

WALTER PUCHNER

EUROPÄISCHE ÖDIPUSÜBERLIEFERUNG UND GRIECHISCHES  
SCHICKSALSMÄRCHEN

Das ungeheuerere Schicksal des Thebanerkönigs Ödipus hat nicht nur Geister wie Schiller<sup>1</sup>, Carl Solger<sup>2</sup>, Adam Müller<sup>3</sup>, Schelling<sup>4</sup>, Hegel<sup>5</sup>, Schopenhauer<sup>6</sup>, Kierkegaard<sup>7</sup>, Nietzsche<sup>8</sup>, Johann Jacob Bachofen<sup>9</sup>, Gerhart Hauptmann<sup>10</sup>, und mit unabsehbaren Folgen die Tiefenpsychologie unseres Jahrhunderts mit siegmund Freud<sup>11</sup>, Karl Abraham<sup>12</sup>, Otto Rank<sup>13</sup>, Th. Reik<sup>14</sup>, Adrien Turel<sup>15</sup>, C. G. Jung<sup>16</sup>, Erich Neumann<sup>17</sup>, Erich Fromm<sup>18</sup> und andere<sup>19</sup>

1. Schiller an Goethe, den 2. Oktober 1797.

2. C. W. F. Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. Bd. 2 (1826), S. 426ff.

3. A. Müller, *Vermischte Schriften*. Bd. 2 (1812), S. 151ff.

4. F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*. 14 Bde. Stuttgart 1856-61. "Vom religiösen Charakter der griechischen Bühne".

5. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*. 26 Bde. Stuttgart 1927-39. *Ästhetik*, Bd. III, S. 545ff.

6. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. München 1911 ff.; *Die Welt als Wille und Vorstellung* 1819, Bd. 3, Kap. 37.

7. S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, übers. ins Deutsche von H. Gottsched und Chr. Schrempf. 12 Bde. Jena 1909ff.; *Entweder-Oder*, deutsch von Chr. Schrempf, Jena 1913, S. 139ff.

8. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Stuttgart 1955.

9. J. J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*. Auswahl. Hg. v. C. A. Bernoulli, 3 Bde., Leipzig 1926. Ders., *Das Mutterrecht*. Stuttgart 1861. Ders., *Griechische Reise*. Hg. v. G. Schmidt. Heidelberg 1927.—Zur Ödipusdeutung Bachofens auch: A. Bäuml, *Bachofen und Nietzsche*. Zürich 1927. Ders., *Das mythische Zeitalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums*. München 1965.

10. G. Hauptmann, *Griechische Frühlingsreise*. Berlin 1908.

11. S. Freud, *Von den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt 1950, S. 193. Ders., *Totem und Tabu*. Frankfurt 1956, S. 173ff. Ders., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1922, S. 345ff.

12. K. Abraham, *Psychoanalytische Studie. Zur Charakterbildung*. Frankfurt 1969, S. 291.

13. O. Rank, *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*. Leipzig/Wien 1912. Ders., *Der Mythos von der Geburt des Helden*. Leipzig/Wien 1922.

14. Th. Reik, Ödipus und die Sphinx. *Imago* VI (1920) S. 95-131.

15. A. Turel, *Bachofen - Freud*. Bern 1969. S. 70ff.

16. C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*. Zürich 1954.

17. E. Neumann, *Die Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich 1949, S. 134ff.

beschäftigt, um nur einige zu nennen, sondern sich auch in zahlreichen literarischen Nachahmungen, Umarbeitungen und Neudeutungen, niedergeschlagen, die alle auf den "Ödipus Rex" des Sophokles<sup>20</sup> und nur in zweiter Linie auf den des Seneca<sup>21</sup> zurückgehen. Diese Reihe setzt ein mit dem elisabethanischen Schauerdrama von W. Gager (um 1580)<sup>22</sup> und führt über die französische Klassizistik (P. Corneille 1659)<sup>23</sup>, das englische "heroic play" der Restaurationsepoche (N. Lee/J. Dryden 1679)<sup>24</sup>, zur Frühaufklärung eines Voltaire (1718)<sup>25</sup>, dem auch die folgenden Dramen von M. de Folard (1722) und A. Houdar de la Motte (1726) verpflichtet sind<sup>26</sup>; ein anderer hermeneutisch-literarischer Entwicklungsstrang setzt bei der zukunftsweisenden Ödipus-Bearbeitung Hölderlins (1804)<sup>27</sup> ein, und führt über die romantische Literatursatire August von Platens ("Der romantische Ödipus" 1828)<sup>28</sup> und der rationalisierenden Bearbeitung von G. Prellwitz (1898)<sup>29</sup> zu den impressionisti-

18. E. Fromm, *Märchen, Mythen, Träume*. Stuttgart 1957, S. 184ff., 189ff.

19. A. Winterstein, *Der Ursprung der Tragödie. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Geschichte des griechischen Theaters*. Leipzig 1928. P. Mullahay, *Oedipus. Myth and complex. A review of psychoanalytic theory*. New York 1948. G. Róheim, *The Oedipus Complex, Magic and Culture. Psychoanalysis and Social Sciences II* (London 1950). R. Sarró, *L'interprétation d'Oedipe chez Freud et chez Heidegger. Acta psychotherapeutica et psychosomatica* 8 (1960) S. 26ff. N. N. Stephens, *The Oedipus Complex*. New York 1962. H. Pellegrino, *Versuch einer Neuinterpretation der Ödipussage. Psyche* 15 (1969) S. 475ff. W. Schmidt-bauer, *Mythos und Psychologie. Methodische Probleme, aufgezeigt an der Ödipus-Sage*. München/Basel 1970. H. Politzer, *Hatte Ödipus einen Ödipus-Komplex?* München 1974. D. von der Sterren, *Ödipus. Eine psychoanalytische Studie*. München 1974. R. Borkenan, *Zwei Abhandlungen zur griechischen Mythologie. Psyche* 11 (1957/58) S. 1ff. N. Reider, *Medieval Oedipal Legends about Judas. Psychoanalytic Quarterly* 1960, S. 515ff.

20. Deutsch in: *Ödipus I. Sophokles, Seneca, Corneille, Voltaire, Platen*. (Theater der Jahrhunderte). München/Wien 1968, S. 27ff.

21. Ödipus I, *op. cit.*, S. 115ff.

22. E. Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur*. Stuttgart 1970<sup>3</sup>, S. 555.

23. G. Francq, *Les Malheurs d'Oedipe. Étude comparée de l'"Oedipe" de Corneille-Voltaire-Sophocle-Sénèque-Cocteau*. Quebec 1965/66.

24. M. Brunkhorst, *Aspekte der 'Oedipus'—Adaption von Dryden und Lee. Germanisch-romanische Monatsschrift* 58, N. F. 26 (1976) S. 127-145.

25. Francq, *op. cit.*

26. Frenzel, *op. cit.*, S. 556.

27. H. Schrader, *Hölderlins Deutung des "Oedipus" und der "Antigone"*. Bonn 1933. O. Küster, *Über die Schuld des Königs Ödipus. Beiträge zur geistigen Überlieferung*. Godesberg 1947, S. 167-183.

28. P. W. Schreiner, *Oedipusstoff und Oedipusmotive in der deutschen Literatur*. Diss. Wien 1964, S. 159ff.

29. Frenzel, *op. cit.*, S. 556.

schen Deutungen von J. Péladan ("Oedipe et le Sphinx" 1903)<sup>30</sup> und Hugo von Hofmannsthal ("Ödipus und die Sphinx" 1905)<sup>31</sup>; im Zuge der Mythenbelebung in der Zwischenkriegszeit entsteht das Volksstück von Saint-Georges de Bouhélier (1919), Jean Cocteau's französisches Libretto für das ins Lateinische übersetzte Oratorium "Oedipus Rex" von Igor Strawinsky (1928) sowie André Gides Kurzfassung des Mythos (1931)<sup>32</sup>; gänzlich moderne Mythen- deutung, natürlich auch unter Einbeziehung der Psychoanalyse, liegen den dramatischen Paraphrasierungen des Ödipus-Stoffes durch Jean Cocteau ("La machine infernal" 1934), Henri Ghéon ("Oedipe ou le Crépuscule des Dieux" 1938)<sup>33</sup>, M. Croiset ("Oidipoes en zijn moeder" 1950), und T. S. Eliot ("The Elder Statesman" 1959)<sup>34</sup> zugrunde. Auf die theaterwissenschaftlich hochinteressanten Einzelinterpretationen können wir hier nicht eingehen. Es ist dies eine literarische Stofftradition, die in der italienischen Renaissance mit italienischen Übersetzungen und Bearbeitungen einsetzt, so etwa zuerst mit A. dei Pazzi 1520, sodann mit G. A. dell'Anguillara (1565)<sup>35</sup>, und dann vor allem durch die Übertragung von Orseto Giustiniani, die 1585 anlässlich der Eröffnung des berühmten Teatro Olimpico in Vicenza aufgeführt wurde<sup>36</sup>, ein weithin wirkendes gesellschaftliches und kulturelles Ereignis, wobei, wie zeitgenössische Quellen hervorheben, das (nach Aristoteles) vollkommenste Theaterstück in dem vollkommensten Theatergebäude der damaligen Zeit zur Aufführung kam<sup>37</sup>.

30. K. Schrögenderfer, "Ödipus und die Sphinx" bei Peladan und Hofmannsthal. *FS E. Castle*. Wien 1955, S. 109ff.

31. W. Jens, *Hofmannsthal und die Griechen*. Tübingen 1955. W. H. Rey, *Weltentzweiung und Weltversöhnung in Hofmannsthals Griechischen Dramen*. Philadelphia 1962. W. Ritzer, *Hofmannsthals Bearbeitung griechischer Dramen*. Wien 1935. K. Schrögenderfer, *Hofmannsthals Bearbeitung des antiken Stoffkreises in theaterwissenschaftlicher Beurteilung*. Diss. Wien 1954.

32. W. Jördens, *Die französischen Ödipusdramen. Ein Beitrag zum Fortleben der Antike und zur Geschichte der französischen Tragödie*. Diss. Bonn 1933, S. 76ff., 108ff.

33. W. Asenbaum, *Die griechischen Mythologie im modernen französischen Drama: Labdakidensage*. Wien 1956.

34. *Ödipus II. Hölderlin, Hofmannsthal, Gide, Cocteau, Eliot*. (Theater der Jahrhunderte). München/Wien 1968, S. 293ff.

35. Frenzel, *op. cit.*, S. 555.

36. L. Schrade, *La représentation d'Edipo Tiranno au Teatro Olimpico (Vicenza 1585)*. Paris 1966.

37. *Due lettere descrittive l'una dell'ingresso a Vicenza della Imperatrice Maria d'Austria nell'anno MDLXXXI l'altra della recita nel Teatro Olimpico dell'Edippo di Sofocle nel MDLXXXV*, Padova 1830, S. 25-31. In englischer Übersetzung verkürzt bei M. Nagler, *A Source Book in Theatrical History*. New York 1959, S. 81-86.

Daneben musste freilich Hans Sachs 1550 entstandene Tragedi "Die unglueckhafftig kuenigin Jocasta", der Erzählensammlung Boccaccios "De claris mulieribus" entnommen<sup>38</sup>, verblassen, steht sie doch auch in einem anderen Überlieferungszusammenhang, nämlich dem christlich-mittelalterlichen, der seinerseits wieder auf eine späthellenistische bzw. vorsophokleische Überlieferungsschicht des Ödipus-Mythos verweist. Der mythische Variantenreichtum des thebanischen Sagenkreises lässt sich ja nur mehr zum Teil rekonstruieren<sup>39</sup>. Auf die psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Ödipus-Deutungen<sup>40</sup>, auf seine Schicksalszüge als typisierte Heroenvita nach Lord Raglan, Jan de Vries u.a.<sup>41</sup>, auf die mythologischen Deutungen der Gestalt als Exponent des Matriarchats nach Karl Kerényi<sup>42</sup>, Erich Neumann usw.<sup>43</sup>, auf die anthropologischen Deutungen als Sündenbockfigur des purgatorischen Pharmakos-Ritus nach J.-G. Guépin<sup>44</sup>, sowie auf das strukturalistische Deutungsnetz seines Schicksals nach Lévi-Strauss<sup>45</sup> sei hier verzichtet, geht es uns doch hauptsächlich um eine Motivuntersuchung.

