https://doi.org/10.51814/nm.147456

mir ist getroumet hînte von angestlîcher nôt. Eine Untersuchung zur Erzählweise von Unheilsträumen in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht*

BENJAMIN VAN WELL

Abstract Die mantisch-prophetischen Unheilsträume Kriemhilds und Uotes im *Nibelungenlied* und Helches in der ***Rabenschlacht*** werden in der Mediävistik intensiv diskutiert, Parallelen in der Erzählweise erkannt, die nibelungische pessimistisch-fatalistische Grundstimmung der symbolisch verschlüsselten nächtlichen Bilder betont. Dennoch fehlen bislang systematisch-vergleichende Analysen zu den Traumerzählungen. Eine solche Analyse soll im Rahmen dieser Studie durchgeführt und mit Blick auf die Untersuchungsergebnisse erörtert werden, ob bzw. inwieweit diese literarischen Träume Merkmale aufweisen, die für heldenepische Untergangserzählungen als gattungsspezifisch gelten können. Dabei werden auch Parallelen zu den Träumen aus der *Klage* beleuchtet, v.a. aber Unterschiede zu Unheilsträumen in anderen Gattungen mittelhochdeutscher Versepik diskutiert, exemplarisch an einschlägigen Beispielen aus dem *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, dem Orendel und dem *Meier Helmbrecht* von Wernher dem Gertenare. Mit Überlegungen zum Traum der Hecbua in Konrads *Trojanischem Krieg* und dem Drachentraum der Herzeloyde in Wolframs *Parzival* wird abschließend ein Ausblick zur weiteren Erforschung literarischer Träume in mittelhochdeutscher Versepik formuliert.

Schlüsselwörter Literarische Traumerzählungen, *Nibelungenlied*, *Rabenschlacht*, mittelhochdeutsche Heldenepik, antike und mittelalterliche Traumtheorien

1. Einleitung

Die vorausdeutenden Unheilsträume in *Nibelungenlied* (um 1200)[1] und *Rabenschlacht* (letztes Viertel des 13. Jhs.) werden in der Altgermanistik ausführlich diskutiert. Dass sich diese Träume hinsichtlich ihrer Erzählweise ähneln, dass Parallelen sichtbar werden, zumal mit Blick auf ihre pessimistische fatalistisch-unheilvolle Grundstimmung, die für beide Heldenepen insgesamt als gattungsspezifisch erkannt werden (vgl. hierzu Mecklenburg 2002: 82; Kropik 2008: 271, 283; Lienert 2010: 182), findet

1 Die Analyse der Träume basiert auf der Ausgabe von Grosse (2002) und damit auf Hs. B. Varianzen zu anderen Hss. sind nicht Gegenstand dieser Studie. Zu den Varianzen vgl. die neue Studie von Müller (2023).

dagegen allenfalls beiläufig Erwähnung (vgl. Mecklenburg 2002: 93; Lienert 2010: 177; van Well 2016: 162–163). Systematisch-vergleichende Analysen zur Erzählweise der Träume Kriemhilds und Uotes im *Nibelungenlied* und dem Drachentraum der Helche in der *Rabenschlacht* fehlen bislang.

Im Rahmen dieser Arbeit soll eine solche vergleichende Analyse durchgeführt und mit Blick auf die Ergebnisse der Untersuchung diskutiert werden, ob in den Traumerzählungen in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht* Merkmale sichtbar werden, die für heldenepische Untergangserzählungen eventuell gattungsspezifisch sind. Unter *heldenepischen Untergangserzählungen* werden hier also Erzählungen verstanden, die der Gattung der Heldenepik zuzuordnen sind und deren Handlung dabei zugleich final auf den Untergang von Personen, Königreichen und/oder Herrschaftsgeschlechtern hin determiniert ist.[2] Hierbei werden einschlägige Aspekte der Erzählweise der Träume Kriemhilds, Uotes und Helches in den Fokus genommen und verglichen, die partiell in unterschiedlichen mediävistischen Forschungsarbeiten zwar diskutiert, aber kaum in systematisch vernetzter Ordnung betrachtet werden: die (potentielle) Bedeutung der Traumsymbolik, die Reaktionen der Figuren auf die symbolisch verschlüsselten nächtlichen Bilder, die narrative Funktion der

2 Zu Merkmalen der Heldenepik vgl. Lienert 2015. Lienert (2010: 24) zufolge schließe die *Rabenschlacht* „in erster Linie an das ‚Nibelungenlied' an, v.a. durch die Inszenierung nibelungischer leit-Atmosphäre und Untergangsdetermination". Die Träume fungieren dabei als Prolepsen, die auf den unheilvollen Ausgang der Erzählungen vorausdeuten. Ihre Erzählweise ist Untersuchungsgegenstand dieser Studie. In anderen mittelhochdeutschen Heldenepen finden sich zwar auch Traumerzählungen, so etwa Sidrats Löwentraum (D, VIII, Str. 256–257) und Herbrants Adlertraum (D, IX, Str. 57, 1–4) im *Wolfdietrich D* sowie Heimes Traum vom Kampf mit dem *tiuvel* im *Rosengarten D* (Str. 337, 1–4). Hierbei handelt es sich aber nicht um Unheilsträume, die auf künftiges Leid und Untergang vorausdeuten. Der Grund dafür mag sein, dass *Wolfdietrich* und *Rosengarten* keine Untergangserzählungen sind. Ihnen fehlt der „nibelungische Pessimismus" ‚historischer' Dietrichepik (Lienert, 2010: 182). Beide Heldenepen sind zwar in der gleichen fiktiven Welt angesiedelt wie *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht*, aber letztlich, wie Lienert (ebd.: 6) ausführt, lediglich über Motive, Requisiten, Personenkonstellationen und Ansippung (Wolfdietrich als Ururgroßvater Dietrichs von Bern) mit der ‚historischen' Dietrichepik verbunden. Zum „Kernbestand" dieser Textgruppe gehörten diese Epen aber nicht.

Träume im Rahmen der Handlung, die Vorstellungswelt, die ihnen zugrunde liegt und die Bedeutung, die sie produzieren.

In diesem Zusammenhang werden auch kurz die nächtlichen Bilder aus der *Klage* in den Fokus genommen, die an das *Nibelungenlied* anschließt. Vor allem aber wird diskutiert, ob und inwiefern sich Träume in heldenepischen Untergangserzählungen von jenen in anderen epischen Gattungen möglicherweise unterscheiden. Hierzu wird schlaglichtartig die Erzählweise exemplarischer Unheilsträume aus *Rolandslied* (um 1170), *Orendel* (um 1190) und *Meier Helmbrecht* (um 1290) in den Blick genommen.

Mit Überlegungen und Anmerkungen zum Untergangstraum der Hecuba in Konrads *Trojanischem Krieg* (1281/87) und dem Drachentraum der Herzeloyde in Wolframs *Parzival* (um 1210) soll abschließend ein weiterführender Forschungsausblick auf diesen Themenkomplex formuliert werden.

Im Folgenden werden zunächst die nächtlichen Bilder im *Nibelungenlied* analysiert, anschließend vergleichend hierzu der *Drachentraum* der Helche in der *Rabenschlacht*. Abschließend werden dann die oben genannten Unheilsträume aus den anderen Gattungen mittelhochdeutscher Versepik in den Blick genommen.

2. Kriemhilds Falkentraum

Kriemhild kennt Siegfried noch gar nicht, da empfängt sie bereits jenen Falkentraum, der auf die Ermordung des Helden im Odenwald durch Hagen vorausdeutet: *In disen hôhen êren tróumte Kriemhíldè / wie si züge einen valken, starc, scóen' und wíldè, / den ir zwêne arn erkrummen. Daz si daz muoste sehen, / ir erkúnde in dirre werlde leider nímmér gescehen* (Str. 13, 1–4).

Diesen Traum erzählt Kriemhild ihrer Mutter Uote, die ihn deutet: *der valke, den du ziuhest, daz ist ein edel man. / in welle got behüeten, du muost in sciere verlorn hân* (Str. 14, 3–4). Die Bedeutung der symbolisch verschlüsselten Traumbilder erschließt sich, im Zusammenhang mit dieser Deutung, erst im Laufe der Erzählung. Der Falke verweist auf Siegfried, den Königssohn, künftigen Ehemann und zugleich Geliebten (*friedel*) Kriemhilds, er versinnbildlicht die *minne* zwischen den beiden. Als Minnesymbol begegnet der Falke bereits im *Falkenlied* des Kürenbergers, der um 1150/70 entstand

(Bezüge zwischen dem Falkenlied des Kürenbergers und dem *Nibelungenlied* diskutiert Schulze 1997: 101).

Angreifende Adler kündigen nach antiker und mittelalterlicher Traumvorstellung Bedrohung durch einen mächtigen Mann an (vgl. hierzu bereits Artemidor 1991: 131; zur Symbolbedeutung des Adlers im Mittelalter vgl. Dittrich 2004: 17).3 Sie verweisen auf das Mordkomplott. Der eine Adler in Kriemhilds Traum lässt sich auf Gunther, insbesondere auf sein Königtum beziehen, in dem dieser Mord an Siegfried möglich wird. Gunther lässt diesen geschehen, und der Held entlarvt ihn in seinen letzten Worten Mittäter Hagens, der seine Trauer nur heuchelt: *daz ist âne nôt, / daz der nâch schaden weinet, der in hât getân* (Str. 992, 2-3).

