

Mareike von Müller

Transgressiver Schlaf zwischen Heroik und Transzendenz

Zu einem grenzüberschreitenden Motiv im *Ötenbacher Schwesternbuch* und im *Wolfdietrich D*

1 Einführung

Die axiologische Abwertung des Schlafes ist, genauso wie das Lob der Vigilanz, alt. Wer schläft, scheint sich grundsätzlich verdächtig zu machen. Und obwohl der Schlaf schon biblisch als Zeichen unbedingten Gottvertrauens und als approbiertes Medium für transzendentale Erfahrungen erscheint,¹ dominiert in theologischer Deutung eine skeptische Haltung gegenüber dem Phänomen.² Der Schlaf wird nicht selten als Ausdruck einer genetischen Vulnerabilität auf den Sündenfall zurückgeführt und mit dem Defizit der Schwäche in Verbindung gebracht (Klug 2007; Hergemöller 2002). Die moralische Defizienz des Schlafes wird darüber hinaus in Sprichwörtern³ und im Kontext höfischer Didaxe aufgegriffen.⁴ So wird er häufig als Ausdruck geistiger und körperlicher Trägheit verstanden, bisweilen sogar mit der Hauptsünde der acedia gleichgesetzt. Dergestalt wird der Schlaf zum vermeintlich klar zu dechiffrierenden Symbol für allerlei Laster und Versäumnis. Doch besonders an den kritischen Auseinandersetzungen mit dem Schlaf wird deutlich, dass dieser Zustand, dessen physiologische Notwendigkeit früh erkannt wurde,⁵ eine große Offenheit zeigt für metaphorische Implikationen, die – abhängig von der Einbettung in

1 Vgl. die Zusammenstellung von Bibelstellen mit Bezug zum Schlaf bei Lanckau (2010), die eine Vielzahl positiv konnotierter Schlafsituationen zeigen. Verstärkt gilt dieses noch für den durch Träume semantisierten Schlaf, der biblisch immer wieder als zuverlässiges Offenbarungsmedium fungiert (Haas 1983, 25).

2 Siehe hierzu auch den Beitrag von Stefan Freund im selben Band.

3 Vgl. die Zusammenstellung an Sprichwörtern, welche vor den negativen Implikationen und Konsequenzen des Schlafes warnen, bei Seifert 2000, 103–105.

4 So etwa im *Welschen Gast* des Thomasin von Zerklaere (2004, V. 7770–7774), der den Schlaf der ritterlichen Tatkraft gegenüberstellt.

5 Bereits Aristoteles betont in seiner Schrift *De Somno et vigilia*: „Er [der Schlaf, M.v.M.] tritt notwendigerweise ein (denn ein Lebewesen kann nicht existieren, wenn die Bedingung seiner Existenz nicht erfüllt sind), und zwar zum Zweck der Erhaltung des Lebewesens, denn Ruhe hat Erhaltung zur Folge.“ (Aristot. Parv. nat. 458a; dt. Übersetzung zitiert nach Aristoteles 1997, 115).

den jeweiligen Kontext – geradezu gegensätzliche Funktionen einnehmen können. Den Schlaf begleitet von den frühesten Auseinandersetzungen mit dem Phänomen die Behauptung einer symbolischen Klarheit, die sich bei näherem Hinsehen gerade auf dem Feld der Literatur jedoch häufiger als zeichenhafte Arbitrarität erweist.

Die literarische Praxis arbeitet der negativen Konnotationen des Schlafes zu, weiß aber zugleich um das produktive Potential desselben und verknüpft beide Aspekte zu einem ambivalenten Ganzen. Der Schlaf ist latent gefährlich und schafft gerade dadurch Gelegenheit und Raum für Progression. Diese Progression kann sich in Form eines Handlungsfortschritts vollziehen oder sich im Zugang zu exklusivem, zuvor verborgenem Wissen zeigen. Schon das sumerische *Gilgamesch*-Epos kennt die Polyvalenz des Schlafes, der als Traumbringer, Zäsur, Probe und Metapher der eigenen Sterblichkeit auf ganz unterschiedlichen Ebenen des Textes Kontur gewinnt. Das Epos erzählt von dem Zweidrittelgott Gilgamesch, der sich auf die Suche nach dem ewigen Leben macht. Sein Weg wird von Schlafsequenzen und Träumen gesäumt, die ihm prophetisch die Ankunft seines zukünftigen Gefährten Enkidu verheißen oder von bevorstehenden Kämpfen handeln. Enkidu selbst wird die Kenntnis von seinem nahenden Tod im Traum vermittelt. Der Schlaf und die Träume, die er ermöglicht, durchziehen den Text paradigmatisch und entfalten ihre Wirksamkeit auf verschiedenen Ebenen des Textes. Sie ordnen das Geschehen, rhythmisieren es gleichsam durch ihre stetige Wiederholung und vermitteln Gilgamesch exklusives Wissen über das künftige Geschehen. Der Schlaf wird von den Figuren strategisch eingesetzt, um Kenntnisse über die nahe Zukunft zu erlangen. Nach aufwendigen rituellen Vorkehrungen⁶ befällt den Protagonisten regelmäßig „der Schlaf, der über die Menschen herabquillt“ (Tafel IV,16), und bringt ihm Träume. Der Schlaf entzieht sich aber auch der Kontrolle der Figuren, da das in ihm gewonnene prophetische Wissen nicht zur Beeinflussung der schicksalhaften Fügungen eingesetzt werden kann. Enkidus Tod etwa kann nicht abgewendet werden und stürzt Gilgamesch, ihm seine eigene Vergänglichkeit vor Augen führend, in tiefe Verzweiflung.⁷ Doch auch wenn die Figuren ihr göttlich bestimmtes Fatum

⁶ So berichtet der Text, wie Enkidu und Gilgamesch den Empfang von Träumen rituell begünstigen. Gilgamesch opfert den Bergspitzen Röstmehl, während Enkidu ihm ein ‚Traumhaus‘ herrichtet: „[E]inen ›Sturmflügel‹ befestigte er in seiner Türöffnung, / ließ ihn sich niederlegen in einem Zauberkreis. / Er selbst aber legte sich wie ein... -Fangnetz in seine Türöffnung.“ (Tafel IV,11–13, zitiert nach der Übersetzung von Röllig [2009]) Im Kommentar zur entsprechenden Stelle weist Röllig (2009, 151) darauf hin, dass dieses Vorgehen „den Verrichtungen [entspricht], die babylonischen Priester vornahmen, um Traumorakel in einem Inkubationstraum zu empfangen.“

⁷ Vgl. zur Aufbruchsmotivation Tafel IX,1–7: „Bitterlich weint Gilgamesch über Enkidu, / seinen Freund, und durchstreift die Steppe. / ,Auch ich werde sterben! Werde ich nicht (werden) wie Enkidu? / Kummer ist in mein Herz eingezogen! / Den Tod beginne ich zu fürchten, (deshalb)

nicht abwenden können, treibt das Wissen um selbiges sie in der Erzählung voran und veranlasst sie zu eigentlich unmöglichen Grenzüberschreitungen.⁸ So wird es Gilgamesch trotz aller Hindernisse gelingen, den durch die Götter entrückten Utanapischti auf seiner unerreichbaren Insel aufzusuchen und nach dem Geheimnis des ewigen Lebens zu fragen. Die Unsterblichkeit wird ihm jedoch verwehrt bleiben und es ist der Schlaf, der dem Helden diese Grenzüberschreitung verwehrt: Das ewige Leben bleibt Gilgamesch versagt, da er nicht imstande ist, den kleinen Bruder des Todes, den Schlaf, zu besiegen.

Für die Idee der engen Verwandtschaft von Schlaf und Tod findet der griechische Mythos das Bild von den Zwillingssbrüdern Hypnos und Thanatos.⁹ Die latente Mahnung und Gefahr, die vom Schlaf ausgeht, gründet wohl nicht zuletzt in seiner Isomorphie mit dem Tod. Ein Risiko, das mit dem Zwilling des Todes früh assoziiert wird und welches auf die literarische Bearbeitung des Schlafes offenbar großen Einfluss hat, ist neben der Sinneseinschränkung die Vorstellung einer temporären Trennung von Körper und Seele im Schlafzustand, die den Gesamtorganismus in besonderer Weise vulnerabel macht. Doch genau in dieser Vulnerabilität scheint auch das progressive und produktive Potential des Schlafes zu gründen (von Müller 2017). In märchenhaften Erzählkontexten können Schlafproben daher sowohl im Bezwingen des Schlafes als auch in der Selbstingabe an den Schlaf bestehen.¹⁰ Auch im letzteren Fall gerät durch die Passivität des Helden die Geschichte in Bewegung und versetzt den Protagonisten über schwer überwindbare Grenzen.

Als liminales Phänomen scheint der Schlaf prädestiniert dazu, bedeutsame Übergänge zu markieren.¹¹ Auf dieser Funktion des Schlafes, Grenzen zu transzendieren und Grenzüberschreitungen zu ermöglichen, soll das Hauptaugenmerk des Beitrags liegen. Untersucht werden dabei Texte, die auf den ersten Blick unterschiedlicher

durchstreife ich die Steppe. / Den Weg zu Uta-napischti, dem Sohn des Ubar-Tutu, / habe ich eingeschlagen und laufe rasch.“

⁸ Im Sinne Lotmans (1993, 329–347, bes. 342–343) wäre der Schlaf demnach als Initiator der Grenzüberschreitungen wesentlich an der Konstitution des Helden und seiner Geschichte beteiligt.

⁹ Vgl. Kader 2006, 14: Die Analogie zwischen Schlaf und Tod im Schwinden der Kräfte ist wahrscheinlich die Basis für „die ‚Erfindung‘ des Zwillingssbrüderpaars Hypnos und Thanatos“.

¹⁰ Vgl. zu den unterschiedlichen Funktionen der Schlafprobe Schwibbe 2007, 7–8: „Eine Prüfung kann jedoch nicht nur dadurch bestanden werden, daß der Protagonist dem S[chlaf] widersteht, sondern auch dadurch, daß er sich ihm überläßt. Im Märchen gibt es nämlich neben dem Zauberschlaf, der die Akteure in einen Zustand der Hilflosigkeit versetzt, auch eine Form des S[chlaf]s, in dem ihnen Unterstützung zuteil wird“.

¹¹ Vgl. zum Begriff der Liminalität Turner 1998 und zum Schlaf als liminaler Phase von Müller 2020, bes. 660–662, und von Müller 2017, bes. 404–411. Zum liminalen Potential des Schlafes s. auch den Beitrag von Nina Scheibel-Drißen in diesem Band.

nicht sein könnten: die Viten des *Ötenbacher Schwesternbuchs*¹² und das Doppelepos *Ortnit/Wolfdietrich D*,¹³ deren gemeinsame Betrachtung aber gerade für die Frage nach dem transgressiven Potential des Schlafes aufschlussreich sein könnte. Die Textzeugen, welche der folgenden Analyse zugrunde liegen, sind im 15. Jahrhundert entstanden und jeweils Genres zuzuordnen, die sich durch Hybridisierungstendenzen auszeichnen. Sowohl die späte Heldenepik als auch die spätmittelalterliche Viten- und Offenbarungsliteratur zeigen eine große Offenheit für die Integration verschiedener Erzählmuster und -motive und den Wechsel von Darstellungsmodi innerhalb der Einzeltexte. Strukturell partizipieren beide Textkonglomerate an legendären Erzählmustern¹⁴ und weisen trotz inhaltlicher und formaler Distanz interessante Überschneidungen auf. Beide interessieren sich für biographische Erzählmuster, welche die narrative Spanne durch Geburt und Tod strukturieren. Sie zeigen aber auch eine besonders ausgeprägte Neigung zu repetitiven Momenten, welche sich unmittelbar auf die Erzählstruktur auswirken. Vor allem aber lassen sie sich über das Motiv des Schlafes engführen, der text- und genreübergreifend als Medium der passiven Grenzüberschreitung inszeniert wird und zugleich äußerst unterschiedliche Semantiken transportieren kann. Diese Überschneidungen, und ebenso die zu erwartenden Abweichungen, gilt es in Hinblick auf die Inszenierung und Funktionalisierung von Schlaf herauszuarbeiten.

12 Alle Belege aus dem *Ötenbacher Schwesternbuch* (im Folgenden: ÖSb) beziehen sich auf die Ausgabe von Zeller-Werdmüller und Bächtold (1889).

