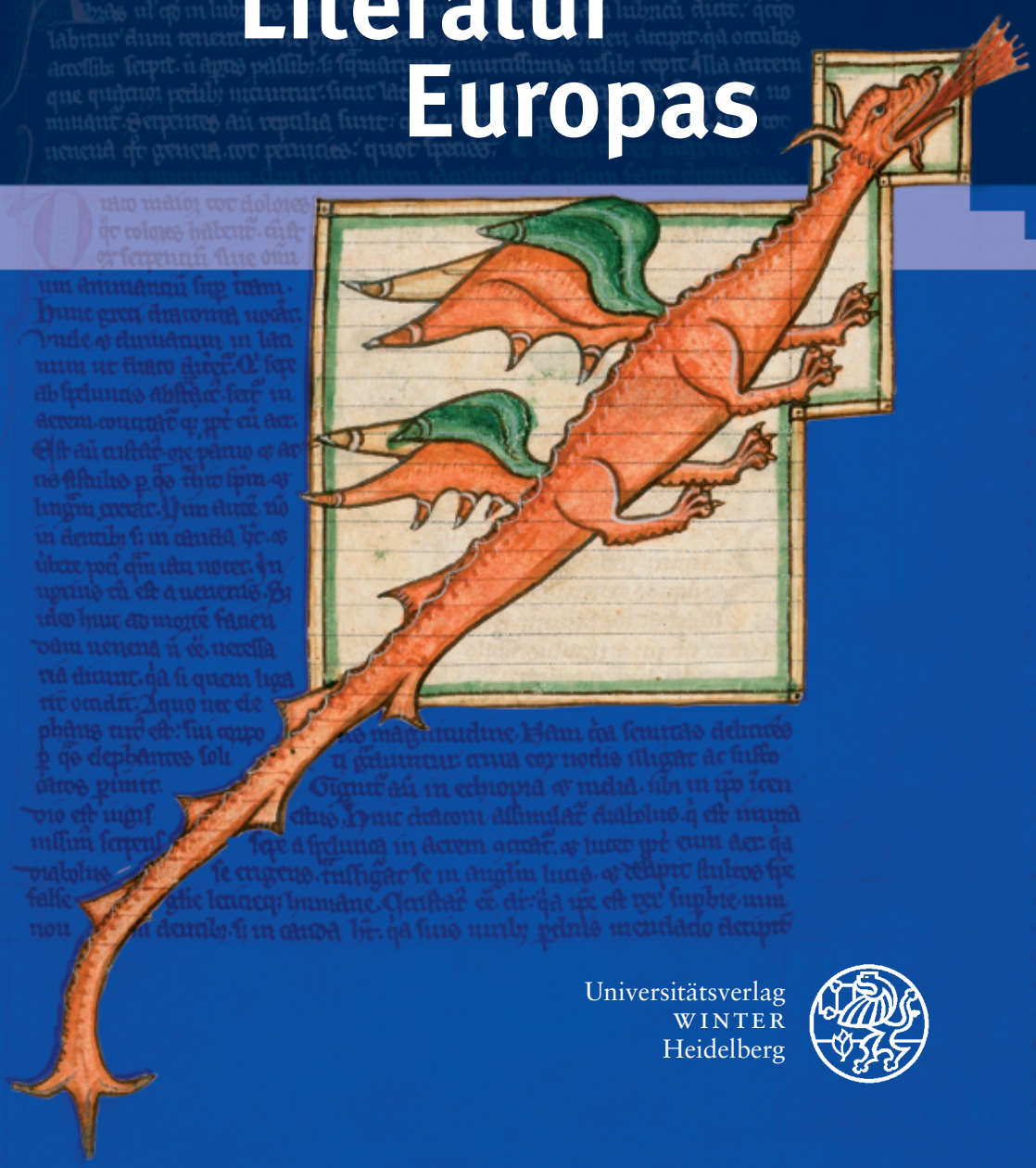
TIMO REBSCHLOE

Der Drache in der mittelalterlichen Literatur Europas



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

BEITRÄGE
ZUR ÄLTEREN
LITERATURGESCHICHTE

TIMO REBSCHLOE

Der Drache in der mittelalterlichen Literatur Europas

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Zugl.: Köln; Univ., Diss. 2012

UMSCHLAGBILD

Roter Drache, Ausschnitt aus der Handschrift Harley MS 3244, Folio 59r.,
Peraldus, Theologischer Sammelband (einschl. *Summa de vitiis*),
England (zweites oder drittes Viertel des 13. Jh., vermutlich nach ca. 1236),
© The British Library

ISBN 978-3-8253-6205-8

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Dank

Das Zustandekommen der vorliegenden Dissertation, die im Oktober 2012 an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln angenommen wurde und die hier in einer leicht überarbeiteten Fassung vorliegt, verdanke ich neben der freundlichen Unterstützung des Universitätsverlags Winter meiner Familie, meinen Freunden und meinen geistigen Begleitern, denen an dieser Stelle allen herzlich gedankt sein soll.

Besonders hervorheben möchte ich Herrn Prof. Dr. Reuvekamp-Felber, der während seiner Zeit an der Universität zu Köln den entscheidenden Anstoß für die Arbeit gab, und Herrn Prof. Dr. Göttert, der die Arbeit mit Geduld und Interesse betreute, sowie Frau Prof. Dr. Schausten, die kurzfristig und bereitwillig zweite Gutachten beisteuerte.

Daneben gilt ein besonderer Dank all denjenigen, die sich die Mühe gemacht haben, bei der Korrektur und Überarbeitung der Arbeit zu helfen; auf Seiten des Verlags war das insbesondere Frau Lepper, die sich mit viel Geduld und Liebe zum Detail dem Layout widmete und der die Erscheinung dieses Buches maßgeblich anzurechnen ist.

INHALT

ABKÜRZUNGEN 11

I EINLEITUNG 13

1 Drachen im wissenschaftlichen Diskurs 13

1.1 Drachen, Europa, Literatur und das Mittelalter im Allgemeinen 15
1.2 Der Drache als Motiv des Mythos 18

2 Drachen im Mittelalter im Besonderen – das Konzept dieser Arbeit 20

II DIE UR- UND FRÜHGESCHICHTE DES DRACHEN 27

1 Die ersten Drachen der Literatur – der Ursprung eines Mythos 30

Exkurs: Drache und Schlange 31

1.1 Ein ägyptischer Schöpfungsmythos 33
1.2 Der Mythos von Tiamat und Marduk und das *Gilgamesch-Epos* 35

2 Der Drache und der ‚böse Blick' 37

3 Der Drache kommt nach Europa – die griechische Mythologie 41

4 Kein Wort zum (ost-)asiatischen Drachen? 48

5 Der Drache im psychoanalytischen Diskurs – ein Archetyp? 50

III DER DRACHE IN DEN DISKURSEN DES MITTELALTERS 55

IV DIE CHRISTLICHE TRADITION 57

Exkurs: Ein kurzer Blick auf die Teufelsfigur 57

1 Die *Bibel* 60

1.1 Das *Alte Testament* 61

Exkurs: Der Leviathan 65

1.2 Das *Neue Testament* 68

2 Heilige Drachenkämpfer 71

2.1 Die vermeintlich typische Begegnung von Drachen und Heiligen 72
2.2 Eher untypische Begegnungen von Drachen und Heiligen 76
2.3 Heiligenlegenden – Untersuchung exemplarischer Texte 79

3 Die christliche Kunst 84

4 Die *Physiologus*-Tradition – allegorische Tierdeutungen 88

5 ZWISCHENFAZIT: Perspektiven christlicher Texte auf den Drachen 96

V DIE (NATUR-)WISSENSCHAFTLICHE TRADITION 101

Exkurs: Astronomie, Astrologie und Alchemie 101
Exkurs: Drachen als Alltagsrealität 105
Exkurs: Das Kalokagathie-Ideal 107

1 Naturkundliche Quellen im Mittelalter 109

1.1 Isidor von Sevilla: *Etymologiae* 110
1.2 Hildegard von Bingen: *Physica* 114
1.3 Albertus Magnus: *De animalibus* 116
1.4 Konrad von Megenberg: *Das Buch der Natur* 120

2 Reiseberichte als naturkundliche Quellen 124

3 Naturkunde in der (frühen) Neuzeit 129

3.1 Konrad Gesner: *Historia animalium* 129
3.2 Die Dekonstruktion des Mythos? 139
3.2.1 Sir Thomas Browne: *Pseudodoxia Epidemica* 139
3.2.2 Johann Jacob Scheuchzer 141

4 ZWISCHENFAZIT: Perspektiven der Naturkunde auf den Drachen 144

VI DIE VOLKSSPRACHLICHE LITERATUR 149

Exkurs: Chronik und Literatur? Die *Weltchronik* 150
Exkurs: Die Kindheit der Helden 154

1 Der Drache in der Heldenepik 156

1.1 Das *Beowulf-Epos* 158

1.2 Der Nibelungenstoff 171
1.2.1 Der Nibelungenstoff in *Edda*, *Völsunga*- und *Thidrekssaga* 173

Exkurs: Nidhögg und Midgardschlange 184

1.2.2 Das mittelhochdeutsche *Nibelungenlied* 187

Exkurs: Hagen – auch ein Drachenbezwinger? 197

1.2.3 Siegfried gegen den Teufel? Das *Lied vom hürnen Seyfrid* 201
1.2.4 Ausblick: Der Nibelungenstoff bei Richard Wagner 206
1.2.5 Zusammenfassung: Die Drachenfigur der Nibelungentradition 210

1.3 Die Dietrichepik 214
1.3.1 Die historische Dietrichepik: *Dietrichs Flucht* und *Rabenschlacht* 215
1.3.2 Die âventiurehafte Dietrichepik: *Virginal* und *Wunderer* 221
1.3.3 Die Heldenbücher: *Ortnit* und *Wolfdietrich* 228
1.3.4 Weitere Stücke aus dem Sagenkreis um Dietrich von Bern 234
1.3.5 Zusammenfassung: Dietrich und seine Drachen 238

1.4 Die Thidrekssaga 240

1.5 Zwischenfazit: Perspektiven der Heldenepik auf den Drachen 247

2 Der Drache im mittelalterlichen Artusroman 251

2.1 Das französische Vorbild – Chrétien de Troyes 252
2.2 Hartmann von Aue: *Iwein* 256
2.3 Ulrich von Zatzikhoven: *Lanzelet* 261
2.4 Gottfried von Straßburg: *Tristan* 267
2.5 Wolfram von Eschenbach: *Parzival* 276
2.6 Wirnt von Grafenberg: *Wigalois* 283
2.7 Konrad von Stoffeln: *Gauriel von Muntalban* 291
2.8 Heinrich von dem Türlin: *Diu Crône* 294
2.9 Zwischenfazit: Perspektiven der Artusromane auf den Drachen 304

3 Historisierende und antikisierende Erzählungen 309

3.1 Mittelhochdeutsche Alexanderromane 311
3.2 Heinrich von Veldeke: *Eneasroman* 322
3.3 Mittelhochdeutsche Bearbeitungen des Troja-Stoffes 327
3.4 Zwischenfazit: Perspektiven historischer Romane auf den Drachen 338

4 Volkserzählungen und Märchen – ausgewählte Beispiele 340

4.1 Lokale Legenden und Mythen 340
4.1.1 Klagenfurt 341
4.1.2 Lubljana 342
4.2 Die Drachenfigur im Märchen 343
4.3 Zwischenfazit: Perspektiven von Märchen auf den Drachen 348

5 Der Drache als mentalitätsgeschichtliche Erscheinung 352

6 ZWISCHENFAZIT: Perspektiven literarischer Texte auf den Drachen 354

VII FAZIT: DRACHEN IN DER LITERATUR DES MITTELALTERS 361

VIII JENSEITS DES MITTELALTERLICHEN EUROPAS 367

1 Der ostasiatische Drache 367

2 Der Drache in der modernen Literatur 371

Exkurs: J.R.R. Tolkien und der Einfluss seiner Drachenfiguren 373

2.1 Moderne Drachen als Erben antiker und mittelalterlicher Tradition 378

IX SCHLUSSBEMERKUNGEN 381

X LITERATURVERZEICHNIS 391

1 Quellentexte 391

2 Fachliteratur 396

2.1 Lexikonartikel 408

3 Internetquellen 411

4 Filme (Auswahl) 412

5 Abbildungsverzeichnis 413

XI ANHÄNGE 417

1 Übersicht 417
1.1 Anhang A 418
1.2 Anhang B 424
1.3 Anhang C 425
1.4 Anhang D 426
1.5 Anhang E 428

ABKÜRZUNGEN

dtv	dtv-Lexikon in 24 Bänden
DWB	Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm
EB	Encyclopedia Britannica
EdM	Enzyklopädie des Märchens
HdA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HNB	Herders neues Bibellexikon
HWM	Handbuch der Weisen von Mittelerde
KLL	Kindlers neues Literaturlexikon (Ausgabe von CD-Rom)
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LdS	Lexikon der Symbole
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK²	Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage)
LThK³	Lexikon für Theologie und Kirche (3. Auflage)
MEL	Meyers Enzyklopädisches Lexikon
MLLS	Metzlers Lexikon literarischer Symbole
NLdA	Das neue Lexikon des Aberglaubens
ODCW	The Oxford Dictionary of the Classical World
RGA	Reallexikon der germanistischen Altertumskunde
RGG^4	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (4. Auflage)

I EINLEITUNG

„Modern critics do not appreciate dragons“[1]

1 Drachen im wissenschaftlichen Diskurs

Eigentlich müsste es verwundern: Der Drache oder das Motiv des Drachenkampfes hat es nicht in die *Motive der Weltliteratur* von Elisabeth Frenzel geschafft. Und das, obwohl die Literatur voll davon ist[2]: Die ältesten Mythen, etwa das *Gilgamesch-Epos* (um 2000 v. Chr. verschriftlicht), die bekanntesten europäischen Mythen, etwa die Geschichte des Herakles oder die Geschichten um den Gott Apoll, bedeutende religionsstiftende Werke, etwa die Bibel, und die Literatur aller Epochen und Kontinente kennt Drachen[3] – aber kaum jemand spricht darüber, auch nicht die (Literatur-)Wissenschaft. Im Gegenteil: Drachen werden mit wenigen Worten als Mythen- oder Märchenelement in eine Schublade gelegt: Der Drache war (und ist) ein Symbol des Bösen, spezieller des Teufels.[4] Dieses Motiv, so erläutert Christa Tuczay, sei

[1] Gang, T.M.: *Approaches to Beowulf*, S. 4.

[2] Lediglich Thomas Honegger kommt zu dem Urteil, dass Drachen „are by no means as widespread as popular opinion would have them“ (Honegger, Thomas: *Draco litterarius*, S. 132). Er bezieht sich dabei allerdings ausschließlich auf mittelalterliche Romane, Chroniken und Heiligenvitas. Seine weiteren Ausführungen deuten sogar an, dass er sich fast ausschließlich auf englische Quellen bezieht. Aber selbst er sieht, dass der Drache als Motiv einen „powerfull influence of the reader's imagination“ (ebd.) besitze, die von Autoren und Dichtern oft fruchtbar gemacht würde, so dass Drachen mit verschiedenartigsten literarischen Funktionen besetzt worden seien (vgl. ebd); teilweise gegenläufig stellt Thomas Honegger aber ebenfalls fest, dass „most dragons […] do not live up to their full literary potential […].“ (ders., *A good dragon is hard to find*, S. 27).

[3] Zu nennen wären (bspw.) der im Mississippi beheimatete und von den Algonkin-Indianer gefürchtete ‚Piasa'; der Gott ‚Quetzalcoatl', „the plumed (flying) serpent god oft he Aztecs“ (Honegger, Thomas: *Draco litterarius*, S. 141), in Mittelamerika; die ‚Regenbogenschlange' der australischen Überlieferung; die französische ‚Tarasque', die von der heiligen Martha gezähmt wurde; der Drache ‚Tiamat' in der babylonischen Überlieferung oder etwa der Gegner des heiligen Georg im vorderen Orient; die Sumpf- und Erddrachen in Indien und Äthiopien, die sich in der arabischen und europäischen Naturkunde des Mittelalters auffinden lassen; nicht zuletzt natürlich der (wohlwollende) chinesische Drache.
Vgl. Nigg, Joseph: *Drachen und andere Sagengestalten*, S. 16-45.

