

ERSCHEINUNGSFORMEN UND FUNKTIONEN
SEXUEILER EPISODEN
IM ZAUBERMÄRCHEN

Versuch einer Analyse

PROF. FÉLIX KARLINGER*

Über die Frage „Sex im Märchen“ hat sich der führende europäische Fachmann Max Lüthi (Zürich) folgendermaßen geäußert: „Ebenso entwickelt sind im Märchen die sexuellen und erotischen Stoffkerne. Brautwerbung, Hochzeit, Ehe, Wunsch nach einem Kinde sind zentrale Motive des Märchens. *Aber jede eigentliche Erotik fehlt*“¹.

Und weiter: „Die Frage nach dem verlorenen Schlüssel hat ursprünglich sexuellen Sinn, und die Krankheit der Prinzessinnen ist die Liebeskrankheit. Im Märchen aber brauchen sie weder sexuell verstanden noch unbewußt als Sexual= oder Liebessymbol erlebt zu werden“².

Und endlich: „Denn das Märchen spielt mit allen Motiven; nicht nur den magischen, sondern auch mit den numinosen, den *sexuellen*, den profanen überhaupt. Es entmachtet und sublimiert sie alle, keine Einzel-erklärungen sind nötig und keine Einzelschlüsse sind zu ziehen. Der abstrakte Stil entleert und sublimiert die Motive“³.

Ist die Beurteilung von Max Lüthi, daß im Märchen der Sex entleert und sublimiert wird richtig? Dann wäre unsere Themenstellung sinnlos.

*Profesor jubilado de la Universidad de Salzburgo, Austria.

¹Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*. Bern⁷, 1981. pg. 65.

²Ibid. pg. 88.

³Ibid. pg. 65.

Für den Bereich von Texten, welche Lüthi analysiert hat, mag sein Urteil zu vollem recht bestehen; aber im allgemeinen ist Lüthi dem Volksmärchen selbst nie begegnet, beziehungsweise nur in der gefilterten und geschönten Form, welche die Texte in der Regel unter der Hand der Übersetzer und Verlagslektoren erfahren haben. Peter Dienstbier hat in seinem Buch⁴ die „... Ursachen und Zustände typologischer Deformation beim Märchen in seiner Entwicklung bis zur Gegenwart“ verfolgt und herausgestellt, daß bei den Unterlagen, deren sich heute gemeinhin die Märchenforschung bedient, es sich um keine originalen Fassungen handelt, sondern um weitgehend überarbeitete und umgeformte Texte.

Es gilt jedoch noch folgende Erwägungen in unsere Untersuchung einzubeziehen:

1. Der europäische Märchenkennner — (auch der Spezialist) — ist in der Regel ein Märchen-*Leser*. Nur mehr sehr wenige verfügen über Erfahrungen im Bereich der Feldforschung, und einzelne haben bei mehr oder minder 'organisierten' Gelegenheiten Erzähler hören und beobachten können, jedoch zumeist außerhalb ihres typischen Milieus. Dem Märchenleser fehlen jedoch Kenntnisse und Erfahrungen zum eigentlichen Lebensbereich des Märchens, zu seiner Biologie. Wir wissen, welche bedeutende Rolle in vielen Erzähllandschaften Mimik und Gestik, sowie Requisiten verschiedener Art spielen können. Es sind nicht nur die Hände, welche obszöne Gesten — wie Penis und Feige — ausgebildet haben, sondern Gegenständen von einem penisartig verknüpften Taschentuch angefangen bis zu vom Erzähler zwischen die Schenkel geklemmten ausgehöhlten Kürbissen und Kokosnüssen könnten in koitusartige Andeutungen übernommen werden.

2. Der Übersetzer steht sehr oft vor der großen Problematik, eine breit ausgefächerte Sexuelsymbolik oder =Metaphorik ins Schriftdeutsche zu übertragen, wo es keine korrespondierenden Begriffe gibt. Helmut Meter⁵ hat so etwa in „Die Metaphorik der Vagina im Italienischen“ insgesamt 182 Metaphern für die Vagina nachgewiesen. Dabei ergeben sich vielfach Schwierigkeiten, indem eine Metapher sowohl das männliche Glied wie die Vagina bezeichnen kann, zum Beispiel "mosca" (Fliege): die 'mosca' kann einen 'pesce' (Fisch=Penis) anlocken und verschlucken, andererseits kann die 'mosca' (als Penis) in eine Schüssel (vagina) fliegen.

⁴Peter Dienstbier, Carlo Gozzi, Jean Cocteau und die Identität des Märchens. — Ursachen und Zustände typologischer Deformation beim Märchen in seiner Entwicklung bis zur Gegenwart. Diss. Salzburg 1975.

⁵Helmut Meter, Die Metaphorik der Vagina im Italienischen, in „Sprachtheorie und Sprachenpraxis“: Tübingen 1979. pg. 215.

Da derlei Bilder dem deutschen Sprachbereich weitgehend fremd sind, muß der Übersetzer entweder den Text dem wirklich gemeinten Sinn annähern, was eine Vergrößerung ins Zotenhafte mit sich bringt, oder er bleibt im Andeutungsweisen aber leicht Mißverständlichen.

3. Die Umfunktionierung des Zaubermärchens zu einer Kindergeschichte, wie sie sich vor allem im 18. und 19. Jahrhundert vollzogen hat, brachte die Konsequenz, Texte ad usum Delphini umzugestalten und zu überarbeiten. Diese Tendenz herrscht bis fast in die Gegenwart herauf. Friedrich von der Leyen, der Herausgeber und Gründer der MdW⁶, hat dem Schreiber dieser Zeilen noch 1959 zur Auflage gemacht, einige sexuelle Ausdrücke zu eliminieren oder auszutauschen, ehe er die Texte für den Band „Inselmärchen des Mittelmeeres“⁷ angenommen hat. Er begründete diese Maßnahme mit dem ‘breiten Leserkreis, der sich choquieren könne’. Einen Text habe ich dann völlig preisgegeben, bei zwei anderen heikle Passagen verändert; so wurde in Nr. 54 „Deusmi“ aus einer „Vagina“ eine „Achselhöhle“, was die entsprechende Stelle jedoch eher ins drastisch Lächerliche zieht. Aber das verpönte Wort, der Geschlechtsteil, war vermieden.

