

„Gott“ im südslawischen Volkslied

PETRA HIMSTEDT-VAID (Berlin)

Kursorischer Überblick über Gott im südslawischen Volkslied

Gott im südslawischen Volkslied lässt sich zwei Themenkomplexen zuordnen: einerseits Lieder, in denen es um das Wohl der christlichen Gemeinschaft geht, und andererseits Lieder, in denen Gott das Leben einzelner Menschen bestimmt oder in ihr Leben eingreift. Im Folgenden sollen exemplarisch die Themen mit jeweils einem Hinweis auf ein dazugehöriges Lied vorgestellt werden:

Gott und die christliche Gemeinschaft werden in folgenden Liedmotiven dargestellt¹: Gott als Anführer und Beschützer der christlichen Gemeinde, dargestellt als Hüter einer Schafherde²; Menschen überleben in einer Notlage durch den Glauben, hierzu zählt die Rettung Schiffbrüchiger durch Gott und den Hl. Nikolaus³, die Überwindung des Wasser hütenden Drachen durch den Hl. Georg in Vertrauen auf Gott⁴, nämlich die Abkehr vom Heidentum zum Christentum.

Gott straft in den Liedern den religiösen Hochmut: Weil die Bulgaren sich hochmütig zeigen und vom christlichen Glauben abgefallen sind, die Kirchen entheiligen, indem sie ihre Pferde in die Kirche treiben, überlässt Gott das Land der Bulgaren den Türken⁵. Dann wiederum hilft er den Christen im Kampf gegen die Türken, die Kirchen und Klöster verwüsten, mit Hilfe von Naturgewalten oder Naturwundern⁶ – beispielsweise mit Blitz und Donner, dem Stillstand der Sonne, dem Erheben der Berge oder durch Nebel zum Fliehen. Auch wird ein Fluss zum Austrocknen gebracht und Wasser beginnt aus einem Stein zu fließen. Die in der Osmanenherrschaft drohende Islamisierung durch Zwangsheirat oder Zwangskonvertierung wendet Gott durch Wunder ab: Die gesamte Sippe tritt zum Islam über, nur ein Mädchen verweigert sich der Konvertierung. Als die Mutter es überreden will, antwortet das Mädchen, es will keine Türkin werden, sondern Serbin bleiben⁷.

Des Weiteren wird das Paradies Gottes dargestellt, hierzu zählen auch Lieder von Gott und seinen Engeln, die die himmelpolizeiliche Begleitmannschaft darstellen und die Seelen der Verstorbenen ins Paradies bringen. Diese werden dann auf der Seelenwaage gewogen und entweder Gott und dem Teufel zugesprochen⁸.

1 Die Quellenangaben sind nicht vollständig, sondern stehen nur exemplarisch für die zahlreichen Liedvarianten, die im Motiv-Index der südslawischen Volkslieder von Branislav KRSTIĆ (1984) verzeichnet sind.

2 Господь овчарь [Der Herr als Hirte], СТОИН [Sr.B] 102.

3 Чудото на свети Никола [Das Wunder des heiligen Nikolaus], ИЛИЕВ 7.

4 Свети Ѓорѓије и њевојка краљева [Der heilige Georg und die Königstochter], ВУК V 249.

5 Предсказание за падането на Българското царство [Die Prophezeiung vom Fall des Bulgarischen Reiches], СТОИН [TR.] 89.

6 Турци под Веџом [Die Türken vor Wien], МН IX 3.

7 Српска њевојка тврђа у вјери [Serbisches Mädchen fest im Glauben], БЕГОВИЋ N. 38.

8 Ohne Titel, DOZON 15.

Einfluss aus der Bibel – hier die alttestamentarische Geschichte von Isaaks Opferung (1. MOSE 22,1–19) – ist zu erkennen in Liedern, in denen Gott die Treue der Gläubigen prüft, indem er einen Sohn als Opfer am Georgstag fordert. Der Sohn jedoch bleibt verschont, es wird ein Lamm geopfert⁹.

Gott und der einzelne Mensch werden in folgenden Liedmotiven dargestellt: Gott hilft den Liebenden: ein Bruder sperrt seine Schwester in einen Turm, um die Liebe zwischen ihr und einem unpassenden Partner zu verhindern. Gott bringt den Turm durch Wind zum Einsturz und rettet das Mädchen¹⁰. Gott verwandelt einen Mann in einen Vogel, damit er zu seiner Geliebten fliegen kann¹¹. Dagegen bestraft Gott Hajduken, die Frauen vergewaltigen, da diese – im patriarchalen Blickwinkel – ihre Ehre verloren haben und nun nicht mehr heiraten können¹². Gott gibt die Stimme oder das Augenlicht zurück¹³, damit ein Heiratspartner gefunden werden kann. Und er erweckt den bei der Hochzeit verstorbenen Bräutigam oder die tote Braut wieder zum Leben¹⁴. Nach ihrem Tod verwandelt Gott Liebende in Bäume.

Gott erfüllt Kinderwunsch¹⁵, oft kombiniert mit dem Motiv der wunderbaren Empfängnis durch das Riechen an einer Blume oder Basilikum. Er erschafft Schwestern einen Bruder, indem er eine Puppe zum Leben erweckt¹⁶. Weiterhin erweckt Gott den toten Bruder, damit er seine in die Fremde verheiratete Schwester heimholen kann (Lenorenmotiv)¹⁷. Doch nicht immer wird Gott im Lied als übermächtig dargestellt, denn die Totenklage einer Mutter um ihren verstorbenen Sohn ist stärker als Gott: Der Sohn wird durch die klagende Mutter wieder zum Leben erweckt, damit sie erkennen kann, dass ihre Tränen die Totenruhe ihres Sohnes stören¹⁸.

Gott verwandelt die ihren verletzten Bruder suchende Schwester in einen Kuckuck¹⁹ – noch heute hört man die Schwester im Frühling nach ihrem Bruder rufen – und bestraft eine inzestuöse Beziehung zwischen Bruder und Schwester²⁰.

Gott bestraft die fehlende Achtung gegenüber den Eltern, er versteinert undankbare Söhne²¹. Er bestraft ebenso fehlende Respektlosigkeit gegenüber dem Tauf- und Hochzeitspaten²². Der Kum genießt bei der Familie das größte Ansehen. Im Banat heißt es: *Bog, pa kum* „Gott, dann der Kum“.

9 Аврамова жертва [Abrahams Opfer], MILADINOVCI 29.

10 Дјевојка Бога домолила [Das Mädchen betete zu Gott], B.VILA 1903, Nr.13 i 14, S. 258.

11 Стојанъ превърнатъ на орле [Stojan verwandelt in einen Adler], ANG-VAK (b) 55.

12 Zlo živio, gore roginuo [Schlecht gelebt, noch schlechter umgekommen], MH V 47.

13 Стана [Stana], ILIEV 291.

14 Господь кръстникъ на свадбата на светець Павля [Gott als Trauzeuge auf der Hochzeit des Heiligen Paulus], ILIEV 99.

15 Ženidba guje šarovite [Die Hochzeit der gescheckten Schlange], MH I 34.

16 Seke braca željne [Zwei Schwestern wünschen einen Bruder], KOLO VIII 3.

17 Мъртавъ братъ [Der tote Bruder], ANG-VAK [b] 67.

18 Žalost za sinom [Trauer um den Sohn], MH I 26.

19 Яна Кукавица [Jana Kuckuck], MILADINOVCI 19.

20 Ohne Titel, VERKOVIĆ 15.

21 Неблагодарни син [Der undankbare Sohn], VUK I 204.

22 Поп Црногорац и Вук Копривица [Der montenegrinische Pope und Vuk Koprivica], VUK IV 3.