[4] Vgl. bspw. Goetz, Philipp W. (Hg.): „In general […] the serpent or dragon was symbolic of the principle of evil.” (EB, Volume IV, s.v. *Dragon*, S. 209). Weiterhin auch *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*: „[Der Drache] gilt auch […] häufig als ein Ungeheuer, das eine schädl., den Menschen feindlich gesinnte Macht verkörpert.“ (MEL, Band VII, s.v. *Drache*, S. 156).

bereits im Mittelalter bekannt und mitunter prägend. So fände sich etwa schon bei Hrabanus Maurus (ca. 780-856 n.Chr.) und Hugo de Folieto (ca. 1100-1172) „die symbolische Deutung als Sinnbild des Teufels“[5]. Einzelne Autoren differenzieren heute genauer und verweisen auf den Umstand, dass „dem Kampf mit dem Drachen […] in der Geschichte der Literatur und in der Sagenüberlieferung des europäischen Mittelalters eine ganz besondere Rolle zugefallen ist“[6], oder unterscheiden den Drachen als „vorweltliches Ungeheuer [vom] christliche[n] Prototyp von Unheil und Schrecken“[7]. Aber schon diese beiden Zuschreibungen gilt es zu prüfen.

Warum ist das so? Warum werden Drachen – wenn überhaupt – dann einseitig negativ beschrieben und kaum näher untersucht? Unbestreitbar ist, dass Drachen vor allem in vermeintlich mythischen Texten eine wichtige Rolle spielen, obwohl oder gerade weil außer Zweifel steht, dass sie nie existiert haben. Dennoch haben sie sich als literarisches Motiv über die Jahrhunderte behauptet und erfahren in der Gegenwart, vor allem in der eher trivialen Literatur, ein neues Hoch. Das Fantasy-Genre zieht Millionen von Lesern in seinen Bann – mit Vampiren und Drachen, wobei Vampire in der Literaturwissenschaft, obwohl in ihrer modernen Gestalt wesentlich jünger als Drachen, einen deutlich höheren Stellenwert als diese besitzen. Dies mag daran liegen, dass sie auf den ersten Blick vom Menschen nicht unterscheidbar sind, dass sie – moderne Vampire führen das vor – wandlungsfähig sind und subtile Ängste und Wünsche ansprechen, nicht zuletzt auch erotische.[8] Aber in seiner nicht zu bestreitenden Andersartigkeit und Monstrosität ist auch der Drache wandlungsfähig. Es ist also an der Zeit, das Motiv des Drachens in einigen Facetten zu untersuchen – freilich nicht in allen, denn dazu ist es (a) zu alt und (b) zu weit verbreitet. Als Beitrag zur Mediävistik beschäftigt die Arbeit sich also fast ausschließlich mit dem Drachen im (europäischen) Mittelalter.

In Anbetracht der Vielzahl von Drachen, die in der Literatur vorkommen, möchte ich zwei Möglichkeiten besonders in Betracht ziehen: Es geht erstens um die Idee, dass der Drache ein Symbol des Bösen ist und unabhängig von regionalen Prägungen und Textgattungen stets äußerst vergleichbare Textfunktionen erfüllt bzw. einseitig gedeutet werden kann.[9] Und es geht zweitens darum, dass die verschiedenen Drachenfiguren verschieden ausgestaltet und auch in ihrem Wesen voneinander unterscheidbar und

Eine Ausnahme stellt der Aufsatz *Ordnung durch Un-Ordnung* von Andreas Hammer dar, der den Zusammenhang der Teufelsfigur mit Monstern im Allgemeinen und teilweise mit Drachen im Besonderen näher beleuchtet.

5 Tuczay, Christa: *Drache und Greif – Symbole der Ambivalenz*, S. 175.

6 (exemplarisch, hier:) Brall, Helmut: *Drache, Held und Vorzeit*, S. 45; u.a. unter Verweis auf: Höfler, Otto: *Siegfried, Arminus und der Nibelungenhort*.

7 Brall, Helmut: *Drache, Held und Vorzeit*, S. 48.

8 Vgl. zur Figur des Vampirs: Lecouteux, Claude: *Die Geschichte der Vampire*.

9 So urteilt etwa Klaus Speckenbach über das Missverstehen des Traumes von Parzivals Mutter, dass v.a. die Deutung des Drachen, die „entsprechend den biblischen Zeugnissen in der Auslegungstradition einhellig eine Deutung ad malam partem als Teufel, als Irrgläubiger oder Häretiker“ (Speckenbach, Klaus: *Von den Troimen*, S. 184) sei. Er selbst will, wie Thomas Arthur Hatto, ein ambivalenteres Drachenbild etablieren.

darum letztlich auch verschieden auszudeuten sind. Von da aus sollte es dann möglich sein, differenzierte Textfunktionen des Drachens zu ermitteln und zu prüfen, inwiefern diese schwerpunktmäßig für verschiedene Gattungen oder Regionen zutreffen. Darüber hinaus wäre zu fragen, inwiefern der Drache tatsächlich als rein fiktives, mythisches Element gesehen worden ist, als welches er heute allein gilt. Hätte der Drache nämlich für Autoren und Leser der mittelalterlichen Gesellschaft ein reales Wesen besessen, dann wäre er damit auch mehr als eine Allegorie des Teufels gewesen. Dazu bedarf es der systematischen Untersuchung. Insbesondere die naturkundlichen Schriften des Mittelalters sollen in diesem Punkt zur Erhellung beitragen. Vorarbeiten dazu haben überwiegend einen populärwissenschaftlichen Charakter. Außerhalb von Fachlexika und wenigen Fachaufsätzen existieren kaum wissenschaftliche Ausführungen zu Drachen(-figuren) der europäischen Literatur.

1.1 Drachen, Europa, Literatur und das Mittelalter im Allgemeinen

Eine Arbeit mit dem Titel „Der Drache in der europäischen Literatur des Mittelalters“ provoziert vor allem vier Fragen:

(1.) Was ist ein Drache?
(2.) Was heißt im Kontext dieser Arbeit ‚Europa‘?
(3.) Was ist im Kontext dieser Arbeit ‚Literatur‘?
(4.) Was ist im Kontext dieser Arbeit ‚das Mittelalter‘?

Die erste Frage wird zunächst ausgespart, weil sie im nächsten Kapitel – und bezüglich verschiedener Sonderfälle, etwa des Leviathans, auch an anderer Stelle – dieser Arbeit hinlänglich erörtert wird. An dieser Stelle sei nur dies gesagt: Als Drache im Sinne dieser Arbeit gilt jedes Wesen, das im Originaltext als Drache bzw. mit einem synonymen Begriff, etwa Wurm, Wyrm, Draca, Lint, Lintdrache, Lintwurm oder dergleichen bezeichnet wird.[10] Darüber hinaus werden ggf. auch andere Kreaturen als Drachen untersucht, wenn sie keine solche Bezeichnung, aber Merkmale aufweisen, wie sie vor allem Drachen zuzukommen scheinen. Dies wird im Einzelfall zu prüfen sein.

Der Begriff ‚Europa‘ wird hier eher eng gefasst und bezeichnet die Entstehungsländer der verschriftlichten Texte, welche die Grundlage dieser Arbeit bilden. Da diese

[10] Vgl. zu den verschiedenen Termini den grundlegenden Aufsatz von Claude Lecouteux (Lecouteux, Claude: *Der Drache*, hier S. 15-19). Zur Etymologie der im Alt- und Mittelhochdeutschen verwendeten Begriffe vgl. Homan, Holger: RGA, s.v. *Drache. §1*, S. 131; davon abweichend vgl. Maak, Hans-Georg, *Drache und Enterich*, worin der Autor diskutiert, dass ‚Drache‘ und ‚Enterich‘ nach ihrer gemeinsamen Bewegungsart des dahinziehens im germanischen Sprachraum gemeinsam als ‚trache‘ benannt worden sein könnten. Dies hat, so Hans-Georg Maak, auch Auswirkungen auf die ‚typische‘ Drachenvorstellung, die als „Fabelwesen aus Reptil und Vogel“ (ebd., S. 72) bestanden haben müsste. Erst durch den Kontakt zur antiken lateinischen Tradition habe der Drache immer mehr reptilienartige Züge übernommen (vgl. ebd. S. 73).

vorrangig im Bereich des heutigen Großbritannien, Frankreich, Deutschland, Österreich, Skandinavien und Spanien entstanden sind, geht das ‚Europa' dieser Arbeit nicht wesentlich über die genannten Länder hinaus. Slawisch geprägten Texten stand im Zuge dieser Arbeit bereits die Sprachbarriere bzw. die Editionslage im Weg. Insgesamt wird der Vergleich lokal geprägter Drachenbilder schwierig, da nur für sehr wenige Regionen (v.a. für den deutschsprachigen Raum) verschiedene Drachen in der Literatur eine Rolle spielen, während in vielen Regionen die Existenz des Drachen auf Märchen und lokale Legenden und ein sehr vereinzeltes Auftreten in der überlieferten Literatur beschränkt ist. Obwohl der Versuch unternommen wird, frühere Versuche deutlich auszuweiten, handelt es sich eher um eine exemplarische Arbeit, da kaum zu gewährleisten ist, alle europäischen Drachen im Rahmen dieser Arbeit zu erfassen.[11]

Demgegenüber wird ‚Literatur' in einem weiteren Sinne verstanden, denn zunächst gilt der geschriebene Text als Literatur. Bilder bzw. Abbildungen spielen dagegen nur zur Unterstützung oder in Kontrastierung der Textlektüre eine Rolle. Der Text, der im Rahmen dieser Arbeit als ‚Literatur' gilt, umfasst neben den fiktionalen Texten in der Epik, im höfischen Roman, in der Legende und im Mythos auch Sachtexte und wenige Märchen, allegorische Texte und Offenbarungstexte. Dabei werden neben den volkssprachlichen Texten auch einzelne lateinische Quellen behandelt.

Schwieriger als die Bestimmung Europas und der Literatur fällt die Bestimmung dessen, was als ‚Mittelalter' bzw. als ‚Text des Mittelalters' im Rahmen dieser Arbeit gilt. Während das ‚Mittelalter' – gemäß gängiger historischer Bestimmungen[12] – als Epoche, die Zeitspanne zwischen dem 4. und 15. Jahrhundert beschreibt, versteht sich im Rahmen dieser Arbeit nicht nur ein Text, der im Mittelalter entstanden ist, als ‚Text des Mittelalters', sondern auch Texte, die in dieser Zeit präsent waren. Als derart ‚präsente Texte' gelten solche, die vor dem Mittelalter niedergeschrieben worden sind

[11] Als frühere Arbeiten sei etwa auf die Arbeit von Joyce Ann Tally verwiesen, die, im Anschluss an eine Aussage John Ronald Reuel Tolkiens, der nur den Drachen des *Beowulf-Epos* und den Drachen Fafnir als ‚echte' Drachen bewertete (vgl. Tolkien, John Ronald Reuel: *Beowulf. The Monster an the Critics*), das *Beowulf-Epos* und verschiedene Nibelungenüberlieferungen in Bezug auf die Drachenfigur(en) eingehend untersuchte.
Für das deutsche Mittelalter arbeitete Claude Lecouteux in seiner Habilitation allgemeiner zu Monstern in der deutschen Literatur des Mittelalters (vgl. Lecouteux, Claude: *Les monstres dans la littérature Allemande du Moyen âge*). Darin spielen Drachen aber eine eher untergeordnete Rolle.

[12] Vgl. dazu etwa das Vorwort (LMA, Bd. 1, S. XI-XII) oder den Artikel *Mittelalter* (Pitz, Ernst: LMA, Bd. 6, s.v. *Mittelalter*, Spalten 684-687). Dort wird betont, dass die Epochenbegrenzung v.a. vom jeweiligen Schwerpunkt der Betrachtung abhängig ist. So gilt etwa bei der Frage nach der „ungeteilten Christlichkeit des Abendlandes" (ebd., Sp. 686) die Zeit von 313 bis 1517 als ‚Mittelalter', wohingegen die Orientierung an der politischen Ordnung oder der (auch geographischen) Geschlossenheit des mittelalterlichen Weltbildes die Epochengrenzen um 375 oder 476 bis 1494 bzw. 635 bis 1492 (vgl. ebd.) anzusetzen wären.
Vor allem in der neueren Forschung wird diskutiert, dass das Mittelalter früher zu Ende ging. im Rahmen des Zugangs dieser Arbeit stellt sich eher die Frage, ob das Mittelalter im Hinblick auf die Präsenz bestimmter (mindestens literarischer, eventuell auch realer) Phänomene im kulturellen Gedächtnis nicht sogar viel länger dauerte als bisher angenommen.

und im Mittelalter rezipiert und verarbeitet wurden und insofern als bekannt vorausgesetzt werden können. Das prominenteste Beispiel dieser Texte ist die *Bibel*. Vor allem im Bezug auf Märchen muss mitunter aber auch erwogen werden, ob nicht auch für Erzählungen und Texte, die erst nach dem Mittelalter niedergeschrieben worden sind, angenommen werden kann, dass sie im Mittelalter präsent waren. Dies müsste im Einzelfall, z.B. motivgeschichtlich, mit größter Vorsicht nachgewiesen werden. Außerdem sind naturkundliche Darstellungen zum Teil erst nach der Mitte des 16. Jahrhunderts zu datieren, so etwa Konrad Gesners *Schlangenbuch* (1589). Historisch betrachtet, sind solche Titel ein Produkt der frühen Neuzeit, nicht des Mittelalters. Die Darstellung der Drachen und Schlangen, etwa in diesem Titel, greift jedoch Motive der mittelalterlichen Tradition auf. Darüber hinaus werden Drachengestalten in diesem (und vergleichbaren) naturgeschichtlichen Kompendien (noch bis ins 17. Jahrhundert) als wirklich existierend angesehen.[13] Daher sind diese als bedeutende Quellen anzusehen, da sie – wie die antike und mittelalterliche Naturkunde – den Drachen oft noch als realexistentes Lebewesen betrachten, aber gleichsam – und im Gegensatz zu früheren Quellen – heilsgeschichtliche und biblische Motive in den Hintergrund treten. Möglicherweise führt das dazu, dass sich zusätzliche Perspektiven auf die Drachenfigur ergeben.

Der Fokus der Arbeit gilt also Texten, die im (historisch festgelegten) Mittelalter in den oben bezeichneten Regionen (West- und Mittel-)Europas entstanden sind oder präsent waren und über bloß fiktionale Texte hinaus gehen (können). Dabei ist darauf zu verweisen, dass in den genannten Regionen Westeuropas damit zu rechnen ist, dass sich germanisches und keltisches Sagengut teilweise vermischt haben, so dass nur schwer Aussagen über Ursprünge und Entwicklung einzelner Motive zu machen sind. Würde man darüber hinaus auch die slawische Tradition diskutieren wollen, müsste man über die Darstellung exemplarisch gewählter Texte hinausgehen und prüfen, ob bzw. wo diese Texte mit ihren Drachenfiguren ihre Wurzeln haben. Das würde den Rahmen dieser Arbeit aber bei Weitem sprengen – schon Westeuropa bietet mitunter mehr Drachen an, als man erwarten dürfte, weshalb der Fokus vorrangig volkssprachlichen, noch im Mittelalter niedergeschriebenen Texten gilt. Die komplexe Überlieferungssituation mancher Stoffkreise (etwa der Antikenromane, aber auch bei Märchen) macht es unmöglich, diese Werke im Rahmen einer vergleichenden Analyse mehr als nur exemplarisch zu berücksichtigen. Aus diesem Grunde treten beide Stofftraditionen im Verhältnis der Überlieferungssituation zum Raum, den sie in dieser Arbeit erhalten, hinter anderen Traditionen, etwa den Legendenstoffen, den Artusromanen und der Heldenepik, sowie der Naturkunde, zurück. Dies soll die Bedeutung von Märchen und Antikenroman nicht schmälern, allerdings deutlich markieren, dass ihnen innerhalb der gesetzten Ziele dieser Arbeit, nämlich typische Stoffkreise hinsichtlich ihrer Drachenfiguren vergleichend zu untersuchen, keine angemessene Würdigung und Untersuchung zuteil werden könnte. Aus dem gleichen Grund kann auch China bzw. die ostasiatische Tradition nicht den Raum einnehmen, der in Anbetracht der Präsenz des Drachen in

[13] Vgl. die Beschreibungen aus dem *Schlangenbuch* Konrad Gesners ab Seite 128, sowie die weitere Diskussion dieser Thematik ab Seite 138 dieser Arbeit.

diesem Kulturkreis angemessen wäre. Es ist dies eine Aufgabe, die eine eigene, intensive Auseinandersetzung erfordert und mindestens den Umfang dieser Arbeit erreichen würde und als Teil dieser Arbeit immer nur ein Ausblick bleibt.

