

Performanz und
Imagination in
der Oralkultur
Südosteuropas

Walter Puchner



böhlau

Walter Puchner

Performanz und Imagination in der Oralkultur Südosteuropas



2017

BÖHLAU VERLAG WIEN KÖLN WEIMAR

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Austrian Science Fund
(FWF): PUB 370-G23

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0; siehe <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

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

© 2017 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H & Co. KG, Wien Köln Weimar
Wiesingerstraße 1, A-1010 Wien, www.boehlau-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Korrektur: Ernst Grabovszki, Wien
Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: Michael Rauscher, Wien
Druck und Bindung: Prime Rate, Budapest
Gedruckt auf chlor- und säurefrei gebleichtem Papier
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-20327-8

Für Klaus Roth und Thede Kahl

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einleitung	15

Erster Teil: Performanz

Einleitung: Der <i>performative turn</i> in der vergleichenden Balkanologie	27
1. Formen nonverbaler Kommunikation: Gesten und Gebärden	32
2. Performative Riten und professionelle Schaustellerei	38
2.1 Performative Riten	38
2.1.1 Der heortologische und okkasionelle Konnex	40
Exkurs 1: Mittwinterriten: Zwölften und Karneval	42
Exkurs 2: Frühjahrsriten: Ostern und Pfingsten	52
2.1.2 Umzug und Prozessionen	53
2.1.3 Maske und Verkleidung	65
2.1.3.1 Maskentheorie und Verkleidungssemiotik	65
2.1.3.2 Phytomorphe Verkleidung	70
2.1.3.3 Zoomorphe Verkleidung	79
2.1.3.4 Theriomorphe Verkleidung	88
2.1.3.5 Anthropomorphe Verkleidung	92
2.1.3.6 Anthropomorphe Ersatzobjekte	114
Exkurs: Regionalzonen und Maskentermine	120
2.1.4 Rollenspiel und Dialog	146
2.1.5 Populäres Amateurtheater	186
2.1.6 Zeremonien und Festivitäten	200
2.2 Professionelle Schaustellerei	210
2.2.1 Fahrende Komödianten	211
2.2.2 Panoramen	213
2.2.3 Puppentheater	215

2.2.4 Schattentheater	228
Sonderformen der Performativität A: Spiel und Sport	251
Sonderformen der Performativität B: Magische Praktiken und empirische Therapeutik	269
Bildtafeln	287

Zweiter Teil: Imagination

Einleitung: Sakralität und Superstition	299
3. Sakralität und Profanisierung	303
3.1 Numinosum und <i>do ut des</i>	304
3.2 Auferstehung und Wiedergeburt	308
3.3 Das Zwischenreich der Magie	313
3.4 Ekstase und Prophezeiung	325
3.5 Mantik und Orakel	328
3.6 Im Netzwerk der Superstitionen	338
4. Populäre Devotionsformen und Superstition	347
4.1 Theologische Dogmatik und gelebte Pastoralpraxis	348
4.2 Bilderverehrung und Wallfahrtswesen	350
4.3 Heiligenfeste und Handelsmärkte	359
4.4 Ikonenkuß und Blumenschmuck	370
4.5. Votivgaben und Tieropfer	375
5. Sonderformen der Pastoralpraxis	384
5.1 Wahlbruderschaft mit ekklesialer Benediktion	384
5.2 Bittprozessionen	401
6. Die Kehrseite des Heiligen: Komik und Terror	406
6.1 Parodie und Sakralität	407
6.2 Dämonologie und Prophylaktik	409
6.2.1 Totenseelen und Jenseitsglaube oder die Implikationen der invisiblen Präsenz	427
6.3 Zauber und Gegenzauber oder die Modalitäten des Animismus	432
6.4 Der böse Blick oder die Dominanz der Durchschnittlichkeit	434

7. Typologische Übertragung und assoziative Vernetzung oder Denkfiguren zwischen Schrift-Theologie und Oral-Kultur	447
Schlußwort	453
Bibliographischer Teil	457
A. Kommentierte Bibliographie	457
Kommentierte Bibliographie zum ersten Teil	458
Kommentierte Bibliographie zum zweiten Teil	465
B. Auswahlbibliographie zum vorliegenden Band	468
Abbildungsverzeichnis	525
Kartenverzeichnis	527
Register	528

Vorwort

Vorliegender Band bildet den dritten Teil der Trilogie, die einer vergleichenden Übersicht der traditionellen schriftlichen und mündlichen Kultur Südosteuropas gewidmet war. Der erste Band untersuchte die Belletristik bis ins frühe 20. Jh. (*Die Literaturen Südosteuropas. 15. bis frühes 20. Jh. Ein Vergleich*), der zweite Band behandelte die sprachlichen Manifestationen der traditionellen Oralkultur (*Die Folklore Südosteuropas. Eine komparative Übersicht*), der dritte Band ist den performativen und imaginären Aspekten der Oralkultur gewidmet, jenen übergreifenden Kontexten, in die die sprachlichen Manifestationen eingebettet sind und die sie inhaltlich bestimmen. Auch dieser Band ist aus den Vorarbeiten zum Teilband 3 des Handbuchs zur Geschichte Südosteuropas entstanden, zu dem ich als Mitherausgeber einige Kernkapitel beizusteuern hatte, das vom Institut für Ost- und Südosteuropaforschung in Regensburg und einem eigenen Editorenteam herausgegeben wird und in sechs Bänden voraussichtlich 2016–2018 erscheinen soll; die Teilbände 3 und 4 behandeln »Sprache und Kultur«, der Halbband 3 ist der »Vormoderne« gewidmet. Auch hier, wie schon im ersten Band der Trilogie, ist schon in den Anfangsphasen der Vorarbeiten klargeworden, daß ein einigermaßen systematischer komparativer Überblick der Kommunikationssituationen und Kontextstrukturen der vorwiegend traditionellen Folklore Südosteuropas den zur Verfügung stehenden Raum eines Handbuchartikels um ein Vielfaches überschreiten wird, allein schon aus der Materialfülle heraus; die Oralkultur des Balkanraums, ihre Performanz und imaginären Inhalte, zählen zu den starken Seiten dieses Kommunikationsraums, doch auch hier verläuft die Forschung vielfach immer noch in nationalen Grenzen. Sprachübergreifende und transnationale Vergleiche sind vorwiegend dann anzutreffen, wenn spezifische internationale Rahmenbedingungen gegeben sind bzw. die Phänomene selbst in ihrer stupenden Komparabilität eine Ausweitung des Blickwinkels geradezu provozieren; auch hier bilden die Fülle des aufgezeichneten Materials, wie sie sich in der ausufernden Spezialbibliographie niederschlägt, und die ausschließliche Existenzweise der Phänomene in Paletten und Fächern der Variabilität ein unüberwindliches Hindernis für jegliches Vollständigkeitsstreben, was *mutatis mutandis* auch für die Sekundärliteratur gilt, die nicht nur thematisch überaus zersplittert ist, sondern auch aufgeteilt auf alle Kleinsprachen Südosteuropas und die Hauptsprachen Europas und ediert in einer Vielfalt von ethnographischen und volkskundlichen Zeitschriften nationaler oder auch regionaler Reichweite, Kongreßakten, Akademieberichten, Fakultätsjahrbüchern usw.

Schon im Vorwort sei darauf hingewiesen, daß dieser komparative Überblick nicht auf alle Formen der Performanz und Spielarten des Imaginativen ausreichend eingehen

kann. Bei den performativen Aspekten sind z. B. nicht Musik und Tanz berücksichtigt, die gerade im Balkanraum eigenständige Forschungsgebiete darstellen, die auch institutionell im akademischen Wissenschaftsbetrieb eine separate Verankerung erfahren haben, was von der spezifischen Methodologie dieser Fachbereiche her durchaus seine Berechtigung hat. Formen der Imagination wie die Glaubensvorstellungen um die Effektivität magischer Aktionen, wie etwa bei der Krankenheilung, sind sowohl im ersten wie auch im zweiten Teil anzutreffen, da sie fast durchwegs auch performative Qualitäten besitzen. Performanz und Imagination bilden insofern die sprachübergreifenden Kontextstrukturen der Oralkultur, als sich Sprachmanifestationen in bestimmten Kommunikationssituationen artikulieren und jede Verbaläußerung aus sich heraus darstellende Aspekte besitzt, welche allerdings auch in nonverbalen Zusammenhängen auftreten können, das Gesagte, vor allem in ritualisierten Handlungsfeldern, auf gewissen Glaubensvorstellungen fußt, die als Konstruktionen der Imagination die kulturelle Lebenswirklichkeit einer Region bestimmen, wenn sie auch in der unmittelbar wahrnehmbaren Sozialrealität unsichtbar bleiben mögen.

Insofern folgt die Trilogie einer sachinhärenten Präsentationslogik von Sprache zum Sprechen und vom Gesprochenen zu seinen Voraussetzungen, vom Lesen zur Kommunikation und von dort zum Sprechakt als Handlung und als Ausdruck einer nicht ausgesprochenen Weltordnung und eines latenten Seinsverständnisses, vom Begriff zum Bild und zur Denkfigur, von Kausallogik zur assoziativen Vernetzung usw. Dabei ist den Sprachkunstwerken des ersten Bandes vielfach schon die Ästhetik der Denkmodalitäten der Volkskultur, ihre Poetik und Magie, eingeschrieben.

Auch diese Darstellung richtet sich sowohl an Balkan-Spezialisten, komparative Folkloristen als auch ein breiteres interessiertes Lesepublikum, das seine Aufmerksamkeit dem Zauber des Andersseins der Oralkultur in Südosteuropa zugewendet hat, welches vielfach in seinen Denkweisen und Mentalitäten der mittel- und westeuropäischen Voraufklärung adäquat ist. Die zahlreichen Fußnoten wenden sich an die Fachleute: Daher sind Studientitel, wie auch in den voraufgegangenen Bänden, aus Respekt vor der Eigenständigkeit der Kleinsprachen nicht übersetzt. Zum Überblick über die einschlägige Literatur ist dem Band eine kommentierte Bibliographie beigegeben, gegliedert nach performativen Aspekten und Kontexten des Imaginativen sowie den Einzelländern und Einzelsprachen. Trotz aller Bemühungen um eine vertretbare bibliographische Dokumentation der Literaturfülle in den Fußnoten und in der *bibliographie raisonnée* ist es, wie schon in den vorherigen beiden Bänden, schon allein vom Umfang her praktisch unmöglich, eine erschöpfende Zusammenstellung zu bieten.