Gott sorgt für die Armen: er gewährt einem armen Bauern einen Ochsen. Beim Pflügen findet dieser einen Schatz und kann dank des Geldsegens seine Verwandten zu Ostern einladen²³. Ebenso hilft Gott, dass der Mensch Feiertage einhalten und feiern kann wie beispielsweise das Hauspatronenfest, die Slavafeier bei den Serben²⁴. Gott gibt Regen und erhört die Fruchtbarkeitsbitte²⁵. In den Volksliedern stellt Gott die höchste Instanz dar, er ist Herr über Leben und Tod²⁶.

Die Darstellung Gottes im südslawischen Volkslied beschränkt sich auf vermutlich synkretistische Lieder, in denen die Einordnung Gottes nicht eindeutig christlich ist, sondern überlegt werden soll, ob es sich bei dem im Lied dargestellten Gott nicht eher um einen antiken Totengott oder ein okkultes Wesen handelt.

Vorchristlicher Glaube und Christianisierung

Die Religion der Slawen vor der Christianisierung – und ein möglicher Glaube an eine höhere Gottheit – ist heute nur noch durch schriftliche Zeugnisse zu ermitteln, die alle aus nachchristlicher Zeit stammen und deren Aussagen über die slawische Götterwelt kritisch zu bewerten sind. Für die Südslawen sind die Angaben des PROKOPIUS VON CAESAREA aus *De bello Gothico* III, 14 wichtig:

„Sie glaubten, dass ein Gott, der Schöpfer des Blitzes, er allein Herrscher über alle sei, und sie opfern ihm Rinder und allerlei Heiliges. [...] Sie verehren auch Flüsse und Nymphen und andere Gottheiten und opfern auch ihnen allen, aber ihre Weissagungen stellen sie bei diesen Opfern an“ (PROKOPIUS zitiert nach BRÜCKNER 1926: 2).

REITER (1973: 168) betont, dass in Bezug auf die Beschreibung der altslawischen Götter, der Nennung von Menschenopfern, goldverzierten Götterbildern und reich geschmückten Tempeln die geistige Haltung eines christlichen Schreibers aus dem Mittelalter berücksichtigt werden muss: die alten Slawengötter konnten den Chronisten nur noch aus früheren Quellen bekannt sein, deshalb diente ihre Beschreibung dazu, das Christentum gegenüber den nichtchristlichen Religionen ins positive Licht zu stellen. Sicher ist, dass die slawische Religion eine den Bedürfnissen von Ackerbauern angepasste Naturreligion war, in der Quellen, Gewässer, heilige Haine und heilige Bäume verehrt wurden. Auch wenn Prokopius auf einen slawischen Donnergott anspielt und auch bei anderen Geschichtsschreibern höhere Götter erwähnt werden, kann man nur sicher sein, dass die Südslawen vor ihrer Christianisierung einen vielfältigen Dämonenglauben hatten:

„Für die Südslawen fehlen uns solche Zeugnisse bezüglich höherer Gottheiten vollständig, und alle bisherigen Versuche, solche durch Vergleichung zu rekonstruieren, haben bisher kein greifbares Ergebnis gezeitigt. Wenn wir den

23 На беденъ богъ помага [Gott hilft dem Armen], ANG-ВАК [b] 61.

24 Ко крсно име слави, оном и помаже [Wer das Hauspatronenfest feiert, dem wird geholfen], ВУК II 20.

25 Peperuda Boga moli [Schmetterling bittet Gott], ANG-ВАК [L] 308.

26 Сами се Госпот потруди [Gott selbst machte sich an die Arbeit], СТОИН [Sr.B.] 108.

sicheren Boden der Tatsachen nicht verlassen wollen, so werden wir also annehmen müssen, daß die Südslawen vor ihrer Christianisierung noch auf der Stufe des Dämonenglaubens standen. Hierzu stimmt auch der älteste schriftliche Beleg, den wir bezüglich der Religion der Südslawen haben: „Sie verehren Flüsse und Nymphen und andere ähnliche Gottheiten“ (SCHNEEWEIS 1961: 4).

Reste des früheren Dämonenglaubens lassen sich heute noch im Volksglauben der Südslawen finden, beispielsweise im Glauben an die Schicksalsfrauen oder an Krankheitsdämonen, die in weiblicher Gestalt die Menschen befallen und mittels Beschwörung und Zaubersprüchen wieder dorthin geschickt werden, wo sie hergekommen sind.²⁷

Im Zuge und nach der Christianisierung begann im Wirkkreis der christlich-orthodoxen Kirche eine lebendige Wechselbeziehung zwischen christlicher Hochkultur und überlieferter Volkskultur, die WIERTZ/PETZOLT (1997: 74) mit den Begriffen „Assimilation“ und „Suppression“ umschreiben. Eine Assimilation volkstümlicher Glaubensvorstellungen ist möglich gewesen, weil sich das Selbstverständnis der Kirche innerhalb des Horizonts der alten antiken Religionen bewegte:

„Der Glaube an die Existenz von guten und bösen Geistern, an Menschen, die aufgrund ihres vorbildlichen Lebens einer besonderen Verehrung würdig waren, an heilbringende Gegenstände, an heilige Orte und heilige Zeiten war aus der alttestamentarischen Offenbarung und aus der Antike vorgegeben und – mit neuem, christlichem Inhalt gefüllt – längst Allgemeingut der christlichen Hochkultur geworden. Alle Vorstellungen der Volkskultur, die sich in diesen Rahmen einordnen ließen, konnten christlich gedeutet (*interpretatio christiana*) und damit ohne Schwierigkeit erhalten oder zumindest geduldet werden“ (WIERTZ/PETZOLT 1997: 75).

Einge vorchristliche Vorstellungen verbanden sich im Laufe der Zeit mit ähnlichen christlichen Ideen und Vorstellungen:

„So verband sich der Glaube an heilbringende und unheilbringende Geister mit dem christlichen Glauben an Engel und Teufel, aber auch mit den christlichen Heiligengestalten und lebte in deren Legenden wieder auf. Der Toten- und der Ahnenkult verband sich mit dem Glauben an das Fortleben der Seele und das göttliche Gericht. Die Feste des Jahres, die mit dem Wechsel der Jahreszeiten, mit Aussaat und Ernte zusammenhängen, verbanden sich mit den Gedächtnistagen der Heiligen oder zogen diese auch an sich. Andere Vorstellungen im Zusammenhang mit Geburt, Hochzeit und Tod verbanden sich mit dem Vollzug der Sakramente der Taufe und der Ehe und mit dem christlichen Begräbnis. Sie fanden sozusagen einen neuen ‚Ort‘, der sie zu legitimieren schien“ (ebd.: 75–76).

Elemente des Volksglaubens, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar schienen, wurden von der Kirche entschieden bekämpft. Die Suppression erfolgte somit bei zahlreichen Elementen des Volksglaubens und des Volksbrauchtums. Der Kampf ge-

27 Siehe ausführlich zum Volksglauben der Südslawen HIMSTEDT-VAID 2014.

gen vorchristliche Glaubensvorstellungen ist in vielen Predigten, kirchlichen Synodalentscheidungen und zahlreichen ausdrucksvollen Wandmalereien, die die Hölle und das Jüngste Gericht darstellen, in der Kirche belegt.

Da sich der Volksglaube aber in persönlichen Bereichen vollzog, die für die Kirche unzugänglich waren, hielt er sich trotz Verbots. Gerade in Bereichen wie Wechsel der Jahreszeiten, bei Aussaat und Ernte, bei schädigenden Witterungseinflüssen und Familienergebnissen blieb die vorchristliche Volkskultur lebendig, weil die christliche Kirche der Volkskultur kein „gleichwertiges“ Brauchtum als Ersatz anzubieten hatte (ebd.: 76). Und die nichtchristliche Magie war in Bulgarien trotz ihrer Bekämpfung seitens der Kirche nicht nur auf den privaten Bereich beschränkt, sondern wurde sogar auch in der Kirche angewendet:

„Sie (die Magie) kommt in kirchlichen Zeremonien zum Vorschein, die oft durch Gebete zum Herrgott, Jesus Christus, oder der Gottesmutter überdeckt wurden. Die niedere Geistlichkeit war oft nicht in der Lage, christlichen Kult von nichtchristlicher Magie zu unterscheiden. Ihre Kriterien richteten sich nur nach dem Vorhanden- und Nichtvorhandensein kirchlicher Namen im betreffenden Text. Solche Zaubervorgänge sind z.B. das Spucken, das Hauchen, der Befehl an den Geist des Unglaubens, den Teufel, der aus dem neugeborenen Kind während der Taufe vertrieben wird“ (VAKARELSKI 1969: 224).