Seine erste literarische Erscheinung macht Ödipus in der "Odyssee"

38. Schreiner, *op. cit.*, S. 87ff.

39. Dazu vor allem: C. Robert, *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*. 2 Bde. Berlin 1915. L. Deubner, *Ödipusprobleme*. Berlin 1942. F. Dirlmeier, *Der Mythos vom König Ödipus*. Mainz 1948. B. W. M. Knox, *Oedipus at Thebes*. New Haven 1957. E. R. Dodds, *On misunderstanding the Oedipus Rex. The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief*. Oxford 1973, S. 64ff. L. W. Dahly, *Oidipus. Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften* 34 (1937) Sp. 2103-2117, Suppl. VII (1940) Sp. 769-786. M. Mito, *Il mito di Edipo*. Siracusa 1927. F. W. Schneidewin, *Die Sage von Ödipus. Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften* 5 (1851/52) S. 159ff. W. Richter, *Der Oedipus-Mythus in der kyklischen Thebais und Oedipodee*. Schaffhausen 1903. M. P. Nilsson, *Der Oedipusmythos, Opuscula selecta* I (Lund 1951) S. 335ff.

40. S. Freud, *Totem und Tabu*. Frankfurt 1956, S. 173ff. W. Laiblin (ed.), *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*. 1969. G. Leber, *Über tiefenpsychologische Aspekte von Märchenmotiven. Praxis der Kinderpsychologie* 1955, S. 274-285. G. Kienle, *Das Märchen in der Psychotherapie. Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie* 1959, S. 47-53. M. L. von Franz, *An introduction to the psychology of Fairy Tales*. Zürich 1973. H. E. Giehrl, *Vollkmmärchen und Tiefenpsychologie*. 1970.

41. Lord Raglan (F. R. Somerset), *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*. London 1949. Th. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York 1950. J. de Vries, *Heldenlied und Heldensage*. 1961. Lord Raglan, *The Hero Pattern*. London 1936 (New York 1956).

42. Einleitung zu Ödipus I, *op. cit.*

43. E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich 1949, S. 134ff.

44. J.-P. Guépin, *The Tragic Paradox*, Amsterdam 1968, S. 275ff.

45. C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt 1967.

Homers<sup>46</sup>, wo die Seele der Epikaste (Iokaste) dem Odysseus ihr Schicksal erzählt: nach der Entdeckung des Vatermondes und der Blutschande habe sie sich erhängt und Ödipus als König in Theben zurückgelassen. Über diese Ödipusvita des nicht erblindeten Königs dürfte ein verlorengegangenes Epos "Oidipodeia" Auskunft gegeben haben. In der "Ilias" berichtet Homer, der grosse König sei im Krieg gefallen, und ihm zu Ehren würden heute noch Wettkämpfe in Theben abgehalten<sup>47</sup>. Homer spielt hier auf das genannte Epos an, in dem Ödipus noch zweimal geheiratet habe, und von diesen Frauen seine Kinder erhalten habe. In einem anderen verlorenen Epos "Thebais", bleibt Iokaste am Leben, Ödipus hat sich die Augen ausgestochen und lebt, als Greis immer noch zu Wutanfällen neigend, im Haus. Dies schildert uns anschaulich Euripides im Eingangsmonolog der Iokaste in den "Phönizierinnen"<sup>48</sup>. In den älteren Mythosfassungen scheint man die Blutsverbrechen eher als Unglücksfälle aufgefasst zu haben, was Kerényi mit matriarchalischen Institutionen erklären will<sup>49</sup>. Ebenfalls verloren ist die "Thebanische Tetralogie" des Aischylos (in der Ödipus den zweiten Teil bildete), sowie der "Ödipus" des Euripides, der für das Altertum grosse Bedeutung gehabt zu haben scheint. Das Werk lässt sich aus verschiedenen Quellen zum Teil rekonstruieren. Die psychologische Differenzierung der tragischen Wirkung geht bei Euripides noch weiter: er bringt auch die Pflegemutter des Ödipus, Periboia, ins Spiel und lässt den König von Kreon entmachten und blenden. Des Euripides Ödipus war in Rom zwar bekannt, doch griff man wieder auf Sophokles als Vorlage zurück. Seneca stellt in seiner Schicksalstragödie nicht nur den Geist des Laios auf die Bühne, sondern auch die Blendung des Ödipus und den Selbstmord der Iokaste<sup>50</sup>. Die Seneca-Lesetradition des Mittelalters hat dann noch zu einer Stoffbearbeitung im "Roman de Thèbes" (1150/55) geführt<sup>51</sup>, doch sonst bleibt es eher still um das exemplarische Geschick des thebanischen Königs<sup>52</sup>. Hatte ihm doch eine andere Exempelgestalt, diesmal christlicher Prägung, mit den gleichen und noch fürchterlicheren Verbrechen,

46. λ 271-281.

47. Ψ 679ff.

48. Deutsche Übersetzung in: *Antigone. Sophokles-Euripides-Racine-Hölderlin-Hasenclever-Cocteau-Anouilh-Brecht*. (Theater der Jahrhunderte). München/Wien 1969, S. 77ff.

49. K. Kerényi, Vorwort zu Ödipus I, *op. cit.*, S. 13.

50. Ödipus I. *op. cit.*, S. 115ff.

51. K. Voretzsch, *Einführung in das Studium der altfranzösischen Literatur*. Halle/S. 1925, S. 253.

52. Siehe die lateinische Ödipusklage, die auf Statius "Thebais" zurückgeht (Schreiner, *op. cit.*, S. 39ff.).

den Rang abgelaufen und seine Vita aufgesogen: Judas Ischarioth. Die eher komplizierten Zusammenhänge von Judas-Legende und Ödipus-Sage wollen wir aber noch etwas hinausschieben.

Der Übersicht willen sei hier vorgreifend festgehalten, dass die komplexe Ödipusüberlieferung in drei Stränge gegliedert werden kann: 1) einen literarisch-philosophischen, der mit der italienischen Renaissance einsetzt und auf den "Ödipus Rex" des Sophokles zurückgreift, 2) einen heilsideologisch-legendären, der im Mittelalter in der Judasvita zur Ausformung kommt, stark orale Züge zeigt, in der Literatur etwa mit Hans Sachs seinen Abschluss findet und in der oralen Tradition als Legendenstoff bis heute weiterwirkt, und 3) einen rein märchenhaften, der bis zu einem gewissen Grad hypothetisch bleiben muss, und den mythischen Thebanerkönig als Held eines vorsophokleischen Schicksalsmärchens annimmt, dem Typen und Kombinate rezenter Schicksalsmärchen, mit besonderer Intensität in Ost- und Südosteuropa, entsprechen, wobei nicht so sehr Vatermord und Blutschande (als exzeptionelle Ereignisse, die variieren können), sondern das Schicksalsorakel der Moiren (als Schicksalsfrauen) das konstante Motiv bildet. Über die Problematik einer solchen Annahme wird noch zu sprechen sein.

Haben wir einleitend einen kurzen Überblick über den ersten Überlieferungsstrang, den literarisch-philosophischen gegeben, so wollen wir uns nun dem zweiten zuwenden, der sowohl in oraler wie auch in schriftlicher Tradition verläuft und mannigfache Wechselwirkungen zeigt.

In der Germanistik des 19. Jahrhunderts gab es eine bezeichnende Auseinandersetzung um die direkte Abhängigkeit der Gregoriuslegende, besonders in der Ausprägung, die ihr Hartmann von Aue gegeben hat<sup>53</sup>, mit der Ödipusüberlieferung: für eine direkte Abhängigkeit von einer späthellenistischen Ödipusfassung haben sich damals C. Greith<sup>54</sup>, Fr. Lippold<sup>55</sup>, A. Heintze<sup>56</sup>,

53. Vgl. aus der ausgedehnten Literatur zu Gregorius zur Quellenfrage letzthin: W. Pabst, Die Selbstbestrafung auf dem Stein. Zur Verwandtschaft von Amadis, Gregorius und Ödipus. *Der Vergleich. FS H. Petriconi*, Hamburg 1955, S. 33-49. A. van der Lee, De mirabili dispensatione et ortu beate Gregorii Papae. Einige Bemerkungen zur Quellenfrage. *Neophilologus* 53 (1969) S. 30-45, 120-173, 251-256. Siehe ebenfalls: G. Schieb, Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 72 (1950) S. 51ff. H. Nabel, Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 76 (1957) S. 42ff. F. Ohly, *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*. Opladen 1976 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 207), S. 43ff.

54. C. Greith, *Spicilegium Vaticanum*. Frauenfeld 1838, S. 155f.

55. F. Lippold, *Ueber die Quelle des Gregorius Hartmanns von Aue*. Diss Leipzig 1869 S. 51.

56. A. Heintze, *Gregorius auf dem Steine, der mittelalterliche Oedipus*. Stolp 1877, S. 6.

J. Nadler<sup>57</sup> und G. Ehrismann<sup>58</sup> ausgesprochen, dagegen wandten sich O. Neusell<sup>59</sup>, K. L. Cholevius<sup>60</sup>, D. Comparetti<sup>61</sup> und H. Sparnaay<sup>62</sup>, mit dem Hinweis, dass der Hl. Gregorius auf dem Steine nur eine einer ganzen Reihe von Inzestlegenden des Mittelalters<sup>63</sup> sei, die Ödipusmotive verarbeiten. Friedrich Ohly hat kürzlich mit grosser Überzeugungskraft dargelegt, dass es sich um typologisierte Anti-Judas-Legenden handelt, wo auf die Ödipustaten nicht die *desperatio* folgt, sondern Busse und Gottvertrauen<sup>64</sup>. Der Zweifel an der *gratia dei*, die Sündenschuld für die unerhörten Blutsverbrechen wegnehmen zu können, ist selbst die grösste und unverzeihlichste Kardinalsünde, die auch den Selbstmord des Judas motiviert<sup>65</sup>, und dieses Heilsdogma bringt im Zuge theologischer Kasuistik Anti-Judas Figuren hervor wie Gregor<sup>66</sup>, Albanus<sup>67</sup>, Julianus<sup>68</sup>, beeinflusst auch die Judas-Darstellung in der Brandan-Legende<sup>69</sup>, den bulgarischen Paulus von Caesarea oder den russischen Andreas von

57. J. Nadler, *Literaturgeschichte des deutschen Volkes*. 4 Bde. 1939-41<sup>4</sup>, Bd. I, S. 107.

58. G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*. Vier Teile. Neudruck, München 1954, 2. T., II, S. 189f.

59. O. Neusell, *Über die altfranzösische, mittelhochdeutsche und mittelenglische Bearbeitung der Sage von Gregorius*. Diss. Halle 1896, S. 3.

60. K. L. Cholevius, *Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen*. 2 Bde. Leipzig 1854/56, Bd. I, S. 166.

61. D. Comparetti, *Edipo e la mitologia*. Pisa 1867, S. 87.

62. H. Sparnaay, *Verschmelzung legendarischer und weltlicher Motive in der Poesie des Mittelalters*. Groningen 1922, S. 44f. Ders., *Hartmann von Aue*. 2 Bde. Halle/S. 1933-38. Bd. I, S. 154f.

63. E. Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*. München 1967 (Mædium Aevum 10).

64. Ohly, *op. cit.*

65. L. Kretzenbacher, Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen. Int: H. Fromm/W. Harms/V. Ruberg (edd.), *Verbum et Signum*. 2. Band: *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter*. München 1975, S. 299-310.

66. A. E. Schönbach, *Über Hartmann von Aue*. Graz 1894, S. 89-94, 100-104. R. Köhler, *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*. Hg. v. J. Bolte. 3 Bde. Weimar 1898-1900. Bd. II, S. 173ff.