13 Alle Belege aus dem *Wolfdietrich D* (im Folgenden: WD D) beziehen sich auf die Ausgabe von Kofler (2001).

14 Für das Genre der Schwesternbücher haben dies Ringler (1980, 10, 14, 336–337) und im Anschluss an diesen Bürkle (2003, 81) herausgearbeitet. Die Schwesternbücher, so auch Haas (1983, 35), „berichten in erbaulicher Absicht und in legendenartiger Form vom heroischen Leben einzelner Nonnen“. Auch wenn man die Verwendung des Adjektivs ‚heroisch‘ an dieser Stelle terminologisch sicherlich nicht überstrapazieren darf, deutet sie doch eine Verbindungsline zwischen heroischen und legendären Sinnlementen an, die für das hier zusammengestellte Material, das Schwesternbuch wie auch das Heldenpos, beiderseits kennzeichnend ist. Für den *Wolfdietrich D* wurde neben der Integration von höfischen und heroischen ebenfalls eine starke Orientierung an legendären Erzählelementen festgestellt und für die Hybridität des Textes in Anschlag gebracht (Miklautsch 2005; Kerth 2008, 335–354).

2 Der Schlaf zwischen Sünde und Ekstase

Obschon der Schlaf im christlichen Mittelalter kritisch beäugt und mit Sünde in Verbindung gebracht wurde, bleibt die Vorstellung von einer ihm inhärenten transzendernden Funktion, die ihm seit frühester literarischer Überlieferung zugeschrieben wird, erhalten. In der Bibel ist vom Schlaf erstmals im Zusammenhang mit der Erschaffung Evas die Rede. Noch vor der verbotenen Frucht genießt Adam nämlich den ersten sanften Schlummer, als Gott ihm eine Rippe aus dem Leib nimmt (Gen 2,21–22).¹⁵ Ein dergestalt von Gott gesandter Schlaf gilt als besondere Gnade und erscheint semantisch überblendet mit transzendenten Zuständen wie Entrückung und Ekstase. Entsprechend hieß „Schlaf [...] in der Übersetzung der Septuaginta ‚Ekstase‘ und bezeichnete einen Zustand ohne die Tätigkeit der Vernunft, aber eine erhöhte Aktivität der Seele“ (Kocziszky 2019, 81).¹⁶ Und auch wenn es theologisch keineswegs unumstritten ist, was die Kerneigenschaften der Seele sein mögen (Hoheisel 2004; Mojsisch 1998), ist die Vorstellung einer temporären Trennung von Körper und Seele in Zuständen der Ekstase, der Krankheit oder eben auch des Schlafe früh weit verbreitet (Frenschkowski 2007).¹⁷ Daher ähneln sich die Auffassungen von dem, was diese Zustände auszeichnen. Was Daxelmüller (1984) für die Ekstase beschreibt, ließe sich ebenso gut auf Schlaf und Traum übertragen:

¹⁵ Vgl. Gen 2,21–22 (aus der *Vulgata* zitiert, lateinischer Text und Übersetzung nach der Ausgabe von Beriger et al. [2018]): *inmisit ergo Dominus Deus soporem in Adam / cumque obdormisset tilit unam de costis eius et replevit carnem pro ea / et aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem / et adduxit eam ad Adam* [„Der Herr, Gott, sandte also Schlaf über Adam, und als er eingeschlafen war, nahm er eine seiner Rippen und füllte an ihrer Stelle Fleisch nach. Und der Herr, Gott, baute die Rippe, die er von Adam genommen hatte, zu einer Frau und führte sie zu Adam.“]. Wenn nicht anders angegeben, wird die Bibel stets nach dieser Ausgabe zitiert.

¹⁶ In der Ausgabe der *Septuaginta* von Kraus/Karrer (2009, 6) wird Gen 2,21 wie folgt übersetzt: „Und Gott warf eine Entrückung [gr. *ekstasis*, M.v.M.] auf Adam und er ließ ihn einschlafen.“ Im Hebräischen wird an entsprechender Stelle das Wort *tardemah* verwendet, das einen „betäubungsartigen Tiefschlaf“ (Bormann 2020, 1) bezeichnet. Dieser „vollständig empfindungslose Zustand“ (Bormann 2020, 7) unterscheidet sich vom gewöhnlichen Schlaf, aber auch von der *ekstasis*, welche die Übersetzer später für das hebräische *tardemah* wählen: „Im Begriffswechsel ist auch ein Bedeutungswandel zu erkennen, der durch unterschiedliche anthropologische Annahmen bewirkt wird. Während der hebräische Text von der Vorstellung des Menschen als belebtem Leib ausgeht, die noch keine Leib-Seele Trennung kennt und für die der Leib im Tiefschlaf demnach einfach der zur sinnlichen Wahrnehmung unfähige Leib ist, reflektiert die griechische Übersetzung an dieser Stelle die Möglichkeit des geistig-seelischen Außersichseins im Sinne eines Zustandes, der die Unterscheidung von Seele und Körper voraussetzt.“ (Bormann 2020, 13)

¹⁷ Zuerst, so Necker (2004, 1093), findet sich die „Vorstellung einer vom Körper losgelösten S[eele] [...] im Zusammenhang mit Jenseitsvorstellungen in der frühjüd. Apokalyptik.“

Grundsätzlich bezeichnet E[nrückung] eine die physischen Fähigkeiten des Menschen übersteigende zeitliche und räumliche Entfernung unter Aufhebung aller physikalischen erklärbaren Gesetzmäßigkeiten in den jenseitigen Raum des Himmels (*ascendus*), der Hölle oder Unterwelt (*descendus*), in eine ferne Gegend, aber auch in eine irreale Umwelt [...]. Dieser Vorgang geschieht unter Aufhebung der Dimension von Zeit und Raum bzw. der menschlichen Vorstellung von Zeitdauer und der mit dieser korrelierenden räumlichen Distanz. (Daxelmüller 1984, 43)

In der Entrückung oder Ekstase wie auch im Schlaf beruhen die Gefahr sowie das produktive Potential der Zustände auf der Separierung von Körper und Seele. In märchenhaften Erzählkontexten, welche diese Idee vielfach aufgreifen, kann die Abwesenheit der Seele in besonderem Maße verwundbar wie auch unverwundbar machen.¹⁸ Die Semantik des Schlafes und die Konsequenzen, die er zeitigt, hängen nicht zuletzt an seiner örtlichen und zeitlichen Situierung. Auch wenn, wie Daxelmüller (1984, 43) schreibt, das irdische Raum-Zeit-Gefüge massiv irritiert wird, werden Schlaf, Entrückung und Ekstase als Grenzüberschreitungen doch in erster Linie räumlich und zeitlich gefasst. Für die axiologische Bewertung des Schlafes und die Einschätzung seines semantischen Gehalts ist es nicht unwichtig, wo und wann geschlafen wird. Die christliche Selbstgewissheit eines Marcarius in der *Legenda aurea* etwa zeigt sich in der Wahl seiner Schlafstätte: Gänzlich unverfroren legt er sich mitten auf einem Friedhof nieder undbettet sein Haupt auf einer Heidenleiche, die ihm kurzerhand als Kopfkissen dient (Jacobus de Voragine 2007, 8,103). Die Sieben Schläfer rettet ein göttlich gesandter Schlaf, den sie 372 Jahre lang in einer zugemauerten Höhle schlafen und erst dann von sich abschütteln, als die Höhle geöffnet wird (Jacobus de Voragine 2007, 24,250–236).¹⁹ Dergestalt kann der Schlaf an bestimmten Orten, zu gewissen Zeiten, zeitlich gedehnt oder gerafft, als Ausdruck christlicher Überlegenheit und als Überwindung der eigenen Vulnerabilität fungieren.²⁰

Auch die mittelalterliche Mystik sieht das produktive Potential des Schlafes. So betont Heinrich Seuse zwar das Trügerische des Traums, stellt aber mit Bezug auf Thomas von Aquin gleichwohl fest, dass die Distanzierung der Seele vom Körperlichen im Schlaf diese empfänglicher für „englische Gegenwärtigkeit“ mache (Haas 1983, 31).²¹ Einige Mystiker fassen „die bildlos überbegriﬄiche Einigung mit dem

¹⁸ Zahlreiche inner- und außereuropäische Beispiele lassen sich nachlesen bei Frazer 1989, Kap. XVIII, 260–284, Kap. LXVI, 969–986.

¹⁹ Mit der komplexen Inszenierung von Zeitlichkeit setzt sich Koch 2015 auseinander.

²⁰ Zum Schlaf in Kontext von Heiligenlegenden vgl. den Beitrag von Julius Herr in diesem Band.

²¹ Seuse pflegte, wie auch Eckhart und Tauler, „intensive Kontakte mit den dominikanischen Frauenklostern“ (Haas 1983, 33), wie demjenigen zu Ötenbach. Ihr Einfluss schlägt sich auch in den Viten des Schwesternbuchs nieder.

Einen Gott selbst wieder als mystische[n] Schlaf (der Sinne und der Verstandeskräfte)“ (Haas 1983, 32–33) auf und rechnen ihm damit einen hohen spirituellen Wert zu. Bonaventura ordnet den Schlaf des Friedens (*sopor pacis*) in seinem Traktat *De triplici via* der Kontemplation zu und zählt ihn neben dem „Licht der Wahrheit und d[er] Gottesliebe“ zu den wichtigen „Zielpunkte[n] der Vollendeten“ (Ruh 1993, 430–431). In der Brautmystik Bernhards von Clairvaux wird der (Liebes-)Schlaf neben der Liebestrunkenheit und der Liebeskrankheit zu den Vorstufen der mystischen Vermählung gerechnet (Ruh 1990, 262). Er ist „Vorgeschmack der ewigen Seligkeit“ sowie „Erfüllung und Vollendung der Vermählung“ (Ruh 1990, 263) und wird bei Bernhard wie folgt spezifiziert:

Der Schlummer der Braut ist weder ein angenehmer körperlicher Schlaf, der die fleischlichen Sinne für eine Weile süß betäubt, noch der schreckliche Schlaf, der das Leben völlig zu zerstören pflegt [...]. Der Schlaf (der Braut) ist vielmehr ein lebendiger und wacher, wenn auch tiefer Schlaf (*sopor*), der den inneren Sinn erleuchtet und, indem er den Tod vertreibt, ewiges Leben verleiht. Es ist (zwar) tatsächlich ein Schlaf, aber ein Schlaf, der das Bewußtsein nicht trübt, sondern entrückt (*abducat*). (Zit. nach Ruh 1990, 263)

Auch die Schwesternviten des Spätmittelalters schöpfen das Möglichkeitsspektrum des Schlafes aus, indem sie ihn das eine Mal als zu überwindende körperliche Schwäche und das andere Mal als Kommunikationsweg zu Gott inszenieren. Dabei ist festzuhalten, dass „Visionen und Träume [...] einen beträchtlichen Teil des geistlichen Lebens der Frauen bilden.“ (Langer 1994, 73) Auf der Suche nach dem Schlaf im *Ötenbacher Schwesternbuch*²² fällt auf, dass die einzelnen Schwesternviten die Übergänge zwischen Schlaf, Traum und Ekstase überaus fließend gestalten und die Zustände demnach nicht immer klar voneinander zu trennen sind.²³ So stellt Wolfgang Haubrichs mit Bezug auf Hrotsvith fest, was sich in den späten Schwesternviten bestätigt:

²² Das im 15. Jahrhundert entstandene und bald nach seiner Entstehung in zwei Bände aufgeteilte *Ötenbacher Schwesternbuch* ist über einen Zeitraum von etwa 200 Jahren zusammengefügt worden. Es zeigt eine Sammlung äußerst heterogener Texte, die in Stil, Länge und Komplexität deutlich voneinander abweichen. Die Nürnberger Handschrift (Cod. Cent. V, 10a [Nürnberg: Stadtbibliothek]) überliefert den ersten Teil, der das Stiftungsbuch sowie sechs Schwesternviten enthält, und die Breslauer Handschrift (Cod. IV F 194a [Wroclaw: Universitätsbibliothek]) den zweiten Teil des Buches, welcher die einzelpersönlichen Viten Elsbeths von Oye, Adelheits von Freiburg und Margarethes Stülinger umfasst. Dieser Beitrag befasst sich mit den Schwesternviten aus der Nürnberger Handschrift, die ihrerseits große Unterschiede in der formalen und inhaltlichen Gestaltung aufweisen.

