

## Rechtssymbolik im Sozialbrauchtum Südosteuropas

Von LEOPOLD KRETZENBACHER (München)

„Recht“ ist in jeder der vielen Formen, in denen es jeweils von den regional besonderen Kulturzuständen der betreffenden Zeit geprägt in Erscheinung tritt, von Anfang an sozialbedingt und sozialbedeutsam. Es kann gerade aus seiner primären Schutzfunktion heraus zudem auch die Sozialbindungen derer, von denen und für die es geschaffen wurde, noch verstärken. Denn es wird diese Bindungen eben in seiner Anwendung durch die öffentliche Manifestation auch immer von neuem ins sozialgefühlbildende Bewußtsein erheben.

Es ist verständlich, daß eine Großraumregion wie Südosteuropa, deren heute noch sehr gut nach einer Vielfalt von Merkmalen zu unterscheidende Kulturzonen<sup>1)</sup> oikotypischer Prägung kontinuierlich aus Traditionen zeitlich erstaunlicher Tiefe und räumlich in sehr weite Bereiche weisender Verbindungslinien erwachsen sind, denn auch besondere Formen sozialbedeutsamen „Rechtes“ erkennen läßt. Zwei von ihnen, die über das volkskundliche und das kulturhistorische Interesse hinaus das Eingebettetsein des sozialen „Rechtes“ auch in seiner äußeren Form der Manifestation in den Sakralbereich der Hochreligion wie des sogenannten „Volksglaubens“ deutlich werden lassen, mögen hier vorgeführt werden. Sie bezeugen auch ihrerseits die für Südosteuropa so sehr durch viele Jahrhunderte kennzeichnende Situation der Notwendigkeit eines ausgeprägten Eigenlebens von Sozialformen innerhalb der einzelnen größeren oder kleineren ethnischen Gruppen, für die eben nicht so sehr der „Staat“ das „Recht“ sowie „Sicherheit und Ordnung“ garantierende Element darstellt. Vielmehr muß die Schutzfunktion des „Rechtes“ für den in mehrfacher Hinsicht schwächeren Angehörigen dieser Gruppen in der „Sitte“ begründet sein. Sie durchwaltet ja ihrerseits als das hervorragendste Element des „Lebens in überlieferten Ordnungen“<sup>2)</sup> soziales Leben jeglicher Art.

---

<sup>1)</sup> Vgl. M. G a v a z z i, Die kulturgeographische Gliederung Südosteuropas: *Südost-Forschungen* 25, München 1956, S. 5 ff.; D e r s e l b e, Die Kulturzonen Südosteuropas. Mit Diskussion: *Südosteuropa-Jahrbuch* 2, München 1958, S. 11 ff.

<sup>2)</sup> Zu dieser — trotz vieler Diskussionen in der Gegenwart! — immer noch überzeugenden Definition für den Aufgabenbereich der Volkskunde vgl. L. S c h m i d t, Die Volkskunde als Geisteswissenschaft: *Mitteilungen d. Österr. Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie* 73—77, Wien 1948, S. 115 ff.

Man wird gerade bei „Rechtsbräuchen“ wie den nachfolgend geschilderten, bei der Verfluchung eines unerkannt gebliebenen Sozialverbrechers ebenso wie bei der magisch-rituellen Wahrheitsuche durch eine erzwungene Eidesleistung im Sakralraum an besonderer Stelle, daran denken müssen, daß solche und ähnliche rechts-symbolische Riten dort im Sozialgefüge von der Sitte her im Brauchtum sozusagen eigenständig leben, wo eine „Obrigkeit“ nur sehr bedingt im Stande (oder auch nur gewillt) war, das „Recht“ in der kleineren, auf sich selbst gestellten sozialen Gruppe zu schützen. Diese Notwendigkeit mußte sich in Südosteuropa in verstärktem Maße von jenem Zeitpunkt des Sturzes unter eine Jahrhunderte währende Türkenherrschaft an ergeben, wo ehemals vorhandenes, sogar sehr früh konzipiertes und schriftfixiertes, dazu tiefgreifend in den früh- und hochmittelalterlichen Staaten der Balkanhalbinsel wirksames Recht eben durch die neuen politischen Machtverhältnisse jäh außer Kraft gesetzt worden war. Man denke an die hochbedeutsamen, immer wieder novellierten Denkmäler der Rechtsverfassung und der Staatsverfassung von Byzanz, etwa an das „Zitiergesetz“ der Galla Placidia von 426, an den *Codex Theodosianus* von 438, an die *Institutiones* von 533, an das (erst später so genannte) *Corpus iuris civilis* des Kaisers Justinian I. im 6. Jahrhundert usw.<sup>3)</sup> Man erinnere sich ferner für die mittelalterlichen Südslawen an das altkroatische Gesetzeswerk von Vinodol im Kroatischen Küstenlande (*Vinodolski Zakonik*, 1288) oder an jenes des serbischen Zaren Dušan (*Zakon blagovjernago cara Stefana*) mit den zwei Teilen von 1349 und 1353/54.

In den beiden nachfolgend geschilderten Komplexen geht es nicht um öffentlich kodifiziertes und obrigkeitlich angewendetes „Recht“, vielmehr um Rechtssymbolik auf Grund der Sitte in einer noch nicht so wie heute vom alles durchwaltenden Staat „geschützten“ sozialen Gemeinschaft. Es ist verständlich, daß von hier aus gesehen diese „Sitte“ im Bewußtsein ihrer Träger religiös fundiert sein muß; daß ihre Verfestigung immer neu in der sakralen Transgression sichtbar gemacht werden sollte und konnte. Dies geschah fast grundsätzlich immer in der Mitwirkung der Kirche, im orthodoxen Bereich zumal auch der Klöster. Die Kirche verblieb Hort und oftmals nahezu einziger Traditionsträger alles Geistigen, also auch des im Göttlichen verankerten Rechtes. Eben dieses „Recht“ auch als Sozialbildungs- und als Sozialsicherungsfaktor hat die Kirche durch ihre tragende Mitwirkung an der Symbolhandlung im Rechtsleben sakral überhöht. Der an der symbolischen Rechtshandlung wesentlich beteiligte Pope stellt allein schon dadurch das Recht als gottgewollt hin. Er verkündet es kraft seines priesterlichen Amtes. So

---

<sup>3)</sup> Vgl. als Übersicht K. Wessel, Die Kultur von Byzanz. (Handb. d. Kulturgeschichte, 2. Abtlg.), Frankfurt/M. 1970, S. 117 ff.

besiegelt er im liturgienahen, vom Volke jedoch als reguläre gottesdienstliche Handlung aufgefaßten Geschehen innerhalb der Rechtssphäre die Untrennbarkeit von Gott und Recht. Alle Schicksalhaftigkeit des Stehens eines Einzelnen wie der ihn umgebenden Gemeinschaft unter dem Gottesschutze für das Recht wird damit für den Gläubigen unmittelbar erkennbar.

I.

In manchen Landschaften Serbiens, Makedoniens, im östlichen Bulgarien wie auf dem griechischen Festlande sind mir an Kreuzwegen oder auch erheblich außerhalb der Dorfsiedlungen einfache Steinhaufen aufgefallen oder auch von Wandergefährten gezeigt worden. Es sind nicht Reste vom Straßenbau, nicht Sammelplätze nach der so oft notwendigen Feldentsteinung und auch nicht anderer „Abfall“. Vielmehr werden solche Steinhaufen in den genannten Landschaften mit einer gewissen Scheu betrachtet, von der Sage her „gedeutet“. Man benennt sie im Serbokroatischen als *temija* im Sinne von „Fluchhügel, Gedächtnishügel“.⁴) Bulgarisch lautet ihr Name zumeist *gramada* = „Haufen“. Im Neugriechischen ist dieser Steinhügel, in dem vielfach wie bei den Südslawen ein grober Holzpfehl (κούτσουρο καμμένο)⁵) steckt, benannt als das ἀναθεμάτισμα, der „Fluchhügel“. Eindeutig davon ist das sbkr. *temija* abgeleitet. Desgleichen der Rechtssymbolakt, der an diesem Orte voll-

⁴) E. Schneeweis, Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celje 1935, S. 244 f. (mit Abb. aus der Landschaft Svrljig S. 245 u. fehlzitiertes Lit.); Derselbe, Serbokroatische Volkskunde. 1. Teil: Volksglaube und Brauch (Grundriß d. Slav. Philologie, hrsg. v. M. Vasmer), Berlin 1961, S. 180 u. Abb. 40. B. Drobňaković, Etnologija naroda Jugoslavije [Ethnologie der Völker Jugoslawiens]. I. Teil, Beograd 1960, S. 229 ff. und Zeichnung. Gelegentlich wird der Fluchhügel bei den Serben auch einfach *gomila* genannt. Šp. Kulišić — P. Ž. Petrović — N. Pantelić, Srpski mitološki rečnik [Serb. mythol. Wörterbuch]. Beograd 1970, S. 247 f. s. v. „prokletija“. Hier auch die Vermerke solcher Verfluchungen am Grabe eines Unbekannten, unter einem „heiligen Baum“ (*Zapis*), auf dem Gipfel eines Berges. Dazu die Sonderbezeichnung bei Brandstiftung als *glamnja* mit dem Fluche *Proklet da je ko zapali* = der Brandleger möge verflucht sein! Dort auch die Verfluchung des unbekanntenen Verbrechers, ausgesprochen mit einem Stein und einem dürrer Prügel in der Hand und den „Verwünschungen“: es solle dem Verbrecher jedes Ding zu Stein werden wie dieser Fluchstein in der Hand; seine Hand möge ihm verdorren wie dieser Knüppel; Böses möge auf sein Haupt fallen; das Haus solle ihm vernichtet werden, die Tauf- und Hauskommunions-Kerze (*krsna sveća*) ihm verlöschen; die Sünde solle fortwirken bis ins neunte Glied. Bei jeder dieser Verwünschungen antworten die Umstehenden mit ihrer gebethaften Bekräftigung des *Amin!*

⁵) Vgl. D. S. Loukatos, Stichwort ἀνάθεμα in der Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία [Enzyklopädie der Religion und Moral]. Hrsg. v. A. Martinos, Bd. II, Athen 1963, Sp. 473; dazu: St. P. Kyriakidou, Ἑλληνικὴ Λαογραφία [Griechische Volkskunde]. Athen 1923, S. 118 ff. Ph. Koukoule, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς [Leben und Kultur der Byzantiner]. Bd. III, 1949, S. 327 f.; IV, 1951, S. 198; V, 1952, S. 82 f.

zogen worden ist, bulg. *anatemija*, *natemija*. Entsprechend verwendet man bei den Südslawen aus dem griechisch-orthodoxen Kirchenbegriff *ἀνάθεμα* und *ἀνάθημα* unmittelbar oder über das volkssprachliche *ἀναθεμάτισμα* übersetzt sbkr. *prokletija*, bulg. ebenso oder auch *proklatije*. Es bezeichnet das öffentliche Verfluchen (*prokleti*) gegen einen unbekannt gebliebenen Sozialverbrecher.<sup>6)</sup>