67. K. Lachmann, *Kleinere Schriften zur deutschen Philologie*. Hg. v. K. Müllenhoff, Berlin 1876, S. 519-547. C. Kraus, *Deutsche Geschichte des 12. Jahrhunderts*. Halle 1894, S. 197-217.

68. H. Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg 1910.

69. C. Sehner, *Navigatio Sancti Brendani abbatis from Early Latin Manuscripts*. (Publications in Medieval Studies, XVI). Notre Dame, Indiana 1959, S. 102ff. C. Schröder, *Sankt Brandan*. Erlangen 1871. T. Dahlberg, *Brandaniana*. Göteborg 1958. L. Kretzenbacher, *Sankt Brandan, Judas und die Ewigkeit. Bilder und Legenden*. Klagenfurt 1971, S. 150-176. P. F. Baum, Judas' Sunday Rest. *The Modern Language Review* 18 (1923) S. 168-182.

Kreta<sup>70</sup>. In verschiedener Dosierung sind in diesen Legenden die ödipalen Verbrechen gemischt; die Abhängigkeitsfrage der Legenden untereinander und ihre Stellung zur Ödipusüberlieferung bleibt zum Grossteil hypothetisch und ist ziemlich kompliziert<sup>71</sup>.

Die Ausbildung dieser theologischen Gegenlegenden in der Sündertypologie des Mittelalters zeigt schon die Verbreitetheit der Judaslegende. Diese heilseschatologische Warnfunktion der Judaslegende, die uns zum erstenmal in der "Legenda aurea" des Jacobus de Voragine (1228/30-1298) entgegentritt<sup>72</sup>, ist hier schon an einer Stelle, die mit Judas direkt nichts zu tun hat, festgehalten: "...denn Judas bekannte auch seine Sünde, aber er verzweifelte an dem Erbarmen Gottes, und darum ward er verdammt"<sup>73</sup>. Die Judasvita der lateinischen "Legenda aurea", im Kapitel "Von St. Mathias dem Apostel"<sup>74</sup>, die ihrerseits enorme Verbreitung in den Vernikularsprachen bis hin zum monumentalen Judaswerk Abraham a Santa Claras<sup>75</sup> und vor allem auch in der oralen Tradition gefunden hat<sup>76</sup>, geht auf eine lateinische Judasvita aus dem 12. Jahrhundert im französischen Raum zurück<sup>77</sup>, die folgenden Inhalt hat:

"Schon während ihrer Schwangerschaft träumt Judas' Mutter Ciborea,

70. V. Diederich, *Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und die Sage von Judas Ischarioth*. *Russische Revue* XVII (1880) S. 119-146. S. V. Solovjev, *Istoriko-literaturye study: K legendam od Jude Predatele*, Charkov 1895. I. Franko, *Pamjatki ukrainsko-rusko movi i literaturi*. T. II. *Apokrifi novosavitni, a) Apokrifični Evangelija*. Lvov 1899, S. 343ff.

71. Vgl. das Stemma bei Schreiner, *op. cit.* S. 75ff.

72. Jacobi a Voragine, *Legenda aurea*. 3. Ausgabe von Th. Graesse. Breslau 1890. *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt* von Richard Benz. Heidelberg 1975.

73. Benz, *op. cit.*, S. 100.

74. Benz, *op. cit.*, S. 213, speziell S. 214-216.

75. Abraham a Santa Clara (1644-1709), *Judas, der Ertz-Schelm, für ehrliche Leuth, oder: Eigntlicher Entwurff und Lebensbeschreibung dess Iscariotischen Bösewichts. Worinnen unterschiedliche Discurs, sittliche Lehrs-Puncten, Gedicht und Geschicht, auch sehr reicher Vorrath Biblischer Concepten. Welche nit allein einem Prediger auff der Cantzel sehr dienlich fallen, der jetzigen verkehrten, behörnten versehrten Welt die Warheit under die Nasen zu reiben: sondern es kan auch dessen ein Privat—und einsamer Leser zur erspriesslichen Zeit-Vertreibung und gewünschten Seelen-Hayl gebrauchen*. 4 Bde, Salzburg 1686, 1689, 1692, 1695.

76. P. Dinzelsbacher, *Judastraditionen*. Wien 1977 (Raabser Märchen-Reihe 2), S. 12ff., 41ff.

77. Der früheste Text veröffentlicht bei E. Rand, *Medieval Lives of Judas Ischarioth. Anniversary Papers by Colleagues and Pupils of George Lyman Kittredge*. Boston 1913, S. 305-316. Siehe auch P. Lehmann, *Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters*. *Studi medievali* II (1929) S. 289-346.

dass ein Feuer aus ihrem Leib schlage und sich, alles verzehrend, bis Jerusalem ausbreite. Nach der Geburt beabsichtigt sie und ihr Mann Ruben, das Kind zu töten, doch schliesslich siegt ihr Mitleid: sie setzen den kleinen Judas in einem Körbchen auf dem Meer aus, er treibt zu einem Ufer und wird von einer mitleidigen Frau (oft eine Königstochter) aufgefangen und adoptiert. Der heranwachs nd Judas aber versucht immer wieder, seinen Stiefbruder zu unterdrücken, schliesslich erschlägt er ihn. Nach Jerusalem zu Pilatus geflüchtet (nach anderen Version ist sein Aufbruch nach Jerusalem darin begründet, dass er von den Festspielen in Olympia ausgeschlossen wurde und nun, um seine Herkunft aufzuklären, seine Stiefeltern verlässt), kommt er in die ihm entsprechende Gesellschaft. Eines Tages befiehlt Pilatus, aus einem Obstgarten für ihn Äpfel zu stehlen, was Judas gerne unternimmt. Er gerät mit dem Besitzer des Gartens, Ruben, in Streit, ohne dass Vater und Sohn einander erkennen, und tötet auch Ruben. Pilatus gibt ihm nun Ciborea zur Frau, von der Judas endlich seine Herkunft erfährt. Er bereut und wird auf den Rat seiner Mutter und Gattin hin Jünger des Heilands. Der Rest seiner vita entspricht dann dem Bericht in den Evangelien<sup>78</sup>.

Baum<sup>79</sup> und Lehmann<sup>80</sup> haben allein 42 lateinische Versionen der Legende zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert ausfindig gemacht (gegliedert in fünf Versionsgruppen), wobei die früheste (A-Version) ins 12. Jahrhundert fällt<sup>81</sup>. Die vernikularen Fassungen setzen nicht vor Ende des 13. Jahrhunderts ein, sind dann aber im Englischen<sup>82</sup>, Französischen<sup>83</sup>, Deutschen<sup>84</sup>, Italienischen<sup>85</sup>,

78. Nach Dinzelbacher, *op. cit.*, S. 17.

79. P. F. Baum, *The Medieval Legend of Judas Ischarioth. Publications of the Modern Language Association of America XXXI* (n.s. XXIV) (1916) S. 481-632, grundlegende Studie.

80. Lehmann, *op. cit.*

81. Text bei Rand, *op. cit.*

82. Neben einem Manuskriptfragment aus den Jahren 1285-95 (Ch. W. Dunn/E. T. Byrnes (edd.), *Middle English Literature*. New York 1973, S. 153ff.) die *Suspendio Judae*, ein später Appendix zu den *Towneley-Mysteries* (abgedruckt zuerst in *Publications of the Surtees Society* 1836, S. 328ff., dann: G. England/A. W. Pollard, *The Towneley Plays*. London 1897, S. 393-396).

83. Erstes Zeugnis ein Gedicht von 1309 (R. Köhler, *Kleine Schriften*, Bd. II, Berlin 1900, S. 190ff.), sodann in der *Passion von Semur* (E. Roy, *Le mystère de la passion en France du XIVe au XVIe siècle. Étude sur les sources et le classement des mystère de passion. Accompagnée de textes inédites: La passion d'Autun. La passion bourguignonne de Semur. La Passion d'Auvergne. La Passion Secundum legem debet mori*. Dijon-Paris 1903, S. 281, 294f., 343), in der *Mystère de la Passion* von Jean Michel 1486 (O. Jodogne (ed.), *Jean Michel. Le Mystère de la Passion (Angers 1486)*. Gembloux 1949. Die Judasstellen aufgelistet bei Ohly, *op. cit.*, S. 80), in der *Passion von Valenciennes* (H. Giese, *La Passion de Jésus-Christ jouée à Valenciennes l'an 1547*. Diss. Greifswald 1905, S. 23-26, 30f., 33f.), sowie in der *Mystère*

Holländischen<sup>86</sup>, Irischen<sup>87</sup>, Skandinavischen<sup>88</sup>, Katalanischen<sup>89</sup>, Provenzalischen<sup>90</sup> und Böhmisches<sup>91</sup> verbreitet. Besonderes Interesse beanspruchen die bulgarischen und russischen Texte<sup>92</sup>, die nach Baum auf die "Legenda aurea" zurückgehen sollen<sup>93</sup>; nach Solovjev<sup>94</sup> und Repp<sup>95</sup> aber eher von einer verschollenen griechischen Vorlage stammen müssten. Istrin hat einen griechischen Text aus dem 17. Jahrhundert und einen Flugblattdruck aus dem 19. Jahrhundert veröffentlicht<sup>96</sup>. Baum fügt aus Lampros Handschriftenkatalog vom Berg Athos<sup>97</sup> noch zwei griechische Varianten hinzu<sup>98</sup>, wovon Megas

*de la Passion* des Arnould Graban als Rückblickmonolog (G. Paris/G. Raynaud, Paris 1878, 2. Tag, S. 144, V. 11021ff.).

84. Die Kölnisch-Rheinische Erzählung von Judas Schicksal (G. K. Frommann (ed.), *Die deutschen Mundarten* 2 (Nürnberg 1855) S. 291-293), die Judaslegende in Rothes "Passion" (A. Heinrich (ed.), *Joh. Rothe, Passion*. Breslau 1906, V. 89-117), vor allem in vielen Passionsspielen sowie das Judasdrama des Thomas Naogeorgus (1532). (Dazu W. Creizenach, *Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters*. Halle/S. 1875, pass. J. R. Breitenbacher, *Die Judasgestalt in den Passionsspielen*. Diss. Ohio State Univ. 1934. Dinzelbacher, *op. cit.*, S. 36-40. A. Büchner, *Judas Ischarioth in der deutschen Dichtung*. Freiburg/B. 1920).

85. A. D'Ancona, *La Leggenda di Vergogna testi del buon secolo in prosa e in verso e la Leggenda di Giuda testo in italiano antico in prosa e francese antico in verso*. Bologna 1869.

86. C. G. N. de Vooy, *De middelnederlandse Legendes over Pilatus, Veronica en Judas*, *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde* XX (1901) S. 125-165.

87. Baum, *op. cit.*, S. 550.

88. Baum, *op. cit.*, S. 550ff.

89. Baum, *op. cit.*, S. 552ff.

90. Die provenzalische Fassung ist wahrscheinlich die älteste überhaupt und stimmt nur sehr allgemein mit den lateinischen Fassungen überein (Baum, *op. cit.*, S. 553ff. Text auch in L. Constans, *Le légende d'Oedipe*. Paris 1881, S. 101f.).

91. J. Feifalik, Über die Bruchstücke der altösterreichischen Kaiserchronik und über die Benützung der Legenda aurea in der altösterreichischen Dichtung. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, Philosophisch-historische Classe* XXXVII (1861) S. 56ff.

92. Vgl. Diederichs, *op. cit.*, auch in A. Seelisch, Die Gregoriuslegende. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 19 (1887) S. 385-421, bes. S. 418f.

93. Baum, *op. cit.*, S. 561ff.

94. Solovjev, *op. cit.*, S. 85.

95. F. Repp, Untersuchungen zu den Apokryphen der österreichischen Nationalbibliothek. Die russisch-kirchenslavische Judas-Vita des Cod. slav. 13\*. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* VI (1957/58) Sonderdruck.

96. V. Istrin, Die griechische Version der Judas-Legende. *Archiv für Slavische Philologie* XX (1898) S. 605-619.

97. Sp. Lampros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mt. Athos*. Vol. I-II. Cambridge 1895. Bd. I, S. 387 (Nr. 3794), Bd. II, S. 157 (Nr. 4616).