²³ Auch in den einzelpersönlichen Viten, die Haas (1983, 36) in den Blick nimmt, wird nicht zwischen Traum und Vision unterschieden. Dieser Befund lässt sich in anderen Schwesternbüchern wie auch in mittelalterlicher Literatur insgesamt bestätigen: „Medieval authors rarely differentiate between a vision, a colourful dream, or an imaginary account inspired by scripture or meditation. Nor are visions, raptures, and apparitions clearly set apart in the Sister-Books.“ (Lewis 1996, 90)

Der Sprachgebrauch des Mittelalters differenziert ebenfalls weitgehend nicht: Hrotsvith von Gandersheim gebraucht schwankend *visio* und *sommum* als Begriffe für das gleiche Phänomen. Die semantische Differenz beider Begriffe liegt vielmehr im perspektivischen Ansehen des Phänomens. (Haubrichs 1979, 243–244)

Viele der im *Ötenbacher Schwesternbuch* beschriebenen Visionen werden im Schlaf empfangen. Und obwohl der geistliche Schlaf in mittelalterlicher Mystik, wie oben skizziert, mitunter als „höchste Stufe der [...] Kontemplation“ und „Synonym für die *unio mystica*“ (Wörner 2000, 725) gilt,²⁴ wird er von keiner Schwester direkt als Weg zu Gott gesucht. Ganz im Gegenteil wird der Entzug von Schlaf als Form der Askese praktiziert. Zwei Viten aus dem Schwesternbuch, die aufgrund ihres Umfangs und ihrer Komplexität eine Tendenz zur einzelpersönlichen Vita zeigen (Muschg 1935, 114), sollen nun nähere Betrachtung finden: die Viten Elsbeths von Beggenhofen und Itas von Hohenfels.

Die Vita Elsbeths von Beggenhofen berichtet wiederholt von wochenlangen Phasen, die sie durch Gottes Beistand ohne Schlaf verbringt.²⁵ Dreißig Jahre lang fastet sie streng und verzichtet so weit wie möglich auf Schlaf und Nahrung.²⁶ Einmal wird sie für länger als einen Monat entrückt. Währenddessen nimmt die Schwester zwar an den Messen und Gebeten teil, benötigt aber wundersamerweise weder Speise noch Trank noch Schlaf:

²⁴ Wörner (2000, 728, Hervorhebungen im Original) macht jedoch auch deutlich, dass keineswegs Einigkeit über die genaue spirituelle Einordnung des Schlafs besteht: „In den verschiedenen Stufenschemen des ‚spirituellen Gebets‘ der abendländischen Mystik werden also mit der Schlafmetapher verschiedene Grade des kontemplativen Gebets gemeint. Diese unterscheiden sich sowohl hinsichtlich der Erlebnisqualität als auch in bezug auf die Erlebnisintensität: In bezug auf die *Erlebnisqualität* reicht das phänomenologische Spektrum von einem beseligenden Ruheerleben und stilem ‚Versunkensein‘ in tiefem Seelenfrieden über die wonnevollen Geborgenheit in der göttlichen Liebe bis hin zur ekstatischen Verzückung im (unitiven) Liebesschlaf (um nur einige spezifische Erlebnisqualitäten zu nennen). In bezug auf die *Erlebnisintensität* reicht die Skala von der ‚unvollkommenen Ekstase‘ mittlerer Intensität [...] bis zur vollkommenen ‚Einigung‘ in der *unio mystica*.“

²⁵ Wie die übrigen Viten des *Ötenbacher Schwesternbuchs* weiß auch diejenige Elsbeths vom steten Wechsel aus Gnadenerweis und Gnadenentzug zu berichten. Als die Schwester eine Nacht ruhelos im Refektorium zubringt, erschein ir unser herr als ein brustbild und erleucht si und sprach zu ir: ich meine nit, wann daß du ein ieklich leiden wirst nießen in mir ewiklichen! Do ward si also gesterket, daß si XIII wochen was, daß si nit an ir pet kam (ÖSb 264; „erschien ihr unser Herr in Form eines Brustbilds, erleuchtete sie und sprach zu ihr: Ich meine nichts [anderes], als dass du für jegliches Leid auf ewig in mir entlohnt wirst! Daraufhin war sie so gestärkt, dass sie noch dreizehn Wochen nicht in ihr Bett ging“).

²⁶ Vor den Gefahren einer so extremen Askese warnt hingegen etwa der *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, der das Ideal eines eher maßvollen Schlafentzugs propagiert. Vgl. dazu den Beitrag von Michael Waltenberger in diesem Band.

vor weinachten do ward ir sel und alle ir sinn also gezogen in got, daß si enkeines außern dinges achtet. Und so si essen oder trinken sölt, so gedoch si: was wiltu tun? du bedarfft sein nit. Und doch durch ein verhelen gotteswerk so gieng si mit den andern swestern ze tisch und was ze des leibes gemaches hört. Si bedorft auch nit ze schlafen. Diß weret mer denn ein monet an ir. Was aber ze dem orden hört oder ze gottes dienst, des versaumt si nit und in disen tagen gieng si ze einem mal in den kor und kniet nider für den altar. Do sprach ein stimm zu ir: dir ist nit anders, denn denen, die in dem himel sint (ÖSb 266–267).

[„Dann, vor Weihnachten, wurden ihre Seele und alle ihre Sinne in Gott hineingezogen, so dass sie keinem äußerlichen Ding Beachtung schenkte. Und wann immer sie essen oder trinken sollte, so dachte sie: Was willst du tun? Du brauchst es nicht. Und durch ein geheimes Wirken Gottes ging sie mit den anderen Schwestern zu Tisch [und tat], was auch immer zum Wohlergehen des Körpers nötig war. Sie brauchte auch nicht zu schlafen. Dieser Zustand dauerte länger als einen Monat an. Was aber die Ordenspflichten und den Gottesdienst anbelangt, versäumte sie nichts. In diesen Tagen ging sie einmal in den Chor und kniete vor dem Altar nieder. Daraufhin sprach eine Stimme zu ihr: Dir ist nicht anders als denen, die im Himmel sind.“]

Anders als etwa bei Adelheit von Freiburg, welche nach der Rückkehr aus einer einwöchigen Entrückung betrübt darüber ist, dass sie die Messe versäumt und das Beten vernachlässigt habe (Schneider-Lastin 1998, 544,42–43), kann der Leib Elsbeths durch ein göttliches Wunder ganz regulär dem klösterlichen Tagesablauf folgen. Wie an der ersten Zeile des Zitats abzulesen ist, bezieht sich die Entrückung auf ihre Seele und alle ihre Sinne, deren Wahrnehmung vollständig durch Gott okkupiert wird. Ganz wie im Schlaf bleibt die Schwester äußerlichen Wahrnehmungen entzogen. Anders jedoch als während eines gewöhnlichen Schlafs erweist sich der Leib der Schwester als voll handlungsfähig und darüber hinaus von jeglichem natürlichen Bedürfnis nach Schlaf und Nahrung befreit. Dazu ist die Schwester imstande zu reflektieren, z.B. darüber, dass sie eigentlich keine Speise benötige. Beendet wird diese Phase der Trennung von *sinn* und *leib* durch die Audition am Ende des Zitats, welche den ekstatischen Zustand als Himmelserfahrung einordnet.

Ita von Hohenfels, deren Vita die erste im Schwesternbuch ist, übt sich ebenfalls im asketischen Schlafentzug und der Vermeidung jeglicher Bettruhe:

Auch het si sich an die gewohnheit procht, daß si vil lützel schlief, denn daß si der nacht vil verteib mit andacht und mit werken. Und so si also krank was, daß si nit mocht ab dem pet kommen, so leit si die kunkeln zu ir und span also ligend. Dise dink pracht si unz an iren tod (ÖSb 245).

[„Darüber hinaus hatte sie die Gewohnheit entwickelt, dass sie sehr wenig schlief, da sie große Teile der Nacht mit Andacht und Arbeiten verbrachte. Und wenn sie derart geschwächte war, dass sie nicht aus dem Bett kommen konnte, legte sie den Spinnrocken zu sich und spann auf diese Weise liegend weiter. So hielt sie es bis zu ihrem Tod.“]

An die Stelle des Schlafes wird die Arbeit gesetzt, die auch unter den widrigsten Umständen, zur Not geschwächt im Bett liegend, fortgesetzt wird. Bei Ita wird der Schlaf jedoch auch als direkter und regelmäßig beschrittener Weg in die Transzenz beschrieben (Muschg 1935, 115). Unmittelbar nach den oben zitierten Ausführungen berichtet die Vita davon, dass Gott der Schwester über den langen Zeitraum von mehreren Jahren regelmäßig im Schlaf erscheint:

Ein wunderlich und ein gros dink het si an ir vil jaren, wenn si schließt, daß ir denn unser herr erschein in dem schlaf in dem pild, als er ein mensch was auf ertrich und gab sich ir denn als gütlichen in einem göttlichen zarten und in einer göttlichen heiligkeit und senfte und was ir denn geprast, do von ir herz betrübt was, das nam ir denn unser herr ab und gab ir denn ze erkennen vil künftiger dingen (ÖSb 245).

[„Eine sonderbare und bedeutsame Angewohnheit hatte sie viele Jahre an sich, dass ihr, wenn sie schließt, unser Herr im Schlaf erschien, (und zwar) in dem Bild des Menschen, der er auf dem Erdreich war. Dieser zeigte sich ihr auf so freundliche Weise in göttlicher Liebkosung, göttlicher Heiligkeit und Ruhe, dass, was auch immer ihr fehlte und wovon ihr Herz betrübt war, unser Herr sie davon befreite und ihr daraufhin viele zukünftige Dinge zu erkennen gab.“]

Ita empfängt im Schlaf nicht nur göttliche Zärtlichkeiten, sondern ihr wird auch Wissen um Zukünftiges zuteil. Damit können ihre Träume, gemessen an den zeitgenössischen Typologisierungen, als besonders wertvoll gelten.²⁷ Der Schlaf ist nicht mehr notwendiges Übel, sondern eine Möglichkeit, exklusives Wissen zu erlangen, das der aktiv Suchenden verwehrt bleibt. Für Otto Langer zeigt Itas Schlaf: „Der eu-dämonistische Selbsterlösungsversuch scheitert, die ‚Passivität‘ der vollkommenen armen Seele führt zur Seligkeit.“ (Langer 2004, 299) Der Bedeutungszuwachs, der dem Schlaf damit zugerechnet werden kann, lässt sich auch anhand der somatischen Veränderungen ablesen, die er unmittelbar nach sich zieht. Denn neben dem Wissenszuwachs hat die Gnade der Visionen auch eine leibliche Komponente, welche deren Heilsbedeutung sichtbar nach außen kehrt: *Und so si von dem schlaf kam, so sah man große wandlung und heiligkeit an ir antlütz.* (ÖSb 245; „Und als sie erwachte, sah man eine große Veränderung und Heiligkeit an ihrem Gesicht.“)

Die bedeutsamen Veränderungen, die der Schlaf zeitigt, entspringen Momenten totaler Passivität. Mit ihnen deutet sich – wenn auch zart – ein narrativ-progressives Potential an, das den Schlaf aus dem Kontinuum der Kasteiungen, Leid- und Gnadenerlebnisse heraushebt. Gegen Ende der Vita wird von dem *strengen tod* (ÖSb 247;

²⁷ Die mittelalterliche Auffassung einer Hierarchisierbarkeit von Träumen orientiert sich an antik überlieferten Texten wie etwa dem Kommentar des Macrobius zu Ciceros *Somnium Scipionis* (Näf 2004, 173–192). Vgl. zudem den Überblick über christlich-gelehrte Meinungen zum Traum zwischen göttlicher Eingabeung und dämonischer Heimsuchung bei Gehring 2008, 54–55, und speziell zum Mittelalter: Gehring 2008, 41–58.

„harten Tod“) der Schwester berichtet, der mit dem Schlaf überblendet erscheint: *Und do si der tod an gieng, do was ir in dem schlaf wie funfzig pfeil in irn leib geschossen wurdent und erkant si den smerzen und die arbeit, die si leiden must vor ihrem tod* (ÖSb 247; „Und als der Tod sie anging, da war ihr im Schlaf, als würden ihr fünfzig Pfeile in den Leib geschossen, und sie erkannte die Schmerzen und die Mühsal, die sie vor ihrem Tod leiden musste, an“). Der hier geschilderte visionäre Schlaf bezieht sich auf den nahenden Tod, dessen Vorankündigung als besondere Gnade gelten kann (Thali 2002, 206). Zudem wird auf diese Weise das Prozesshafte des Sterbens hervorgehoben und der Übergang vom Schlaf zum Tod als ein fließender ins Bild gesetzt. Der Schlaf markiert die zu überschreitende Schwelle und gibt präzise Auskunft darüber, wie der Übergang nach Gottes Willen auszusehen hat. Die im Schlaf verkündete Pein, die mit Itas Tod einhergehen wird, solle ihr, wie ein Engel versichert, die Qual des Fegefeuers abnehmen und zugleich der Erlösung weiterer Seelen dienen. Durch die Analogie zum Martyrium des heiligen Sebastian stirbt sie im Geruch der Heiligkeit. Somit markiert der Schlaf am Ende des irdischen Lebens den letzten bedeutsamen Übergang der Schwester, ihre Transgression in das Himmelreich und den damit verknüpften Beginn des ewigen Lebens bei Gott.