War irgendwo ein schweres Verbrechen gegen soziale Ordnung und gegen soziale „Sicherheit“ einer Gemeinschaft geschehen, etwa ein existenzbedrohender Diebstahl, eine Brandlegung, ein Mord, und ist dieses Sozialverbrechen kapitaler Art ungesühnt verblieben, dann wird in religiös-feierlichem Ernst gegen den unbekannt (oder auch flüchtigen, für den weltlichen Arm der Gerechtigkeit nicht mehr greifbaren) Verbrecher oder gegen seine hinter der Meintat vermutete Gruppe das *ἀναθεμάτισμα*, die *prokletija* ausgesprochen. Das geschieht als Gemeinschafts-Symbolakt so, daß an einer bestimmten Stelle außerhalb des Dorfes oder am gemeinsamen Berührungspunkt der Gemarkungsgrenzen mehrerer Dörfer oder aber — dies am liebsten — bei einer an sich schon in der Volksüberlieferung als Ort magischer Bedeutsamkeit bekannten Wegkreuzung ein hölzernes Kreuz oder ein dürrer Strunk (*κούτσουρο ξερό*) in die Erde gerammt wird. Der Pope selber oder der Dorfälteste oder aber einer der angesehensten Bewohner dieser Gegend spricht nun die Verfluchung des Verbrechers nach Darstellung des furchtbaren Geschehens mit diesen Worten aus: *ἀνάθεμα! ἀναθεματισμένος νὰ εἶναι! ἀνάθεμά τοῦε! ἀνάθεμά σε* usw., d. h. „er soll verflucht sein!“ Im gleichen Wortlaut sbkr. *anatema ga bilo!* und bulg. *proklet da je!*<sup>7)</sup> Dazu werfen der Verfluchende und jeder, der ihm in seiner Empörung über das Sozialverbrechen folgt und damit darüber hinaus auf das Gewissen des Unbekannten, des nunmehr feierlich Ausgestoßenen magisch-geistig-geistlich einwirken will, einen Stein an den Pfahl. So wächst eine *temija*, ein „Fluchhügel“ heran. Er wird auch später noch dadurch vergrößert, daß Vorbeigehende, die um das Verbrechen wissen, sich mit Fluchwort und weiterem Steinwurf (*πετροβολισμός*) anschließen. Dadurch verbleibt auch diese *temija*, *gramada* als mahnendes Sinnzeichen. Es ist ferner neugriechischer Volksglaube (*λαϊκή δοξασία*), daß ein Mensch, gegen den auf solche Weise das *ἀναθεμάτισμα* begangen wurde, eine gewisse Zeitspanne nicht mehr überleben werde können. „Er verfault wie dieser Holzpfehl und siecht zu Tode“. Aber seine Seele

<sup>6)</sup> Als weitere serbische Benennungen des Verfluchungsaktes bei Drobñaković, a. a. O., S. 229: *stavljanje prokletije (temije), metanje anateme, činjenje amina, nemetne gomile*.

<sup>7)</sup> Ch. Vakarelski, Bulgarische Volkskunde. Berlin 1969, S. 273 f. St. N. Šiškov, Izbrani proizvedenija [Ausgewählte Werke]. Plovdiv 1965, S. 313 f.

muß in die Jenseitsqualen eingehen. Der Fluchhügel wird ihn immer bedrücken.<sup>8)</sup>

Die volksgläubigen Vorstellungen um diesen Steinwurf zum Fluchhügel ähneln einander bei allen Südostvölkern weitestgehend. Sie beruhen auf der gemeinsamen Anschauung von der magischen Kraft einer Art „homöopathischer Zweckmäßigkeit“. Der Vergleich mit dem kirchlichen Akt des Verrufes gegen einen Sünder, dessen Ausstellung zu öffentlicher Buße, wie ihn der griechische Volkskundler D. S. Loukatos-Joannina (Epirus) gezogen hat, liegt nahe. Das Verbrechen wird laut verkündet, wie dies auch bei den sogenannten „Naturvölkern“ der Brauch war und ist; der Steinwurf als sichtbares Verfluchungszeichen (πετροβολισμός, πετροβόλημα), als die „Steinigung des Unbekannten“ läßt sich gut mit dem so oft im Alten Testament wiederkehrenden und nach den Verbrechenanlässen differenzierten Steinigen als dem λιθοβολισμός (vgl. Deuteron. 21,21: ... *lapidibus eum obruet civitas*) gegen Götzendiener, Unzüchtige, gegen widerspenstige Söhne und Sabbatschänder, auch gegen Majestätsbeleidigung u. ä. vergleichen.<sup>9)</sup> Auch sonst ist ja der Ritus des zu Tode Steinigens, das hebr. *sâgal* = λιθοβολεῖν, hebr. *râgam* = καταλιθοβολεῖν bei den Völkern des Alten Orientes wie bei den Griechen und Römern der Antike bekannt.<sup>10)</sup> Die Erinnerungen an ähnliche Rechtsriten der alten Mittelmeervölker zum Schutze ihrer πολιτεία dürfen bei der Beurteilung byzantinischer und nachfolgend orthodox-neugriechischer wie südslawischer, noch rezent geübter Rechtssymbol-Steinigungsstrafen gegen Sozialverbrecher nicht unterschätzt werden.<sup>11)</sup> Durch dieses ἀναθεμάτισμα, das *staviti prokletiju* wird der also Verfluchte auch in seiner „Hingabe an den Teufel“ (ἀφοσίωσις τοῦ στὸν δαίμονα) bestraft, „daß seine Seele verdorrt“. Auch das wieder entsprechend den alt-hebräischen und den altgriechischen Verwünschungen bzw. den Überantwortungen an die Gottheiten des Hades, der Unterwelt. Ein weiteres,

<sup>8)</sup> Loukatos, a. a. O., S. 473.

<sup>9)</sup> Vgl. G. Gratsias mit dem Stichwort λιθοβολισμός in der *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, Bd. VIII, 1966, S. 302 ff.; Parallelbezeichnungen (λιθοβολία, λιθοβόλιον, λιθασμός) mit Differenzierungen als Strafen gegen elf verschiedene Verbrechenarten im Alten Testament; dazu: R. Hirzel, Die Strafe der Steinigung. (Abhdlgen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, XXVII/7, Dresden 1909).

<sup>10)</sup> B. Schmidt, Steinhäufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland. (Jahrbücher f. classische Philologie XXXIX, Leipzig 1893, S. 369 ff.). — Dazu das Stichwort „Steinigung“ v. Latte in: Pauly — Wissowa — Kroll — Mittelhaus, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 2. Serie, Bd. III/2, Stuttgart 1929, Sp. 2294 f.

<sup>11)</sup> Als sehr alter Gemeinschafts-Strafvollzug durch Steinigen (*kamenovanje*) eines todeswürdigen Verbrechers war dieser dörfliche Rechtsbrauch in der Crna Gora (ähnlich wie im islamischen Recht) noch vorgeschrieben im Gesetzbuch (*Zakonik*) des Metropolitens und Landesherren *Petar I Petrović* (1747—1830). Vgl. *Drobnjaković*, a. a. O., S. 231.

nur aus der archaischen Gemeinschaftsbindung Verständliches ist die mit der Verfluchung im Steinwurf verbundene Erklärung der „Friedlosigkeit“, der der Sozialverbrecher anheim fällt.

Als Zwischenergebnis volkskundlicher Feldforschungen in Südosteuropa<sup>12)</sup> läßt sich jedenfalls feststellen, daß der Vorgang des Steinwurfes zur Verfluchung samt den daran geknüpften Vorstellungen weit hin bei den orthodoxen Völkern des Balkanraumes noch im Bewußtsein lebt, auch wenn mir aus den letztvergangenen Jahren mehr und mehr sozialistisch durchformten, d. h. zum Teil auch „säkularisierten“ Lebens der meisten Südoststaaten keine unmittelbar „öffentlich“ vollzogene *prokletija* nach Ort und Zeit genau bekannt wurde. Das *staviti prokletiju* ist dennoch völlig geläufig und meist unter diesem oder unter ähnlichen Namen bekannt. Neugriechische Orts- bzw. Flurnamen wie Ἀνάθεμα, Ἀναθεματούρι, Ἀναθεμάτισμα, Ἀναθεματίστρα u. ä. bezeugen unmittelbar, daß dort einst solch ein Ritus der öffentlichen Verfluchung besonderer Bedeutsamkeit und Nachwirkung im Gedächtnis des Volkes vollzogen worden war.<sup>13)</sup>

In einer Reihe von (schon genannten) Büchern des Alten Testaments, im Deuteronomion, im Leviticus, in den Numeri, im 1. Buch der Könige, wird das Ausstoßen aus der Gemeinschaft, das Töten durch Steinigen deutlich vorgestellt als Rechtsritus.<sup>14)</sup> Im Neuen Testament versteht man unter dem ἀνάθεμα lediglich den rechtsgültigen Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft, im Besonderen aus der Abendmahlsgemeinschaft. Man vgl. Matth. 18,17, wo der Ausgeschlossene „wie ein Heide und Zöllner“ gehalten sein solle, oder 1. Kor. 5,13 mit der Aufforderung, sich des Bösen zu entledigen wie im Paulusbriefe an Titus (3,10) gegen den αἰρετικός ἄνθρωπος. Das Begriffswort ἀνάθεμα als solches ist aus dem Paulusbrief an die Galater (1,9) genommen: „So jemand Euch ein anderes Evangelium verkündet, als Ihr es empfangen habt, so soll er verflucht sein: ἀνάθεμα ἔστω!“ Für diese Art Verfluchung steht im Altkirchenslawischen sinngemäß die Wortsippe *proklinati* — καταρᾶσθαι — *exsecrari* (in der Krmčaja kniga, einer Hs. d. XVI. Jh.s). *prokljati, pro-*

<sup>12)</sup> Für die Möglichkeit ausgedehnter Forschungswanderungen zur Erfassung orthodoxer Devotion in Südosteuropa danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bad Godesberg.

<sup>13)</sup> Loukatos, a. a. O., S. 473.

<sup>14)</sup> Vgl. (in Auswahl) Deuteron. 13,7—11; 17,2—7; 21,21; 22,20 f., 23 f.; Leviticus 24,11—14; 23; Numeri 15,32—36. Zur Geschichte dieser Verfluchung bei Kapitalverbrechen vgl. H. Barion im Sammelwerk: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. II, Tübingen 1958, Sp. 828 f. s. v. „Exkommunikation“. Dazu neuerdings: W. Doskocil, Stichwort „Exkommunikation“ im Reallexikon für Antike u. Christentum, hrsg. v. Th. Klauser, Bd. VII, Stuttgart 1969, Sp. 1 ff.; vgl. dort auch W. Speyer, Stichwort „Fluch“, ebenda VII, Sp. 1160 ff.

*kljatije* — *κατάροις* — *exsecratio* (in einem Menaeum aus dem Jahre 1536).<sup>15)</sup> Aus dieser Tradition vermochte Vuk St. Karadžić die nachfolgende Wortgruppe aus dem lebendigen Sprachgebrauch seines Volkes für sein Lexicon serbico-germanico-latinum von 1851 in Auswahl aufzunehmen:<sup>16)</sup> *prokle(t)stvo, prokletav, prokletinja, proklinjanje* für Fluch, Verfluchen, *exsecratio*; *proklet, prokletnik, prikletnjak* für den Verfluchten, *diris devotus*; *prokunem-prokleti* = verfluchen, *diris devo-veo*; dazu für die Crna Gora (Montenegro) den „Fluchhügel“ als *prokleta gomila* mit der Zusatzbemerkung Vuk's als Erklärung: *digli nanj proketu gomilu, t. j. ubili ga kamenjem, uzevši svaki po jedan kamen i bacivši nanj* = steinigen, *lapides in quem conjicere*.

Aus der gleichen Tradition von Rechtsbrauch und Symbolwissen schuf der bulgarische Dichter Ivan Vazov (1850—1921) im Jahre 1879 sein historisch-romantisches Verspoëm „Gramada“.<sup>17)</sup> Der Dichter, dem es so oft um ein sentimentales Idealisieren der Vergangenheit geht, vermerkt selber, daß seiner „Gramada“, einem „Poëm aus dem Volksleben der Šopci“, ein „originaler Volksbrauch“ aus dem Gebiet von Berkovica (am Nordausgang des Petrohan-Passes über die westlichste Stara Planina in NW-Bulgarien) zugrunde liege. Den ersten Anlaß zur Dichtung<sup>18)</sup> bot ihm ein Prozeß, mit dem er als Gerichtsvorstand 1878 am Kreisgericht zu Berkovica zu tun hatte. Vazov behandelt hier in einem Kleinepos von zweihundertundfünfundvierzig gereimten Vierzeilern einen Fall von *natemija* im Sinne einer moralischen Verurteilung. Sie richtet sich zwar nicht gegen einen oder mehrere „Unbekannt Gebliene“. Vielmehr gegen die als Verräter und Sozialschädlinge von der allgemeinen Volksmeinung abgelehnten Opportunisten unter jenen bul-

<sup>15)</sup> F. Miklosich, *Lexicon linguae slovenicae veteris dialecti*. Wien 1850; Neudruck München 1970, S. 130.