Vor allem aber verweist der Adler auf Hagen, der dieses Königtum lenkt, der den Mord plant und durchführt, der, wie Schulze (1997: 215) es formuliert, „die Regie“ übernimmt. Der Adler galt dem Mittelalter als „gefährlicher Jäger“, und Hagen erscheint, dieser Symbolik entsprechend, als Jäger, dessen Jagdbeute Siegfried, der Falke, ist. Aufgrund seines „als arrogant empfundenen Gesichtsausdruck[s]“ versinnbildlicht das Tier außerdem Hoffart (Dittrich 2004: 18), und Hagen wird oftmals als *übermüete* bezeichnet, mehrfach, wie Müller (1998: 121) feststellt, im Sinne des „rücksichtslosen Triumph[es]“. Im Umgang mit Siegfrieds Leiche (Str. 1003, 1f.) bedeute der Begriff „verbrecherische Verwegenheit“ (ebd.: 240).

3 Diese Traumsymbolik könnte direkt oder indirekt auf spätantike byzantinische Traumbücher zurückgehen und in den Volksglauben des Hochmittelalters eingegangen sein (vgl. Haag 2003: 44–45). Das *Oneirokritikon* des Artemidor von Daldis aus Ephesus (2. Jh. n. Chr.), das als eines der wirkungsmächtigsten und am meisten plagiierten Traumbücher der Antike gilt und zahlreiche Traumsymbole erklärt, lag 1165 in einer Teilübersetzung von Pascalis Romanus unter dem Titel *Liber Theosauri Oculti* vor. Das lateinische *Somniale Danielis*, das Artemidor als Hauptquelle nutzt, ist in Westeuropa bereits für das 9. Jh. nachgewiesen. Das ebenfalls einflussreiche unter dem Namen Ahmet ibn ben Sirin verfasste *Oneirokritikon* (10. Jh.?) wurde 1176 von Leo Tuscus ins Lateinische übersetzt (zu den byzantischen und lateinischen Traumbüchern vgl. Fischer 1983: 1–20; Kruger 1992). Ob mittelalterliche Dichter diese Traumbücher in lateinischer Übersetzung direkt rezipierten und sich durch die Erklärung der Traumbilder für literarische Traumerzählungen inspirieren ließen, lässt sich nicht eindeutig beantworten, Haag (2003: 44) zieht diese Möglichkeit in Betracht, Speckenbach (1991: 439–440) sieht diesen Bezug dagegen sehr kritisch.

Ferner versinnbildlicht der Adler Raubgier (vgl. Dittrich 2004: 18), und gerade in Hagens Goldgier liegt ein Hauptmotiv für den Mord an Siegfried. So nimmt er oft Bezug auf den Goldschatz, meint: *hey sold er komen immer in der Burgonden lant!* (Str. 774, 4). Nach Siegfrieds Tod ist er weiter auf den Schatz fixiert, tut alles dafür, dass der Hort nach Worms gebracht wird (vgl. Str. 1107), nimmt ihn Kriemhild später weg, bemächtigt sich der Schlüssel (vgl. Str. 1132) und erklärt, der Hort *sold' in niezen* (Str. 1137, 4).

Auch ohne dass die Traumbilder im Detail sofort verständlich wären, ist doch die Botschaft des Traums mit der Deutung durch Kriemhilds Mutter von Anfang an unmissverständlich. In diesem Sinne entschließt sich Kriemhild auch zunächst dazu, der *minne* auf immer zu entsagen, um das durch den Traum angekündigte Unheil abzuwenden: *âne recken mínne sô wil ich immer sîn […] / daz ich von mannes minne sol gewinnen nimmer nôt* (Str. 15, 2–4). Der Erzähler bestätigt dieses Vorhaben zunächst: *Kriemhild in ir muote sich minne gar bewac* (Str. 18, 1), „entkräftet" es dann aber, wie schon Schulze (1997: 122) feststellt, sogleich wieder: *sît wart si mit êren eins vil küenen recken wîp* (Str. 18, 4).

Dass der Traum somit „keine Handlung" auslöse und keinen „bestimmenden Einfluß auf den Gang der Handlung" habe, stellt bereits Schmitz (1934: 85) fest (vgl. auch Müller 1998: 109). Dass sich drohendes Unheil trotz Warntraum ereigne, weist Speckenbach (1998: 304) für zahlreiche Erzählungen nach und versucht diesen Umstand allgemein mit dem Verhalten der TraumempfängerInnen zu erklären: „Aus unterschiedlichen Gründen wollen sie auch oftmals die Träume nicht beachten, so daß die Handlung ein unaufhaltsames Gefälle erhält." So seien die Figuren „[t]rotz der verfügbaren Prognostik […] meist nicht in der Lage, sinnvolle Konsequenzen aus ihr zu ziehen."

Unterschiedliche Gründe für Kriemhilds Verhalten sind auch für das *Nibelungenlied* diskutiert worden. Müller (1998: 108–109) etwa vermutet, dass Kriemhild ihr Wissen über die Zukunft deshalb nicht nutze, weil sie den Traum offenbar vergesse. In diesem Sinne argumentiert auch Classen (2001: 570–571): „Moreover, Kriemhilt quickly seems to forget the content of her dream, as she no longer examines its somber implications". Uote wiederum ignoriere ihrerseits den Traum später.

In einem weiteren Beitrag entwickelt Classen (1992: 28–29) zudem einen tiefenpsychologischen Erklärungsansatz: Kriemhild, so der Autor, reagiere

„nicht angemessen auf den Traum". Stattdessen schließe sie die Augen, wolle sich „nicht mit den Trauminhalten in ihrer allumfassenden Sinnträchtigkeit auseinandersetzen […]." Sie bedenke nicht „die Komplexität des zu interpretierenden Bildes und verliert somit ihre zukünftige Handlungsfähigkeit".

Die Möglichkeit einer solchen *Handlungsfähigkeit* der Figuren im *Nibelungenlied* wird in der Altgermanistik allerdings auch infrage gestellt. So geht die ältere wie neuere Forschung davon aus, dass es sich bei Kriemhilds Falkentraum um einen prophetisch-mantischen Traum handle, der als solcher kein mögliches, sondern ein unausweichliches künftiges Ereignis kommuniziere (vgl. Schmitz 1934: 83; Fischer 1978: 134; Krasser 1992: 832–833; Schulze 1997: 127–128; Müller 1998: 447–448; Bachorski 2007: 136).

Die Mediävistik hat in diesem Sinne oftmals den Versuch unternommen, den Traumglauben zu rekonstruieren, der dem Falkentraum Kriemhilds sowie auch den anderen mantischen Träumen im *Nibelungenlied*, konkret zugrunde liegt. Fischer (1978: 21–22) zufolge könnte der anonyme Autor des *Nibelungenlieds*, wie auch andere Dichter des Hochmittelalters, über traumtheoretische Kenntnisse verfügt haben, denn die Unheilsträume ließen sich spezifischen Traumkategorien eines konkreten Traumquellenmodells zuordnen, das dann die Basis der Narration bilde.

Unter allen traumtheoretischen Schriften sei die des spätantiken heidnischen Neuplatonikers Makrobius am wirkungsmächtigsten gewesen. In seinem *Commentarium in somnium Scipionis libri duo* (um 430) geht Makrobius davon aus, dass Träume fünf Quellen haben könnten (die Tabelle basiert auf der Zusammenfassung von Wittmer-Butsch 1990: 101):

visio	**somnium**	**oraculum**	**visum**	**insomnium**
Unverschlüsselte direkt verständliche Zukunftsschau.	Symbolisch verschlüsselter prophetischer Traum, der interpretiert werden muss, um verstanden zu werden.	Eine ehrwürdige Person erscheint dem Schlafenden im Traum und informiert ihn über kommende Ereignisse, über den göttlichen Willen, gibt ihm Handlungsanweisungen.	Wachtraum, Zustand zwischen Wachen und Schlafen, Einschlafbilder, Halluzinationen, verursacht durch die von Magen und Herz zum Gehirn aufsteigenden Dämpfe.	Träume, die aus Erinnerungsresten an Tageseindrücke hervorgehen oder durch Speise und Trank oder Krankheiten verursacht werden (Leibreizträume).

Makrobius verarbeitet hier mehrere ältere Traumquellenmodelle, insbesondere das *Oneirokritikon* Artemidors (2. Jh. n. Chr.), in dem das gesammelte Traumwissen seit der Zeit der Vorsokratiker sowie der Ägypter, Babylonier und Juden zusammengestellt wird (vgl. Alt 2002: 41; zu den Traumkategorien Artimedors vgl. die tabellarische Übersicht von Walde 2012: 37–38). Krimhilds Falkentraum, so Fischer (1978: 134), entspräche als verschlüsselter prophetischer Traum der Kategorie des *somnium*.

Dass der Autor des *Nibelungenliedes* sich hier tatsächlich direkt an Makrobius orientiert zeigt, ist allerdings eine gewagte These. Makrobius hatte zwar großen Einfluss auf den gelehrten traumtheoretischen Diskurs des europäischen Mittelalters,[4] aber dass volkssprachige Dichter um 1200 sein Traumquellenmodell kannten, lässt sich nicht belegen. Speckenbach (1985: 322), der sich sehr kritisch mit Fischers These auseinandersetzt, vermutet, dass wohl nicht viel mehr als der Name des Makrobius unter Dichtern bekannt gewesen sein dürfte (vgl. zur Kritik an Fischers These auch Haag 2003: 27). Tatsächlich findet der Name auch in der volkssprachigen Dichtung Erwähnung,[5] von dem Traumquellenmodell ist hingegen nirgends die Rede.

