg, V. 41624–41630.

<sup>23</sup> Vgl. von Würzburg, ebd., V. 41631–41635.

<sup>24</sup> Vgl. von Würzburg, ebd., V. 41636–41644.

<sup>25</sup> Vgl. V. 49728, 49738 – ein weiteres Beispiel für einen im Mittelalter nacherzählten antiken Geburtstraum bezieht sich auf Neros Mutter Agrippina, die träumt, sie gebäre einen Drachen, vgl. Paul Diepgen: Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter. Berlin/Heidelberg: Springer 1912, S. 42. Klytaimnestra, die im Traum erlebt, wie sie einen Drachen gebiert, der Blut statt Milch von ihren Brüsten trinkt, scheint im Mittelalter, insbesondere in der deutschen Sprache, weniger häufig thematisiert worden zu sein.

<sup>26</sup> Die zu rein heuristischen Zwecken gewählten Überschriften der Abschnitte dieses Beitrags suggerieren fälschlich eine einfache Möglichkeit der Trennung zwischen Antikenroman und Chronistik. Trotz vielfacher fiktiver Elemente wurden die antiken Stoffe im Mittelalter jedoch

einen Blick in die Zukunft bieten könnten beziehungsweise trotz aller Probleme der Unterscheidung zwischen göttlich induzierten, *in effectu* voraussagenden Träumen einerseits und von dämonischen Mächten hervorgerufenen, pseudo-prognostischen Träumen andererseits, wie sie insbesondere von Gregor dem Großen diskutiert wurden,<sup>27</sup> lebt diese traumvertrauende Tradition im Mittelalter neben den traumkritischen Diskursen fort. Für diesbezügliche, nicht unmittelbar der paganen Antike entlehene Erzählmotive ist erstens auf theologisch fundierte Texte wie die Biblepik oder die Heiligenlegenden hinzuweisen. So findet sich zum Beispiel eine Spiegelung des Fackelmotivs in der Legende des heiligen Dominicus (hier in der auf lateinischen Quellen beruhenden deutschen Fassung im *Passional* des 13. Jahrhunderts):<sup>28</sup>

	do si daz reine kindel truc und zeimal lac unde slief,	Als sie schwanger mit dem edlen Kind [Dominicus] war und eines Nachts ruhte und schlief,
	ein gesichte sus ir widerlief: sie duchte, wie si wurde	widerfuhr ihr ein Traum: <sup>29</sup> Es schien ihr, als ob sie
354,10	ledec von der burde, die des Kindes solde sin, und daz queme ein kindelin von ir wol gevuge,	von der Bürde befreit würde, die das Kind hätte verursachen müssen, und dass sie ein sehr schönes kleines Kind gebar,
	daz ein vackeln truge	das in seinem Mund
15	alburde in dem munde, damite ez begunde verburnen die werlt gemein.	eine lichterloh brennende Fackel trug. Mit dieser machte es sich auf, die ganze Welt zu verbrennen.
	nu seht, wie rechte wol erschein sin amt an der gesichte,	Nun seht, wie gut seine Aufgabe in diesem Traum erkennbar wurde,
20	wand er algerichte sit vollecliche widerbal und hub manigen starken schal gegen die irrende diet, die sich von deme gelouben schiet,	denn später widersprach er überall ganz und gar und erhob lauten Einspruch gegen die falschgläubigen Leute, die sich vom Glauben abgewandt hatten,

aller Wahrscheinlichkeit nach als entscheidende Schritte in der ›reallistischen‹ *translatio imperii* gelesen und waren somit Bestandteil der heilsgeschichtlichen Historiographie. Siehe dazu z.B. Fritz Peter Knapp: Historizität und Fiktionalität in narrativen Texten des Mittelalters. Eine historische Standortbestimmung der Intention der Autoren. In: Marle Marie Schütte, Kristina Rzehak u. Daniel Lizuis (Hrsg.): Zwischen Fakten und Fiktionen. Literatur und Geschichtsschreibung in der Vormoderne. Würzburg: Ergon-Verlag 2014 (= Religion und Politik 10), S. 183–195.

<sup>27</sup> Siehe oben, Anm. 16.

<sup>28</sup> Das *Passional*. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Hrsg. von Fr. Karl Köpke. Quedlinburg/Leipzig: Basse 1852 (= Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 32). Nachdruck Amsterdam: Rodopi 1966 (Übersetzungen dieses Textes hier und im Folgenden: N. M.).

<sup>29</sup> Anders als in den bisherigen Beispielen erwähnt das *Passional* an dieser Stelle nicht explizit, dass es sich hier um einen (Schlaf-)Traum handelt; es könnte mit »gesichte« auch eine Vision in wachem Zustand gemeint sein.

25	den uns hat vrolich ufgelait die muter der cristenheit; die vacht er ie mit vreuden vor. ouch truc er in dem munde empor daz vuer heizer minne,	30	den uns die Mutter des Christentums zu unserer Freude auferlegt hat; für diese kämpfte er immer mit Freude. Auch trug er im Mund das Feuer heißer Liebe weiter, durch das und in dem so mancher von Tugend angezündet worden ist.
	nu seht, wie witen ist gewant daz heilige vuer in die lant, wand der orden ist bekant 35 vil nach in allen orden.		Seht doch, wie weit dieses Feuer in die Lande vorgedrungen ist, denn der [Dominikaner-]Orden ist heute fast allerorts bekannt.

Dass sich die großen Taten der christlichen Heiligen ebenso glaubwürdig in den Träumen der Mütter ankündigen wie diejenigen der antiken paganen Herrscher, nimmt kaum Wunder; angemessen erscheint in der christlichen Umdeutung dieses Motivs in der Dominicus-Legende, dass nicht das Kind selbst und sein kriegerisches Verhalten vom Feuer repräsentiert werden, sondern sein bekehrendes und belehrendes, letztlich von Gott inspiriertes Wort als das »vuer heizer minne«<sup>30</sup>, das, anders als im Trojaroman, weniger verheert und tötet als vielmehr läutert und erlöst.

Auch die besondere Bedeutung Bernhards von Clairvaux deutet sich im *Passional* in einem geburtsprognostischen Traum seiner Mutter an, der bereits vor der Traumerzählung als von Gott inspiriert gekennzeichnet wird (vgl. V. 395,46):<sup>31</sup>

395,45	Bernhardus was daz dritte kint, daz sin muter getruc. ein zeichen schone genuc widerlief der vrowen. got liez sie wol beschowen, wie selic si ein muter was.	Bernhard war das dritte Kind, das seine Mutter gear. Ein sehr schönes Wunder geschah dieser Dame. Gott ließ sie sehen, wie gesegnet sie als Mutter war.
--------	---	--

<sup>30</sup> Das *Passional*, V. 354,29. »Das Feuer heißer Liebe«.