Für das Zustandekommen dieser Monographie bin ich auch diesmal vielen Personen und Institutionen zu bleibendem Dank verpflichtet: vor allem dem Bibliothekspersonal des Instituts für Ost- und Südosteuropaforschung in Regensburg (und Dr. Konrad

Clewing für die gewährte Gastfreundschaft), das heute die umfangreichste Spezialbibliothek für den Balkanraum besitzt, der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien und der Bayerischen Staatsbibliothek in München, dem Österreichischen Museum für Volkskunde mit seinen reichhaltigen südosteuropäischen Beständen, Herrn Dr. Edvin Pezo, der mich, soweit möglich, elektronisch mit digitaler Spezialliteratur versorgt hat, sowie einer Reihe von wissenschaftlichen Persönlichkeiten, von denen die meisten nicht mehr am Leben sind: Leopold Kretzenbacher, Felix Karlinger, Dragoslav Antonijević, Petăr Dinekov, Zmaga Kumer, Dimitrios Lukatos, Michael G. Meraklis und viele andere. Zu danken habe ich ebenfalls dem Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Wien, ohne dessen Unterstützung die Drucklegung der Monographie nicht möglich gewesen wäre, sowie dem Böhlau Verlag für die gastfreundliche Aufnahme der Arbeit in sein Verlagsangebot und die bewährte Zusammenarbeit.

Hagios Georgios im thessalischen Pelion-Gebirge
Sommer 2016

Walter Puchner

Einleitung

Der dritte Band zu den Literaturen und mündlichen Kulturen Südosteuropas, nach der in Druckform publizierten Belletristik und der kommunikativen Oralkultur in ihren aufgezeichneten Varianten, reicht über die Sprache hinaus und verfolgt als Methodenachsen der Darstellung zwei verschiedene Sektoren, die den Sprachmanifestationen jenseits der Schriftlichkeit erst einen rezipierbaren Seinsstatus zuweisen: 1. die Performanz und Performativität des Gesagten in der jeweils spezifischen Kommunikationssituation einer konventionellen oder rituellen Handlungssequenz, die im Falle quasi-sprachlicher Bedeutungsübermittlung auch ohne verbale Artikulierung auskommen kann (z.B. Gesten und Gebärden, Verkleidung und Maske), und 2. die Inhalte des Gesprochenen, die auf nichtartikulierten Voraussetzungen und Kontexten von Weltbilderfassung und Wirklichkeitskonstruktion, magisch-religiösem Seinsverständnis und assoziativen Denkfiguren und Vernetzungen rekurren, ohne deren Kenntnis und Verständnis die Verbaläußerung in ihrer Semantik nicht immer entschlüsselt werden kann und vielfach rätselhaft bleibt. Insofern stellt der dritte Band eine notwendige Ergänzung des zweiten dar, aber auch des ersten, wenn man die Praktiken des Vorlesens vor einem größeren Publikum und die unmittelbare Abhängigkeit großer Teile der Balkanliteraturen von der oralen Tradition und ihrem Weltverständnis in Rechnung stellen will; das (prae-)animistische Weltbild der Volkskulturen korrespondiert dabei mit der Wirklichkeitsüberschreitung in der Literaturästhetik, Poetik und Poesie der Totalvernetzung aller Dinge in der Weltordnung der Magie entsprechen dem Überwiegen der semantischen Konnotationen in der Funktionsweise und Korrelierung ästhetischer Zeichen, wo der Vorgang, wie die Zeichen zu ihren Bedeutungen kommen, die Semiosis, in ähnlicher Weise ambivalent und variabel bleibt wie in den vorwiegend oralen Volkskulturen¹. Diese Neigung zur Bereitschaft intensiver Sinnzuweisung durch universelle Symbolhaftigkeit entspricht darüberhinaus auch der Kinderpsychologie; die Welt der Kinderkultur spielt in den performativen Riten der Balkanhalbinsel eine herausragende Rolle als konservierender Faktor von Brauchhandlungen, die aufgrund der Mechanisierung der Landwirtschaft aus der Übung gekommen sind bzw. durch den Verlust des Glaubens an die magische Effektivität der Aktionen einen Theatralisierungsprozeß durchgemacht haben², der durch den rezenten Funktionswandel als lokales Folkloreprogramm zu blo-

1 Erika Fischer-Lichte, *Bedeutung – Probleme einer semiotischen Hermeneutik und Ästhetik*, München 1979, dies., »Zum Problem der Bedeutung ästhetischer Zeichen«, *Kodikas/Code 3* (1980) 279–283.

2 Walter Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volks-*

ßer Unterhaltung, Befriedigung der Schaulust und Touristenattraktion oder auch zur Festigung regionaler Kulturidentität beiträgt³. In der elektronischen Adresse fast jedes Dorfes sind solche *events* und Attraktionen abzulesen.

Die drei Bände verbindet insofern eine Präsentationstaktik sukzessiver Erweiterung des Blickwinkels und eine Intensivierung des Tiefengangs im Erfassen vorrationaler Kulturschichten als ein Gang vom geschriebenen Wort der ästhetischen Fiktion bzw. seiner Rezeption durch den Vorgang des Lesen oder Vorlesens (1. Band) zu den Verbalinhalten der Sprech- bzw. Singprozesse der Oralkultur in ihren Kommunikationssituationen und Verbalakten (2. Band) und von dort zu den Handlungen der Performanz, die die Verbaläußerungen begleiten bzw. eine eigene symbolische Metasprache bilden, welche auch »sprachlos« ohne verbale Artikulationen auskommen kann bzw. zu dem Nicht-Gesagten im Ausgesprochenen, das in Vorstellungen der Weltkonstruktion (Imagination) fußt, die nur symbolisch in Mythen, Riten und Glaubensvorstellungen zum Ausdruck kommt (3. Band). Hier ist der Bereich der Sprache bereits zum Teil verlassen; die magisch-religiöse Vernetzung aller Dinge in einem dynamistischen (prae-)animistischen Weltbild bedarf des Wortes als Sinnträger und Kommunikationsinstrument (noch) nicht in jenem ausschließlichen Sinne wie die Alltagsrealität der gelebten Kulturformen.

Insofern trägt der 3. Band dem *performative turn* Rechnung⁴, in dessen Folge die Phänomene der Lebenswelt nicht mehr als (lesbarer) Text aufgefaßt werden wie zur Zeit des Strukturalismus und der Semiotik, sondern als *performance* (Darstellung), wobei der schillernden Polysemie des kaum noch definierbaren Terminus sowohl rituelle Zwanghaftigkeit und Wiederholung wie auch Spiel- und Theaterhaftigkeit eingeschrieben sind⁵. Kulturelle Performativität in diesem Sinne, statt der Vertextung des Seins in einem Schreibe- und Leseprozess, umfaßt nun auch neben der programmierten In-

theater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur, Wien 1977, *pass.*

- 3 Walter Puchner, »Ο λαϊκός πολιτισμός ως σκηνοθεσία. Φολκλορισμός, τουρισμός και αστική νοσταλγία«, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – Μέθοδοι – Θεματικές*, Athen 2009, 505–524, ders., »Η θεατρικότητα του λαϊκού πολιτισμού«, *Δοκίμια θεωρητικής λαογραφίας*, Athen 2011, 21–68.
- 4 Erika Fischer-Lichte, »Vom ›Text‹ zur ›Performance‹. Der ›performative turn‹ in den Kulturwissenschaften«, *Kunstforum* 152 (Okt.–Dez. 2000) 61–63, dies., *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*, Tübingen 2001, dies./Christoph Wulf (eds.), *Theorien des Performativen*, Widmungsheft der *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 10/1 (2001), dies. (eds.), *Praktiken des Performativen*, *ibid.* 13/1 (2004).
- 5 Zur Unmöglichkeit einer konzisen Definition des Terminus aufgrund seines ausufernden Gebrauchs vgl. Marvin Carlson, *Performance: a critical introduction*, London/New York 1997, 6 f. Siehe auch Sandra Umathum, »Performance«, Erika Fischer-Lichte/Doris Kolesch/Matthias Warstat (eds.), *Metzlers Lexikon Theatertheorie*, Stuttgart/Weimar 2005, 231–234.

szenerierung die Emergenz von Unvorhergesehenem, wo, ähnlich wie in einem Dialog die Kommunikationspartner ihre vorgefaßten Meinungen überschreiten können und zu neuen Einsichten kommen, die Handlungs- und Erlebnisakte von Produktion und Rezeption die Ebene der anfänglichen Intentionen zu transgredieren in der Lage sind und zu qualitativ neuen ko-produzierten Synthesen führen, die nicht vorhergesehen und vorhersehbar waren⁶. Insofern fußt das Performativitätskonzept nur zum Teil in der Welttheatervorstellung, da die Rollenvergabe und -annahme nicht einseitig einem universellen Inszenierungskonzept und seiner individuellen Ausführungsstrategie durch die »Schau-Spieler« folgt⁷, sondern die Vor-Stellung eine Eigendynamik entwickeln kann, die etwas wesentlich Neues hervorbringt. In der Aufhebung der Funktionsspaltung der Aufführung in aktive und passive Teilnehmer (selbst der passive Zuschauer ist vom Theaterverständnis niemals entfernt worden), gleicht sich das Theaterereignis des Lebensvollzugs zum Teil wieder dem Ritus an, an dem alle in gleicher Weise teilhaben⁸. Das rituell-magische Lebensverständnis kennt die grenzscharfe Trennung von Realität und Imagination im heutigen konventionellen Sinne nicht, die fundamentalen Antithesen der neuzeitlichen Weltbildkonzeptionen wie Subjekt-Objekt, Innen-Außen, Diesseits-Jenseits, lineare und zyklische Zeit, faktische Wirklichkeit und fiktive Vorstellung usw. sind aus der universellen Vernetzung des Bestehenden und des Gedachten nicht herauszudifferenzieren⁹.