Dass es Fischer (1978: 151) in seiner Dissertation gelingt, alle möglichen Traumerzählungen mittelhochdeutscher Epik – insgesamt 63 – passgenau in das Traumquellenmodell des Makrobius einzuordnen, ist jedenfalls kein Beleg dafür, dass die Dichter des Mittelalters es kannten. Prinzipiell könnte man jeden Traum aus jeder Zeit und jeder Kultur der Welt einer der fünf Kategorien zuordnen, weil das Modell alle möglichen metaphysischen und natürlichen Quellen von Träumen berücksichtigt. So kann auch Kriemhilds

4 Das Traumquellenmodell des Makrobius übernahmen u.a. der englische Gelehrte Johannes von Salibury in seinem 1159 geschriebenen *Policratius* (vgl. Wittmer-Butsch 1990: 130–134) sowie Alcher von Clairvaux in seinem zwischen 1162 und 1190 verfassten *Liber de spiritu et anima* (vgl. ebd.: 117–118). Eine ausführliche Übersicht über die komplizierten und verzweigten Entwicklungs- und Einflusslinien antiker und mittelalterlicher Traumtheorien und -modelle bietet Wittmer-Butsch (1990).

5 Den Namen *Makrobius* könnte z.B. Hartmann von Aue gekannt haben, denn er findet Erwähnung in dem altfranzösischen Roman *Erec et Enide* (Vv. 6736–43) von Chrétien de Troyes (ca. 1140–1190), den Hartmann übersetzte. Genannt wird Makrobius auch in Hugos von Trimberg *Renner* (1300/1313), in V. 1268. Bezüge zu dem Traumquellenmodell finden sich allerdings keine.

Traum einem *somnium* im Sinne des Makrobius ähneln, also einem Traum, der in symbolisch verschlüsselten Bildern ein unabwendbares Ereignis ankündigt, ohne dass der Dichter des *Nibelungenliedes* das Traumquellenmodell gekannt haben muss.

Zudem ist die terminologische Strenge, die Fischer von Makrobius übernimmt und seiner Analyse mittelhochdeutscher Traumerzählungen zugrunde legt, in Schriften des Hochmittelalters keineswegs immer gegeben, im Gegenteil: Mittellateinische Autoren haben, wie Dinzelbacher (1981: 46) feststellt, die Begriffe *somnium* und *visio* zumeist synonym verwendet.

Fischer (1978: 134) nimmt, ergänzend zu seiner zweifelhaften Makrobius-These, auch germanische Einflüsse an, verweist auf den okkult-heidnischen Charakter des Falkentraums (ebd.: 136). Diese These wird in der älteren Mediävistik häufiger vertreten. Schmitz (1934: 83) zufolge empfange Kriemhilds Falkentraum „seinen Sinn […] aus der alten ursprünglichen Vorstellungswelt schicksalhafter Bestimmung jeglichen Lebens und Tuns“. Ähnlich vertritt Krasser (1992: 832–833) die Auffassung, dass im „*Nibelungenlied* […] Träume antiken und germanischen Vorbildern nachgeahmt werden“. Sie verweist in diesem Zusammenhang auf die Relevanz des „Schicksals- und Unsterblichkeitsglauben[s]“ der Germanen.

Liegt dem Traum also die Vorstellung einer numinosen Schicksalsmacht archaisch-germanischer Provenienz zugrunde, die die Geschicke der Figuren lenkt? Der Sender des Traums wird jedenfalls nicht genannt, anders etwa als im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, in dem Kaiser Karl seine Träume eindeutig von Gott empfängt (V. 7082).

Dass den Träumen im *Nibelungenlied* ein germanischer Schicksalsglaube zugrunde liege oder diesen zumindest nachahme, lässt sich allerdings nicht belegen. Ein germanischer Archetyp der Träume liegt nicht vor. Reichert (2003: 35) vermutet älteste Hinweise auf Kriemhilds zweiten Traum auf „gewebte[n] Bildstreifen von der Insel Gotland“ aus dem 11. Jahrhundert, auf denen „eine Figur“ zu sehen sei, „die als Sigurd interpretiert wird […], mit einem Eber (der ihn tötet?)“. Noch ältere Belege, zumal solche, die bis in eine germanische Vorzeit zurückreichen, finden sich nicht. Haferland (2004: 80) jedenfalls spricht zurecht von den „Unwägbarkeiten eines germanischen Schicksalsglaubens“. Zudem scheint der Falkentraum auch eher ein Produkt

des Hochmittelalters zu sein, denn der Falke ist, wie oben bereits ausgeführt, ein höfisches Minnesymbol, wie wir es aus dem *Kürenberger* kennen.

Bachorski (2007: 17) geht dennoch davon aus, dass die Träume Kriemhilds auf ein unentrinnbares „Schicksal" vorausdeuteten, ohne dabei aber näher auszuführen, welche Schicksalsvorstellung er für das *Nibelungenlied* konkret annimmt. Tatsächlich stellt sich die Frage, ob sich diese Vorstellung überhaupt eindeutig bestimmen lässt.

Schulze (1997: 255) merkt in Bezug auf den christlichen „Verständnishintergrund der zeitgenössischen Rezipienten" an, dass das *Nibelungenlied* vermutlich als „Analogie zur Topik der Vergänglichkeit alles Irdischen" gelesen wurde. Bilden sich im Sinne dieser Lesart in den Träumen Kriemhilds, in der Unabwendbarkeit des Unheils, das sie vorausdeuten, eventuell Einflüsse der christlichen Prädestinationslehre ab, wie sie sich u.a. für die Unheilsträume Kaiser Karls im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad annehmen lassen?[6]

Das *Rolandslied* vermittelt allerdings eine optimistische Perspektive im Sinne eines christlich-eschatologischen Weltbildes. Diese „erbauliche Perspektive" fehlt im *Nibelungenlied*, wie Müller (1998: 439) feststellt. Schulze (1997: 256) weist ihrerseits darauf hin, dass die „Dekonstruktion des höfischen Glanzes erzählend und kommentierend nicht durch einen christlichen Ausblick, nicht durch die Hoffnung auf eine andere Welt außerhalb des Erzählten aufgefangen" werde. Müller (1998: 435) zufolge müsse eine Gesamtinterpretation des *Nibelungenliedes* scheitern: Dem Epos lasse sich „keine leitende Idee abgewinnen", der „Versuch einer Sinngebung [bleibt] brüchig" (ebd.: 439).

In diesem Sinne ließen sich auch die Träume nicht auf eine bestimmte Lesart, das Unheil, das sie vorausdeuten, nicht eindeutig auf eine bestimmte

6 Zu möglichen Einflüssen der Prädestinationslehre auf das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad vgl. van Well (2016: 115–116). Zur christlichen Prädestinationslehre als Vorstellung vom universalen Heilswissen und Ausdruck von Allmacht und Allwissenheit Gottes, die dem Willen der Menschen über und vor sei, vgl. Hödl/Laarmann (1995: 142–145). Zur *gemina praedestinatio* bei Augustinus von Hippo (354–430) und zur weiteren Diskussion dieser Vorstellung bis ins Hochmittelalter vgl. ebd. Die Auffassung der älteren Forschung, dass die Prädestinationslehre Gottschalks von Orbais (803–869) eventuell unter dem Einfluss eines germanischen Schicksalsglaubens stand, beurteilt Simek (1995: 1453-1454) überaus kritisch.

Vorstellung festlegen. Konkret beschreiben lässt sich allenfalls ihre spezifische Erzählweise. Der „Untergangsmechanismus", der Schulze (1997: 264) zufolge im *Nibelungenlied* sichtbar werde, jener „Sog", der sich, wie Müller (1998: 447–448) es formuliert, „jeder Kontrolle entzieht und, unbeeinträchtigt von allen Ablenkungsversuchen, alles verschlingt", bildet sich auch in den Träumen ab.

Die Handlungsfähigkeit der Figur wäre in diesem Sinne a priori soweit eingeschränkt, dass sie das Unheil, das die Träume vorausdeuten, gar nicht abwenden könnte. Dennoch stellt sich dann immer noch die Frage nach einer kohärenten Figurenmotivierung, wie sie Classen (1992: 28–29) diskutiert.

Eventuell ließe sich hier aber auch einfach von einer Motivierungslücke ausgehen. Dass der Falkentraum Kriemhilds für den weiteren Verlauf der Handlung keine Rolle mehr spielt, dass er später keine Erwähnung mehr findet, weder seitens der Traumempfängerin noch der Traumdeuterin Uote, ließe sich, jenseits fiktionsinterner und kausal-tiefenpsychologischer Motivierung, auch mit einer spezifisch-paradigmatischen Erzählweise erklären. So dominiert hier vermutlich einfach die Handlungsprogression gegenüber eines psychologisch kohärenten Figurenverhaltens. In diesem Sinne, so ließe sich vermuten, wird der Falkentraum später weder vergessen noch erinnert, sondern spielt für Reflexionsprozesse der Figuren nach Str. 46 schlicht keine Rolle mehr. So plötzlich wie er in der Erzählung auftaucht, so plötzlich verschwindet er wieder aus der Welt des *Nibelungenliedes*, und mit ihm verschwindet auch der Entschluss Kriemhilds, der Ehe zu entsagen.

3. Kriemhilds zweiter und dritter Traum

Ganz ähnlich wie der Falkentraum funktionieren auch der zweite und dritte Traum: Kriemhild erzählt Siegfried diese beiden Träume kurz vor dessen Jagdausflug in den Odenwald im Zusammenhang mit ihrer Erinnerung an den Geheimnisverrat an Hagen. Sie hatte ihm von der verwundbaren Stelle zwischen den Schulterblättern des Helden erzählt (Str. 902) und erinnert sich nun daran: *Do gedâhtes' an diu mære (sine tórst' ir niht gesagen), / diu si dâ Hagene sagete* (Str. 920, 1–2).