<sup>16)</sup> V. St. Karadžić, *Srpski rječnik istumačen njemačkim i latinskim riječima* [Serbisch-deutsch-lateinisches Wörterbuch]. 3. (= „staatliche“) Ausgabe Beograd 1898, S. 625.

<sup>17)</sup> I. Vazov, *Gramada. Poema iz šopskija život* [Gramada. Ein Gedicht aus dem Leben der Schopen]. Sofia 1880. — Für die freundliche Beschaffung des Textes, für Übersetzungshilfe und für das Beisteuern einer Reihe von landeskundlichen Beobachtungen zu Brauch und Glaube in Bulgarien danke ich herzlichst Frau Lilly Zlatanova vom Institut für Bildende Künste an der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften zu Sofia.

<sup>18)</sup> Zur genauen Motivierung des Dichtungsanlasses vgl. V. Valčev, *Gramada. Sjužet, prvoobrazi, s postavki* (Gramada, Stoff, Vorbilder u. Gegenüberstellungen). Im Sammelwerk: Ivan Vazov, *Sborni po slučaj sto godini ot roždenieto mu* — aus Anlaß der Hundertjahrfeier von Vazov's Geburt hrsg. v. d. Bulgar. Akademie der Wissenschaften, Sofia 1950, S. 403 ff. (Mit dem Versuch des Erweises, daß zwei Ereignisse der Dichtung zugrunde liegen, von denen das zweite, eben jenes von Berkovica, auch Nachhall in einem Volkslied gefunden hatte. Vgl. *Demos* I/1, Berlin 1960, S. 62 f.)

garischen Bauern und reichen Landbürgern, die sich zur Erhaltung ihres Vermögens und zur weiteren Festigung ihrer gesellschaftlichen Positionen während der türkischen Oberhoheit mit den politischen und militärischen Machthabern nicht nur arrangierten, sich mit ihnen vielmehr enger einließen, „fraternisierten“, um sich Privilegien zu ergattern. Man warf diesen Leuten ja auch sonst vor, daß sie es zum Schaden ihrer eigenen Landsleute und Glaubensgenossen mit den Besatzern hielten. Gegen einen solchen reichen, mit den Türken allzu befreundeten Vater eines Mädchens Zena, dem die Liebe zum armen Burschen Kamen nicht gegönnt wird, richtet sich der Zorn des ansonsten machtlosen bulgarischen Bauernvolkes. Es vermag seiner Empörung jedoch eben nur in der rechtssymbolischen „Verfluchung“ des abtrünnigen, des türkenhörigen reichen Ceko in einer *natemija, proklatie*-Handlung Ausdruck zu geben, indem jeder mit Abscheu und Fluchwort einen Stein an eine gewisse, allen sichtbare Stelle wirft. Dort häuft sich dann der mahnende, moralisch verurteilende, als solcher aber auch in der sozialen Gemeinschaft bitter empfundene „Fluchhügel“, eben die *gramada*:

159 . . . *I otstъpi ot koleca,  
nabede se leko,  
kamъk vse, hvъrli i reče:  
„Proklet da je Ceko!“*

160 *Ot togava kraj tuj mjesto  
koj mine, zamine,  
vse sъšite drumi kazva  
vse sъšoto čini.*

170 *Рътник li, ovčar li njakoj  
minuva iz drumа,  
kato hvъrli kamъka si,  
„Proklet da je!“ дума . . .*

Wer immer also hier vorbeigeht, ob Wanderer, Schafhirte oder sonstwer, der entsinnt sich an diesem verrufenen Platze mit Verachtung des Geschehnisses, wirft seinen Stein und spricht das Fluchwort: „Verflucht möge dieser Ceko sein!“. Das tut seine verheerende Wirkung weithin. Der Fluchhügel „wächst wie durch ein Wunder, von selbst, als wäre er ein lebendiges Wesen“ und verdüstert das schuldbewußte Gemüt des Ceko:

167 *I gramadata ot sebe  
mъrda i porasva,  
i рътникът отdaleko  
več ja sъpikasva.*

168 *Tja raste, kato po čudo  
sama, kato živa!  
Uboja se Cekovata  
duša nečestiva.*

169 *I da spre ne može Ceko  
ni s psuvin, ni s glumi  
taja gramada da ne raste  
със страšnite dumi.*

So zieht sich die formelhafte Wiederkehr des Motives vom unablässigen, vom heimlich-unsichtbaren und deswegen so unheimlichen Wachsen des Fluchhügels durch die ganze Dichtung, in der darauf bezügliche Strophen (z. B. 182, 244) wie leitmotivisch wiederkehren:

<i>A gramadata raste pak nevidimo, tajno, i kamъni vъrhu neja hvъrčat neprestajno.</i>	Und der Fluchhügel wächst und wächst, man kann es nicht sehen, insgeheim, und die obenauf liegenden Steine, unaufhörlich immer neu fliegen sie heran.
--	--

Wenn Ivan Vazov's „Gramada“ auch gewiß kein Poëm von hoher dichterischer Ausdruckskraft ist, es bleibt dennoch ein Zeugnis für die Widerspiegelung lebendigen Volksbrauches und Einfühlens in die Symbolkraft eines in seiner Tendenz genau erfaßten Rechtsgestus gegen einen, der sich gegen die „soziale Ordnung“ seines Volkes in bedrängter Zeit vergangen hat. Damit aber ist es auch ein vom Dichter selber nach Ort und Zeit des historischen Geschehens aufgezeigtes Beispiel mehr für die Funktion solch eines Rechtssymbols in der offenen Distanzierung von jeglicher Art „unsozialen Verhaltens“ des Einzelnen in einer Gemeinschaft, aus der er sich selber und „schuldhaft“ durch sein von den anderen solcherart verurteiltes Verhalten gelöst hatte.

Nun ist es freilich so, daß ein in der Gemarkung aufgeworfener Steinhäufen nicht in jedem Falle rechtssymbolisches Sinnzeichen einer *prokletija*, einer „Kollektivverurteilung eines unbekanntes Übeltäters, mit dem zu kämpfen die Massen nicht die Kraft haben“, feierlich *in absentia* des Gemeinten ausgesprochen<sup>19)</sup>, sein muß. Gerade eine Vergleichende Volkskunde wird sich in Südosteuropa und überall immer vor Augen halten, daß gleiche äußere Formen und gleiche brauchtümliche Handlungsvorgänge durchaus nicht immer auch Gleiches bedeuten müssen. Hier gilt uneingeschränkt die Erkenntnis: *Si duo faciunt idem, non est idem*. Solcher Steinhäufen bewußt zu besonderer Absicht gesetzter Schichtung gibt es viele. Allein in Europa sind es zahlreiche zwischen Griechenland, Portugal und Island. Hier vermag die Vergleichende

<sup>19)</sup> V a k a r e l s k i, a. a. O., S. 273.

Volkskunde aus dem lebendigen Ritus, aus dem noch unmittelbar in Erinnerung an solchen oder ähnlichen Brauch stehenden Memorat oder aber selbst aus dem durch Zeitabstand, „Sinnverlust“, Schwund von Sozialbedeutung zum bloßen Fabulat verblaßten Geschehen dennoch Vielerlei abzulesen. In Auswahl aus einer übergroßen Fülle von Symbolbedeutungen solcher Steinwurfriten und Mal-Setzungen sei hier an diese Beispiele erinnert:

Da und dort im bayerisch-österreichischen Alpengebiet sind es künstlich aufgeworfene Steinhaufen, ja ganze Wälle von Steinen verschiedener Größe, die sich an Wallfahrtskapellen finden. Pilger und Büßer hatten sie — wiederum in verschieden motivierten Anlässen — hieher, zumeist den Berg herauf geschleppt.<sup>20)</sup> Dabei spielt in den meisten Fällen wohl nicht so sehr ein Stein-„Opfer“ (wie man oft gemeint hatte) eine Rolle (ganz abgesehen von der Vielschichtigkeit dessen, was Religionswissenschaft und Religiöse Volkskunde als „Opfer“ ansehen<sup>21)</sup>). Manches hängt wohl mehr mit dem Grundgedanken der „Verdienstlichkeit“ des Beschwerlichen in der Idee der Askese und Bußübung zusammen, wenn ein letztlich nicht unmittelbar „Nutzbringendes“ unter großen körperlichen Anstrengungen vollbracht wird wie ein Wallfahrten auf Knien<sup>22)</sup>, ein Barfußgehen in unwirtlicher Sakrallandschaft, ein Kreuz- oder Holzscheittragen u. ä., zu dem auch diese Steinhügel an Wallfahrtsorten als Ergebnis zählen.

Als „Neubrauchtum“ war es vielleicht zu werten, wenn heimatvertriebene Sudetendeutsche etwa im Winter 1946/47 in ihren Ab-

---

<sup>20)</sup> M. A n d r e e - E y s n , Volkskundliches. Aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Braunschweig 1910, S. 13 ff.; mit Bildern von Steinhaufen, die durch Wallfahrer zusammen getragen sind, vom Falkenstein bei St. Wolfgang am Abersee in Oberösterreich, von Weißenstein in Südtirol. Des weiteren aus Niederösterreich, aus der Obersteiermark, aus Tirol, aber auch aus Böhmen (Berg Tabor bei Chlum). Vgl. dazu auch: R. A n d r e e , Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878, I. Bd., S. 46. R. K r i s s , Die Volkskunde der Altbayrischen Gnadenstätten. Bd. III, München-Pasing 1956, S. 243 f.

<sup>21)</sup> Zur religionswissenschaftlichen, völker- und volkskundlichen Diskussion um den Begriff „Opfer“ vgl.: R. K r i s s , Die religions-phänomenologische Betrachtungsweise in ihrer Bedeutung für die volkskundliche Forschung: *Zs. f. Volkskunde* 52, Stuttgart 1955, S. 76 ff., bes. S. 85; F. H e i l e r , Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961, bes. S. 204 ff.; W. B r ü c k n e r , Volkstümliche Denkstrukturen und **hochschichtliches** Weltbild im Motivwesen. Zur Forschungssituation und Theorie des bildlichen Opferkultes: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 59, Basel 1963, S. 186 ff.; H. H u b e r t u. M. M a u s s , Sacrifice: its Nature and Function, New York 1964; R. K r i s s , Zum Problem der religiösen Magie und ihrer Rolle im volkstümlichen Opferbrauchtum und Sakramentalien-Wesen: *Österreichische Zs. f. Volkskunde* XXII/2, Wien 1968, S. 69 ff.

<sup>22)</sup> Vgl. zur Idee L. K r e t z e n b a c h e r , Bilder und Legenden. (Aus Forschung u. Kunst, hrsg. v. G. Moro, Bd. 13), Klagenfurt—Bonn 1971, S. 16 ff.: Der Schwierige Weg nach oben.

schiedswallfahrten eine Art „Steinopfer“ darbrachten. Manche von denen, die etwa bei St. Joachimstal über die Grenze wollten, pilgerten zuvor noch einmal nach Maria Sorg im Erzgebirge. Dabei trugen sie bis hinauf zur Wallfahrtskirche Steine mit sich. „Das hat sollen helfen“. <sup>23)</sup>

Stärker erweist sich aus der Überschau die Bindung des Ritus von Steinwurf oder Steinhinterlegung in Symbolgebärde und Gedenken (*memoria*) als Segen oder Fluch an den Totenkult bzw. an Gräber und Begräbnisstätten ganz allgemein. Dabei hatte man sich sehr früh und sehr viel mit solchen (auch in der Dichtung sich widerspiegelnden) Steinhaufen im Bereich der germanischen Kulturen befaßt. Im Nordischen die Steinhaufen auf Island<sup>24)</sup>, im germanischen Westen die Frage, ob das althochdeutsche Wort *harug* für „Heiligtum“, das mit lat. *carcer* zusammengebracht wird, letztlich „Steinhaufen, -umhegung, -wall“ bedeuten soll und mithin ebenfalls voll in die Sphäre des Sakralen gehört.<sup>25)</sup>

Unmittelbar der Gegenwart und unverkennbar der Toten-Memorie gehört es an, wenn sich auf jüdischen Gräbern Steinbrocken angereiht oder davor aufgehäuft finden. So auf dem großen jüdischen Friedhof zu Prag. Ähnlich auf dem Judenfriedhof zu Frauenkirchen im Burgenlande.<sup>26)</sup> Auch auf dem nunmehr verlassenen Friedhofsgelände rund um die Synagoge von Testour in Tunesien sind mir 1971 solche Steinauflagen auf einzelnen Gräbern mit hebräischen oder französischen Inschriften aufgefallen. Als „Opfer für die Seelen der Verstorbenen“ ge-

<sup>23)</sup> G. Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. Marburg/L. 1968, S. 286.