98. Baum, *op. cit.*, S. 522ff.

später eine philologisch überprüfte (mit einer zypriotischen Version interpolierte) Fassung veröffentlicht<sup>99</sup>. Die Abweichungen der griechischen Fassungen gehen dahin, dass die Mutter des Judas ohne Namen bleibt (Ciborea in den lateinischen Fassungen), Ikaria das Geburtsland des Judas, nicht die Aussetzungsinsel ist, dass er von Hirten aufgezogen wird, von seinem eigenen Vater adoptiert (nicht von einem Pflegevater), seinen eigenen Bruder ermordet (nicht seinen Pflegebruder), dass er die Äpfel in Herodes (in vielen lateinischen Fassungen in Pilatus) Auftrag stiehlt<sup>100</sup>. Baum schliesst daraus folgerichtig, dass wohl nur eine gemeinsame Urfassung existiert habe<sup>101</sup>, mit Megas müssen wir aber dafür plädieren, dass dies nur eine unbekannte byzantinische Vorlage gewesen sein kann<sup>102</sup>. Die späten russischen Fassungen mögen eventuell auf die "Legenda aurea" zurückgehen (Einfluss der polnischen Jesuiten im 17. Jahrhundert), wie die Verwendung des Frauennamens Cibores indiziert auch wenn dies nicht unbedingt notwendig ist<sup>103</sup>. Die griechischen Handschriften vom Athos freilich können nur aus Byzanz stammen, auch wenn sie späteren Datums sind<sup>104</sup>. Seit dem 7. Jahrhundert ergiesst sich ein ganzer Strom von Heiligenviten aus dem byzantinischen Osten in den lateinischen Westen<sup>105</sup>. "Über eine dieser Stationen dürfte auch der Ödipusstoff in den westlichen Teil Europas gelangt sein und die Neubildung der Judaslegende angeregt haben"<sup>106</sup>.

99. G. A. Megas, 'Ο Ἰούδας εἰς τὰς παραδόσεις τοῦ λαοῦ. *Epeteris tu Laografiku Archeiu* 3/4 (1941/42) (1950) S. 3-32, Wiederabdruck in *Laografia* XXV (1967) S. 116-144, bes. S. 141-144.

100. Baum, *op. cit.*, S. 524.

101. "All these differences seem to indicate that the Greek versions are in some way or other redactions of a Western original. Although we have no absolute evidence that they are older than the seventeenth century, still we may assume with considerable confidence that they go back to a much earlier time; for it would be unreasonable to suppose, if they are as late as the sixteenth century, that they would be so different from the Western Latin and vernacular versions which by the end of the thirteenth century had attained their full development. Such a supposition would carry with it the assumption of a totally independent origin and that is both unlikely and unnecessary" (Baum, *op. cit.*, S. 525f.).

102. Megas, *op. cit.*, S. 128 (siehe auch R.-W. Brednich, *Volkserzählungen und Volksglaube von der Schicksalsfrauen*. Helsinki 1964, FFC 164).

103. These bei Baum, *op. cit.*, S. 561f.

104. Dazu schon Istrin (*op. cit.*, S. 613): "Auf jeden Fall können wir jetzt behaupten, dass die Judas-Legende auch in Byzanz existiert habe".

105. H. Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg 1910 (Religionswissenschaftliche Bibliothek, Bd. 2), S. 139ff.

106. Schreiner, *op. cit.*, S. 51. Für den orientalischen Ursprung der Ödipus/Judas-Vita hat sich schon Constans (*op. cit.*, S. 103) ausgesprochen.

Von D'Ancona<sup>107</sup>, Graf<sup>108</sup> und Constans<sup>109</sup> bis zu Lehmann<sup>110</sup>, Megas<sup>111</sup> und Brednich<sup>112</sup> wird die Judaslegende für eine christliche Redaktion des antiken Ödipusstoffes gehalten, wenn auch einzelne Vorbehalte nicht fehlen wie bei Creizenach<sup>113</sup>, Baum<sup>114</sup> und Repp. Letzterer verweist die Lösung der Ursprungsfrage in den Zusammenhang einer umfassenderen eigenen Untersuchung<sup>115</sup>. Heinrich Günter spricht von einem "verchristlichten Wandermotiv"<sup>116</sup>, und Rolf-Wilhelm Brednich konstatiert: "Diese Legende ist eine mittelalterliche Kopie des Ödipusstoffes und enthält dessen wichtigste Motive: A. Vorherbestimmung des Schicksals, B. Aussetzung, C. Vätermord, D. Mutterehe. Nur das letzte Motiv, der Verrat an Christus, ist mit der Gestalt des Judas näher verbunden. Alle anderen Motive sind erst später an Judas herangetragen worden und zeigen ihn als Menschen, dem es vorherbestimmt war, zum Verbrecher zu werden"<sup>117</sup>. Von allen mittelalterlichen Inzestlegenden steht die Judaslegende dem Ödipus an nächsten<sup>118</sup>. Das Inzestmotiv genügt freilich nicht, Judas von Ödipus herzuleiten, denn Inzestgeschichten gab es, nach der Auflistung Otto Ranks<sup>119</sup>, im Mittelalter in Hülle und Fülle, Geschichten, die absolut nichts mit dem Ödipusstoff zu tun hatten (vgl. etwa Caesarius von Heusterbach, um 1260, oder die 13. Erzählung der "Gesta Romanorum")<sup>120</sup>.

Freilich gibt es auch gravierende Motivunterschiede, jenseits von Ohlys

107. D'Ancona, *op. cit.*, S. 100.

108. A. Graf, *Miti, Leggende e Superstizione del Medo Evo I* (Turino 1892) S. 273ff.

109. Constans, *op. cit.*, S. 95ff.

110. Lehmann, *op. cit.*, S. 310f.

111. G. A. Megas, 'Ο περί Οιδίποδος μῦθος. *Epeteris tu Laografiku Archeiou* 3/4 (1941/42 (1950)) S. 196-209, Wiederabdruck in *Laografia XXV* (1967) S. 145-157.

112. Brednich, *op. cit.*, S. 47ff.

113. Er hält die Judasvita als von der "Thebais" des Statius abhängig (Creizenach, *op. cit.*, S. 25f.).

114. Baum diskutierte auch die Entstehung aus dem Volksmund ("If the Middle Ages could produce the legend of Bishop (Pope) Gregory without literary sources, they could also produce the legend of Judas without literary sources". Baum, *op. cit.*, S. 603), ohne aber eine direkte Abhängigkeit von Ödipus auszuschließen.

115. "Mir ist beim Studium des recht umfangreichen wissenschaftlichen Schrifttums klar geworden, dass der ganze Komplex der Entwicklung der Judas-Sage in einem grossen Rahmen behandelt werden muss" (Repp, *op. cit.*, S. 32).

116. H. Günter, *Psychologie der Legende*. Freiburg 1949, S. 51ff.

117. Brednich, *op. cit.*, S. 47.

118. Schreiner, *op. cit.*, S. 51ff.

119. Rank, *op. cit.*, (wie Anm. 12).

120. Schreiner, *op. cit.*, S. 49ff.

moraltheologischer Schuld - und Sündenfrage<sup>121</sup>: das Orakel ist in einen Traum verwandelt, das Sphinxmotiv fehlt völlig, neu ist der Gespielenstreit. Solovjev führt eine Origenes-Stelle an<sup>122</sup>, wo die Vorhersage der Judastaten durch den Psalmisten mit der Prophezeiung des Orakels an Laios verglichen wird<sup>123</sup>. Solovjev stützt unter anderem auch darauf seine Hypothese vom östlichen Ursprung der Judas-Legende. Doch gibt es noch andere Indizien für einen organischen Übergang zur mittelalterlichen Doppelfigur bei den byzantinischen Mythographen und Paradoxographen. Im Lexikon Suda, in Malalas Weltchronik und in der Synopsis des byzantinischen Chronographen Kedrenos findet sich Ödipus als eine Art Räuber, das Sphinxmotiv ist völlig umgedeutet (es verselbständigt sich dann als Freierprobe im Rätselmärchen, vgl. Turandot)<sup>124</sup>: “Die mythographische Überlieferung des Ödipusstoffes tendiert zu einer Abschwächung des Schicksalsmotives des Orakels, zur Umwandlung des ursprünglichen Aussetzungsmotives in eine Aussetzung auf das Meer und zur Ausgestaltung des Gespielenstreitmotives mit dem Zug, dass Ödipus den Gespielen, von dem er über seine unsichere Herkunft erfährt, tötet”. Eine Vorlage der “Thebais” des Statius<sup>125</sup>, wie sie noch Creizenach postulierte<sup>126</sup>, scheint unwahrscheinlich. Schreiner resümiert: “Es kann also darüber kaum ein Zweifel bestehen, dass die Judaslegende in Anlehnung an eine Erzählung von Ödipus entstanden ist; die Übereinstimmung in der Motivik ist zu deutlich”<sup>127</sup>. Die Ödipus mythographie, die als unmittelbare Vorlage zur Schaffung der Judaslegende gedient haben mag, syrisch oder griechisch, ist verschollen. Das Abhängigkeitsmodell ist freilich viel komplizierter als hier angedeutet, da auch noch andere Inzestlegenden deutlich Ödipusmotive tragen, und auch die Einwirkung rein oraler Traditionen in Rechnung gestellt werden muss<sup>128</sup>. Schreiner fasst diesbezüglich zusammen: “Die märchenhafte Überlieferung der Ödipusfabel tendiert einerseits zur Hervorhebung des abergläubischen Schicksalsgedankens, andererseits zur Verdoppelung des Inzestmotives... Daneben tritt ... wieder die ursprüngliche Form des Erkennungsmotives in der Ödipassage

121. Ohly, *op. cit.*, S. 136-138.

122. Contra celsum II 20 (*Patr. gr.* 11, 836-837).

123. Solovjev, *op. cit.*, S. 181 (auch Baum, *op. cit.*, S. 615).

124. Mit Nachweisen Schreiner, *op. cit.*, S. 42ff.

125. Dazu auch H. Hunger, *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*. Bd. I. Zürich 1961, S. 409.

126. Creizenach, *op. cit.*, S. 25f.

127. Schreiner, *op. cit.*, S. 323.

128. Schreiner, *op. cit.*, S. 41ff., 57ff., 68ff., 71ff., 75ff.

auf, die Form des Erkennungszeichens. In einem Märchen von der weisgesagten, unbewussten Ermordung der Eltern wird der Schicksalsgedanke der antiken Ödipussage ins Abergläubische verzerrt. Aus diesen uns nicht überlieferten, aber rekonstruierbaren Märchen geht die Julianlegende hervor, die sich mit ihrer zentralen Idee der Gnade gegen den Geist des alten Märchens richtet und sich zugleich mit dem Judasproblem der desperatio auseinandersetzt. Aus dem Märchen vom zweifachen Inzest und aus der Judaslegende geht die Albanuslegende hervor, die noch von der Julianlegende das Motiv des Elternmordes übernimmt. Das zweite Inzestmotiv gibt die Albanuslegende—in milderer Form—an die Gregoriuslegende weiter. In den anderen Motiven ist der "Gregorius" von der Judaslegende abhängig"<sup>129</sup>.

Mündliche und schriftliche Tradition durchdringen hier einander fast unentwirrbar in einem ausgedehnten Motiv- und Beziehungsgeflecht, das gleich mehrere Märchentypen (AaTh 930-934) umfasst. Es bleibt demnach fraglich, ob sich Ödipus von Judas (und den mittelalterlichen Inzestheiligen) in der nachmittelalterlichen oralen Überlieferung noch je schnittklar wird trennen lassen, so dass der rein orale Überlieferungsstrang der antiken Ödipusfabel bis zu einem gewissen Grade hypothetisch bleiben muss.

Diese Problematik, —wir wenden uns nun der Frage des dritten Überlieferungsstranges zu, wobei wir auch speziell das griechische Märchen berücksichtigen wollen—, zerfällt in zwei Teile: die Existenz des Ödipusmythos als Schicksalsmärchen vor Sophokles, und die Existenz des Ödipusmythos im rezenten Schicksalsmärchen, der deutlich abgrenzbar sein muss von der mittelalterlichen Judasvita und ihren oralen Ausläufern.