Die Traumerzählungen beziehen sich auf dasselbe Ereignis wie der Falkentraum und sind ihm auch motivisch ähnlich: *Si sprach zuo dem recken:*

"lât iuwer jagen sîn. / mir troumte hînte leide, wie iuch zwei wildiu swîn / jageten über heide, dâ wurden bloumen rôt" (Str. 921, 2–3; zur Parallelität der drei Träume vgl. auch Frakes 1984: 173–187; Mowatt 1971: 114–122). Den dritten Traum erzählt Kriemhild Siegfried direkt im Anschluss an den zweiten: *mir troumte hînte leide, wie ob dir zetal / vielen zwêne berge: ine gesách dich nimmer mê* (Str. 924, 2–3).

Die *zwei wildiu swîn* aus dem zweiten Traum verweisen, wie die beiden Adler aus dem Falkentraum und die Berge aus dem dritten, auf Hagen und Gunther und das Mordkomplott. Der Eber versinnbildlicht im Mittelalter Jagd und Angriffslust (vgl. Beck 2006: 335) und Hagen macht Jagd auf Siegfried.

Auch diese beiden Traumerzählungen haben keinen Einfluss auf die Handlungsprogression, der Tod Siegfrieds wird damit nicht verhindert. Wie bei Kriemhilds Falkentraum hat die Forschung auch hier nach kohärent-psychologisch motiviertem Figurenverhalten gesucht. So wurde etwa diskutiert, ob Kriemhild selbst ihre Träume verstanden hat, ob sie das Eberpaar als Gunther und Hagen zu deuten vermag. Denn sie warnt Siegfried nicht direkt vor ihrem Bruder und Hagen. So vertritt etwa Classen (1992: 29) die Auffassung, dass die Königin „keineswegs tiefer in die Traumaussage vor[dringt]", sie „vermag nur wahrzunehmen, daß ‚zwei wildiu swîn' (Str. 921, 2) ihrem Mann das Leben zu nehmen drohen".

Ähnlich wie Classen meint auch Rüsenberg (2005: 86), dass Kriemhild auf „bewußter Ebene […] die Einsicht und Mittel [fehlen], ihre Angst zu konkretisieren und gegenüber Siegfried zu artikulieren." So sei es ihr nicht möglich „das Eberpaar in den Träumen […] als Hagen und Gunther zu erkennen und zu benennen […]. Ihr bleibt nur die Sprache der Träume selbst als die Sprache des Unbewußten".

Formuliert wird damit die These, Kriemhilds Träume seien psychologisch. Hierzu ein kleiner traumtheoretischer Diskurs: Die Theorie von natürlichen Träumen, die u.a. aus Wünschen, Ängsten, Erinnerungen und Tageserlebnissen hervorgehen, ist fester Bestandteil des hochmittelalterlichen Gelehrtendiskurses, in ihren Ursprüngen geht sie auf Aristoteles (384–322 v. Chr.) zurück. Sie findet sich im *Policratius* (1159) des Johannes von Salibury (vgl. Wittmer-Butsch 1990: 130–134) und im *Liber de spiritu et anima* (um 1162 und 1190) Alchers von Clairvaux (vgl. ebd.: 117–118), die sie beide durch Makrobius kannten (siehe hierzu die Kategorien *insomnium* und *visum* in

der Tabelle oben). Wilhelm von Conches (gest. 1154) reflektiert seinerseits die Tagesresttheorie des Aristoteles in *De philosophia mundi* (vgl. ebd.: 115–116), ebenso der jüdische Arzt Moses ben Maibon (1135–1204). Honorius von Autun (1080–1150/51) rezipiert das Traumquellenmodell des Tertullianus (*De anima*, um 210), das ebenfalls Tagesrestträume kennt (vgl. ebd.: 116).

Ob Dichter um 1200 diesen Gelehrtendiskurs kannten, lässt sich, wie bereits oben ausgeführt, nicht beantworten, aber es lässt sich feststellen, dass die Vorstellung natürlicher, d.h. (proto-)psychologischer Träume *avant la lettre*, auch in der Dichtung verbreitet war. Beispiele hierfür wären etwa der erotische Wunschtraum Didos von Eneas in Heinrichs von Veldeke Antikenroman (um 1170/90) (Vv. 1415–1425). Auch im *Nibelungenlied* findet sich ein Sehnsuchtstraum Kriemhilds von ihrem Bruder Gieselher (Str. 1393, 2–4). Und Iweins Leben-als-Traum-Monolog in Hartmanns Artusroman *Iwein* (um 1210) ist, wenngleich es sich um keinen echten Traum handelt, doch ein Hinweis auf die Vorstellung, dass die Erinnerung Quelle der Träume sein kann.

Die Frage aber, ob sich in Kriemhilds Träumen von Siegfrieds Tod *avant la lettre* eine *Sprache des Unbewussten* abbildet, wird in der Altgermanistik durchaus kritisch beurteilt. So sieht etwa Bachorski (2007: 32) wenig Psychologie in Kriemhilds Träumen, denn schließlich gingen diese nicht aus dem „Erleben der Figur“ hervor. Zwar ließe sich gegen Bachorski einwenden, dass Kriemhilds Gespräch mit Hagen und der Geheimnisverrat Ängste und damit die Angstträume verursacht haben könnten. Aber auch hier erweisen sich die Träume als mantisch-prophetisch. In diesem Sinne kommen sie von außen, entstehen also nicht im Inneren, etwa aus Tagesgedanken und Ängsten. So heißt es in Kriemhilds Traumerzählungen *dâ wurden bluomen rôt* (Str. 921, 3), und nachdem Hagen Siegfried den Speer in den Rücken gerammt hat: *Die bloumen allenthalben von bluote wurden naz* (Str. 998, 1). Grosse (2002: 826) stellt mit Blick auf diese Strophen fest: „Dieser Traum erfüllt sich“.

Dennoch haben die Träume durchaus eine psychologische Dimension, die in der Reaktion der Figur auf die nächtlichen Bilder sichtbar wird. So merkt Schulze (1997: 125–126) an, dass die Träume an die Angst Kriemhilds gekoppelt seien, die „aus der Preisgabe von Siegfrieds verwundbarer Stelle an Hagen und aus dem Streit mit Brünhild resultiert.“ Die Königin ergänzt die erste Traumwarnung durch den Hinweis auf ihre Furcht vor dem *haz*

Gekränkter (Str. 922) und erzählt anschließend noch den Traum von den zwei Bergen. Schulze (1997: 125) spricht deshalb, mit Hinweis auf Kriemhilds Angst, von einem „Ansatz zur Psychologisierung". Schulze geht dabei aber nicht von (unterbewussten) Ängsten als Quelle der Träume Kriemhilds aus.

Die Frage, ob Kriemhild die Traumbilder im Einzelnen versteht, die Eber und Berge mit Hagen und Gunther zu identifizieren vermag, lässt sich nicht eindeutig beantworten – in jedem Falle aber steht fest, dass Kriemhild bereits genug weiß, aber zu wenig sagt. Sie erzählt die Träume anstelle des Geheimnisverrats, und so bleibt dieser symbolisch verschlüsselt. Kriemhild bringt den Geheimnisverrat nicht direkt zur Sprache, denn *sine torst' ir niht gesagen* (Str. 920,1).

Woraus ihre Furcht hervorgeht, wird nicht direkt erklärt. Allerdings hatte sie Hagen gegenüber geäußert, Siegfried habe sie wegen ihres Streits mit Brünhild *zerblouwen* (Str. 894, 2), Siegfried äußerte sich zuvor entsprechend (vgl. Str. 862, 1–2). Womöglich hat Kriemhild also Angst vor (erneuter) Strafe. Das Schweigen wäre somit zumindest ansatzweise figurenpsychologisch motiviert, aber doch sehr schwach, denn immerhin geht es nun um Siegfrieds Leben. In jedem Falle ist das Schweigen Kriemhilds Voraussetzung dafür, dass sich die Handlung entfalten kann.

Intensiv diskutiert wird in der Forschung auch Siegfrieds Reaktion auf Kriemhilds Warnungen. Grosse (2002: 826) etwa stellt fest, dass „Siegfried […] auf den ersten Teil von Kriemhilds Warnung, den Ebertraum, nicht ein[geht]" und erklärt dies mit der „Arglosigkeit" des Helden. Fischer (1978: 137) vertritt die Auffassung, Siegfried verstehe die Warnung nicht. Classen (1992: 28) meint, der Held mache den Fehler, „die metaphysische Botschaft nicht ernst zu nehmen und somit seine eigene Existenz bloß im Licht der monokausalen, eindimensionalen Realität zu erblicken." Speckenbach (1998: 307) sieht die Ursache in einer „heroischen Haltung der Helden": Dieser entspreche es, dass „Siegfried die Warnungen der Träume nicht beachtet". Müller (1998: 155) wiederum erklärt Siegfrieds Verhalten mit dessen Vertrauen zu seinen *mâgen* (Str. 923, 2). Bennewitz (2009: 43) sieht den Grund dafür, dass die Träume ohne Einfluss auf den Handlungslauf blieben, in einer „gesellschaftliche[n] Marginalisierung weiblicher Träume".

Jede dieser Erklärungen erscheint für sich plausibel. In jedem Fall aber verhält sich der Held handlungskonform, d.h. progressionsorientiert im Sinne

des Untergangsmechanismus, der sich in den Träumen abbildet. Auch hier folgt das Verhalten der Figur offenbar einer paradigmatischen Erzählweise: Die Handlungsprogression dominiert über kohärente Figurenmotivation.