<sup>24)</sup> B. Kahle, Über Steinhaufen, insbesondere auf Island: *Zs. des Vereins f. Volkskunde* XII, Berlin 1902, S. 89 ff.; S. 203 ff.; S. 319 ff.

<sup>25)</sup> H. Meyer, Heerfahne und Rolandsbild. Untersuchungen über „Zauber“ u. „Sinnbild“ im germanischen Recht: *Nachr. v. d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen aus d. J. 1930, phil.-hist. Kl.*, Berlin 1930, S. 461 ff.); im Schwedischen wird für solche Steinhaufen an Orten, wo etwas Schreckliches geschehen war, das Wort *varp* = „Wurf“ verwendet. Vgl. M. B. Lanskad, *Norske folkeviser*. [Norwegische Volkslieder] Christiania 1853, S. 722. — Zu neueren Versuchen, dieses Wort *harug* in seiner Bedeutung, d. h. in der Erklärungsvielfalt auf Grund oft gegensätzlicher Anschauungen zu erfassen vgl. O. Höfler, Spervogel — Herger — \*Harugwari. In der: *Festschrift für H. de Boor zum 80. Geburtstag. Mediaevalia litteraria*, hrsg. v. U. Hennig — H. Kolb, München 1971, S. 211 ff., bes. S. 213 f.

<sup>26)</sup> Freundliche Mitteilung u. Bildbeilage von Frau Dr. Elfriede Grabner, Graz, Steir. Volkskundemuseum, Juni 1971. Der jüdische Brauch, Steine auf das Grab zu legen, spiegelt sich häufig auch in der gegenwärtigen madjarischen Literatur wider. Vgl. dazu neuerdings die Belege bei A. Scheiber, *Alte Geschichten in neuem Gewande*. 6. Mitteilung. (*Fabula. Internationale Zs. f. Erzählforschung*, XII/2—3, Berlin 1971, S. 248 ff., bes. S. 256). Hingegen ist ein Steinhaufen auf einem Bilde von Jörg Breu d. Ä. (um 1475—1537), auf den mich mein Freund Dr. Lenz Kriss-Rettenbeck (München) am 9. IV. 1972 aufmerksam gemacht hat, funktionssicher als Wallfahrtszeichen zu erkennen.

deutet finden sich solche Steinansammlungen auch auf Gräbern in Portugal und Spanien.<sup>27)</sup>

Mancherlei Deutungen in der Religionswissenschaft wie in der klassischen Altertumskunde sind auch jene oft in der antiken Literatur genannten Steinhaufen (ἔρμακες, ἔρμαια, ἔρμαῖοι λόφοι) unterworfen worden, die die alten Griechen meist an Landstraßen errichtet hatten, da die Vorübergehenden immer neue Steine zuwarfen. Als „Wegschutz“ waren sie gedeutet worden.<sup>28)</sup> Daß sie Hermes/Mercurius zu Ehren errichtet waren, steht von einer bestimmten Zeit an fest. Der Zusammenhang mit dem rohen Steinmal als Säule bzw. nachmals eben der „Herme“ als Kultmal in Gestalt eines geformten Steinpfeilers ist gesichert (Ἐρμῆς . . . ὁ σωρὸς τῶν λίθων).<sup>29)</sup> Man will auch neuerdings den Namen des Gottes Hermes überhaupt von ἔρμαῖος, zum Steinhaufen gehörig, ableiten in dem Sinne, daß die Gottheit ursprünglich als Steinphallos verehrt worden sei. Erst daraus habe sich die vierköpfige, im Grundriß quadratische Steinsäule, eben die „Herme“ entwickelt und manche Neugestaltung zwischen dem 7. Jahrhundert vor Chr. und der hellenischen Klassischen Zeit angenommen.<sup>30)</sup>

Merkwürdige „Erklärungen“ und Motivationen gibt es für formähnliche Steinhaufen auf albanischem Volksboden. Da heißt es, sie seien zu ganzen Hügeln gediehen, weil Wanderer sie immer wieder neu warfen, um „nicht ausruhen zu müssen“. Das besagt die redensartliche Phrase alban. *me lane pritesen* = „die Trägheit lassen“.<sup>31)</sup> Die Vorstellung geht darauf hinaus, die eigene Müdigkeit in den Stein zu bannen und ihn an jener Wegstelle sozusagen stellvertretend „ausruhen“ zu lassen. Angeblich fanden sich solche Steinablagen auf Baumästen oder zusammengeworfen in hohlen Bäumen.<sup>32)</sup> *Murana* genannte Steinhaufen wurden von den Albanern an einer Stätte errichtet, wo ein Mord geschah. Liegen zwei solcher Steinhügel einander gegenüber, so deutet sie

<sup>27)</sup> Unsicher ist es, ob hierher auch die großen Steinhaufen an der Grenze der Provinz Galizien gegenüber dem spanischen Mutterlande und Portugal zu zählen sind. Von ihnen wurde behauptet, daß jeder Galizier beim Überschreiten der Grenze zur Arbeitssuche im anderen Lande oder bei der Heimkehr dort einen Stein hinwarf. Vgl. dazu: F. Liebrecht, Zur Volkskunde. Heilbronn 1879, S. 267 ff.: Die geworfenen Steine. Bes. S. 279.

<sup>28)</sup> E. Otto, De Tutela Viarum. Utrecht 1731, S. 170 ff.

<sup>29)</sup> Liebrecht, a. a. O. S. 271 nach dem gelehrten Grammatiker des 12. Jhs Johannes Tzetzes in dessen „Chiliades“ genannten Historien XII, 571 der Ausgabe von Th. Kißling, Leipzig 1826. — M. W. de Visser, Die nichttiergestaltigen Götter der Griechen. Leiden 1903, S. 102 ff.

<sup>30)</sup> A. Rosenberg, Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes. München 1967, S. 24.

<sup>31)</sup> E. Çabej, Albanische Volkskunde: *Südost-Forschungen* 25, München 1966, S. 360.

<sup>32)</sup> A. Boué, Die europäische Türkei. Wien 1889, I, S. 414.

die Volksüberlieferung auf eine gegenseitige Tötung.<sup>33)</sup> Wenn es weiter von den Albanern erzählt wird, daß die Wandernden dort auch „einen grünen Zweig, eine Blume oder dgl.“ zurücklassen, so erinnert das unmittelbar an ähnliche, in Sagen tradierte Berichte aus Niederdeutschland und aus Schweden.<sup>34)</sup> In wiederum anderer Art in die Symbolbezüge des Volksrechtes eingebunden erscheint der nachmals geworfene Stein bei den Albanern im „Eid auf den Stein“ (alban. *beja më gur*). Im Gebiet von Merturi hebt sich der Eidesleistende den Stein auf die eigene Schulter und wirft ihn dann mit den Worten *bajtta toka* = „die Erde soll ihn tragen“ nieder.<sup>35)</sup>

Die ganze Vielfalt der Anlässe, der Symbolbezüge und der sich in den Jahrhunderten auch wandelnden Sinngebungen und Fabulatberichte über solche Steinhaufen in der Landschaft zeigt sich im Bereich des Alten Orientes und der arabischen Traditionen. Bereits aus dem Wallfahrtsbericht der südgallischen Pilgerin Aetheria im 6. Jahrhundert n. Chr. erfahren wir, daß dort, von wo aus man auf den Pilgerwegen das erste Mal den Gipfel des Sinai erblickt, die „heiligen Steinhaufen“, von ihr *memoriae concupiscentiae* genannt liegen.<sup>36)</sup> Diese „Steinmandl“, die verschiedentlich gesetzt sind, werden im Arabischen *mašhad* = „Bezeugungsstätte, Auslug, Anblick“ genannt. Sie beziehen sich jeweils auf einen Platz, von dem aus etwas Bestimmtes gesehen werden kann. Etwa den Ort, an dem ein Pilger beim ersten Anblick eines Wallfahrtsortes die Bekenntnisformel spricht: „Ich bezeuge die Einzigkeit von Gott“. Das Wort gehört demnach zu arab. *šahida* = Zeugnis geben. Aber auch die Steine selber sollen vor Gott bezeugen, daß derjenige, der sie hingeworfen, aufgeschichtet hat, das Heiligtum besucht, sein Gebet gesprochen hat. „Am Jüngsten Gericht werden dann diese Steine wie auch bestimmte Tiere und Pflanzen vor Gott für diesen Frommen zeugen“. Auch an legendären Rastplätzen eines Heiligen, auf Bergespitzen als Dank für überwundene Mühen und selbst an einer Stelle, wo eine berühmte Person getötet worden war, sind bei den Arabern solche *mašhad*-Setzungen anzutreffen. Doch neben der *memoria* im Sinne von Gebetsbezeugung und Segensgebärde entstanden dort die gleichen For-

<sup>33)</sup> Ç a b e j , a. a. O., S. 360.

<sup>34)</sup> Vgl. F. B r e m e r , Hemmet. Stockholm 1839, II, S. 190; A. K u h n , Märkische Sagen u. Märchen. Nebst einem Anhang von Gebräuchen u. Aberglauben. Berlin 1843, S. 113, Nr. 10 (Der Nobelskrug); K. W e i n h o l d , Altnordisches Leben. Berlin 1856, S. 488.

<sup>35)</sup> Ç a b e j , a. a. O., S. 347 f. (Mit mehreren Parallelen: Eid auf Grabstein, Altarstein, Kirchenschwelle, Meteorite).

<sup>36)</sup> R. K r i s s — H. K r i s s - H e i n r i c h , Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. I, Wiesbaden 1960, S. 124 (mit der Vermutung altarabischer Herkunft des Brauches solcher Steinsetzungen). Zum weiteren: ebenda, I, S. 22 f.; mit der arab. Legende vom Jenseitsnutzen dieser Steinsetzungen; et passim im Register s. v. „Steinhaufen“.

men von Steinhäufen, die Fluch- und Haßgedanken bei Mohammedanern und Christen verschiedener Bekenntnisse ausdrücken. Dreimal wirft der Verfluchende etwa je einen Stein auf das Grab eines Verbrechers.<sup>37)</sup> Das tut man insbesondere auch gegen das angebliche Grab des Riesen Goliath.<sup>38)</sup> Dabei soll dem Toten die Grabesruhe bewußt so gestört werden wie beim „verfluchten Adam“ vor seiner Schulterlösung durch Christi Blut nach einer neugriechisch-orthodoxen Legende aus Koroutsis in Thracien.<sup>39)</sup> Hier klingt wiederum eine jüngst veröffentlichte Legende von einem äthiopischen Heilbringer an. Der hatte dem Teufel durch einen Blitzschlag ein Bein abgerissen. „Das Teufelsbeingrab liegt auf dem Kraterring entgegengesetzt zur Kirche. Jeder Vorbeigehende wirft einen Stein darauf...“.<sup>40)</sup>

Hier kehren wir um. Im Äußeren und in der Ritusintention bzw. ihrer Rechtssymbolik bestehen kaum Unterschiede zwischen solchen Legenden des Alten Orients oder einer *pierre de malédiction* in der Bretagne und ihren Gegenstücken auf Irland<sup>41)</sup> oder den rechtsrituellen Steinwürfen gegen die Wohnung von Exkommunizierten von der Kirchentüre aus im mittelalterlichen Deutschland mit der zugehörigen Ächtung, einer *exsecratio*, wie sie dem neugriechisch-orthodoxen ἀναθεμάτισμα sinngemäß ebenso eignet wie der serb.-bulgar. *prokletija*, ihrem bleibenden Steinmal der *temija*, *gramada*. Das stumme Steinmal verbleibt in der Landschaft als beredtes Sinnzeichen dafür, daß die Gemeinschaft, die zur „Sicherheit“ der sozialen Ordnung auf Recht und Treue angewiesen war, weil sie sich nicht „gesetzlich“ geschützt fühlen kann, im feierlichen Ritus auf Grund der geltenden „Sitte“ den Außenseiter verflucht hat. Sie distanziert sich im *staviti prokletiju*, im ἀνάθεμα, auch in einer Art Resignation vom Unbekannten. Daher stellt sie es im Steinwurf-Ritus symbolisch Gott selber anheim, den Täter zu finden, das Sozialverbrechen von sich aus zu sühnen.