3 Der Schlaf zwischen Ohnmacht und Bewährung

Die Ambivalenz des Schlafes, die sich in der diskursiven Abwertung bei gleichzeitiger ekstatischer Aufwertung in den Viten des *Ötenbacher Schwesternbuches* zeigt, hat Vladimir Propp auch für das Zaubermärchen konstatiert. Sie liegt in der „Doppelnatur des Schlafes“ (Propp 1987, 280) begründet, der gleichermaßen böse Verlockung wie heroische Bewährung verheiñt.²⁸ Auch der, ebenfalls in der äventurehaften Dietrichepik zu beobachtende,²⁹ wiederholt auftretende „Reckenschlaf“ (Propp 1987, 279) lässt sich, abgesehen von seinem spannungssteigernden Effekt, nicht eindeutig und schon gar nicht über Textgrenzen hinweg axiologisch gewichten. So wird der Schlaf auch in der späten Heldenepik, die von der Legendarik bis zum Artusroman unterschiedlichste

²⁸ Der Schlaf ist auch im Märchen polyvalent, denn „einerseits schlafen vor dem Kampf oder während des Kampfes die falschen Recken; andererseits schläft gerade der Held vor dem Kampf. Die Natur des Schlafes wird aus dem Märchen selbst nicht deutlich und verlangt besondere Betrachtung.“ (Propp 1987, 280)

²⁹ Dietrich von Bern legt sich im *Eckenlied* (Dresdener Heldenbuch 1999, Str. 210–213; 246; 259) wiederholt schlafen und ist mitunter schwer zu erwecken.

Erzählstrukturen aufnimmt und verknüpft,³⁰ auf vielfältige Weise produktiv, ohne dass er sich auf eine Bedeutung festlegen ließe.³¹ Er begegnet als Element der *histoire*, das die Handlung dynamisiert, und er begegnet auf diskursiver Ebene als Gegenstand axiologischer Bewertungen. Dabei erscheint der Schlaf dort, wo er als traumlose Absenz in Szene gesetzt wird, besonders interpretationsbedürftig.

Wohl kaum ein Heldenepos setzt den Schlaf so prominent in Szene wie der *Ortnit/Wolfdietrich*, der den Weg seiner Helden ganz wesentlich über den Schlaf organisiert. In der umfangreichsten und wahrscheinlich jüngsten Fassung D³² stellt sich der Handlungsgang wie folgt dar:

Der erste Protagonist, König Ortnit aus Lamparten, möchte um die Tochter des Königs Machorel werben. Zuvor begegnet er seinem bis dahin unbekannten Vater, dem Zwergenkönig Alberich, der ihm eine unzerstörbare Goldrüstung und ein Schwert schenkt und ihn bei seiner Werbung unterstützt. Diese ist dann auch erfolgreich, Machorels Tochter Siderat wird als Braut nach Lamparten geführt. Der rachsüchtige Schwiegervater schickt jedoch Dracheneier hinterher. Die Drachen, die ihnen entspringen, werden einige Zeit später das Land verwüsten. Ortnit zieht aus, um die Drachenplage zu beseitigen, schläft allerdings im Wald unter einer Zaubерlinde ein. Bald darauf wird er von einem Drachen davongetragen, dessen Jungtiere zum Fraß vorgeworfen und von diesen durch die Ringe seiner unzerstörbaren Rüstung gesaugt. Der zweite Protagonist, Wolfdietrich aus Konstantinopel, sollte eigentlich ebenfalls König sein, wird aber nach dem Tod des Vaters von seinen Brüdern vertrieben und flieht mit elf Dienstmännern, von denen er jedoch alsbald getrennt wird. Während die Dienstmänner in die Gefangenschaft der Brüder geraten,

³⁰ Heinze (1978, 231, Hervorhebung im Original) hat für die äventurierte Dietrichepik, die mit den *Ortnit/Wolfdietrich*-Texten strukturelle und inhaltliche Überschneidungen aufweist und bisweilen auch im Überlieferungsverbund mit letzteren steht, eine „strukturelle Offenheit der Texte“ konstatiert, die einerseits Freiheiten in der Tradierung der Texte ermöglicht, andererseits aber auch zu unauflösbar Widersprüchen führen kann. Die auch für die *Ortnit/Wolfdietrich*-Epik zu veranschlagende Kombination „verschieden gerichteter Baupläne“ bewirkt „erzähltechnische Kollisionen“, die sich, so Heinze weiter, akut oder latent im Text realisieren. Vgl. zur Hybridität der späten Heldenepik außerdem die Monographie von Kerth (2008, bes. 335–354).

³¹ Die scharfe Abgrenzung, die Reich (2012, 77) hinsichtlich der Semantik des Schlafes in Heldenepik und Artusroman vornimmt, wäre zumindest in Hinblick auf die gattungshybride späte Heldenepik zu überdenken. Das produktive Potential des Schlafes wird nicht erfasst, wenn er nur als „Vorstufe des Todes“ begriffen und mit „Handlungsunfähigkeit und Bewusstlosigkeit“ (Reich 2012, 77) gleichgesetzt wird.

³² Das im 13. Jahrhundert entstandene Doppelepos *Ortnit/Wolfdietrich* zählt zu den beliebtesten Heldenepen im Mittelalter, wie sich zuletzt an der breiten und komplexen Überlieferung zeigt (Heinz 2012). Allein die Fassung D, die diesem Beitrag zugrunde liegt, ist in zehn Handschriften und sechs Drucken überliefert (Kofler 2001, 7).

begegnet Wolfdietrich seiner ersten Ehefrau und erlebt zahlreiche, zunehmend christlich semantisierte *âventiuren*. Noch zu Lebzeiten Ortnits begegnen sich die beiden Helden und werden zu Gefährten, deren Wege sich jedoch ebenfalls wieder trennen. Wolfdietrich wird später die Drachen töten, denen Ortnit zum Opfer fällt. Er wird Ortnits Rüstung und dessen Schwert an sich nehmen und, da seine Frau inzwischen gestorben ist, die Witwe seines Gefährten heiraten. Danach kann Wolfdietrich sich auch gegen seine Brüder durchsetzen, sein Land zurückerobern und seine Dienstmänner befreien. Zuletzt zieht sich Wolfdietrich in ein Kloster zurück, tut eine Nacht Buße und erhält Einzug in das Himmelreich.

Auch in der jüngeren Forschung wurde der Schlaf aufgrund seiner letalen Wirkung für Ortnit vorwiegend negativ, als Zeichen von Schwäche und Unzulänglichkeit, gewertet (Federow 2020, 65; Buschbeck 2017, 365 und 385; Schuler-Lang 2014, 264–265).³³ Dabei lohnt es sich, den Text selbst auf seine Bewertung des Schlafs hin zu befragen. Denn auch wenn ein schlafender Held – für den modernen Rezipienten – provozierend wirken mag, ist es doch bemerkenswert, dass er in keiner Fassung des Epos negativ bewertet wird, weder durch den Erzähler noch durch eine der Figuren. Die Umstände von Ortnits Tod werden nicht verschwiegen: Formelhaft wird auch in anderen spätmittelalterlichen Texten, wie dem *Eckenlied* oder *Dietrichs Flucht*, auf ihn verwiesen.³⁴ Zweifelsohne ist Ortnits Tod ungewöhnlich. Das reduziert aber aus Sicht der Texte, die von ihm erzählen, offenbar in keiner Weise seinen Status als Heros. Ortnits Tod ist im Wortsinne *merk-würdig*. Die Erinnerung daran wird in den intertextuellen Verweisen wachgehalten und in dem konkreten Bezug zur Rüstung konserviert, die, wie seine Fama, ebenfalls über Textgrenzen

³³ Vgl. zur älteren Forschung mit entsprechenden Hinweisen Reich 2011, 247–248, und von Müller 2017, 391–392. Reich kritisiert an der einstimmigen Abwertung Ortnits, dass sie seine Geschichte „nur von diesem Ende her“ (Reich 2011, 248) lesen, und zeigt in seiner kritischen Würdigung der einzelnen Argumente, dass viele davon auf falschen Prämissen basieren, welche die Handlungslogiken der im Epos miteinander verknüpften Erzählmuster nicht hinreichend berücksichtigen (Reich 2011, 247–252). Seinem Fazit zufolge ist Ortnit „keinesfalls ein idealer Herrscher, aber auch nicht so schlecht wie sein Ruf“ (Reich 2011, 251). Ortnit von dem „Ende“ seiner Geschichte her zu bewerten, ist darüber hinaus auch deshalb problematisch, da dieses „Ende“ keineswegs eindeutig mit seinem Tod zu identifizieren ist. Schon in der vermutlich ältesten Fassung A, am deutlichsten jedoch in der vorliegenden Fassung D, sind die Textteile Ortnits und Wolfdietrichs derart eng miteinander verflochten, die Protagonisten durch den paradigmatischen Schlaf in ein metaphorisches Verhältnis zueinander gesetzt, dass von einem Textganzen ausgegangen muss, das sein Ende erst mit Wolfdietrichs Tod im Kloster findet. Ortnit ist auch nach seinem Tod noch leiblich präsent und bestimmt die Handlung über weite Teile, so dass sich sein Ende über seinen Tod hinaus auf das Ende Wolfdietrichs verschiebt (von Müller 2017, 396 und 409–411).

³⁴ Vgl. *Das Eckenlied* (Dresdener Heldenbuch 1999, Str. 17,13) sowie *Dietrichs Flucht* (2003, V. 2073–2260, bes.: V. 2238–2245), die jeweils nüchtern konstatieren, dass die Drachen Ortnit aus seiner Rüstung gesaugt haben, ohne dabei jedoch die Figur abzuwerten.

wandert.³⁵ Ortnits Exorbitanz wird – im Sinne Elisabeth Lienerts³⁶ – gerade durch seinen als erinnerungswürdig intertextuell bezeugten Tod abgesichert. Wolfdietrich hingegen, der meist als der erfolgreichere Held gegenüber Ortnit aufgewertet wird, erscheint in den Texten, die auf das Doppelepos Bezug nehmen, nicht als selbstständiger Held mit eigener Geschichte, sondern vorrangig in seiner Funktion des Ortnit-Rächers.³⁷ Ihm wird es gelingen, die Drachen zu töten, die Ortnit verschlungen haben. Doch auch er schläft wiederholt an handlungsstrukturell bedeutsamen Stellen ein, so dass die beiden Figuren durch den Schlaf nicht voneinander abgegrenzt, sondern miteinander verbunden und in Analogie zueinander gesetzt werden.³⁸ Schlaf und Heroik scheinen sich also keineswegs grundsätzlich zu widersprechen, sondern auf besondere Weise zusammenzuwirken. In diesem Sinne ist nach dem produktiven Potential des Schlafes zu fragen und dazu das Hauptaugenmerk auf die Wolfdietrich-Figur zu legen, dessen Schlaf-Szenen bislang wenig Beachtung gefunden haben, obschon sie wesentliche Teile seiner Geschichte steuern.

Schon eine der ersten und bedeutsamsten Transformationen des Helden wird vom Schlaf begleitet. Nach seiner unehelichen Zeugung, heimlichen Geburt und Taufe wird das Kind, das zunächst nur Dietrich heißt, auf Anraten des Wächters hin kurzzeitig ausgesetzt, damit man es später als vermeintliches Findelkind finden und wieder zu sich nehmen könne. In der Umfriedung der Burg, wo es ausgesetzt wird, schläft das Kind den ganzen Tag:

³⁵ Vgl. zur Rüstung als Markierung und Auszeichnung, die stets auf ihre vorgängigen Träger zurückverweist, Selmayr 2016, 67.

³⁶ Vgl. Lienert 2018, 54: „Was an den Helden Staunen erregt, was Einzelne über die Gruppe hinaushebt, zeigen in erster Linie Berichte über Helden in den Texten selbst. Die außerordentliche Tat, nicht notwendig mit Erfolg und Sieg gekoppelt, mehr noch Ruhm und Memoria scheinen dabei als Kriterien für Exorbitanz auf. [...] Noch wesentlicher ist, dass man von diesen Helden weiß: Der exorbitante Held entsteht, indem man von ihm erzählt“.