<sup>31</sup> Vgl. Thomas Ricklin: *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*. Leiden u.a.: Brill 1998 (= *Mittellateinische Studien und Texte* 24), S. 21–26; Gregor Weber: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. Stuttgart: Steiner 2000 (= *Historia. Einzelschriften* 142), S. 173. Anm. 20 erwähnt die griechische Vita des Apollonios von Tyana, dessen Mutter geträumt habe, dass ein großer und heller Stern vom Himmel in ihren Leib gekommen sei; diese Legende scheint im deutschsprachigen Raum nicht überliefert worden zu sein. Die um das Jahr 1000 entstandene lateinische Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Bearbeitung (hrsg. von Robert Holtzmann. Berlin: Weidmann 1935 (= *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum 6: Scriptorum rerum germanicarum, nova series* 9). Nachdruck München: *Monumenta Germaniae Historica* 1980) erzählt jedoch einen vergleichbaren Traum; die Mutter des Willigis von Mainz habe geträumt, »quod sol e sinu suo fulgens tam radiis flammantibus terram repleret«, ebd., S. 103. »Dass die Sonne aus ihrem Leib heraus leuchtend die Erde mit ihren feurigen Strahlen erfüllt habe« (Übersetzung N. M.).

	e si des Kindes genas, do lac si zeimal unde slief.	Bevor sie das Kind geboren hatte, lag sie einst und schlief.
50	ein sulch troum ir widerlief, wie ein wiz hundelin ir rechtez kint solde sin, daz hundel also vollec bal, daz ez vil witen erschal	Ihr widerfuhr der folgende Traum, wie ein kleiner weißer Hund ihr leibliches Kind würde, und wie der kleine Hund so laut bellte, dass es weithin hörbar war in der Einöde.
55	in der wustenunge. des troumes dutunge sagete ir alsus ein wiser man: <sup>32</sup> ›got hat gewiset dir daran	Die Bedeutung des Traums erklärte ihr ein weiser Mann wie folgt: ›Gott hat dir damit
60	durch sinen heiligen geist, welch ein kint du nu treist: als ich verstê die mere, ez wirt ein predigere, des stimme wit erschillet.	durch den Heiligen Geist gezeigt, was für ein Kind du jetzt trägst: Wie ich die Geschichte verstehe, wird er ein Prediger werden, dessen Stimme laut erschallen wird.
65	die viende er anbillet und hutet unsers herren schaf, manigen brichet er sinen slaf, der in sunden wolde ligen. die wize kuscheit sal gesigen	Er bellt die Feinde an und hütet die Schafe unseres Herrn, manchen stört er in seinem Schlaf, der sich in Sünden hinlegen wollte. Die weiße Keuschheit wird
70	an sime guten lebene‹. diz ergienc wol ebene an im mit tugenden underbint.	in seinem vorbildlichen Leben sieghaft sein‹. Dies bewahrheitete sich genau so an ihm in seiner Verbindung aller Tugenden.

Wie Hekabe gebiert die Schwangere ein nicht-menschliches Kind; anders als bei Hekabe, aber vergleichbar mit Dominicus' Mutter, kann dieses potenziell verstörende Traum-Element jedoch positiv gedeutet werden, denn auch hier greift das im Traum geborene Kind seine Feinde an, ohne sie physisch zu verkehren: Das Wort Gottes, das die Gläubigen zusammenbringt, wird in Analogie zum Bel-len eines Hundes gesetzt, der Schafe zusammentreibt und hütet.<sup>33</sup>

Das Fortleben der antiken Vorstellung, Träume böten glaubwürdige Einblicke in zukünftige Ereignisse, die einem jeden Menschen und nicht lediglich auserwählten Heiligen oder Fürsten zuteil werden könnten, lässt sich jedoch zweitens an weiteren, nicht-biblischen, nicht-religiösen und dennoch weit verbreiteten Texten nachweisen. Es drückt sich in diesen eine deutliche Gewissheit über die grundsätzliche Möglichkeit zukunfts vorausdeutender Träume aus; es handelt sich dabei somit nicht lediglich um eine literarisch-fiktionale Spielart eines in Wirklichkeit überkommenen Motivs.

<sup>32</sup> Auch innerhalb des Passionalen wird das Thema der Träume somit formal variiert: Übernimmt in der Legende des heiligen Dominicus der Erzähler die Funktion des Traumdeuters, so zitiert die Legende des heiligen Bernhard die traumdeutende Rede einer intradiegetischen Figur.

<sup>33</sup> Vgl. darüber hinaus den Traum der Mutter des Papstes Sixtus IV., ihrem Kind würden Kutte und Gürtel geschenkt, Ingeborg Walter: Der Traum der Schwangeren vor der Geburt. Zur Vita Sixtus' IV. auf den Fresken in Santo Spirito in Rom. In: Agostino Paravicini Bagliani u. Giorgio Stabile (Hrsg.): Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien. Stuttgart/Zürich: Belser 1989, S. 125–136.



Denn vielleicht zunächst überraschenderweise zeigt sich gerade im Bereich der Chronistik und der historischen *exempla*-Literatur im Mittelalter, in lateinischen Texten wie auch in den Volkssprachen, ein nahezu unerschütterlicher Glaube daran, dass prognostische Träume möglich, ja geradezu wahrscheinlich seien.<sup>34</sup> Impliziert wird damit, dass auch im Alltag den eigenen Träumen kein allzu gesteigertes Misstrauen entgegenzubringen sei. Als ein in der mediävistischen Forschung bisher stark vernachlässigtes Beispiel sei Valerius Maximus (2. Jahrhundert n. Chr.) erwähnt, dessen historisch-didaktische Sammlung klein-epischer Texte beziehungsweise Exempla in einer Vielzahl mittelalterlicher Handschriften vorliegt,<sup>35</sup> die auf den hohen Bekanntheitsgrad des Textes hinweisen.<sup>36</sup> Heinrich von Mügeln, einer der berühmtesten Hofdichter des 14. Jahrhunderts, vollendete 1369 eine deutschsprachige kommentierende Übersetzung

<sup>34</sup> Reiches, bisher nicht ausgewertetes, im Vergleich zu anderen Chroniken sehr eigenständiges Material bietet etwa die lateinische *Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, S. 70 f.; 100 f.; 102 f.; 112 f.; 118 f.; 438 f. u.ö. (ich danke Wolfgang Haubrichs für diesen Hinweis; vgl. auch Anm. 31). Zur Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen deutschsprachigen *Kaiserchronik* siehe Nine Miedema: Träume in der *Kaiserchronik*. In: Dies. u. Matthias Rein (Hrsg.): *Die Kaiserchronik. Interdisziplinäre Studien zu einem buoch gehaizzen crōnicā*. Festgabe für Wolfgang Haubrichs zu seiner Emeritierung. St. Ingbert: Röhrig 2017, S. 181–207; zur *Weltchronik* des Jans Enikel Anm. 21. Zu den Exempla und ihrer Rezeption vgl. Peter von Moos: *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im ›Policraticus‹* Johanns von Salisbury. Hildesheim: Olms 1988 (= ORDO. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 2); Christine Reinle u. Harald Winkel (Hrsg.): *Historische Exempla in Fürstenspiegeln und Fürstenlehren*. Frankfurt am Main u.a.: Lang 2011 (= Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und zur Frühen Neuzeit 4); Monika Studer: *Exempla im Kontext. Studien zu deutschen Prosaexempla des Spätmittelalters und zu einer Handschrift der Straßburger Reuerinnen*. Berlin/Boston: de Gruyter 2013 (= Kulturtopographie des alemannischen Raums 6).