Versuchen wir uns also Texten von Zaubermärchen zuzuwenden, welche nicht durch deformierende Bearbeitungen geschönt und entschärft sind.

Bevor wir uns jedoch mit den einzelnen Erscheinungsformen und Funktionen sexueller Szenen Beschäftigen, soll ein Überblick über das Material geboten werden, das dem Autor zur Verfügung steht, und das zweifellos höchst fragmentarisch ist. So ist es beispielsweise nicht möglich, ex silentio zu schließen, daß bestimmte Formen der Erotik in der Erzähltradition keine Rolle spielen. Der zur Verfügung stehende Ausschnitt an Materialien erlaubt keine allgemein verbindliche Synthese sondern nur Einzelanalysen.

Was begegnet nun an sexuellen Schilderungen im Zaubermärchen des Volksmundes?

1. *Der 'normale' Coitus*; in der Regel wird er mehr knapp und distanziert beschrieben; wenn eine ganz bestimmte Stellung des Beischlafs gewählt wird, so läßt sich daraus meist die Funktion des Coitus im Rahmen des betreffenden Märchens ablesen.

2. Die Vortäuschung eines Coitus durch *Verwendung eines künstlichen*

⁶Friedrich von der Leyen, Die Märchen der Weltliteratur; seit 1912 in Fortsetzung erschienen.

⁷F. Karlinger, Inselmärchen des Mittelmeeres, Köln 1960.

Penis. Diese etwas ungewöhnliche Form findet eine sinnvolle Erklärung der Funktion in der Gestalt des jenseitigen (meist dämonischen) Partners.

3. *Anal-Verkehr*: hier handelt es sich in Umkehrung von Punkt 2) ebenfalls um die Täuschung des dämonischen Partners im Geschlechtsverkehr.

4. *Sodomie* oder *Zoophilie* : Hier ist zu betonen, daß es sich — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen — nicht um eine Paarung des Menschen mit dem Tier geht, sondern daß alles einen mythologischen Hintergrund hat. Das 'Tier' ist ein zoomorpher Jenseitiger, ein Schutzgeist in tierischer Gestalt. Wir müssen an die antik-mythischen Motive „Zeus als Stier + Europa“ und „Zeus als Schwan + Leda“ erinnern. Manchmal bleibt der tierische Partner in seiner zoomorphen Gestalt, manchesmal wandelt er sich zum Menschen zurück. Die Kinder solcher Zeugung sind entweder Halbtier-Halbmensch — oder Menschen mit Tierkräften; sie können auch völlig menschlich erscheinen, so gut wie nie jedoch völlig tierisch.

5. *Sexualakte mit Pflanzen*; es fehlt uns dafür ein klarer terminus technicus, und es soll kein schwerverständlicher Neologismus gebildet werden. (Der seinerzeit angebotene Begriff 'Dendrophilie' wurde praktisch nicht aufgegriffen.)

6. *Homosexualität* tritt in den vorliegenden Materialien nur scheinbar auf, indem sich einer der Partner in Kleidung des andern Geschlechts gehüllt hat, also eigentlich eine Form des Transvestismus. Er begegnet jedoch dann nicht einen Vertreter des eigenen sondern des andern Geschlechtes.

Ich möchte bei der Analyse dieser 6 Erscheinungsformen die erste — den normalen Coitus — an den Schluß stellen, weil er die wesentlichen Funktionen des Sex als Abwehr- oder Lockmittel gegenüber jenseitigen Gestalten kaum tangiert, und so für unsere Aussage nur von sekundärer Bedeutung bleibt.

Beginnen wir also mit Gruppe 2): „Coitus mit künstlichen Penis“. Zu beachten ist zweierlei: die Vorstellung von magischen Gefahren bei der Defloration einer virgo intacta hat schon früh dafür eigene Zeremonien ausgeprägt. Ich verweise hier nur auf Richard Mohr⁸. Daraus ist zu entnehmen: „Der Geschlechtsverkehr darf erst aufgenommen werden, wenn der Mensch symbolisch geopfert worden ist in der Initiation, der ursprünglichen Ehezeremonie:“.

Die Angst vor dem ersten Beischlaf wird dabei aus abstrakten religiö-

⁸Richard Mohr, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie. (Handbuch der Moraltheologie). — München 1954.

sen Vorstellungen in konkrete Darstellungen der Märchen übertragen. Sehr verbreitet war bei den südamerikanischen Indianern das Bild der 'gefährlichen' Frauen, die Zähne in der Vagina haben. Nach Chaves⁹ werden bei den Cagabá solche Dämoninen (oder Halbdämoninen) durch den Gott (oder Geist) *Terana* durch eine goldene Rute verbrannt, wobei man der Rute zweifellos metaphorische Bezüge zum Phallos zuerkennen kann. Bei den Chocó hingegen übernimmt ein Schutzgeist des ersten Menschen eine seltsame Operation: er macht seinen eigenen Penis hart wie Eisenholz und schläft der Reihe nach mit den Frauen, die seinen Schützling verfolgen, indem er ihnen koitierend die Zähne in der Vagina abhobelt, wobei die meisten sehr jammern¹⁰.

Kastrationsangst dürfte bei den Männern im Hintergrund stehen, das Sprichwort von „Haaren auf (unter) den Zähnen“ mag auch hereinspielen, um solche Vorstellungen aufkommen zu lassen. Die Ähnlichkeit der weiblichen Geschlechtsmerkmale mit dem Mund kommt hinzu; viele primitive Sprachen benutzen auch den gleichen Ausdruck für Lippen + Schamlippen, für Mund + Vagina.

Zu dieser Vorstellung gesellt sich noch jene von dämonischen Frauen, die mit Menschen (geschlechtlichen) Umgang suchen. Der Grund kann ebenso im Wunsch nach einem Kind liegen wie in sexueller Befriedigung.

In einem äthiopischen Märchen¹¹ besitzt eine Dämonin Zaubersteine von großer Heilkraft. Sie verspricht solche Steine jedoch nur jenen Männern, welche sie im Coitus befriedigen können; denen das nicht gelingt, beißt sie zunächst den Penis ab und frißt sie anschließend ganz auf. — Der Held der Geschichte erhält nun von einer alten Frau, der er seinerseits geholfen hat, den Rat, sich aus Holz einen Penis zu schnitzen; diesen soll er zuerst mit dem Harz eines bestimmten Strauches bestreichen, dann einen Brei aus Pfeffer kochen und den hölzernen Penis hineintauchen; sobald alles fest geworden ist, soll er die Dämonin aufsuchen, und mit ihr auf solche Weise koitieren, daß er den künstlichen Penis in die Scheide, den natürlichen aber in den After einführe.