³⁷ Vgl. etwa Dietrichs *Flucht* (2003, V. 2261–2325). Interessanterweise wird in den intertextuellen Bezügen auf den *Ortnit/Wolfdietrich* weder von den zahllosen *aventiuren* Wolfdietrichs erzählt noch von der Kernfabel des Textteils, seiner Vertreibung und der Rückeroberung, sondern es werden nur jene Aspekte hervorgehoben, die mit Ortnit in Verbindung stehen (Drachen, Rüstung, Ortnits Witwe).

³⁸ Vgl. auch Reich (2011, 269, 253 u.ö.), demzufolge der Schlaf genutzt wird, „um Ortnit und Wolf Dietrich eng zu führen“ und damit den „Nachfolgecharakter“ zu verdeutlichen. Reichs Interpretation zielt auf eine Überwindung des Schlafes durch Wolfdietrich, der im Verlauf der Handlung „aus der Gefahr des Schlafes [lernt]“ und selbst zum „Schlafbringer“ (Reich 2011, 270) wird. Dass Wolfdietrich jedoch von Beginn an auch das Potential des Schlafes zu aktualisieren weiß, soll in diesem Beitrag herausgearbeitet werden.

*Dennoch daz kindelin kleine in dem hage lag.
den tag bitz vf den obent sins sloffens es pflag.
von baden vnd von in winden im sin reht geschach:
do slied es also stille, daz es nieman horte noch ensach.* (WD D 160)

[„Damals lag das kleine Kindchen noch in dem Gebüsch. Den ganzen Tag über bis zum Abend schlief es. Es wurde angemessen gebadet und gewickelt: Daher schlief es so still, dass niemand es hörte noch sah.“]

Die Schutzlosigkeit des Kindes wird durch den Schlaf noch potenziert. Ebenso erscheint seine Passivität in der folgenden Handlung maximal gesteigert. Das schlafende Kind wird von einem Wolf entdeckt, der es in seine Höhle verschleppt und seinen Jungen zum Fraß vorwirft.³⁹ Dass Dietrich trotzdem überlebt, wird hier und im Gegensatz zu zahlreichen späteren Situationen, in denen Gott direkt in das Handlungsgeschehen eingreift, nicht etwa mit dem *rot kritzelin* (WD D 149,3; „rotes Kreuzchen“) erklärt, das ihn als göttliches *wortzeichen* (WD D 149,2; „Zeichen“) bereits von Geburt an als Erwählten markiert. Die Wolfsjungen verschonen das Kind, weil sie erst drei Tage alt sind: *do schüf es die iugent vnd daz sy worent blint / vnd der müter noch senen: do von genas daz kint* (WD D 163,3–163,4; „es lag an ihrer Jugend, dass sie blind waren und noch von der Mutter gesäugt wurden: deswegen überlebte das Kind“). Der König und seine Entourage entdecken das Kind später zufällig bei einer Jagd und führen es in die Burg zurück. Dort wird es nochmals getauft, nun auf den Namen *Wolf dietrich* (WD D 222,4). Diese bedeutsamen Grenzüberschreitungen werden am Protagonisten vollzogen, der in der Passivität des Schlafes zu seinem identitätsstiftenden Beinamen kommt und in den höfischen Familienkontext integriert wird, aus dem sein späteres Erbe hervorgeht.

Auch die spätere, handlungsstrukturell notwendige Trennung Wolfdietrichs von seinen Dienstmännern erfolgt im und durch den Schlaf. Nachdem der Held von seinen Brüdern um sein Erbe geprellt worden ist und mit elf Gefolgsleuten fliehen muss, werden ihm diese genau in dem Moment von zwölf Riesen entführt, als sie im Wald unter einer Linde *woltent one sorge do gerüwet han* (WD D 392,1; „dann sich sorglos ausgeruht haben wollten“). Die Trennung von den Dienstmännern führt Wolfdietrich einem weiteren identitätsstiftenden Detail zu: Während der Befreiung seiner Dienstmänner kann er sich das Hemd des Heiligen Georg erkämpfen, das von nun an *vor aller slahte woffen [...] sin lip wol behüt* (WD D 454,4; „seinen Körper vor Waffen jeglicher Art zuverlässig schützte“). Das Hemd, das als legendarisches

³⁹ Der Beginn von Wolfdietrichs Leben erinnert damit stark an das Lebensende Ortnits, der ebenfalls schlafend davongetragen wird. Wichtige Transgressionen der Helden an Lebensanfang und -ende finden in vollständiger Passivität statt.

Element die göttliche Erwähltheit des Protagonisten leiblich präsent hält, wird ihn später mehrfach, u.a. auch in der Drachenöhle, vor dem Tod schützen. Ähnlich wie Ortnits Goldrüstung sorgt es für eine weitgehende Unverwundbarkeit des Helden, die jedoch offenbar eines Gegengewichts bedarf, um die Handlung in narrativer Hinsicht nicht zu blockieren. Und so ist es abermals der Schlaf, der für eine erneute und nun bis zum Ende des Textes andauernde Trennung von den Dienstmännern sorgt. Dieses Mal bannt er sowohl die Männer als auch Wolfdietrich selbst. Während seine Gefolgsleute bei einer Rast im Wald schlafen, wird Wolfdietrich prompt von einem andersweltlichen behaarten Wesen namens Else entführt, das ihn mit einem Schlafzauber belegt und ihm – wie Simson – die Haare schert (WD D 521).⁴⁰ Während Wolfdietrich daraufhin *vnsinning vnd viwise ein halbes ior in dem tan* (WD D 522, 3; „rasend und ohne Verstand ein halbes Jahr in dem Wald“) umherirrt, bis er schließlich durch göttliches Eingreifen gerettet wird, gehen seine Gefolgsleute zurück nach Griechenland und geraten dort in die Gefangenschaft seiner Brüder. Eines der wesentlichen Handlungsziele der Grundfabel, die Befreiung der Dienstmänner, ist damit gesteckt. Der Schlaf hat die Akteure nun so weit voneinander entfernt, dass zwischen ihnen wieder Raum für narrative Entwicklung entstanden ist.

Der Schlaf ermöglicht aber nicht nur narrativen Fortschritt auf der Handlungsebene, indem er den wachenden Figuren zusätzliche Handlungsoptionen schenkt. Seine Konsequenzen zwingen zu topographischen wie topologischen Grenzüberschreitungen. Über den Schlaf als paradigmatisch gesetztem Knotenpunkt lässt sich das Verhältnis der beiden Protagonisten Ortnit und Wolfdietrich genauer bestimmen. In der Fassung D sind die Handlungsstränge Ortnits und Wolfdietrichs aufs Engste miteinander verflochten. Wo sich die Helden in anderen Fassungen nicht begegnen, ja Wolfdietrich zum Zeitpunkt von Ortnits Tod noch nicht einmal geboren ist, kreuzen sich in D ihre Wege, sie werden zu Kampfgegnern und schließlich zu Gefährten. Diese Transformationen und die mit ihnen verknüpfte Bewegung im Raum werden im Wesentlichen durch den Schlaf moderiert.

Als Wolfdietrich sich erstmals auf den Weg zu Ortnit nach Lamparten macht, hat er zweierlei im Sinn: Zum einen will er wegen einer zurückliegenden Tributforderung gegen Ortnit kämpfen, zum anderen möchte er ihn als Gefährten gewinnen, um seine zu diesem Zeitpunkt bereits gefangengesetzten Dienstmänner zu befreien. Kurz vor dem Ziel sinkt Wolfdietrich unter einer Linde, vom Vogelgesang bezirzt,

⁴⁰ Simsons Haare sind der Sitz seiner exorbitanten Stärke. Nur der Schlaf bietet Delilah die Gelegenheit, Simsons Haare zu scheren und ihn dadurch weitgehend zu depotenzieren. Vgl. Ri 13,1–16,31, hier Ri 16,19–16,21.

in den Schlaf.⁴¹ Es handelt sich hierbei jedoch nicht um einen gewöhnlichen Baum, sondern um Ortnits Linde. Das Rasten an diesem Ort ist äußerst gefährlich, denn:

*Vmb die selbe linde waz es also getan,
daz niemand getorst dar vnder zü kurtze wile gon.
Er wer den durch stritz willen kumen in daz lant
– daz was öch Wolf dietrich* (WD D 573).

[„Um jene Linde war es dergestalt bestellt, dass niemand es wagte, darunter (nur) um der Kurzweile willen zu gehen. Es sei denn, er wäre um des Kampfes Willen in das Land gekommen – wie auch Wolfdietrich“.]

Die Linde fungiert in mittelalterlicher Literatur zum einen als Bestandteil des *locus amoenus*, sie kann zum anderen aber durch die historisch verbreitete Funktion als Gerichtslinde auch eine rechtliche Semantik zum Ausdruck bringen (Lück 2004). Im vorliegenden Kontext sind die zwei Konnotationen als amoener Ort der Ruhe und als Ort der Rechtsprechung auf die beiden Perspektiven Wolfdietrichs und Ortnits verteilt.⁴² Dass es sich bei Wolfdietrichs Schlaf nicht um einen alltäglichen Zustand, sondern um eine *Handlung* mit besonderer Semantik handelt, welche eine dem passiven Charakter des Schlafes gänzlich gegensätzliche Wahrnehmung provoziert, wird an den Reaktionen Ortnits und seiner Frau Siderat deutlich. Diese beobachten den schlafenden Fremden von der Zinne aus. Siderat wundert sich über die Unverfrorenheit des Fremden und fragt Ortnit, wie es ein Einzelner wagen könne, sich unter seinen Baum zu legen.⁴³ Ortnit begreift den Schlaf unter der Linde

41 Dass die Vögel wesentlich zum Schlaf des Helden beitragen, wird deutlich hervorgehoben: *Ir stime die waz siesse, ir kurtzwile die waz do güt, / do von Wolf dietrich wart so wol gemüt, / bitz daz von dem sloffe entslief der werde man* (WD D 575,1–3); „Ihre Stimme war süß, das Vergnügen, das sie bereiteten, tat wohl, so dass Wolfdietrich deswegen wohlgestimmt war, bis der tüchtige Mann einschlief.“).

42 Vgl. zu dieser Szene auch Müller 1998, 175. Als Kampf- und Schlafstätte spielt die Linde im gesamten Epos eine große Rolle. Auch Ortnit wird später im Text unter einer Linde schlafen und eine Grenzüberschreitung, seinen eigenen Tod, in Gang setzen. Im Gegensatz zur früher entstandenen Fassung A wird der Schlaf in D durch einen Zauberbann rationalisiert, der von der Linde ausgeht: *die linde waz vmb lippet mit zöber list also. / der vnder rüwet kein edelman: er müst entsloffen do* (WD D 818,3–818,4); „die Linde war auf die folgende Weise mit einem Zauber versehen: Unter ihr ruht kein adliger Mann, ohne daraufhin einzuschlafen“).