<sup>35</sup> Valerius Maximus: *Factorum et dictorum memorabilium Libri IX*. Hrsg. von John Briscoe, 2 Bde. Stuttgart/Leipzig: Teubner 1998. Zur Überlieferung siehe Birger Munk Olsen: *L'étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*, 4 Bde. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique 1982–1989, Bd. 2, S. 659–671/Bd. 4, S. 138; Dorothy May Schullian: *Valerius Maximus*. In: *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Bd. 5. Washington: Catholic University of America Press 1984, S. 287–403. Übersetzung verfügbar in der Sammlung *Miroir des classiques*: [http://elec.enc.sorbonne.fr/miroir\\_des\\_classiques/index.html](http://elec.enc.sorbonne.fr/miroir_des_classiques/index.html)

<sup>36</sup> Ob der Text auch im Schulunterricht verwendet wurde, ist unklar. Siehe für den diesbezüglichen Umgang mit dem Text in der Antike Ute Lucarelli: *Exemplarische Vergangenheit. Valerius Maximus und die Konstruktion des sozialen Raumes in der frühen Kaiserzeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2007 (= *Hypomnemata* 172), S. 20. Ein Beispiel für eine intensiv annotierte lateinische Handschrift der *Facta et dicta*, die für den Schul- oder möglicherweise eher für den Universitätsunterricht gedacht gewesen sein könnte, ist im Netz zugänglich unter [https://digi.vatlib.it/view/bav\\_pal\\_lat\\_906](https://digi.vatlib.it/view/bav_pal_lat_906). Nikolaus Henkel (*Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Mit einem Verzeichnis der Texte*. München/Zürich: Artemis 1988 (= *Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters* 90)) erwähnt Valerius Maximus jedoch nicht unter den im Schulunterricht im deutschsprachigen Raum gelesenen Autoren.



der *Facta et dicta*, von der heute 24 Handschriften erhalten geblieben sind,<sup>37</sup> auch sie muss somit eine große Bekanntheit genossen haben. Heinrich von Mügeln verfuhr dabei so, dass er die Geschichten des Valerius Maximus kurz referierte, sie aber vor allem mithilfe des Kommentars des italienischen Gelehrten Dionysius de Burgo Sancti Sepulchri (gestorben ca. 1342) erläuterte.<sup>38</sup> Er verwendete somit einen höchst aktuellen frühhumanistischen Kommentar, den er, ganz dem Prager Humanismus entsprechend, exzerpierend ins Deutsche übersetzte. Unzweifelhaft erscheint, dass Heinrichs von Mügeln und Dionysius' de Burgo Sancti Sepulchri Texte nicht nur für die Traumthematik im 14. Jahrhundert interessant sind, sondern insgesamt ideengeschichtlich einen großen Einfluss auf den Frühhumanismus und auf die Hofkultur im Spätmittelalter ausgeübt haben (und damit wohl auch auf breitere Kreise humanistisch Interessierter).

Die meisten von Valerius Maximus erzählten Träume ersehen den eigenen Tod eines der Protagonisten; es findet sich jedoch auch ein Traum, der die Geburt des Tyrannen Dionysius von Syrakus ankündigt:<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Die Zusammenstellung der Überlieferung bei <http://www.handschriftencensus.de/werke/591> ist für die Handschriften nicht vollständig. Ein heute noch in 51 (!) Exemplaren überlieferter deutschsprachiger Frühdruck aus dem Jahr 1489 findet sich unter <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0003/bsb00034355/images/index.html> (Gesamtkatalog der Wiegendrucke Nr. M 49197, siehe <https://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/>). Eine Edition des deutschsprachigen Textes ist in Vorbereitung. Vgl. zum Text die eingehenden Untersuchungen von Heribert A. Hilgers: *Die Überlieferung der Valerius-Maximus-Auslegung Heinrichs von Mügeln. Vorstudien zu einer kritischen Ausgabe*. Köln/Wien: Böhlau 1973 (= Kölner Germanistische Studien 8).

<sup>38</sup> Auch Dionysius' Text ist nicht ediert, seine handschriftliche Überlieferung ist nicht aufgearbeitet; verwendet wird im Folgenden der nicht nach 1475 erstellte Frühdruck unter <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000106003> (Gesamtkatalog der Wiegendrucke Nr. 08411), der allerdings Heinrich von Mügeln aus chronologischen Gründen nicht vorgelegen haben kann. Sofern im Vergleich zu diesem Druck erkennbar, ging Heinrich von Mügeln sowohl gegenüber Valerius Maximus als auch gegenüber Dionysius de Burgo Sancti Sepulchri sehr eigenständig vor; er strich z.B. das in mittelalterlichen lateinischen Textzeugen von Valerius Maximus und Dionysius durchaus überlieferte Kapitel »De religione« weitgehend, da es sich auf vorchristliche Glaubensvorstellungen bezieht. Das Kapitel über die Träume übernahm er dagegen vollständig.

<sup>39</sup> Valerius Maximus: *Factorum et dictorum memorabilium Libri IX*, Kapitel I.7. Ext. 7. (Übersetzung: N. M.). Als Quelle für die Geschichte bei Valerius Maximus könnte Cicero: *De divinatione*, I,20 gedient haben (*M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*. Bd. 46: *De divinatione. De fato/Timaeus*. Auf der Grundlage der Vorarbeiten von Otto Plasberg hrsg. von Wolfram Ax. Leipzig: Teubner 1938. Nachdruck Stuttgart: Teubner 1965): »Dionysi mater eius qui Syracosiorum tyrannus fuit (...), cum praegnans hunc ipsum Dionysium alvo contineret, somniavit se peperisse satyriscum. huic interpretes portentorum (...) responderunt, ut ait Philistus, eum quem illa peperisset clarissimum Graeciae diuturna cum fortuna fore«. Deutsch: »Die Mutter des Dionysius, der der Tyrann der Bewohner von Syrakus war, träumte, als sie schwanger war und diesen besagten Dionysius im Leib trug, dass sie einen ›Satyriscus‹ gebar. Die Zeichendeuter antworteten ihr, dass derjenige, den sie gebären würde, der Mächtigste von Griechenland sein und lange glücklich leben würde, wie Philistus sagt« (Übersetzung N. M.).