1.2 Der Drache als Motiv des Mythos

Drachen gelten als Mythenmotiv. Was aber ist der ‚Mythos'? Mythos darf nicht als Gegenbegriff zur ‚Wirklichkeit' verstanden werden, sondern eher als eine spezifische Form der Wirklichkeit bzw. Wirklichkeitswahrnehmung. So kann behauptet werden, „wer im Mythos lebt, lebt in der Wahrheit"[14]. Im Altgriechischen finden sich die wohl entscheidenden Deutungshinweise, denn dem Wort μῦθος kann man das Wort λόγος gegenüberstellen. Beide bedeuten ‚Wort' oder ‚Erzählung' (neben weiteren Bedeutungen), „[a]ber Logos ist das Wort als Gedachtes, Sinnvolles, Überzeugendes. […] Mythos aber bedeutete von Anfang an […] durchaus das Wort von dem, was geschehen ist oder geschehen soll, das Wort, das Tatsachen berichtet oder durch seine Aussprache Tatsache werden muß […]. Daher konnte der Logos zu immer höherer Würde emporsteigen, während der Mythos, der Geschichten erzählte, die im Laufe der Zeit unglaubwürdig erschienen, zur Bezeichnung des Erdichteten und Phantastischen herabsank"[15]. Während der Logos-Begriff seit Heraklit aus der griechischen Philosophie nicht mehr wegzudenken ist und zusehends für Wissenschaftlichkeit steht, wird der Mythos-Begriff mehr und mehr verdrängt und diskreditiert, obwohl etwa Platon den Mythos trotz aller (auch von ihm selbst geübten) Kritik noch nutzt.[16] Für Luc Brisson ist die mündliche Überlieferung des Mythos dessen besondere Kraft und Stärke. Er argumentiert, dass der Mythenerzähler nicht nur „Prinzipien zur Erklärung der sinnlich wahrnehmbaren Welt"[17] anbietet, sondern eine Hervorrufung des Jenseitigen mit dem Ziel der „Identifikation der Zuhörer mit den heraufbeschworenen Wesen"[18]. Auf der anderen Seite bedeutet der Mythos im oben bezeichneten Sinn einer ‚Wahrheit' auch, dass er außerhalb eines wissenschaftlichen (oder später auch jüdisch-christlichen) Weltbild für garantierte und verfügbare Wahrheiten stand. Verfügbar waren diese Wahrheiten insofern, dass sie in Festakten ‚reaktualisiert' werden konnten. Die ‚erzählten Geschichten' konnten nachgespielt werden, wurden sicht- und erfahrbar und damit in einem hohen Grade ‚wirklich'. Die Präsenz des Drachen im Mythos bedeutet damit

[14] Hierse, Wolfgang: *Das Ausschneiden der Drachenzunge und der Roman von Tristan*, S. 24.

[15] Otto, Walter Friedrich: *Mythos und Welt*, S. 268. Vgl. auch die Darstellung von Mircea Eliade, der betont, dass „der Mythos [in archaischen Gesellschaften] die eigentliche Grundlage des gesellschaftlichen Lebens und der Kultur" (ders., *Mythen, Träume und Mysterien*, S. 19) war.

[16] Vgl. Brisson, Luc: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1*, S. 20-38.

[17] Brisson, Luc: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1*, S. 6.

[18] Brisson, Luc: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1*, S. 7; das Jenseitige und die heraufbeschworenen Wesen bezieht sich in der Darstellung von Luc Brisson auf Götter und Helden (der Vergangenheit), die in der Erzählung gewissermaßen ‚aufleben' und ohne die Erzählung nicht unmittelbar verfügbar sind.

auch, dass er im Bewusstsein der Menschen, die mit den Geschichten umgehen, präsent ist – und in irgendeiner Form auch als ‚Wirklichkeit' verstanden wurde, sei es als Wesen oder als Symbol für etwas. So betont auch Mircea Eliade, dass „der Mythos Ausdruck der absoluten Wahrheit [ist], weil er eine heilige Geschichte erzählt, das heißt eine außermenschliche Offenbarung, welche […] in der heiligen Zeit des Anbeginns […] stattfand"[19]. Der von John Ronald Reuel Tolkien für den *Beowulf* bemerkte „contact between old and new"[20] verleihe, so Patrick A. Brückner, dem mythischen (und auch dem epischen) Text „eine historische Dimension, die jenseits des nicht (mehr) geglaubten Märchenhaften liegt"[21]. Tolkien selbst spricht von ‚mythology' als „sub-creation, rather than either representation or symbolic interpretation of the beauties and terrors of the world"[22]. Für ihn ist es ein „mythical or total […] effect"[23], dass manche Geschichten, insbesondere eben mythisch anmutende, Tolkien spricht von ‚Faërie', „open a door on Other Time, and if we pass through, though only for a moment, we stand outside our own time"[24]. Der Mythos wäre demzufolge der Welt in mehrfacher Weise verbunden. Er transportierte nicht nur eine eigene Wahrheit, sondern enthielte auch eine ganz spezifische Form der Begegnung mit dieser Wahrheit, die in der Einbeziehung des modernen Lesers in die mythische Wahrheit besteht. John Ronald Reuel Tolkien sträubt sich in diesem Verständnis des Mythos gegen eine (nach-)aufklärerische und rationalistische Position, die Mythisches auf historische Wahrheit überprüfen würde, aber irreal-fiktive Elemente, wie etwa Drachen, als Unwahrheit beiseite schieben würde. Sieht man die Texte, die in dieser Arbeit behandelt werden, als Zeugnisse ihrer Zeit an, sind sie zweifellos voraufklärerische Dokumente. Insofern repräsentieren sie vielleicht ein anderes Weltverständnis als das moderne, worin eine „Ordnung, in welcher der Drache kein Anachronismus, sondern eine Notwendigkeit ist"[25], noch immer Bestand hat.

Die Bedeutung des Mythos für die Gegenwart betont auch Mircea Eliade. Nicht nur der Habitus der „Nachahmung von Archetypen"[26] lässt ihn annehmen, dass Mythen in der Gegenwart alles andere als bedeutungslos sind. Im Gegenteil:

> Es ist kaum anzunehmen, daß eine Gesellschaft sich völlig vom Mythos lösen könne, denn von den wesentlichen Elementen der mythischen Verfassung – beispielhaftes Vor-

[19] Eliade, Mircea: *Mythen, Träume und Mysterien*, S. 20-21; an anderer Stelle erwähnt der Autor noch, dass der Mythos „allen menschlichen Handlungen als Vorbild [dient]" (ebd., S. 21).

[20] Tolkien, John Ronald Reuel: *Beowulf: The Monsters and the Critics*, S. 20.

[21] Brückner, Patrick A.: *Der Dichter hält es seltsamerweise für lohnend, Drachen zum Thema zu machen…*, S. 225.

[22] Tolkien, John Ronald Reuel: *On Fairy-Stories*, S. 122.

[23] Tolkien, John Ronald Reuel: *On Fairy-Stories*, S. 128.

[24] Tolkien, John Ronald Reuel: *On Fairy-Stories*, S. 129.

[25] Brückner, Patrick A.: *Der Dichter hält es seltsamerweise für lohnend, Drachen zum Thema zu machen…*, S.234.

[26] Eliade, Mircea: *Mythen, Träume und Mysterien*, S. 33.

> bild, Wiederholung, Durchbrechung der profanen Dauer und Eintreten in die Urzeit – sind zumindest die beiden ersten mit der menschlichen Natur als solcher gegeben.[27]

Es ist also nur konsequent, den Drachen als eine (heutzutage(!)) als Mythos wahrgenommene Figur ernst zu nehmen und zu fragen, welche Bedeutungen die Figur des Drachen selbst, der Kampf gegen den Drachen oder der Drachenkämpfer hatten und vielleicht bis heute haben. Mircea Eliade selbst identifiziert bei seiner Erläuterung des Phänomens Angst und des Umgangs mit diesem Phänomen in verschiedenen Kulturen den Tod als Ungeheuer.[28]

2 Drachen im Mittelalter im Besonderen – das Konzept dieser Arbeit

„Sie haben eine gespaltene Zunge, Adlerklauen, den Kopf eines Löwen oder Kamels, sind mal gut und mal böse und können in der Regel fliegen. […] Meist erreichen sie ein beträchtliches Alter, speien Feuer und versetzen die Welt in Furcht und Schrecken.“[29] – Ganz so einfach wie in der Einleitung zu diesem Internetartikel von *Planet Wissen* ist die Sache freilich nicht. Und im Mittelalter mag die Situation noch etwas komplizierter sein.

Die wesentliche Frage, um die diese Arbeit immer wieder kreisen wird, ist die nach dem Verständnis des Drachen im Mittelalter. Wurden Drachen als Realität empfunden? Oder war der Drache nur eine Allegorie? Aber wofür stand er dann? Oder ist und war der Drache tatsächlich nur ein mythisches Geschöpf, ein Mythos, und als solcher im Bewusstsein der Menschen verankert?

Vor allem der lange Zeit synonyme Gebrauch der Wörter ‚Schlange‘ und ‚Drache‘ macht es schwierig, klare Grenzen zu ziehen.[30] Es scheint aber so, als seien Drachen, eben als Schlangenart, als reale Geschöpfe wahrgenommen worden. Ein Beispiel dafür ist die Schrift *De animalibus* von Albertus Magnus, dessen Bestimmung des Drachen mit den Worten beginnt: „Draco, secundum Avicennam et Semeryon est in ordine tertio serpentum“[31]. Zu eben dieser Zeit war der Drache aber auch als Symbol bereits hochgradig aufgeladen, war also mehr als bloß eine Kreatur der natürlichen

[27] Eliade, Mircea: *Mythen, Träume und Mysterien*, S. 31.

[28] Vgl. Eliade, Mircea: *Mythen, Träume und Mysterien*, S. 74.

[29] *Planet Wissen*: Homepage der gleichnamigen TV-Sendung (am 30.1.2011) http://www.planet-wissen.de/kultur_medien/fabelwesen/drachen/index.jsp.

[30] Vgl. dazu etwa: „Wie die Schlange im Mythos, von der [der Drache] oft nicht eindeutig zu unterscheiden ist, […]“ (MEL, Band VII, s.v. *Drache*, S. 155).

[31] Albertus Magnus: *De animalibus Libri XXVI*, Kap. XXV, Abschnitt 27 (S. 1565). „*Der Drache ist gemäß Avicenna und Semeryon [Phil.] in der dritten Gruppe der Schlangen.“* (Übersetzung TR). Der Herausgeber, Herman Stadler, weist darauf hin, dass der Verweis auf Avicenna durch Albertus Magnus nur teilweise korrekt ist; überdies sind die Bezeichnungen der meisten Tiere griechischen Ursprungs, aber durch verschiedene Überarbeitungen spürbar entstellt (vgl. ebd., S. 1661).

Welt, galt er doch seit Konstantin dem Großen als „Bild für den besiegten Feind und das Heidentum“[32] und stand damit der biblischen Darstellung des Drachen sehr nahe.

Bis in die Gegenwart wird der Drache als Verkörperung des Gefährlichen betrachtet, so dass Joyce Tally Lionarons am Ende ihrer Abhandlung über den Drachen sogar sagt, dass „the dragon may once again serve as a potent reminder of the ultimate danger involved in unending, reciprocal human violence“[33]. Diese Interpretation steht noch immer und vorrangig im Einklang mit den vorchristlichen Mythen und deren christlicher Adaption, die den Drachen primär als negative Kraft, als Widersacher Gottes erwähnt. Als auf die Erde verbanntes Wesen besitzt der Drache aber bereits in der biblischen Darstellung eine merkwürdige Ambiguität zwischen einem himmlischen und einem irdischen Wesen.[34] Der Drache wäre in seiner Ontologie den Engeln zu vergleichen, was uns aber nicht weiterbringt, da auch die Realexistenz von Engeln ein (unlösbares?) Problem darstellt. Immerhin erfüllt der Drache in seiner Rolle als Widerpart Gottes bereits eine Funktion, deren Ausgestaltung im weiteren Verlauf dieser Arbeit einiger Aufmerksamkeit bedarf. Dabei ist jedoch gerade im Kontext der Teufelsfigur zu beachten, dass „die Omnipräsenz des Teufels und der Dämonen [für die vom Christentum geprägte Kultur des (europäischen) Mittelalters] ebenso selbstverständlich wie die Allgegenwärtigkeit Gottes“[35] ist. Anders verhält es sich allerdings mit Monstern und Drachen, die gemäß der oben genannten These als Repräsentationen des Teufels zu verstehen seien. Denn deren Existenz „ist [in] der mittelalterlichen Literatur stets in jene Schwellenräume verlegt, die für die Präsenz des Wunderbaren per se konstitutiv sind: In den Wald bzw. in die Wildnis […] oder gar an den Rand der Welt“[36]. Ausgehend von dieser Beobachtung erscheint es nicht nur möglich, sondern notwendig die einseitige Identifikation des Drachen als Teufelsfiguration zu hinterfragen.

Über den Ursprung der Drachenfigur kann indes nur spekuliert werden. Der Zoologe Karl Shuker spielt mit dem Gedanken, ob es möglich wäre, das Sauropoden, eine bestimmte Gattung der Dinosaurier, für besonders frühe Drachendarstellungen Pate gestanden haben könnten und insofern diese ‚Drachen‘ äußerst realen Ursprungs wären.[37] Sollte, wie die Mehrzahl der Wissenschaftler annimmt, nie eine Begegnung zwischen Menschen und ‚natürlichen Wesen‘ stattgefunden haben, die eine Drachenvorstellung anleiten konnte, so gelten Fossilienfunde als natürliche Quelle der Drachen-

[32] Bindung, Günter/Engelmann, Josef: LMA, Band 3, s.v. *Drache (A)*, Spalte 1339.

[33] Lionarons, Joyce Tally: *The Medieval Dragon*, S. 111.

[34] Vgl. die Darstellung in der *Bibel*, *Offb 12*, und die Ausführungen im Rahmen dieser Arbeit (vgl. das Kapitel zur christlichen Tradition ab Seite 57).

[35] Hammer, Andreas: *Ordnung durch Un-Ordnung*, S. 210.

[36] Hammer, Andreas: *Ordnung durch Un-Ordnung*, S. 210-211.