Insofern ist die Aufeinanderfolge der drei Bände der Trilogie auch ein rekursiver (Gedanken-) Gang vom Text zum Akt der Darstellung, von Verbalem in Schrift und Wort zu Non-Verbalem, von Sprechbarem (Text) und Gesprochenem zu sprachlosen Kommunikationssystemen und symbolisch-zeichenhafter Sinnvermittlung (Gebärden, Gesten, Körpersprache; Verkleidung und Verwandlung, Symbole und Zeichen mit unterschiedlicher Bedeutungsklarheit); in der retrospektiven Reihenfolge des Triptychons ist ein Übergang von Sprache zu Vorsprachlichem eingelagert, von Begrifflich-

6 Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M. 2004, dies., *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012.

7 Walter Puchner, »Zum Schicksal der antiken Theaterterminologie in der griechischen Schrifttradition«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006-07, II 169-200, bes. 183-193.

8 Walter Puchner, *Θεωρητικά Θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στις θεωρίες του θεατρικού φαινομένου. Η σημειωτική μέθοδος – Η ανθρωπολογική μέθοδος – Η φαινομενολογική μέθοδος*, Athen 2010, 231-255.

9 Vgl. das Spinnennetzmodell in Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216), 120 Abb. 3.

keit zur Bildhaftigkeit, von Denkfiguren der Logik zu Assoziation und Analogie, von der Faktizität zur Imagination, von Ausgesprochenem zu Unausgesprochenem bzw. Unausprechlichem (Imagination/ Numinosum), von Bewußtem zu Unterbewußtem; der thematische Dreisprung führt von der Belletristik als Monolog mit zeitverschobener Rezeption zur Kommunikation als alternativer Reihe von Sprechakten, zu Dialog oder intendiertem Dialog, und von dort zur Denkfigur, der Vorstellung und kollektiv normierten Phantasie, die sich in Riten und Mythen institutionalisiert. War der Akt des Lesens zeit- und ortsunabhängig (Schrift), so ist der Akt des Sprechens/Zuhörens/Antwortens bedingt durch die Anwesenheit der Kommunikationspartner (raumzeitlich abhängig), während Glaubensvorstellungen wiederum teilweise zeitneutral sein können (»überzeitlich« und großräumig wie kosmogonische Mythen), doch zeit- und ortsabhängig wie die Repetition der Riten zu bestimmten Zeitpunkten und an bestimmten Orten, die Herausgehobenheit der Festzeit folgt jedoch einem anderen Zeitverständnis.

Insofern bildet der dritte Band wieder einen Übergang zum ersten: Ritual und Spiel, Religion und Traum sind in einer ähnlichen Weise aus dem Zeitverlauf der Alltagsrealität herausgehoben wie Kunst und Literatur¹⁰. Sakralität, Säkularisierung und Profanisierung bieten sich in Mischformen der Ritualisierung des Kulturfeldes an¹¹ ähnlich wie Belletristik, Satire und Parodie in der graduellen Verwendung von Fiktionalität und (verzerrter) Faktizität¹². Die prae-realistischen Vorstellungen des magisch-religiösen Weltbildes führen über den neuzeitlichen Realitätsbegriff zur Überwindung der Wirklichkeit in der Ästhetik. Dabei ist das Verb »führen« irreführend: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, das Nebeneinander und Durcheinander von Zeit- und Kulturschichten zeugen vom Versagen des Evolutionsmodells; es gibt auch im südosteuropäischen Kommunikationsraum keine unilinearen und irreversiblen Entwicklungen¹³.

Performanz beinhaltet demnach als dynamischer Begriff den Gang vom Ritual zum Theater und wieder zurück (Reritualisierung), Imagination als Aktivität der menschlichen Phantasie die Interpretation und den Manipulationsversuch der (Überlebens-) Wirklichkeit; mit dem Aussetzen des Glaubens an die magische Effektivität der Ritualhandlungen aufgrund der Mechanisierung der landwirtschaftlichen Produktion und des Vorherrschens des wissenschaftlichen Weltbildes kann dieses darstellende Aktionsmaterial in seiner Theaterhaftigkeit als spielhafte Außerkraft-Setzung des Wirklichen (konsequenzvermindertes Probehandeln) fungieren, was der Fiktionalität der Künste

¹⁰ Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York 1966.

¹¹ Paul Weidkuhn, *Agressivität Ritus Säkularisierung*, Basel 1965.

¹² Walter Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas: 15. bis frühes 20. Jahrhundert. Ein Vergleich*, Wien/Köln/Weimar 2015, 209–218.

¹³ Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, op. cit., 9–11.

entsprechen würde¹⁴. Damit aber wird die Konstruiertheit und gesellschaftliche Setzung und Satzung des Realitätsbegriffes im europäischen Denken greifbar, seine Dialektik und seine nur lückenhafte Gültigkeit; soziale Weltbildordnungen weisen eine inhärente Tendenz zur Transgression auf, wie die unwiderstehliche Magie der Tabuüberschreitung in Märchen und Mythen zeigt; in die Alltagswirklichkeit sind Inseln der Imagination eingelagert, wie Traum, Tagtraum, religiöse Erlebnisse, Kunsterlebnisse, Reflexion und Selbstreflexion, Selbstvergessenheit als Voraussetzung des Schaffensprozesses usw.¹⁵; hier zeigt sich auch die Dialektik jeglicher gesatzten Ordnung: Durch Imagination überschritten, fußt sie als Setzung selbst auf unbewußten Vorstellungen, die sich nur indirekt äußern; jegliche Grenzziehung lockt bereits zur Überschreitung; allgemeiner formuliert: Jede Norm trägt in sich bereits die Normübertretung als Denkmöglichkeit (die Gottheiten der Mythologien vollbringen das, was die Menschen nicht dürfen). Somit ergibt sich gleichzeitig eine Immanenz und Transzendenz von Realität (und Rationalität), die als gleitender Normbegriff immer schon die eigene Relativierung in sich trägt. Ein solches archaisches Substrat der Kulturleistungen ist nicht nur in den Volkskulturen gegenwärtig, sondern auch in dem bis heute gültigen aufklärerischen Weltbild der sogenannten Hoch-, Hegemonial- oder Elite-Kulturen, nur in anderer Form¹⁶. Der Sammelbegriff der Gegen-Aufklärung (oder auch der Vormoderne)¹⁷ ist jedoch für eine Demonstration und Bewußtmachung des enormen Ausmaßes der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wenig geeignet. In Südosteuropa mit seiner historischen Armut an Eliten und Institutionen¹⁸ ist manches von diesen nichtrationalen Glaubens- und Weltvorstellungen deutlicher zu beobachten¹⁹.

Doch sind die eurozentrischen und westorientierten szientifischen Begriffsbildungen der Sozialanthropologie und Geschichtsphilosophie oft wenig geeignet, die differenzierte Wirklichkeit realitätsadäquat zu erfassen. Als Beispiel dafür mag die Diskussion um das Balkanpatriarchat stehen, das als unreflektierte wissenschaftliche Konstruk-

14 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 335–353.

15 Berger/Luckmann, *op. cit.*

16 Vom Horoskop bis zum Medium, vom Hufeisen bis zum Sparschwein; in Südosteuropa auch besonders der irrationale Glaube an den Bösen Blick und anderen Schadenszauber.

17 Zur Kritik an dem Begriff der Vormoderne Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas*, *op. cit.*, 16–18, zum problematischen Sammelbegriff der Gegen-Aufklärung Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris 2006.

18 Karl Kaser/Siegfried Gruber/Robert Pichler (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien etc. 2003.

19 Zur Parallelisierung der Volkskulturen des orthodoxen Südosteuropas mit dem lateinischen Mittelalter vgl. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 14–16.

tion noch bis in den Jugoslawienkrieg hinein weitertradiert wird²⁰ und die differenziertere gesellschaftliche Realität (regional, konfessionell; Normen und Leitbilder entsprechen nicht immer der gelebten Wirklichkeit) die verdeckte Komplementarität der Geschlechterrollen nivelliert²¹, wobei die Macht und das Ansehen der Matrone, die entscheidende Rolle der Frau in den vier Wänden des Hauses und ihre Krisen-Funktion bei Krankheit und Tod, Geburt und Hochzeit, Heilwissen und Kommunikation mit metaphysischen Instanzen usw., übergangen wird²². Oder die sensationsträchtige Diskussion der *gender studies* um die eingeschworene Mannfrau und ihre Institution in Liedfiktion und Realität, die als »drittes« *gender* oder Zwischen-Geschlecht pseudowissenschaftliches Aufsehen erregt hat und Bachofens geschichtsphilosophische Matriarchats-Frage wieder hat aufleben lassen²³. Die naiven Balkan-Bilder des Westens, die manchmal an die deskriptiven Stereotypen von Karl May erinnern, sind in ihrer Entwicklung an der Reiseliteratur abzulesen, wo das geistige Gepäck und die Bildungsbrille des jeweiligen Periegeten bestimmt, was er sieht und erfasst²⁴. Begriffe wie *balkanizacija* und die journalistische Literatur zum Jugoslawienkrieg haben solche Vorurteile wieder aufleben lassen und bestimmen manchmal den intellektuellen Hintergrund von großflä-

-
- 20 Zur Entmythisierung dieses Konstrukts vgl. etwa Jochen Raecke, »Kollektivität und Individualität als literarische Leitbilder oder Wenn kollektives Heldentum (der Männer) nur individuelles Leid (der Frauen) bedeutet«, *Kulturelle Orientierungen und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen in Südost-Europa*, Wiesbaden 2010, 41–80.
- 21 Vgl. z. B. Ernestine Friedl, »The Position of Women: Appearance and Reality«, *Anthropological Quarterly* 40/3 (1967) 97–108, Jill Dubisch, »The domestic power of women in a Greek island village«, *Studies in European Society* 1 (1974) 23–33, dies., »Greek woman: Sacred or profane«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 128–185 usw. Zum gegenteiligen Bild René Hirschon, »Property, power and gender relations«, *Women and property, Women as property*, London 1984, 1–22.
- 22 Walter Puchner, »Frauenbrauch. Alterssoziologische Betrachtungen zu den exklusiv femininen Riten Südosteuropas«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 151–176, ders., »Κοινωνιολογία των ηλικιών και γυναικεία έθιμα«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010, 25–72.
- 23 Walter Puchner, *Die Folklore Südosteuropas. Eine komparative Übersicht*, Wien/Köln/Weimar 2016, 37–39. Vgl. vor allem Karl Kaser, »Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat«, *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 5 (1994) 59–77.
- 24 Zur Reiseliteratur über Südosteuropa siehe *South Slavic Folk Culture: a Bibliography of Literature in English, German, and French, on Bosnian-Herzegovian, Bulgarian, Macedonian, Montenegrin and Serbian Folk Culture*, compiled and edited by Klaus Roth and Gabriele Wolf with the collaboration of Tomislav Helebrant, Columbus, Ohio 1993, 465–507, Nr. 7004–7654 und *Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asia Minor (before 1922) and the Diaspora (up to 2000)*. Compiled and edited by Walter Puchner with the collaboration of Manolis Varvounis, Athens 2011 (*Laografia*, Suppl. 15) 598–678 Nr. 6855–7820.

chigeren Darstellungen, während regionale Deskriptionen vielfach von nationalen Heterostereotypen bestimmt sind oder als *case studies* von wissenschaftlichen Schulbildungen an den westlichen Universitäten und dem funktional-strukturellen Begriffsapparat, der in der Dritten Welt zur Zeit des Imperialismus entstanden ist²⁵.