⁹Milciades Ch. Chaves, *Mitología Kágaba*, in "Boletín de Arqueología", Bogotá, II, 1947. pg. 476.

¹⁰F, Karlinger/E. Zacherl, *Südamerikanische Indianermärchen*. Köln 1976. pg. 7. - Siehe ferner: Archiv Henri Noël, Faszikel Columbia, Text 21; und ähnlich: E, Malkiel Lopez, *Cuentos iberoamericanos*. Rosario s.a.

¹¹E. Berselli, *Etiopica nuova. Storie fra Eliodoros e i nostri tempi*. Bari s.a. [circa 1943] - dem Schreiber dieser Zeilen nur in Form der Korrekturfahnen zugänglich.

Der Held tut alles, was ihm seine Ratgeberin empfohlen hat. Der Dämonin gegenüber bezeichnet er sich selbst als einen Mann mit dem Namen „Doppelschwanz“; dann legt er sich zur dämonischen Frau, die der Pfeffer in der Scheide so sehr brennt, daß sie dem Helden die Steine aushändigt und selbst, von Schmerzen gepeinigt, in ein Wasserloch springt. (Hier nun beginnt eigentlich erst der Kern des Märchens, in welchem der Held zu einem großen Arzt wird, mit seinen Steinen einen König heilt, dessen Tochter er zur Frau gewinnt. Von sexuellen Details ist nie mehr die Rede: wir sehen, daß es in der obigen Szene nur um den Erwerb des Zauberinstrumentariums aus dem Besitz eines jenseitigen gegangen ist.)

Der mit Pfeffer eingeriebene künstliche Penis begegnet vereinzelt in Erzählungen exotischer Völker (Indien und Südamerika), nun freilich wandelt sich die Form und die Funktion! Das sexuelle Detail ist nicht mehr ein Mittel, um eine dämonische Frau zur Preisgabe einer zauberkräftigen Gabe zu zwingen, sondern lediglich Anlaß für schwankhafte Darstellung. Als Beispiel hierzu sei eine Geschichte der Kamayurá (Brasilien)¹² gewählt: ein Indianer spielt da seiner Schwiegermutter einen Streich. Er hat beobachten können, daß sie sein Wachs, das er für Bogen und Pfeile benötigt, dazu benützt, sich einen künstlichen Penis zu formen, mit dem sie onaniert. „Der junge Mann tat Pfeffer auf die Spitze der Wachsflöte. Zuerst bereitete er einen Pfefferbrei zu, sehr sorgfältig. Dann tauchte er die Spitze in den Brei. Die Schwiegermutter kehrte vom Feld zurück. Als in der Mittagszeit alle Frauen mit der Arbeit rund um den Maniok beschäftigt waren, schüttete der junge Mann alles Wasser aus. Die Schwiegermutter stand von der Arbeit auf, um sich in der Hängematte zu befriedigen. Sie befriedigte sich mit dem Wachs. Da fühlte sie den Pfeffer. Sie sprang aus der Hängematte...“. Nun folgt eine längere Szene mit der Suche nach Wasser, der vor allem in Dialogen mit verschiedenen Nachbarn durchgeführt wird. Endlich läuft sie zum Wasser eines Flusses: „Sie saß im Wasser mit geöffneter Scheide. Fertig. Der Mann hat seiner Schwiegermutter Böses angetan“.

Die äußere Parallele — Drang nach sexueller Befriedigung, die mit einem künstlichen Penis erfolgt — ist deutlich, aber die eigentliche Bedeutung für den Ablauf der Geschichte hat sich vollständig gewandelt, damit zugleich das Urteil — scil. von Erzähler und seinem Zuhörerkreis — über die Tat des Helden.

¹²Mark Münzel, *Erzählungen der Kamayurá. Alto Xingú - Brasilien*. Wiesbaden 1973. pg. 373.

Im afrikanischen Text wird die Vorstellung ausgesprochen, daß der Coitus mit einem dämonischen Wesen gefährlich sei, weil der Mensch dabei leicht selbst zum Dämon werden könne. So geht es primär darum, einen de-facto=Coitus zu vermeiden und den dämonischen Partner zu täuschen.

Vielleicht liegt dieser Zug ebenso einem Märchen zugrunde, das man auch im europäischen Raum (vor allem im Mittelmeerbereich) mehrfach belegen kann. In einem sardischen Märchen¹³ verlangt der dem Barbe-bleue nachgezeichnete Dämon von seiner jungen Frau, sie solle eine Totenhand essen. (In einer spanischen Variante geht es nur um den "pulgar" = Daumen¹⁴.) Die junge Frau versucht die Totenhand zu verstecken und behauptet, sie habe sie gegessen. Auf Geheiß des Dämons kommt sie jedoch zum Vorschein, und der Blaubart tötet seine Frau wegen ihres Ungehorsams und Betrugs. Ebenso ergeht es einer Schwester der Umgebrachten. Erst der jüngsten Schwester gelingt es, auf den Rat eines Marienbildes den Dämon zu überlisten. Sie verbrennt die Hand, zerstößt die Reste in einem Mörser, stopft die Asche in ein Säckchen, und steckt dieses in ihre Vagina. Als der Dämon der Hand befiehlt, zu erscheinen, ruft diese: „Ich kann nicht, ich bin in der Frau“. — Im weiteren Verlauf des Märchens kann die Heldin dann ihre Schwestern wieder lebendig machen und dem Dämon entfliehen.

Welche Bedeutung kommt dieser geschilderten Szene zu? Essen und Coitieren sind austauschbare Begriffe, wie wir aus der Psychologie wissen; beide symbolisieren die *Communio*, die Vereinigung. Und indem das Mädchen sich mit dem Dämon vereint, würde sie zu einem Teil seiner Wesensart. So wird die Vereinigung lediglich vorgetäuscht, um das personifizierte Böse überwinden zu können.