Die Frage, wie weit der griechische Mythos auf alt—oder vorgriechische Märchen zurückgeht, hat die klassische Philologie, unter anderen Halliday<sup>130</sup>, Thomson<sup>131</sup>, Nilsson<sup>132</sup>, Carpenter<sup>133</sup>, Fontenrose<sup>134</sup>, Page<sup>135</sup>, intensiv beschäftigt, ohne dass aber, jenseits der blossen Vermutung und Wahrscheinlichkeit sowie der Feststellung des Fehlens direkter Quellen, im Detail überein-

129. Schreiner, *op. cit.*, S. 324.

130. W. R. Halliday, *Greek and Roman Folklore*. New York 1927. Ders., *Indo-European Folk-Tales and Greek Legend*. Cambridge 1933.

131. A. K. Thomson, *The Art of the Logos*. London 1935 (Märchen bei Herodot).

132. M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*. New York 1961 (1940).

133. R. Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*. Berkeley/Los Angeles 1946.

134. J. Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*. Berkeley/Los Angeles 1959.

135. O. Page, *Folktale in Homer's Odyssey*. Cambridge/Mass. 1973.

stimmende Ergebnisse gezeitigt werden konnten. Die märchenhaften Züge im Ödipusmythos hat vor allem Gruppe<sup>136</sup> hervorgehoben, dem sich darin auch Dahly<sup>137</sup> angeschlossen hat. Den Ursprung dieses Mythos in einem Märchen vertritt auch Nilsson<sup>138</sup> und Deubner<sup>139</sup>. Robert hat versucht, den ganzen Ödipusmythos als Schicksalsmärchen nachzuerzählen<sup>140</sup>, worin sich ihm Megas vehement angeschlossen hat, sah er doch darin eine Verbindungsmöglichkeit zu den gegenwärtigen Schicksalsmärchen<sup>141</sup>, Dirlmeier<sup>142</sup> und Krappe<sup>143</sup> haben dies allerdings abgelehnt: erster mit dem Hinweis auf die mögliche kleinasiatische, vorgriechische Herkunft des Mythos (er wendet sich dabei vor allem gegen die Historizitätsthese Velikovskys, der in Ödipus eine historische Pharaonengestalt vermutete)<sup>144</sup>, zweiterer in der Annahme, dass die orale Ödipustradition schriftlich vielfach überformt sein muss. Ähnliche und andere Einwände haben auch Horálek<sup>145</sup>, in anderem Zusammenhang Binder<sup>146</sup>, Fehling<sup>147</sup> und Dorson<sup>148</sup> gemacht. Diese Einwände betreffen zwei sehr umfassende Aspekte: das Kontinuitätsproblem<sup>149</sup>, das sich für

136. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, S. 504f.

137. L. W. Dahly, *Oidipus*. *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften* Bd. 34 (1937) Sp. 2103-2117, Suppl. VII (1940) Sp. 769-786.

138. M. Nilsson, *Göttinger Gelehrter Anzeiger* 1922, S. 38f., 45f.

139. L. Deubner, *Oedipusprobleme*. Berlin 1942 (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klassen Jg. 1942, Nr. 4).

140. C. Robert, *Oidipus*. 2 Bde. Berlin 1915. Bd. I, S. 64f. Ders., *Griechische Heldensage*. III (Berlin 1921) S. 877ff.

141. Megas, Judas, *op. cit.*, S. 128ff. Ders., *Ödipus*, *op. cit.*

142. F. Dirlmeier, *Der Mythos von König Ödipus*. Mainz/Berlin 1941 (1964).

143. A. H. Krappe, *La légende d'Oedipe est-elle un conte bleu? Neuphilologische Mitteilungen* 34 (Helsinki 1933) S. 11-22.

144. I. Velikovsky, *Oedipus and Akhnaton. Myth and History*. Garden City, New York 1960. Ders., *Oedipus und Echnaton. Mythos und Geschichte*. Zürich 1966.

145. K. Horálek, *Bespr. von Brednich, op. cit., Fabula* 8 (1966) S. 121-126.

146. G. Binder, *Bespr. von G. A. Megas, Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung (Aarne-Thompson 425, 428 & 432)*. Athen 1971, in: *Fabula* 16 (1975) S. 169-173.

147. D. Fehling, *Ersichthion oder das Märchen von der mündlichen Überlieferung*. *Rheinisches Museum für Philologie* 1972, S. 173-196.

148. *Folktale of Greece*. Ed. by C. A. Megas. Foreword by R. M. Dorson. Chicago/London 1970, S. XXVIII ("The one point we might add is that continuity within Greece, or any land, is more likely for local demoniac legend than for perambulating Märchen").

149. H. Bausinger/W. Brückner (edd.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*. Berlin 1969. H. Trümper (ed.), *Kontinuität und Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*. Darmstadt 1973.

Griechenland freilich etwas anders stellt als für andere europäische Völker<sup>150</sup>, und das Problem der Reinheit der oralen Tradition<sup>151</sup>. Beide Fragekomplexe sind sehr allgemein und in den letzten beiden Jahrzehnten theoretisch viel besprochen worden<sup>152</sup>, können hier demnach keinesfalls ausdiskutiert werden. Trotzdem handelt es sich dabei um Problemdimensionen, die in der Folge ständig gegenwärtig sein werden.

Ödipusmärchen sammelte als erster L. Constans 1881:<sup>153</sup> ihm stand dabei schon die zypriotische Variante von Sakellariu<sup>154</sup> (verdeutschte durch Felix Liebrecht)<sup>155</sup> zur Verfügung<sup>156</sup>, die nordepirotische von J. G. Hahn<sup>157</sup>, die arachovische von B. Schmidt<sup>158</sup>, sowie dessen Varianten aus Zante und Lesbos<sup>159</sup>, die auch in Roschers Mythologisches Lexikon eingegangen sind<sup>160</sup>. Antti Aarne<sup>161</sup> gibt 1910 dem Ödipus-Märchen die Nummer 931 seines Typenkatalogs: "Oedipus: der Jüngling tötet, wie prophezeit war, seinen Vater und heiratet seine Mutter". Diese Definition bleibt auch noch für Stith Thompson

150. W. Puchner, *Brauchumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*. Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. XVIII), S. 295ff.

151. J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge 1968. M.M. Nagler, *Spontaneity and Tradition*. Berkeley 1974. R. Finnegan, *Oral poetry, its nature, significance and social context*. Cambridge 1977. J. Vansina, *Oral tradition: a study in historical methodology*. Harmondsworth 1973.

152. Bausinger/Brückner, *op. cit.*, Bibliographie, E. R. Haymes, *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*. Cambridge/Mass. 1973. Ders., *Das mündliche Epos. Eine Einführung in die 'Oral Poetry' Forschung*, Stuttgart 1977 (Sammlung Metzler, Bd. 151).

153. Constans, *op. cit.*, S. 99ff.

154. A. Sakellariu, *Tà Κυπριακά*, Bd. III (Athen 1868) S. 147ff. (Band II, Athen 1891, S. 311-314).

155. L. Liebrecht, *Jahrbuch für Romanische und Englische Litteratur*, Bd. II, wieder veröffentlicht in J. G. Hahn, *Griechische und albanische Märchen II* (München 1918) S. 239, Nr. 119.

156. Französisch auch in Constans, *op. cit.*, S. 104, sowie in E. Legrand, *Recueil des contes populaires grecs*. Paris 1881, S. 107. Englische Übersetzung in L. M. J. Garnett, *Greek folk poetry*. I-II. London 1896, Bd. II, S. 194.

157. J. G. Hahn, *Albanesische Studien*, I-III. Jena 1854, H. 1, S. 167 (*Griechische und albanische Märchen*, *op. cit.*, Bd. II, S. 98).

158. B. Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877, S. 143ff.

159. Ebd., S. 247ff.

160. W. Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. (Leipzig 1897-1909), Bd. III, S. 744.

161. A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki 1910 (FFC 3), Nr. 931.

in seiner Ausgabe des Typenkatalogs von 1928 relevant<sup>162</sup>. Inzwischen bringt Aarne selbst eine Reihe von finnischen Varianten zu diesem Typ bei<sup>163</sup>, von denen allerdings nur eine zugänglich ist<sup>164</sup>. Die Abhandlung von Nikolaos Politis über Ödipus und das Schicksalsmärchen<sup>165</sup> anlässlich der Veröffentlichung zweier albanischer Varianten zum Märchen "Der reiche Mann und sein Schwiegersohn"<sup>166</sup> wurde von der Forschung nicht beachtet<sup>167</sup>, auch nicht die südslawische und die zwei griechischen Märchenvarianten, die Gugusis in der *Laografia* 1910 veröffentlicht<sup>168</sup>. 1928 bringt Qvigstad eine lappische Variante<sup>169</sup>, und Schullerus drei rumänische<sup>170</sup>, von denen eine allerdings aus dem Epirus stammt und im Aromunischen verfasst ist<sup>171</sup>, Honti vier ungarische Varranten, deren ödipale Züge, nach eigenen Angaben, ziemlich verblasst sind<sup>172</sup>. Boggs weist 1930 auch auf eine spanische Variante hin<sup>173</sup>, Krauss 1935 auf eine montenegrinische<sup>174</sup>. 1950 erschienen dann die beiden wegweisenden, im Krieg entstandenen Arbeiten von Georgios Megas zum Thema Judas und Ödipus<sup>175</sup>. Seine Argumentation läuft im wesentlichen da-

162. A. Aarne/St. Thompson, *The Types of the Folk-Tale*. Helsinki 1928 (FFC 74), Nr. 931. Hier wird zum erstenmal 933 "Gregory on the Stone" unterschieden.

163. A. Aarne, *Finnische Märchenvarianten*, Hamina 1911 (FFC 5), Nr. 931.

164. Th. Graesse, *Märchenwelt*. Leipzig 1868, S. 208.

165. N. G. Politis, Παρατηρήσεις εις τὰ ἀλβανικὰ παραμύθια. *Laografia* I (1909) S. 107-119. K. D. Sotiriu, Ἀλβανικὰ ἄσματα καὶ παραμύθια. *Laografia* I (1909) S. 82-106, speziell S. 92-106.

166. A. Aarne, *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn*. Hamina 1916 (FFC 23).

167. Von Brednich nicht rezipiert (siehe G. A. Megas, Bespr., *Laografia* 21 (1963/64) S. 598-604, speziell S. 603).

168. Chr. G. Gugusis, Μακεδονικὰ παραλλαγὰ τοῦ παραμυθοῦ τοῦ Νάιντεν. *Laografia* II (1910-11) S. 575-590.

169. J. Qvigstad, *Lappische Märchen—und Sagenvarianten*. Helsinki 1925 (FFC 60), Nr. 931.

170. A. Schullerus, *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten*. Helsinki 1928 (FFC 78), Nr. 931.

171. P. Papahagi, *Basme aromâne și glosar*. București 1905, S. 360, Nr. 110.

172. H. Honti, *Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen*. Helsinki 1928 (FFC 81), Nr. 931.

173. R. S. Boggs, *Index of Spanish Folktales*. Helsinki 1930 (FFC 90), Nr. 931\*. Zur spanischen Judastradition siehe auch R. Goulché-Delbose, La Légende de Judas Ischariote. *Revue hispanique* XXXVI (1916) S. 135ff. J. Gillet, Traces of the Judas-legend in Spain. *Revue hispanique* LXV (1975) S. 316ff.