## II.

Ein anderes Beispiel für Rechtssymbolik im Sozialbrauchtum Südosteuropas betrifft die erzwungene Eidesleistung im Sakralraum. Sie ist anscheinend weitestgehend aus dem Bewußtsein verschwunden, ferner m. W. noch nie im Zusammenhang mit Erinnerungen

<sup>37)</sup> Ebenda, S. 33, 68, 110, 120.

<sup>38)</sup> J. O p e l t, Das Grab des Riesen Goliath: *Jahrb. f. Antike u. Christentum* 3, Münster in Westf. 1960, S. 117 ff.

<sup>39)</sup> M. K l a a r, Christos und das verschenkte Brot. Neugriechische Volkslegenden und Legendenmärchen. Kassel 1963, S. 19 u. 212.

<sup>40)</sup> F. H e y e r, Die Kirche Äthiopiens. Berlin—New York 1971, S. 275.

<sup>41)</sup> E. E t t l i n g e r, Les conditions naturelles des légendes celtiques: *Ogam. Tradition celtique* XII, Rennes 1960, H. 1, S. 101 ff.

an Ordal-Bräuche, denen sie ja zugehört, untersucht worden. Was an eigenen Abfragungen in jahrzehntelanger Feldforschung im Südosten anfiel, ergibt hierin kein klares Bild. Die an sich nur sehr spärlichen Belege aus der Literatur lassen ebenfalls erst im Vergleich mit rechtssymbolischen Sozialriten erkennen, daß den Untergrund für das heute vergessene Brauchtum doch eine sehr eigenartige, an sich schon archaische Vorstellung gebildet haben mußte. Es handelt sich um einen wiederum durch das Gesetz der „Sitte“ von einem ihr angehörigen Individuum erzwungenen Eid, der im Angesicht der sozialen Gruppe „vor Gott“ im Sakralraum der Kirche genau unter ihrem Kronleuchter geleistet werden mußte, wobei diesem Kultrequisit des orthodoxen Kirchenraumes über seine sonstige Symbolbedeutung hinaus eine Ordal-Aussage zugemutet wurde.

Bis in unser 20. Jahrhundert herein bestand da und dort — und offenkundig immer nur vereinzelt — innerhalb der sozialen Gemeinschaften der dinarischen Viehzüchter- und Hirtenkultur-Clans der Zwang zur eidlichen Aussage in bestimmten Fällen. Selbstverständlich ist hier eine „außergerichtliche“ Eidesleistung gemeint, die vereinzelt im Memorat überliefert ist, anderswo nur noch als Fabulat im Bewußtsein der einstigen Traditionsträger faßbar erscheint.

Da konnte z. B. der Kläger (in einem Falle ist es eine sonst „schutzlose“ Witwe!) auf Grund der dort bestehenden Sitte fordern, daß der (entgegen unseren modernen westeuropäischen Rechtsauffassungen vom Beklagten selber abgeforderte) Eid nicht vom beschuldigten Individuum allein geleistet wird. Vielmehr müsse ein Mitglied seiner Sippe (sbkr. *družina*, *porodica*), seines Stammes (sbkr. *pleme*; alban. *fis*) mit dem beklagten Eidesleister mitschwören.<sup>42)</sup>

Es konnte einer zu seiner Rechtfertigungsbeteuerung sagen, er sei bereit, seine Unschuld in diesem besonderen Falle „neunmal in neun Klöstern und auf jedes männliche Haupt zu beschwören“.<sup>43)</sup> *Zakleću se devet puti u devet manastira na svaku mušku glavu*. Das klingt allein schon rechtssymbolisch außerordentlich kräftig: die Neun als indoeuropäische Symbolzahl der drei mal drei (gegenüber der vielfach gebräuchlichen, altorientalisch-semitischen Sieben); das Kloster als Hort des sakralen wie auch des „nationalen“ Verbandes unter der Fremdherrschaft; das „männliche Haupt“ innerhalb der nahezu rein patriarchalisch bestimmten Gesellschaft. Man weiß es auch vom Stamme (Sippenverbände) der Kuči, einem bedeutsamen und weithin im Bereich Serbiens und Montenegros gegen Albanien hin siedelnden Verbände,

<sup>42)</sup> E. Lilek, Gottesurtheile und Eideshelfer in Bosnien und der Hercegovina: *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien u. d. Hercegovina* 2, Wien 1894, S. 472.

<sup>43)</sup> St. Dučić — J. Erdeljanović, *Život i običaji plemena Kuča* [Leben u. Gebräuche des Stammes Kuči]: *Srpski Etnografski Zbornik* 20, Beograd 1931, S. 158.

daß man solches Eidschwören, solche *zakletve* (*iusiurandum*) als eine das Gewissen furchtbar belastende Angelegenheit betrachtete; daß die Kući eine Verfluchung schon in der bloßen Möglichkeit als etwas Furchtbares nahmen; daß ein Verklagter (*tužen*, dial. auch *tužalac*) unter Umständen an der Schwelle der Kirche oder des Hauses seiner Ankläger flehentlich um Loslösung aus dem Fluch (sbkr. *kletav*, *kletva*, *ukletva*, *exsecratio*) bat. Des weiteren wissen wir aus dieser Sippengruppe, die offenkundig noch bis in unser Jahrhundert herein eine weitgehend homogene Geisteshaltung vertrat, daß jemand, um sich von einer schweren, vor seiner sozialen Gruppe erhobenen Anschuldigung zu befreien, verspricht, sich selber anbietet: *Zakleću se pod kolo Bogorodice* = „Ich werde es beschwören unter dem Kronleuchter der Gottesmutter“. Das heißt, der Schuldverdacht-Befreiungseid soll geleistet werden unter der Vierungskuppel einer byzantinisch-orthodoxen Kirche, unter der ja so oft ein Kronleuchter hängt. Mithin an einem a priori „geheiligten Platze“, auf den der Pantokrator von der Freskenkuppel niederschaut, vor der Ikonostasis mit der Symbolbezeugung ihrer liturgisch-kanonisch festgelegten Bilderfolge zwischen den drei Toren der Bilderwand. Hier also unter dem Kronleuchter (*pod kolo*) will oder muß sich der Beschuldigte aus der Anklage durch einen feierlichen Eid vor der im Sakralen, im Kultraum versammelten Gemeinschaft aus der schweren Anklage lösen. Das ist deswegen wie ein Ordal zu bewerten, weil man zumindest noch in halbvergangener Zeit glaubte, daß sich dieser frei in der Kuppel aufgehängte Kronleuchter (*χόρος*, *horo*, *kolo*, *polilej*) nur dann in Bewegung setzt, sich zu drehen beginnt, wenn man jemanden zu Unrecht schwer beschuldigt hatte, ihn mit einer Verdächtigung<sup>44</sup>) quält und ihn dadurch schon schwerstens in seinem Ehren-Status diffamierte. Innerhalb des patriarchalen Systems solcher verhältnismäßig wenig differenzierter Sozialgruppen muß hier ein Begriff „Diffamieren“ in dieses Wortes ureigenster Bedeutung wirklich als „Ruf-Mord“ verstanden werden. Die gleiche Quelle über das Volksleben in diesem Stamme der Kući besagt 1931, daß man „noch vor fünfzig Jahren schwerverdächtige Angehörige des Stammes nach Devic (einem Wallfahrtsort der Orthodoxen) geführt habe, *da polože zakletve*, daß sie dort ihren Eid in der Kirche unter dem Kronleuchter ablegen sollten. Von dem im ausgehenden 16. Jahrhundert im Grenzgebiet zwischen Montenegro und der Hercegovina gegründeten Kloster Piva (am gleichnamigen Flusse in der nach ihm benannten Landschaft, zur Crna Gora gehörig) heißt es ausdrücklich bezüglich des dort befindlichen Kronleuchters (*horo*, *Bogorodičino kolo*), daß „unter ihm Eidesleistungen vorgenom-

---

<sup>44</sup>) Ebenda, ... A za to kolo se vjeruje, da se samo okrene, kad nekoga na prava Boga bijede i muče istragom ...

men wurden und daß Recht gesprochen wurde“ (. . . *su kod njim vršena zaklinjanja i izrican sud*).<sup>45)</sup>

Diese Kronleuchter sind uns aus dem frühmittelalterlichen Zentral- und Westeuropa recht gut bekannt. Es sind mitunter gewaltige Lichterkronen: acht-, zwölf-, vierundzwanzigteilig; bis zu sieben Metern im Durchmesser. Meist waren (oder sind sie immer noch) aufgehängt in der Mitte der Vierung des Sakralraumes. Sie gehören fast ausnahmslos der ottonischen Zeit, der frühen Romanik an. Als Beispiele der (heute verschollene, zwischen 1054 und 1079 gestiftete) von Hildesheim; jener auf der Comburg bei Schwäbisch Hall mit 5 m Durchmesser; der zu Aachen im Oktogon, zwischen 1165/70 aus Bronze gegossen, 4,5 m im Durchmesser, von Friedrich Barbarossa und Berenike von Burgund gestiftet, und manche andere mehr, besonders auch solche in Frankreich.<sup>46)</sup> Sie heißen im Mittellatein *lichini*, *cicendelia*, *lucernae*, vereinzelt auch *ellyphnium* im Singular. Nur nebenbei sei vermerkt, daß es auch ebenfalls aus Bronze gegossene etruskische Formen solcher riesiger Radleuchter mit phantastischen, exotischen, grotesken, wohl „mythischen“ Figuren gibt.<sup>47)</sup>

Leider aber wissen wir von den mittelalterlich-romanischen Lichterkronen des Westens nicht, was sich unter ihnen mit Symbolbezug liturgisch (oder allenfalls sogar divinatorisch?) begeben hatte. Die christliche Symbolgebung der ottonisch-deutschen, insbesondere auch der burgundischen Lichterkronen dieser Art (Reims, 3. Bauphase Cluny, Paray-le-Monial, Tournus) ist uns bekannt. Die 8-, 12-, 16-, 24-teiligen *lucernae* werden in der Symbolwertigkeit eben dieser Zahlen (8 Seligkeiten, 12 Apostel, 24 Älteste der Apokalypse Johannis) als ein Sinnbild für das „Himmlische Jerusalem“ betrachtet. Ausdrücklich gebaut und sinnbezogen in der bewußten Symbolik auf seine Darstellung in der Geheimen Offenbarung (21,10—27). Daher die gelegentliche Inschrift als *urbs Hierusalem beata*; daher die *portae*, die *aedicula*, die Figuren der Apostel und der Heiligen im Zierbereich dieser *coronae*, die man im Mittelhochdeutschen die *krône*<sup>48)</sup> schlechthin benannte. Nur an den kirchlichen Hochfesten waren sie angezündet worden. Dann aber trugen sie bis zu 96 (= 8 mal 12!) Kerzen. Wir wissen das aus Bayeux, dort ge-

<sup>45)</sup> St. Stanojević, Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka [Serbisch-kroatisch-slowenische Nationalenzyklopädie]. Bd. IV d. zyrill. Ausgabe Zagreb 1929, S. 805.