Nun ist freilich die Asche im Säckchen kein künstlicher Phallus, aber auch bei anderer Form steht der gleiche Zweck dahinter.

Hier scheint es angebracht, eine Zwischenbemerkung zu machen: sind derlei obszön wirkende Geschichten nur Unterhaltungen einer Männergesellschaft? Man muß festhalten, daß in der Regel die Zahl der männlichen Erzähler in den bisher gesammelten und veröffentlichten Texten dominiert, doch finden sich unter den von Frauen erzählten Geschichten ebenfalls Texte, in denen der Sexus eine Rolle spielt.

Zu solchen eindeutigen Erzählungen gehören einige, die von einer Frau erzählt und auch von einer Frau — Margret Causemann — aufge-

¹³Vide Anm. 7) pg. 215!

¹⁴M. Serafin, *Cuentos y leyendas*. Madrid s.a.

nommen und übersetzt worden sind¹⁵. Wie bei manchen außereuropäischen Texten ist die gattungsmäßige Zuweisung nicht einfach; man könnte vielleicht von einem 'Zauberschwank' sprechen. Beim Bestellen ihres Feldes werden die sähenden Besitzer von einem zauberkundigen Lama gefragt, was sie dort anpflanzen. Sie wollen ihn necken und antworten: „Penisse“. — Der Lama reagiert darauf, indem er sagt: „Möge aus jedem Korn, das in den Boden gesät wird, ein Penis wachsen!“¹⁶. Zum großen Schrecken des Ehepaars wachsen tatsächlich auf dem Feld nur Penisse. In ihrer Verzweiflung wenden sie sich an einen klugen jungen Burschen, und dieser verkauft sie an ein (tibetisches) Nonnenkloster. Er weiß auch, wie man damit umzugehen hat: „Lege ihn so hin und sage 'th-th-th-th'! Er wird sich aufrichten und in dich eindringen. Wenn du ihn wieder heraushaben willst, sage 'sch-sch-sch-sch'! und er rutscht wieder heraus“.

(Zu ergänzen ist, daß ein Mann, der versehentlich beim Betrachten eines solchen Zauberpennis 'Th-th' macht, zu seinem Entsetzen erfahren muß, daß ihm der Penis in den After eindringt).

Möglicherweise ist auch hier der schwankhafte Charakter die Spätform einer ursprünglich anders strukturierten Zaubergeschichte.

Ob man in diesem von der Causemann mitgeteilten Text exakt von einem 'künstlichen' Penis sprechen kann, ist eine berechtigte Frage; jedoch handelt es sich zweifellos um ein nicht natürliches Organ.

In der gleichen Sammlung kommt noch ein Märchen „Die Prinzessin mit den zwei Geschlechtsorganen“¹⁷ vor. Sie will keinen Mann mit nur einem Penis heiraten; schließlich findet sie einen Hirten, dem in einem Fluß ein zweiter Penis zugeschwommen ist. Handelt es sich dabei um einem zauberischen oder verzauberten Geschlechtsteil?

Schwierig zu entscheiden ist das folgende Motiv: ein sonst offensichtlich impotenter Held befruchtet seine Frau, indem er ihren Schoß mit einem Blütenzweig berührt¹⁸. Wir werden dieser Frage bei der Erotik mit Pflanzen nachgehen.

3. Analverkehr. Es scheint wichtig, gleich zu erklären, daß es sich nicht um sexualpathologische Fälle dreht, sondern daß in allen uns bekannten Fällen das Motiv wiederum die Überlistung eines Dämons bildet.

¹⁵Margret Causemann, Füchse des Morgens - Eine tibetische Nomadenfrau erzählt. Köln 1986. pg. 247.

¹⁶Ibid. pg. 248.

¹⁷Ibid. pg. 253.

¹⁸Jorge Levkopoli, Cuentos de las islas de Grecia. C. de Bolivar. 1945. pg. 88.

Wir wissen von Michel Leiris¹⁹ und Hans Leuenberger²⁰ (und andern), wie stark und verbreitet die Furcht vor Geistern und vor Besessenheit in Äthiopien ist, und wie massiv sie in die Praxis des Geschlechtslebens hineinspielt. Insbesondere den Geistern der Ahnen ist es möglich, vom Menschen Besitz zu ergreifen und dessen Geist in die Ahnenwelt zu verschieben, sodaß vorübergehend geradezu ein Austausch der Geister erfolgt.

In einer Erzählung²¹, die mehr als Sage denn als Märchen zu definieren ist, heiratet ein armer Bursche eine reiche Frau, die das Oberhaupt der 'dyidé' — einer Sekte von Besessenen — ist. Die Ahnen der Frau sind jedoch mit dieser Verbindung mit einem sozial tiefer stehenden Mann nicht einverstanden. Beim Hochzeitsmahl warnt eine Verwandte des Bräutigams, die sich selbst auf magische Praktiken versteht, den jungen Mann, mit seiner Frau ein Kind zu zeugen: sein Sohn würde ihn einmal töten. Als der Bursche das Beilager vollzieht, führt er seinen Penis in den After der Frau ein. Sie sagt (wörtlich): „Dein Fisch schwimmt im falschen Kanal“. — Er antwortet: „So wird es in meinem Dorf gemacht“. — „Und werden so die Frauen schwanger?“ — „Nur so“

Die Frau läßt es geschehen, doch gibt ihr der Geist ein, von dem ausfließenden Samen etwas in die Vagina zu übertragen. Auf diese Weise wird sie schwanger. — Als der Mann die Schwangerschaft seiner Frau erkennt, fliegt er über die Berge in sein Heimatdorf. Die Frau gebiert einen Sohn, und dieser sucht — von den Ahnengeistern getrieben — als junger Bursche das Dorf seines Vaters auf und tötet ihn.

Ob hier ein Anklang an den Ödipus-Komplex vorliegt, muß offen bleiben. Hingegen zeigt der Fall, daß Dämonen nicht immer zu täuschen sind, auch nicht durch sexuelle Manipulationen.

4. Coitus mit einem zoomorphen Jenseitswesen. Die Verbindung zwischen dem Menschen und einem tiergestaltigen Wesen — mit Vögeln, Hirschen, Bären aber auch Wasserwesen — ist nicht selten, jedoch wird in der Regel weder die geschlechtliche Verbindung akzentuiert, noch ist von Kindern aus diesem Bund die Rede. Tierbrautigam und Tierbraut können durch den Coitus mit einem Menschen aus ihrer zoomorphen Gestalt erlöst werden, ein Zug, wie er wohl sogar KHM 1 (AT 440) zugrunde liegt.