174. F. S. Krauss, Die Ödipuspassage in südslawischer Volksüberlieferung. *Imago* 21 (1935) S. 358-367.

175. Megas, Judas, *op. cit.*; ders., Ödipus, *op. cit.*. Leider ist diese Studie selbst Ohly, *op. cit.* S. 22 nicht zugänglich gewesen.

rauf hinaus, dass, wenn man die Rahmenidee des Ödipusmythos, die unentrinnbare Schicksalsprophezeiung, als dessen fundamentales Motiv annehme, nämlich auch für das Altertum, man durchaus von einer Kontinuität des Stoffes von der Antike bis ins heutige Südosteuropa, im speziellen Griechenland, sprechen könne. Das Überleben des Sphinx-Motivs in Schmidts Variante aus Arachova lehnt er ab, da eine Nachuntersuchung 1938 im Raum Parnass nur negative Ergebnisse gezeitigt hat, das Motiv aber sonst nirgendwo nachzuweisen ist<sup>176</sup>. Megas lehnt ebenfalls einen schriftlichen Einfluss auf die orale Tradition ab, und hält die schriftlichen Zeugnisse, den antiken Ödipusmythos in seinen verschiedenen Ausprägungen wie auch die mittelalterlich-christliche Judasvita, für aus mündlichen Quellen entsprungen. Er stellt diese Tatsache in den Rahmen der Kontinuität verschiedener Elemente der Volkskultur von der Antike über Byzanz bis ins heutige Griechenland<sup>177</sup>. Eines der Hauptbedenken ist freilich, dass nach Aarnes ungenügender Definition von Typ 931, die immer noch gilt, "der Jüngling tötet, wie prophezeit war, seinen Vater und heiratet seine Mutter", Judas von Ödipus gar nicht zu trennen ist. Die drei Varianten (aus Kreta und Zypern), die Megas veröffentlicht, folgen freilich ziemlich genau der Judasvita<sup>178</sup>, doch gibt es auch Varianten, wie etwa die montenegrinische, die verschiedene Inzestmotive im Rahmen des Schicksalsmärchens kontaminieren. Brednich hat also recht, wenn er eine Untergliederung des Typs 931 in 931 A Judas Ischariot, B Hl. Andreas von Kreta, und C der Elternmörder vorschlägt<sup>179</sup> (Megas folgt ihm in dieser Gliederung in seinem noch unveröffentlichten Typenkatalog zum griechischen Märchen) und feststellt: "...die Typennummer AT 931 ist überaus vielschichtig und vereint vielfältige Traditionen verschiedensten Alters und verschiedener historischer Herkunft"<sup>180</sup>.

Auch Thompsons "Motif-Index" bringt hier keine weitere Klärung<sup>181</sup>. Die Motivkombination, die in der neuesten Ausgabe der "Types of the Folk-

176. Megas, Bespr. zu Brednich, *op. cit.*, S. 603.

177. Z. B. Megas, Amor und Psyche, *op. cit.* S. 206: "...dass sich das geistig Erbe der Griechen in ununterbrochener Folge bis heute rein und unversehrt in den Märchen und Sagen des griechischen Volkes erhalten hat".

178. Megas, Judas, *op. cit.*, S. 116 ff. K. Zisiu, *Ebdomas* 1887, Nr. 10. S. 6-7 die beiden anderen Varianten sind unveröffentlicht (davon die kretische Variante in deutscher Sprache bei M. Klaar, *Christos und das veschenkte Brot*. Kassel 1963, S. 85-88.)

179. Brednich, *op. cit.*, S. 46.

180. Brednich, *op. cit.*, S. 47.

181. St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*. Vol. I-VI. Helsinki 1932-36 (FFC 106-117).

tale" 1973<sup>182</sup> angeboten wird (Prophezeiung des Vätermords, Prophezeiung des Mutterinzests, Aussetzung, mangelnde Ausführung, Entdeckung des ausgesetzten Kindes, kommt an einen Königshof (David, Ödipus), Vätermord unwissentlich begangen, Erfüllung des Mutterinzests), ist nicht vollständig in allen Varianten vorhanden, oder noch mit wesentlichen anderen Motiven (etwa dem Gespielenstreit, dem Brudermord oder der Geschwisterehe) kontaminiert. Hier ist Ödipus weder von Judas noch von den mittelalterlichen Inzestheiligen grenzschaft zu scheiden<sup>183</sup>. Thompson führt neben den bekannten Versionen noch spanische<sup>184</sup>, katalanische<sup>185</sup>, italienische<sup>186</sup>, tschechische<sup>187</sup>, russische<sup>188</sup>, ukrainische<sup>189</sup>, türkische<sup>190</sup>, indonesische<sup>191</sup>, mittelamerikanische<sup>192</sup> und mehr als 59 irische<sup>193</sup> Versionen an. Welche Tradition ist hier in den einzelnen Fällen angesprochen?—Brednich hat auch eine slowenische Variante ausfindig gemacht, in der die drei Schicksalsfrauen fehlen<sup>194</sup>, doch scheint dies ein Ausnahmefall zu sein; in Ost- und Südosteuropa, ausser bei den Polen und Russen, ist das Motiv der Schicksalsfrauen auch im Volksglauben und Volksbrauch weitverbreitet<sup>195</sup>. Ödipusähnliche Geschichten

182. St. Thompson, *The Types of the Folktale. A classification and bibliography. Second Revision.* Helsinki 1973 (FFC 184). Nr. 931.

183. Interessant ist Thomas Manns Meinung, der viele Ergebnisse der Forschung schon gleichsam vorwegnimmt: "Der Entwicklungsweg der Sage scheint von Ödipus über Judas, Andreas, Paulus von Caesarea zu Gregorius zu gehen" (Th. Mann, Bemerkungen zu dem Roman "Der Erwählte". *Gesammelte Werke XI*, 1960, S. 688).

184. A. M. Espinosa, *Cuentos populares españoles.* 3 Bde. Madrid 1946/47, Bd. II, S. 145-151.

185. J. Amades, *Folklore de Catalunya: Rondallística,* Barcelona 1950, Nr. 366.

186. G. D'Arco, *Indice delle fiabe toscane.* Firenze 1953.

187. V. Tille, *Soupis českých Pohádek.* 2 Bde. Praha 1929-37. Bd. II, S. 166f.

188. N. P. Andrejev, *Ukazatel' skazocnich sjuzhetov po Sisteme Aarne.* Leningrad 1929.

189. N. P. Andrejev, A Characterization of the Ukrainian tale corpus. *Fabula I* (1958) S. 228ff. S. 236.

190. N. Eberhart/P. N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen.* Wiesbaden 1953, Nr. 142.

191. J. de Vries, *Typen-Register der Indonesische Fabels en Sprookjes. Volksverhalen uit Oost-Indië.* Leiden 1925-28, Bd. II, S. 398ff., Nr. 238.

192. T. L. Hansen, *The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, the Dominican Republic and Spanish South America.* Berkeley/Los Angeles 1957, Nr. 983.

193. S. O. Súilleabháin/R. Th. Christiansen, *The Types of the Irish Folktale.* Helsinki 1967 (FFC 188), S. 184.

194. Brednich, *op. cit.*, S. 48. J. Fonovski, *Dve narodni Tolminskega. Kres 2* (1882) S. 140.

195. Brednich, *op. cit.*

finden sich aber auch ausserhalb Europas, in Ostasien<sup>196</sup>, Mutterinzest und Vaternord in Märchen aus Indien<sup>197</sup>, China, Japan<sup>198</sup> und Nordamerika<sup>199</sup>. Eine sudanesishe Geschichte<sup>200</sup>, die genau dem ödipalen Motivkombinat folgt, enthält auch noch das Motiv der Erblindung; jedesmal, wenn sich der Sohn zu seiner (unerkannten) Mutter begibt, ergiesst sich Milch aus ihren Brüsten und er erblindet<sup>201</sup>. Müssen wir hier direkt auf den thebanischen Ödipus rekurreren?—Ödipale Motive finden sich auch in persischen<sup>202</sup>, arabischen<sup>203</sup> und altjüdischen Erzählungen<sup>204</sup>.

Brednich fasst seine Untersuchungen zur Ödipustradition so zusammen "...Motive wie die Überwindung der Sphinx oder der Vaternord fehlen in in den neuzeitlichen Varianten. Dies darf nicht verwundern. Schon im Altum war die Ödipassage in so viele voneinander abweichende Darstellungen verzweigt, dass Lysimachos darüber ein eigenes Sammelwerk schreiben konnte. Nur einzelne Motive und Motivgruppen dieser Sage haben bis in unsere Tage weitergelebt, nicht die gesamte Schicksalserzählung von Ödipus"<sup>205</sup>. Horálek betont in seiner Besprechung von Brednichts Arbeit, dass die schriftliche Tradition stärkend auf die mündliche gewirkt habe und deshalb sehr schwer von dieser zu unterscheiden sei<sup>206</sup>. Der Doppelgänger Ödipus/Judas ist analytisch kaum zu sezieren, das Alter der einzelnen Märchenvarianten daher auch kaum exakt zu bestimmen, da eben der Traditionsraum, aus dem sie kom-

196. A. Taylor, *The Predestinated Wife* (Mt 930\*). *Fabula* II (1959) S. 28-82, S. 76ff. (Vergleich mit Ödipusmythos).

197. St. Thompson/W. S. Roberts, *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan and Ceylon*. Helsinki 1960 (FFC 180), Nr. 931.

198. H. Ikeda, *A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature*. Helsinki 1971 (FFC 209), Nr. 931.

199. St. Thompson, *European Tales among the North American Indians*. Colorado Springs 1919.

200. S. Al Azharia Jahn, Themen aus der griechischen Mythologie und der orientalischen Literatur in volkstümlicher Neugestaltung im nördlichen und zentralen Sudan. *Fabula* 16 (1975) S. 61-90.

201. Ebd. S. 65-66.

202. Nachweise ebd. S. 66.

203. G. E. Grunebaum, Greek Form Elements in the Arabian Nights. *Journal of the American Oriental Society* 62 (1942) S. 277-292, Auch in Al Azharia Jahn, *op. cit.*, S. 65ff. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*. 12 Bde., Liège 1892-1922, Bd. 6, S. 36 (Nr. 206).

204. M. J. bin Gorion, *Der Born Judas: Legenden, Märchen und Erzählungen*. 6 Bde., Leipzig 1918ff., Bd. I, S. 165, 372.

205. Brednich, *op. cit.*, S. 45.

206. *Fabula* 8 (1966) S. 125.

men, im Einzelfall ungewiss bleibt. Dem Typ AaTh 931 ist daher kritisch und mit Vorsicht zu begegnen: sein Motivkombinat erhält Sinn und lebendige Existenz erst in Zusammenhang mit AaTh 930 (dem Schicksalspruch) bzw. dem Schicksalsmärchen überhaupt (AaTh 930-949).

Diese gewisse Konstruiertheit des Motivkombinats, das Thompson aus dem Ödipusmythos erstellt, wird auch augenfällig an Megas Zettelkatalog zum noch unveröffentlichten griechischen Typenindex<sup>207</sup>: zu 931, von welchem Typ Megas nach dem Vorschlag Brednichs Judas abgesondert hat (keine einzige neue Variante), sowie Andreas von Kreta und den Elternmörder, konnten seit 1941 nur zwei unveröffentlichte Varianten beigebracht werden (die Geschichte vom Pfarrerssohn mit Mutterinzeß und Vatermord, und ein Märchen, in dem die inzestuöse Mutter beim Patriarchen Vergebung sucht, eine Kirche zur Sühne baut und jedem ihre Geschichte erzählt), während zu 930, 930 A und B Dutzende von neuen Varianten aufgezeichnet werden konnten. Der Schicksalspruch der drei Moiren fehlt allerdings auch bei AaTh 931 fast nie (er findet sich auch in einigen anderen Märchentypen)<sup>208</sup>. Dies kann wohl nur so interpretiert werden, dass ein innerer organischer Zusammenhang zwischen Typ 930 and Typ 931 besteht, zumindest für den südosteuropäischen Märchenraum; anders formuliert: dass das Motivkombinat 931 eine sekundäre Variante von 930, der Schicksalsprophezeiung, ist, vom Tisch aus konstruiert nach dem Schema der Ödipusfabel bzw. der Judaslegende, über das die lebendige Erzählwirklichkeit aber hinweggeht, d.h. eine teilweise missglückte Kategorienbildung. Dies besagt freilich noch nichts über das eventuelle Überleben des antiken Ödipusstoffes.