[37] Dem widersprechen u.a. Goetz, Philipp W. (Hg.): „The belief in dragons seems to have arisen without the slightest knowledge […] of the gigantic and astonishingly dragonlike extinct reptiles of past ages.” (ders.: EB, Volume VII, s.v. *Dragon*, S. 209) und Alois Closs (über den Drachen als Mischwesen und den Ursprung von dessen Eigenschaften: „[E]ine Rückerinnerung an prähistorische Saurier [kommt] weniger in Frage.“; ders.: ²LThK, 3. Band, s.v. *Drache. I. Religionsgeschichtlich*, Spalte 537).

mythen.[38] Auch die historische Überlieferung, so deutet Karl Shuker an, kennt reale Begegnungen mit Tieren, zumindest aber mit deren Überresten, die später als ‚Drachen' bezeichnet worden sein könnten, in seinem Buch jedenfalls als solche geführt werden.[39]

Einen relativ nüchternen Überblick über Thesen und Theorien bietet Ludwig Gebhardt. Er nennt zum einen die Saurier- und Gedächtnis-Hypothesen, wonach Menschen und Saurier mindestens kurz miteinander gelebt haben, so dass die riesigen Echsen als ‚geistiges Erbgut' in die dauerhaften Erinnerungen der Menschheit eindringen konnten. Quellen für diese These, wie etwa die Reiseberichte Marco Polos, gibt es – andererseits sind eben diese kaum zuverlässig zu nennen. Interessant ist allenfalls, dass noch 1998 in dem Werk *Darwins Irrtum* versucht wurde, vergleichbare Thesen zu belegen.[40] Auch halten sich bis heute bei Ur-Völkern, etwa in Zentralafrika oder Australien, Gerüchte um Tiere, die in entlegenen, unwegsamen Regionen leben, deren Beschreibung an Dinosaurier erinnert. Letztlich ist aber zu konstatieren, dass „bisher noch keine der gemachten Beobachtungen [einer wissenschaftlichen Analyse] standgehalten [hat]"[41]. Daneben bestätigt sich die Theorie, dass Fossilien die Fantasie der Finder angeregt hätten. „Immer wieder", so belegt Ludwig Gebhardt es unter etwa am Beispiel Klagenfurts, „waren es Knochenfunde fossiler Wirbeltiere, die früher als Drachengebeine fehlinterpretiert wurden und somit Ausgangspunkt für Drachenlegenden waren"[42]. In Klagenfurt etwa entpuppte sich der vermeintliche Drachenschädel, der 1353 gefunden worden war, als Schädel eines *Coelodonta antiquitatis* – eines (eiszeitlichen) Wollnashorns. Auch reale, heute noch lebende Tiere sind als Drachenvorbilder nicht auszuschließen. Vor allem Krokodile und große Echsen scheinen naheliegende Verwandte der Drachenmythen zu sein. Vor allem in der östlichen Drachentradition sind Drachenmythen auch häufig mit Naturereignissen in Verbindung gebracht worden.

Ohne den Ursprung der Drachenmythen klären zu können, kann für diese Arbeit Folgendes festgehalten werden: Fakt scheint zu sein, dass Knochenfunde die Existenz von Drachen für Menschen in der Antike und im Mittelalter möglich erscheinen lassen konnten. Zum anderen wurde der Drache seit seinem Entstehen immer wieder als Mischwesen mit fantastischen Attributen ausgestattet, was wiederum nahelegt, dass er eher als fiktionales Wesen gesehen und verstanden worden ist. Beide Facetten können darum immer wieder beobachtet werden, wenn Drachen in mittelalterlichen Texten in

[38] Vgl. (u.a.) Bandini, Ditte und Giovanni: *Das Drachenbuch*, S. 12; ähnlich auch Gebhardt, Ludwig: *Von Drachen, Yetis und Vampiren*, S. 39-45.

[39] Vgl. Shuker, Karl: *Drachen*, v.a. S. 26-29 und S. 70-73. Auf ähnliche Art verweist auch ein Artikel von *Plant Wissen* auf den Umstand, dass reale Fossilien die Vorstellung von Drachen mindestens am Leben gehalten, wenn nicht sogar angeregt haben könnten: „Noch im 17. Jahrhundert waren Höhlenbesucher, die auf den mächtigen Schädel eines Höhlenbären stießen, davon überzeugt, dass es sich dabei um die Überreste eines Drachen handeln könnte." auf: http://www.planet-wissen.de/natur_technik/hoehlen/lebensraum_hoehle/hoehlenbaer.jsp, Homepage der Fernsehsendung *Planet Wissen*; Stand: 30.01.2011.

[40] Vgl. Zillmer, Hans-Joachim: *Darwins Irrtum*.

[41] Gebhardt, Ludwig: *Von Drachen, Yetis und Vampiren*, S. 42. (Vgl. auch S. 40-42.)

[42] Gebhardt, Ludwig: *Von Drachen, Yetis und Vampiren*, S. 42.

Erscheinung treten. Es wird zu prüfen sein, ob bzw. inwiefern die eine oder andere Weise der Rezeption, also die Betonung des Drachen als ‚reale' Erscheinung oder als bloße Fiktion, im Mittelalter, insbesondere in der volkssprachlichen Literatur, dominant ist.

Interessanterweise zeigt sich gerade die mittelalterliche Naturkunde in diesem Bereich bereits als teilweise kritisches Medium und beschreibt den Drachen oft nahezu frei von allen fantastischen Motiven; gleichzeitig schreibt sie ihm eine reale Existenz zu, allerdings nur in Lebensräumen, die dem Autor und seinen Lesern fremd waren und damit fantastisch und mythisch erschienen.[43]

Der Drache war aber nicht nur eine literarische Figur, sondern fand auch rasch Einzug in die Kunst. Dabei zeigt sich, dass der Drache rasch äußerst vielgestaltig wurde, was eine Vielzahl Bezeichnungen nach sich zog. Besonders in der Heraldik[44] und in der christlich geprägten Kunst finden sich Drachendarstellungen. So etwa in den Wappen der österreichischen Stadt Klagenfurt (Abb. 1) von 1287 oder des Marktes Wartenberg (Abb. 2, S.24), das erstmals 1514 überliefert ist. Interessanterweise entsprechen diese beiden Darstellungen eher einem Lindwurm oder Wyvern als einem klassischen vierbeinigen oder wurmartigen Drachen.[45] Neben der Kunst war der Drache auch in manchen Kulturen im (Kriegs-)Alltag präsent, etwa als Feldzeichen oder als Schiffstypus (Drachenboote der Wikinger). Ob oder inwiefern man

Abbildunge 1 – Stadtwappen von Klagenfurt (Österreich)

[43] Vergleiche die Details dazu bei Isidor von Sevilla und Albertus Magnus bzw. die Gesamtdarstellung der Naturkunde ab Seite 101 dieser Arbeit.

[44] Hier verweist etwa Ludwig Gebhardt auf den Drachen als „herausragende Symbolfigur, die Macht, überlegene Herrschaft und Stärke demonstrieren sollte" (Gebhardt, Ludwig: *Von Drachen, Yetis und Vampiren*, S. 16).

[45] Als Bezeichnungen für Drachen bzw. drachenartige Kreaturen können wurm bzw. wyrm gelten, die einen eher schlangenartigen, ungeflügelten Drachen bezeichnen, lind, lint, lindwurm, lintwurm bzw. wyvern, die eine schlangenartige Kreatur mit zwei Beinen bezeichnen, die oft ein Flügelpaar besitzt, und drache, trache bzw. draca, was letztlich entweder ein vierbeiniges Reptil oder eine wurmartige Kreatur bezeichnet, die oft über einen feurigen oder giftigen Odem verfügt und häufig ein Flügelpaar am Rücken besitzt. Vgl. die Bezeichnungen teilw. in Page, Michael/Ingpen, Robert: *Encyclopedia of things that never were*, S. 187.
Vgl. die verschiedenen Drachentypen in: Dell, Christopher: *Monsters*, S. 68-91; hier finden sich auch zahlreichen Abbildungen aus verschiedenen Epochen. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass (a) die Drachentypen in keinem vorliegenden Lexikon so scharf unterschieden werden, wie das oben der Fall ist. Dennoch legen die Geschichten und die bildlichen Darstellungen von Drachen diese Unterscheidung nahe. Außerdem ist zu beachten, dass (b) die hier gemachten Beschreibungen vor allem dem europäischen Drachen gerecht werden, wohingegen viele ostasiatische Drachen einen Schlangenleib ohne Flügel besitzen, aber dennoch fliegen können. Überdies muss (c) betont werden, dass mittelalterliche Autoren die verschiedenen Begriffe oft nicht mit verschiedenen Gestalten assoziieren, sondern als austauschbare Begriffe geradezu synonym verwenden.

annehmen darf, dass die Künstler davon ausgingen, reale Kreaturen zu beschreiben, ist letztlich unklar. Die negative Konnotation des Drachen im christlichen Abendland wird allerdings nur selten durchbrochen.

Abbildung 2 – Wappen des Marktes Wartenberg

Insbesondere christliche Darstellungen zeigen bevorzugt den vom christlichen Helden bezwungenen Drachen, was zunächst St. Michael und später St. Georg äußerst populär gemacht hat. Die christliche Ikonographie „unterscheidet [lange] nicht klar zwischen Drache und Schlange“ [46] und deutet den Drachen durchweg als „Symbol für den Teufel, die bösen Mächte, den Feind, den Tod, die Nacht [und als] Drangsale und Plagen aller Art; er verkörpert häufig die Christenverfolger, das Heidentum, die Helfer des Antichrists, die Mächte, die die Kirche bekämpfen, die Versucher, die Häretiker“[47]. Dass jedoch die christliche Deutungshoheit der Drachenfigur eine Engführung beinhaltet, belegt etwa die Rolle Fafnirs in der älteren Edda, der zwar Böses getan hat, sich aber im Tode als weise und edel entpuppt.[48] Ebenfalls von der nordischen Kultur geprägt sind die Drachenboote oder Drachenköpfe als Zierde von Kirchengiebeln, mit deren Hilfe böse Geister abgewehrt werden sollten.[49]

In diesem kurzen Blick auf die Präsenz des Drachen im Mittelalter und moderne Deutungsansätze spiegeln sich wesentliche Vorhaben dieser Arbeit:

Zum einen sollen die verschiedenen Bereiche der Drachendarstellung erschlossen und miteinander verglichen werden. Das meint im Rahmen dieser Arbeit vorrangig die Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Drachendarstellungen in der christlichen, der naturwissenschaftlichen und der literarischen Tradition. Vor allem zwischen der christlichen und der naturwissenschaftlichen Tradition sind Schnittmengen und Grauzonen anzunehmen, da die Mehrzahl der naturwissenschaftlichen Autoren sich aus christlichen Geistlichen rekrutiert oder aber die vermeintlich naturwissenschaftliche Schrift vor allem eine allegorische Weltdeutung christlicher Prägung ist, wie es etwa auf den *Physiologus* zutrifft. Ebenfalls in den Bereich der Naturkunde fallen die mittelalterlichen Bestiarien und, dann im Grenzbereich mit der Literatur, die (v.a. spätmittelalterlichen) Reiseberichte. Es gilt dabei insgesamt zu prüfen, ob es neben dem christlich geprägten Drachenbild, das die bereits angedeutete, negative Konnotation des Drachen in Europa nach sich zieht, ein anderes Drachenbild im Mittelalter Bestand hatte und,

46 Luccesi Palli, Elisabeth: LCI, Band I, s.v. *Drache*, Spalte 516.

47 Luccesi Palli, Elisabeth: LCI, Band I, s.v. *Drache*, Spalte 516-517.

48 Vgl. das *Fáfnismál*. Der tödlich verwundete Drache, den Sigurd selbst als „herrliches Tier“ bezeichnet (Übersetzung von Arnulf Krause, S. 105) und der allgemein für „überaus klug“ gilt (ebd., S. 108), beantwortet Sigurds Fragen über die Nornen und die Insel Oskopnir, die Insel auf der beim Ragnarök der letzte Kampf der Götter gegen die Riesen stattfinden würde. Außerdem warnt er seinen Bezwinger vor dem Fluch des Hortes, was durchaus edelmütig wirkt.

49 Vgl. (u.a.) Simek, Rudolf: LMA, Band III, s.v. *Drache. D. Germanische Mythologie, Kultur und Sagenüberleferung*, Spalten 1341-1343 (insb. Sp. 1342).

unabhängig davon, welche Funktionen dem Drachen als Figur in literarischen Texten zukommen und wie diese Funktionen mit der christlichen Prägung des Drachenbildes im Abendland interagieren.

Drachendarstellungen in der Kunst oder in vorrangig mündlich tradierten Textgattungen werden weitgehend vernachlässigt oder nur ergänzend behandelt[50], da sie nicht notwendig Schlüsse zulassen, die im Rahmen der Frage nach der Textfunktion des Drachen schlüssige Antworten liefern. Dennoch wird diese Arbeit teilweise Bilder aus mittelalterlichen Quellen anführen, um Ausführungen zu unterstützen oder schlichtweg zu illustrieren.

Folgt man der Annahme von Winder McConnell, dass die Geschichte des Drachen von einer bis heute „ungebrochenen Präsenz“[51] geprägt ist, stellt sich noch einmal die Frage, warum er in der Literaturwissenschaft ein Schattendasein fristen konnte. Zwar mag der Drache „seit dem Mittelalter als Inbegriff des Chaos“[52] gelten, aber gleichzeitig ist festzustellen, dass „der Drache (…) eine gewisse Dichotomie [repräsentiert]: einerseits ist er der zerstörerische Menschenfeind; andererseits haftet ihm etwas durchaus Positives an, er kann über die Gabe der Weisheit, der Voraussage oder der tiefen Einsicht verfügen“[53]. Mit Winder McConnell und Psychologen in der Nachfolge Sigmund Freuds kann man annehmen, dass der Drache als „Elementargedanke (…) wahrscheinlich so alt wie die Menschheit selbst“[54] ist, seine Bedeutung allerdings kulturspezifisch und im Kontext der jeweiligen Zeit festgelegt wird und zu überprüfen ist. Diese Überprüfung für das (west- und mittel-)europäische Mittelalter vorzunehmen, sofern schriftliche Zeugnisse das gestatten, ist durchaus Ziel dieser Arbeit. Insbesondere der symbolhaften Aufladung des Drachen als einseitig bestimmte und bestimmbare Figur, wie sie etwa Lucia Impelluso behauptet, ist, ausgehend von der Annahme einer Abhängigkeit der Deutung von kulturspezifischen Kontexten, zu widersprechen. Gestützt auf die westlich-christliche Tradition begnügt sie sich in ihrem Buch *Nature and its Symbols* darauf, dass „the dragon is synonymous with sin and a symbol of Satan“[55] – und damit eigentlich in einem Buch über die Natur, wie es der Titel nahe legt, völlig fehl am Platze. Die Engführung entsprechender symbolhafter Deutungen betont Arthur Edwin DuBois in seiner Analyse des *Beowulf*-Drachen. Er stellt fest, dass ein „image can get meaning from common associations“[56], und konstatiert, dass „assoiciations may change“[57]. Aus diesem Grund kommt er zu dem

[50] Eine Konsequenz daraus ist, dass (z.B.) Märchen nur vereinzelt einbezogen werden, da diese editorisch äußerst problematisch und von einer unendlichen Fülle an Drachen sind. Einen guten Einblick in diesen Bereich bietet der Lexikonartikel von Lutz Röhrich in der *Enzyklopädie des Märchens* (ders.: EdM, Band 3, s.v. *Drache, Drachenkampf, Drachentöter*.).

[51] McConnell, Winder: *Mythos Drache*, S. 183.

[52] McConnell, Winder: *Mythos Drache*, S. 172.

[53] McConnell, Winder: *Mythos Drache*, S. 173.

[54] McConnell, Winder: *Mythos Drache*, S. 183.

[55] Impelluso, Lucia: *Nature and Its Symbols*, S. 375.

[56] DuBois, Arthur Edwin: *The Dragon in ‚Beowulf‘*, S. 820.

[57] DuBois, Arthur Edwin: *The Dragon in ‚Beowulf‘*, S. 820.

Schluss, dass „traditional images like dragons […] become chameleon“[58], was die Deutung erschwert. Darum sei es unerlässlich, die Deutung des einzelnen Drachen in seiner konkreten Umgebung zu untersuchen, denn „the essential meaning will be determined in the poem itself and must therefore be discoverd by the way of internal evidence“[59]. Diese Arbeit teilt diesen Ansatz und versucht die Drachen zunächst einzeln, in den jeweils verschiedenen Werken in ihrer Bedeutung zu erfassen und ausgehend von Einzelbeobachtungen zusammenfassende Schlüsse zu ziehen.

[58] DuBois, Arthur Edwin: *The Dragon in ‚Beowulf‘*, S. 821.
[59] DuBois, Arthur Edwin: *The Dragon in ‚Beowulf‘*, S. 821.