¹⁹Michel Leiris, *Phantom Afrika - Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti* 1931/33. 2. Teil, Frankfurt 1984. pg. 209.

²⁰Hans Leuenberger, *Äthiopien - Kaiserreich seit Salomon*. Zürich 1955. pg. 54.

²¹Vide Anm. 11), Fahne 15.

Seltener ist der Fall, daß der menschliche Partner zu einem tiergestaltigen Wesen wird, wie in einem mallorquinischen Märchen²² eine Frau zu einem Delphin wird; sie behält diese Gestalt bei und wird nicht zu einem 'Menschen' zurückverwandelt.

Anders — und auch im Auserzählen drastischer — liegt ein Fall in einem sizilianischem Märchen²³: ein junges Mädchen schwimmt trotz wiederholter Warnung durch ihre Mutter nur mit einem Baderöckchen bekleidet, (ohne Höschen darunter) im Meer. Eines Tages entdeckt sie ein Delphin, der sie vergewaltigt, eine Szene, die ziemlich realistisch geschildert wird. Er bringt dann das verschreckte Mädchen zur Küste, wo er es wieder frei gibt. Nach 9 Monaten bringt sie einen Sohn — „halb Mensch, halb Fisch“ — zur Welt. Möglicherweise darf man in diesem Text die Urform der in Sizilien verbreiteten „Colapesce“-Sage erkennen. (Die einen ähnlich tragischen Ausgang nimmt wie Schillers „Taucher“²⁴).

Die späteren Fassungen des Stoffes haben an die Stelle des Coitus eine Verfluchung durch die Mutter von Cola Pesce eingeführt und die Gestalt des Mädchens einfach eliminiert.

„Amor und Psyche“ hat oft das Modell für eine Verbindung des Menschen mit einem zoomorphen Jenseitswesen abgegeben: Trennung und Wiedervereinigung nach langem und mühevolem Suchen. (Siehe den entsprechenden Artikel bei Scherf²⁵!).

Neben den Stoffen, die sich mit der Erlösung eines tiergestaltigen Wesens beschäftigen, und bei denen zumeist die Form des Coitus nicht näher beschrieben wird, stoßen wir häufig auf das Motiv der Zeugung eines starken Helden durch einen Menschen — Mann oder Frau — und ein Tier (meist Bär oder Bäarin)²⁶. Der Bärensohn kann sowohl ein Kind der Liebe sein wie auch die Folge einer Vergewaltigung. Im letzteren Fall sind die Jenseitsbezüge des Tierdämons geringer, wie etwa in einem Text von Sabine Felmy²⁷ aus Hunza: Der Bär, der dort in Häuser eindringt und Frauen vergewaltigt, scheint ein Tier und nicht mehr zu sein, auch wenn das Motiv zweifellos nur der Rest einer einst zauberträchtigen Geschichte ist.

²²F. Karlinger/U. Ehr Gott, Märchen aus Mallorca. Köln 1968. pg. 268.

²³Sammlung Karlinger, unveröffentlicht; Druck in Vorbereitung.

²⁴Giuseppe Pitre, Nuova raccolta di leggende siciliane, vol. xxii der Biblioteca d. Tradizioni popolari siciliani. — Confer: Benedetto Croce: La Leggenda di Niccolo Pesce, Napoli. 1885.

²⁵Walter Scherf, Lexikon der Zauber märchen. Stuttgart 1982. p. 509.

²⁶Bekannt als „Jan de l'Ourso“ etcetera; vide: F. Karlinger, Einführung in die romanische Volksliteratur, vol. I München 1969. pg. 201.

²⁷Sabine Felmy, Märchen und Sagen aus Hunza. Köln 1986. pg. 110.

Fälle reiner Sodomie sind relativ selten, obwohl im pastoralen Milieu mancher Landschaften diese Abart praktiziert wird. Mitunter ist jedoch — wie in einem balkanischen Märchen²⁸ die choquierende Passage nur eine Randerscheinung. Im oben genannten Märchen rät eine Mutter ihrer nymphoman geschilderten Tochter, sich vom Ziegenbock bespringen zu lassen. Ein Bursche beobachtet die Szene, sperrt beim nächsten Mal den Ziegenbock ein und bekleidet sich selbst mit dem Fell eines Bocks und folgt dem Mädchen in den Stall, um sich dort mit ihm zu vergnügen. Die Folge ist eine Schwangerschaft des Mädchens, das zu Verwandten in einer andere Landschaft geschickt wird, um dort den späteren Helden der Geschichte zu gebären.

In anderen Märchen sind die zoophilen Episoden lediglich der Anlaß zu Erpressungen, wie in einem berberischen Text²⁹. Wie bereits beim Text der Felmy (Anm. 27)) lassen schwankhafte und deformierte Fassungen ursprünglich mehr mythischer Geschichten eine Akzentverschiebung auf der Funktion sexueller Details erkennen.

5. Sexualakte mit Pflanzen wirken selbst dann weniger anstößig, wenn sie relativ genau beschrieben werden. Die Verbindung Mensch + Pflanze ist nicht nur aus zahlreichen Schöpfungsmythen bekannt, sondern sie nimmt noch heute in vielen Erzählungen exotischer Völker einen beträchtlichen Raum ein, wie es manche Texte von Mark Münzel (Anm. 12)) zeigen. Im europäischen Raum tritt das Motiv in der Regel lediglich in symbolisierter Form auf — wie etwa bei Basile (I, 2), wo die Frau einen Heidelbeerzweig gebiert. Wenn jedoch eine Frau einen Myrthenzweig oder eine andere Pflanze gebiert, so wird weder die Vorgeschichte im Erotischen ausführlich beschrieben, noch handelt es sich ausschließlich um eine „Pflanze“, sondern hinter der Pflanze verbirgt sich ein Mädchen, das später aus ihr hervortritt. Häufig erfüllt sich lediglich ein Wunsch — oder ein Gebet — einer Frau, die ein Kind begehrt, und sei es eben nur einen Zweig.