Tutoris somni mater eiusdem Dionysi. quae, cum eum conceptum utero haberet, parere uisa est Satyriscum consultoque prodigiorum interprete clarissimum ac potentissimum Grai sanguinis futurum certo cum euentu cognouit.

Einen weniger schlimmen Traum hatte die Mutter des gleichen Dionysius. Ihr erschien, als sie mit ihm schwanger ging, dass sie einen ›Satyriscus‹ gebar, und nachdem sie einen Deuter von Wunderzeichen befragt hatte, erkannte sie, dass er wahrhaftig der Berühmteste und Mächtigste griechischen Blutes sein würde.

Heinrichs von Mügeln Bearbeitung überliefert den folgenden Text:<sup>40</sup>

›Tucioris‹.<sup>41</sup> Hie seczt der maister ein histori von dem selben Dionisio vnd spricht, des egenanten Dionisio mueter trawmt, wie das si scholt geperen ein grozze slangen. Do si erwacht, do fragt si die maister, was der trawm bedewt. Do sprachen si, si wurd geperen ein kind das geweltig wurd der lewt, lant vnd stet. Das sich wol erfuld, wan er wart gewaltig vil lants vnd folcks vnd herscht als ein slang, wen er vil volks todt mit poshait vnd mit erg, nach einer slangen weis.

›Tucioris‹. Hier erzählt der Meister [Valerius Maximus] eine Geschichte über den gleichen Dionysius [von Syrakus] und sagt, dass die Mutter des besagten Dionysius träumte, dass sie einen großen Drachen gebären würde. Als sie aufwachte, fragte sie die Meister, was der Traum bedeutete. Da sagten sie, dass sie ein Kind gebären würde, das über Leute, Länder und Städte herrschen würde. Dies bewahrheitete sich auch, denn er wurde Herrscher über viele Länder und Völker und herrschte wie ein Drache, weil er viele Menschen durch Boshaftigkeit und Hinterlist tötete, in der Art eines Drachen.

Das Kapitel bei Heinrich von Mügeln entspricht dabei zu Anfang den bei Valerius Maximus vorgegebenen, den Traum kaum wertenden Angaben. Der letzte Satz jedoch ist eine Erweiterung Heinrichs auf der Basis der (hier stark gekürzten) Ergänzungen des Dionysius, welcher die negative Deutung des ›Satyriscus‹ als Drache vorgibt<sup>42</sup> und ausführlich erzählt, es hätten zwei Übeltäter namens Dionysius existiert, deren Gräueltaten er (anders als Heinrich von Mügeln) in ei-

<sup>40</sup> Zitiert nach der Handschrift Warschau, Nationalbibliothek, 8034 III, fol. 204va; in der digitalen Bibliotheca Polona im Netz unter <https://polona.pl/item/ubersetzungenausvaleriusmaximusfactorumetdictorummemorabiliumlibriix,NjUoMzE2NDg/4/#info:metadata>. In Kursivschrift erscheinen die aufgelösten Kürzel; die verschiedenen Formen des s und r wurden vereinheitlicht, ebenso die Interpunktion sowie die Groß- und Kleinschreibung (Übersetzung: N. M.). Die Passage wird nicht erwähnt von Hilgers: Die Überlieferung der Valerius-Maximus-Auslegung Heinrichs von Mügeln.

<sup>41</sup> Heinrich von Mügeln zitiert in jedem Kapitel das Incipit (zumeist lediglich das erste Wort) des Textes von Valerius Maximus, um eine leichtere Auffindbarkeit des Quellentextes zu gewährleisten.

<sup>42</sup> Vgl. den in Anmerkung 38 genannten Frühdruck, Bild Nr. 89 (eine Folierung des Druckes fehlt): »Dicitur enim satiriscus esse serpentis genus, de quo tyriaca conficitur«. Deutsch: »Man sagt, dass der ›Satiriscus‹ eine Art Schlange/Drache ist, aus der/dem Theriak gewonnen wird« (Übersetzung dieses Textes hier und im Folgenden: N. M.) – zu weiteren Träumen, die Drachengeburt thematisieren, siehe oben, Anm. 25, und unten, Anm. 77.

niger Länge skizziert.<sup>43</sup> Was für Valerius Maximus gilt, gilt trotz der Überarbeitungsstufen und der zusätzlich verwendeten Quellen auch für Heinrich von Mügeln: »Valerius' primary interest in dreams [...] lies in those that appear to have been accurately fulfilled. It is the accuracy and fulfilment of the dream [...] that make the dream worthy of remembrance for Valerius Maximus.«<sup>44</sup> Es findet sich somit auch bei Heinrich von Mügeln keinerlei Traumskepsis, kein Hinweis darauf, dass die Träume möglicherweise vom Teufel inspiriert sein könnten. Nach seiner Auskunft gibt es unzweifelhaft Träume, die auf die Geschehnisse der Zukunft verweisen; er erzählt diese als *exempla* weiter, sowohl zur Verwendung in rhetorischen Zusammenhängen, d.h. zur Gestaltung der überzeugenden *narratio* durch belegte »wahr[e]« *historiae* aus der Vergangenheit,<sup>45</sup> als auch als Anweisungen für zukünftiges moralisch richtiges Verhalten.<sup>46</sup> Dies legitimiert nicht nur das Weitererzählen verbürgter Traumerzählungen, sondern regt die Rezipienten des Textes auch zum Memorieren, Erzählen und Interpretieren eigener Träume an.

Es eröffnet sich durch den Einblick in solche im Mittelalter weit verbreiteten, heute aber noch nicht einmal edierten Texte eine neue Perspektive auf die Frage, wie prägend die traumskeptischen Diskurse im Mittelalter wirklich waren. Es entsteht der Eindruck, dass die Traumskepsis, wenn sie in mittelalterlichen Werken vorkommt, eher ein Lippenbekenntnis ist und der Traum generell als ein (nicht nur narrativ, sondern auch lebenspraktisch) wichtiges Mittel des Erkenntnisgewinns über die Zukunft gesehen wurde.

#### 4. Stellvertretend für weltlich-fiktionale Texte: ein Sonderfall

Zum Abschluss sei auf einen deutschen Erzähltext eingegangen, der die Motive des Träumens von Geburt und Tod auf eine ganz eigene Art und Weise miteinander verwebt und dabei neues Licht auf die mittelalterlichen Vorstellungen einer sinnhaften Traumwelt wirft, die parallel zur Wachwelt existiert. Es handelt sich um den anonym überlieferten, nach 27000 Versen unvollendet abbrechen-

<sup>43</sup> Ebd., Bild Nr. 89 f.; zusammenfassend Bild Nr. 89: »cronice dicunt [...] duos fuisse Dionisios viros pessimos ac lasciuos, patrem videlicet et filium [...]«. Deutsch: »Die Chroniken sagen, dass es zwei überaus üble und tugendlose Männer dieses Namens Dionysius gegeben habe, einen Vater und einen Sohn«.