Für eine Fixierung von Zeitgrenzen wie im Fall von Band 1 und z. T. auch Band 2 besteht kaum Notwendigkeit und auch wenig Möglichkeit: Im Falle von Umzügen von Haus zu Haus mit performativen Riten, Verkleidung und Maskierung, Symbolhandlungen, Fertilitätssprüchen usw. und Prozessionen auf Feldern bzw. zu Heiligtümern in Wallfahrten mit Litaneien und religiösen Symbolen reicht die Dokumentierbarkeit sowohl ins hellenische wie ins römische und frühchristliche Altertum zurück; ein gleiches gilt für magische Praktiken und Heilmethoden, die sich auf das Analogie-Denken und Similität bzw. die *transplantatio morborum* (Übertragbarkeit von Krankheiten durch Kontakt oder das zauberkräftige Wort) stützen, welche schon in den ägyptischen Zauberpapyri festgehalten sind und in Magiebüchern und *iatrosophia* (praktische Anleitungen der empirischen Heilkunde) durch die Jahrhunderte abgeschrieben und bis fast in die unmittelbare Gegenwart weitertradiert werden, ebenso wie für Prophezeiungen, Orakel, Traumdeutungen, Wetterprognosen, astrologische Schriften, Horoskope usw. Hier sichert die schriftliche Kontinuität eine erstaunliche Vergleichbarkeit, die sich in den Oralkulturen Südosteuropas noch ohne weiteres ablesen läßt.

Ähnliches gilt auch für die räumliche Begrenzung: Die griechischen Zauberpapyri und das Medizinwesen des Altertums sind über arabische Vermittlung sowohl nach Mittel-, West- und Südwesteuropa gelangt wie über byzantinische und slavische Vermittlung nach Ost- und Südosteuropa, durch die Islamisierung der Araber auch in den Mittleren Osten. Lateinisches und orthodoxes Prozessionswesen und die entsprechenden heortologischen Festkalender sind auch über Südosteuropa hinaus nachzuweisen und vergleichbar. Wallfahrten und Votivopfer sind im islamischen Bereich ebenso verbreitet wie im christlichen. Magische Vorstellungen wie der Böse Blick und anderer Schadenszauber sowie prophylaktische und apotropäische Handlungen und Amulette sind als *baskania* sowohl in der Antike wie in einem viel weiteren geographischen Bereich nachzuweisen, der auch den Mittleren Osten und Gebiete Zentralasiens bzw. in polygenetischer Diffusionslage eine fast globale Verbreitung in vielen Kulturen umfaßt, die zueinander kaum in Kontakt gestanden haben. Sobald die Sprache als Differenzialkriterium wegfällt, bewegt man sich in den weit größeren raumzeitlichen Dimensionen eines fast universalistischen magisch-religiösen Weltbildes, wo Analogie und Proxemik,

25 Walter Puchner, »Vergleichende Volkskunde – Ethnologia Europaea – Home-Anthropology, oder: Sind Namen Schall und Rauch?«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 19–46.

Similität als Identität, Berührung und Übertragung, Gestalt- und Handlungssymbolik sowie die magische Wirkmächtigkeit des unverständlichen Wortes die grundlegenden Denkfiguren in der Vernetzung aller Dinge zwischen Imagination und Realität bilden und Welt- und Lebensverständnis regulieren.

Es sind dieselben Denkfiguren, die schon bei den oralen Sprachmanifestationen in der Fiktion der mündlichen Literatur anzutreffen waren; auch für Riten und Verkleidungen, Heilsprüche und magische Therapiemethoden, Traumdeutungen und Dämonologie gilt, ähnlich wie bei Märchentypen und Liedformen, das grundlegende Prinzip der *Vielfalt des Wenigen*, das die Volkskulturen im Gegensatz zu den Elite-Kulturen charakterisiert²⁶, der *Variabilität von Basiselementen und Strukturmustern*, die jedoch auch eine fast durchgehende *Ambilavenz und Ambiguität* aufweisen. Die Phänomene der Volkskultur existieren fast ausschließlich in Variationen; die Bedeutungszuweisung von Symbolen und Zeichen ist in ihrer Semantik kontextabhängig und zielorientiert: Die Dinge können auch ihr Gegenteil bedeuten, was vom jeweiligen Zusammenhang abhängt und der Teleologie der rituellen oder therapeutischen Handlungsakte. Man kann von einer *ars combinatoria* und multiplikativen Vervielfältigung und Ausfaltung in Variationen einiger weniger Grundprinzipien sprechen: Analogie und Similität, Proxemik und Identität, in der Therapeutik *similia similibus*, *transplantatio morborum*, ο τρώσας και ίάσεται (nur der Verursacher einer Verwundung kann diese auch heilen), Amulett und Apotropäum, etymologische und linguistische Prophylaxe (Euphemismus) usw. Die Varianz und Variierung der Grundprinzipien erfolgt nach lokalen und regionalen Gegebenheiten, wie dies das gemeinbalkanische Sprichwort »Jeder Ort seine Sitte, jedes Viertel seinen Brauch« prägnant ausdrückt²⁷.

Die ausschließliche Existenzweise der Phänomene von Oralkulturen in der Varianz macht nicht beim Sprachmedium halt, sondern erstreckt sich jenseits von Mythologie, Märchen und Liedern auch auf Masken, Riten und die Ornamentierung von Gebrauchsgegenständen oder Stickmustern, deren funktionale Symbolik (z. B. Hahn auf den balkanischen Frauenschürzen) in immer neuen, z. T. auch individuellen Variationen nachgebildet wird²⁸. Erst die schriftliche Fixierung diktiert die Einmaligkeit, die

26 Michael Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2004, 140 f.

27 Z. B. »κάθε τόπος και συνήθεια, κάθε μαχαλάς αντίτι« (Chrysula Hatzitaki-Kapsomeni, »Κάθε χώρα και ζακόνι, κάθε μαχαλάς και τάξη«. Τοπικές παραδόσεις και πολιτισμική ομογενοποίηση«, Minas A. Alexiadis (ed.), *Κάρπαθος και Λαογραφία*, Athen 1998/2001, 691–700).

28 Zum Hahnmotiv auf den balkanischen Frauenschürzen Alki Kyriakidu-Nestoros, »Το πετεινάρι στα λαϊκά κεντήματα των Βαλκανίων«, *Λαογραφικά μελετήματα*, Athen 1975, 113–140. Allgemein zu Varianz und Variabilität als Charakteristikum der Volkskulturen Walter Puchner, »Εκδοχές και παραλλαγές. Για τις τροπικότητες της ύπαρξης και λειτουργίας του λαϊκού πολιτισμού«, *Δοκίμια για τη θεωρία της λαογραφίας και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014, 127–168.

Originalität und das Verlassen der Anonymität. Dasselbe Kriterium unterscheidet die »Hochreligionen« von den populären Devotionsformen der »Volksfrömmigkeit«²⁹: »es steht geschrieben« erlaubt keine Varianz, Verschiebung oder Innovation, das sakrale Dogma besteht in seiner außerzeitlichen Unveränderlichkeit über der Geschichte und außerhalb des kollektiven und individuellen Bewußtseins und seinen Gleitlagen und Bedürfnissen. Jede Änderung des kirchlichen Hochrituals bedarf daher einer institutionellen Sanktion und einer spezifischen und begründeten Entscheidung.

Noch stärker als bei der mündlichen Literatur spielt hier der Begriff von Tradition und Traditionalität herein, denn Brauchhandlungen und Maskenwesen sind heute vielfach Attraktionspunkte des Binnentourismus geworden und in den Katalogen der Jahres-*events* jedes Dorfes im Internet abzulesen; die Therapiemethoden der empirischen Volksmedizin sind zwar dem wissenschaftlich organisierten Gesundheitswesen erlegen, doch magische Praktiken und Vorstellungen wie Zukunftsprognose, Horoskope und Entzauberung vom Bösen Blick sind weiterhin in massiver Weise im Alltagsleben der Urbanzentren anzutreffen. Tradition als Ideologie wird von Politikern und regionalen Kulturprogrammen beschworen und wurde, vor allem in den ehem. sozialistischen Staaten, in Folklore-Festivals organisiert und propagiert. Dabei bedeutet der Begriff *traditio* eigentlich keinen Inhalt des Tradierten, sondern nur den Vorgang; da auch die Volkskultur Südosteuropas im ehem. osmanischen Bereich sich nicht in einer nostalgisch imaginierten Zeitlosigkeit (am Gegenpol der immer stärker werdenden Akzeleration der Innovationen auf allen Gebieten) bewegt, sondern in Schüben und Sprüngen zwischen Phasen der Konstanz, ist das Tradierte der Tradition selbst bereits eine Synthese von übernommener und adaptierter Innovation und älterer Tradition, die wiederum eine solche Synthese darstellt. Kultur ist nur als Prozeß denkbar; allerdings hat Volkskultur oft eine andere Zeitdynamik als die Elitekultur. Aus der gleichen Denkkonstellation als projizierter Gegensatz zum bürgerlichen Zeitverständnis ist die fehlgeleitete Diskussion um den »Fortschritt« entstanden, der ebenfalls keine Inhalte bezeichnet, sondern den Prozess der Zukunftsorientierung³⁰. Doch steht dieser Begriff hier weniger in Frage.