4. Bedeutungsproduktion der Träume im *Nibelungenlied*

Für den Untergangsmechanismus, der sich in den Traumerzählungen abbildet, sind die Begriffe *minne, triuwe, leit* und *rache* von zentraler Bedeutung. Der Falke versinnbildlicht, wie oben ausgeführt, die *minne* zwischen Kriemhild und Siegfried. Speckenbach (1998: 305) spricht hierbei von einer „schicksalbestimmenden Minne". Diese entwickelt sich im Laufe der Erzählung zu einer totalen *triuwe*-Bindung Kriemhilds an Siegfried. Im Tod des Falken ist das künftige *leit* der Königin (vgl. Str. 1007ff.) versinnbildlicht.

Auch Haupt (2000: 169) betont das „unermeßliche Leid der Träumerin", das hier zur Darstellung gebracht werde. Dieses findet seinen Ausdruck in *unmæzlîche[r] klage* und mündet schließlich in einer *rache* (Str. 1105, 4), die so maßlos ist wie Kriemhilds Trauer um Siegfried (vgl. hierzu auch Eifler 2004: 113). Im zweiten und dritten Traum wird das Motiv des ersten variiert.

Ein vierter Traum, den Uote kurz vor der tödlich endenden Reise der Burgunden an Etzels Hof erzählt, verweist symbolisch auf das Ergebnis von Kriemhilds *rache*, den Untergang der Burgunden: *‚ir soldet hie belîben, helde guote. / mir ist getroumet hînte von angestlîcher nôt, / wie allez das gefügele in diesem lande wære tôt.'* (Str. 1509, 2–4). Auch in dieser Traumerzählung bildet sich der Untergangsmechanismus ab. Auch sie bleibt ohne Einfluss auf die Handlung. So weist Hagen die Warnung schroff zurück: *„Swer sich an troume wendet, […] der enwéiz der rehten mære nicht ze sagene, / wenn' ez im êren volleclîchen stê"* (Str. 1510, 1–3).

Motiviert durch sein Ehrgefühl (vgl. Str. 1512, 1–2) möchte Hagen sich keine *vorhte* vorwerfen lassen (Str. 1513, 1). Er hatte vor der Reise ins Hunnenland zunächst selbst gewarnt (Str. 1459, 3), ihm war deshalb von Gernot Furcht vorgeworfen worden (Str. 1462, 2). Aus *zorn* darüber, dass seine *êre* in Frage gestellt wurde, resultiert Hagens fatalistische Haltung: Er möchte nun, wie Schulze (1997: 127) darlegt, „den Beweis der Richtigkeit [seiner Einschätzung der Gefahr] antreten". Damit vollzieht sich im weiteren Verlauf der Handlung unweigerlich der Untergang der Burgunden.

5. Helches Drachentraum in der *Rabenschlacht*

In der *Rabenschlacht* wird, wie schon in *Dietrichs Flucht*, von einem erneuten erfolglosen Versuch Dietrichs von Bern erzählt, sein Reich im Krieg gegen seinen Onkel Ermanarich zurückzugewinnen. Parallel dazu wird erzählt, wie die Kinder des hunnischen Königspaares Etzel und Helche sowie Dietrichs jüngerer Bruder auf dem Feldzug nach Raben den Tod finden.

Unmittelbar vor Beginn der Reise nach Raben träumt die Hunnenkönigin, dass ihre beiden Söhne von einem Drachen entführt und von einem Greifen getötet werden: *Ir troumte, wie ein wilder trach wære | gevlogen also balde | durch ir chemenaten dach | und na ir mit gewalde, | daz siz mit ir ougen sach, | owe, ir liebe sune beide. | Er furt si hin ouf eine breite heide. | Si heit in ir gaume, | waz den chinden geschach. | Si sach in dem troume, | daz si der grife zerbrach* (Str. 123–126). Daran schließt sich ein deutender Kommentar des Erzählers an: *Der troum, der seite ir mære, /als iz ouch sit ergie, | do si dem Bernære | ir liebeu chint ze helfe lie. | Owe der jungen chunige here! | Die gesach si leider lebende nimmer mere* (Str. 126, 1–6).

Am folgenden Tag äußern Helches Kinder den Wunsch, Dietrich auf seinem Feldzug nach Raben begleiten zu dürfen. Anfänglich versucht Helche sie davon abzuhalten. Schließlich aber gibt sie dem Wunsch der Kinder und deren Fürsprecher Dietrich nach und lässt sie nach Raben ziehen. Die Traumprophetie erfüllt sich unweigerlich. Die Kinder Helches, Orte und Scharphe, sowie Dietrichs Bruder Diether (der in dem Traum allerdings nicht in Erscheinung tritt), finden, wie im Traum vorausgedeutet, auf einer *breiten heide* den Tod: *Owe, da gelagen ouf der heide / (nu sint si tot) vrôn Helchen sune beide* (Str. 439, 5–6). Sie werden von Witege erschlagen, einem ehemaligen Gefolgsmann Dietrichs, einem Verräter, der sich Ermanarich angeschlossen hat (vgl. hierzu *Dietrichs Flucht*, V. 7695).

Helches Drachentraum ist, wie die Träume im *Nibelungenlied*, mantisch-prophetisch und hat keinerlei Einfluss auf die weitere Entwicklung der Handlung. Auch er deutet in symbolischen Bildern voraus, was sich unweigerlich ereignen wird. Warum Helche ihr Wissen über künftiges Unheil nicht nutzt, wurde in der Forschung ausführlich diskutiert. Ihr Verhalten im Anschluss an ihren Traum hat dabei für einige Irritationen gesorgt.

So stellt schon Benezé (1897: 35) fest, dass die Hunnenkönigin nach ihrem Erwachen zwar Rüdiger zu sich rufe, doch „den Traum führt sie merkwür-

digerweise nicht an“. Das findet auch Fischer (1978: 146–147) sonderbar: „Helche has Bloedelin fetch Rüdeger, yet neither relates the dream nor requests an interpretation once he arrives.“ Er bezeichnet den Drachentraum in diesem Sinne als „unheeded prophecy”. Auch Mecklenburg (2002: 93) merkt hierzu an: „Nun möchte man annehmen, dass Helche hier auf den Traum reagiert, durch den ihr, wie durch den Erzähler angedeutet, der Tod ihrer Söhne vorhergesagt wurde“. Anders aber „als Kriemhilds Träume im ‚Nibelungenlied‘ wird dieser Traum nie wieder aufgegriffen, Helche bezieht sich nicht darauf […]. Das Motiv bleibt blind“.

Auch Lienert (2010: 209) meint: „Als die Königin nach dem Unheilstraum Rüdiger rufen lässt, eilt er sofort zu ihr; doch ein Gespräch folgt nicht“. Und in ihrer Anmerkung zu Str. 128,5–131,6 merkt Lienert (2005) an: „Das Erzählmuster […] läuft ins Leere; was Helche Rüdiger mitteilen will (der Drachentraum?), wird nicht erzählt.“

Mit Blick auf die Frage, warum Helche ihren Traum nicht erwähnt, ihn auch später nicht als Argument gegen den Reisewunsch ihrer Kinder in Feld führt, vermutet Fischer (1978: 147), „the dream has apparently been forgotten.“ Auch hier wird der Versuch unternommen, das Verhalten der Traumempfängerin fiktionsintern mit einem Vergessen des Traums zu erklären.

Mecklenburg (2002: 97) dagegen vertritt die Auffassung, dass der Traum „einfach fallengelassen wird, denn es gibt nichts, was der Warnung entgegenzuhalten wäre.“ Er sieht somit eine Dominanz der Handlungsprogression gegenüber kohärenter Figurenmotivation, die sich, wie oben ausgeführt, auch für Kriemhild und ihren Falkentraum sowie Siegfrieds Verhalten annehmen lässt.

Anders aber als im *Nibelungenlied* scheint der Drachentraum in Helches Verhalten auch anschließend noch sehr präsent zu sein. Als die Kinder darum bitten, Dietrich nach Raben begleiten zu dürfen, heißt es: *Vrô Helche trôrichlichen / diu chint ane sach* (Str. 161, 1–2). Sie reagiert *mit trourigem mûte* (Str. 167, 3), zeigt körperliche Reaktionen, die für alle Anwesenden sichtbar werden: *Ir trubten iriu ougen* (Str. 167, 5). Sie äußert Befürchtungen und spricht auch direkt aus, was der Drachentraum verheißt, ohne diesen zu erwähnen: *chumt ez danne in den strit, / owe, so wirt iwer vergezzen, / so sit ir tot* (Str. 164, 3–6).

In dieser Trauer Helches sieht Kropik (2008: 247) eine Vorwegnahme künftigen Leids (vgl. hierzu auch Mecklenburg 2002: 98). Das Leid der Königin wird durch den Traum nicht nur vorausgedeutet, sondern zugleich durch diesen erzeugt: *Vor leide si erwahte, / ouz dem slaffe unsamfte si schrahte* (Str. 125, 5–6). Leid als zentrales Motiv teilt Helches Drachentraum mit den Träumen Kriemhilds und die *Rabenschlacht* insgesamt mit dem *Nibelungenlied* (vgl. hierzu Fischer 1978: 147; Wisniewski 1986: 141; Mecklenburg 2002: 60; Lienert 2010: 149).

Warum Helche ihre Kinder ziehen lässt, obgleich ein Traum sie warnt, wurde in der Forschung kontrovers diskutiert. Anfangs unternimmt die Hunnenkönigin noch, ebenso wie Kriemhild im Gespräch mit Siegfried, den Versuch, das Unheil abzuwenden, spricht sich, ganz figurenpsychologisch-kohärent motiviert, vehement gegen die Reise aus, verweist auf *Ermriches unstæte* (Str. 163), versucht den Kindern ihr Vorhaben auszureden: *ir sult die reise lazen* (Str. 161, 6), *Nu beleibet hie heime / und volget miner ræte* (Str. 163,6). Dann aber gibt sie plötzlich nach und sagt zu Etzel: *Las albalde riten, / sit sis niht rat wellent han* (Str. 182, 1–6). Benezé (1897: 35) sieht die „Erlaubnis der Helche“ psychologisch mit dem „stürmische[n] Verlangen“ der Söhne motiviert (vgl. hierzu auch Lienert 2005: 8).