<sup>46)</sup> A. Kitt, Der frühromanische Kronleuchter und seine Symbolik. Diss. Wien (ungedruckt) 1944. Auszüge aus dieser Dissertation bei H. Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale. Zürich 1950, S. 125 ff.

<sup>47)</sup> Vgl. den Bronzeguß-Kronleuchter aus dem etruskischen Cortona. Teilabb. u. Beschreibung bei W. Keller, Denn sie entzündeten das Licht. Geschichte der Etrusker — die Lösung eines Rätsels. München—Zürich 1970, S. 225 f.

<sup>48)</sup> J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 5 (1864—1873), Sp. 2389 f.

stiftet zwischen 1046/77, aus dem (später dieses Kronleuchters verlustig gegangenen) St. Remy zu Reims (12./13. Jh.), aus Notre Dame zu Paris, wo man den Kronleuchter nur zum Hochfeste Mariä Lichtmeß (*purificatio*) anzuzünden pflegte.<sup>49)</sup> Ähnliches ist für das mittelalterliche Frankreich mehrfach bezeugt. Soll doch auch die gewaltige Lichterkrone in der Grabeskirche zu Jerusalem französischen Ursprungs sein.

Das gehört sichtlich zum besonderen Lichterlebnis in der romanischen Architektur. Es mußte sich dann im „Lichtbau“ der Gotik allmählich verlieren, da die neue Stilrichtung ja auch eine völlig geänderte Lichtführung erstrebte und ermöglichte.

Man kann sagen: wir kennen die Symbolik des statischen Kronleuchters. Von seiner liturgischen Funktion wissen wir so gut wie nichts. Wenigstens nicht im Westen und im abendländischen Mittelalter überhaupt.

Andererseits wissen wir manches Erstaunliche von Tänzen in der Kirche des Mittelalters. Sie dienten nicht dem Vergnügen, sondern hatten doch wohl eine liturgische Funktion.<sup>50)</sup> Es ist nicht erweisbar, aber doch wahrscheinlich, daß sie auf dem breiten Platz unter der Vierung stattfanden. Möglicherweise standen sie in einem Zusammenhang mit jenen gar nicht seltenen, dabei sonst rätselhaften „Labyrinth“-Steinplattensetzungen in manchen mittelalterlichen Kathedralen<sup>51)</sup> wie etwa in jener zu Chartres. Hatten solche Tänze, z. T. auch bezeichnet als *Iusus paschalis* mit weitergereichtem „Osterball“, den Sinn eines Nachvoll-

<sup>49)</sup> Zu entsprechenden Weiheinschriften vgl. E. Stepany — H. Busch — B. Lohse, Wunderwelt der Schreine. Meisterwerke mittelalterlicher Goldschmiedekunst. Frankfurt/M. 1959, S. III.

<sup>50)</sup> Zu diesem vielschichtigen Problemkreis vgl. in Auswahl: L. Gougaud, La Danse dans les églises: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* XV, Louvain 1914, S. 5 ff., S. 229 ff.; E. L. Backman, Religious dances in the Christian Church and in Popular Medicine, London 1952; M. A. L. Louis, Le Folklore et la Danse. Paris 1963, bes. S. 73 ff. (Les danses cléricales); Th. P. van Baaren, Selbst die Götter tanzen. Sinn und Formen des Tanzes in Kultur und Religion. Gütersloh 1964.

<sup>51)</sup> Vgl. E. Mehl, Trojaspiel und Trojaburg: Pauly — Wissowa, Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft, Suppl.-Bd. VIII, 1956, Sp. 888 ff.; A. A. Barb, Mensa sacra. The round table and the Holy Grail: *Journal of the Warburg and Courtauld institutes* 19, 1956, S. 40 ff. Zu serbischen Parallelen von Kirchentanz, „Tanz im Himmel“ usw. vgl. S. Trojanović, Psihofizičko izražavanje srpskog naroda poglavito bez reči [Psychophysische Ausdrucksweisen des serb. Volkes, haupts. ohne Worte]: *Srpski Etnografski Zbornik* L II/2, Bd. 22, Beograd 1935. Aus der Vielzahl neuerer Materialzusammenstellungen, Abbildungen, Deutungsversuche des Phänomens „Labyrinth“ vgl. P. Santaricangeli, Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo. Firenze 1967; E. Mehl, Der Ausweg aus dem Labyrinth. Ein megalithzeitliches Glaubenszeichen wandert um die Welt und überdauert vier Jahrtausende. Im Sammelwerk: Volkskunde: Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag, hrsg. v. K. Beitzl, Sonderschriften des Vereins für Volkskunde in Wien, Bd. 2, Wien 1972, S. 402 ff. (mit 8 Figuren im Text u. 2 Tafelabb.).

zuges, einer *re-praesentatio* kosmischen Geschehens? Vielleicht sogar mit der oft zu erkennenden Bedeutsamkeit von linksherum oder rechtsherum („mitsonnen“) in der geistlichen Symbolexegese?

Es ist uns des weiteren auch manches von Eidesleistungen eben in den Kirchen des lateinischen Abendlandes im frühen und im hohen Mittelalter bekannt. Bei Gregor von Tours († 594) wird im I. seiner „*Libri miraculorum*“ (I, *de gloria martyrum*, cap. XX) von einem Manne erzählt, der in der Marienkirche von Tours einen Meineid hatte schwören wollen. Wie er die Hand hob, fällt er vor Angst und Erregung halbtot nieder und beichtet seine Sünden. Andererseits müßte man erwarten, daß sich in der Symbolik des Kirchenbaues auch irgendwelche Anhaltspunkte nicht nur für den Zusammenhang von „Recht“ und „Kirche-Gotteshaus“ (über die bekannte Rechtssprechung an den Westportalen hinaus)<sup>52)</sup> sogar im Sinne eines Divinatorischen in der Sinnbildhaftigkeit inmitten menschlichen Sozialgeschehens finden ließen.

Kehren wir in den Bereich der byzantinisch bestimmten Orthodoxie zurück. Auch hier sind viele Namen für eben diesen Kronleuchter ge-läufig<sup>53)</sup>: *χόρος*, *πολύλαιος*, *πολυκάνδηλον*, *πολυκήριον*, im Demotischen heute auch *λυχνούδι*, dazu *κρεμαστόν* (= Hängeleuchter) oder *πολυφώτια* genannt.

Daß es Lichterträger für sieben oder zehn Flammen auf Kerzen oder Olschwimmern bei den Etruskern gab, wurde schon bemerkt. Goldene Lichterträger sollen als *λυχνίαι* bei den Eleusinischen Mysterien eine uns nicht näher bekannte Rolle gespielt haben. Auch der Gedanke des nie erlöschenden Feuers, der *ἑστία*, in der altgriechischen Mythisierung als Göttin *Ἑστία*, *Ἴστίη*, *Vesta* aufgestiegen zur Schützerin von Frieden und Segen im Hause, der Schutzflehenden und der Schirmerin des Eides mögen in solchen an sich zeitlosen Symbolgedanken mitgespielt haben bei der Ausbildung und Symbolfunktionszuerteilung der Kronleuchter. Gleiches gilt für die im alten Mittelmeerraum beliebten Lichter-Umzüge (*φωταγωγίαι*), wie sie auch in die Nachtliturgien der frühen Christen, ihrer Sekten auch noch lange nachher, Eingang gefunden hatten.

All das führt ohne Schwierigkeiten zur Symbolvorstellung vom kerzenhellen Kirchenraum als dem lichterfüllten Himmel, von der Sakralbaudecke als dem schimmernden Sternenzelt des Kosmos. Die Notwen-

<sup>52)</sup> Vgl. L. Schmidt, Der Richter von St. Stephan: *Jahrb. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Wien* 8, Wien 1948/49, S. 80 ff.; L. Kretzenbacher, Die Seelenwaage. Klagenfurt 1958, S. 47 f.

<sup>53)</sup> Zu den Bezeichnungen vgl.: D. Dimitrakos, *Μέγα λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης* [Großes Wörterbuch der griechischen Sprache] Bd. V, Athen-Saloniki 1951, S. 4411 s. v. *λύχνος*; Sp. G. Makris, Stichw. *λύχνος* in der *Θρησκευτικῆ καὶ ἠθικῆ ἐγκυκλοπαιδεία*, Bd. VIII, Athen 1966, Sp. 425 ff.; Zu den Weiterbildungen im Lateinischen: A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, III, Neudruck Padua 1940, S. 135 f. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Bd. IV/V, Neudruck Graz 1954, S. 99 f.

digkeit, für die (vorwiegend nächtlichen) Gottesdienste auch eine praktische Beleuchtung mit möglichst nur einem Gerät zu schaffen, ging zusammen mit der Möglichkeit, die sich anbietende Symbolfülle geistlich auszudeuten. So etwa entstand auch der πολυέλαιος als „der mit vielen Öllichtern Behangene“, eben der Kronleuchter. So unglaublich vieles klingt hier an: Gott als Licht. Gott über uns, über allem. Gott, der alles sieht, erhält, erleuchtet, der die Wahrheit ist und sie kundtut. Heißt es doch sehr sinnfällig in der griechischen Version von Psalm 119, Vers 105 f.:

Λύχνος τοῖς ποσὶ μου ὁ νόμος Σου  
Καὶ φῶς ταῖς τρίβοις μου;

nach Martin Luthers Übersetzung:

*Dein Wort ist meines Fußes Leuchte  
Und ein Licht auf meinem Wege.*

So konnte es früh zum Symbol des Lichtes als des Gleichnisses für das „Wort“ (νόμος heißt auch „Gesetz“), für das Evangelium kommen, zur Verbindung von Licht und Gottesbild, zur Ikone usw., vor der wiederum zu verehrender Gegenwärtigkeitsbezeugung die Lichter (λαμπάδα, λαμπάδες)<sup>54)</sup> brennen. Von hier weg besteht aber einmal schon immerhin die (nicht unmittelbar beweisbare) Möglichkeit einer Wiederaufnahme alter Lichter-Divination in der λαμπαδομαντεία, die wir aus den heidnisch-antiken Papyri kennen, die lange geübt worden sein dürfte, dann aus den Quellen verschwand und später wieder aufgegriffen worden zu sein scheint.<sup>55)</sup>

Entscheidend aber für den orthodoxen Frömmigkeitsbereich ist gewiß die Verwendung der Lichterkronen, der großen Radleuchter in den vielen Abendandachten (Hesperinen, οἱ ἑσπερινοί) und in den (vor allem klösterlichen) Agrypnien, den „Nachtwachen“ (ἀγρυπνία). Mehrfach habe ich auf meinen Athos-Wanderungen zwischen 1958 und 1971 da und dort die Liturgie eines kirchlichen Hochfestes mit besonderer Lichterfülle vom Kronleuchter her miterlebt. So am Feste der „Kreuzerhöhung“ (Πανόσιος ὑψωσις τοῦ σταυροῦ Κυρίου ἡμῶν; serb.-orthod. *Vozdviženje časnoga krsta, Krstov dan*), nach dem „alten“, d. h. dem byzantinischen (vorgregorianischen) Kalender am 14. September. Volle sieben Stunden Nachtliturgie bedeutete das, einmal im Serbenkloster Hilandar, das an-

<sup>54)</sup> Vgl. das Stichwort „lampes“ bei F. Cabrol — H. Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Bd. VIII/1, Paris 1928, Sp. 1086 ff.