29 Vgl. z.B. Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion: an Introduction*, Oxford 2000.

30 Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Communication: a cognitive description of traditional discourse*, Cambridge 1990; mit weiterer Bibliographie Walter Puchner, »Πρόοδος και παράδοση. Οι διαλεκτικές συνιστώσες ενός πολιτισμού«, *Δοκίμια για τη θεωρία της λαογραφίας και τη φιλοσοφία του πολιτισμού. op.cit.*, 87–126.

ERSTER TEIL: PERFORMANZ

Einleitung: Der performative turn in der vergleichenden Balkanologie

Der *performative turn*, zusammen mit dem *spatial turn* und anderen »Wenden« um 1990¹, stellt eine Re-Orientierung methodologischer Sichtweisen in den Kulturwissenschaften dar, die die Phase holistischer und a-historischer Konzepte wie Strukturalismus und Semiotik mit ihrer Interpretationsstrategie der Erfassung der Wirklichkeit als (lesbarem) Text ablöst, und dem postmodernen Partikularismus insofern Rechnung trägt, als nun auch das Unvorhersehbare des Kommunikationsverlaufs einbezogen wird². Ausgehend von der Sprechakt-Theorie von Austin und Searle wird das Gesagte nicht bloß als *transmitted message* zur Dechiffrierung verstanden, sondern das Sagen selbst als Handlungsakt einer Interaktion³, der sprachbegleitend aber auch nonverbal vor sich gehen kann. Die Folkloristik erfaßt das Erzählen und Singen als eine darstellende Tätigkeit, die ein Auditorium voraussetzt und sich nicht nur auf die Sprache bzw. die paralinguistischen Zeichen beschränkt⁴. Der definitorisch kaum noch eingrenzbarer Begriff Performanz⁵ läßt sich semantisch nach zwei Grundrichtungen hin ausfalten: als aus-

- 1 Jörg Döring/Tristan Thielmann (eds.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, Nigel J. Thrift, *Spatial Formations*, London 1996. Zum *performative turn* vgl. auch Peter Dirksmeier/Ilse Helbrecht, »Time, Non-representational Theory and the ›Performative Turn‹ – Towards a New Methodology in Qualitative Social Research«, *Forum: Qualitative Social Research* 9 (2008) 1–24.
- 2 Erika Fischer-Lichte, »Einleitende Thesen zum Aufführungsbegriff«, dies./Clemens Risi/Jens Roeselt (eds.): *Kunst der Aufführung – Aufführung der Kunst*, Berlin 2004, 11–26. Als charakteristische Eigenschaften der Performativität der tatsächlichen Aufführung, im Unterschied zur Inszenierung als Programmierung des intendierten Bühnenerignisses, werden Unvorhersehbarkeit, Ambivalenz (destruktiv oder produktiv), Wahrnehmung (Rezeption, die Ökonomie der Aufmerksamkeit im Zusammenspiel von Imagination, Erinnerung und Reflexion) und transformative Kraft bezeichnet (dies., *Performativität, op. cit.*). Vgl. auch Sebastian Nestler, *Performative Kritik. Eine philosophische Intervention in den Begriffsapparat der Cultural Studies*, Bielefeld 2011.
- 3 John L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962, John R. Searle, »Collective Intentions and Actions«, Ph. R. Cohen/J. Morgan/M. E. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Cambridge/Mass. 1990, 401–415.
- 4 Donald Braid, »Performanz«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2001) 730–743 mit umfangreicher Bibliographie.
- 5 Carlson, *op. cit.*, 6 f. Weiters in Auswahl: Dell Hymes, »Breakthrough into performance«, D. Ben-Amos/K. S. Goldstein (eds.), *Folklore: Performance and Communication*, The Hague 1975, 11–74, Richard Schechner, *Performance Studies. An Introduction*, New York 2006, ders., »Ritual and perfor-

führen und *aufführen*. Beiden Aspekten wird hier Rechnung getragen, denn Ritualakte als selbstreferenzielle Handlungen können in der Symbolvermittlung auch als Teile von Interaktionsformen verstanden werden (mit oder ohne Publikum) bzw. bei Opferhandlungen etwa gehören die adressierten Instanzen der Imagination an. In der Ausdifferenzierung der Kommunikationssituation (mit oder ohne Zuschauer) konstituiert sich der Grad der Theaterhaftigkeit einer Handlung⁶, die Rezeptionsorientiertheit wird durch die Festlegung der Modalitäten und des Handlungsrahmens nach raumzeitlichen und okkasionellen Kriterien unterstrichen. Das Begriffsbündel Ritus/Brauch/*dromenon* – wobei jeder Ausdruck aus verschiedenen Wissenschaftstraditionen herrührt – bezeichnet formverfestigte und repetierte Handlungsakte vor einem bestimmten Sinnhintergrund mit einem gewissen Variationsspielraum, die in ihrer Herausgehobenheit aus der Alltagswirklichkeit die Beziehung zwischen Realität und Imagination strukturieren⁷; im Falle eines (partiellen) Glaubensverlustes an die magisch-religiöse Wirkmächtigkeit dieser Aktionen kann die spielhafte Komponente eines konsequenzverminderten Probehandelns zunehmen, wobei ästhetische und kommunikative, zuschauerorientierte und theaterhafte Darstellungsstrategien dominant werden⁸. Damit ist der Übergang zum populären Folklore-Theater schon kurz beschrieben⁹.

Diese performativen Dimensionen sind jedoch bereits dem Sakralritus inhärent und es ist wirklichkeitsinadäquat, sich diesen Übergang als eine kontinuierliche Entwicklung vorzustellen¹⁰. Was Ritus ist, darüber gehen die Meinungen von Dutzenden von

mance«, Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London/New York 1995, 613–615, E. Schieffelin, »Problematising Performance«, F. Hughes-Freeland (ed.), *Ritual, Performance, Media*, London 1998, 194–207, Tracy C. Davis, *The Cambridge Companion to Performance Studies*, Illinois 2008, Uwe Wirth (ed.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. 2002, Richard Bauman, *Verbal Art as Performance*, Illinois 1984, ders., »Differential Identity and the Social Base of Folklore«, Americo Paredes/Richard Bauman (eds.), *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin/London 1972, 31–41, ders., *Story, Performance, and Event*, New York 1986, ders./Donald Braid, »The Ethnography of Performance in the Study of Oral Traditions«, John M. Foley (ed.), *Teaching Oral Traditions*, New York 1998, 106–122, Linda Dégh, *Narratives in Society. A Performer-Centered Study of Narration*, Helsinki 1995 (FFC 255), etc.

6 Andreas Kotte, *Theaterwissenschaft. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar 2005, 62–66.

7 Zur Definitionsfrage Walter Puchner, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – μέθοδοι – θεματικές*, Athen 2009, 180–206.

8 Zum Begriff des konsequenzverminderten Probehandelns Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 335–353. und von dort übernommen bei Kotte, *op. cit.*, 15 f., 31 f.

9 Richard Bauman (ed.), *Folklore, cultural performances and popular entertainments*, Oxford/New York 1992.

10 Zur Kritik des Entwicklungsbegriffes im Sakraltheater zwischen Ritus und *performance* Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften 216) I 9–12.

Definitionsversuchen weit auseinander, und es ist hier nicht der Ort, diese Divergenzen in ihrer Hinsichtlichkeit auszudiskutieren: In der Folge von Victor Turner und seinen einflußreichen Ansichten¹¹ ist es zu immer lockereren und unverbindlicheren Beschreibungen gekommen, wo sich der Begriff bereits aufzulösen beginnt und sich auf die Wiederholung reduziert¹², die vielleicht auch der tieferliegende Ursprung alles Ritualen gewesen sein mag¹³, das jegliche Formen von Übergangsphasen zu meistern hat¹⁴. In einem gewissen Sinne ist jede Kulturmanifestation kommunikativ ausgerichtet; dies gilt vor allem für die populären Oralkulturen, wobei jedoch die Sprache keine Voraussetzung *sine qua non* ist¹⁵. Der nonverbale Ritualakt stellt eine Art Meta-Sprache dar, die jedoch ebenso auf kommunikatives Verstehen ausgerichtet ist, auch wenn dieses auf Schwundstufen nicht mehr einlösbar ist. Die Mythos-Ritus-Kontroverse ist eindeutig zugunsten der Vorgängigkeit des Ritualaspekts gelöst worden, ohne daß die Mythologie nur auf ätiologische Sagen hätte reduziert werden müssen.

Performanz und Ritualität stehen demnach in einer dynamischen Wechselbeziehung: Sakralhandlungen oder auch therapeutische Rituale sind von einer gewissen teleologischen Zweckhaftigkeit bestimmt, die imaginäre bzw. reale Ziele verfolgt; Performanz in Reinform, wie etwa bei der professionellen Schaustellerei, ist aus dem magisch-religiösen bzw. magisch-therapeutischen Vorstellungsgeflecht herausgetreten und dient der

-
- 11 Victor Turner, *The anthropology of performance*, New York 1986 bzw. seine früheren Arbeiten wie *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play*, New York 1982.
- 12 Z.B. »ritual is pure activity, without meaning or goal« (Catherine M. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992, 1). Vgl. auch Axel Michaelis, »Le rituel pour le rituel« oder wie sinnlos sind Rituale«, C. Caduff/J. Pfaff-Czernecka (eds.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin 1999, 23–47, Jack Goody, »Against ›Ritual‹: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic«, S. F. Moore/B. G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen/Amsterdam 1977, 25–35. Weiters: Tomas Gerholm, »On ritual: a post-modernist view«, *Ethnos* 3–4 (1988) 190–203, Jan Snoek, »Defining ›Rituals‹«, J. Kreinath/J. Snoek/M. Strausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, Leiden 2006, 3–15, Stanley J. Tambiah, »A Performative Approach to Ritual«, *Proceedings of the British Academy* 65 (1979) 113–169 usw.
- 13 Zur Repetition als genetischer Grundstruktur des Ritualen vgl. Walter Puchner, »Από την επανάληψη στην τελετουργία. Συνoxές και τομές του πολιτισμικού χρόνου«. *Δοκίμια για τη θεωρία της λαογραφίας και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014, 53–86.
- 14 Terence S. Turner, »Transformation, hierarchy, and transcendence: a reformulation of Van Gennep's model of the structure of *rites de passage*«, S. F. Moore/B. G. Myerhoff (eds.), *Secular ritual*, Assen/Amsterdam 1977, 65–70.
- 15 Ruth Finnegan, *Oral traditions and the verbal arts: a guide to research practice*, London/New York 1992. Zum Begriff der Popularkultur Ray B. Browne, »Popular Culture: Notes toward a Definition«, R. B. Browne/R. J. Ambrosetti (eds.), *Popular Culture and Curricula*, Bowling Green, OH 1972, 4–7, J. Storey, *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*, London 1993, 7–10.