Die Nachgiebigkeit der Königin gegenüber ihren Kindern wurde in der Forschung zum Ausgangspunkt einer Schulddebatte. So liest etwa Wisniewski (1986: 141–142) die *Rabenschlacht* als „hochmittelalterliches Genrestück über das Fehlverhalten von Erwachsenen“, als „Warnung vor Leichtsinn, Unberechenbarkeit und Tollkühnheit von Kindern“. Auch Mecklenburg (2002: 59) sieht „didaktische […] Absichten“.

Wisniewski (1986: 141) betont hierbei zunächst Helches Schuld, denn diese lasse ihre Kinder ziehen, obgleich ein Traum sie warnt. Auch Firestone (1991: 139) sieht eine Schuld Helches: „[T]he boys will die because Helche allowed them to go on a military campaign with Dietrich”. Firestone problematisiert aber auch Etzels Nachgiebigkeit: „Also against his better judgment Etzel allows them to go“. Wisniewski (1986: 139) zufolge mache sich zudem Dietrich schuldig, da er als Fürsprecher der Kinder auftrete und „Sicherheitsversprechen“ gebe, „die in einem Krieg nicht eingehalten werden können.“

Diese Lesart der *Rabenschlacht* ist plausibel. Allerdings ist die Schuldfrage für die einzelnen Figuren nicht so einfach zu entscheiden. Etzel folgt Helches

Nachgiebigkeit, er selbst aber empfängt keinen Traum – in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht* werden Träume grundsätzlich nur von Frauen empfangen (vgl. hierzu auch Bennewitz 2009: 43). Dieser Umstand macht Etzel nicht frei von Schuld, aber entlastet ihn ein Stück weit, denn er hat, anders als Helche, kein Wissen über die Zukunft.

Helches Verhalten ließe sich dagegen kausal-psychologisch mit einem fatalistischen Traumverständnis erklären. Fischer (1978: 147) spricht von „inescapable fate", so auch Rebschloe (2014: 220–221), der den Drachentraum als „unhintergehbares Omen" beschreibt, als „unausweichliche Vorausschau auf den Tod der Söhne Helches". Helches Verhalten, ihre Nachgiebigkeit, ließe sich in diesem Sinne, ähnlich also wie auch Hagens Reaktion auf Uotes Vogeltraumerzählung, mit einer fatalistischen Grundhaltung erklären.

Auch für Dietrich ist die Schuldfrage nicht leicht zu entscheiden, obgleich zunächst einmal viele Hinweise auf eine Schuld des Berners sichtbar werden. So ließe sich der Traum-Drache, Fischer (1978: 146) zufolge, als Königssymbol deuten, er stehe in diesem Sinne für Dietrich von Bern, der die Kinder auf seinen Feldzug nach Raben mitnimmt. Auch Rebschloe (2014: 220) meint, der Drache stehe für Dietrich, denn abgesehen davon, dass er die Kinder mit sich fortnehme, werde er „wiederholt mit Feueratem beschrieben", und zudem werde betont, dass er „von dämonischer Abkunft" sei. Der Drache erscheine dabei als „Sinnbild der Ordnungsstörung", da durch den Tod der Etzel-Kinder die Herrschaftsfolge gefährdet werde. Und tatsächlich steht die Frage nach Dietrichs Schuld dann auch im Raum. Er wird später von Etzel angeklagt: *Dietrich hat si verraten beide* (Str. 1114, 6), Helche verflucht ihn: *Daz in [Dietrich] darumb got schende!* (Str. 1068, 6).

Mecklenburg (2002: 125) wendet allerdings ein, dass Dietrich „selbst sich als unschuldig ansieht". Später geht es dann um den Beleg eben dieser *unschulde* (Str. 1023, 3) vor dem Herrscherpaar. So sagt Rüdiger: *Vil unschuldich ist der Bernære* (Str. 1115, 6), er überzeugt Helche (Str. 1073–1100) und Etzel (vgl. Str. 1137) auch davon. Beide entlasten Dietrich schließlich, Helche bereut ihre Verwünschungen (Str. 1089–1091) und am Ende, so stellt Mecklenburg fest, trage Dietrich mit Helche und Etzel, aufgrund auch des Todes seines Bruders Diether, „gemeinsam ein Leid, für das so recht niemand mehr verantwortlich ist" (Mecklenburg 2002: 99). Dennoch heißt es am Ende der Erzählung wiederum: *Sie vergaben im [Dietrich] seine schulde […]*

(Str. 1139, 3). Haug (1979: 131) hat es deshalb auf die Formel vom „schuldig-schuldlose[n] Berner" gebracht.

Auch Witege, auf den offenbar der Greif verweist, der die Kinder tötet, ist letztlich schuldlos-schuldig am Tod der Helche-Kinder. Er versucht einzulenken, zu beschwichtigen: *Neina, chunich riche, / nu laze dinen zorn* (Str. 418, 1–2). Doch die Kinder greifen ihn an, sie zwingen ihn dazu, sich zu wehren, und so muss er sie schließlich erschlagen.

Hierin unterscheidet sich Helches Traum auch von denen Kriemhilds: Zwar teilt sie mit ihnen die Konstruktion der doppelten Attacke, hier durch Drache und Greif, aber Adler, Eber und Berge verweisen auf einen intendierten, geplanten Mord an Siegfried, auch die *rache* Kriemhilds, versinnbildlicht in Uotes Vogeltraum, ist intendiert. Diese Intention fehlt im Helche-Traum: Dietrich und Witege wollen den Tod der Kinder gar nicht herbeiführen. Sie werden ungewollt zu Werkzeugen eines unaufhaltsamen Untergangsmechanismus – wobei die Dimension des Untergangs in der *Rabenschlacht* gegenüber denen im *Nibelungenlied* deutlich reduziert ist.

Verlagert wird die Schuld am Tod der Helche-Kinder letztlich auf eine Nebenfigur, auf Elsan, der mit der Aufgabe betraut war, auf die Kinder aufzupassen und der von Dietrich explizit gewarnt wurde: *Die chint sint tump, so habt ir bezer sinne!* (Str. 302, 6). Elsan aber erweist sich, wie schon Helche und Etzel, den Bitten der Kinder gegenüber als nachgiebig (vgl. Str. 349, 6) und verliert sie schließlich aus den Augen.

Die Kinder werden ihrerseits, wie Mecklenburg (2002: 97) anmerkt, von „simple[r] Neugierde" geleitet. Zunächst ist es die Neugierde auf die Stadt Bern: *Wir sœhen et harte gerne, / […] die gûte stat ze Berne* (Str. 158, 5–6). Neugierde treibt sie dazu an, die Stadt zu verlassen: *Wir wolden schowen gerne / ditz bou so herlich / die stat hie ze Berne* (Str. 342, 1–3). Bei der Begegnung mit dem abtrünnigen Witege spielt dann Selbstüberschätzung eine wesentliche Rolle (vgl. etwa Str. 384, 1–5).

Insgesamt wird in der Erzählung somit ein Bemühen sichtbar, das Verhalten der Figuren zu motivieren, es zu plausibilisieren: Für den Tod der Helche-Kinder spielt deren drängender Wunsch eine entscheidende Rolle, dabei auch die Nachgiebigkeit der Erwachsenen und eventuell eine fatalistische Haltung Helches, zudem die Neugierde und Selbstüberschätzung der Kinder.

Dass Dietrich sich zum Fürsprecher der Kinder macht, erscheine allerdings, wie Lienert (2010: 220) anmerkt, „nicht plausibel, nur final motiviert". Tatsächlich bleibt völlig unklar, warum er die Kinder unbedingt mit auf eine gefährliche Reise in ein Kriegsgebiet nehmen möchte, zumal er um die *tumpheit* der Kinder weiß (vgl. Str. 302, 6). Die Figurenmotivation ist auch hier nicht von letzter Stringenz.

6. Unheilsträume in unterschiedlichen Gattungen mittelhochdeutscher Versepik

Die „Tradition der Darstellung des Untergangs", in der, Mecklenburg (2002: 82) zufolge, beide Heldenepen stehen, die „Grundstimmung unheilvoller Fatalität" und „Zwanghaftigkeit", die nach Kropik (2008: 283) signifikante Merkmale von *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht* sind, bilden sich auch in den Träumen Kriemhilds, Uotes und Helches ab. Literarische Träume erscheinen als eigener romanesker Mikrokosmos innerhalb der in mittelhochdeutscher Epik dargestellten fiktiven Welten. In ihnen bilden sich in verdichteter Form gattungsspezifische Merkmale ab.

So ähneln etwa auch die Träume in der *Klage*, die Gotelint (Vv. 1439–1449) und Dietlind (Vv. 1450–1454) empfangen und die ihnen den Tod Rüdigers und seiner Gefolgsleute ankündigen, denen in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht*: Auch sie werden ausschließlich von Frauen empfangen, sind mantisch, verkünden in symbolisch verschlüsselten Bildern Unheil und verweisen auf unermessliches Leid für die Traumempfängerinnen, für Ehefrau und Tochter, sind somit auch auf familiär-soziale Zusammenhänge bezogen, auch sie lösen emotionale Reaktionen, aber keine Handlung aus (vgl. auch Fischer 1978: 207–211).