Einige Beispiele mögen diese Zusammenhänge erhellen: in der zypriotischen Variante hat ein Fürst drei Töchter. Der jüngsten wird von der Moira prophezeit, sie werde mit ihrem Vater ein Kind zeugen, das sie später zum Manne nehmen werde (Inzeßverdoppelung). Daher fliehen sie die Freier und nehmen die anderen beiden Töchter. Damit sich der Schicksalspruch nicht erfülle, tötet sie ihren Vater, isst von einem Apfelbaum auf seinem Grabe eine Frucht und wird schwanger. Nach der Geburt sticht sie ihren Sohn in die Brust und setzt ihn aus aufs Meer. Das Kind wird von einem Händler grossgezogen und heiratet seine Mutter<sup>209</sup>.—Dies ist sicher ein etwas extremes

207. Mein herzlicher Dank gilt Frau Megas für die Erlaubnis der Einsichtnahme in den Zettelkatalog.

208. Dazu auch G. A. Megas, Die Moiren als funktioneller Faktor im neugriechischen Märchen. *Märchen, Mythos, Dichtung. FS F. von der Leyen*. München 1963, S. 47-62 (auch *Laografia* 25 (1967) S. 316-322).

209. Vgl. Literaturangaben Anm. 151 und 152.

Beispiel der Inkonsistenz des ödipalen Motivkombinats, da der Protagonist zur Frau geworden ist, und die Handlung mit einer Fülle von anderen Märchenmotiven kontaminiert.

In der nordepirotischen Variante von Hahn wird einem König prophezeit, er werde von seinem Enkel erschlagen werden; dieser lässt den Knaben im Meer aussetzen. Er wird aber gefunden und aufgezogen, befreit das Land von einem Drachen, der die Quellen verschliesst (Hl. Georgs-Legende)<sup>210</sup>, und bekommt zum Lohn die Königstochter (die Erzählerin verschweigt, ob es sich um die Mutter des Helden gehandelt hat). Aus Zufall tötet er seinen Grossvater, und so erfüllt sich der Schicksalspruch<sup>211</sup>.

Die epirotische Variante in aromunischer Sprache (deutsch bei Brednich)<sup>212</sup> folgt dem ödipalen Motivschema noch am ehesten, doch fehlt der Vatermord: Einem Ehepaar mit neun Kindern wird von den Moiren am dritten Tag nach der Geburt des letzten Kindes prophezeit, dass sein Vater und alle seine Brüder sterben sollten, und es seine Mutter zur Frau nehmen wird. Man setzt es am Flussufer aus: es wird gefunden und aufgezogen. Sein Pflegevater verrät ihm eines Tages das Geheimnis seiner Herkunft. Der Held macht sich auf, seine Familie zu suchen. In seinem Dorf angekommen, erfährt er, dass Vater und Brüder alle gestorben seien. Einer alten Frau trägt er seinen Wunsch vor zu heiraten, und diese verheiratet ihn mit seiner Mutter. So erfüllte sich der Spruch der Schicksalsfrauen<sup>213</sup>.

Brednich hat sicher recht, wenn er meint, es sei methodisch nicht richtig, hinter jeder Inzestgeschichte zwischen Griechenland und Lappland gleich ein Survival des Ödipusstoffes zu erblicken<sup>214</sup>. Die ödipalen Taten, die Über-

210. Zur Hl. Georgslegende in Auswahl: E. Klivinyi, *Der heilige Georg in Legende, Kunst und religiöser Verehrung des Volkes*. Graz 1959. W. F. Volbach, *Der heilige Georg*. Strassburg 1917. J. E. Matzke, Contribution to the history of the legend of St. George with special reference to the sources of the French, German and Anglosaxon metrical versions, *Publications of the Modern Language Association* 17 (1902) S. 464-535, 18 (1903) S. 99-171, 19 (1904) S. 449-478. Speziell zur griechischen Tradition: J. B. Aufhauser, *Das Drachenvunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*. Leipzig 1911 (Byzantinisches Archiv 5). K. Krumbacher, *Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung*. Aus dem Nachlasse des Verf. hg. v. A. Ehrhard. München 1911 (Abhandlungen der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse XXV, 3. Abhandlung). G. Spyridakis, Saint-George dans la vie populaire, *L'Hellénisme Contemporain* 6 (1952) S. 126-145.

211. Wie Anm. 154.

212. Brednich, *op. cit.*, S. 43.

213. In griechischer Übersetzung bei Megas, *Ödipus*, *op. cit.*, S. 147f.

214. Brednich, *op. cit.*, S. 45.

windung der Sphinx<sup>215</sup>, der Vatermord<sup>216</sup> und der Mutterinzeß erweisen sich als variabel, reduzierbar und anreicherbar. Invariabel bleibt nur die Unentrinnbarkeit und die Erfüllung des Schicksalsspruches. Was sich dabei erfüllt, die Greuelthaten des Ödipus oder des Judas, oder die Unglücksfälle im griechischen Märchen "Der Ölhändler" in der Aufzeichnung von Marianne Klaar<sup>217</sup>, oder der Geschwisterinzeß im aromunisch-epirotischen Märchen "Der Kaiser mit den zwei Frauen" in der Übertragung von Felix Karlinger<sup>218</sup>, ist in einem strukturalistischen Sinne sekundär. Die Frage nach der Kontinuität des Ödipusstoffes in der oralen Tradition ist eben auch eine methodologische und lässt sich aus der Sicht der rezenten Märchenforschung, zugegeben etwas provokant, auch so stellen: könnte die Kategorie der Schicksalsmärchen nicht auch ohne den von Aarne und Thompson konstruierten Typ 931 auskommen? Geht er nicht zu sehr an der lebendigen Erzählwirklichkeit vorüber?

Das engagierte Postulat des Altmeisters der griechischen Märchenforschung, Georgios Megas, bezüglich der Kontinuität des Ödipusstoffes in der griechischen oralen Tradition von der versophokleischen Antike bis in den rezenten südosteuropäischen Märchenraum ist vielleicht dahingehend zu modifizieren, dass Ödipus in der Variabilität seiner biographischen Nuancierungen, wie sie die altgriechische Mythologie in Ansätzen vermuten lässt, hauptsächlich in seiner Eigenschaft als Exempelheros für die Unentrinnbarkeit des Schicksalsspruches in der rezenten oralen Tradition noch greifbar ist; diese mündliche Überlieferung scheint jedoch von einer literarischen Tradition durchwirkt und gestützt zu sein, die in der mittelalterlichen Judasvita ihre gültige Ausprägung findet, und sich in literarischen, volksliterarischen und oralen Nachahmungen auch im hellenophonon Raum durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart zieht. Dass die Vorlage zur mittelalterlichen Judasvita mit hoher Wahrscheinlichkeit wieder eine griechische gewesen ist, die sich auf die Ödipusmythographie der Byzantiner stützt, beweist Reichtum und Interdependenz dieser literarischen und oralen Ödipustradition im griechischen Kulturbereich. Wenn unter Kontinuität auch Wandel und Mutation verstanden wird, Lösung und Neuformung nach neuen Ge-

215. Velikovsky (*op. cit.*) etwa ist der Ansicht, dass der Sphinxmythos ursprünglich gar nicht zum Ödipusmythos gehört.

216. Constans (*op. cit.*, S. 5) hält den Vatermord für eine spätere Zugabe zum Ödipusmythos.

217. M. Klaar, *Die Tochter des Zitronenbaums*. Kassel 1970, Nr. 25.

218. F. Karlinger, *Rumänische Märchen ausserhalb Rumäniens*. Kassel 1982, Nr. 13.

gebenheiten, so ist die Ödipusüberlieferung im weiteren Rahmen des griechischen Schicksalsmärchens noch lebendig. Oder mit anderen Worten: jenes Reservoir an Motiven und Motivkombinationen, das im Altertum den Ödipusmythos hervorgebracht haben mag, ist auch noch in den griechischen Erzählungen von den Schicksalsfrauen anzutreffen<sup>219</sup>.

219. Vgl. auch die Formulierung von R. M. Dorson (*op. cit.*, S. XLIf.): "The continuity is not from classical myth to present folktale within Greece, but from a European body of folklore that existed then and existed now, always in flux yet remarkable pertinacious, which nourished the myth".

## ANHANG

Nach dem Kongress der Europäischen Märgengesellschaft im Sept. 1982 in Ioannina, bei dem ich die vorliegende Studie in verkürzter Form als Vortrag halten durfte, liess mir die bekannte Märchensammlerin Frau Marianne Klaar noch eine Version in deutscher Übersetzung mit dem griechischen Urtext zukommen, die einige Ödipusmotive enthält und für den Dekompositionsprozess der Ödipussage im neugriechischen Schicksalsmärchen charakteristisch ist. Da die griechische Urfassung noch unpubliziert ist, will ich die Version hier im Anhang bringen. Anmerkungen und Kommentare stammen von Frau Marianne Klaar selbst.

### *Das Schicksal\**

Es war einmal ein König, der drei Töchter hatte—Er hatte drei Mädchen gezeugt. Beim letzten Mal ging er (nach der Geburt) hinter die Tür, als es so weit war, dass die Moira käme, um das Schicksal zuzuteilen...

\* Auf Tonband aufgenommen von Marianne Klaar am 27.2.65 im Dorf Ajía Marina auf Kassos, Dodekanes (Auf Tonband 66, Stück 1. Erste Niederschrift in Heft 23 und griechischer Text in Maschinenschrift). Deutsche Übersetzung von Marianne Klaar.

Erzählerin: Frau Mariniá Jeromonáchou geborene Liókoura (κυρία Μαρτινά 'Ιερομονάχου, τὸ γένος Λιόκουρα), zur Zeit der Aufnahme rund achtzig Jahre alt, Analphabetin.—Die Erzählerin hat mir vier Märchen erzählt. Alle vier zeichnen sich durch eine einfache echte Sprache (Dialekt von Kassos, von allgemeiner Volkssprache unterbrochen) aus, sowie durch Kürze und Lebendigkeit. Auch ihrem Inhalt nach zeichnen sich die von ihr erzählten Märchen durch Echtheit aus. Bei dem vorliegenden klingt die Episode der Hochzeit von Mutter and Sohn—ohne dass beide Teile davon wissen, dass sie Mutter und Sohn sind—an die Ödipus-Sage an. Es bleibt die Frage offen, ob es sich hier um durch hunderte von Generationen weitergegebene altgriechische Mythologie handelt oder—was weitaus das Wahrscheinlichere ist—um mittelbare Einwirkungen der (in der Mythologie wurzelnden) altgriechischen Tragödie, und zwar eigentlich erst des spätantiken Theaters. Das letztere nahm der Forscher St. Kyriakidis an (vgl. St. Kyriakidis, Zur neugriechischen Ballade. *Südost-Forschungen* 19 (1960), 326-343).—Die Episode von der Rose—in diesem Märchen—hingegen, an der die Jungfrau riecht und dann schwanger wird, ist wohl christliche Überlieferung.—Die alte Frau selbst war von einfachem und bescheidenem Wesen—doch auch

Und dann spricht die Schicksalsfrau... so spricht sie: "Nun geh deinen Lauf, mein Mädchen! Du wirst deinen Vater zum Mann bekommen, du wirst mit deinem Vater einen Sohn zeugen, und deinen Sohn wirst du zum Eheherren nehmen, zum Gatten." Der König sagt (zu sich), als er das hört: "Aber was sind das für Sachen!"

Die Mädchen wurden dann gross, er verheiratete sie alle drei... (Nein!) die zwei (älteren vielmehr)!... Das dritte blieb beim Vater. Der ging aber in der Nacht hin, um sich an seiner Tochter zu vergreifen... Da spricht sie: "Vater, was tust du hier? Bis du verrückt?" Jener liess nicht von ihr ab. Nun schlägt sie zu, sie erschlägt ihren Vater—die mit dem schlimmen Schicksalsteil. Hm... Dem geschah es recht... Also sie hatte ihn getötet. Und da, wo sie ihn dann begruben, auf seinem Grab, breitete sich ein Rosenstock aus. Und an der Rose roch sie und wurde schwanger... Dessen Tochter. Nun spricht die Tochter, die mit dem schlimmen Schicksalsteil: "Ich bin rein—und wie aber wurde ich schwanger?"