<sup>44</sup> Juliette Grace Harrison: *Cultural Memory and Imagination. Dreams and Dreaming in the Roman Empire 31 BC–AD 200*. Birmingham: Birmingham UP 2013, S. 87.

<sup>45</sup> Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* [1960]. Stuttgart: Steiner 2008, S. 166 (§ 290).

<sup>46</sup> Vgl. dazu Studer: *Exempla im Kontext*, S. 140 f. Einige einflussreiche Aristoteles-Kommentatoren des Mittelalters äußerten gerade bei weltlichen Herrschern die Erwartung, dass ihre Träume prognostische Bedeutung hätten, vgl. dazu demnächst Karpinski: *Aristoteles' Philosophie des Traums*.

den *Reinfrid von Braunschweig*, einen Erzähltext der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der ausgezeichnete Kenntnisse der verschiedensten Erzähltexte der mittelhochdeutschen Klassik (12./erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) aufzeigt, antike oder religiöse Stoffe dabei jedoch allenfalls vermittelt aufgreift. Erzählt wird, dass sich das bereits seit zehn Jahren verheiratete fürstliche Ehepaar Reinfrid und Yrkane einen Erben wünscht. Beide glauben, gottgefällig zu handeln, indem sie in schier endlosen Gebeten Gott und Maria um die Geburt eines Kindes anflehen.<sup>47</sup> Reinfrid, als der männliche Protagonist in der Wertung des Autors sicherlich die wichtigere textinterne Figur, liegt eines Nachts in Sorgen, in einem Schwebestadium zwischen Wachen und Schlaf.<sup>48</sup>

13210	nu lac der fürst hie under mit angestlicher trahte allein in einer nahte in sorgen wunderlich verdâht. gedenke in dâ zuo hatten brâht	Währenddessen lag der Fürst [Reinfrid] nun in angstvollen Gedanken eines Nachts für sich allein wach, auf ungewöhnliche Art sorgenvoll grübelnd. Seine Gedanken hatten ihn dazu gebracht,
13215	daz in der slâf al umbeswief. er enwachte noch slief, wan daz er lac in twalmes art, in leit versunken alle vart, wan er sender sorgen phlac.	dass der Schlaf um ihn herumschlich, er war weder wach noch schlief er, sondern lag wie betäubt, ganz und gar in Leid versunken, weil er sehnsuchtsvolle Sorgen hatte.

Reinfrid erhält nun keinen Traum, sondern eine (dem Traum gegenüber als höherwertig zu verstehende) Vision, in der ihm eine wunderschöne Frau mit einem Kind auf dem Arm erscheint, die ihn ermahnt:

	[...] du und Yrkâne hânt ze vil mit flêhe gên mir übertreten.	Du und Yrkane, ihr seid zu oft mit eurem Flehen auf mich zugekommen.
	ir hânt mich und mîn kint gebeten	Ihr habt mich und mein Kind um Sachen
13275	der dinge sô ir sunder strît entweret wârent an die zît.	gebeten, die euch ohne Mühe zur rechten Zeit gewährt worden wären.
13280	[...] du hâst noch unerarnet die bete, daz tuon ich dir schîn. [...]	Du hast die [Erfüllung der] Bitte noch nicht verdient, das offenbare ich dir.
13302	swaz du dâ zwischen lîdest,  daz nîmt doch ein guot ende. [...]	Was du aber auch in der Zwischenzeit erleiden magst, es wird doch ein gutes Ende nehmen.

<sup>47</sup> Vgl. Reinfrid von Braunschweig, Hrsg. von Karl Bartsch. Tübingen: Fues 1872 (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 109). Nachdruck Hildesheim u.a.: Olms 1997, V. 12974–13205.

<sup>48</sup> Reinfrid von Braunschweig (Übersetzungen dieses Textes hier und im Folgenden: N. M.). Eine kurze Interpretation dieses Traums findet sich bei Klaus Speckenbach: Flugträume im Mittelalter. In: Burkhard Schnepel (Hrsg.): Hundert Jahre »Die Traumdeutung«. Kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Traumforschung. Köln: Köppe 2001 (= Studien zur Kulturkunde 119), S. 66–82 u. bes. S. 73 f.

Als Bedingung für die ersehnte Geburt des Kindes formuliert Maria – denn um sie handelt es sich selbstverständlich, auch wenn Reinfrid in einer Gedankenrede überlegt, »waz sol dirre mære, / die ich in troume hân gesehen?«<sup>49</sup> –, dass Reinfrid einen Kreuzzug unternehmen soll, bevor er eines Erben würdig ist.<sup>50</sup> Deutlich wird auch hier eine Vermischung der Motive der Geburt und des Todes im Traum beziehungsweise in der Vision: Die Geburt des Erben wird prognostiziert, sie wird jedoch nur stattfinden, wenn der potenzielle Vater bereit ist, Lebensgefahr auf sich zu nehmen. Maria sichert Reinfrid zwar ein »guot ende« (V. 13303) zu, jedoch schließt dies den Tod nicht aus, gilt doch das vorbereitete, insbesondere das märtyrerhafte Sterben im Gegensatz zum »jâhen Ende« zu den gerade im Kontext der Kreuzzüge oft erwähnten Möglichkeiten eines »guten Endes«.

Die Vision wiederholt sich<sup>51</sup>, während Reinfrid »wachtet rehte noch enslief / wan daz im vor den ougen lief / wachender slâf mit schîne«.<sup>52</sup> Dabei gibt Maria dieses Mal explizit an, »daz er wider kæme / ze jungest«.<sup>53</sup> Sie zeigt sich, immer noch in der gleichen Nacht, zum dritten Mal in Reinfrids Schlaf, d.h. in einem Traum im engeren Sinne.<sup>54</sup> Es folgt eine ausführliche *dubitatio* Reinfrids, ob es sich wirklich um eine göttliche Botschaft handeln könne,<sup>55</sup> innerhalb derer ihm einerseits klassische traumskeptische Topoi,<sup>56</sup> andererseits aber auch viele Ar-

<sup>49</sup> Reinfrid von Braunschweig, V. 13334 f. »Was bedeutet diese Geschichte, die ich im Traum gesehen habe?« – diese *dubitatio* ist möglicherweise als ein Zugeständnis an die traumskeptischen theologischen Diskurse zu verstehen, vgl. oben, Anm. 16. Dies würde bestätigen, dass die mittelalterlichen Erzähltexte diese Traumskepsis nur zu zitieren scheinen, um die Protagonisten textintern (und damit auch die textexternen Rezipienten) eines Besseren belehren zu können.

<sup>50</sup> Vgl. Reinfrid, V. 13290–13296.