Welches Bild von Gott spiegelt sich in der Volksdichtung der Südslawen wider?

Die Gottesvorstellung im Volksglauben der Südslawen enthält zwar wesentliche Züge der christlichen Theologie wie den Glauben an die Allmacht, die Allwissenheit und die Gerechtigkeit Gottes. Sie spiegelt jedoch auch die Heimatverbundenheit des Volkes wider: so werden die kirchlich-theologischen Anschauungen ins Diesseits, auf die Erde verlegt und in sehr irdischer Weise anschaulich dargestellt.

„Der ganze Himmel mitsamt dem Herrgott wird auf die Erde verlegt, Gott selber wird als ein alter, weißbärtiger ‚himmlischer Hausherr‘ geschildert, der zu Fuß über die Erde wandert und an den Häusern bulgarischer Bauern anklopft und einkehrt, um sich in ihrem Familienkreis zu freuen oder um mit irgendeinem jungen rechthaberischen Burschen einen Wortstreit zu führen“ (STADTMÜLLER 1942: 37).

Die Vorstellung Gottes als alten, mit einem schlichten Gewand bekleideten Mann mit weißem Bart ist laut VAKARELSKI (1969: 227) durch die Ikonenmalerei geformt worden. Er charakterisiert die volkstümliche Gottesvorstellung folgendermaßen:

„Er ist allmächtig, allwissend, sorgt sich um jeden Wurm auf der Erde, er ist der Welterschöpfer, von größter Gerechtigkeit, selbst wenn er jemanden ein Leid zufügt. Er befindet sich im Himmel, im Paradies. Von dort ‚sieht er alles‘, ‚nichts ist vor ihm verborgen‘ [...] Nach apokryphen Legenden steht er in einigen Fällen mit dem Teufel im Wettstreit“ (ebd.).²⁸

28 Zum Wettstreit zwischen Gott und dem Teufel bei der Schöpfung der Welt siehe SCHUBERT (2004): „Der Teufel als Demiurg – in südosteuropäischen Volksmärchen“.

In den serbischen mythologischen Liedern sind laut des *Srpski mitoloških rečnik* Spuren von einem alten Glauben an einen höchsten Gott, der über den Himmel und die Gestirne herrscht und Vater der Sonne ist, vorhanden.

„In der Volkstradition sind Spuren bewahrt von einem Glauben an einen höchsten Gott aus der alten Religion, der einst auf der Erde gelebt hat, als es noch eine bessere und gerechtere Welt gab, und jetzt im Himmel lebt. Dem Volksglauben zufolge zog Gott in den Himmel, als die Menschen begannen, die Gottheiten zu verfluchen. [...] In den Volksliedern wird der Himmelsgott als Himmelszar bezeichnet, der die Sonne, seinen Sohn, verheiratet. In einem Lied, das von der Hochzeit des Mondes erzählt, gibt die Braut, die Gaben verteilend, Gott die himmlische Höhe und dem Hl. Ilias Blitz und Donner. Dieser oberste Himmelsgott, der über den oberen, großen Himmel herrscht, unterscheidet sich von Perun, der Personifikation eines turbulenten, atmosphärischen Himmels, dessen Funktionen auf den Hl. Ilias übertragen wurden“ (*Srpski mitoloških rečnik*: „Bog“ [Gott], S. 26).²⁹

Neben *Bog* und *Gospod* „Herrgott“ nennen die Bulgaren Gott auch *djado gospod* „Großvater Herrgott“ (VAKARELSKI 1969: 227). Das slawische Wort *Gospodь* „Gott, Herrgott“ enthält als Erstglied germano-balto-slawisch *gast* „Grund, Boden, Feld; Flur(-stück), (Grund-)Besitz“. Somit ist *Gospodь* laut Schütz der Gebieter über die Menschen ernährende Flur (Boden, Grund) (SCHÜTZ 1989: 120).

Das Wort *bog* ist ein urslawisches Wort, altbulg. *bogъ*, und wird von idg. *bhag-*hergeleitet wird. Die Grundbedeutung des Altpersischen *baga* und Altindischen *bhaga* ist „Glück“ oder „Erfolg“ (ТОКАРЕВ 1976: 276). SCHUBERT (1988: 721) weist auf den logischen Zusammenhang zwischen *bogъ* mit der Bedeutung 1. „Los, Schicksal“ und 2. „Gott“ sowie **sъbožьje* „Getreide“ und **bogatъ* „reich, von Glück bedacht“ hin. Die konkreten Lebensumstände der alten Slawen mit der Landwirtschaft als Existenzgrundlage bilden den Ausgangspunkt ihrer Betrachtung:

„Aus zahlreichen archaischen Bräuchen der Slawen, die sich auf den Getreideanbau und die Ernte beziehen, ist zu ersehen, dass das Schicksal bzw. Glück und Unglück konkret mit Gedeih und Verderb der Getreideernte verknüpft waren. [...] Dieses Schicksal lag in den Händen der Gottheiten, die nach eigenem Gutdünken dem Menschen anteilmäßig oder als Los zuteilten; vgl. hierzu u.a. russ. *dolja, udel, učastъ* ‚Los, Schicksal‘. Demzufolge signalisierte urslav. **bogъ* 1. ‚Los, Anteil‘ und 2. ‚die Gottheit als Loszuteiler‘“ (SCHUBERT 1988: 721–722).

29 [У народној традицији сачувани су трагови веровања у врховног небеског бога старе религије који је некада живео на земљи, док је још свет бољи и поштенији, а сада живи на небу. По народном веровању, откад је народ почео да псује божанства, бог се преселио на небо. [...] У народном песмама спомиње се бог неба као цар небески који жени Сунце, свог сина. У песми која говори о Месечевим сватовима, невеста, делећи дарове, богу даје небеске висине, а св. Илији муње и громове. Овај врховни небески бог, којем припада горње, сјајно небо, разликује се од Перуна, персонификације бурног, атмосферског неба, чије су функције пресене на св. Илију.]

Der Begriff *Bog* steht bei den Bulgaren nach VAKARELSKI (1969: 227) in völliger Abhängigkeit von der Bibel, und zwar dem Alten und Neuen Testament. Die Gottesvorstellung ist somit durch die Bibel und die Ikonenmalerei geprägt worden. Branislav KRSTIĆ hingegen erkennt nach der Auswertung von Volksliedern in Gott ein okkultes Wesen, das mit dem christlichen Gott keine gemeinsamen Züge mehr hat.

„Es stellt sich die Frage, ob wir sie daher zu den okkulten Wesen zählen können. Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir bedenken, dass in den Volksliedern der Glaube an Gott nicht identisch ist mit dem Glauben an den christlichen Gott. Gott vollbringt in ihnen verschiedene Wunder, welche zweifellos okkulten Charakters sind, und daher haben sie eher eine Auswirkung als dass man sie mit dem reinen Glauben in Verbindung bringt“ (KRSTIĆ 1936: 65, Übersetzung P.H.-V.).³⁰

In einigen südslawischen Volksliedern vollbringt Gott verschiedene Wunder oder Handlungen, die zweifellos einen okkulten Charakter haben.

Was ist Gott? Christlicher Gott, antiker Totengott oder okkultes Wesen?