43 Vgl. WD D 576,4 und ähnlich WD D 578,4: *wie tar sich ein einig man vnder vwern böm gelegen?* und etwas später noch einmal: *wie getorst sich ein sneder man vnder uwern böm gelegen!* [„wie kann es ein einzelner Mann wagen, sich unter euren Baum zu legen?“]; „wie kann es ein vermesse ner Mann wagen, sich unter euren Baum zu legen!“] Nach Müller (1998, 176) verweist die „handlungslogische Überflüssigkeit der Szene [...] auf ihre paradigmatische Bedeutung für eine Diskussion um legitime Herrschaft aus der Perspektive des Kriegeradel“. Mit Wolfdietrich, der später

ebenfalls als lautstarke Provokation und stellt erbost fest: *er fert mit solichem schalle, als ob das lant sin eigen sÿ / es wonet ein grosser vbermuot sim hertzen nohe bÿ* (WD D 577,3–577,4; „er kommt mit einem solchen Lärm daher, als ob das Land sein Eigen wäre. Seinem Herzenwohnung großer Übermut inne.“). Was Ortnit hier unvermittelt wahrnimmt, ist nicht die oberflächliche Ruhe des Schlafs, sondern seine wahre Bedeutung: die Provokation zum Kampf. Es ist, wie Armin Schulz anmerkt, also nur folgerichtig, wenn der Schlaf Wolfdietrichs Ortnit in Kampfbereitschaft versetzt:

Wolfdietrichs heroische Aggressivität teilt sich über die Oberfläche seiner Rüstung von selbst mit, und Ortnits merkwürdige Reaktion zeigt nur, daß er begriffen hat, worum es geht. Lärm und raumokkupierendes Verhalten sind austauschbare Zeichen heroischer Aggressivität. (Schulz 2008, 169)

Allerdings wird die Rüstung in dem Dialog zwischen Siderat und Ortnit nicht erwähnt, sondern es ist der Schlaf an einem als Kampfplatz codierten Ort, der als gewaltsame Grenzverletzung gewertet wird. Dementsprechend rüstet sich Ortnit und begibt sich sogleich zur Linde. Er weckt den Eindringling mit einem unsanften Tritt und formuliert nochmals den Rechtsbruch,⁴⁴ den Wolfdietrich begangen hat:

*,Ir werdent sin [des Kampfes, M.v.M.], vf min truwe, von mir nit erlan,
vmb uwer heim suchen, daz ir mir hant getan.
daz ir vch so gewalteklich vnder min linde hant geleit,
daz wil ich nit erwinden: der ein kum sin in erbeit!‘* (WD D 585)

[„Bei meiner Treu, ich werde ihn (den Kampf, M.v.M.) Euch nicht erlassen, wegen des Hausfriedensbruchs, den Ihr mir angetan habt. Dass Ihr Euch auf so mächtige Weise unter meine Linde gelegt habt, darüber will ich nicht hinwegsehen: Derjenige, der so etwas tut, kommt in Not.“]

Es kommt zum Zweikampf. Die Agonalität von Provokation und Kampf mündet jedoch nicht in der Unterwerfung einer der Kontrahenten, sondern in einer Schwurbruderschaft, die symbolträchtig die Ebenbürtigkeit Ortnits und Wolfdietrichs vor

Ortnits Position einnimmt, werde sich „der ‚heroische‘ Legitimationstypus letztlich durchsetzen“.
Allerdings wäre zu bedenken, dass sich im *Ortnit/Wolfdietrich D* die präsentierten Herrschaftsmuster nicht klar einzelnen Figuren und Heldenotypen zuordnen lassen. Sowohl Ortnit als auch Wolfdietrich weisen heroische wie höfische Züge auf, Wolfdietrichs Figur spielt im Verlauf der Handlung vermehrt ins Legendarische. Die Hybridität der beiden Figuren bietet demnach genügend Anlässe zur Abgrenzung, sie zeigt aber auch Anchlusspunkte und Analogien, auf denen in diesem Beitrag das Hauptaugenmerk liegen soll.

⁴⁴ Das in WD D 585,2 verwendete substantivierte *heim suchen* ist ein Rechtsterminus und bedeutet laut Lexer (2022) Hausfriedensbruch.

Augen führt. Der Schlaf unter der Linde bringt gegen jede Erwartung, die mit dem Herausforderungsschema verknüpft sein mag, die *gesellschaft* (WD D 604,2; „Freundschaft“) der beiden Helden hervor. Sie schwören sich gegenseitig ewige Treue und Ortnit sagt Wolfdietrich Hilfe bei der Befreiung seiner Dienstmänner zu. Dass es zu einer gemeinsamen kämpferischen Aktion niemals kommen wird, mag die Verbrüderung der beiden Figuren und überhaupt ihr Aufeinandertreffen in der Fassung D handlungslogisch vielleicht „belanglos“ (Miklautsch 2005, 154) erscheinen lassen.⁴⁵ Auf der strukturellen und bildlichen Ebene kommt ihr allerdings große Bedeutung zu. Sie egalisiert die beiden Protagonisten und zeigt, dass die Voraussetzungen für die Ersetzung Ortnits durch Wolfdietrich bereits lange vor Ortnits Tod erfüllt sind. Der paradigmatische Schlaf, der die Protagonisten abwechselnd stillstellt und gerade dadurch über Grenzen versetzt, verweist auf ihre Ähnlichkeit. Er führt die beiden Helden auf der bildlichen Ebene zusammen und trennt sie auf der Ebene der Handlung zugleich wieder voneinander.

Etwas später im Text sucht Wolfdietrich Ortnits Hilfe erneut, dieses Mal, um seine Frau zu befreien, die in der Zwischenzeit von Riesen entführt wurde. Sie machen sich gemeinsam auf den Weg, doch als Ortnit bei einer Rast einschläft, nutzt Wolfdietrich die Gelegenheit, um allein weiterzuziehen. Vierzehn Tage lang streift er ohne Nahrung und Wasser durch den Wald, bis er schließlich an einem lieblichen Ort auf einem Stein rastet und abermals in den Schlaf sinkt. Die Trennung der Protagonisten ist, ebenso wie ihr Bündnis, kausallogisch nur schwach motiviert. Die Bewegungen der Helden folgen vielmehr einem kompositorischen Programm. Um die nächste Grenze zu überschreiten und ans Ziel zu gelangen, muss Wolfdietrich sich offenbar in seiner Vulnerabilität exponieren. Denn erst als Wolfdietrich, durch die Trennung von Ortnit und das Fasten depotenziert, *sin kraft verswant* (WD D 670,3; „seine Kraft schwand dahin“), gelangt er zu dem Stein, der sich passenderweise genau vor der Burg des Entführers befindet. Der Schlaf auf dem Stein verweist in seiner Sinnlichkeit und Funktion auf den Schlaf unter Ortnits Linde. Die Linde betörte mit lieblichem Vogelgesang, während unter dem Stein *schener wurtzen vil* (WD D 671,3; „viele herrliche Kräuter“) wachsen, deren Duft als *sins hertzen spil* (WD D 671,4; „Wonne seines Herzens“) beschrieben werden. Kaum ist Wolfdietrich eingeschlafen, tritt seine entführte Frau Sigeminne an die Zinne der Burg,

⁴⁵ Die Vorannahme, dass Ortnit „durch sein Scheitern und seinen unheroischen Tod eine problematische Figur“ sei, führt zu Folgeschlüssen, die allesamt auf die Negativierung Ortnits hinauslaufen, der „das Gegenbild zu Wolfdietrich [bildet], der dadurch umso mehr als die Verkörperung des heroischen Ideals erscheint“ (Miklautsch 2005, 154–155). Mit Blick auf die Egalisierungstendenzen, insbesondere der Fassung D, die mittels des rezidivierenden Schlafs und auch durch die Rüstung, die später von Ortnit auf Wolfdietrich übergehen wird, in den Text einpflegt werden, lässt sich diese klare Opposition der beiden Figuren m.E. nicht aufrechterhalten.

erspäht den Schlafenden⁴⁶ und lässt ihn in die Burg führen. Dieser Grenzübertritt wird ermöglicht durch den strategischen Einsatz der eigenen Vulnerabilität. Wolfdietrich setzt seine durch das Fasten erzeugte Schwäche im Schlaf prägnant ins Bild, so dass er als *siecher bilgerin* (WD D 689,4; „kränklicher Pilger“) erscheint und in die Burg aufgenommen wird. Als er dort auf seinen Kontrahenten Trisian trifft, wirkt er auch auf diesen wie ein *müder man* (WD D 696,3; „müder Mann“). Doch der Eindruck täuscht und es gelingt Wolfdietrich in den folgenden Kämpfen, seine Frau zu befreien.

Danach kommt es im Wald zu einem Wiedersehen mit Ortnit, der in der Zwischenzeit eine ganz ähnliche *âventiure* bestritten hat. Die *stein[] want* (WD D 670,4; „Steinwand“), vor der Wolfdietrich sich auf dem Stein schlafen legte, scheint die Befestigungsmauer von Trisiens Burg zu sein. Die Burg ist bevölkert von Zwergen, die *bwetent sicherliche die burg vnd öch den berg* (WD D 700,4; „die gewiss die Burg und auch den Wall erbaut hatten“). Während des Kampfes mit Trisian greifen die Zwerge an, verschanzen sich in einem Hinterhaus, das Wolfdietrich daraufhin anzündet (WD D 721). Danach muss Wolfdietrich noch gegen die Schwester von Trisian, die Riesen Berille, kämpfen. Ortnit kämpft ebenfalls *vor eime berge* (WD D 755,1; „vor einem Berg“), der *innan hol* (WD D 756,1; „innen hohl“) war, gegen einen Riesen, der *mehte wol an herren den alten Trisian* (WD D 755,2; „dessen Herr gut der alte Trisian sein könnte“) haben. Im Berg befinden sich zahlreiche Zwerge, die *zuntent an vil balde swebel, bech vnd hartz* (WD D 756,3; „zündeten sehr rasch Schwefel, Pech und Harz an“), und zwingen Ortnit dazu, den Innenraum zu verlassen. Kompositorisch werden durch die synchronen *âventiuren* die Gleichwertigkeit sowie die strukturelle Einheit der beiden Helden betont. Aufeinander zu und voneinander weg bewegen sich die Protagonisten durch den Schlaf, der immer wieder als Medium des Grenzübertritts funktionalisiert wird.

Bei der nächsten Begegnung der Helden ist Ortnit bereits gestorben. Seinem Tod geht ein Zauberschlaf voraus, dessen letale Folgen Ortnit in der Fassung D noch zu reflektieren imstande ist, bevor er niedersinkt und vom Drachen getötet wird: „*öwe slof, du willt mir nemen den lip, / lant vnd bürge vnd min schenes wip!*“ (WD D 819,3–819,4; „o weh, Schlaf, du willst mir das Leben nehmen sowie Ländereien, Burgen und meine herrliche Frau!“) Anders als etwa in der Fassung A erwacht Ortnit noch einmal, als ihn der Drache aus dem Bannkreis der Zauberlinde herausträgt, und versucht sich kämpferisch zur Wehr zu setzen. Der Drache schleudert ihn daraufhin gegen einen Baum, so dass *daz hertze brach jüm in dem libe, dem keiser lobesan* (WD D 829,4; „dem lobenswerten Kaiser bracht das Herz im Leib [= er starb]“).

⁴⁶ Dass Wolfdietrich tatsächlich schläft und nicht etwa nur ruht, wird retrospektiv durch den Hinweis deutlich, dass er wenig später *erwachet vs dem sloffe* (WD D 674,4; „aus dem Schlaf erwacht“).

Ortnit wird in die Drachenhöhle verschleppt und dort von den Jungtieren aus seiner Rüstung gesaugt.⁴⁷

Wolfdietrich hat in der Zwischenzeit eine Jerusalemfahrt und zahlreiche, zunehmend legendarisch überformte *âventiuren* hinter sich gebracht. Anstelle des Schlafes, der den Helden über semantische Grenzen hinweg versetzt, ist es Gott, der nun vermehrt in das Geschehen eingreift und wichtige Grenzüberschreitungen des Protagonisten verantwortet. Der Protagonist bleibt trotz einer Vielzahl an Einzelkämpfen passiv, wird von einem Ort zum nächsten getrieben, gerettet und dabei immer gelenkt durch sein Ziel, das Heilige Grab zu sehen, das sich mit Macht zwischen die Stationen der Grundfabel drängt. Denn das eigentliche Ziel, die Befreiung der Dienstmänner, wird dafür immer wieder zurückgestellt. Vier Jahre der erzählten Zeit sind allein seit Ortnits Tod vergangen (WD D 1524,1), bis Wolfdietrich sein ursprüngliches Bestreben, Ortnit aufzusuchen und mit seiner Hilfe die Dienstmänner zu befreien, wieder aufgreift und daraufhin von dessen Tod unterrichtet wird. In diesem Zusammenhang erfährt er auch von der Zauberlinde, die für den *starken sloffe* (WD D 1525,4; „gewaltigen Schlaf“) verantwortlich ist und die Wolfdietrich daraufhin meiden kann, als er sich in Lamparten auf die Fährte der Drachen begibt (WD D 1616).

Dennnoch ähnelt seine Begegnung mit den Drachen derjenigen Ortnits, denn auch Wolfdietrich wird in die Drachenhöhle verschleppt und den Jungen zum Fraß vorgeworfen. Allerdings verhindert das Hemd des Heiligen Georg, dass er auf die gleiche Weise aus seiner Rüstung gesogen wird wie Ortnit: *sý [die Drachenjungen, M.v.M.] möhtent in nit gewinnen also tir als vmb ein hor. / daz hemde leit sich in die ringe* (WD D 1646,2–1646,3; „sie konnten ihn nicht zu fassen bekommen, als wäre er überhaupt nicht vorhanden. Das Hemd legte sich in die Ringe“). Aber auch Wolfdietrich wird in Zustände der Passivität versetzt, die ihn analog zum Schlaf Ortnits außer Gefecht setzen, um sodann eine entscheidende identitätsstiftende Grenzüberschreitung einzuleiten. Da die Drachenjungen Wolfdietrich nicht aus der Rüstung saugen können, verwenden sie ihn als Spielball und stoßen ihn so lange hin und her, bis er *lag in vnwitzen* (WD D 1653; „ohnmächtig dalag“). Dann *begundent sý bj nander entsloffen in dem hol* (WD D 1652,2; „begannen sie nebeneinander in der Höhle einzuschlafen“). Der Moment der Passivität hält auch nach dem Erwachen des Helden noch an, do er *trurte [...] vmb sich sere* (WD D 1653,4; „sich selbst auf schmerzhliche Weise betrauerte“).⁴⁸ Der Schlaf der Drachen gibt ihm die Gelegenheit, für

⁴⁷ Die Drachenjungen, so heißt es im Text und auch in allen intertextuellen Verweisen auf Ortnits Tod, *sugent in durch daz werg* (WD D 830,4; „saugten ihn durch die Rüstung“).