Die Rolle des Baumes, kann jedoch als Sexualpartner wesentlich weiter reichen³⁰. Das Motiv, daß dem Gatten einer kinderlosen Frau Früchte (meist Äpfel oder Birnen) gegeben werden, nach deren Genuß sie schwanger wird, ist verbreitet. Seltener ist schon, daß das Ehepaar unter einem ganz bestimmten Baum koitieren soll. Merkwürdig berührt hingegen, wenn der Gatte einen Blütenzweig in die Vagina seiner Frau einfüh-

²⁸Carlos Bandy, *Balkanische Märchen*. (Masch. schr. vervielfältigt) München 1966.

²⁹Uwe Topper, *Märchen der Berber*. Köln 1986. pg. 156.

³⁰F. Karlinger, *Sobre la función del árbol en los cuentos populares españoles*, in "Arbor - Ciencia, Pensamiento y Cultura"; Tomo cxix, Madrid 1984, pg. 69.

ren soll oder gar eine Baumfrucht (oder den Saft einer solchen Frucht); es scheint sich um einen Ahnungszauber zu handeln, und alle diese Geschichten wissen von der Schwangerschaft der vorher unfruchtbaren Frau zu erzählen.

Bei Münzel befriedigt sich ein junges Mädchen mit dem Ast eines Baumes (Anm. 12) pg. 372); sie behandelt den Baum wie einen menschlichen Partner und bringt ihm auch zu Essen.

Weniger drastisch schildert ein aromunisches Märchen³¹, wie einer kinderlosen Frau geraten wird, auf einem Ast eines ganz bestimmten Nußbaumes „nach Männerart“ zu reiten. Es wird jedoch nicht gesagt, ob das lediglich ihre Unfruchtbarkeit beseitigt oder ob sie dadurch unmittelbar befruchtet wird.

Dieser — oft nur andeutungsweise — Baumcoitus mag wohl durch die Überzeugung von der natürlichen Fruchtbarkeit der Bäume gestützt werden, ist jedoch umso verwunderlicher, als ja die Bäume fast bei allen Völkern weiblich gedacht werden.

Eine andere Vorstellung steht hinter der geschlechtlichen Begegnung eines Mannes mit einem Baum, zumal wenn aus dem Baum eine Art Dryade hervortritt und sich dem Manne hingibt. Doch kann eine solche Paarung des Menschen mit dem Baum auch drastischer beschrieben werden, indem der Mann seinen Penis an der Rinde des Baumes reibt oder seinen Samen in ein Loch im Stamm ergießt. Richard Mohr (Anm. 8) pg. 135) schreibt: „Wenn in einigen Gegenden von Amboyna die Gewürznelken keine gute Ernte erwarten lassen, gehen die Männer nachts nackt auf die Plantage und befruchten dort die Bäume mit ihrem eigenen semen. ... Ja es werden die größten sexuellen Orgien veranstaltet, um die Geschlechtssekrete reichlich zu erhalten zur Befruchtung der Felder“.

Vermeint hier der Mensch die Fruchtbarkeit der Pflanzen fördern zu können, so erhofft er sich andererseits auch von den Pflanzen Anteil an deren Fruchtbarkeit. Korsische Erzählungen³² wissen sowohl vom Rat einer Hexe, eine unfruchtbare Frau solle nackt auf einem Birnbaum die Nacht verbringen — der Effekt liegt freilich unerwartet — wie von einem Mann, der mit einem Baum ein Mädchen zeugt, das in der Krone des Baumes aufwächst.

In Mythenmärchen ist gelegentlich der Übergang zwischen Pflanzen

³¹Sammlung Karlinger, unveröffentlicht.

³²F. Karlinger, Märchentage auf Korsika — Geschichten und Wandereindrücke. Köln 1984. pg. 74.

und astralen Erscheinungen nur schwer zu unterscheiden. Das gilt etwa, wenn in einem nikaraguanischen Märchen³³ ein Stern aus den Ästen eines riesigen Baumes in den Schoß eines Mädchens fällt und dieses befruchtet. Dominiert hier der Baum oder das Gestirn? Dass sich der Sonnenmann in ein menschliches Mädchen oder eine Sternenfrau in einen menschlichen Burschen verliebt und mit ihm Kinder zeugt, findet sich öfters; vom Coitus ist dabei selten die Regel.

Lediglich in einer Erzählung der Puelche³⁴ wird der Geschlechtsakt zwischen einem Regengeist und einem Mädchen sehr detailliert beschrieben. Möglicherweise handelt es sich um eine Geschichte von der Zeugung eines Schamanen.

Während astrale Wesenheiten männlichen Geschlechts zumeist Menschen zeugen, die zwar oft zauberkundig sind, sonst jedoch sich nicht von andern Menschen unterscheiden, sind die Kinder von Sternmädchen von anderem Aussehen, mit leuchtenden Augen oder gar einem silbernen oder goldenen Antlitz. Sie bleiben nicht immer bei ihrem menschlichen Vater, manchmal folgen sie ihrer Mutter zurück ans Firmament, zumal wenn der Vater ein Tabu gebrochen hat.

Kehren wir nun zum ersten Punkt, dem sozusagen „normalen“ Coitus zurück. Warum ist davon überhaupt die Rede?

Wir schließen in dieser Untersuchung absichtlich die Erzählungen aus reinen Männergesellschaften — Fischern, Soldaten in der Kaserne, Männer in Gefängnissen und Krankenhäusern — aus, weil hier wohl mehr pornographische Effekte zugrunde liegen, und es schwierig ist, von einer inneren Funktion zu sprechen.

Steht die Episode eines Coitus am Anfang eines Märchens, so dreht es sich in der Regel um die Vorgeschichte eines Helden. Wird derlei mehr in der Mitte einer Geschichte erzählt, so nimmt in der Regel der Handlungsablauf damit eine entscheidende Wendung. Begegnen wir erotischen Szenen mehr gegen den Schluß, so geht es meist um schwankhafte Elemente. Das letztere gilt vor allem für Texte, in denen eine Prinzessin sich dem Helden hingibt, um ihm etwas abzugewinnen oder ein Geheimnis zu entreissen, wie im katalanischen Märchen „Der Lügensack“³⁵ oder im rumänischen „Von der gelehrten Kaiserstochter“³⁶.