Als Einstieg in die Darstellung der vermutlich synkretistischen Lieder möchte ich die folgende kroatische Bitte zitieren, die in wenigen Worten den Synkretismus von christlichem Glauben und Volksglauben im südslawischen Volkslied ausdrückt, denn die Sängerin wendet sich an Christus oder Gott, um Schutz vor Dämonen wie die Vila oder Hexen zu erbeten:

Japetac ³¹ Božji ...	Japetac Gottes ...
Štiti mene štitom svojim,	Schütze mich mit deinem Schutz,
Da se ne bih bojala	Dass ich mich nicht fürchten muss vor
Vile, vištice, grija smrtnog ... ³²	Vilen, Hexen, Todessünde ...

Gott präsentiert sich in den südslawischen Volksliedern – gemäß den Worten Hiobs „Der HERR hat’s gegeben, der Herr hat’s genommen“ (Hiob 1, 21) – als Herr über Leben und Tod. Gott schenkt Leben und nimmt es wieder. In den folgenden südslawischen Volksliedern sendet Gott den Tod in Form der Pest aus, er schickt seine Engel aus, um die Seelen der Verstorbenen in den Himmel zu holen. Er nimmt einem Mädchen auf Bitten einer Schlange das Leben, verwandelt ein Mädchen in einen Baum oder gewährt einem Hajduken eine Liebesnacht, die dramatische Konsequenzen haben wird. Und Gott selbst wird als „alter Blutvergießer“ dargestellt.

Ein im südslawischen Raum weit verbreitetes Motiv ist das der göttlichen Figuren, also Gott oder Petrus, die in den Wolken eine Burg aus toten Menschen bauen. Den

30 [Питање је да ли их стога можемо убројати у окултна бића. Пре него што на ово питање одговоримо, морамо имати на уму да у народним песмама појам о богу није идентичан са појмом о хришћанском Богу. У њима бог врши разна чуда чији је окултни карактер несумњив, те су више последица него чисте вере.]

31 Nach Šetka ist der Namen Japetac eine Bezeichnung für Jesus: Japetac < (Ki)-jabet-ac < lat. qui habitat (ŠETKA 1970: 252).

32 ŠETKA 1970: 252.

Ausgangspunkt für dieses Motiv – und wohl zugleich den Beginn der Motivkette – bildet das makedonisch-westbulgarische Lied „Самовилксо дзиздање“ [Der Samovilen-Bau] (MILADINOVCI 3, Vers 1–9) mit der Vila / Samovila, einer Art Fee, als Haupthandlungsträgerin:

Градъ градила Самовила	Eine Stadt erbaute sich die Samovila
Ни на небо, ни на земи,	Weder im Himmel noch auf der Erde,
Туку така подъ облака;	Sie baute hier unter den Wolken;
Що диредзи ми рѣдеше	Als Pfähle reihte sie auf
’Се юунаци отбирани.	Ausgesuchte Jünglinge.
Що пармаци ми рѣдеше	Als Stäbe am Fenster reihte sie auf
’Се девойки отбирани;	Ausgesuchte Mädchen;
Що пенджери ми рѣдеше	Als Fenster reihte sie auf
’Се дечина отбирани.	Ausgesuchte Kinder.

Das Motiv ist vermutlich aus der griechischen Volksdichtung übernommen, in der Charos / Charon, der Gott des Todes und die Personifikation des Todes zugleich, als Baumaterial für einen Turm oder Zelt tote Menschen verwendet: „Da heißt es, dass er Jünglinge als Dielen, Greise als Fundament einsetzt und kleine Kinder auf des Turmes Zinnen. Oder als Zeltstangen nimmt er Heldenarme, als Zeltdaue Mädchenzöpfe und als Stangenknäufe Kinderköpfe“ (DIETERICH 1902: 274). Charos erscheint in den neugriechischen Liedern als die Verkörperung des Todes und der Unterwelt und entreißt im Auftrage Gottes den Menschen ihre Seele. Antik-heidnische Vorstellungen wurden hier mit christlichen Glaubensgrundsätzen verschmolzen: Als Sendbote des christlichen Gottes ist Charos zugleich selbst Gott des Todes (DETER-GROHMANN 1968: 70). Den Turm aus den Gliedern der Verstorbenen erbaut er, um die Vorgänge im Hades besser überwachen zu können.

Dem Charos kam es in den Sinn, sich einen Thurm zu bauen:
Die Alten nimmt als Fundament, als Eckstein’ er die Jungen,
Die kleinen Kindlein wählt er sich zu Phosten für die Fenster.³³

Den Garten des Hades hat er entsprechend angelegt: Junge Mädchen stellen Zitronen- und Orangenbäume dar, junge Burschen Zypressen, kleine Kinder Nelken, Rosen, Veilchen oder Basilikum, und Greise die Zaunpfähle. Im griechischen Volkslied klingt das folgendermaßen:

Es wollte Charos einen Garten anlegen.
Er bestellte ihn und grub ihn um und pflanzt’ Bäume hinein.
Er setzt Mädchen als Zitronenbäume und Jünglinge als Zypressen.
Und rings herum setzt er kleine Kinder als Rosen
Und nimmt die Greise für den Zaun des Gartens.³⁴

³³ SCHMIDT 1877: 165.

³⁴ Zitiert in DETER-GROHMANN (1968: 71). Ein weiteres Lied, in dem Charos einen Garten aus verstorbenen Menschen anlegt, ist in SCHMIDT (1877: 165) verzeichnet.

Diese seltsame Allegorie der Menschen als Baumaterial ist wahrscheinlich indischen Ursprungs, denn in dem großen Epos Mahābharāta heißt es, dass „der Held Visna das Feindesland zum Garten des Jama machte; abgehauene Königsköpfe waren Wassermelonen, Bäume Kürbisse und Arme Feigenbäume“ (DIETERICH 1902: 274). Diese Vorstellung von der Anlegung eines Gartens spiegelt sich auch in den griechischen Charosliedern wider und ist vermutlich in byzantinischer Zeit zu den Griechen gelangt und auf Charos übertragen worden. Da den Südslawen eine dem Charos entsprechende Gestalt fehlt, wurde er durch ein ähnliches, grausam mordendes Wesen wie die Samovila ersetzt (vgl. BURKHART 1968: 485). Im Zuge der Verchristlichung der Lieder ist an die Stelle der Samovila Gott getreten.

Im makedonisch-bulgarischen Lied sendet Gott, der Herr über Leben und Tod, die Pest oder, wie in der folgenden Variante „Сами се Госпот потруди“ [Gott selbst machte sich an die Arbeit] (СТОИН [Sr.B.] 108), seine Engel aus, um ihm Baumaterial aus toten Menschen für ein Kloster bzw. eine Kirche in den Wolken zu verschaffen.

Сами се Госпот потруди	Gott selbst machte sich an die Arbeit
Манастир да си загради.	Sich ein Kloster zu errichten.
Нето на земя, нито на небе	Nicht auf der Erde, nicht im Himmel
Мижду два тъмни облака.	Zwischen zwei dunklen Wolken.
Като го Господ започна,	Wie es Gott begann,
Старите хора темели,	Alte Leute das Fundament,
Млади егрени дереци,	Jungesellen die Stützpfeiler.
Млади девойки потропки,	Junge zerstückelte Frauen,
Бели гаркини потплетът,	Die weißen Zaunpfähle,
Малките деча покривът.	Kleinkinder das Dach.
Та ми се Госпот провикна:	Und Gott rief:
– «Ялате, Божи ангеле,	– „Kommt, Gottes Engel,
Че ще ви прата, запрата,	Dass ich euch sende, aussende,
По села и по градове	In die Dörfer und in die Städte
Кубето да си заключа.	Um das Dach zu vollenden.

In weiteren serbischen, kroatischen, makedonischen und bulgarischen Liedern haben neben Gott auch Jesus, der Hl. Petrus, der Hl. Nikolaus und die Hl. Maria die Funktion der Vila übernommen und lassen ein Kloster oder eine Kirche zwischen Himmel und Erde bauen.