Sie rannte fort in die Berge. Dort, wo sie herumlief, bekommen sie die Drachenmenschen<sup>1</sup> zu sehen... die vierzig Menschendrachen. Der älteste Drache fragt: "Meine Jungfrau, was willst du hier?" Darauf antwortete sie: "(Was könnt' ich da) schliesslich und endlich<sup>2</sup> (sagen)..." Sie blieb dann in

von bescheidener Würde. Ihr ärmliches Hauswesen war reinlich gehalten und hatte seine Kultur. Sie wohnte im Dorfteil Chrousoulás (Χρουσουλάς) des Dorfes Ajía Marina, wo eine Anzahl von Familien dem Meer zu in einzeln gelegenen Häusern lebt.—Die Erzählerin sprach mit leiser, manchmal schwer verständlicher Stimme. Sie war schon recht hilflos, man kam sozusagen im letzten Augenblick, um ihre Märchen aufzunehmen. Leider starb die alte Frau etwa ein Jahr nach der Aufnahme.

1. Das neugriechische Wort "δράκος", pl. "δράκοι" ist innerhalb der Märchen nicht ganz leicht übersetzbar. Es werden nämlich in den Märchen keineswegs schlangenartige Ungeheuer damit bezeichnet—obwohl das Wort etymologisch die gleiche Wurzel hat wie unser "Drache"—sondern etwa den Kyklopen ähnliche Ungeheuer, manchmal einäugig oder augenlos ... seltsame grosse ungestalte menschenähnliche Zauberwesen ... ich finde, man könnte sie trotzdem im Märchen manchmal ruhig "Drachen" nennen, bei der Namengebung solcher Fabelwesen im Märchen trifft eine allzu grosse Exaktheit manchmal nicht das Richtige.—Auch im Deutschen neigen wir übrigens dazu, hier und da das Wort "Drache" im übertragenen Sinne zu gebrauchen, so wird z.B. eine etwas resolute herrische Haushälterin manchmal als "Ungetüm", als "Drache" bezeichnet—in gleicher Weise ist es wohl zu verstehen, dass die Griechen in neuerer Zeit diese ungestalten Menschenungeheuer "Drachen" nennen.

2. Hier—und noch einmal weiter unten—gebraucht die alte einfache Erzählerin den Ausdruck "τέλος πάντων"—"am Ende von allem", der einer gehobeneren Sprache angehört. Auch eine andere einfache Märchenerzählerin auf Kassos, die alte Frau Anna Parali, die mir sehr viele und lange Märchen erzählte, gebrauchte diesen Ausdruck—sogar recht häufig.

deren Behausung ... Der (älteste Drachenschmied) hatte zu ihr gesagt: "Ich will dich in unser Haus führen, dass du für uns flickst, dass du für uns aufräumst... damit du einen Bissen Brot essen kannst."—Hm... Das Kind hatte sie nachher geboren und es fortgeworfen, es weggeschmissen. Hm, es wurde gerettet, lebte.

Viele Jahre nahmen danach ihren Lauf. Ihr Sohn war gross geworden... (Eines Tages) gehen dann die Drachenschmied los, suchen den auf (den Sohn)... fragen: "Kommst du mit, damit wir dir unsere Schwester<sup>3</sup> (zur Frau) geben?" Sie wissen nicht, dass er ihr Sohn ist. Sie verheiraten sie, sie nahm den (zum Mann)—ihren Sohn. Als sie sie trauen liessen, gingen sie zur Kirche—Und die Erde bebte schrecklich—Mutter und Sohn!—gewiss! Hm, sie liefen (aus der Kirche), kommen nach Hause.—(Am Morgen) gingen (der Mann und die Frau), als sie sich ankleideten, zum Spiegel. (Vorm Spiegel) erschienen zwei Gesichter, aber (in ihm) war nur eins zu sehen... eine Fratze! Zwei (sahen jedoch hinein). Und nur jene eine Fratze (erschien). Hm, schliesslich, am Ende!—(Mutter und Sohn! Der Sohn begriff.).

Die vierzig Drachenschmied hatten die junge Frau (allein) gelassen, hatten das Ehepaar (allein) gelassen und waren fortgegangen... jene Drachenschmied, welche sie (bei sich hatten).

Der (Sohn) tötete die junge Frau, und dann lief er seinen Augen nach... Jene hatte er getötet, seine Mutter, und dann lief er dahin, wohin seine Augen ihn führten.

Die Drachenschmied kommen heim, sie suchen die junge Frau. Weder die junge Frau (war da) noch (sonst irgend etwas). Der hatte sie also getötet und sie zu Stücken gemacht und sie dann oben ins Gebälk gehängt—was wir, ich weiss nicht wie, nennen<sup>4</sup>. Die Drachenschmied bekommen es zu sehn,

Die einfachen Erzähler, die diesen Ausdruck aufgeschnappt haben, scheinen damit zeigen zu wollen, dass sie auch die "gebildete Sprache", auch die "καθαρεύουσα" sprechen können. Ähnliches kommt auch bei uns vor. "Τέλος πάντων" ist übrigens ein Verlegenheitsausdruck, er wird meistens gebraucht, wenn man nicht recht weiter weiss. Bei der Erzählerin dieses Märchens gerade ist es jedoch der einzige Ausdruck der "καθαρεύουσα", der darin vorkommt.

3. Die Drachenschmied hatte die junge Frau also wie ihre Schwester behandelt... sie war allmählich zu ihrer "Schwester" geworden. (Ähnliches kommt öfters im griechischen Märchen vor ... der alte Mann, der ein junges Mädchen im Hause hat und beschützt, wird zum "Vater" usw.).

4. Hier entschuldigt sich die Erzählerin für ein Wort, das sie gebraucht—nämlich τὰ ὀκάρια (wie man auf Kassos sagt, eigentlich müsste es τὰ δοκάρια heissen—die Querbalken an der Decke des Hauses, das Gebälk). Die Erzählerin fügt nach Gebrauch des Wortes hinzu... "was wir..., ich weiss nicht wie, nennen".

sie finden ihre Schwester da drin, sagen: "Ach, der gemeine, gehörnte Kerl!— und das wirklich!" Sie wussten aber nicht, dass er ihr Sohn war und dass das und das und das (geschehen war). Hm, der lief seinen Augen nach. Und noch immer ist er nicht da. Sie haben ihn nie gefunden.

### *Ἡ μοίρα*

Μιά φορά ἦτο ἕνας βασιλέας κι εἶχε τρία κορίτσια, ἦκαμε τρία κορίτσια. Ἐπῆε λοιπὸν τὸ τελευταῖο ἀπὸ πίσω ἀπὸ τὴν πόρτα, ἀπὸ τὸ νὰ πάη ἡ μοίρα νὰ μοιράσῃ. Λέει λοιπὸν ἡ μοίρα, λέει λοιπὸν: «Ἄμε, κόρη μου, καὶ νὰ πάρῃς τὸν πατέρα σου ἄντρα σου, θὰ κάμῃς παιδί μὲ τὸν πατέρα σου καὶ τὸ παιδί σου θὰ πάρῃς κύριο, σύζυγο». Ὁ βασιλέας λοιπὸν, ἄμα ἔκουσε αὐτά, λέει: «Τί πράματα εἶν' αὐτά!»

Ἐμεγαλώσανε λοιπὸν τὰ κορίτσια, ἐπάντρεψέ τα καὶ τὰ τρία ... ὄχι! τὰ δύο! τὸ δὲ ἄλλο ἔμεινε μὲ τὸν πατέρα. Αὐτὸς ἐπῆε τῆ νύχτα νὰ πειράξῃ τὸ κορίτσι του. Λέει: «Πατέρα, τί κάνεις ἐδῶ; Εἶσαι τρελός;» Ἐκεῖνος ἐπέμεινε, παίζει, σκοτώνει τὸν πατέρα τῆς ἐκείνῃ, ἡ κακομοίρα. Ἔ, τοῦ ἔπρεπε!

Ἐσκοτώσῃ τὸν λοιπὸν κι ἀπὸ κεῖ, ἐκεῖ πού τὸν ἐτάφασι, στὸ μνήμα του, ἐνέμησε μιὰ τριανταφυλλιά. Καὶ τὸ τριαντάφυλλο ἐμύρισε ἡ κόρη κι εὐρέθη ἔγκυος, ἡ κόρη τοῦ αὐτοῦ. Ἡ κόρη, ἡ κακομοίρα, λέει: «Ἐγὼ εἶμαι καθαρὴ καὶ πῶς νὰ βρεθῶ ἔγκυος;»

Ἐτρεξε στὰ βουνά. Ἐκειὰ πού ἔτρεχε λοιπὸν, τὴν βλέπουν δράκοι, οἱ σαράντα δράκοι. Λέει (ὁ μεγαλύτερος δράκος): «Κόρη μου, τί θέλεις ἐδῶ;» Λέει: «Ἐ, τέλος πάντων...» ... Ἐμεινε στὸ σπίτι τους ... Λέει: «Νὰ σὲ πάρω στὸ σπίτι, νὰ μᾶς μπαλώνῃς, νὰ μᾶς σιάζῃς, νὰ τρώῃς μιὰ μπουκιά ψωμί». Ἔ, αὐτὴ λοιπὸν εἶχε καομένο τὸ παιδί καὶ τῶρριξε καὶ τὸ πέταξε. Ἔ, αὐτὸ ἐγλύτωσε, ἤζησε.

Ἐπέρασαν χρόνια πολλὰ. Ἐμεγάλωσε τὸ παιδί τῆς. Πᾶν' αὐτοὶ οἱ δράκοι, βρίσκουν τὸν αὐτόν. Λέει: «Ἐρκεσαι νὰ σοῦ δώσουμε τὴν ἀδελφή μας;» Δὲν ἤξεύρουν πῶς ἦτο παιδί τῆς. Ἐπάντρεψάν τὴν, ἐπῆρε τὸν αὐτόν, τὸ παιδί τῆς. Σὰν τὴν ἐπάντρεψαν, ἐπῆσαν στὴν ἐκκλησία καὶ ἦκαμε τρομερὸ σεισμό. Μάννα καὶ παιδί ... βέβαια! Ἔ, ἐφύαν. Ἐρχονται στὸ σπίτι. Ἐπῆσαν ὁμως στὸν καθρέπτη, ὅταν ἐντύνουντο (τὸ πρῶι) καὶ δυὸ μούρες ἐνεφαίναν καὶ μιὰ παρησιάζετο, μιὰ μούρη, δυὸ—κι ἐκείνη μιά! Ἔ, τέλος πάντων ... (μάννα καὶ παιδί! Ὁ γιὸς κατάλαβε).

Ἐφῆκαν τὴν κόρη λοιπὸν, ἐφῆκαν τ' ἀντρόγυνο κι ἐφύαν οἱ σαράντα δράκοι, αὐτοὶ πού τὴν (εἶχανε μαζὶ τους).

Αὐτὸς τὴν ἐσκότωσε τὴν κόρη. Κι ἀπὸ ἥκε ἦκε τῶν ἐμμαδιῶν του, τὴν μάνα του ἐσκότωσέ την κι ἦκε τῶν ἐμμαδιῶν του.

Πᾶν' οἱ δράκοι, γυρεύουν τὴν κόρη, μὴ κόρη, μὴ... Καὶ τὴν ἐσκότωσε κι ἦκαμέ την κομματάκια κι ἀπόει τὴν ἐκρέμασε πάνω στὰ (δ)οκάρια, αὐτὸ ποὺ λέομε, ξέω ἄγω... Ξανοίουν οἱ δράκοι, βρίσκουν τὴν ἀδελφὴ τος μέσα. Λέει «Ἄ, τὸν κερατά, καὶ καλά!...» Δὲν ἤξέραν ὅμως, πὼς ἦτο παιὶ της καὶ πὼς αὐτὰ κι αὐτὰ... Ἔε, ἦκε τῶν ἐμμαδιῶν αὐτὸς κι ἀκόμα λείπει. Καὶ (δ)ὲν τὸν ἦραν καθόλου.