II Die Ur- und Frühgeschichte des Drachen

Die Drachenfigur ist bereits in den Anfängen der europäischen Literatur präsent. Die griechische Antike kennt verschiedene Drachen und deren Bezwinger, wobei die Überlieferung teilweise erst spät verschriftlicht wird. So gelten etwa Herakles[60], Jason[61], Kykhreus[62], Menestratos[63], Phorbas[64], Athene[65], Zeus[66] und Apoll[67] als Drachenbezwinger – und ihnen ließen sich zweifellos weitere hinzufügen. Während die Geschichte des Apoll durch Verweis auf die prophetischen Gaben des Drachen bereits an-

[60] Herakles bezwingt im Rahmen seiner zwölf Heldentaten die Hydra, die vielleicht nur im weiteren Sinne ein Drache ist, und den hundertköpfigen Drachen Ladon, der die goldenen Äpfel der Hesperiden bewachte. Nach dessen Tod hat Zeus diesen Drachen als Sternbild am Himmel verewigt. Darüber hinaus teilt sich Herakles den Ruhm, den Drachen von Maionios bezwungen zu haben, mit dem Helden Damasen. In diesem Fall gibt es zwei Überlieferungsstränge des Mythos.

[61] Jason bezwingt den Drachen von Kolchis, der das goldene Vlies bewacht. Je nach Überlieferung wird der Drache von Jason erschlagen oder von der Hexe Medea eingeschläfert, so dass Jason das Vlies rauben kann.

[62] Ein eher unbekannter Sohn des Gottes Poseidon, Kykhreus, bezwang nach einer Überlieferung bei Strabo (*Geographica*, 9.1.9) den Drachen von Salamis, der später nach ihm benannt wurde. Er selbst wurde König über die Insel Salamis; der Drache floh und wurde später der Gefährte der Demeter.

[63] In der bei Pausanias nur unvollständig überlieferten Geschichte von Menestratos (*Hellenika*, 9.26.7) wird berichtet, dass einem Drachen jedes Jahr ein Jüngling geopfert werden musste. Als das Los auf den besten Freund des Menestratos fällt, fertigt dieser sich eine mit Widerhaken besetzte Rüstung an und gibt sich selbst (an Stelle des Freundes) dem Drachen zum Fraße hin. Der Ausgang dieser Drachenepisode fehlt jedoch.

[64] Phorbas wurde von einem Orakelspruch nach Rhodos geführt, um dort eine Schlangenplage zu bekämpfen. Mit der größten dieser Schlangen, dem Drachen von Rhodos, ist er im Sternbild Ophiochus dargestellt.

[65] Pallas Athene schleuderte den Drachen Gigantios während des Streites der Götter mit den Giganten in den Himmel, wo dieser seither das Sternbild des Drachen bildet. (Diese Variante der Erzählung ist nicht konkurrenzlos, vgl. etwa Anm. 60).

[66] Zeus gilt als Bezwinger des Typhon (auch Typhoeus oder Typhaeon; bei Hesiod sind dies allerdings zwei verschiedene Figuren). Die vielfältige Überlieferung beschreibt diesen Drachen zumeist als hundertköpfiges Ungeheuer und Kind der Gaia, assoziiert ihn darüber hinaus mit Wind und Feuer und beschreibt, dass Zeus ihn mit einem Blitz erschlagen und unter einem Berg, dem Ätna, begraben habe, wo er unter der Schmiede des Hephaistos ruhe.

[67] Der Drache Python ist der mythische Widersacher des Gottes Apoll. Zunächst vertrieb Python die Mutter des Apoll, Leto, als diese einen Ort suchte, um Apoll zu gebären. Später kehrte Apoll zurück und erlegte das Untier mit dem Bogen. In einigen Überlieferungen besaß der Drache Python prophetische Gabe, die bei seinem Tod durch sein Blut auf den Ort übergingen (Delphi). In anderen Überlieferungen gilt Python als Mutter des Typhon.

deutet, dass der Drache mitunter mehr sein kann als bloßer Schatzwächter oder Personifizierung des Bösen, verdeutlicht der Mythos von Kadmos die magischen Eigenschaften, die Drachen anscheinend seit jeher zugeschrieben werden.[68] Die hier erwähnten Drachenmythen sind in ihrer Überlieferung teilweise recht unterschiedlich und durch die gesamte griechische und Teile der römischen Literatur verstreut. So findet sich der Kadmos-Mythos etwa noch bei Ovid (*Metamorphosen*, III). Die Geschichte von Apollo und Pythia ist prominent in den homerischen Hymnen dargestellt, aber auch bei Strabo (*Geographica*), Pausanias (*Hellenika*) oder (Pseudo-)Hyginus (*Fabulae*), die neben Hesiods *Theogonia* auch die Quellen sind, in denen man am häufigsten auf Drachenmythen der griechischen Antike stößt.[69]

Man kann an dieser Stelle also zunächst konstatieren, dass Drachen als Figur in der europäischen Literatur seit deren Anfängen präsent sind. Man kann sogar noch etwas weiter gehen und Drachen als ‚Monster' kategorisieren. Dazu müsste man lediglich kurz klären, was ein ‚Monster' ist – oder war: Ein *monstrum* ist in der lateinischen Überlieferung, so etwa bei Isidor von Sevilla, sowohl etwas Entstelltes als auch ein göttliches Zeichen.[70] Und genau in dieser Funktion kennt bereits die griechische Mythologie das Ungeheuerliche im Begriff des τέρας (téras). Der Begriff wird oft in Verbindung mit Schlangenungeheuern verwendet und bedeutet ursprünglich ebenfalls ein göttliches Vorzeichen.[71]

Entstammen die monströsen Drachen als entstellte Kreaturen, die dennoch eventuell eine besondere Verbindung mit den Göttern besitzen, jedoch der griechischen Erzähltradition? Diese Frage kann recht zuverlässig mit *nein* beantwortet werden, wenn man einen kurzen Ausblick in den Orient wagt.

Die Geschichte des Drachen in der (geschriebenen) Literatur beginnt bereits lange vor der Geschichte der griechischen Literatur. Aus der Zeit um 2000 v. Chr. existieren

[68] Kadmos bezwingt einen heiligen Drachen des Kriegsgottes Ares, der eine Quelle bewachte, und sät auf Rat der Athene dessen Zähne aus. Aus diesen wachsen gerüstete Krieger hervor, die zunächst über einander herfallen und später mit Kadmos die Stadt Theben gründen.

[69] Zu nennen wären weiterhin (u.a.) Pseudo-Apollodor (*Bibliotheca*), Nonnus von Panopolis (*Dionysika*), Pindar, Apollonius Rhodius (*Argonautica*), Statius (*Thebais*), Aelian (*De natura animalum*), Diodorus Sicilius (*Bibliotheka historica*). Einige Autoren nehmen, vermutlich mit Recht, eine komplexe Vernetzung der antiken Mythen an. So spricht Marion Giebel im Rahmen der Rettung Andromedas durch Perseus davon, dass „der Kampf eines Ritters ohne Furcht und Tadel gegen den Drachen […] ein wichtiges Motiv in Sage und bildender Kunst, bis hin zum heiligen Georg, [bleibt]" (Giebel, Marion: *Tiere in der Antike*, S. 17). Sie weist dabei auf Varianten der Überlieferung hin, wobei etwa das Ungeheuer, im Griechischen als κῆτος (Seeungeheuer; großer Fisch) beschrieben, in der Kunst zum Seedrachen werde und in der christlichen Überlieferung als Walfisch wieder auftauche (vgl. ebd.). In dieser Tradition stünde schließlich auch die alttestamentarische Figur des Leviathans.

[70] Vgl. Isidor von Sevilla: *Etymologiae*, Buch XI, Kap. III, 2.

[71] Vgl. zu diesem Absatz: Schneider, Manfred: *Gottmonster*, S.553-557. In den Anmerkungen Manfred Schneiders wird auch die Etymologie des Begriffes ‚Monster' bzw. (lat.) ‚monstrum' erläutert, die zu einem nicht unwesentlichen Teil durch (christliche) Kirchenväter mitgeprägt worden ist.

keilschriftliche Aufzeichnungen des *Gilgamesch-Epos* im vorderasiatischen Raum. Daneben hat die sumerische Kultur auch die Figur Ninibs hervorgebracht, die ebenfalls als Drachenkämpfer auftritt und deren Geschichte im 9. Jahrhundert v. Chr. so populär war, dass assyrische Könige sich als Beinamen den Namen des (quasi göttlichen) Ninurta gaben.[72] Auch die babylonisch geprägte Legende von Marduk und Tiamat, deren schriftliche Überlieferung ab 1000 v. Chr. nachweisbar ist, deren Protagonist, Marduk, aber bereits in altbabylonischer Zeit als hohe Gottheit verehrt wurde, ist als einer der Ursprungsmythen von und mit Drachen zu werten. Ernest Ingersoll geht davon aus, dass diese Mythen frühen ägyptischen (Götter-)Mythen eng verwandt sind und verweist auf die kulturelle Prägung dieses frühen Drachenbildes durch Kulturen, die von Sonne und Wasser abhängig waren und in Ermangelung anderer Erklärungen diese Naturerscheinungen mystifizierten und personalisierten.[73] Dies geschah häufig durch Figuren, die man heute als Drachen bezeichnen würde. Die Verbindung mit dem Element des Wassers, die jenen frühen Drachen zu Eigen ist[74], spiegelt sich auch in späteren Aufarbeitungen des Drachenmotivs wider. Insgesamt kommt Ernest Ingersoll zu dem Schluss, dass der Drache bzw. die hier genannten frühzeitlichen Götter „were in nature both good and bad, could be either saints or devils; and certainly they played contradictory roles"[75]. Demgegenüber sind die ältesten schriftlichen Zeugnisse der griechischen Antike um etwa 800 v. Chr. zu datieren. Dabei ist aber weiterhin zu berücksichtigen, dass für die meisten Mythen gilt, dass ihrer Verschriftlichung eine Phase der mündlichen Tradierung vorweg ging. So sind die griechischen Texte, mit Ausnahme derer von Hesiod und Homer, weitgehend nicht bereits um 800 v. Chr. niedergeschrieben worden, haben aber gleichzeitig – und das gilt auch für schriftlichen Überlieferungen der orientalischen Mythen – vermutlich eine ältere orale Tradition, so dass die Ursprünge der hier benannten Mythen vermutlich noch (wesentlich) älter sind, als die Daten der Niederschrift bereits andeuten.

Es ist anzunehmen, dass vor allem die orientalischen Mythen den Schreibern des *Alten Testamentes* zumindest teilweise bekannt waren. Und so ist es nicht verwunderlich, dass auch im *Alten Testament* drachenähnliche Figuren anzutreffen sind.[76] Vor allem in apokryphen Texten finden sich Teile der orientalischen Mythen wieder, aber

[72] Ninib und Ninurta scheinen miteinander identisch zu sein. Der Text des Mythos als edierter Text war mir nicht zugänglich. Darum verweise ich an dieser Stelle lediglich auf die Darstellung von Maurus P. Witzel. (Witzel, Maurus P.: *Der Drachenkämpfer Ninib*); vgl. auch Safra, Jacob E. (Hg.): EB, Vol. VIII, s.v. *Ninurta*. Die göttliche Natur des Helden bzw. die spätere Gottwerdung des Helden und sein teilweise etwas unklarer Status bezüglich der Frage, ob nun von einem Gott oder einem Helden die Rede ist, ist bei Ninib bzw. Ninurta vergleichbar zur Figur des Gilgamesch, der zu 1/3 Mensch und zu 2/3 Gott ist.

[73] Vgl. Ingersoll, Ernest: *Dragons and Dragon Lore*, Kapitel 1.

[74] Bei Ernest Ingersoll heißt es konkret: „[The word ‚Dragon'] is connected with the powers and doings of the earliest gods, and like them is vague, changeable and contradictory in its attributes, maintaining from first to last only one definable characteristic – association with and control of water." (Ingersoll, Ernest: *Dragons and Dragon Lore*, S. 15)

[75] Ingersoll, Ernest: *Dragons and Dragon Lore*, S. 26.

[76] Vergleiche die Darstellung des Drachen im *Alten Testament* im entsprechenden Kapitel dieser Arbeit (ab Seite 61).

auch die Schlange im Paradies und der Leviathan werden teilweise als Drachen verstanden. Es wird zu prüfen sein, ob diese Annahmen tragfähig sind und welche Position bezüglich des Drachen im *Alten Testament* grundsätzlich vertreten wird, sofern es überhaupt möglich ist, ein einhelliges Bild zu zeichnen. Bei der Niederschrift des *Neuen Testamentes* stehen mit dem *Alten Testament* und der griechischen Mythologie, die durch den Hellenismus und, in veränderter Form, durch die Römer Verbreitung fand, aber auch durch die wissenschaftlich orientierten Lehren der griechischen Philosophie neue, einflussreiche Quellen zur Verfügung, die diese Niederschrift nachhaltig prägen. Im *Neuen Testament* wird das Drachenbild, so scheint es, für die europäische Kultur dann dauerhaft geprägt. „Der große Drache, die alte Schlange, die da heißt Teufel und Satan“[77], wird eindeutig mit dem Teufel identifiziert und somit als eine Gott entgegengesetzte Kraft gedeutet. Dieses Bild wird in Heiligenlegenden und anderen erbaulichen Werken immer wieder aufgegriffen und findet sich auch in der unterhaltenden Literatur des europäischen Mittelalters, z.B. als wunderbares Element, das die höfische Ordnung bedroht, wieder. Dass auch China als ‚Mutterland‘ des Drachenmythos in Frage kommt, sei unbestritten, aber Peter Krassas These, dass der „Drachenmythos […] aus dem Fernen Osten zu uns [gekommen ist]“[78] bleibt eine These – einen Beweis für diese Behauptung liefert er nicht.

1 Die ersten Drachen der Literatur – der Ursprung eines Mythos

Um dem ‚Ur-Drachen‘ ein Stück weit näher zu kommen, soll an dieser Stelle ein kurzer Ausblick auf die frühen orientalischen Texte unternommen werden.[79] Der fernöstliche Drache, also die Drachenfigur in China und Japan, wird später in einem eigenen Kapitel betrachtet, da ihre Entwicklung sich merklich von der in Vorderasien und Europa unterscheidet, auch wenn manche Forscher annehmen, dass alle diese Drachenvorstellungen auf gemeinsame Urvorstellungen zurückzuführen seien.[80] Allerdings stellt

[77] Die *Bibel*, *Offb 12,9* (Einheitsübersetzung).

[78] Krassa, Peter: *...und kamen auf feurigen Wagen*, S. 30.

[79] Der Fokus auf den Orient ist damit begründet, dass dies die frühesten Schriftzeugnisse sind, die uns vorliegen. Dass die Entwicklung des Drachen als literarische Figur im Orient begonnen hat, soll damit nicht behauptet werden, allerdings kann man, ausgehend von den frühen orientalischen Quellen, bis in die Gegenwart eine durchaus vergleichbare Typologie von Drachen feststellen. Darum ist es nicht unwahrscheinlich, dass die europäische Drachentradition mit der orientalischen Tradition in Verbindung steht; vgl. auch Höpflinger, Anna-Katharina: *Schlangenkampf*. Die Autorin stellt griechisch-römische und altorientale Text- und Bildzeugnisse einander in einer vergleichenden Analyse gegenüber.

[80] Vergleiche dazu (u.a.) Ernest Ingersoll (*Dragons and Dragon Lore*, S. 28-29) oder die Gegenüberstellung der These, dass „die bildliche Vorstellung des Drachen […] entweder aus Mesopotamien oder Ägypten [stamme und] sich durch Händler und Reisende in alle Richtungen aus[gebreitet hat]“ (Bandini, Ditte/Bandini, Giovanne: *Das Drachenbuch*, S. 18), mit der Gegenthese, dass voneinander unabhängig in verschiedenen Völkern und Kulturkreisen jeweils eigene Drachenbilder aus Schlangenkulten hervorgegangen seien (vgl. ebd., S. 17). Später findet man Drachen auf Feldzeichen verschiedener Völker, so etwa bei den

sich das Problem, dass der Begriff ‚Drache' vermutlich „klassisch-antiker Herkunft ist"[81], wohingegen die orientalischen Mischwesen in deutschen Übertragungen zwar häufig ‚Drachen' genannt werden, diese Bezeichnung aber keine Entsprechung im Originaltext besitzt. Insofern wäre erst das altgriechische δράκων (drakôn) oder gar das lateinische *draco* ein Indiz für die Existenz des Drachen in der Literatur. Allerdings sind die Eigenschaften der in orientalischen Mythen dargestellten Götter, Halbgötter, Heroen und Ungeheuer denen des Drachenkämpfers und seines Widersachers so ähnlich, dass die Identifikation der orientalischen Mischwesen mit Drachen zulässig erscheint, obgleich eher von ‚Drachenfiguren' als von ‚Drachen' an sich zu sprechen ist.