Um die Fertigstellung seiner Kirche im Himmel zu gewährleisten, ruft Gott in der makedonisch-westbulgarischen Variante „Самен се Господ подкани“ [Gott der Herrgott hat selbst beschlossen] (DOZON 5, Vers 1–11, deutsche Übersetzung in SLAWEJKOFF/АДАМ „Die Pest“ S. 117) alle Feen, Vilen und Winde zusammen, damit sie auf die Jagd nach Seelen gehen:

Самен се Господ подкани	Gott der Herrgott hat selbst beschlossen,
черкова да си загради	eine Kirche sich zu bauen
между двѣ вити планини	zwischen zweier Berge Gipfel
и под два тънки облаци,	unter zwei gewalt'gen Wolken,
па си повика Вили Самодиви:	und er rief die Feen alle:
Вили ле, Вихри и Самодиви,	„Auf ihr Feen, Wilen, Winde,

вази съм викал да каж	rief euch her, um euch zu sagen,
че съм черкова захванил	eine Kirche will ich bauen
между двѣ вिति планини	zwischen zweier Berge Gipfeln,
и под два тънки облаци	unter zwei gewalt'gen Wolken,
ни на небе ни на земя,	nicht im Himmel, nicht auf Erden

In dem bulgarischen Lied „Сипаница и Божи манастир“ [Die Pocken und Gottes Kloster] (SbNU XIII 1) und weiteren Varianten werden Krankheiten wie Husten, Schmerzen und Pocken ausgeschickt, um die Menschen zu töten und Baumaterial für das Himmelskloster zu beschaffen. Die Angerufenen kamen nicht richtig zum Zuge, denn die Pest hat sich sogleich ans Töten gemacht.

Dass gerade die Pest zum Morden ausgesendet wird, hängt damit zusammen, dass im gesamten Altertum unter den Seuchen vor allem die Pest bekannt ist, die ganze Völker ausrotten konnte. Deshalb galt sie als Dämon oder Geißel Gottes. Im Alten Testament gilt die Pest als eine unmittelbar von Gott gesandte Plage, die meistens zusammen mit Krieg und Hungersnot auftritt (2. SAMUEL 24,13; vgl. *Reclams Bibellexikon* „Seuchen“: 465). Zusammen mit anderen Krankheiten wie Schwindsucht und Geschwüren wird die Pest als Schlag Gottes empfunden (5. MOSE 28,21f., 27f.).

In dem bulgarischen Lied „Чумата въ Котелъ“ [Die Pest in Kotel] (SbNU XXXV 409) schickt Gott seine Schwester – so tituliert Gott nämlich die Pest – aus, um ihm Seelen zu verschaffen.

Госпут нж чумж думъши:	Der Herrgott sprach zur Pest:
„Чумо лю, муя сестро лю,	„Pest, meine Schwester,
Чумо лю, върлж юдино!	Pest, meine wirklich Einzige!
Ас ше тж, чумо, пруводя	Ich werde dich, Pest, begleiten
Нз Котил градж гулямаж;	Nach Kotel, der großen Stadt;
Ти дж ми, чумо, пруводиш	Dass du mir bringst, Pest
Три момкж – три квълцийкж,	Drei Jungen – drei Flötenspieler,
Три моми – три песнопойки,	Drei Mädchen – drei Sängerinnen,
Три булки – дур три слуражки,	Drei Bräute – drei Dienerinnen,
Дету хубъву слугувът;	Die gut dienen;
Гулямж службж ше сложим,	Einen großen Dienst werden wir verrichten,
Синките светци ше додът.“	Alle Heiligen werden kommen.“

Als die Pest jedoch in menschlicher Gestalt auf die Weide zu den Hirten kommt, wollen diese ihr Kind wegnehmen und zerreißen. Daraufhin gerät sie in Zorn und bringt jeweils dreihundert Menschen um. Gott wundert sich und stellt sie zur Rede. Die Pest lässt sich die bösen Worte Gottes nicht gefallen und droht ihm, ihn ebenfalls zu ermorden.

Чумж нж Богж думъши:	Die Pest sprach zu Gott:
„Я ни мж спугувъй, Боже ле,	„Bring mich nicht zum Bersten, Gott,
И тойтж душж земъм!“	Sonst werde ich deine Seele nehmen!“
Чи сж Госпут уплаши,	Da erschrak sich der Herrgott,
Чи сж пудслуни пуд листо	Dass er unter ein Blatt schlupfte
Нж гурчивию лапът.	Von Sauerampfer.

Diese Verse machen deutlich, dass die Pest dem Volksglauben nach Gott ebenbürtig oder sogar überlegen ist. Gott macht sich ganz klein. Die Pest hat die Macht, Gott die Seele zu nehmen.

In dem makedonisch-westbulgarischen Lied „Мома и змиа“ [Mädchen und Schlange] (MILADINOVIĆ 235) sieht sich KRSTIĆ (1936: 65) in seiner Annahme bestätigt, dass der im südslawischen Volkslied dargestellte Gott nicht zwangsläufig mit dem christlichen Gott identisch ist.

Eine Schlange bittet Gott, ein im Gras schlafendes Mädchen zu töten, damit sie in seinem Haar nisten und sich von ihm ernähren kann. Gott gewährt der Schlange die Bitte und lässt das Mädchen sterben.

Легнала мома заспала	Eingeschlafen lag ein Mägdlein
Мегю две гори зелени,	Zwischen zweien grünen Wäldern.
Мегю две води студени.	Zwischen zweien kühlen Bornen,
Никой край не немаше,	Und kein Mensch war in der Nähe,
Вишенъ ље господъ натъ неа,	Über ihr der höchste Herrgott,
Цџрна ље земя потъ неа,	Unter ihr die schwarze Erde,
Стано'итъ каменъ позгла'а,	Ihres Hauptes Pfühl ein Feldstein,
Потъ каменъ змиа лутица.	Drunter lag die böse Schlange.
Змиа си бога молеше?	Und zu Gott die Schlange betet:
„Умри љџ, боже, девојка,	„Laß, o Gott, dies Mägdlein sterben!
Гнездо въ коса џ да пра'амъ,	Möcht' in ihrem Haupthaar nisten,
Отъ лице месо да ядамъ,	Fleisch aus ihren Wangen essen,
Отъ очи вода да пиамъ!“	Wasser aus den Augen trinken!“
Како ми бога молеше,	Wie die Schlange dies gebetet,
Така џ господъ поможи.	So gewährte ihr Gott der Herr es.
Тога девојка ми умре,	Jenes Mägdlein musste sterben,
Въ коси гнездо напра'и,	Dass in ihrem Haar sie nistet',
Отъ лице мџсо ядеше,	Dass sie aß aus ihren Wangen,
Отъ очи вода пиеше.	Dass sie trank aus ihren Augen. ³⁵

Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Motiv vom Gebet der Schlange und einem griechischen Charoslied, in dem der Totengott vom Körper eines toten Helden isst und aus seinen Augen trinkt (DIETERICH 1902: 279). In den neugriechischen Digenisliedern verwandelt sich der Totengott in einen Vogel und setzt sich auf den Kopf eines Helden, um ihm das Gehirn auszuhacken. Sollen Vögel eine Nachricht von Sterbenden oder sogar Toten überbringen, so werden sie von dem Absender aufgefordert, vorher Teile von dessen Körper zu essen oder Körperflüssigkeiten zu trinken, um Kraft zu schöpfen. So ritzt sich in einem serbischen und einem bulgarischen Lied der gefangene Held seine Wange auf und vergießt Tränen, um den „Brieffalken“ zu ernähren und zu tränken:

Und er speist mit Blut aus seiner Wang' ihn,
Tränkt ihn mit der Thrän' aus seinen Augen.³⁶

35 „Der Schlange Gebet“ (ROSEN 21).

Dieterich geht davon aus, dass sich dieses Motiv von der griechischen Volksdichtung auf die südslawische übertragen hat (ebd.).