Innerhalb der erotischen Problematik stoßen wir in Volkserzählungen häufig auf Inzest-Fälle. Diese Thematik taucht bei nahezu allen Völkern

³³Sammlung Noël aus dem Jahre 1959; unveröffentlicht.

³⁴F. Karlinger/H. Pögl, Märchen aus Argentinien und Paraguay. Köln 1987. pg. 110.

³⁵Vide Anm. 7) pg. 265.

³⁶F. Karlinger/O. Bírlea, Rumänische Volksmärchen. Köln 1969. pg. 5.

auf. Es ist jedoch zu beobachten, daß es nur sehr wenige vollzogene Inzest-Fälle zwischen Vater und Tochter gibt — in der Regel mißlingt dem Vater seine Nachstellung und die Tochter kann entfliehen — während es bewußt oder unbewußt zum Coitus zwischen Mutter und Sohn kommt.

Es scheint, als begegne diese Form des Inzestes zuerst in buddhistischen Legenden³⁷, doch wird der Stoff dann auch in westasiatischen und europäischen Landschaften aufgegriffen.

Freilich muß man feststellen, daß die westliche Erzähltradition die Problematik teilweise zu entschärfen versucht hat.

Gehen wir von einem Text aus, den Heinrich Zimmer (siehe Anm. 37) pg. 62) mitgeteilt hat. Hier verführt eine Mutter ihren Sohn, mit ihr geschlechtlich zu verkehren, indem sie zu ihm sagt: „Bohre dir deswegen keinen Stachel ins Herz: die Mütter sind wie ein Weg; der Weg, auf dem der Vater geht, auf dem geht auch der Sohn, und wenn er ihm auf einem Weg nachgeht, so trägt ihm der Weg keine Sünde ein — ebenso steht es mit den Müttern. — Auch wie ein Badeplatz sind die Mütter: der Badeplatz, in dem sich der Vater badet, in dem badet auch der Sohn. Und wenn der Sohn darin badet, so trägt ihm der Badeplatz keine Sünde ein — und ebenso steht es mit den Müttern. — Und bei den Völkern jenseits der Grenze da ist das gerade die Sitte: mit welcher Frau der Vater ohne Sünde verkehrt, zu der geht auch der Sohn“.

Nun besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied in der Funktion des Ödipus-Motivs im Buddhistischen und im Christlichen. In den buddhistischen Varianten gibt es keine Rettung für den Sünder — und kein Kloster will den Büßenden aufnehmen — im abendländischen Bereich, (wo Mutter und Sohn meist koitiert haben ohne sich zu erkennen), gibt es selbst für den Erzsünder eine Rettung, die oft auf wunderbare Weise erfolgt. Als Beispiel sei hier das rumänische Märchen „Der Mann, der 99 Popen tötete“³⁸ genannt, das auf dem ganzen Balkan in vielen Varianten verbreitet ist. Der (unbewußte) Inzest bildet das die folgende Handlung auslösende Motiv.

Relativ selten kommt auch der Inzest zwischen Bruder und Schwester in der Volkserzählung vor; meist handelt es sich dann nur um die Vorgeschichte, welche die Abstammung eines großen Helden oder Heiligen berichtet. In einem mallorquinischen Märchen³⁹ ist dieser Stoff als Va-

³⁷Heinrich Zimmer, *Buddhistische Legenden*. Frankfurt 1985. pg. 62.

³⁸Vide Anm. 26) pg. 47.

³⁹F. Karlinger/B. Mykytiuk, *Legendenmärchen aus Europa*. Köln 1967. pg. 28.

riante zum Gregor-Komplex noch relativ gut erhalten, während sonst der volkstümliche Erzähler meist die Vaterschaft des Teufels an die Stelle des Inzestes setzt.

Schließlich muß noch eine wichtige Erscheinungsform sexueller Episodik im Zaubermärchen genannt werden: die Defloration und das Tabu, das oft damit verknüpft ist. In seiner ältesten Gestalt, dem apokryphen Buch „Tobit“ des Alten Testaments, ist zwar die Urform deutlich zu erkennen, die Beseitigung der durch das Tabu drohenden Gefahr jedoch umerzählt. In syrischen Varianten⁴⁰ erfolgt die Defloration — nicht durch Coitus sondern mit der Hand — durch den Engel als Helfer des Helden.

Mitunter übernimmt auch ein Freund des Helden die Defloration, wobei er durch den Dämon getötet, später jedoch durch den Helden wieder ins Leben zurückgebracht wird.

Die Darstellung solcher heiklen Szene hat zumeist einen inneren Sinn und eine unerläßliche Notwendigkeit: es muß dadurch etwas erklärt werden, was der Zuhörer sonst nicht verstehen könnte. So bildet die Defloration mit dem Daumen kein pornographisches Detail, sondern deutet die mittelbare Umgehung eines Tabus an.

Am Rande ist noch zu erwähnen, daß die äußere Funktion des Erzählens auch ihre Auswirkung auf die innere Gestaltung haben kann. Dort, wo das Erzählen mit zum Ablauf der Hochzeitsfeierlichkeiten gehörte, konnte man erleben, daß einem der üblichen Zaubermärchen ein akzentuiert erotischer Schluß angehängt wurde. Das muß nicht immer sehr direkt geschehen; in einem sardischen Märchen⁴¹ ließ der Erzähler die sexuelle Szene als Abschluß der im Märchen gefeierten Hochzeit durch einen Hahn einer Henne berichten. Auf diese etwas drastische Weise, weil der Hahn eben anders gewohnt ist, seine Henne zu bespringen, wird zugleich die Situationskomik erhöht und das Anstößige mehr ins Burleske verfremdet.

Doch die Funktion der sexuellen Episoden ist nicht auf die handlungsführenden und ausmalenden Seiten des Märchens beschränkt. Der Erzähler will unterhalten, zugleich jedoch sich selbst profilieren. Er bemüht sich sowohl darum, seine Weltsicht zu vermitteln, wie das Doppelbödige von Leben und Kosmos einzubringen. Der Zauber der Liebe, die Trieb-

⁴⁰Mirjam W. Zidad, *Les sources et les formations des anges*. Beirut s.a. [circa 1960-65]. pg. 44.