<sup>51</sup> Vgl. Reinfrid, V. 13358–13375.

<sup>52</sup> Reinfrid, V. 13355–13357. »Weder wirklich wach war noch schlief, sondern in seinen Augen spielte sich ein Wachsclaf mit Erscheinungen ab«.

<sup>53</sup> Reinfrid, V. 13374 f. »Dass er zuletzt nach Hause zurückkehren würde«.

<sup>54</sup> Vgl. Reinfrid, V. 13394–13411.

<sup>55</sup> Vgl. Reinfrid, V. 13420–13496. Ein weiteres Beispiel für die differenzierte Darstellung der Zweifel über die Glaubwürdigkeit eines Traumes, der als Heilmittel die Ermordung zweier Kinder verlangt, so dass der Träumende sich aus ethischen Gründen lange weigert, den der Erzählung zufolge von Gott vorgeschlagenen Weg der Heilung einzuschlagen, ist im *Engelhard* Konrads von Würzburg dargestellt (um die Mitte des 13. Jahrhunderts), vgl. Konrad von Würzburg: *Engelhard*. Hrsg. von Ingo Reiffenstein. Neubearbeitete Auflage der Ausgabe von Paul Gereke [1912]. Tübingen: Niemeyer 1982 (= Altdutsche Textbibliothek 17), V. 5460–5471; siehe dazu Nine Miedema: *Träume in mittelhochdeutschen Erzähltexten. Diskurszusammenhänge und Fallbeispiele*. In: Patricia Oster u. Janett Reinstädler (Hrsg.): *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*. Paderborn u.a.: Fink 2017, S. 219–248, hier S. 231–233.

<sup>56</sup> Vgl. etwa V. 13422–13424: »nein, ich hœr die wîsen jehen / daz tröume dicke triegen / und trugenliche liegen«. »Nein, ich höre die Weisen sagen, dass Träume häufig trügen und auf trügerische Weise lügen«.

gumente zugeschrieben werden, mit denen der Glaube an warnende, prognostische, prophetische Träume verteidigt werden konnte:

	nein, benamen ez ist wâr. wir hân gelesen offenbâr, swaz got wilent meinde, 13430 daz er daz erscheinde	Nein, wahrhaftig, es ist wahr. Wir haben doch offenkundig gelesen, was auch immer Gott damals meinte, dass er das häufig in der verborgenen, inneren Welt
	dicke in slâfe tougen, daz des lîbes ougen sliefen und des herzen niht. Ezechiel der alte siht 13435 in slâfe wunderlîchiu dinc. apokalipse ursprinc von sant Jôhansen slâfe kam.	im Schlaf erkennbar werden ließ, so dass die Augen des Leibes schliefen, aber die des Herzens nicht. Der alte Ezechiel sieht im Schlaf erstaunliche Dinge. [Ez 1–48 <sup>57</sup> ] Die Basis der Apokalypse lag im Schlaf des heiligen Johannes. [Apc 1–22]
	swaz Paulus grôzer tougen nam,  daz sach sîn sin verzücket. 13440 in trôumen hât gelucket got manges wîses herzen sin und brâht in slâfende dar in	Was Paulus an großen, verborgenen Mysterien erkannte, schaute sein Verstand in Verzückung. <sup>58</sup> Gott hat in Träumen den Verstand so manchen klugen Herzens entführt und diesen [Menschen], schlafend, dahin
	dâ sînes herzen sinne  der dinge wurden inne 13445 diu sîn tougen nie gesach. drivalteclîcher ruof beschach Samûel dem jungen. mir ist ouch sô gelungen, des wæn ich sicherlîche, 13450 sît mir drivalteclîche diz wunder hînaht ist beschehen. mîns slâfes ougen hânt gesehen	gebracht, wo der Verstand seines Herzens Dinge verstand, die sein Inneres nie zuvor erkannt hatte. Dreifach aufgerufen wurde der junge Samuel. [1. Sam 3,1–10] Nun habe ich auch dies erfahren, das meine ich zuversichtlich, weil [auch] mir heute Nacht dreifach dieses Wunder widerfahren ist. Die Augen meines Schlafes haben gesehen,
	daz mir wachende ist unkunt.	was mir in wachem Zustand nicht verständlich ist.

Reinfrid bezieht sich somit für seine Entscheidung, die beiden Visionen und den Traum als göttliche Handlungsanweisungen ernstzunehmen, ausschließlich auf biblische Vorbilder, auf Exempel mit höchster Autorität somit.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Weder in Ez noch in Apc (vgl. V. 13437) ist wörtlich die Rede davon, dass die Betroffenen ihre Visionen im (Schlaf-)Traum erleben.

<sup>58</sup> Siehe Act 16,9, 18,9, 23,11, 27,23 und vor allem II Cor 12,1–4.

<sup>59</sup> Für eine Rezeption der lateinischen Exempla z.B. des Valerius Maximus ist es im literatursoziologischen Kontext der volkssprachigen Epik im Deutschland des 13. Jahrhunderts wohl noch zu früh.

Ohne Kenntnis der Visionen und Träume ihres Ehemannes erhält nun auch Yrkane einen weissagenden, vorausdeutenden Traum:<sup>60</sup>

	ein trouen der hôchgebornen brach	Ein Traum drängte sich der Edlen
13515	mit jâmer zuo dem herzen ze sorgen und ze smerzen, ze kunber und ze leide. muot und sinne beide wâren ir verwalken.	mit Leid ins Herz und verursachte ihr Sorgen und Schmerzen, Kummer und Leid. Ihr Sinn und ihr Verstand wurden verwirrt.
13520	sî hatte einen valken, als sî in slâfe dûht, erzogen. nâ al ir girde was gebogen er mit flukes swenken. swaz sî kund erdenken	Sie hatte, wie es ihr im Schlaf schien, einen Falken großgezogen. Ganz nach ihrem Verlangen war er im Schwung seines Fluges abgerichtet. Was sie sich nur ausdenken konnte
13525	in sinnen und in muote, des wart diu reine guote geweret sunder lucken von des valken flucken. des hatte daz vil reine wîp	mit Verstand und Sinn, das wurde der reinen Edlen wahrhaftig gewährt durch den Flug des Falken. Deswegen liebte die reine Frau
13530	den vogel zarter denne ir lîp in herzen und in sinne. swaz der küneginne leit ald sorgen ie geschach, sô sî den valken werden sach,	den Vogel inniger als sich selbst mit Herz und Verstand. Was auch immer der Königin an Leid oder Sorgen zustieß: Wenn sie den edlen Falken sah,
13535	sô was ir jâmer gar dâ hin. ir herz ir leben und ir sin ir muot ir lîp mit stætekeit hatten al ir trôst geleit alleine ûf des valken art.	war ihr Leid ganz und gar beendet. Ihr Herz, ihr Leben, ihr Verstand, ihre Gesinnung, ihr Leib, all dies hatte beständig die Hoffnung allein auf den Falken gerichtet.
13540	sô liep sô trût und alsô zart moht der werden künegîn ân got ûf erd niht lieber sîn, als sî in slâfe dûhte.	So lieb, vertraut und angenehm konnte der edlen Königin außer Gott auf Erden nichts anderes sein, wie es ihr im Schlaf schien.