Durch den Vergleich mit dem zitierten griechischen Charoslied wird deutlich, dass es sich bei dem für die Schlange mordenden Gott nur um einen Gott mit okkultem Charakter oder noch genauer um einen antiken Totengott handeln kann.

Und auch in dem serbischen Heldenlied „Смрт Марка Краљевића“ [Tod des Königssohns Marko] (VUK II 73; dt. Übersetzung in TALVJ 1980: 73)³⁷ stellt sich die Frage, was für ein Gott als „alter Blutvergießer“, als Henker, charakterisiert wird?

Der Königssohn Marko, ein vielfach in den Volksliedern besungener – eigentlich unsterblicher – Held, reitet auf seinem Pferd Šarac, als das Pferd plötzlich stolpert. Das Pferd, das dem Volksglauben nach eine Verbindung zum Jenseits hat, ahnt den Tod seines Herrn:

„Нека Бог зна, добро бити неће,	Weiß der Herr! Das bedeutet mir nichts Gutes!
„Хоће једном бити према глави,	Sicher gilt es hier um unser Leben,
„Јали мојој, јали према твојој.“	Um das meine oder um das deine!“

Danach trifft Marko Kraljević die Vila, eine Art Nymphe, die ihm prophezeit, dass er sich bald von seinem Pferd trennen muss, weil er sterben wird.³⁸ Er wird nicht durch die Waffe eines feindlichen Helden sterben, sondern durch die Hand Gottes, des „alten Blutvergießers“.

„Побратиме, Краљевићу Марко!	„Bundesbruder, o Kraljewitsch Marko!
„Тебе нитко Шарца отет’ не ће,	Nicht Gewalt wird Scharaz dir entreißen,
„Нит’ ти можеш умријети, Марко,	Noch vermag, Freund Marko, dich zu töten
„Од јунака ни од оштре сабље,	Heldenarm und nicht der scharfe Säbel,
„Од топуза ни од бојна копља,	Nicht der Kolben, nicht die Kampfeslanze,
„Ти с’ не бојиш на земљи јунака;	Keine Helden fürchte du auf Erden!
„Већ ћеш, болан, умријети, Марко,	Aber sterben wirst du, armer Marko,
„Ја од Бога од старог крвника.	Durch Gott selbst, den alten Blutvergießer.

Aufgrund der Charakterisierung Gottes als „alter Blutvergießer“ stellt sich die Frage, ob es sich um die Darstellung eines vorchristlichen Gott handelt, oder ob dieser Ausdruck mit einem christlichen Bild von Gott in Übereinstimmung gebracht werden

36 DIETERICH 1902: 278.

37 Gabriella SCHUBERT (2007) stellt in ihrem Beitrag „Historische Wirklichkeit und Volkspoesie. ‚Der Tod des Marko Kraljević‘ – nur eine dichterische Fiktion?“ die magischen Elemente und den christlichen Überbau im Lied um den Tod des Königssohns ausführlich dar.

38 Der albanische Nationalheld Skanderbeg trifft im Volkslied auf dem Weg in eine Schlacht den „schwarzen Tod“, der ihm seinen nahen Tod prophezeit. Auch er wird wie der Königssohn Marko nicht durch Heldenhand sterben:

„Yesterday, there in the sky,
The book of the dead was opened,
And something like a black veil
Fell directly on your head.“ (SKENDI 1954: 45)

kann? Čajkanović sieht in der Figur Gottes als Blutvergießer einen alten slawischen Totengott, dessen Funktion es ist den Menschen nach dem Leben zu trachten und sie ins Totenreich zu überführen (KOTUR 1977: 67). NODILO (ebd.) geht wie auch GESE-MANN (1931: 296) davon aus, dass in diesem Lied Vorstellungen eines dualistischen schwarzen Gottes zum Ausdruck kommen, die durch Vermittlung der Bogumilen entstanden seien. „Gott der Blutvergießer“, der böse Gott, bilde den Gegenspieler zum wahren Gott. Eckermann sieht den Königsohn Marko als letzten Verfechter des Heidentums, da er ein „Ausfluss der Vila sei“, und all sein Kämpfen den weißen Göttern galt, zu denen Eckermann die Vila zählt, die Markos Tod beklagt und ihm den Tod prophezeit. Den Gegensatz von Vila und dem Blutvergießer charakterisiert Eckermann folgendermaßen:

„wir [müssen] auf den scharfen Gegensatz aufmerksam machen, welcher zwischen der weißen Vila und dem Wesen obwaltet, welches hier schlechthin Gott genannt ist, aber von der Vila der weißen Göttin durch die Benennung „alter Blutvergießer“ hinlänglich charakterisiert ist. So versteht es sich, daß wie es nicht etwa mit dem christlichen Gott zu thun haben, sondern mit dem Szernebog³⁹“ (ECKERMANN 1848: 236).

Marko wird also getötet vom alten Blutvergießer, „der schwarze Gott, welchem alles Große und Herrliche der Erde endlich anheim fallen muß“ (ebd.: 238). Und auch Talvj sieht in den serbischen Volksliedern Spuren altslawischer Mythologie: „der Donnrer Elias, Gott, der alte Blutvergießer, Tödter“ (TALVJ 1835 I: 272).

Für Mijana Detelić gehört alles um Markos Tod herum eindeutig der mythischen Welt an: „знамење (Шарчево посртање), разговор с коњем и вилом, хидромантичко виђење сопствене смрти, ритуално ‚сактисање‘ коња и оружја“ [die Vorzeichen (Šarac’ Stolpern), das Gespräch mit dem Pferd und der Vila, das hellseherische Vorhersehen des eigenen Todes, das rituelle „Verstümmeln“ von Pferd und Waffen] (DETELIĆ 1992: 73). Und wenn alles in dem Lied ist mythisch ist: das sprechende Pferd, die Vila, die Waffen, wie kann dann Gott christlich sein?

Marko bereitet seinen Tod in Einklang mit der mythischen Welt vor und stirbt dann – entgegen den Vorstellungen eines wahren Heldentodes – still und leise:

прекрсти се, сједе на доламу, Macht’ ein Kreuz, ließ auf den Rock sich nieder,
самур-калпак над очи намаче, Drückte tief ins Aug’ die Zobelmütze,
доље леже, горе не устаде Legte sich, und er erstand nicht wieder.

Eine höhere Macht tötet den großen Helden Marko an einem mythischen Ort, dem Berg Urvina:

„Lautlos und ohne Blut tötet, so haben wir es gesehen, nur eine höhere Macht: ein Fluch und die Verwünschung im vorherigen Lied, und „Gott, der alte Henker“ in diesem. Urvina, ebenfalls ein mythischer Berg, bildet nicht nur

39 Szernebog = černobog „Schwarzer Gott“.

den Rahmen für diesen Tod, sondern ist auch der natürliche Platz hierfür, der, den selbst Marko auswählt“ (DETELIĆ 1992: 74).⁴⁰

Der Theologe KOTUR (1977: 67ff.) hingegen lehnt all diese mythischen Hypothesen ab und verweist auf die Notwendigkeit und Natürlichkeit des Todes. Der Tod ist demnach kein Übel und kein Grund zum Fürchten, denn er tritt ein nach dem Willen Gottes. Er ist der Meinung, dass der Sänger keine negative Position gegenüber Gott einnimmt, sondern dass der Grund für den Terminus „Blutvergießer“ in der anthropomorphisierten Form Gottes zu sehen sei, die es überhaupt erst möglich mache, Gott als Scharfrichter darzustellen. Somit sieht Kotur keinen Widerspruch zur christlichen Gottesvorstellung:

“It could not, consequently, be said, in view of this, that in the expression ‘God, the old executioner’ the folk poet adopts a negative position in relation to God. Physical death, in and of itself, is not an evil. It is necessary and natural consequence of physical life, which is nonexistent without the will of God. Christ himself was perfectly aware of the immutability of natural laws which control physical existence. (...) Thus, the interpretation of Nodilo, who visualizes an evil God as ‘God, the executioner’ – the other part of the Bogomilian dualistic deities, is incorrect. We can also not agree with Cajkanovich who sees in ‘God, the executioner’, the ‘ancient God of the dead’. The terminology ‘I fear no one up to God’, as well as ‘God, the old executioner’, is therefore to be considered that God is Grace and Love, in view of the concept of God by the folk poet” (KOTUR 1977: 68–69).