Belustigung und Unterhaltung. Erkennungszeichen dieser funktionalen Autonomie ist das Fehlen einer datumsmäßigen oder okkasionellen Bindung bzw. der größere Variationsspielraum bei den Repetitionen der an sich immer noch stereotypen Aktionsform. Performativität und Ritualität treten in den Oralkulturen selten in Reinform auf: Ein gewisser darstellender Aspekt ist auch fast allen Sakralhandlungen eigen, und Reste von Ritualelementen lassen sich noch in popularen Folklore- oder Volkstheatern nachweisen.

Nicht auf alle Aspekte des Performativen in den Oralkulturen Südosteuropas kann hier eingegangen werden. Die Macht und Allgegenwart der Öffentlichkeit in den dörflichen Kleingruppen der traditionellen Kommunitäten des Balkanraums, das kontrollierende Auge und Ohr der Nachbarn sowie die Bühne der Selbstpräsentation in Kaffeehaus und am Brunnen lassen kaum Raum für *privacy*, abgesehen von der Überwachung durch metaphysische und imaginäre Instanzen, so daß sich ein großer Teil des Gesamtlebens der Einzelperson in einer Zone permanenter Performativität und Selbstdarstellung abspielt, welche die Einhaltung der verhaltensregulierenden Normen der Sozietät demonstriert und den Ruf von Person und Familie sowie das soziale Ansehen zu verteidigen hat. Zahlreiche kultur- und sozialanthropologische Studien haben diese Aspekte des »Lebenstheaters« untersucht¹⁶. Die vorliegende Darstellung beschränkt sich daher, nach einem einleitenden Kapitel zu Formen nonverbaler Kommunikation, exklusiv auf performative Riten wie Umzüge und Prozessionen, Maske und Verkleidung, Zeremonien und Festivitäten, und im Übergang auch zu ersten Theaterformen wie Rollenspiel und Dialog, populäres Amateurtheater sowie auf professionelle Schaustellerei, Puppen- und Schattentheater bzw. auf Sonderformen der Performativität wie Spiel und Sport, magische Praktiken und empirische Therapeutik. Letzteres steht bereits im Übergang zum zweiten Teil, doch verfügen magische Praktiken und empirische Therapeutik oft über deutlich performative Elemente.

Eine solche Ausweitung stellt freilich die Frage, warum dann nicht auch Musik und Tanz, die in Südosteuropa universell präsent sind und deutlich darstellende Züge tragen. Vor allem letzterer ist vorwiegend ein Schauerlebnis. Doch ist es gerade diese Universalität, die sich einer komprimierten Darstellung entzieht, denn mit den Reigen- und Rundtänzen, den Paar- und Solotänzen (mit und ohne Gesang) und ihren choreographischen Schrittkombinationen, Körperbewegungen und pantomimischen Elementen wäre auch das wechselnde Tanzrepertoire zu erfassen, die Tanzgelegenheiten, die Trachten und Kostüme, die Kommunikation der Einzeltänzer mit den Musikern (Blickkontakt, Gebärdensprache), Rezeptions- und Reaktionsformen der Zuschauer, Volkstanzgruppen, Folklorefestivals usw. Die Ethnochoreologie Südosteuropas ist ein

¹⁶ Zum Theater »des Theaters« und dem Theater »des Lebens« Walter Puchner, *Μία εισαγωγή στην επιστήμη του θεάτρου*, Athen 2011, 71–132.

eigener Wissenschaftszweig¹⁷. Ähnliches gilt für die Musik: Neben Stilen, Polyphonie, Singweisen, Stimm-Modulationen, Spielgelegenheiten und Repertoire wäre die gesamte Instrumentenkunde¹⁸ bis hin zu den abgestimmten Viehlocken der Herde

- 17 Vgl. in Auswahl: Olivera Vasić, *Etnokoreologija*, Beograd 2004, Richard Wolfram, »Der Volkstanz als kulturelle Ausdrucksform der südosteuropäischen Völker«, *Die Volkskultur der südosteuropäischen Völker*, München 1962, 63–85, Felix Hoerburger, »Gestalt und Gestaltung im Volkstanz«, *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1964) 311–316, Antony Shay/Dick Crum, *Balkan Dance: Essays on characteristics, performance and teaching*, Farland & Co. 2008, Ljubica S. Janković/Danica S. Janković, »Masked Dancers in Serbia«, *Journal of the International Folk Music Council* 1/4 (1968) 223–227, Robert H. Leibman, *Dancing Bears and Purple Transformations: The Structure of Dance in the Balkans (Macedonia, Serbia, Bulgaria)*, PhD diss., University of Pennsylvania 1992, György Martin, »East-European Relations of Hungarian Dance Types«, *Europa et Hungaria. Congressus ethnographicus in Hungaria 1963*, Budapest 1965, 469–515, ders., »Die balkanischen Beziehungen im ungarischen Mädchenreigen«, *Makedonski Folklor* 7/13 (1974) 71–75, Olivera Mladenović, »Forms and Types of Serbian Folk Dances«, *Dance Studies* 4 (1980) 53–85, dies. »La danse (ronde) féminine des peuples balkaniques«, *Actes du IIe congrès international des études du Sud-est européen*, Athènes 1981, Bd. 6, 509–515, Ernő Pesovár, »Die geschichtlichen Probleme der Paartänze im Spiegel der südosteuropäischen Tanzüberlieferung«, *Studia musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1973) 141–163, Janet S. Reineck, *Wedding Dances from Kosovo, Yugoslavia: a Structural and Contextual Analysis*, M. A. thesis, University of California, Los Angeles 1986, Olga Skovran/Olivera Mladenović, »Problèmes et méthodes de l'adaptation scéniques des danses populaires«, *Journal of the International Folk Music Council* 8 (1956) 41–45, Lisbet Torp, *Chain and Round Dance Patterns – a Method for Structural Analysis and its Application to European Material*, 3 Bde., Copenhagen 1990, Frank Hall/Irene Loutzaki (eds.), *Traditional dance and its historical sources. Creative process in dance: improvisation and composition*, Istanbul 2000, Jaffé Allenby, *Hungarian Dance*, Folk Dance Enterprise 1990, George Buday, *Dances of Hungary*, New York 1950, Béla Bartók, *Roumanian Folk Dances*, London 2004, Ivan Donkov, *Folk Dances from the Region of Veliko Turnovo*, Bulgaria, Sofia 1997, Anca Giurchescu/Sunni Bloland, *Romanian Traditional Dance. A Contextual and Structured Approach*, Mill Vally, Calif. 1995, Ricke Holden/Mary Vouras, *Greek Folk Dances*, Newark/N. J. 1965, Raina Katsarova, *Dances of Bulgaria*, London 1951, dies./Kiril Djenev, *Bulgarian Folk Dances*, Cambridge/Mass. 1976, György Martin, *Hungarian Folk Dances*, Budapest 1974, Theodore Petrides, *Greek Dances*, Athens 1976, Georgios Averof, *Κυπριακοί λαϊκοί χοροί*, Nicosia 1978, Eleftherios P. Alexakis, »The dance in Greece«, *Ethnografia* 8 (1992) 71–86, 191–201, Jane K. Cowan, *Dance and body politics in Northern Greece*, Princeton NJ 1990, Rena Loutzaki, *The traditional dance in Greece*, Thessaloniki 1985, dies. »Πα μια ανθρωπολογία του χορού«, *Εθνογραφικά* 8 (1992) 11–16, Alis Raftis, *The World of Greek Dance*, Athens 1987, etc. Weitere Bibliographie in Dick Oakes, *Folk Dance Bibliography* 2011 (<http://www.phantomranch.net/folkdanc/teaching/bibliofd.htm>), Puchner, *Greek Folk Culture*, op. cit., 168–173 (Nr. 1774–1838), Roth, *South Slavic Folk Culture*, op. cit., 213–220 (Nr. 3013–3156).
- 18 Leopold Kretzenbacher, »Südosteuropäische Primitivinstrumente vom ›Rummelpott‹-Typ in vergleichend-musikvolkskundlicher Forschung«, *Volksmusik Südosteuropas*, München 1966, 50–97, Jerko Belzić/Walter W. Kolar, *A Survey of Folk Musical Instruments in Yugoslavia. Membranophones*, Pittsburgh/Penns. 1978, Fivos Anoyanakis, *Greek Popular Musical Instruments*, Athens 1979, Chr. Ahrens, *Aulos-touloum-fischietti. Antike Traditionen in der Musik der Pontos-Griechen und der Graeko-*

darzustellen, Taktformen und Tonleitern, Klein- und Großformen der Improvisation usw. Die Ethnomusikologie Südosteuropas verwaltet hier ein bedeutendes Wissensfeld¹⁹. Aus diesen Gründen müssen, ähnlich wie im zweiten Band zur Folklore Südosteuropas, Musik und Tanz hier ausgeklammert bleiben, da sie von sich aus einer ganz eigenen Darstellung bedürfen.