Natürlich finden sich Unheilsträume in ganz unterschiedlichen Gattungen mittelhochdeutscher Versepik. Doch unterscheiden sich diese, trotz einiger Parallelen, z.T. signifikant von denen in *Nibelungenlied*, *Rabenschlacht* und *Klage*. So kündigen zwar auch die Träume Karls im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad (*Chanson de geste*, um 1170) Unheil an, deuten voraus auf den Tod Rolands und seiner Gefolgsleute (Vv. 3030–3047, 3968–3081, 7084–7127). Auch daraus geht Leid hervor: Karl *begonde harte wainen*, nachdem er aus seinem dritten Traum erwacht (V. 7446). Doch das Leid ist hier, anders als

das Kriemhilds und Helches, nicht unermesslich: Für die *milites Christi*, die *wâren gotes recken* (V. 5127), folgt auf den Tod auf dem Schlachtfeld die Erlösung im Sinne christlicher Heilsvorstellung und damit der Eintritt ins Paradies, wo sie *mit engelgesange* (V. 4946) empfangen werden. Am Ende steht der Sieg der Christen über das Heidentum.

Ferner erweist sich zwar auch das durch die Träume Karls angekündigte Unheil als unabwendbar. Bestimmender Mechanismus scheint hier aber, wie oben bereits ausgeführt, eher göttliche Prädestination zu sein (vgl. van Well 2016: 115–116). So wird im *Rolandslied*, im Gegensatz zu den Träumen in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht*, direkt auf die christliche Gottheit als Traumquelle verwiesen: *dô eroffenôt im [Karl] mîn trechtîn* / *waz im künftic scolde sîn* (Vv. 7082–7083).

Auch im Versepos *Orendel* (um 1190) wird ein Unheilstraum empfangen, hier allerdings, anders als in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht*, von einem Antagonisten, dem Heidenkönig Sinold, der erzählt, wie ihm träumte, dass ein Rabe und ein Adler *brâchen mir mîn burch nider* (E, XXIII / Vv. 9–10) – eine Vorausdeutung auf seinen Tod und den Untergang seines heidnischen Königsreichs. So vermittelt der Traum im Rahmen dieses Kreuzzugsepos (zur Kreuzzugsthematik im *Orendel* vgl. Biesterfeldt 2004: 67), ebenso wie das *Rolandslied*, eine optimistische erbauliche Perspektive.

Die vier Unheilsträume in der Versnovelle *Meier Helmbrecht* (vor 1280) von Wernher dem Gartenaere wiederum deuten voraus auf die Strafen – Blendung (Vv. 585–586), Verstümmelung (Vv. 594–595, 605–610), Hinrichtung (Vv. 620–628) –, die den jungen Raubritter Helbrecht für seine Untaten erwarten (zur Analyse der Träume vgl. Seelbach 1987: 99–100). Dieser ist als negativer Held gezeichnet, als falscher Ritter von falscher *hövescheit* (V. 1082ff.), als *diep* (V. 1814) und *vil gar unwerder* (V. 1906), als *narre* (V. 83) und *gotes tumbe* (V. 85). Traumempfänger ist der Vater, der dem Sohn die Träume erzählt, um ihn zu warnen, ihn vom Raubrittertum abzubringen – freilich vergeblich, denn auch das durch diese Träume angekündigte Unheil ist unabwendbar. Anders aber als in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht* kündigen die symbolisch verschlüsselten Bilder eine *verdiente* Strafe für einen Verbrecher an.

7. Ausblick

Potentielle gattungsspezifische Merkmale von Unheilsträumen in heldenepischen Untergangserzählungen, die in dieser Arbeit im Rahmen von Analysen der Traumerzählungen in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht* herausgearbeitet wurden, ließen sich eventuell zum einen durch eine ausführlichere Betrachtung auch der Träume Gotelinds und Dietlinds aus der *Klage*, die hier nur schlaglichtartig beleuchtet werden konnten, noch weiter konkretisieren. Zum anderen könnten im Rahmen weiterer vergleichender Analysen von Unheilsträume aus anderen Gattungen mittelhochdeutscher Versepik weitere Unterschiede aber auch Gemeinsamkeiten zu Träumen in heldenepischen Untergangserzählungen aufgedeckt werden.

Aufschlussreich könnte hier z.B. eine Untersuchung des Traums der Hecuba (Vv. 351–364) in Konrads von Würzburg Antikenroman *Trojanischer Krieg* sein, insofern als dieser auch proleptisch auf eine Untergangserzählung bezogen ist und zudem – wie die Träume in *Nibelungenlied*, *Rabenschlacht* und *Klage* – von einer Frau empfangen wird und dabei auf familiär-soziale Zusammenhänge bezogen ist, in diesem Falle auf Hecubas Sohn Paris, auf sein Schicksal, das mit dem Niedergang Trojas untrennbar verbunden ist.

Weiter zu untersuchen wäre zudem die Darstellung von Reaktionen auf Träume bzw. Traumerzählungen. Zwar sind die Träume in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht* selbst offenbar frei von Psychologie, insofern als dass sie mantisch sind, von außen kommen und somit nicht auf das Innere der Traumempfängerinnen verweisen – die träumenden Königinnen sind vielmehr auf eine Zuschauerrolle reduziert und kaum oder gar nicht in das Traumgeschehen selbst involviert.

Doch sind die Reaktionen der Figuren auf die Träume durchaus nicht frei von Psychologie. Sie lösen Ängste aus. Die Traumempfängerinnen versuchen mitunter kausal motiviert das durch die Träume angekündigte Unheil abzuwenden. Doch dominiert, wie im Rahmen der Analyse dargelegt, in letzter Konsequenz immer die Handlungsprogression, die ein handlungskonformes Verhalten der Figuren, auch gegen jede psychologisch plausible Motivation, verlangt: Die *Motivation von hinten* dominiert gegenüber einer *Motivation von vorn* (zur Terminologie vgl. Haferland 2014: 66–95 in Anlehnung an Lugowski 1976).

Wie solche (proto-)psychologischen Reaktionen auf Unheilsträume in anderen Gattungen mittelhochdeutscher Versepik gestaltet sind, wäre weiter zu erforschen. Interessant wäre in diesem Zusammenhang eine vergleichende Analyse zum Drachentraum der Herzeloyde in Wolframs *Parzival* (um 1210), einem Unheilstraum, für den eine potentielle Verbindung traditioneller mantisch-prophetischer Merkmale mit (proto-)psychologischen *avant la lettre* diskutiert wird (vgl. hierzu u.a. Brall-Tuchel 2004: 87; Bachorski 2007: 31: 41; van Well 2020: 39–54). In diesem Traum, der dem Helches strukturell durch die Drache-Greif-Konstellation ähnelt und vermutlich auch das Vorbild des Helche-Traums war, ist die Herzeloyde-Figur sehr viel stärker in das Traumgeschehen involviert als die Figuren in *Nibelungenlied* und *Rabenschlacht* (vgl. Rippl 2018: 238). Damit eröffnen sich zahlreiche weitere Perspektiven auf die Erforschung literarischer Träume in mittelhochdeutscher Versepik. N

BENJAMIN VAN WELL
CAPITAL NORMAL UNIVERSITY BEIJING

Literaturverzeichnis

Artemidorus von Daldis 1991. *Traumkunst*. Übersetzt von Friedrich S. Krauss, neu bearbeitet und mit Nachwort versehen von Gerhard Löwe. Einleitung von Fritz Jürß. Leipzig: VEB Verlag.

Bachorski, Hans-Jürgen 2007. Träume, die überhaupt niemals geträumt. Zur Deutung von Träumen in mittelalterlicher Literatur. *Weltbilder des mittelalterlichen Menschen*, hrsg. von Heinz-Dieter Heimann. Berlin: Akademie Verlag. 15–52.

Beck, Heinrich 2006. Eber. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. 2., völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Berlin/New York: De Gruyter. 328–336.

Benezé, Emil 1897. *Das Traummotiv in der altdeutschen Dichtung bis 1250*. Halle: Max Niemeyer Verlag.

Bennewitz, Ingrid 2009. Von Falkenträumen und Rabenmüttern. Nibelungische Mutter-Kind-Beziehungen. *Generationen und Gender in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur*, hrsg. von Dina De Rentiis/Ulrike Siewert (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 3). Bamberg: University of Bamberg Press. 37–52. https://doi.org/10.20378/irbo-51373

Biesterfeldt, Corinna 2004. *Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu „Kaiserchronik“, „König Rother“, „Orendel“, „Barlaam und Josaphat“, „Prosa-Lancelot“*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Brall-Tuchel, Helmut 2004. Wahrnehmung im Affekt. Zur Bildsprache des Schreckens in Wolframs ‚Parzival‘“. *Wahrnehmung im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach*, hrsg. von John Greenfield (Actas do Colunique Internacional 15 e 16 Novembro de 2002). Porto: University of Porto Press. 67–104.

Classen, Albrecht 2001. What Could the Burgundians Have Done to Avoid the Catastrophe? The Breakdown of the Communicative Community in the *Nibelungenlied*. *Neophilologus* 85: 565–587. https://doi.org/10.1023/A:1011834408696

Classen, Albrecht 1992. Die narrative Funktion des Traumes in mittelhochdeutscher Literatur. *Mediaevistik* 5. 11–37.

Chrétien de Troyes 1979. *Erec und Enide*. Übersetzt und eingeleitet von Ingrid Kasten. München: Fink.

Dietrichs Flucht 2003. Textgeschichtliche Ausgabe (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 1), hrsg. von Elisabeth Lienert. Tübingen: Narr. https://doi.org/10.1515/9783110912555.1

Dinzelbacher, Peter 1981. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23). Stuttgart: Hiersemann.