Exkurs: Drache und Schlange

In vielen Kulturen ist die Schlange eines der ersten Wesen, das dem Gott oder den Göttern in oder nach der Schöpfung entgegentritt oder deren Schöpfung bewahrt. Oft wird die Schlange mit dem Wasser assoziiert und „taucht in den so unterschiedlichen Kulturen Australiens, Indiens, Südostasiens, Mesopotamiens, Ägyptens, Afrikas, Skandinaviens sowie Nord- und Südamerikas auf und symbolisiert ein Urchaos, das gleichzeitig die Quelle aller Energie und Materie ist"[82]. In einem kosmischen Sinne verstanden gilt die Schlange dabei als „Ausgangspunkt des geschaffenen Lebens (in Asien, Australien und Afrika) oder als Bewahrer der Schöpfung […,] kann aber auch – wie in den altnordischen oder südasiatischen Mythen – die Zerstörerin der Schöpfung sein"[83]. Bei den mittelalterlichen Drachen bleibt „eine schlangenartige Gestalt vorherrschend"[84], letztlich ist sogar oft „nicht klar zwischen Drache und Schlange [zu unterscheiden]"[85], was vor allem für den christlichen Kontext gilt. Dabei ist die Schlange unbestreitbar ein reales Tier, der Drache dagegen eine Imagination, die Yvonne de Sike in Abgrenzung von der Schlange wie folgt beschreibt: „Il accumule plus facilement l'hybridation, la monstruosité et le gigantisme."[86]

Skythen, Parthern und Dakern (vgl. ebd., S. 18) und schließlich den Römern, mit denen das Feldzeichen in weite Teile Europas vordringen konnte.
Christa Tuczay spricht davon, dass das „Bild des [s]chuppentragenden vierbeinigen Reptils mit Schlangenkörper, einem Krokodilkopf mit Hörnern, riesigen Flügeln und Feueratem, das nunmehr mit dem Drachen verbunden wird, […] sich aus unterschiedlichen Einzelzügen und Traditionen [entwickelte]" (ders., *Drache und Greif – Symbole der Ambivalenz*, S. 169).
Im Rahmen dieser Arbeit soll die Ursprungsfrage nicht abschließend entschieden werden, aber die Beschreibung des Drachen, wie Christa Tuczay sie gibt, gilt es für das Mittelalter und ausblicksartig für die Gegenwart zu überprüfen.

81 Mode, Heinz: Fabeltiere und Dämonen, S. 124.
82 Willis, Roy: *Motive, Figuren und Stoffe*, S. 24
83 Willis, Roy: *Motive, Figuren und Stoffe*, S. 24.
84 MEL, Band VII, s.v. *Drache*, S. 155.
85 Luccesi Palli, Elisabeth: LCI, Band I, s.v. *Drache*, Spalte 516.
86 de Sike, Yvonne: *Géants et Dragons, du plus profond de nos mémoires*, S. 10.

Das Schlangenmotiv zeigt die Vernetzung und Vermischung der alten, orientalischen Motive. So ist der alttestamentarische Sündenfall, die Verführung Evas durch die Schlange und das Kosten von der Frucht vom Baum der Erkenntnis, anscheinend dem *Gilgamesch-Epos* verwandt. Gilgamesch sucht das Paradies und die Frucht des Lebens – und findet sie auch. Doch bevor er davon essen kann, wird er von einer Schlange überrumpelt und diese verzehrt die Frucht. Auch Adam und Eva bleibt die Frucht des Lebens letztlich vorenthalten, weil sie, nachdem sie vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, des Gartens Eden verwiesen werden.[87] In der griechischen Mythologie werden die goldenen Äpfel der Hesperiden, vielleicht eine Anspielung auf jene paradiesischen Früchte, von dem Drachen Ladon geschützt. Der scheint ebenfalls eine Kreatur mit schlangenartigem Körper zu sein, denn er kann sich um den Baum ringeln, an dem die goldenen Äpfel der Hesperiden wachsen.[88] Zudem verweist das griechische Wort δράκων in seiner ursprünglichen Bedeutung auf „any large serpent, and the dragon of mythology, whatever shape it may have assumed, remains essentially a snake“[89].

Es ist also letztlich unerlässlich, auch bei Riesenschlangen und schlangenartigen Kreaturen zu fragen, ob sich darin eine Drachenfigur verbirgt. Das Urteil darüber wird im Einzelfall zu begründen sein. Man kann allgemein davon sprechen, dass die Bezeichnungen δράκων und *draco* im Griechischen bzw. Lateinischen „zum einen Fabelwesen der Mythologie […], zum anderen konkrete Schlangen [bezeichnen]“[90]. Glücklicherweise stellt sich im Mittelalter eine Vielfalt der Begriffe ein, so dass Drachen und Schlangen schärfer voneinander getrennt werden können, als das bei den griechischen und lateinischen Quellen möglich ist. Dennoch gilt auch für die volkssprachlichen Texte des Mittelalters, dass sie Verweise auf frühere, schlangenartige Drachenfiguren enthalten können. Diese wären im Sinne einer intertextuellen Untersuchung aufzuzeigen.

Bereits durch die Rezeption überlieferter heidnischer und christlicher Texte sind „Schlangen und Drachen […] für den mittelalterlichen Menschen allgegenwärtig“[91]. Die Schlange besitzt dabei ein ambivalentes Wesen, denn jenseits der Geschichte vom Sündenfall ist sie keineswegs konsequent negativ besetzt. Im Gegenteil: Selbst in der alttestamentarischen Geschichte gilt sie als „schlauer als alle Tiere des Feldes“[92] und wird keineswegs mit dem Teufel gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung erfolgt erst unter

[87] Vgl. Maul, Stefan (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos*, 11.Tafel, Verse 281-307, und die *Bibel, Gen 3,14-19; 22-24*.

[88] Vgl. die klare Bestimmung Benjamin Hededrichs: „Ladon […] war ein Drache mit hundert Köpfen, der […] die goldenen Äpfel, die Juno an ihrer Hochzeit von Jupiter geschenkt bekam, bewahrete.“ (ders.: *Gründliches mythologisches Lexikon*, Spalte 1269.)

[89] Goetz, Philipp W. (Hg.): EB, Volume VII, s.v. *Dragon*, S. 623.

[90] Christian Hünemörder: LMA, Band III, s.v. *Drache. B. Spätantike und mittelalterliche (gelehrte lateinische) Tradition*, Spalte 1340. Auch Wolfgang Metternich spricht davon, dass „[d]ie Schlange in der Mythologie […] oft mit dem Drachen gleichgesetzt [wird]“ (Metternich, Wolfgang: *Teufel, Geister und Dämonen*, S. 28).

[91] Metternich, Wolfgang: *Teufel, Geister und Dämonen*, S. 28.

[92] Die *Bibel*, *Gen 3,1* (Einheitsübersetzung).

Verweis auf das *Buch Hiob* durch die frühchristliche Kirche.[93] Berücksichtigt man dagegen die vorchristlichen Mythen, könnte die Schlange gleichsam „als die Verkörperung des Bösen [oder] als Symbol der Wiedergeburt angesehen [werden]“[94]. Insbesondere im späten Mittelalter tritt die Verführung Evas durch die Schlange zurück hinter das Motiv der Verführung Adams durch Eva. Während sich nichts daran ändert, „dass der Satan mit der Schlange gleichgesetzt wird“[95], wird zusehends auch die Frau als Kraft des Bösen dargestellt und reiht sich damit in die illustre Gesellschaft der Drachen, Schlangen und anderer Fabelwesen ein.[96] Diese Entwicklung belegt, dass Motive oder zumindest Bilder im Mittelalter durchaus auch einem Wandel unterworfen waren. Inwiefern sich dies oder die ursprüngliche Ambivalenz der Schlange auch auf die Drachenfigur auswirken, gilt es zu prüfen.

1.1 Ein ägyptischer Schöpfungsmythos

Im Anschluss an die Ausführungen über Schlangen und Schlangenmythen in nahezu allen antiken (und früheren) Zivilisationen ist es nicht verwunderlich, dass auch die ägyptische Mythologie Schlangen kennt. So war bereits vor der Entstehung der Götter, im Zustand der Urflut (Nun) neben dem Geist des Schöpfers eine Verkörperung der „destruktiven Kräfte des Chaos […] in der großen Schlange Apep oder Apophis“[97] präsent.

Ägyptische Götter- und Ursprungsmythen kennen den Drachen, sofern man die schlangenartige Darstellung Apophis’ als solchen anerkennen will, vor allem als Bedrohung der Sonne. So muss Seth den Drachen, der den Sonnenwagen angreift, wenn dieser die Nacht durchquert, abwehren, damit die Sonne am nächsten Tag wieder aufgehen kann. Würde Seth scheitern, so würde der Drache die Sonne verschlingen.[98] In dieser Version des wenig einheitlich überlieferten Mythos gilt Seth zunächst als Widersacher der Schlange Apophis und Helfer des Ra, wobei er der einzige sei, der der Apophisschlange ins Auge sehen könne.[99] Später jedoch kommt es zu einer zunehmen-

93 Vgl. Metternich, Wolfgang: *Teufel, Geister und Dämonen*, S. 37.

94 Metternich, Wolfgang: *Teufel, Geister und Dämonen*, S. 18.

95 Metternich, Wolfgang: *Teufel, Geister und Dämonen*, S. 96.

96 Vgl. etwa folgende Umschreibung: „Die Bosheit aber der Frauen wird erörtert in *Eccl. 25*: ‚Es ist kein schlimmeres Haupt als das Haupt der Schlange. Und es ist kein Zorn [schlimmer] als der Zorn der Frau. Mit dem Löwen und dem Drachen zu verweilen wird [einem] lieber sein als miteiner liederlichen Frau zu wohnen.‘ Und unter anderem, was eben dort über die liederliche Frau folgt und vorangeht, heißt es am Schluß: ‚Klein ist jede Bosheit gegen die Bosheit der Frau.‘“ (Kramer, Heinreich: *Der Hexenhammer*, I.6.)

97 Baines, John/Pinch, Geraldine: *Ägypten*, S. 38.

98 Vgl. Wilson, John A.: *Egyptian Myths, Tales and Mortuary Texts*, S. 11f.; so führt John A. Wilson aus, dass „it was the function of the god Seth to repel [the serpent or dragon], so that the sun might cross the underworld by night and be reborn in the morning“ (ebd.).

99 Seth erwehrt sich der Schlange mittels eines Zauberspruches. Als die Schlange den Sonnengott Re in der Barke anschauen (und damit lähmen?) will, beschwört Seth sie geradezu und sagt (zunächst an Re, dann an die Schlange gewandt): „I stand beside thee, so that the journey

den Identifikation von Seth mit den Eigenschaften Apophis', so dass Seth selbst dem Übel, das durch Schlangen und Krokodile in der Welt manifestiert ist, zugeordnet wird. Betrachtet man darüber hinaus den Mythos von Seth und Osiris, dem Gott der Fruchtbarkeit, der von Seth, dem Herrn der Wüste, getötet wird, so findet sich auch in der ägyptischen Tradition ein Konflikt zwischen den lebensbejahenden Kräften der Ordnung (Osiris) und den lebensfeindlichen Kräften des Chaos (Seth)[100], der in einem Drachen- bzw. Schlangenkampf manifestiert wird. Ein Urteil des Gerichtes aller Götter zwingt Seth nach der Ermordung Osiris', sich der Kraft der Ordnung zu unterwerfen. In beiden Überlieferungen zur Figur Seths steht jeweils das schlangen- bzw. krokodilähnliche Wesen für die Kraft des Chaos. Seth selbst wird als Figur einmal als Widersacher und einmal als Identifikation der Schlange bzw. des Bösen betrachtet, was belegt, dass nicht Namen und Figuren, sondern gewissermaßen Typen innerhalb einer Überlieferung die Zuordnung zu guten und bösen Kräften prägen. Nicht die Figur Seths legt fest, was gut oder böse ist, sondern der Typ des chaotischen Übels, der durch die Schlange verkörpert wird.

Die Reise der Sonnenbarke des Gottes Re durch die Nacht weist eine weitere interessante Facette auf. Einerseits musste der Sonnengott „[w]ährend der ganzen Nacht […] mit seinem Erzfeind, der Schlange Apep, kämpfen, doch in den letzten Stunden verwandelte er sich selbst in eine große Schlange, aus der er verjüngt hervorging, um zur Morgendämmerung wiedergeboren zu werden“[101]. Die Schlange steht hier als Element der Verjüngung für langes oder ewiges Leben und ist eine Inkarnation einer guten bzw. der höchsten, wohlgesonnenen Gottheit. Auch die Göttin Buto „wurde oft in Gestalt einer geflügelten Kobra porträtiert“[102], doch galt sie als „die Beschützerin des Pharaos“[103]. Dies zeigt das ambivalente Moment der Schlangengötter und -figuren in Ägypten.

In der mittelalterlichen Überlieferung finden sich bei Otto von Freising und Rudolf von Ems Hinweise auf die ägyptische Mythologie und auf deren Verquickung mit griechisch-hellenischen Motiven. So wird etwa ein Konflikt zwischen Typhon, dem drachenartigen Kind der Gaia, und dem Osiris erwähnt, der von Typhon erschlagen und später durch seinen Sohn Horus gerächt wird.[104]

may progress (again). O thou whom I have seen from afar, close thou thine eye. I *have been* blindfolded. […] I have come that I might despoil the earth-gods.“ (Wilson, John A.: *Egyptian Myths, Tales and Mortuary Texts*, S. 12; dort auch die Hervorhebung durch Kursivdruck, um eine Übersetzungsalternative – I *have* blindfolded (*thee*) – anzubieten.) Die Schlange wird als ‚earth-god' dargestellt und damit einem Element zugeordnet. Die Erde könnte hier als Gegenpart der Sonne verstanden werden.

Zur Bedeutung des ‚bösen Blicks' vergleiche die Ausführungen dieser Arbeit ab Seite 37.

100 Vergleiche die umfassende Darstellung des Mythos in *The Golden Bough* von James George Frazer in: Frazer, James Georg: *Adonis – Attis – Osiris*, S. 3-23.

101 Baines, John/Pinch, Geraldine: *Ägypten*, S. 47.

102 Karl Shuker: *Drachen*, S. 80.

103 Karl Shuker: *Drachen*, S. 80.

104 Vgl. Kern, Manfred: *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*., s.v. *Typhoeus*, S. 630.

1.2 Der Mythos von Tiamat und Marduk und das *Gilgamesch-Epos*

Die Darstellung des Kampfes von Tiamat und Marduk (Abb. 3) zeigt einen Auszug des babylonischen Schöpfungsmythos. Der Kampf zwischen Marduk und Tiamat ist ein Ausdruck des „struggle between cosmic order and chaos“[105]. In den orientalischen Mythen (und letztlich auch in der Philosophie der Antike) stellte dieses Gegensatzpaar, Ordnung und Chaos, den Urgrund der Welt dar, wie der Mensch sie kannte. Tiamat gehört im babylonischen Schöpfungsmythos zu den (stofflichen) Ursprüngen der Welt. Sie ist somit gleichzeitig stoffliches und geistiges Prinzip. Im Kampf gegen die (gewordenen) Götter, ihre Kinder und Enkel, stellt sie ihrem Gatten Kingu „elf widerliche Ungeheuer“[106] zur Seite, so dass dieser die Götter zunächst besiegen kann.

Die Besiegten sammeln sich schließlich unter einem neuen Anführer, Marduk, der sie gegen Tiamat führt, nachdem sie ihm zugestanden haben, künftig der erste der Götter sein zu können. Marduk „schuf […] sich Bogen und Speere, Keulen und Köcher, den Blitz, ein Netz, um Tiamat darin zu fangen, die Winde und Orkane, die Wasserflut und den Streitwagen [und] erhob […] sich in furchterregender Gestalt und hatte ein Kraut in der Hand, das Tiamats Gift unschädlich machen konnte“[107].