⁴⁸ Nach Müller (1998, 208) ist das *trûren* in heldenepischen Erzählkontexten als „Reaktion auf einen beschädigten Weltzustand“ zu verstehen und Ausdruck einer passiven Haltung. Ihm gegenüber steht der *zorn*, der die Figur in einen Zustand der aktiven Handlungsfähigkeit versetzt.

einen Moment in dieser Haltung zu verharren, seine Herkunft und damit seine heroische Identität zu rekapitulieren: *Zü Salnecke wart ich geborn, geteiffet on sham. / ich wart geheissen Dietrich, Wolf waz min ander nam* (WD D 1655,1–1655,2; „In Salnecke wurde ich geboren und ehrenvoll getauft. Ich wurde Dietrich genannt, Wolf war mein anderer Name“). Nicht zuletzt denkt er an seine Dienstmänner und bedauert seine aktuelle Handlungsunfähigkeit, „*daz ich in noch mir nit gehelfen kan.*“ (WD D 1656,4; „dass ich weder ihnen noch mir selbst helfen kann.“)

Obwohl Wolfdietrich von den Drachen nicht verschlungen wurde, ist er doch in ihrer Höhle wie in einem Drachenleib gefangen. Diesen Umstand macht sich Wolfdietrich unter Zuhilfenahme eines anderen Teils seiner Identität bewusst: Während er sich in der Höhle umsieht, denkt er an Daniel in der Löwengrube, Noah in seiner Arche und Jona im Bauch des Wals, die mit Gottes Hilfe überlebten.⁴⁹ In diesem Moment, in dem er sich der eigenen Ohnmacht bewusst wird, stolpert er über die Leiche Ortnits und findet dessen Schwert, das allein in der Lage ist, Drachenhaut zu schneiden.⁵⁰ Während der Schlaf für die Helden transformatives Potential entfaltet, erweist es sich für das Untier als fatal, denn durch ihn erhält Wolfdietrich die Gelegenheit, Ortnits Waffe zu finden. Er stößt auf den ältesten Drachen, der immer noch schläft und nun, da Wolfdietrich mit Ortnits Schwert auf ihn einschlägt, *vnsiesse vsz sime sloffe erschrag* (WD D 1664A,1; „unsanft aus dem Schlaf hochschreckte“). Nachdem der Held vierzehn Drachen getötet hat, kehrt er zurück zu Ortnits Leiche und wendet sich mit den folgenden Worten an diese: „*vnsrer bederfigent ist dot: er geirret vns niemer mer.*“ (WD D 1682,4; „unser beider Feind ist tot:“)

⁴⁹ In Jonas Geschichte spielt der transgressive Schlaf ebenfalls eine wichtige Rolle. Während das Schiff, auf dem er versucht, Gottes Auftrag zu entfliehen, vom Sturm geschüttelt wird und die Besatzung sich verzweifelt an Gott wendet und Güter über Bord wirft, um das Schiff zu erleichtern, steigt Jona hinab in den Schiffsbauch *et dormiebat sopore gravi* (Jona 1,5; „und schlief in einem tiefen Schlaf“). Der Schlaf separiert Jona in räumlicher Hinsicht vom Rest der Mannschaft. Anhand des Schlafes lässt sich aber auch ein Haltungsunterschied festmachen, der den göttlich Erwählten mit seinem direkten Kommunikationsweg zu Gott vom Rest der Menschen trennt, für die Gottes Sprache zeichenhaft,rätselhaft und auslegungsbedürftig ist. Nachdem Jona geweckt wurde, zeigt er sich weder erstaunt noch verzweifelt angesichts des Sturms, dessen Bedeutung sich ihm unmittelbar erschließt. Ungerührt rät er den anderen, ihn, der die Ursache für Gottes Zorn sei, über Bord zu werfen (Jona 1,12).

⁵⁰ Das Schwert, das zu beiden Seiten der Schneide Ortnits Namen trägt, wurde ihm zusammen mit der unzerstörbaren Goldrüstung von seinem Vater Alberich vermacht (vgl. die Strophen 188–194 sowie 199 des Ortnitteils der Ausgabe von Kofler 2001). Auch in den anderen Fassungen ist Ortnits Schwert den Waffen Wolfdietrichs überlegen und hilft ihm letztlich zum Sieg über die Drachen. Vgl. zu diesem festen Motivbestandteil den tabellarischen Vergleich verschiedener Fassungen bei Miklautsch 2005, 208.

er kann uns niemals mehr bedrängen“) Um sich nicht des *rêroubes*⁵¹ schuldig zu machen, bittet er seinen Gefährten darum, dessen Rüstung, Frau und Land übernehmen zu dürfen. Daraufhin wird Ortnit zum Medium transzender Kommunikation. Ein Engel antwortet an seiner statt, spricht aus *des dotes mannes helme* (WD D 1686,1; „dem Helm des toten Mannes“) zu Wolfdietrich und gestattet ihm, Ortnits Erbe anzutreten.

4 Fazit

Der Schlaf arretiert Figuren und er setzt sie zugleich in Bewegung. Er macht sie vulnerabel, verleiht ihnen dadurch aber zugleich die Potenz, Grenzen zu überschreiten, in topographischer wie in semantischer Hinsicht. Der Schlaf fungiert auf diese Weise als liminale Phase, als narrativer Impulsgeber und als Metapher, die jedoch ganz unterschiedliche Bedeutungen konserviert und entsprechend konträr funktionalisiert werden kann. Übergreifend lässt sich allerdings die Bedeutung des Schlafs als Todesmetapher festhalten, die den Weg in Bereiche vorzeichnet, die nicht mehr der irdischen Kontrolle unterliegen. Als Todesmetapher begreift bereits das Gilgamesch-Epos den Schlaf, der in seiner Allgegenwärtigkeit immer wieder aufs Neue an die Sterblichkeit der Figuren erinnert. Gegenüber dem göttlich entrückten Uta-napischti klagt Gilgamesch daher: „[I]n meiner Schlafkammer lauert der Tod, / wohin immer ich mich wende, da ist er schon, der Tod.“ (Tafel XI, 245) Tod und Schlaf erscheinen überblendet und letztlich ist es der Schlaf, der Gilgameschs Sterblichkeit bedingt. Er ist nicht domestizierbar, weil er trotz ritueller Einfriedungsversuche nicht vollends zu funktionalisieren ist. Gerade deshalb kann er auch als Probe fungieren und wird als solche eingesetzt, um Gilgameschs Untauglichkeit für das ewige Leben zu offenbaren. Denn obschon es dem Helden zuvor gelungen war, schier unüberwindbare Grenzen zu passieren, gar über die „Gewässer des Todes“ (Tafel X,84) zu setzen, um dem eigentlich unerreichbaren und daher „fernen“⁵² Uta-napischti zu begegnen, bleibt der Schlaf für den Helden

51 Wolfdietrich reflektiert die Gefahr, sich der unzulässigen Beraubung eines Toten schuldig zu machen: *nem ich es* [Rüstung und Schwert Ortnits, M.v.M.] *on din vrlop, den röp grif ich an. / und beröbet ich ein toten, so meht ich der krone nicht gehan.* (WD D 1683,3–1683,4; „nähme ich es [Rüstung und Schwert Ortnits, M.v.M.] ohne deine Erlaubnis an mich, würde ich einen Raub begehen. Und beraubte ich einen Toten, wäre ich der Krone nicht würdig.“) Für diesen Rechtsbruch kennt das Mittelhochdeutsche das Wort ‚*rêroup*‘. Vgl. den entsprechenden Eintrag im Lexer (2023).

52 Das auf Tafel XI,1 u.ö. attribuierte Adjektiv verdeutlicht die Unerreichbarkeit Uta-napischtis.

unbezwingerbar.⁵³ Vielmehr ist er es, der durch den Schlaf bezwungen wird und daraufhin in die Welt der Sterblichen zurückkehren muss.⁵⁴

Seine Nähe zum Tod prädestiniert den Schlaf auch in geistlichen Erzählkontexten dazu, als Medium für den Eintritt in transzendentale Sphären gebraucht zu werden. Von den Schwestern des *Ötenbacher Schwesterbuches* wird der Schlaf auf der diskursiven Ebene jedoch negativ bewertet. Der möglichst umfangreiche Verzicht auf den Schlaf wird in die allgemeine Askesepraxis integriert. Der Schlaf, der sich dennoch ereignet und dann zum Medium für transzendentale Erfahrungen wird, muss daher als besondere Gnade verstanden werden, die den Schwestern in einem für die Seele potentiell schädlichen Zustand zuteilwird. Der Schlaf kann auf diese Weise trotz seiner diskursiven Geringschätzung ebenso wie der Schlafverzicht zum Heilsmedium werden. Bei Elsbeth von Beggenhofen geht der Verzicht auf Schlaf in ekstatische Zustände über, die wiederum prägnante Merkmale des Schlafs teilen, indem sie ebenfalls zu einer temporären Trennung von Leib und Seele führen und ihr eine sinnliche Erfahrung des Jenseits schenken. In der Vita Itas von Hohenfels entfaltet der durch Gott sanktionierte Schlaf sogar eine gewisse narrative Dynamik, indem er eine äußerlich wahrnehmbare Heiligkeit hervorbringt und der Schwester exklusives Wissen zuteilwerden lässt.

Auch das *Ortnit/Wolfdietrich*-Epos weiß um das transgressive Potential des Schlafes, das hier noch stärker mit einer narrativen Dynamik verbunden erscheint. So werden die wichtigsten Transformationen der Helden über den Schlaf organisiert. Wolfdietrich gewinnt seinen identitätsstiftenden Beinamen, seinen Gefährten, seine beiden Ehefrauen, Ortnits Rüstung sowie dessen Herrschaftsgebiet durch den Schlaf. Der rezidivierende Schlaf führt den Helden an neue Orte, initiiert axiologische Verschiebungen und semantische Verknüpfungen. Er wird zudem metaphorisch wirksam, indem er die beiden Helden Ortnit und Wolfdietrich in Analogie zueinander setzt, ihre Identität behauptet und gleichzeitig ihre Differenz ausstellt. Der *Wolfdietrich D* weist aber auch umfangreiche Passagen auf, die in diesem Beitrag nicht im Fokus standen und die weniger durch narrative Progression als durch repetitive, religiös konnotierte Handlungszüge gekennzeichnet sind. Als Wolfdietrich sich von Ortnit verabschiedet und den Plan zurückstellt, mit diesem gemeinsam seine Dienstmänner zu befreien, um eine langwierige Jerusalemfahrt anzutreten, zeigt der Text zunehmend eine Tendenz zu legendarischen Darstellungsmodi, die

⁵³ Vgl. zum mesopotamischen Kosmos Sallaberger 2013, 20–38, hier 28: „In der mesopotamischen Weltansicht wurde die Erde von Meer umgeben. Dieses Meer war gleichzeitig eine Grenze zum Reich der Toten. Allein der Schiffer Ur-schanabi im Gilgamesch-Epos vermugt die ‚Wasser des Todes‘ zu kreuzen.“

⁵⁴ Als Uta-napischi Gilgamesch auffordert, sechs Tage und sieben Nächte zu wachen, „haucht ihn (schon) der Schlaf an wie ein Nebel“ (Tafel XI,211) und Gilgamesch schläft die gesamte Zeit.

in Variation dieselbe Botschaft von der Überlegenheit des christlichen Gottes und seiner Auserwählten verkünden. Interessanterweise spielt der Schlaf in diesen Passagen, mit zunehmender Distanzierung von der Grundfabel, keine Rolle mehr. Der Protagonist gerät zwar durchaus noch in Situationen der Passivität, diese werden jedoch nun von Gott gelöst und ziehen keine nennenswerten semantischen Verschiebungen mehr nach sich. Die Passivität ist die eines Legendenheiligen und erscheint dergestalt gänzlich in göttlicher Providenz aufgehoben. Mit Verzicht auf die Latenz des Schlafes wird auch das kontingente Moment gebannt, das für narrative Progression und Entwicklung notwendig ist.