Dittrich, Lothar / Dittrich, Sigrid 2004. Adler. *Lexikon der Tiersymbole. Tiere als Sinnbilder in der Malerei des 14.–17. Jahrhunderts*. Petersberg: Imhof. 18–22.

Eifler, Günter 2004. Das Nibelungenlied und der Sagenstoff – Überlegungen zur Authentizität der Dichtung. *Mimesis – Repräsentation – Imagination*, hrsg. von Jörg Schönert/Ulrike Zeuch. Berlin: Akade-

mie Verlag. 97–116. https://doi.org/10.1515/9783110201826.97

Firestone, Ruth H. 1991. Queen Helche the Good: ‚Model for Noblewomen'. *Women as protagonists and poets in the German middle ages. An anthology of feminist approaches to middle high German literature,* hrsg. von Albrecht Classen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 528). Göppingen: Kümmerle Verlag. 117–145.

Fischer, Steven R. 1978. *The Dream in the Middle High German Epic. Introduction to the Dream as a Literary Device to the Younger Contemporaries of Gottfried and Wolfram.* Bern: Peter Lang.

Fischer, Steven R. 1983. Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams. *Archiv für Kulturgeschichte* 65 (1). 1–20. https://doi.org/10.7788/akg.1983.65.1.1

Frakes, Jerold C. 1984. Kriemhild's Three Dreams. A Structural Interpretation. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 113. 173–187.

Haferland, Harald 2004. *Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter.* Göttingen: V&R.

Haferland, Harald 2014. ‚Motivation von hinten'. Durchschaubarkeit des Erzählens und Finalität in der Geschichte des Erzählens. *Diegesis* 3/2. 66–95.

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

Hartmann von Aue 2008. *Gregorius. Der Arme Heinrich. Iwein*, hrsg. und übers. von Volker Mertens. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

Haug, Walter 1979. Hyperbolik und Zeremonialität. Zu Struktur und Welt von ‚Dietrichs Flucht' und ‚Rabenschlacht. *Deutsche Heldenepik in Tirol. König Laurin und Dietrich von Bern in der Dichtung des Mittelalters*, hrsg. von Erich Kühebacher (Südtiroler Kulturinstitut ‚Bozen': Schriftenreihe 7). Bozen: Athesia. 116–134.

Haupt, Barbara 2000. Die Träume der Frauen in epischen Texten des Hochmittelalters. *Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses*, Band 5, hrsg. von Peter Wiesinger. Wien: Peter Lang. 163–173.

Heinrich von Veldeke 1997. *Eneasroman*, nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort von Dieter Kartschoke (2. Aufl). Stuttgart: Reclam.

Hödl, Ludwig / Laarmann, Matthias 1995. Prädestination/Reprobation. *Lexikon des Mittelalters*, Band 7. München / Zürich: Artemis. 142–145.

Kruger, Steven F. 1992. *Dreaming in the Middle Ages* (Cambridge Studies in Medieval Literature 14). Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511518737

Konrad von Würzburg 1965 [1858]. *Der Trojanische Krieg*, hrsg. von A. von Keller. Amsterdam: Rodopi.

Krasser, Ute 1992. Traum. *Sachwörterbuch der Mediävistik*, hrsg. von Peter Dinzelbacher. Stuttgart: Kröner. 832–833.

Kropik, Cordula 2008. *Reflexionen des Geschichtlichen. Zur literarischen*

Konstituierung mittelhochdeutscher Heldenepik (Jenaer germanistische Forschungen 24). Heidelberg: Winter.

Lienert, Elisabeth 2010. *Die ‚historische' Dietrichepik. Untersuchungen zu ‚Dietrichs Flucht', ‚Rabenschlacht' und ‚Alpharts Tod'* (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 5). Berlin/New York: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110251326

Lienert, Elisabeth 2015. *Mittelhochdeutsche Heldenepik: eine Einführung* (Grundlagen der Germanistik 58). Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Lugowski, Clemens 1976. *Die Form der Individualität im Roman. Mit einer Einleitung von Hans Schlaffer.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Makrobius Ambrosius Theodosius 2019. *Kommentar zum Somnium Scipionis*, hrsg. von Friedrich Heberlein (Bibliothek der lateinischen Literatur der Spätantike 1). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Mecklenburg, Michael 2002. *Parodie und Pathos. Heldensagenrezeption in der historischen Dietrichepik* (Forschungen zur Geschichte der Älteren Deutschen Literatur 27). München: Fink.

Mowatt, David G. 1971. A Note on Kriemhilde's Three Dreams. *Seminar. A Journal of Germanic Studies* 7/1. 114–122. https://doi.org/10.3138/sem.v7.2.114

Müller, Jan-Dirk 1998. *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes.* Tübingen: Niemeyer. https://doi.org/10.1515/9783111646961

Müller, Jan-Dirk 2023. *Varianz – die Nibelungenliedfragmente. Überlieferung und Poetik des Nibelungenliedes im Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit.* Berlin/Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110983104

Das Nibelungenlied 2002. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem Text von Karl Bartsch und Helmut de Boor ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart: Reclam.

Der Nibelunge nôt und diu klage 2020 [1843]. Nach der ältesten Überlieferung, hrsg. von Karl Lachmann (Dichtungen des deutschen Mittelalters 1). Nachdruck. Berlin, Boston: De Gruyter 2020 [1843]. https://doi.org/10.1515/9783111412740-002

Orendel und Brîde. Eine Rûne des Deutschen Heidenthums, umgedichtet im zwölften Jahrhundert zu einem befreiten Jerusalem 1858, hrsg. von Ludwig Ettmüller, Zürich: Meyer & Zeller.

Ortnit und die Wolfdietriche 1968 [1873]. Nach Müllenhoffs Vorarbeit (Deutsches Heldenbuch 4. Teil, Band 2), hrsg. von Arthus Amelung/Oskar Jaenicke, Berlin: Weidmann.

Rabenschlacht 2005 (Textgeschichtliche Ausgabe, Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 1), hrsg. von Elisabeth Lienert. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. https://doi.org/10.1515/9783110918021.1

Rebschloe, Timo 2014. *Der Drache in der mittelalterlichen Literatur Europas* (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte). Heidelberg: Winter.

Reichert, Hermann 2003. Die Nibelungensage im mittelalterlichen Skandinavien. *Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos,*

hrsg. von Joachim Heinzle/Klaus Klein/Ute Obhof. Wiesbaden: Reichert Verlag. 29–83.

Rippl, Coralie 2018. Obskure Träume. Der Traum vom Wilden als Spielfeld ‚dunklen' Erzählens in der höfischen Epik (‚Parzival', ‚Iwein', ‚Tristan'). *Wolfram-Studien* XXV. 225–256.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad 1992, hrsg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart: Reclam.

Rosengarten 2015 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 8), hrsg. von Elisabeth Lienert/ Sonja Kerth/ Svenja Nierentz. Berlin, München, Boston: De Gruyter 2015.

Rüsenberg, Irmgard 2005. *Der Zorn der Nibelungen. Rivalität und Rache im „Nibelungenlied"*, Köln/ Weimar: Böhlau.

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

Schulze, Ursula 1997. *Das Nibelungenlied*. Stuttgart: Reclam.

Seelbach, Ulrich 1987. *Kommentar zum „Helmbrecht" von Wernher dem Gartenaere* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 469). Göppingen: Kümmerle.

Simek, Rudolf 1995. Schicksal. *Lexikon des Mittelalters*, Band 7. München / Zürich: Artemis. 1453–1454.

Speckenbach, Klaus 1991. Der Traum als bildhafte Rede. *Uf der mâze pfat*, hrsg. von Waltraud Fritsch-Rößler/ Liselotte Homering. FS für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag (GAG 555). Göppingen. 421–442.

Speckenbach, Klaus 2005. Traumbücher. *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Berlin: De Gruyter. 1411–1415.

Speckenbach, Klaus 1998. Kontexte mittelalterlicher Träume: Traumtheorie – fiktionale Träume – Traumbücher. *Lingua Germanica. Studien zur deutschen Philologie. Jochen Splett zum 60. Geburtstag,* hrsg. von Eva Schmitsdorf, Nina Hartl, Barbara Meurer. Münster u.a.: Waxmann Verlag. 298–316.

van Well, Benjamin 2016. *Mir troumt hînaht ein troum. Untersuchung zur Erzählweise von Träumen in mittelhochdeutscher Epik* (Schriften der Wiener Germanistik 4). Göttingen: V&R. https://doi.org/10.14220/9783737005333

van Well, Benjamin 2020. Sprache der Träume – Sprache der Kultur: Ein multiperspektivischer Blick auf den Traum der Herzeloyde in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival'. *Literaturstraße. Chinesisch-deutsche Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 21/2. 39–54.

Walde, Christine 2012. Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten. *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*, hrsg. von Annette Gerok-Reiter/Christine Walde. Berlin: Akademie Verlag. https://doi.org/10.1524/9783050057248

Wernher der Gärtner 2016. *Helmbrecht*. Mittelhochdeutsch/ Neuhochdeutsch. Aus dem Mittelhochdt. übers. und mit einem Nachw. vers. von Karl-Heinz Göttert. Stuttgart: Reclam.

Wisniewski, Roswitha 1986. *Mittelalterliche Dietrich-Dichtung*.

Stuttgart: Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03910-1

Wittmer-Butsch, Maria-Elisabeth 1990. *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*. Krems: Medium Aevum Quotidianum.

Wolfram von Eschenbach 2010. *Parzival*. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Band 1 und 2. Stuttgart: Reclam.