Hilfreich in der Interpretation des Ausdrucks „Gott, der alte Blutvergießer“ könnten auch die Ausführungen THYENS (1982: 35–37) über das Amt des Bluträchers, hebräisch Goel, im Alten Testament sein, das auch auf Gott als Blutsbruder und Rächer, als Vollstrecker einer grausamen Pflicht, übertragen wurde. Gott erscheint zugleich als Löser, Befreier und Erlöser.⁴¹

Die in der griechischen Mythologie vollzogene Metamorphose der Nymphe Syrinx, die sich aus Furcht vor dem Hirtengott Pan in Schilfrohr verwandelt, aus dem Pan dann die Panflöte anfertigt, könnte Einfluss auf die Gestaltung des kroatischen Liedes „Svralica pjeva Janjinim glasom“ [Die Flöte spielt mit Janjas Stimme] (MH V 62) gehabt haben.

Eine Mutter verflucht ihre Tochter im Scherz. Die nimmt sich das zu Herzen und bittet Gott um Verwandlung:

40 [Безгласно и без крвн убија, видепа смо, само виша сила: клетва и урок у претходним песмама, а ‚Бог, стари крвник‘ у овој. Урвина, такође митска планина, нје само оквир за ову смрт, већ и природно место за њу, оно које Марко сам изабира.]

41 Die Berliner Theologin Katharina Wiefel-Jenner (persönliche Mitteilung) interpretiert den Zusatz „Blutvergießer“ für Gott als eindeutig nicht-christlich. Gott als Blutvergießer kommt im christlich-jüdischen Gottesverständnis nicht vor. Ist in der Bibel vom Blutvergießer die Rede, so handelt es sich um einen Mörder (z.B. Hesekiel 18,10).

Majka Janju šale zakarala:
 „Dite, Janjo, ruva ne derala,
 Već derale tvoje drugarice!“
 Na to Janji vrlo žao bilo:
 Kud hodila, svud molila:
 „Stvor' me, bože, na polju brekinju!
 Bilo tilo – brekinjovo deblo,
 Bile ruke – brekinjove grane,
 Crne oči – dvije vode 'ladne,
 Ruse kose – zelena livada!“
 Što j' molila, boga namolila;

Die Mutter hat Janja im Scherz verflucht:
 „Kind, Janja, du mögest deine Kleider nicht abtragen,
 Sondern deine Freundinnen mögen sie abtragen!“
 Darüber ist Janja sehr traurig geworden:
 Wohin sie auch gegangen ist, überall hat sie gebetet:
 „Verwandle mich, Gott, in einen Sperberbaum auf dem Feld!
 Der weiße Körper – der Stamm des Sperberbaums,
 Die weißen Hände – die Äste des Sperberbaums,
 Die schwarzen Augen – zwei kalte Quellen,
 Die roten Haare – grüne Wiese!“
 Worum sie gebeten hat, gewährt ihr Gott;

Nach ihrer Verwandlung in einen Sperberbaum bittet Janja die Sonne, darauf aufpassen, dass ihr Bruder nicht den Baum fällt, denn dann würde er ihren Körper zerschneiden. Auch soll er nicht aus der Quelle trinken, denn er würde ihre Augen trinken. Doch ein Schäfer kommt und schneidet einen Ast ab. Aus diesem macht er eine Flöte, bei deren Ton sich die Mutter an die Stimme ihrer Tochter Janja erinnert.

Krstić betont, dass es sich bei dem um Verwandlung gebetenen Gott nicht um den christlichen Gott, sondern eher um ein okkultes Wesen handeln muss. Als reine Zauberverwandlung ist daher der direkte Übergang eines erwünschten Menschen in einen Baum anzusehen.

Das in den südslawischen Liebesliedern vorkommende Motiv der Verwandlung von Menschen in Bäume hat antike Vorbilder. In der antiken Mythologie verwandelt sich die schöne Nymphe Daphne auf der Flucht vor dem Gott Apollon auf ihr Gebet hin in einen Lorbeerbaum. Die Eigenverwandlung in einen Baum ist ein häufig vorkommender Zug im Märchenkomplex von der *Magischen Flucht* (AaTh 313). Neben der Eigenverwandlung findet sich auch das Motiv vom Grabbaum in der südslawischen Volksdichtung wieder. Aus den Gräbern unglücklich Liebender sprießen zwei Bäume, die sich in der Höhe vereinigen (AaTh 970). Die Seelen der Verstorbenen leben dem antiken Glauben nach in der Grabpflanze fort.

Ich beende die Vorstellung Gottes in den südslawischen Volksliedern mit einem für den Balkanraum ungewöhnlichen Lied, in dem durch Gottes Hilfe eine Liebesnacht zwischen anscheinend Unbekannten gewährt wird – eine Thematik, die angesichts der traditionellen patriarchalen Gesellschaftsordnung erstaunlich ist, jedoch seine abschreckende Wirkung nicht verfehlt. In dem folgenden serbischen Lied (ohne Titel,

JASTREBOV S. 146) ermöglicht Gott einem Hajduken durch Dunkelheit in der Nacht eine sexuelle Begegnung mit einem ihm unbekanntem Mädchen. Am Schluss tritt eine überraschende Wendung ein und das Lied entpuppt sich als Warnung gegen Inzest.

Ein Hajduke trifft zufällig ein Mädchen und führt es durch die Berge zu einem Fluss. Nachdem das Mädchen sein Gesicht gewaschen hat und wie die Sonne erstrahlt, verliert der Hajduke sein Herz. Er bittet Gott um Dunkelheit in der Nacht, damit er sie ungestört mit dem Mädchen verbringen kann. Gott gewährt ihm diese Bitte.

Стаде јунак да се Богу моли:	Der Held fing an Gott anzuflehen:
– «Дај ми, Боже, једну т’мну ноћу!»	„Gib’ mir, Gott, eine dunkle Nacht!
«Да обљубим лијепу девојку».	Dass ich das schöne Mädchen lieben kann“.
Како јунак Богу се молио,	Sowie der Held Gott angefleht hat,
Бог му даде једну т’мну ноћу,	Gibt ihm Gott eine dunkle Nacht,
Те обљубим лијепу девојку».	Und er liebt das schöne Mädchen.

Mitten in der Nacht verwandelt sich das Mädchen in eine Schlange und windet sich dem Hajduken um den Hals. Dieser möchte die Schlange abstreifen, doch sie lässt nicht locker. Sie will mit ihm von Stadt zu Stadt ziehen und allen Menschen demonstrieren, dass der Hajduke seine eigene Schwester begehrt hat.

In einer makedonischen Variante (ohne Titel, VERKOVIĆ 36) bittet ein junger Mann Gott um Wind und Tau, die die Fackel in der Hand des Mädchens auslöschten sollen. Dann will er sie in der Dunkelheit lieben.