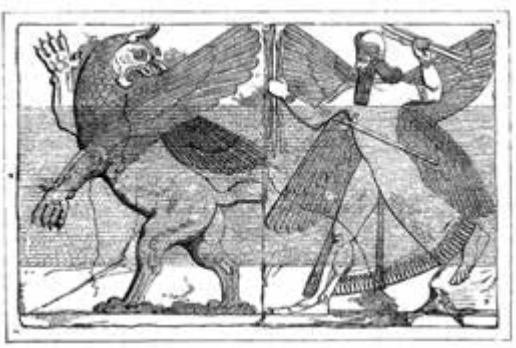


Abbildung 3 – Reliefdarstellung von Tiamat und Marduk

Letztlich bezwingt Marduk Tiamat und formt aus ihrem Körper Himmel und Erde, allerdings ist im Rahmen dieser Arbeit die Frage interessanter, inwiefern Tiamat späteren Drachenfiguren Pate ge-standen haben könnte. Die Antwort auf diese Frage findet sich vor allem in Abbildungen (vgl. Abb. 3), wo Tiamat als Wasserschlange (in der babylonischen Tradition) oder als Mischwesen (in der assyrischen Tradition) dargestellt wird. Als Prinzip des Salzwassers wird sie mit dem Meer identifiziert und ist ein lebensfeindliches Prinzip – zumindest für den Menschen – und insofern ein Element des Chaos. Die Ausstattung, die Marduk für den Kampf gegen Tiamat wählt, deutet überdies an, dass die Schlange oder Chimäre Tiamat, beides typische Darstellungen früher Drachen, giftig ist oder ihre Widersacher vergiften kann. Im Kampf zwischen Marduk und Tiamat deutet sich an, dass Tiamat zauberfähig ist. Auch diese Eigenschaft findet sich bei einigen späteren Drachen wieder.

[105] Speiser, Ephraim A.: *Accadian Myths and Epics*, S. 60.
[106] Hansen, Susanne (Hg.): *Mythen vom Anfang der Welt*, S. 55.
[107] Hansen, Susanne (Hg.): *Mythen vom Anfang der Welt*, S. 56.

Das *Gilgamesch-Epos*[108] bietet demgegenüber keine wirkliche Drachenfigur, aber in dem ungeheuerlichen Humbaba[109] ein Wesen, das wesentliche Attribute eines Drachen aufweist. So heißt es von Humbaba, dass er „der Wächter des Zedernwaldes […und …] seine Stimme […] die Sintflut [ist], sein Mundwerk ist ‚das Feuer', und sein Atem ist der Tod"[110]. Als Wächter über einen Zedernwald, wacht Humbaba im holzarmen Orient über eine Art von Schatz – eine Eigenschaft, die viele spätere Drachenfiguren teilen werden. Neben seinen schrecklichen Waffen besitzt jenes Wesen ein überragendes Gehör und ist dazu bestimmt, „der Menschen Angst und Schrecken zu sein"[111]. Ein interessantes Motiv ist freilich auch, dass Humbaba, der immer wieder als ‚der Unbändige' tituliert wird, anbietet, sich Gilgamesch zu unterwerfen. Doch dessen Gefährte, Enkidu, warnt Gilgamesch, dass „sein Flehen [trügerisch], […] seine Rede [verlogen]"[112] sei, was das sonderbare Geschöpf in die Nähe des Attributes der Falschheit rückt. Letzteres findet sich vor allem bei der Identifikation des Drachen mit dem Teufel auch bei christlich geprägten Drachenfigurationen wieder. Auch eine Schlange spielt im *Gilgamesch-Epos* eine interessante Rolle, denn sie stiehlt dem Helden „die ‚Pflanze des Herzschlags', mit deren Hilfe der Mensch seine Lebenskraft wiedererlangt"[113]. Gilgamesch wird auf diese besondere Pflanze hingewiesen, nachdem er erfahren hatte, dass er niemals unsterblich werden würde, und hatte gehofft, sich durch sie zumindest Kraft und Jugend zu erhalten. Während einer Rast aber „sah Gilgamesch einen Teich, dessen Wasser waren kühl. Er stieg in ihn hinab, um im Wasser sich zu baden"[114]. Genau in diesem Moment taucht die Schlange auf und verzehrt die Pflanze und noch während sie sich davon macht, „hatte sie die Haut (schon) abgeworfen"[115], was nichts anderes bedeutet, als dass sie sich verjüngte. Nun ist es unbestreitbar so, dass Schlangen sich häuten, was der Mythos hier auf eine gewisse Weise erklärt, aber Tatsache ist auch, dass Schlangen sehr lange leben können. Auch das deutet der Mythos in der ‚Pflanze des Herzschlags' an – und eben diese Eigenschaft teilt die Schlange des *Gilgamesch-Epos* mit vielen Drachen, wie sich im Laufe der Untersuchung zeigen wird.

Bereits die orientalischen Ursprungsmythen bieten also zentrale Aspekte eines Drachenbildes, das uns heute vertraut erscheint. Der mit dem Salzwasser verknüpfte Drache gilt als lebensfeindliches Motiv in einer Umwelt, die von wenigen Süß-

[108] Das Epos ist maßgeblich in der Version des Sin-leqe-unnini erhalten, die wohl in den letzten Jahren des zweiten Jahrtausends v. Chr. entstand. Es ist aber auf ältere Quellen, vermutlich um 18. Jahrhundert v. Chr., bezogen. Selbst aus dem 26. Jahrhundert v. Chr. gibt es (sumerische) Textfragmente des *Gilgamesch-Epos*. Vergleiche zur Textgeschichte und zum Forschungsstand (u.a.) die Einleitung von Stefan M. Maul in *Das Gilgamesch-Epos* (hier speziell S. 13-15).

[109] Der Name des Ungeheuers wird zuweilen auch mit *Chumbaba* angegeben. Ich bleibe hier bei dem Namen, der in der Übersetzung von Stefan M. Maul benutzt wird.

[110] Maul, Stefan (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos*, 2.Tafel, Verse 220-222.

[111] Maul, Stefan (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos*, 2.Tafel, Vers 228.

[112] Maul, Stefan (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos*, 5.Tafel, Vers 159.

[113] Maul, Stefan (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos*, 11.Tafel, Verse 295-296.

[114] Maul, Stefan (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos*, 11.Tafel, Verse 303-304.

[115] Maul, Stefan (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos*, 11.Tafel, Vers 307.

wasserquellen abhängig ist. Darüber hinaus wird mit ihm – passend zum Motiv des Salzwassers – Giftigkeit assoziiert, sowie, aufgrund der Göttlichkeit der Drachengestalt (so bei Tiamat und Marduk) auch Zauberfähigkeit, die im Laufe der weiteren Entwicklung des Drachenmotivs in der westlichen Tradition vielleicht eher zurücktritt. Das *Gilgamesch-Epos* positioniert den drachenähnlichen Humbaba noch dazu als Wächter (hier über einen Wald, wobi anzumerken ist, dass auch Holz in einer wüstenreichen Region wertvoll war/ist) und verleiht ihm eine eindrucksvolle Stimme sowie feurigen Atem und assoziiert ihn mit ‚Falschheit' und ‚Betrug'. Mit dem Verlust der göttlichen Natur und der Passung an einen anderen Lebensraum als die Wüste, verliert der Drache einzelne Eigenschaften, so die Assoziation mit dem Salzwasser und die Zauberfähigkeit, ist andererseits aber früh mit wesentlichen Attributen ausgestattet, die ihn fortan begleiten werden. Insofern ist es überraschend, wenn Jonathan Duane Evans annimmt, dass „[t]he oriental dragon […] had less infuence on Western developments of the dragon than ancient Greek mythology"[116]. Natürlich gilt es auch den Einfluss der antiken griechischen Mythen explizit zu überprüfen, aber erste Indizien sprechen dafür, dass zentrale Eigenschaften des europäischen Drachen älter sind, als die spezifisch europäischen Mythen.

2 Der Drache und der ‚böse Blick'

Eine weitere Eigenschaft, die dem Drachen – auch in Anknüpfung an die mögliche griechische Etymologie des Wortes δράκων – immer wieder beigegeben wird, ist ein an das Sehen angeknüpftes Attribut, etwa ein starrer, durchdringender oder böser Blick. Der Drache gilt immer wieder als ‚scharf sehend', sein Blick und sein Anblick wirken mitunter verstörend auf denjenigen, der ihn sieht. Hat der Drache also den ‚bösen Blick'? Was macht den ‚bösen Blick' aus und wo spielt er in der Literatur eine Rolle? Ein Seitenblick:

Im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* formuliert Siegfried Seligmann im Artikel über das Auge, dass der ‚böse Blick' – übrigens der mit Abstand längste Abschnitt des Eintrages – letztlich „[die] ganze Art der [verderblichen] Augenwirkung"[117] bezeichne. Eine solche negative Wirkung könnten „nicht nur menstruierende Weiber mit ihren schlechten Körpersäften haben […], sondern alle Menschen, deren Seele durch irgendeine böse Eigenschaft, wie Zorn, Eifersucht, Neid und dergleichen, affiziert ist"[118]. Insbesondere den Neid hebt er als Affektion, die den bösen Blick nach sich ziehen könne, hervor. Dies reiche soweit, dass sogar in einem Lob (bspw. ‚Welch schönes Kind!') eigentlich Neid mitschwingen und darum eine verderbliche Wirkung erzielt werden könne. Siegfried Seligmann verweist auch darauf, dass es eine (abergäubische) Auffassung gebe, wonach reelle böse Geister, die ansonsten eher ziellos umherstreiften, durch den bösen Blick absichtlich (etwa von Hexen und Zauberern) oder unabsichtlich herbeigerufen werden könnten. Noch zu An-

[116] Evans, Jonathan Duane: *The Dragon*, S. 32.
[117] Seligmann, Siegfried: HdA, Band I, s.v. *Auge*, Spalte 685.
[118] Seligmann, Siegfried: HdA, Band I, s.v. *Auge*, Spalte 685.

fang des 20. Jahrhunderts bescheinigt Siegfried Seligmann dem bösen Blick bzw. dem Glauben an seligen eine enorme Verbreitung:

> [N]och heute stehen in der Schweiz, Schottland, Irland, Palästina, Japan ganze Familien im […] Rufe[, den bösen Blick zu haben]. Alte Weiber, Hebammen, Prostituierte, Bettler sind ebenso gefürchtet wie Gelehrte, Ärzte und Priester. Auch die verschiedenen Religionsgenossenschaften werfen sich gegenseitig den bösen Blick vor.[119]

Neben einer ungeheuerlichen Aufzählung, wofür der böse Blick alles verantwortlich gezeichnet worden sei, verweist Siegfried Seligmann unter anderem auf Erzähltraditionen, in denen der böse Blick eine Rolle spiel(t)e. Dabei erwähnt er nicht nur, dass „mancherlei Ungeheuer und Fabeltiere“[120] den bösen Blick haben sollen – eine Eigenschaft, die sie mit Dämonen, Riesen, Zwergen, ja sogar manchen Statuen teilen –, sondern dass gerade „[d]ie nordischen Sagen […] eine ganze Anzahl solcher mit dem bösen Blick behafteter Wesen [kennen]“[121]. In einer Monographie unter dem Titel *Der böse Blick und Verwandtes* verweist Siegfried Seligmann auf die Figur des Basilisken als Beispiel eines schlangen- und drachenartigen Geschöpfes, dem der böse Blick zukomme. So heiße es etwa auch bei Plinius, dass „nicht nur sein Aushauch […] tödlich [wirkt], sondern schon durch seinen bloßen Blick vermag [der Basilisk] den Menschen ums Leben zu bringen“[122]. Der Volksglaube, der sogar dazu führte, dass künstlich Basilisken ‚hergestellt‘ und ausgestellt wurden,[123] kennt die Legende, dass der Basilisk aus dem Ei eines Hahns schlüpft. Dabei vermischt die Gestalt des Basilisken sich zuweilen mit der des Drachen. So heiße es in lokalen Legenden aus Tirol und Böhmen, dass „ein vollkommen schwarzer Hahn im Alter von 7 Jahren ein Ei [legt], aus dem ein Drache hervorgeht, welcher 100 Jahre lebt und unaufhörlich wächst“[124]. Ähnlich verhalte es sich mit der französischen Gestalt des Cocadrille, „eine[r] Art Schlange, welche mit der Zeit zu einem Drachen wird und welche unter diesen beiden Formen das schrecklichste und gefährlichste unter den bekannten Tieren wird“[125]. Nicht zuletzt heißt es auch vom Lintwurm, er „töte[…] alles, was er anblickt“[126]. Es finden sich also genug Anhaltspunkte dafür, dass zumindest drachenähnlichen Kreaturen (im Abergauben) der böse Blick nachgesagt wurde.

Bereits die antiken Griechen „vermuteten […] im Augeninnern ein glühendes Feuer“[127] und teilten die Furcht vor dem bösen Blick mit Babyloniern, Assyrern, Ägyp-

[119] Seligmann, Siegfried: HdA, Band I, s.v. *Auge*, Spalte 687; das ‚heute‘ Siegfried Seligmanns sind das ausklingende 19. und das frühe 20. Jahrhundert. Der Arzt(!) starb 1926, noch bevor das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* veröffentlicht wurde.
[120] Seligmann, Siegfried: HdA, Band I, s.v. *Auge*, Spalte 688.
[121] Seligmann, Siegfried: HdA, Band I, s.v. *Auge*, Spalte 688.
[122] Seligmann, Siegfried: *Der böse Blick und Verwandtes*, S. 141.
[123] Vgl. Seligmann, Siegfried: *Der böse Blick und Verwandtes*, S. 142.
[124] Seligmann, Siegfried: *Der böse Blick und Verwandtes*, S. 143.
[125] Seligmann, Siegfried: *Der böse Blick und Verwandtes*, S. 144.
[126] Seligmann, Siegfried: *Der böse Blick und Verwandtes*, S. 148.
[127] Gerlach, Walter: NLdA, s.v. *Böser Blick*, S. 55.

tern und Mexikanern, von denen entsprechende frühe Schriftzeugnisse vorliegen.[128] Während die griechische Literatur in vielen Textzeugnissen den bösen Blick kennt,[129] wird er dort doch vorrangig dem Menschen und den Göttern zugeschrieben. Insbesondere bei Kallimachos finden sich jedoch auch Tiere, die den bösen Blick haben. Ausgehend von einer Episode des antiken Dichters verweist Thomas Rakoczy darauf, dass es vom „Feuerblick oder auch dem ‚schrecklichen Starren' mancher Tiere im Epos […] nur ein gradueller Unterschied hin zu dem vernichtenden Blick von Fabelwesen wie dem Basilisken"[130] sei. Dabei kennen die griechischen Epen vor allem Schlangen und Löwen als ‚starrende' Tiere – und das dabei genutzte altgriechische Verb, δέρκομαι, das dieses starre (An-)Sehen beschreibt, gilt als eine mögliche Wurzel des Wortes ‚Drache'. Und tatsächlich offenbart die griechische Literatur in dem Drama *Die Perser* von Aischylos dann auch den Drachen als Träger des bösen Blickes:

κυάνεον δ`ὄμμασι λεύσσων
φονίον δέργμα δρακόντος
Aus den Augen blickend den schwarzblauen Blick
einer mörderischen Schlange.[131]

Thomas Rakoczy erläutert zu der Textstelle, dass „der Blick des Drachen tödlich sein [soll]"[132] und dass „auch der Tod selbst […] unter ‚schwarzstrahlenden Brauen'"[133] blicken würde. Im Vergleich persischer Bogenschützen mit dem Blick des Drachen offenbart sich, dass beide tödlich sind, denn „auch der Blick des δράκων verschießt […] tödliche[…] Pfeile"[134]. Auffällig ist, dass der böse Blick für jene Zeit nicht leicht als Aberglaube abzuqualifizieren ist. So betont Thomas Rakoczy, dass „selbst die Gebildeten und Intellektuellen diesem Phänomen nicht etwa kritisch und distanziert gegenüber standen, sondern vielmehr versuchten, es mit naturwissenschaftlichen Argumenten zu erklären"[135]. Demzufolge wäre der böse Blick als Phänomen, das bei Drachen und drachenähnlichen Tieren, wie dem Basilisken, vorzufinden wäre, in der Antike durchaus etabliert gewesen – eine gute Basis für die spätere Bearbeitung.