⁴¹Dieses Märchen, dessen Schluß vom Lektorat gestrichen wurde, steht bei F. Karlinger, *Das Feigenkörbchen — Sardische Märchen*. Kassel 1973. pg. 137.

kraft des Sexus als im letzten nicht aufgeschlüsseltes Geheimnis, gehören zu den Mitteln, mit denen eine Geschichte spannend und reizvoll werden kann.

Zum Geheimnis des Coitus gehört, daß er einmal die Liebenden unangreifbar machen kann, sodaß auch ein Dämon ihnen nichts anzuhaben vermag, solange sie miteinander und ineinander verbunden sind, und daß andererseits ebenso der Coitus wehrlos macht. Das sind Widersprüche, die man dem prälogischen Märchen nicht anlasten darf, die jedoch verständlich werden, wenn man die unterschiedlichen Aspekte des Erzählers und seiner Zuhörerschaft berücksichtigt.

Coitus als dichtester Ausdruck der Liebe ist zeitlos und versetzt ins Zeitlose. Von frühen parsischen Erzählungen bis herauf zur mündlichen Überlieferung unseres Jahrhunderts finden wir das Motiv von der Liebesnacht, die viele, viele Jahre (bis zu 3000 Jahren) dauert⁴². Liebe schaltet die Zeit aus, und man könnte die Phrase übernehmen, die wir aus der Siebenschläferlegende kennen: „... putabant de una nocte dormisse...“.

Das ist das eine der beiden Hauptwunder, welche die Liebe bewirkt. Das andere ist Veränderung des Raumes oder Verwandlung der Elemente.

Liebende überdauern im Coitus den Brand ihres Hauses, das ein neidischer und eifersüchtiger Mensch angezündet hat⁴³. Die Flut der körperlichen Liebe ist sozusagen heißer als die Hitze des Elementes Feuer.

Und in einem argentinischen Märchen⁴⁴, das eine Art ländlichen Romeo+Julia=Schicksales zum Inhalt hat, und in welchem die Liebenden flüchten, sich in einer Höhle verstecken, jedoch aufgespürt werden, schlagen lodernde Flamen aus dem im Coitus begriffenen Liebespaar, sodaß die Verfolger meinen, es handle sich um einen Akt der Selbstverbrennung.

Und mit der magischen Hitze eines Coitus endlich schmelzen Liebende einer indischen Sage den Eingang zu einem unterirdischen Gewölbe auf⁴⁵.

In all diessen Fällen ist der Coitus nicht ein pornographisches Acci-

⁴²F. Karlinger, das Zeitproblem bei der Jenseitsfahrt, in "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares", Madrid 1976. pg. 217. Ferner: Karlinger, Zauberschlaf und Ent-rückung. Zur Problematik des Motivs der Jenseitszeit in der Volkserzählung. Wien 1986.

⁴³Eugène Perrin, Contes et mythes orientales. Istanbul 1962. pg. 30.

⁴⁴Vide Anm. 34), pg. 199.

⁴⁵Vermittelt durch einen Brief von Ranjana Cooroswamy.

denz, sondern ein symbolträchtiges Bild, zauberhafte Vorgänge sichtbar zu machen.

Versuchen wir zu resümieren: wozu Sex im Zaubermärchen? Welche Vorstellungen stecken dahinter? Welche Darstellungen findet die Erotik? Welche Aufgabe im Erzählganzen kommt ihr zu?

Zum Wesen des Zaubermärchens gehört noch intensiver als in anderen Volkserzählungen — vielleicht mit Ausnahme der Legende, doch sind dort die Akzente anders gelagert — die Auseinandersetzung des Menschen mit dem personifizierten Bösen. In diesem Kampf ist nicht nur jedes Mittel recht und erlaubt — denn minus und minus ergibt plus — sondern trotz aller humaner Phobien herrscht doch der menschliche Optimismus und die Überzeugung von der Sterilität des Bösen. Dieser Sterilität wird die menschliche Fruchtbarkeit entgegengestellt, äußerlich ablesbar an den Geschlechtsorganen und praktiziert im Coitus. Suchen Jenseitige den Coitus, so geschieht es meist, um aus der eigenen Sterilität herauszufinden, suchen Menschen die fleischliche Verbindung mit einem Wesen der andern Welt, so stehen Liebe und der Wunsch, Erlösung zu vermitteln im Hintergrund.

Von seltenen Fällen abgesehen triumphiert dabei das Gute über das Böse, und der Angriff auf die Lebensqualitäten wird entweder abgewehrt oder das Lebensfeindliche dem Positiven untergeordnet.

Es mag daneben auch eine Rolle spielen, daß in der Darstellung von Reifungsvorgängen durch das Märchen das Sexuelle seinen festen Platz hat, wenn auch erotische Vorgänge im europäischen Märchen zumeist herabgespielt werden.

Wieweit rituelle Orgien⁴⁶ auf die Ausbildung von sexuellen Episoden im Zaubermärchen einen Einfluß gehabt haben — und sei es zumindest mittelbar — kann hier nicht entschieden werden. Ein gewisser Niederschlag ist eher im Bereich der Sagen zu beobachten.

Dennoch bleibt ein beträchtlicher Spielraum gerade dort, wo viel von magischen Experimenten erzählt wird. „Man, darf die Bedeutung der zeremoniellen Nacktheit und des rituellen Geschlechtsverkehrs nicht als eine ausschließlich wohlüstige Erscheinung interpretieren. ...Man kann hier von der unbewußten Sehnsucht nach einem legendären, paradiesischen und einem von Hemmungen und Tabus befreiten Dasein sprechen“. (Anm. 46) pg. 70).

Im Rahmen ihrer leider nicht veröffentlichten Dissertation hat Thor-

⁴⁶Mircea Eliade, *Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen der Religionsgeschichte*. Salzburg 1978. pg. 91 + 94.

dis von Seuss⁴⁷ Einzelanalysen aus Texten verschiedener Landschaften geboten, doch fehlt dazu eine Synthese, welche die vielen Erscheinungsformen des Sexus und seine Funktionen herausgestellt hätte. Diese Zeilen sollen wenigstens der Versuch eines Ansatzes sein.

⁴⁷Thordis von Seuss-Wirwitz, Zur Funktion von Verkleidung und Nacktheit im Märchen der mediterranen Landschaften. München 1966. [Als Dissertation geschrieben, doch verstarb die Autorin, ehe sie ihre Promotion abschließen konnte].