Unschwer sind bereits hier die intertextuellen Verweise auf den Falkentraum Kriemhilds im *Nibelungenlied* zu erkennen.<sup>61</sup> Dies zeigt auch die Fortsetzung des Traums:

<sup>60</sup> Im Sinne der ausgeprägten Genderhierarchie im *Reinfrid* ist es nicht überraschend, dass Yrkane keine Vision, sondern einen Traum erhält. Es gibt jedoch keine generelle Zuweisung von Visionen an männliche und Träume an weibliche Figuren in mittelalterlichen Erzähltexten; es muss nur auf die Legendendichtung hingewiesen werden, um eine Vielzahl von Visionen weiblicher Protagonisten nachweisen zu können (vgl. im *Passional* z.B. die Legenden der heiligen Martha, 338,55–69, Agatha, 180,89–181,90, und Juliana, 189,34–41; die heiligen Lucia und Constancia empfangen ihre Visionen dagegen »in dem slafe«, 26,38, ähnlich 118,37).

<sup>61</sup> Der *Reinfrid* erzählt das Traumereignis und die trauminternen Emotionen des Traum-Ichs allerdings deutlich ausführlicher, denn im *Nibelungenlied* wird für dieses Motiv lediglich ein Langvers verwendet: Kriemhild träumt, »wie si zuge einen valken, starc, schœn und wilde« (Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B hrsg. von Ursula Schulze. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stutt-



13545	<p>eines morgens<sup>62</sup> lühte          diu sunne mit ir glanze,          durliuhteclichen ganze          sunder trüeber wolken art [...].          diu hôchgeborne frouwe          nam den valken ûf ir hant.          dâ von der starken sorgen bant</p>	<p>Eines Morgens leuchtete          die Sonne mit ihrem Glanz          ganz und gar hell          ohne irgendwelche trüben Wolken.          Die adlige Dame          nahm den Falken auf die Hand.          Dadurch vermochte ihr das Leid die          Fesseln          starker Sorgen anzulegen.</p>
13555	<p>kond jâmer ûf sî reizen.<sup>63</sup>          sî wolte mit im beizen,          als sî vil dicke hât getân,          nâch dem als ir vil tumber wân<sup>64</sup>          in troume sich erscheinde.</p>	<p>Sie wollte mit ihm auf die Beizjagd gehen,          wie sie es häufig getan hatte,          wie ihre einfache Vorstellungskraft          es ihr im Traum zeigte.</p>

gart: Reclam 2010, Str. B11,2. »Wie sie einen schönen, starken und wilden Falken abrichtete«). Auch das Lied des Kûrenberger, das das gleiche Motiv verwendet, beschreibt die Bindung der Falknerin und des Falken deutlich kürzer: »Ich zôch mir einen valken mêre danne ein jâr. / dô ich in gezamete, als ich in wolte hân [...]«, zitiert nach Des Minnesangs Frühling. Unter Benutzung der Ausgabe von Karl Lachmann bearbeitet von Hugo Moser u. Helmut Tervooren. 38., erneut revidierte Auflage. Stuttgart: Hirzel 1988, S. 25, Str. 6,1 f. »Ich richtete länger als ein Jahr einen Falken ab. Als ich ihn so gezähmt hatte, wie ich ihn haben wollte [...]« (Übersetzung dieses Textes hier und im Folgenden: N. M.).

<sup>62</sup> Auffällig ist die starke Zeitdehnung im Rahmen dieses Traumberichtes: Der (bezüglich der erzählten Zeit lediglich wenige Sekunden umfassende) Traum wird zu einer Binnenerzählung, deren Erzählzeit zu suggerieren scheint, dass der Traum nicht nur die besondere Intensität der Gefühle der Falknerin für den Falken zum Ausdruck bringen soll (vgl. V. 13529–13542), sondern auch eine besondere Intensität der »erzählten Traum-Zeit«, ausgedrückt als gedehnte »Traum-Erzählzeit«.

<sup>63</sup> Dass der Autor des *Reinfrid* den (grundsätzlich eine Art Binnenerzählung darstellenden) Traumbericht stilistisch an die traumexterne Diegesis anpasst, zeigen Vorausdeutungen auf Erzählebene wie in V. 13554 f. Anders als bei Kriemhilds Falkentraum verlässt der Autor des *Reinfrid* damit die durch den Traum fokussierte Innensicht des Traumberichts und wird zum Kommentator des Traumgeschehens, noch bevor der Traum in der Diegesis zu Ende geträumt ist.

<sup>64</sup> Mit dieser Erzählerwertung wird die genderbezogene Hierarchie von Yrkane und Reinfrid explizit hervorgehoben. Auch wenn das Adjektiv »tump« grundsätzlich eine positiv besetzte naive Gottesnähe im Sinne der *divina simplicitas* bedeuten kann, wird es zumeist negativ gewertet, vgl. *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* von Matthias Lexer. [http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=Lexer](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Lexer). Im vorliegenden Fall wird die Diskrepanz zwischen Yrkanes negativ konnotierter »tumpheit« und Reinfrids Überlegenheit wohl auch dadurch hervorgehoben, dass Reinfrid imstande ist, seine eigenen und Yrkanes Träume zu deuten, während Yrkane auf Reinfrids Hilfe angewiesen ist, vgl. *Reinfrid*, V. 13696–13703. Es sei allerdings nicht behauptet, dass dies in den mittelalterlichen Texten eindeutig ist: Die eigenständige Traumdeutung kann als positiv gewertet werden, jedoch können umgekehrt auch die Deutung eines Traums mithilfe von Experten und die Beratung im Kreis der Ratgeber über das vom Traum als notwendig dargestellte zukünftige Handeln einen positiv charakterisierten Fürsten auszeichnen. Beispiele für die verschiedenen hier angesprochenen Möglichkeiten finden sich etwa in der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen deutschsprachigen *Kaiserchronik*, siehe Miedema: *Träume in der Kaiserchronik*: Dass Kaiser Konrad II. z.B. seinen Traum teilweise selbst deutet, sich aber über die Deutung ihm unverständlicher Aspekte auch mit den Fürsten berät, stellt ihn in ein positives Licht (vgl. ebd., S. 297 f.); Kaiserin Irene dagegen ist