I. FORMEN NONVERBALER KOMMUNIKATION : GESTEN UND GEBÄRDEN

Körperlichkeit und Körperverständnis sind in den traditionellen Oralkulturen Südosteuropas in anderer Form eine Selbstverständlichkeit als in den Elitekulturen des Westens²⁰, die erst mit dem Beginn des 20. Jh.s eine Wende von der ratio-orientierten

-
- Kalabrier*, Aachen 1987, M. Askari/R. M. Brandl/H.-J. Mauksch, »Das volkstümliche Klarinettensembles zwischen Orient und Balkan«, *Studia instrumentorum musicae popularis* 8 (Stockholm 1985) 67–85, Laurence Picken, *Folk Musical Instruments of Turkey*, London 1975, Nikos Malliaras, *Βυζαντινά Μουσικά Όργανα*, Athen 2007.
- 19 Felix Hoerburger, *Volksmusikforschung. Aufsätze und Vorträge 1953–1984 über Volkstanz und instrumentale Volksmusik*, Laaber 1986, Susanne Ziegler, »Der Einfluß der Türken auf die Musik der Balkanvölker«, P. Ausländer/J. Fritsch (eds.), *Weltmusik* 3, Köln 1986, 88–102, Ghizela Suliteanu, »Antique South-East-European Elements in the Rumanian and Greek Contemporary Musical Folklore«, A. Mauerhofer (ed.), *Historische Volksmusikforschung*, Graz 1985, 183–208, Kurt Reinhard, »Musik am Schwarzen Meer«, *Jahrbuch für Musikalische Volks- und Völkerkunde* 2 (1966) 9–58, Christian Ahrens, *Instrumentale Musikstile an der osttürkischen Schwarzmeerküste*, München 1970, Biljana Milavonić, »The Balkans as a Cultural Symbol in the Serbian Music of the First Half of the Twentieth Century«, *Muzikologija* 8 (2008) 17–26, Alexandra Gulaki-Vutira, *Μουσική, χορός και εικόνα· η απεικόνιση της ελληνικής μουσικής και του χορού από τους Ευρωπαίους περιηγητές του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα*, Athen 1990, Markos Ph. Dragoumis, »The Survival of Byzantine Chant in the Monophonic Music of the Modern Greek Church«, *Studies in Eastern Chant* 1 (1966) 9–36, Tiberiu Alexandru, *Romanian Folk Music*, Bucharest 1980, Doris & Erich Stockmann, »Die vokale Bordun-Mehrstimmigkeit in Südalbanien«, *Les Colloques de Wégimont* 4 (Liège 1964) 85–135, Boris A. Kremeniev, *Bulgarian-Macedonian Folk Music*, Berkeley 1952, Rudolf Maria Brandl, »Regionalstile traditioneller Musik in Griechenland«, R. Lauer/P. Schreiner (eds.), *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen 1996, 308–440, ders., »Die Tektonik der griechischen Volksmusik (das skopos-Prinzip)«, H. Braun (ed.), *Probleme der Volksmusikforschung*, Bern etc. 1990, 135–157, Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961, Mirjana Laušević, *Balkan Fascination*, Oxford 2007, usw. Weiter Bibliographie in Puchner, *Greek Folk Culture, op. cit.*, 349–361 (Nr. 3993–4133) und Roth, *South Slavic Folk Culture, op. cit.*, 346–364 (Nr. 5113–5452).
- 20 Vgl. den Kongreßband Dagmar Burkhart (ed.), *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker (Beiträge zur Tagung vom 19.–24. Nov. 1989 in Hamburg)*, Berlin 1991.

Kultur des bürgerlichen Zeitalters zur Gesamtsinnlichkeit vollziehen²¹. Erscheinung (Kleidung), Verhalten und Bewegung bilden die nonverbale Körpersprache, die in oral dominierten Kulturschichten im allgemeinen stärker ausgeprägt ist als in vorwiegend schriftlichen Elitekulturen²² und mit ihrem kultur- und regionsspezifischen Zeichenrepertoire der raschen Verständigung dient²³. Dies betrifft besonders spezielle Körperzonen, die in verschiedenen Kommunikationssituationen unterschiedlich eingesetzt werden: das Auge (Blickkontakt, Flirt), das Gesicht (Mimik), die Hände (Gestik), der Gesamtkörper und seine Haltung im Sitzen, Stehen, Gehen und seine Platzierung im Raum (Proxemik, Abstandsverhältnisse zum Kommunikationspartner). Die Dichte selbst der rein zweckorientierten Blickkontakte ist im mediterranen und balkanischen Bereich im allgemeinen hoch zu veranschlagen: im Straßenverkehr, beim Bestellsuchwunsch im Kaffeehaus, zwischen Instrumentenspielern und Tänzern. Zu diesen Formen der Kontaktaufnahme gibt es kaum Untersuchungen, doch auf der Dynamik und Dichte der Blickkontakte beruhen Vorstellungen wie *evil eye* und böser Blick, die als *baskania* bis ins Altertum zurückreichen, ähnlich wie die traditionellen Klagegebärden bei der Totenlamentation²⁴. Die Kodifizierungsversuche beschränken sich eher auf typisierte Gesten und Gebärden²⁵, doch ist eine nationale Zuordnung kaum möglich, da

-
- 21 Dazu ausführlich in Walter Puchner, »Gesten, Gebärden, Körpersprache. Am Beispiel Griechenlands«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 557–564 und ders., »Η γλώσσα του σώματος. Χειρονομίες, επικοινωνίες, υβριστικά σχήματα«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010, 290–314.
- 22 Vgl. dazu die bekannten Ansichten von Norbert Elias über den Zivilisationsprozess (*Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Bern/München 1969).
- 23 Dazu schon Wilhelm Wundt, *Die Gebärdensprache. Völkerpsychologie*, Bd. 1, Stuttgart 1900, Marcel Mauss, »Les techniques de corps«, *Journal de psychologie et pathologique* 32/3–4 (1935) 279–293, David Efron, *Gesture, Race and Culture*, The Hague/Paris 1972 (1941); zur Verständigungskapazität Paul Ekman/Wallace V. Friesen, »The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage and coding«, *Semiotica* 1 (1969) 49–98, McDonald Critchley, *Silent Language*, London 1975, Raymond Firth, *Symbols, Public and Private*, London 1973, R. L. Saitz/E. C. Cervenka, *Handbook of Gestures: Columbia and the United States*, Den Haag 1972 usw.
- 24 Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (erw. Aufl. von Dimitrios Yatromanolakis und Panagiotis Roilos, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2002). Vgl. auch die erschütternden Photographien eines jungen maniatischen Klageweibs bei Dikaios V. Vagiakakos, »Γύρω στο μυρολόγι της Μέσα Μάνης«, *Λακωνικάί Σπουδαί ΙΖ'* (2004) 219–262, bes. 254–257, die an eine Tragödienaufführung erinnern.
- 25 Für den Tourismus in Griechenland etwa W. Papas, *Instant Greek*, Athens 1972, als sprachbegleitendes Zeichensystem zur Spracherlernung Ioanna Antoniu-Kritiku, *Επικοινωνία στα ελληνικά. Εννοιολογικό λεξικό χειρονομιών και εκφράσεων*, Athen 2008. Zur Problematik solcher Kodifizierungsversuche vgl. auch Lenz Kriss-Rettenbeck, »Probleme der volkskundlichen Gebärdensforschung«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1964–65, 20–22. Zu weiteren Studien in Auswahl: Rainer Wehse,

der Verbreitungsradius sich meist auf größere geographische Kommunikationsräume erstreckt. In der Folge seien einige Beispiele aus dem mimischen, gestischen und proxemischen Bereich exemplarisch dargestellt.

Ein typisches Beispiel ist das »griechische« Nein als Zeichen der Ablehnung: nicht das Kopfschütteln²⁶, sondern das Zurückwerfen des Kopfes mit (oder ohne) dem Hochziehen der Augenbrauen, manchmal verbunden auch mit einem Schnalzlaut der Zunge. Dieses nonverbale mimisch-gestische Zeichen der Verneinung einer Frage ist jedoch in einem viel größeren Raum gebräuchlich oder zumindest verständlich²⁷: in Kleinasien, Dalmatien, auf Malta, Sizilien, in Süditalien, Bulgarien und in den arabischen Ländern; in Süditalien kann das Zurückwerfen des Kopfes noch durch einen Kinnklaps verstärkt werden. Exakte Grenzziehungen lassen sich selten verifizieren; etwa im vorliegenden Fall die erste Gebirgskette nördlich von Neapel. Doch solche Kodifizierungen aus den Kompendien der empirischen Kulturpsychologie bleiben in gezielter Feldforschung erst zu verifizieren und in ihren Variationsmöglichkeiten zu modifizieren²⁸. Vor allem gehen hier die empirisch faßbaren individuellen Ausführungs- und Anwendungsformen verloren, die einen breiten Variationsspielraum aufweisen oder (wie im Sprichwort) auch die Möglichkeiten ironischen und unkonventionellen Gebrauchs²⁹.

»Gebärde«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 782–792, W. D. Brewer, »Patterns of Gesture among the Levantine Arabs«, *American Anthropologist* 53 (1951) 232–237, David Efron, *Gesture, Race and Culture*, Den Haag 1972, G. Müller, »Über die geographische Verbreitung einiger Gesten im östlichen Mittelmeergebiet und dem nahen Orient«, *Zeitschrift für Ethnologie* 71 (1939) 99–102, K. Haiding, *Von der Gestensprache des Märchenerzählers*, Helsinki 1959 (FFC 155), István Sándor, »Dramaturgy of Tale-tellings«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1967) 305–338, Maja Bošković-Stulli, »Darstellerische Aspekte des Erzählens«, *Fabula* 26 (1985) 58–71.

26 Roman Jakobson, »Motor signs for ›Yes‹ and ›No‹«, *Language Sociology* 1 (1972) 91–96.

27 Nur bei äthiopischen Stämmen, auf Borneo und den Philippinen hat das Zeichen die gegenteilige Bedeutung der Bejahung.

28 Desmond Morris, *Der Mensch mit dem wir leben*, München 1982, 69 f.

29 »Ersatzgesten durch bloßes Hochziehen der Augenbrauen, wobei der Kopf nicht bewegt wird, aber intensiver Blickkontakt mit dem Fragenden besteht; auch ist das Kopfschütteln nicht gänzlich unbekannt (ähnlich wie in Süditalien), vor allem als Ausdruck des Nichtwissens ist es in Auskunftssituationen anzutreffen. Dazu kommen noch bedeutungsmäßige Nuancierungen: Das Zurückwerfen des Kopfes hat starke emotionelle Färbung und Betonung bis hin zur Verbotsanzeige. Das Zungenschnalzen, oft verbunden mit einem Zuspitzen der Lippen, kann auch ganz allein (also bloß akustisch) die Bedeutung der Ablehnung hervorbringen. Oder das Hochziehen der Augenbrauen wird mit einem Hochheben der Hand verbunden usw. Das sogenannte ›Griechische Nein‹ besteht aus einem Set von Zeichenmöglichkeiten, die miteinander kombiniert werden können. Dies scheint sowohl semantisch relevant (Verstärkung, Abschwächung) als auch situationsgebunden zu sein (der gerade Rauchende etwa kann nicht mit der Zunge schnalzen), ist aber auch vom verschiedenen Gestenrepertoire des einzelnen Individuums, seiner emotionalen Gestimmtheit und Laune, abhängig.