На богом се верно моли:	Ergebens betet er zu Gott:
– Йой, боже ли, мили боже!	– Ach, Gott, lieber Gott!
Ја подухни тихни ветер,	Blas’ einen ruhigen Wind,
да зароси дребна роса,	dass grauer Tau fällt,
да изгаси борината,	dass die Fackel ausgelöscht wird,
да целивам малка мома. –	dass ich das Mädchen küsse. –

KRSTIĆ (1936: 65) fühlt sich durch das Sujet des Liedes in seiner Meinung bestätigt, dass der in den Volksliedern angebetete Gott nicht immer mit dem christlichen Gott identisch ist. Es handelt sich vielmehr um einen Gott mit okkultem Charakter. Dieser Meinung könnte man zustimmen, denn ein Gott, der innerhalb der patriarchalen Gesellschaftsordnung eine sexuelle Verbindung von vermeintlich Unbekannten erlaubt und gar ermöglicht, kann kein christlicher Gott sein. Andererseits wird durch diese Handlung der Inzest zwischen Bruder und Schwester angeprangert, der der patriarchalen Familienethik widerspricht. Beide Lieder können somit als Warnungen im gesellschaftlichen und christlichen Sinne betrachtet werden.

Quellen

ANG-VAK [b] = ANGELOV, Bonju; VAKARELSKI, Christo (1936): *Senki iză nevidelica, Kniga na bălgarskata narodna balada*. Sofija.

ANG-VAK [L] = ANGELOV, Bonju; VAKARELSKI, Christo (1946): *Kniga na narodnata lirika*. Sofija.

BEGOVIĆ N. = BEGOVIĆ, Nikola (1885): *Srpske narodne pjesme iz Like i Banije*. Zagreb.

- B.VILA = *Bosanska Vila*. Sarajevo 1886–1914.
- DOZON = DOZON, Auguste (1875): *Bălgarski narodni pjesni (Chansons populaires bulgares inédites)*. Paris.
- ILIEV = ILIEV, Atanas (1889): *Narodni pjesni*. I. Sofija.
- JANKOVIĆ Lj. i D. = JANKOVIĆ, Ljubica i Danica (1934–1951): *Narodne igre*. Knj. I–VI. Beograd.
- JASTREBOV = JASTREBOV, I. S. (1886): *Obyčai i pjesni tureckih serbov*. S-Peterburg.
- KOLO = *Kolo*. Zagreb 1842–1853.
- MH = *Hrvatske narodne pjesme*. Matica Hrvatska, Zagreb 1896ff.
- MILADINOVIĆ = MILADINOVIĆ, Bratja (1861): *Bălgarski narodni pjesni*. 3. Aufl. Zagreb 1944.
- PLEPEL = PLEPEL, fra Lujo (1930): *Dalmatinske narodne pobožne pjesme i legende*. Šibenik.
- ROSEN = ROSEN, Georg (1879): *Bulgarische Volksdichtungen*. Leipzig.
- SCHMIDT, Bernhard (1877): *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*. Leipzig.
- SLAWEJKOFF/ADAM = SLAWEJKOFF, Pentscho (1919): *Bulgarische Volkslieder*. Übertragen von Georg Adam. Leipzig.
- STOIN [Sr.B.] = STOIN, Vasil (1931): *Narodni pjesni ot Srědina severna Bălgarija*. Sofija.
- STOIN [TR.] = STOIN, Vasil (1939): *Narodni pjesni ot Istočna i Zapadna Trakija*. Sofija.
- SbNU = *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina*. Sofija 1889ff.
- TALVJ 1835 = TALVJ (1835): *Volkslieder der Serben, metrisch übersetzt und historisch eingeleitet*. Bd. 1 und 2, 2. Auflage. Halle, Leipzig.
- TALVJ 1980 = *Serbische Volkslieder. Gesammelt und herausgegeben von Vuk Stefanović Karadžić. Aus dem Serbischen metrisch übersetzt von Talvj*. Hg. Friedhilde Krause. Leipzig 1980.
- VERKOVIĆ = VERKOVIĆ, Stefan (1860): *Narodne pesme Makedonski Bugara I: Ženske pesme*. Beograd.
- VUK = KARADŽIĆ, Vuk Stefanović (1953ff.): *Srpske narodne pjesme*. Beograd.

Literatur

- AaTh = AARNE, Antti; THOMPSON, Stith (1964): *The types of the folktale. A classification and bibliography*. 2. Aufl., Helsinki.
- BRÜCKNER, Alexander (1926): *Die Slaven*. Tübingen.
- BURKHART, Dagmar (1968): *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslawischen Volksepik* (= Slavistische Beiträge Bd. 33). München.
- ČAJKANOVIĆ, Vesselin (1995): *Stara srpska religija i mitologija*. Hg. Bojislav Đurić. Beograd.
- DETELIĆ, Mirjana (1992): *Mitski prostor i epika* [Mythical space in the epic]. Beograd.
- DETER-GROHMANN, Ismene (1968): *Das neugriechische Volkslied, dargestellt am Beispiel ausgewählter Gattungen*. München.
- DIETERICH, Karl (1902): „Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen“. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 12. 145–155, 272–291, 403–415.
- ECKERMANN, Karl (1848): *Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der slawischen oder serbischen Stämme*. Halle.
- GESEMANN, Gerhard (1931): „Das epische Volkslied als jugoslawische Volksbibel“. *Slavische Rundschau* 3. 295–297.
- HIMSTEDT-Vaid, Petra (2014): „Volks Glaube auf dem Balkan“. In: Uwe Hinrichs, Thede Kahl, Petra Himstedt-Vaid (Hrsg.): *Handbuch Balkan*. Wiesbaden. 691–731.
- KOTUR, Krstivoj (1977): *The Serbian Folk Epic: Its Theology and Anthropology*. New York.
- KRSTIĆ, Branislav (1936): „Okultni motivi u našim narodnim pesmama“. *Prilozi proučavanju narodne poezije* 3. 62–70.
- KRSTIĆ, Branislav (1984): *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih slovena*. Belgrad. *Reclams Bibellexikon*. Hg. Klaus Koch u.a., 5., revidierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 1992.

- REITER, Norbert (1973): „Mythologie der Alten Slaven“. In: Hans W. Hausig (Hrsg.): *Wörterbuch der Mythologie*, Vol. 2. Stuttgart. 165–208.
- SCHNEEWEIS, Edmund (1961): *Serbokroatische Volkskunde. Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin.
- SCHUBERT, Gabriella (1988): „Zur Semantik der slavischen Bezeichnungen für ‚Glück‘ und ‚Unglück‘“. In: *Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofia 1988*. Köln, Wien. 717–735.
- SCHUBERT, Gabriella (2004): „Der Teufel als Demiurg – in südosteuropäischen Volksmärchen“. *Zeitschrift für Balkanologie* 40/2. 47–60.
- SCHUBERT, Gabriella (2007): „Historische Wirklichkeit und Volkspoesie. ‚Der Tod des Marko Kraljević – nur eine dichterische Fiktion?‘“. *Zeitschrift für Balkanologie* 43/1. 55–67.
- SCHÜTZ, Joseph (1989): „*Gospod* ‚Gott, der Herr‘“. *Zeitschrift für Slavische Philologie* 49. 117–121.
- SKENDI, Stavro (1954): *Albanian and South Slavic oral epic poetry*. Philadelphia.
- Srpski mitološki rečnik*. Herausgegeben von Spiro Kulišić, Petar Petrović, Nikola Pantelić. 2. Aufl., Beograd 1998.
- STADTMÜLLER, Georg (1942): „Das bulgarische Volkstum im Spiegel seiner Volksdichtung“. *Bulgaria. Jahrbuch 1942 der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft*. 12–46.
- ŠETKA, Jeronim (1970): „Hrvatska pučka religiozna poezija“. *Kačić* 3. 187–266.
- THYEN, Dietrich (1982): „Transzendenz und Wirklichkeit in der Sicht der Märchen“. In: Jürgen Janning et al. (Hrsg.): *Gott im Märchen*. Kassel. 25–38.
- TOKAREW, S. A. (1976): *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Berlin.
- VAKARELSKI, Christo (1969): *Bulgarische Volkskunde*. Berlin.
- WIERTZ, Paul; PETZOLT, Martin (1997): „Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen – Volksglauben und Volksbrauch“. In: W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz (Hrsg.): *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 3. Bearbeitet von Martin Petzolt, neu erarbeitete Ausgabe, Düsseldorf. 70–133.