<sup>55)</sup> S. Stichwort λυχνομαντεία (aus den Papyri bekannt) im Zusammenhang mit der Pyromantie die ganze Antike hindurch bei: Pauly — Wissowa — Kroll, Real-Encyklopädie, XXVI. Halbband, Stuttgart 1927, Sp. 2115 ff. — Zur Lampadomanie im besonderen L e f é b u r e, La Vase divinatoire: *Sphinx* VI, 1903, S. 61 ff.

dere Mal im griechischen Karakallou, von 19 Uhr durch bis 2 Uhr früh und nach der Ruhepause von 4 bis 7 Uhr früh weiter. Es war jeweils sehr erregend für das Weltkind inmitten der Mönche und etlicher die Nachtliturgie mitfeiernder griechischer Arbeiter; die langen Sprechgebete, die Responsorien, die Hymnen, die unterschiedlichen Stimmen von Greisen und jungen Diakonen, der schwer sich auf die Brust legende Athos-Weihrauch, dazu die Müdigkeit von der Tageswanderung unterm spätsommerlich-heißen Himmel. All das schuf beide Male in mir eine Art Trance, aus der mich das unerwartete Lichterlebnis aufriß, daß mitten in einem vollen Mönchsgesang der Kronleuchter, von einem fast unsichtbar gebliebenen Mönche an einer langen Stange erfaßt, sich zu drehen begann als ob das Firmament sich drehte, daß die nunmehr leicht flackernden Flämmchen ihr Licht fast gespenstisch über die Ikonenwand, über ihr goldschimmerndes Schnitzwerk, über die Fresken in Apsisraum und Kuppel und zum riesigen Kreuzbilde mit seinen schwer-profilieren Randleisten hinauf warfen, hin und her im langsam-feierlich anmutenden Schwingen des ins Drehen versetzten *χόρος*. Unmittelbar in diesem ersten Nacht-Erlebnis der Kreuzerhöhungsliturgie im griechischen Athoskloster Karakallou kam mir aber auch das unverhoffte Erkennen aus den dazu erklingenden Mönchsgebeten, daß offenkundig ein Zweifaches in der neugriechischen Bezeichnung bzw. Aussprache des „Polyéleos“ (neugriech. e für ai) mit-„schwingt“: das etymologische *poly + elaios* = der Leuchterring mit den „vielen Öllämpchen“ (*πολύ; ἔλαιον = olivum = Oliven-, Baum-Öl*) und das lautgleich gesprochene *πολύελεος* für „Den, der das Große Erbarmen ist“. Immer wieder klang in den Gebeten dieser Nacht das Wort *ἔλεος* im Sinne von „Mitleid, Erbarmen“ auf. Weit über einhundertmal kehrt es im griechischen Text der Psalmen wieder. So ist dieses Wort zumal in der Verstärkung als *πολύελεος* für den „Allerbarmen“ an sich schon so sehr „sakral aufgeladen“. Während nun dieser riesige Kronleuchter in Schwingung versetzt wurde und sich langsam im nachtdunklen, mystisch erlebbaren Kircheninneren der dunklen Ikonen- und Freskenwände hinter den schwarz gekleideten Mönchen, die über ihrer schwarzen Kamilavka auch noch den schwarzen Schleier trugen, drehte, wurde der berühmte Lobgesang Psalm 134 angestimmt:

*Αἰνεῖτε τὸ ὄνομα Κυρίου  
Laudate nomen Domini omnes gentes ...*

So hat also dieser Kronleuchter (*χόρος*) auch den Namen *πολύελεος* im aussprachegleichen Zusatzsinne neben dem „Öllichterreichen“ als *πολύελαιος* angenommen. Beide ergeben als byzantinisch-griechische Lehnwörter im kirchlich-sakralen Wortschatz der orthodoxen Südslawen das dort geläufige serb. *polijélej*, masc. für Kronleuchter, *lychnuchus*, *poly-*

*elaem*<sup>56)</sup>, neubulg. *polilej* = Kronleuchter, Ampel. Es ist doch wohl anzunehmen, daß solch ein sozusagen magisch aufgeladenes Requisite in der Verwendung zu mystischer Weihstunde eben auch befähigt sein müßte nach der Vorstellung der an seine Symbolkraft-Bedeutsamkeit Glaubenden, daß solch ein im Kultraum gebrauchter Gegenstand, ein Lichtträger, aufgehängt *ante Sancta Sanctorum* und in bedeutungserfüllter Nachtliturgiestunde in schwingende, drehende Bewegung versetzt, die Kraft haben müßte, auszusagen über die Wahrhaftigkeit des Wesens, das sich unter ihm befindet, seine „Wahrheit“ zu erkennen und zu bestätigen oder sein Wort zu verwerfen, damit den Fluch wirksam werden zu lassen, der dem Unwahrhaften, dem Verbrecher gegen soziales Gebot des Zusammenlebens in einer Gruppe droht. Die Kraft, den Meineidigen wie in einem Ordal zu entdecken.

Von diesem Psalmennamen Πολυέλεος (*dictus Psalmus 134*), so genannt, weil während des Gesanges (etwa im *Triodium* am 3. Fastensonntag) auch der 135. Psalm angestimmt wird, wußte auch der von der Insel Chios stammende Theologe und Literat Allatius (1586—1669, Scriptor an der Vaticana und Lehrer am Griechischen Kolleg zu Rom) in seiner Beschreibung der griechischen Kirche, ihrer Geschichte und ihrer Liturgie: *Quod vero accensis cereis et luminibus lampadis in medio Ecclesiae ante Sancta Sanctorum appensae Psalmus ille recitetur ejusmodi πολυκάνδηλον, nomen πολυελέον accepit.*<sup>57)</sup> Von der *divinatio*, der besonderen Form einer λαμπαδομαντεία wissen und sagen diese Schriften m. W. nichts.

Aber das „Volk“ weiß davon und schließt solche Überlieferungen nicht mehr geübten, aber noch erinnerlichen Brauches an berühmte Wallfahrtsstätten und deren Kronleuchter an; von jenem zu Dečani in der serbischen Metohia, hart an der albanischen Grenze gelegen, wird das erzählt. Eine zur Nonne gewordene Königstochter Milica-Evgenija hatte ihn zu Ende des 14. Jahrhunderts dorthin gestiftet, als das Kloster arg darniederlag.<sup>58)</sup> Auch von solch einem *polijelej* im Markov Manastir wird erzählt.<sup>59)</sup> Er gehört dem 14. Jahrhundert zu. Weitere solcher Kron-

<sup>56)</sup> Karadžić, a. a. O., S. 551.

<sup>57)</sup> Allatius, *Dissertatio I. de Libris Ecclesiae Graecorum*, p. 14, bei Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimiae graecitatis*, Lyon 1688, Neudruck Graz 1958, Sp. 1197. — Zur liturgischen Stellung dieses Πολυέλεος als feierlicher Lobgesang vgl. auch: E. Hammerschmidt — P. Hauptmann — P. Krüger — L. Ouspensky — H.-J. Schulz, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*. Stuttgart 1962, S. 42.

<sup>58)</sup> Vgl. V. Petković — Dj. Bošković, *Manastir Dečani* [Das Dečani-Kloster]. Beograd 1941, Abb. 7; S. 106 f., Tafel LXXII, 1 u. 2.

<sup>59)</sup> B. Radojković, *Staro srpsko zlatarstvo* [Altserbische Goldschmiedekunst]. Beograd 1962, S. 50 ff.

leuchter sind noch vorhanden in den Klöstern Psača, Žiče, Lesnovo.<sup>60)</sup> Von Eidesleistung und Richtspruch unter jenem von Piva wurde schon berichtet, daß *su kod njim vršena zaklinjanja i izrican sud*. Denn dieses serbische Wort *zaklinjanje* ist nichts anderes als „das Beschwören, *obtestatio, adiuratio*“. Daher auch das bildhafte serbische Sprichwort: *Kad zakunu, sva se zemlja trese* = „Wenn ein Fluch ausgesprochen wird, erzittert die ganze Erde“.<sup>61)</sup>

Wir mußten oben sagen, daß wir von jenen vielen Kronleuchtern des mittelalterlichen Zentral- und Westeuropa nichts im Zusammenhang mit derartigen Ordalen, nichts von solchem daran vollzogenen divinatio-rischen Denken und Befragen beizubringen vermöchten. Und doch scheint es eine Art anklingender Parallelen zu geben. Man muß dazu voraus bemerken: es gab im Westen und im Osten viele gemeinsame Formen des symbolträchtigen Ordals im Rechtsbrauch der Volksüberlieferungen. Sie gehören im Westen vor allem dem Mittelalter an. Im Osten und zumal im Südosten wurden die ritusgleichen Formen noch vereinzelt bis ins ausgehende 19. Jahrhundert angewendet; überall dort, wo etwa wie in abgelegenen Landstrichen Bosniens damals erst sozusagen „das Mittelalter zu Ende ging“. Das betrifft gerade etwa auch für Bosnien die Bahrprobe (*ius feretri*), die Feuer- und die Wasserprobe (*iudicium ignis, aquae*), selbst das bekannte *iudicium offae*, d. h. die Probe des „geweihten Bissens“, den der zurecht Beschuldigte nicht hinunterschlucken kann, weil ihm in der psychischen Erregung buchstäblich „die Spucke wegbleibt“.<sup>62)</sup>

Für das „Drehen“ eines liturgisch bedeutsamen Requisites in der rechtssymbolischen Anwendung eines Ordals steht im mittelalterlichen Westen ein seltsames Beispiel, das *ius psalterii*. Ein Münchener Codex des 12. Jahrhunderts, aus Frankreich stammend, bewahrt uns die mittellateinische Formel der liturgischen Verrichtung und dazu sogar eine Zeichnung in der Handschrift, die den Text der „Gebrauchsanweisung“ ergänzen soll.<sup>63)</sup> Danach wird also ein Psaltercodex mit einem Holzspan, an dem sich ein Knopf (*capitellum*) befindet, an jener Psalmenstelle eingeschlagen, an der es heißt: *Iustus es, domine, et rectum iudicium tuum* ... Zwei Mitwirkende an diesem Ordal müssen nun den Psalter,

<sup>60)</sup> Freundliche Mitteilungen meines Hörers D. Nagorni, München 1971. Ihm danke ich auch für entsprechende Literaturhinweise.

<sup>61)</sup> Karadžić, a. a. O., S. 185.

<sup>62)</sup> Viele Beispiele bei Lilek, a. a. O.

<sup>63)</sup> L. Rockinger, Quellenbeiträge zur Kenntnis des Verfahrens bei den Gottesurtheilen des Eisens, Wassers, geweihten Bissens, Psalters. Aus Münchener Handschriften gesammelt. (Quellen u. Erörterungen zur Bayerischen u. Deutschen Geschichte, Bd. VII), München 1858, S. 352 ff. — Dazu: A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. II. Bd., Freiburg i. B. 1909, S. 362 ff., S. 391 f.

der am Holze hängt, hochhalten. Der Beschuldigte muß darunter treten, worauf der Dialog zwischen den beiden die Wahrheit im Ordal des *ius psalterii* Suchenden beginnt. Ein Priestergebet nimmt darauf ausdrücklich Bezug:

*Ad faciendum iudicium cum psalterio.*

*Fiat lignum unum cum capitello, quod mittatur in psalterio super uersiculum illum: iustus es, domine, et rectum iudicium tuum, et clauso psalterio fortiter stringatur, capitello extra prominente.*

*Aliud quoque lignum aptetur perforatum, in quo capitellum prioris mittatur, ita quod in eo pendeat psalterium et uolui possit.*

*Teneant autem duo lignum, psalterio in medio pendente, et statuatur is de quo suspitio est ante eos. Et dicat unus ex illis, qui tenet psalterium ad alterum ter hoc modo: Hic habet hanc rem. Alter respondeat ter: Non habet. Deinde dicat presbyter:*

*Hoc nobis manifestare dignetur cuius iudicio celestia et terrestria reguntur.*

*Iustus es, domine, et rectum iudicium tuum*

*Auerte mala inimicis meis, et in ueritate tua disperde illos.*

Nach diesen Psalmversen und weiteren Gebeten wie *Pater noster* und *Credo* folgt noch ein weiteres Gebet aus Priestermund mit der Bitte um Mitwirkung (*intercessio*) Mariens, der Heiligen Crisantus, Daria und Brandans, *ut experimentum fatias nobis de hac re de qua incerti sumus: ut si hic homo inculpabilis est, liber iste, quem manibus gestamus rectum cursum solis teneat: si uero culpabilis est, liber iste recedat ...*