13560	nun weiz ich <sup>65</sup> waz ez meinde, wan dô sî den valken liez <sup>66</sup> ûf sîn geverte und er stiez ûf des rehten beizes spor, als er dicke hât dâ vor	Nun weiß ich nicht, was es bedeutete, aber als sie den Falken losließ auf seinen Flug und er der Spur der Beizjagd richtig folgte, wie er es häufig zuvor bereits
13565	getân mit willeclîcher ger, sô koment girdeclîchen her  in snellen fluken schier gevarn zwên ungefüege grôze arn <sup>67</sup>	mit bereitwilligem Verlangen getan hatte, da kommen gierig mit schnellen Flügelschlägen sofort und schnell zwei ungeheuer große Adler herbeigeflogen
13570	und wolten ûf in ziehen. durch nôt sô muoste fliehen	und wollten ihn angreifen. Der Flug des Falken musste notwendigerweise
13575	des valken fluc mit gûften. er kërte gèn den lûften ûf, wan er die fluht gevienc snelleclîchen unde gienc sô hôhe über sich enbor daz man keinen vogel vor noch sît sô hôhe nie gesach. iedoch nâ dem valken brach der aren swenken ûf sîn vart,	ausweichen, während er laut schrie. Er schwang sich in die Luft hinaus, denn er ergriff schnell die Flucht und stieg so hoch über sich hinaus, wie man es noch nie zuvor einen Vogel hatte tun sehen oder tun sehen wird. Aber der Adlerflug drängte dem Falken auf seiner Bahn hinterher, so dass er von ihnen überholt wurde:
13580	wan er überflogen wart von in: sî zarten sîn gevider vil und vil, daz viel har nider	Sie zerrauten sein Gefieder ganz und gar, so dass es herunter schwebte,
13585	und wart der frouwen in ir hant. dâ bî wart ir wol erkant daz sîn fluc was überzogen.	in die Hand der Dame. Dadurch konnte sie erkennen, dass er gefasst worden war.

nicht imstande, ihre Träume richtig zu deuten, was ihre negative Charakterisierung verstärkt (vgl. ebd., S. 198, 206). Vgl. außerdem oben, Anm. 15.

<sup>65</sup> Auch hier (vgl. Anm. 63) manifestiert sich das Erzähler-Ich als ein (Unwissenheit fingierender) Kommentator des Traumgeschehens – hier im Spiel mit den Möglichkeiten der mittelalterlichen extradiegetischen, heterodiegetischen, nicht fokalisierten Erzähler, den Bescheidenheitstopos (der Erzähler sei angeblich ähnlich »tump« wie Yrkane, vgl. Anm. 64) mit dem selbstbewussten Anspruch auf höchstes literarisches Können zu vermischen.

<sup>66</sup> Erneut (vgl. Anm. 61) beansprucht der Autor des *Reinfrid* für die Darstellung des Traumgeschehens, hier: für die Katastrophe im Traum (V. 13561–13585), deutlich mehr Erzählzeit als die Vorlagen, etwa das *Nibelungenlied* (Str. B11,3: »den ir zwêne arn erkrummen« («den ihr zwei Adler schlugen«)) und der Kürenberger (Str. I,4: »er huop sich ûf vil hôhe und vlouc in anderiu lant« («er schwang sich in die Höhe und flog in andere Länder«)).

<sup>67</sup> Die zwei Adler entsprechen dem *Nibelungenlied*. Während dort jedoch deren Bedeutung, im Gegensatz zur Identifikation des Falken, bewusst polyvalent bleibt (vgl. zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten Abdoulaye Samaké: Liebesträume in der deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Erzählliteratur des 12. bis 15. Jahrhunderts. Diss. Saarbrücken 2018 (Drucklegung in Vorbereitung), S. 125–136), fehlt im *Reinfrid* jeder textinterne Hinweis auf die mögliche Identifizierung der Adler. Denkbar wäre, dass das Ende des Textes ähnlich wie im Trojanerkrieg eine Reprise des Motivs enthalten hätte, er blieb jedoch unvollendet.

Die Zeichen scheinen eindeutig: Wie im *Nibelungenlied* wird der Falke getötet, die herunterschwebenden Federn scheinen der traumintern greifbare Beweis dafür zu sein. Dann nimmt jedoch die Traumerzählung eine überraschende Wendung:

	doch was der valke in enphlogen, und wiste des vil kleine diu minnenliche reine, diu hôcherborn Yrkâne, 13590 wan sî was in dem wâne daz der valke wære tôt.	Der Falke aber konnte ihnen entkommen, jedoch wusste dies die schöne, reine, edle Yrkane nicht, denn sie glaubte fälschlich, dass der Falke tot wäre.
--	---	--

Mit dieser höchst individuellen Darstellung thematisiert der Autor des *Reinfrid* die Differenz zwischen dem geschauten Traumbild und dem, was in der Traumwelt zwar geschieht, von der Träumenden jedoch nicht erkannt wird. Yrkane erfasst das Geschehen synästhetisch (optisch, akustisch, taktil), und dennoch entgeht ihr das Wichtigste: Sie sieht nicht, dass der Falke fliehen kann. Dies suggeriert (in dieser expliziten Form wohl zum ersten Mal in der mittelalterlichen weltlichen Literatur) ein Traumgeschehen jenseits des von den Träumenden Geschauten; die auf Veranlassung Gottes erschaffene Traumwelt enthält wie eine Art Parallelwelt Bereiche, die die Träumende nicht wahrzunehmen vermag.<sup>68</sup> Die verschlüsselte Darstellung des zukünftigen Geschehens in der Traumwelt ist lückenlos, die Beschränktheit des Blickes des Traum-Ichs der Protagonistin verhindert allerdings das vollständige Verständnis der göttlichen Offenbarung.

Es folgt im *Reinfrid* zunächst die Darstellung der heftigen emotionalen Reaktion Yrkanes in ihrem Schlaf, die den Ehemann auf ihr Träumen aufmerksam macht.<sup>69</sup>

	des huop sich angest unde nôt in irs herzen sinne. diu süeze küneginne, 13595 diu reine hôchgelopte, in dem slâfe topte sô vaste und sô sêre, daz der fürste hêre erschrac von den geberden.	Dadurch wurde ihr Herz von Angst und Not ergriffen. Die schöne Königin, die reine, vielgelobte, tobte im Schlaf so sehr und so heftig, dass der edle Fürst [Reinfrid] durch ihr Verhalten erschrak.
--	---	--

<sup>68</sup> Dies ist nicht zu verwechseln mit dem häufig überlieferten Motiv, dass Einzelheiten eines Traums zwar gesehen, jedoch falsch gedeutet werden: Im *Reinfrid* geht es darum, dass ein an sich vorhandenes Traumgeschehen von der Träumenden deswegen falsch gedeutet wird, weil es im Traum gar nicht erst wahrgenommen wird.

<sup>69</sup> Dieses auch sonst geläufige Motiv hat in deutscher Sprache einen Vorläufer in der *Kaiserchronik*, vgl. dort V. 1331–1338; und Miedema: Träume in der *Kaiserchronik*, S. 186 f.