[128] Gerlach, Walter: NLdA, s.v. *Böser Blick*, S. 55.
[129] Vgl. Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*.
[130] Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*, S. 170.
[131] Aischylos: *Die Perser*, Verse 81-82; zitiert und übersetzt nach: Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*, S. 175. Freier übersetzt bei Friedrich Leopold Grafen zu Stolbergs Übersetzung des Stückes: „Mit dem blauen Blick / des blutdürstenden Drachen / […]" (Grafen zu Stolberg, Friedrich Leopold (Hg.): *Aischylos: Die Perser*, S. 131). In einer modernisierten Textfassung lesen wir bei Durs Grünbein: „Flammenden Blickes, ein tödlicher Drache, / […]" (Grünbein, Durs (Hg.): *Aischylos: Die Perser*, S. 9).
[132] Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*, S. 175 (Anm. 632).
[133] Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*, S. 175 (Anm. 632).
[134] Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*, S. 175.
[135] Rakoczy, Thomas: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter*, S. 271.

Über den bösen Blick speziell im Mittelalter ist indes nur schwer etwas zu erfahren. Siegfried Seligmann stellt zwar fest, dass antike Theorien über den bösen Blick, etwa solche von Plutarch, sich bis ins 16. und 17. Jahrhundert hielten,[136] führt aber kaum Belege für das Mittelater an. Diesen Mangel versucht Thomas Hauschild in seiner Dissertationsschrift zu kompensieren. Er verweist etwa auf mittelalterliche Überlegungen bei Agrippa, wonach „der Mensch […] beim bösen Blick den Naturgewalten bzw. seiner eigenen Natur ausgeliefert [sei]“[137]. Vor allem wurde diskutiert, ob der böse Blick nun willentlich eingesetzt werden könne oder nicht – und welche Rolle Dämonen dabei zukäme. Bei der im arabischen Raum (etwa bei Avicenna) aufgekommenen These der willentlichen Nutzung des bösen Blickes spielten auch Überlegungen zur Stellung der Sterne, also astronomische bzw. astrologische Annahmen, eine Rolle. Thomas Hauschild spricht davon, dass diese Nähe nicht zufällig sei, da sie einen Versuch darstelle, die natürliche und die übernatürliche Welt (unter anderem) des bösen Blicks durchschaubarer und berechenbarer zu machen.[138] Insgesamt konstatiert er, dass sowohl die „[a]strologische Theorie [als auch die] Dämonenlehre […] auf ihre Weise die Verfügbarmachung des gefährlichen Blickes an[strebten]“[139], ohne dass sich jedoch diese oder jene Lehrmeinung konsequent durchgesetzt hätte. Die relative Offenheit und die Vielzahl von Erklärungsansätzen, neben der Astrologie und der Dämonenlehre etwa auch ein Materialismus und die Konstitutions- und Säftelehren, zum bösen Blick hätten möglicherweise dazu beigetragen, dass das (vermeintliche) Phänomen mit Angst betrachtet wurde. Unumstößlich steht am Umbruch des Mittelalters in die Neuzeit „der Übergang vom Ketzerprozeß zum Hexenprozeß und damit auch die Deklarierung des Glaubens an den bösen Blick zu einer Frage von Leben und Tod“[140].

Ohne die Theorie des bösen Blickes weiter zu verfolgen – sie führt eher weg von dem bisher Erreichten – lässt sich eine kurze Bilanz ziehen: Zunächst ist festzustellen, dass der böse Blick tatsächlich ein Phänomen war, das antiken und mittelalterlichen Kulturen vertraut war und das zumindest auch in der Nähe von Drachen- und Schlangengestalten angesiedelt worden ist. Allerdings muss man einräumen, dass der böse Blick vermehrt Menschen und Göttern bescheinigt wird und sich im Tierreich eher unspezifisch äußert. So gelten neben Schlangen und Löwen, die oben erwähnt worden waren, vor allem auch Wölfe und Eulen als Träger des bösen Blickes. Drachen werden nur selten speziell erwähnt, obgleich die Übertragung des bösen Blicks auf ‚Fabelwesen‘, wie etwa die Medusa oder die Gorgonen, durchaus typisch ist. Hier ist eher der Basilisk, als eine spezifische Schlangenart, Träger des bösen Blickes. So ist abschließend davon auszugehen, dass der Drache kein typischer Träger des bösen Blickes zu sein scheint. Es darf aber auch nicht überraschen, wenn doch einmal ein Drache über den bösen Blick verfügt. Der Historie des Motivs widerspräche das nicht.

[136] Seligmann, Siegfried: *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, S. 460.
[137] Hauschild, Thomas: *Der böse Blick*, S. 33.
[138] Vgl. Hauschild, Thomas: *Der böse Blick*, S. 33-35.
[139] Hauschild, Thomas: *Der böse Blick*, S. 36.
[140] Hauschild, Thomas: *Der böse Blick*, S. 38.

3 Der Drache kommt nach Europa – die griechische Mythologie

Auf zentrale Drachenfiguren der griechischen Antike war in der Einleitung zu diesem Kapitel bereits verwiesen worden. An dieser Stelle sollen kurz zentrale Merkmale der verschiedenen Drachen dargestellt werden, um so einen Referenzrahmen zu schaffen, an dem die späteren europäischen Drachenfiguren gemessen werden können. Die griechischen Drachenfiguren selbst scheinen häufig mit den Drachenfiguren der östlicheren Kulturen in Beziehung zu stehen, was durch die Kontakte zwischen vorderasiatischen und griechischen Kulturen zur Zeit der griechischen Kolonisation (ab ca. 800 v. Chr.), ggf. bereits früher, also zu Zeiten der mykenischen Palastkultur (um 1600-1200 v. Chr.), zweifellos möglich, ja sogar recht naheliegend ist. Ausgehend von dieser Beobachtung verwundert es nicht, auch bei den griechischen Drachen einen Verweis auf Götter- oder Heldengenealogien, auf Gründungsmythen oder allgemeiner auf das Dunkle und Urtümliche zu finden, wobei „die Monster ihre Existenz häufig dem Versuch [verdankten] zu erklären, was früher war und wie die Welt wurde, was sie ist“[141].

Der griechische Begriff δράκων gilt als Ursprung des heutigen Begriffes ‚Drache‘, war allerdings in der griechischen Antike wesentlich weiter gefasst, als er das heute ist. So werden bei „Homer […] fast alle Schlangen so benannt“[142]. Die zunehmende Eingrenzung auf das Fabelwesen bringt auch eine merkliche symbolhafte Aufladung der Drachenfigur mit sich. Die steht bereits in der Antike vor allem für „jede Art von Gefährdung der menschlichen Gesellschaft“[143], was zur Folge hat, dass „[e]rst der mythische Sieg über die fast unbesiegbaren Wesen […] für Götter und Menschen Sicherheit [bedeutet] und […] die von ihnen neu geschaffene Ordnung [garantiert]“[144]. In ihrer kurzen und übersichtlichen Darstellung verweisen Annette und Reinhard Pohlke dennoch auch auf Drachenfiguren, die diesem Schema zumindest teilweise widersprechen. Da die jeweiligen Zuordnungen jedoch unklar sind (so gelten etwa die Hydra und Python als Schlangen, Typhon und Ladon dagegen als Drachen), greife ich an dieser Stelle auch Drachenfiguren auf, die von den genannten Autoren als Schlagen gekennzeichnet sind.

Auffällig an den griechischen Drachen ist die Tatsache, dass einige von ihnen unsterblich sind. So wird etwa Typhon von Zeus unter einem Berg begraben und unter die Erde verbannt, aber nicht ausdrücklich getötet. Er gilt als „Urvater vieler mächtiger Wesen und Ungeheuer“[145], so etwa der Medusa, des Ladon oder der Hydra, um nur einige zu nennen. Von furchterregender äußerer Gestalt und gewaltiger Größe, mit hundert Köpfen, geflügelt und mit „Feuer [in] seinen Augen“[146], erscheint er als in jeder Hinsicht maßloses Ungeheuer. Maßlos auch in seinem Verhalten, denn er raubt den

[141] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 10.
[142] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 12.
[143] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 12.
[144] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 12.
[145] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 14.
[146] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 14.

Speer des Zeus und bringt die gesamte Welt in Unordnung.[147] Helden, Götter und Titanen kämpfen gegen Typhon. So etwa Orion, der beim Anblick der „Scharen der wilden Drachen […] sein Schwert [zückte]“[148], um gegen sie zu kämpfen. Typhon wird hier als „mit Drachen gespickte[r] Gigant[…]“[149] beschrieben; das heißt, dass er nicht selbst als Drache genannt wird, sondern seine Haut mit zahlreichen Schlangen besetzt ist.[150] Fast 1000 Verse sind vorrangig der Kreatur und ihrer Bezwingung gewidmet, die letztlich Zeus gelingt. Der Göttervater bedarf allerdings all seiner Macht, um das Ungeheuer zu bekämpfen.[151] Typhon wehrt sich mit einer Vielzahl von Köpfen, die allerlei wilde Tiere darstellen (u.a. Panther, Löwen, Bären und Schlangen), mit lautem Gebrüll und urtümlicher Kraft. Felsen und ganze Inseln dienen ihm als Waffen und Schilde, die Elemente will er in Unordnung versetzen.[152] Zeus, der das Ungetüm letztlich mit seinem Blitz-Speer, bezwingt, verhöhnt den Gefallenen: „Hier ruht Typhon, der Erdentsproßne; er schleuderte Felsen gegen den Himmel dereinst – ihn verbrannte die himmlische Flamme!“[153]. Während Zeus das Ungetüm unter Sizilien ‚begraben‘ will, trauert Gaia, immerhin die Mutter des Typhon. Dabei „warf [sie] sich vor Kummer nieder, […] ließ durch Sturmwinde knicken die Bäume, vom waldreichen Haupte reißen die Locken wie sonst zur Herbstzeit“[154]. Der Verweis auf Gaia, die Erde, deutet das mythische Erklärungspotential der Geschichte an, das an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen ist. Gleiches gilt für den Kampfpreis: „Zepter und Thron des Kroniden lagen auf Nikes Schoß als gewichtige Preise des Kampfes.“[155] Betrachtet man Typhon in der gesamten Darstellung, zeigt er strukturell bereits wesentliche Züge des (heute) traditionellen Drachenbildes: Er ist eine enorme Bedrohung und gefährdet die Ordnung, sogar die kosmische Ordnung. Er ist maßlos in seinen Ambitionen und grenzenlos in seiner Kraft; kurzum: Er ist exorbitant. Nur ein ebenso exorbitanter Widersacher vermag ihn zu stoppen. Als Kind der Gaia ist er der Erde intensiv verbunden. Er nutzt diese Verbundenheit im Kampf, sowohl um sich zu schützen, als auch um Zeus anzugreifen. Mit (giftigen) Schlangen wird er wiederholt assoziiert, aber kaum identifiziert. Eher ist Typhon ein formloses Ungeheuer.

Nicht weniger berühmt als der Kampf zwischen Zeus und Typhon ist der Drachenkampf des Kadmos – der Held ermöglichte es Zeus erst, über Typhon zu siegen –, der den

[147] Vgl. Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 1. Gesang, (z.B.) Verse 204-219; dort hält er durch sein Verhalten den Mond an, stört den Kreis des Sonnengespanns und verkehrt die Welt, indem er etwa Poseidons Rosse auf den Olymp schleudert.

[148] Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 1. Gesang, Verse 233-234.

[149] Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 1. Gesang, Vers 245.

[150] Dieses Motiv taucht im Kontext der Antikenstoffe auch im Mittelalter wieder auf (vgl. insb. die Cerberus-Figur in Heinrichs von Veldeke *Eneas*-Roman (ab Seite 322 dieser Arbeit)).

[151] Vgl. Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 2. Gesang, (z.B.) Verse 508-583; darin wird erwähnt, wie Zeus Blitze schleudert, sich in Wolken und Donner hüllt, die Winde Typhon bestürmen und auch Hagel und Frost – letzterer besonders –Typhon bedrängen.

[152] Vgl. Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 2. Gesang, Verse 244-355.

[153] Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 2. Gesang, Verse 629-630.

[154] Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 2. Gesang, Verse 637-640.

[155] Ebener, Dietrich (Hg.): *Nonnos: Dionysiaka*, 2. Gesang, Verse 392-393.

Gründungsmythos der Stadt Theben beinhaltet. Kadmos' Widersacher ist „ein Sohn des Kriegsgottes Ares“[156] und besitzt keine Verbindung zum Feuer. Stattdessen besitzt er „einen vor Gift strotzenden Körper“[157] und bewacht eine heilige Quelle des Ares. Der Drache ist dabei, obwohl er die Gefährten des Kadmos tötet und nur durch die Überwindung des Drachen die Gründung der Stadt Theben möglich wurde, nicht rein negativ besetzt. Die Tötung des Ares-Kindes zieht für Kadmos eine Strafe nach sich, was zeigt, dass die Drachentötung keine reine Wohltat war. In den *Metamorphosen* Ovids heißt es überdies, dass Kadmos (und mit ihm seine Frau) sich am Ende seines Lebens, dessen zahlreiche Unglücksfälle Kadmos auf die Tötung des Drachen bei der Quelle zurückführt, selbst in einen Drachen verwandelt zu werden wünscht:

> [Kadmos spricht:] „Vielleicht, daß heilig gewesen der Drache,
> den ich erlegt mit dem Speer zur Zeit, da ich, kommend von Sidon,
> Natternzähne gestreuet, die seltsame Saat in das Erdreich.
> Wenn mit so sicherem Zorn ihn rächt Fürsorge der Götter,
> wünscht ich selber den Leib langhin als Schlange zu strecken.“
> [*Kadmos verwandelt sich in Gegenwart seiner Gattin;*
> *auch Harmonia verwandelt sich danach.*]
> Da sind es plötzlich zwei, und sie kriechen in Windungen einig,
> bis sie erreicht das Versteck des nahe gelegenen Haines.
> Jetzt auch fliehen vor dem Menschen sie nicht, nicht schlagen sie Wunden,
> und was sie waren zuvor, des denken die friedlichen Drachen.[158]

So ist sowohl des Kadmos' Opfer als auch Kadmos selbst alles andere als ein typischer Drache. Der eine, als Ares-Sohn, ist in gewisser Weise heilig, der andere fried- und gedankenvoll. Bedenkt man, dass die Aussaat der Zähne des Drachen, den Kadmos erlegt hatte, dazu führte, dass gerüstete Krieger der Erde entstiegen, der Sage nach die Urväter der Spartiaten, so wird offensichtlich, dass auch die Alchemie in Spätantike und Mittelalter den besonderen Wert von Drachen aus Sagen und Mythen begründen konnte.

Ein ebenso untypisch zahmes Drachenpaar wie Kadmos und Harmonia sind die geflügelten Drachen der Medea. Die Zauberin erhielt von Helios, dem sie verwandt war, „einen imposanten, von Drachen gezogenen Wagen“[159]. Da über die Drachen in den alten Texten nicht viel berichtet wird, ist in diesem Fall vor allem interessant, womit sie assoziiert werden. Sie sind ein Geschenk des Helios, der unzweifelhaft positiv besetzt ist, und sie sind zahm. Medea selbst, die dem Argonauten Jason bei der Erlangung des goldenen Vlies' hilft, sich aber als rachsüchtig und brutal erweist, als der sie verletzt, ist trotz ihres Namens (gr. μεδός = Rat), der auf Weisheit hindeutet, eine ambivalente

[156] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 20.
[157] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 20.
[158] Ovid: *Metamorphosen*, IV. Buch, Verse 571-603. Das Motiv, das der Held selbst Eigenschaften des Drachen übernimmt oder zum Drachen wird, ist auch in der psychoanalytischen Theorie prominent vertreten und wird für die Sigurd/Siegfried-Figur ausführlich diskutiert.
[159] Pohlke, Reinhard und Annette: *Im Labyrinth des Minotaurus*, S. 27.