Hier ist unverkennbar eine Gottesbefragung im Ordal eines sich zum Erkennengeben der „Wahrheit“ von Gott gegebenen Drehens eines liturgisch benützten Kultrequisites, anscheinend im Kirchenraum, jedenfalls in der Mitwirkung eines priesterlich Amtierenden gegeben, bei der ein Beschuldigter unter dem drehbar angebrachten Psalter zu stehen hat. Zusätzlich noch die so oft wiederkehrende Symbolik von rechtsherum als „mitsonnen“ im *rectus cursus solis* gegenüber dem *recedere* als linksherum, d. h. ins Böse. Von diesem *iudicium in psalterio* ist uns noch eine zweite Formel erhalten. Sie entstammt ebenso dem 12. Jahrhundert. Während die vorhin in ihren wesentlichen Teilen abgedruckte (nach den angerufenen Heiligen und deren Lokalkult zu schließen)<sup>64</sup>) vermutlich aus Prüm in der Eifel stammt, enthält die zweite Formel eine Handschrift aus Paris. Ein Unterschied besteht darin, daß bei der vorgenannten Formel in jedem Falle eine Bewegung, nach rechts oder nach links, die „Wahrheit“ kundgeben muß. Hingegen besagt die Pariser Fassung, daß die Bewegung des hängenden Psalters auf Schuld,

---

<sup>64</sup>) Franz, a. a. O. II, S. 363, Anm. 2.

sein Stillestehen während der Gottesbefragung aber die Unschuld erweise. Dieses Pariser *iudicium cum psalterio* ist auch liturgisch reicher ausgestaltet. Fasten und Almosen sind Vorbedingungen, Messe hören, Metten beten, Psalmen, Litanei, Weihwassernehmen: das alles gehört hinzu.<sup>65)</sup> Die Messe am Feste der Kreuzauffindung (*inventio crucis*) wird mit magisch anmutendem Bezug hier bei der Ordalbefragung zur Ermittlung eines Diebes gelesen; Psalterbuch und Querholz sind kreuzförmig abgeordnet. Maria, ferner „die Frau Hl. Kreuz“ (*ma dame sainte Cruiz*) und die legendare Kreuzauffinderin, St. Helena werden nach den altfranzösisch der lateinischen Formel beigegebenen Anweisungen zum rechtssymbolischen Kirchenritus angerufen. Mit der Anrufung Christi heißt es dann im entscheidenden Wortlaut des Pariser Codex aus dem 12. Jahrhundert:

*... appareat ueritas tua super librum istum, qui in dexteram formasti et benedixisti in substantia hominum et ad continendam, si ueritas est, qui culpabilis sit ille homo aliquid qui tenetur nom. ill. (Stelle verderbt), si illum furtum fecerit, aut consenserit, tornet librum istum, et si ille furtum non fecerit nec consenserit, non tornet.*

Man darf hier auch an andere Ordalformen erinnern, bei denen gelegentlich Stehenbleiben oder Sichdrehen eines beweglich angebrachten Requisites zur Ordalprobe als Wahrheitsuche genau beobachtet wird. Es tritt z. B. im Zusammenhang mit der sogenannten „Kesselprobe“ des Gegenstandholens aus dem Kessel mit heißem Wasser (*iudicium aquae ferventis, bullientis, calidae*) auf. Die Schuld galt erwiesen, wenn sich der Kessel mit dem siedenden Wasser beim Hineingreifen des Beschuldigten zu drehen begann. So besagt die einer solchen Heißwasserprobe mit dem drehbar aufgehängten Kessel (*ortiolus*) beigegebene Anweisung, daß das siedende Wasser den Kessel im Kreise drehen solle, wenn der Verdächtige auch wirklich schuldig sei: *... si peccavit homo ille ... appareat virtus tua ... omnipotens deus, per cuius nomen maiestas tua per hanc aquam manifestetur, quae est in orciolo isto, ut eat, ambulet ortiolus iste in gyro ...*<sup>66)</sup> Selbst die Probe mit dem hängenden Brote (*iudicium panis pendentis*)<sup>67)</sup>, die wir nach Beschreibungen und Formeln des lateinischen 9., des 10. und noch des 14. Jahrhunderts in Mittel- und Westeuropa kennen, gehört wie die Kesselprobe oder jene mit dem sich drehenden Psalter als kirchlich angewendetes Ordal hierher. Ein unter verschiedenen Gebeten und liturgischen Handlungen gebackenes und benediziertes, an der Rückseite des Altares der Tagesmesse aufbewahr-

<sup>65)</sup> Ebenda II, S. 392.

<sup>66)</sup> Ebenda II, S. 354.

<sup>67)</sup> Ebenda II, S. 360 f., 388 f.

tes Brot wird bekreuzt und in der Mitte der Kreuzbalkenstelle von einer Spindel durchstoßen. Soll Wahrhaftigkeit oder Unschuld eines als Dieb oder eines anderen Verbrechens Bezichtigten ermittelt werden, läßt der Priester das benedizierte Brot zwischen zwei zuverlässigen Männern als Zeugen an der drehbaren Öse aufhängen, ehe er selber mit der Konjuration beginnt. Sie läuft darauf hinaus, das Brot zu beschwören, sich zu drehen, wenn der Schuldverdacht zurecht besteht, ansonsten aber stille zu stehen. Ein Luxemburger Codex des 14. Jahrhunderts bezieht dieses *iudicium panis ordeacei (pendentis)* ausdrücklich auf Sozialverbrechen kapitaler Schwere wie Diebstahl, Brandstiftung und Mord. Der Beschuldigte tritt vor den offenkundig im Sakralraum liturgisch agierenden Priester, wenn es heißt: ... *Cum ... uenerit coram sacerdote, accipiat sacerdos benedictum panem et det duobus fidelibus uiris, ut per uertiginem pendet inter duos illos iudices, et dicat hanc coniurationem. Et si ille culpabilis est, turnatur; si inculpabilis, non mouetur quicquam.* Darauf folgt in der Handschrift unmittelbar die *coniuratio*: ... *si consensit, aut fecit, aut partem habuit, turna te in gyro, panis ordaceae, et si culpabilis non est, nequaquam mouearis ...*

Es steht wohl außer Frage, daß diese vieldiskutierten Ordale wohl nur selten wirklich auch angewendet worden sind. Des weiteren, daß sie von sehr vielen psychischen und physisch-mechanischen Imponderabilien abhängig gewesen sein mußten, zur „Wahrheitsfindung“ denkbar ungünstig also waren und bleiben. Trotzdem sind sie eben da nach Berichten und nach der Fülle der Formeln. Dies nicht nur im lateinischen Westen. Es ist bezeichnend, daß z. B. Theodoros Balsamon (1140 bis nach 1195), der berühmte Kanonist der mittelalterlichen Ostkirche auch vom regelrechten Klerikerschwindel mit solch einem divinatorisch sich drehenden Kultrequisit berichtete. Balsamon hatte als Patriarch von „Theopolis Megalae Antiochiae“ an dem unter Kaiser Justinian zu Konstantinopel in den Jahren 680/81 und wieder 691 abgehaltenen Konzil *in Trullo (Trullanum)* teilgenommen. In den Akten zum 61. Konzils-Kanon heißt es, ein Priester (!) habe „ein Evangelienbuch an ein Holz gebunden, das sich im Kreise herumdrehte; dabei habe er aus den Psalmen Davids über verschiedene Dinge Auskunft gegeben und dadurch vielen unschuldigen Leuten geschadet“.<sup>68)</sup> Die Stelle steht übrigens mitten im Bericht über eine ganze Reihe von divinatorischen Schwindeleien, an denen sich Mönche und „Wahrsagerinnen“ (κρίτριά) in Gewinnabsicht beteiligten. Zum Drehorakel des aufgehängten Evangelienbuches nach Art des lateinisch-mittelalterlichen *iudicium cum psalterio* (und seiner Abarten mit dem Kesselfang bzw. dem hängenden Brote), aber im Prinzip auch des serbisch-orthodoxen *zaklinjanje pod kolo Bogorodice* re-

<sup>68)</sup> Ebenda II, S. 338.

zenter, erst halbvergänger Überlieferungen heißt es bei Balsamon im Bericht des 12. Jahrhunderts zur Konzilsverurteilung des schwindelhaften Divinations-Brauches im ausgehenden 7. Jahrhundert ausdrücklich:<sup>69)</sup>

... καὶ ἄλλος ἱερεὺς μετὰ Εὐαγγελίου ξύλω συνδεσμένου, καὶ κυκλικῶς περιστρεφομένου κατηγορηθεὶς ἐρωτήσεις ποιεῖν περὶ τινῶν ὑποθέσεων διὰ ψαλμῶν Δαβιδικῶν, καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς ἀναιτίους εἰς μεγάλας ὀχλήσεις ἀγαγὼν, ἀσύγγνωστος ἔμεινε.

Die Bestrafung des Mönches mit dem Drehorakelschwindel wurde also als zurecht bestehend empfunden.

Jedenfalls sind diese frühmittelalterlich-byzantinischen, die hoch- und spätmittelalterlich lateinisch-westlichen wie die rezent-serbisch-orthodoxen Berichte, Formeln und Begebnisse Relikterscheinungen einer geistigen Welt, die Ost und West einstmals verbunden hatte. Darin liegt auch ihr Vergleichswert. Niemals könnte eine geisteswissenschaftliche oder rechtshistorische Disziplin allein solche rätselhaft erscheinenden sakralbräuchlich gebundener Sozialriten „erklären“, über das Beschreiben hinaus in einen Sinnzusammenhang rücken. Schon gar nicht, wenn man hier allzu eng im Traditionsbereich zu kleiner Landschaften verbliebe oder weiterhin mit den (zudem allzuoft auch mit dem bösen Werturteil des „Kulturgefälles“ belasteten) Begriffen „Ost“ und „West“ vorgehen wollte. Solche überbetonte Trennlinien sind nur durch unser vom unseligen politischen Alltagserleben her begründetes Blockdenken wieder verschärft worden. Sie lassen übersehen, daß die Geistesströme durch das ganze letztvergangene Jahrtausend hin und her geflutet sind, daß „Trennung“ als Schisma sehr lange Zeit nur eine kuriale Gültigkeit gehabt hatte, die Jahrhunderte später erst zu einer wirklichen Entfremdung, zu einem Auseinanderleben geführt hat. Zwischen den gerade von einer historischen, kulturgeschichtlichen und volkskundlichen Südostforschung durchschrittenen Räumen bestand und besteht immer die breite Oszillationszone des gegenseitigen Gebens und Nehmens, des Hin- und Herwanderns der geistigen wie der sogenannten „materiellen“ Kulturgüter, die auf einem gemeinsamen Erbe des Abendlandes basieren und ihre Wurzel in ferne Räume strecken.<sup>70)</sup> Das gilt auch für die regionalen Besonderungen, die Oikotypen, hinter denen für den Kundigen die Archetypen sichtbar werden und auch sichtbar gemacht werden sollen. Es behält als Grundeinstellung auch seine Gültigkeit in der ver-

<sup>69)</sup> M i g n e , PG CXXXVII, Neudruck Tournhout 1965, p. 723/4.

<sup>70)</sup> Vgl. zur Grundauffassung: J. M a t l , Zum Problem der eurasischen kulturellen Fluktuation im slawischen, insbes. im südslawischen Raum. Im Sammelwerk „Südslawische Studien“ (Südosteurop. Arbeiten 63), München 1965, S. 147 ff.; D e r s e l b e , Europa und die Slaven. Wiesbaden 1964.

gleichend-volkskundlichen Beobachtung von seltsam erscheinenden Akten der Rechtssymbolik südosteuropäischer Sozialbräuche wie des Verfluchens durch den ächtenden Steinwurf zum bleibenden Mal, des Wahrheitsuchens durch die erzwungene Eidesleistung unterm Kronleuchter einer orthodoxen Kirche.