Abschließend sei hervorgehoben, dass sich weder im geistlichen noch im weltlichen Kontext vom Schlaf einseitig auf die Unzulänglichkeit des oder der Schlafenden schließen lässt. Sein Potential, in die unterschiedlichsten Richtungen semantisiert zu werden, bleibt in der Latenz von drohender Gefahr wie strategisch einkalkuliertem Gewinn bzw. erhoffter Gnade stets gegenwärtig. Noch bevor es möglicherweise zu einer Vereindeutigung durch weitere textinterne Elemente kommt, lässt der Schlaf zunächst einmal aufmerken und bindet Aufmerksamkeit durch seine zeitweilige Unterbrechung des Geschehensflusses. Er ist eine strukturelle Irritation, die sowohl im Heldenepos als auch in den Schwesternvitae durch seine metaphorischen Implikationen wie auch durch seine Konsequenzen auf der Handlungsebene als bedeutsam markiert wird. Den Textbeispielen, so unterschiedlichen Texttraditionen sie auch zugerechnet werden mögen, lässt sich entnehmen, dass der Schlaf im literarischen Kontext keineswegs als Alltagsphänomen begriffen wird. Aus seiner Passivität wird ein besonderes Potential für metaphorische Bedeutungszuweisung sowie narrative Grenzüberschreitungen mit axiologischem Zugewinn geschöpft. Um dieses Potential verwirklichen zu können, muss der Schlaf allerdings auch stets die Vulnerabilität ausstellen, die mit ihm einhergeht: Die ihm inhärente Schwäche, seine Nähe zum Tod und zur Sünde werden daher von den Texten stets wachgehalten.

Literatur

- Aristoteles (1997). „Über Schlafen und Wachen“. In: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*. Übers. und hg. von Eugen Dönt. Stuttgart, 101–115.
- „Das Dresdener Heldenbuch E7“ (1999). In: *Das Eckenlied*. Sämtliche Fassungen. Hg. von Francis B. Brévart, Teil 2: Dresden Heldenbuch und Ansbacher Fragment E7 und E3. Tübingen, 3–107.
- Das Gilgamesch-Epos* (2009). Übers., kommentiert und hg. von Wolfgang Rölling. Stuttgart.
- „Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst aus der Nürnberger Handschrift“ (1889). Hg. von Heinrich Zeller-Werdmüller und Jakob Bächtold. In: *Zürcher Taschenbuch* N.F. 12, 213–276: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:824-dtl-0000118758> (06. Dezember 2022).

- Dietrichs Flucht (2003). Textgeschichtliche Ausgabe. Hg. von Elisabeth Lienert und Gertrud Beck. Tübingen.
- Hieronymus (2018). *Biblia sacra vulgata*. Lateinisch-deutsch. Hg. von Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers und Michael Fieger. Berlin / Boston: <https://doi.org/10.1515/9783110489873> (19. Dezember 2022).
- Jacobus de Voragine (2007). *Legenda aurea*. Lateinisch / Deutsch. Hg. von Rainer Nickel (2007). Stuttgart.
- Ortnit und Wolfdietrich D (2021). Kritischer Text nach Ms. Carm 2 der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Hg. von Walter Kofler. Stuttgart.
- Septuaginta Deutsch. *Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (2009). Hg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer. 5 Bde. Stuttgart.
- Thomasin von Zerklaere (2004). *Der Welsche Gast*. Ausgewählt, eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin / New York.
- Bormann, Lukas (2020). „Vom Tiefschlaf zur Ekstase. Das Außergewöhnliche in der Bibel und ihrer Rezeptionsgeschichte“. In: Cora Dietl, Nadine Metzger und Christoph Schanze (Hgg.), *Wahnsinn und Ekstase. Literarische Konfigurationen zwischen christlicher Antike und Mittelalter*. Wiesbaden, 1–14.
- Bürkle, Susanne (2003). „Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt“. In: Doerte Bischoff und Martina Wagner-Engelhaaf (Hgg.), *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz*. Freiburg im Breisgau, 79–102.
- Buschbeck, Björn Klaus (2017). „Ein Held, der keiner mehr sein wollte. König Ortnits Tod und das Problem, eine Heldenzerzählung zu beenden“. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 136, 363–376.
- Daxelmüller, Christoph (1984). „Entrückung“. In: *Enzyklopädie des Märchens* 4, 42–58.
- Federow, Anne-Katrin (2020). „Ecke am Zeichenpool – oder: Wie man kein Held wird“. In: Florian Nieser (Hg.), *Die Dechiffrierung von Helden: Aspekte einer Semiotik des Heroischen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Bielefeld, 49–78.
- Frazer, James Georg (1989). *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, aus dem Englischen von Helen von Bauer. Reinbek bei Hamburg.
- Frenschkowski, Marco (2007). „Seele“. In: *Enzyklopädie des Märchens* 12, 476–489.
- Gehring, Petra (2008). *Traum und Wirklichkeit. Zur Geschichte einer Unterscheidung*. Frankfurt am Main.
- Haas, Alois M. (1983). „Traum und Traumvision in der deutschen Mystik“. In: James Hogg (Hg.), *Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache*. Bd. 1. Salzburg.
- Haubrichs, Wolfgang (1979). „Offenbarung und Allegorese. Formen und Funktionen von Vision und Traum in frühen Legenden“. In: Walter Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*. Stuttgart, 243–264.
- Heinzle, Joachim (1978). *Mittelhochdeutsche Dietrichepik. Untersuchung zur Tradierungsweise, Überlieferungskritik und Gattungsgeschichte später Heldendichtung*. Zürich / München.
- Heinzle, Joachim (2012). „Wolfdietrich“. In: *Verfasserdatenbank*: <https://www-1degruyter-1com-1gzs214wz3a68.han.sub.uni-goettingen.de/database/VDBO/entry/vdbo.killy.7448/html> (06. Dezember 2022).
- Hergemöller, Bernd-Ulrich (2002). *Schlaflose Nächte. Der Schlaf als metaphorische, moralische und metaphysische Größe im Mittelalter*. Hamburg.
- Hoheisel, Karl (2004). „Seele, phänomenologisch“. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, 1090–1091.
- Kader, Ingeborg (2006). „Und es lösten die Glieder... Hypnos, Thanatos, Eros“. In: Erika Oehring (Hg.), *Süßer Schlummer. Der Schlaf in der Kunst*. München / Salzburg, 13–23.

- Kerth, Sonja (2008). *Gattungsinterferenzen in der späten Heldenepik*. Wiesbaden.
- Klug, Gabriele (2007). Wol üf, wir sullen släfen gän! *Der Schlaf als Alltagserfahrung in der deutschsprachigen Dichtung des Hochmittelalters*. Frankfurt am Main u.a.
- Koch, Elke (2015). „Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der Navigatio Sancti Brendani und der Siebenschläferlegende (Passio und Kai-serchronik)“. In: Susanne Köbele und Coralie Rippl (Hgg.), *Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Würzburg, 75–100.
- Kocziszky, Eva (2019). *Der Schlaf in Kunst und Literatur. Konzepte im Wandel von der Antike zur Moderne*. Berlin: doi.org/10.5771/9783496030188 (19. Dezember 2022).
- Kofler, Walter (2001). „Einleitung“. In: *Ortnit und Wolfdietrich D*. Kritischer Text nach Ms. Carm 2 der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Hg. von Walter Kofler. Stuttgart, 7–51.
- Lanckau, Jörg (2010). „Schlaf“. In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26737/> (19. Dezember 2022).
- Langer, Otto (1994 [1993]). „Vision und Traumvision in der spätmittelalterlichen dominikanischen Frauenmystik“. In: Rudolf Hiestand (Hg.), *Traum und Träumen: Inhalt, Darstellung, Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf, 67–84.
- Langer, Otto (2004). *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt.
- Lewis, Gertrud Jaron (1996). *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*. Toronto.
- Lexer, Matthias (2022). „heim-suochen“. In: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*: www.woerterbuch-netz.de/Lexer/heim-suochen (15. Dezember 2022).
- Lexer, Matthias (2023). „rêroup“. In: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*: <https://woerterbuch-netz.de/?sigle=Lexer#29> (18. Oktober 2023).
- Lienert, Elisabeth (2018). „Exorbitante Helden? Figurendarstellung im mittelhochdeutschen Heldenepos“. In: *Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung* 1, 38–63: <https://doi.org/10.25619/BmE201817> (21. September 2023).
- Lotman, Jurij M. (1993). *Die Struktur literarischer Texte*. Übers. von Rolf-Dietrich Keil. München.
- Lück, Heiner (2004). „Linde“. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 3, 1002–1004.
- Miklautsch, Lydia (2004). „Dietrich – Thidrek – Wolfdietrich. Internymische Beziehungen in der Heldendichtung“. In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 14, 202–216.
- Miklautsch, Lydia (2005). *Montierte Texte – hybride Helden. Zur Poetik der Wolfdietrich-Dichtungen*. Berlin / New York.
- Mojsisch, Burkhard (1995). „Seele“. In: *Lexikon des Mittelalters* 7, 1675–1679.
- Müller, Jan-Dirk (1998). *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*. Tübingen.
- Muschg, Walter (1935). *Die Mystik in der Schweiz*. Frauenfeld / Leipzig.
- Näf, Beat (2004). *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Darmstadt.
- Necker, Gerold (2004). „Seele, Judentum“. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, 1093–1095.
- Propp, Vladimir (1987). *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens*. Aus dem Russischen von Martin Pfeiffer. München / Wien.
- Reich, Björn (2011). *Name und maere. Eigennamen als narrative Zentren mittelalterlichen Epos. Mit exemplarischen Einzeluntersuchungen zum Meleranz des Pleier*, Göttweiger Trojanerkrieg und Wolfdietrichs D. Heidelberg.
- Reich, Björn (2012). „Helden und ihre Bilder. Zum narrativen Bildgebungsverfahren in der Heldenepik am Beispiel von Sigenot und Eckenlied“. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 141.1, 61–90.

- Ringler, Siegfried (1980). *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. Zürich / München.
- Rölling, Wolfgang (2009). „Erläuterungen“. In: *Das Gilgamesch-Epos*. Übers., kommentiert und hg. von dems. Stuttgart, 143–168.
- Ruh, Kurt (1990). *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München.
- Ruh, Kurt (1993). *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München.
- Sallaberger, Walther (2013). *Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition*. München.
- Schneider-Lastin, Wolfram (2000). „Von der Beginie zur Chorschwestern: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem ‚Ötenbacher Schwesternbuch‘. Textkritische Edition mit Kommentar“. In: Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin (Hgg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Tübingen, 515–561.
- Schuler-Lang, Larissa (2014). *Wildes Erzählen – Erzählen vom Wilden: Parzival, Busant und Wolfdietrich*. D. Berlin / Boston.
- Schulz, Armin (2008). *Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik*. Tübingen.
- Schwibbe, Gudrun (2007). „Schlaf“. In: *Enzyklopädie des Märchens* 12, 5–10.
- Seifert, Hans-Ulrich (2000). „Schlafen“. In: *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi* 10, 96–108.
- Selmayr, Pia (2016). „Die Rüstung des Helden. Gattungsinterferenzen zwischen aventürehafter Dietrichepik und spätem Artusroman“. In: Cora Dietl, Christoph Schanze und Friedrich Wolfzettel (Hgg.), *Gattungsinterferenzen. Der Artusroman im Dialog*. Berlin / Boston, 57–78.
- Thali, Johanna (2002). „Gehorsam, Armut und Nachfolge im Leiden: Zu den Leitthemen des ‚Ötenbacher Schwesternbuchs‘“. In: Barbara Helbling, Magdalena Bless-Grabher und Ines Buhofer (Hgg.), *Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter*. Zürich, 199–213.
- Turner, Victor (1998). „Liminalität und Communitas“. In: Andréa Belliger, David J. Krieger (Hgg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen / Wiesbaden, 251–262.
- von Müller, Mareike (2017). „Vulnerabilität und Heroik. Zur Bedeutung des Schlafes im ‚Ortnit/Wolfdietrich‘ A“. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 136,3, 387–421.
- von Müller, Mareike (2020). „Zwischen Wunde und twalm. Vulnerabilitätskonzepte in Hartmanns von Aue *Erec*“. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 50, 649–671:
<https://doi.org/10.1007/s41244-020-00184-x> (29. Dezember 2022).
- Wöhrrer, Franz (2000). „Zur Phänomenologie des ‚geistlichen Schlafs‘ (*goostly sleep*) in der englischen Mystik des Spätmittelalters“. In: Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin (Hgg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Tübingen, 725–748.