Universellere Verbreitung in Zeit und Raum, trotzdem unverstanden in Mittel- und Westeuropa, weist das zweite Beispiel auf: das Entgegenhalten der Handflächen mit gespreizten Fingern als Ausdruck des Schimpfes und der Verachtung, eine Schimpfgebärde von fast ritueller Intensität, deren Grundlage eigentlich das Apotropäum und die Prophylaxe vor dem Bösen Blick darstellt³⁰. Die abwehrende Hand, allerdings mit geschlossenen Fingern und in der Handfläche ein abgebildetes blaues oder grünes Auge, ist als »Hamsa«-Amulett oder »Hand der Fatima« im gesamten Mittelmeerraum und im Mittleren Osten bis tief nach Zentralasien, im arabischen Raum und in Mittel- und Nordafrika verbreitet, durch die Kolonialisierung auch in Hispano-Amerika, während der Glaube an das *evil eye* in Mittel- und Westeuropa zurückgegangen ist³¹. Die abwehrende Hand mit den gespreizten Fingern ist als apotropäische Geste sowohl dem Altertum³² bekannt als dem byzantinischen Jahrtausend³³: Die schlammspritzende Hand (*muza oder muntza*) ist bei Schandumzügen und Prangerprozessionen der *diapompeusis* im byzantinischen Hippodrom zu beobachten³⁴, und steht etymologisch in Zusammenhang mit anderen entehrenden Praktiken, wie Schwärzen, Rußen, Pechen und Teeren³⁵; Rußschwärzen und Haupthaar- und Bartscheren gehören noch bis ins 19. Jh. zu den Prangerhandlungen im Dorfleben

Systematische Untersuchungen, sowohl im Labor mit Video-Kamera und elaboriertem Fragebogen wie auch durch Beobachtung im Feld würden hier vermutlich ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten sichtbar machen. Es wäre zu zeigen, daß der abstrahierte Stereotyp auch hier Wissensersatz ist und vielfältige Kombinationsmöglichkeiten und Bedeutungsschattierungen verdeckt« (Puchner, »Gesten, Gebärden, Körpersprache«, *op. cit.*, 561 f.).

30 Bernhard Schmidt, »Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31 (1913) 574–613, John C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, 14, Albin Lesky, »Abwehr und Verachtung in der Gebärdensprache«, *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 106 (1969) 149–157. Politis unterstreicht in seiner materialreichen Studie vor allem die hybride Funktion (Nikolaos G. Politis, »Υβριστικά σχήματα (σφάκελο, μούτζα, πούλος, σαμάρκο)«, *Laografia* 4, 1912–13, 601–669).

31 Dazu noch ausführlich im zweiten Teil.

32 *Sphakelos* bedeutet eigentlich den Mittelfinger, und der ausgestreckte Mittelfinger hatte als *infamus digitus* phallische Bedeutung sowohl in Griechenland wie auch in Rom und heute noch im mediterranen Raum. Zum Vorweisen der Geschlechtsteile als apotropäische Geste im Altertum vgl. Lesky, *op. cit.*, Politis, *op. cit.*, 609 f., zur heutigen Verwendung Morris, *op. cit.*, 198 f.

33 Zur Gebärdensprache in Byzanz vgl. Faidon Kukules, »Αι έριδες και αι ύβρεις« und »Αι ευχαί, αι αραι, οι όρκοι και οι βλασφημίες«, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Bd. III, Athen 1949, 284–378.

34 Faidon Kukules, »Η διαπόμπευσις κατά τους βυζαντινούς χρόνους«, *Βυζαντινά Μεταβυζαντινά* 1 (1949) 75–101.

35 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 259 f. und *pass.*

für Diebe und »gefallene« Mädchen³⁶; Schwärzen, Aschewerfen und verkehrt auf dem Esel Reiten (mit dem Schwanz in der Hand) gehören umgekehrt auch zum parodistischen »Vokabular« der Verkehrten Welt des Karnevals. Sprachgeschichtlich verweist *sfakela* (*faskela*) auf das Alterum³⁷, die schmutzwerfende, rußende, schwärzende, entehrende offene Hand der *mu(nt)za* verweist auf byzantinische Praktik³⁸. Vokabular und Praktik durchziehen die gesamte nachbyzantinische Periode³⁹ und die aggressive Schimpfgebärde gehört im Verein mit anderen z.T. obszönen (wie Hodenweisen, Feige, der ausgestreckte Mittelfinger, intendierte Blendung durch ausgestreckten Zeige- und kleinen Finger [*corna*]) Gesten und keineswegs zimperlichen Verbalflüchen (skatologischer und sexueller Art, Schändung von Verwandten des Beschimpften, ja selbst von Sakralpersonen) zur Alltagsempirie im südbalkanisch-mediterranen Raum, entweder humorvoll nachsichtig abgeschwächt durch die Verwendung von nur zwei gespreizten Fingern oder verstärkt durch das Kreuzen beider ausgestreckten Hände mit den zehn gespreizten Fingern⁴⁰. Auch hier ergeben sich in der Praxis viele Variationsmöglichkeiten, die sich einer katalogartigen Kodifizierung der Symbolgesten entziehen. Ähnlich wie Volkslieder und Oralerzählungen nur in Varianten existieren, ist auch dieses Gestenrepertoire in Ausführung und Bedeutungsnuancierungen nur in seinen Spielarten empirisch dokumentierbar.

Die Beziehung entehrender Schimpfgebärden zu apotropäischen Abwehrgesten, als Umkehrung der dämonischen Aggressivität bzw. gedankenloser Anwendung in einer säkularisierten Alltagswelt (»Brauch ohne Glaube«)⁴¹ als emotionsabführende Ventilhandlung in einer Stress-Situation, ist unmittelbar; der semantische Zugang durch die Etymologie und die symbolische Kinetik (z.B. magische Wirkmächtigkeit der Geschlechtsteile) führt über verschiedene Zeit- und Bedeutungsschichten, regional-, sprach- und religionsübergreifend in das animistische Weltverständnis der Totalvernetzung aller Dinge in einer prae-rationalen Lebensorganisation »vormoderner« Ge-

36 Politis, *op. cit.*, 621 f., 639 f., 645 f.

37 Ältere Arbeiten haben andere Etymologien vorgeschlagen (Carl Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, 102, Gustav Meyer, *Neugriechische Studien*, Wien 1894/95, III 69). Doch die heute anerkannte Bedeutung findet sich schon bei Adamantios Koraïs um 1800 (*Ατακτα* IV 581).

38 »Schlammwerfen« (ρίχνω λάσπη, λασπολογία) bedeutet heute noch in der politischen Rhetorik, ähnlich wie das deutsche »Anschwärzen«, die falsche Anschuldigung des Sykophanten.

39 D. G. Moutsos, »The Origin of an opprobrious gesture in middle and modern Greek«, *Modern Greek Studies Yearbook* 7, 1991, 353–363 (μουντζώνω bereits im 12. Jh. nachzuweisen). Weitere Beispiele bei Puchner, »Η γλώσσα του σώματος«, *op. cit.*, 301.

40 Weitere Details bei Puchner, »Gesten, Gebärden, Körpersprache«, *op. cit.*, 561.

41 Leopold Schmidt, »Brauch ohne Glaube. Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen«, *Volks Glaube und Volksbrauch*, Berlin 1966, 289–312 (Nachdruck *Brauch ohne Glaube*, Würzburg 1977 [*Ethnologia Bavarica* 5]).

sellschaftsformen. Dies gilt grundsätzlich auch für säkularisierte Sakralgebärden, auch wenn sich das hier zu exemplifizierende Beispiel des *aspasmos* (Umarmung durch Schulterfassen mit angedeutetem Wangenkuß) im orthodoxen Bereich Südosteuropas bewegt (dreimalig bei den Südslaven, zweimalig bei den Hellenophonen). Dieses rituell und gesellschaftlich sanktionierte Eindringen in die engste Vertrautheitsszone rund um den menschlichen Körper (proxemische Intimzone) mit Berührung und imitiertem oder ausgeführtem Wangenkuß, im Altertum, in AT und NT mehrfach nachzuweisen, auf den orthodoxen Judaskuß-Darstellungen der Sakralmalerei tausendfach dargestellt, hat nichts Erotisches an sich⁴², sondern ist Ehrerbietung und Darbringung positiver Gefühle, Anbetung und Proskynese zugleich wie beim Küssen von Sakralobjekten (Ikonen, Evangelien, Reliquien, Kreuzen, Epitaphen usw.)⁴³. Diese vergeistigte Kußgeste bedeutet in der verbalen Anwendung im Alltagsleben Umarmung, Kuß, Begrüßung und Verabschiedung zugleich⁴⁴, in der Praxis ist sie, ohne das theologische Bedeutungsambiente, bloß Grußzeremoniell wie der Handschlag. Und doch haftet der Geste etwas Feierliches, Würdiges, Außerordentliches und dem Alltag Enthobenes an, das erst bei Routinebegegnungen wie beim Kaffeekränzchen oder beim Einkaufsbummel verflacht. In der Ausführungsweise ist ein großer Variationsspielraum gegeben, der hier auch nicht andeutungsweise wiedergegeben werden kann.

Und dies führt wiederum zu dem schon erwähnten Forschungsdefizit um die Varianz von Gebärden und Gesten sowohl in Ausführung, Situationskontext und Bedeutungsnuancen, die im mikro- und makroregionalen Bereich kaum noch Gegenstand von eigenen Untersuchungen geworden sind und in wörterbuchartigen Kodifizierungen mit Skizzen und Erläuterungen nur sehr ungefähr dargestellt werden können⁴⁵. Es ist so, als ob die Erzählforschung sich mit der Wiedergabe eines groben Inhaltsskeletts eines Märchentypus begnügen würde, statt Varianten zu sammeln und zu vergleichen, um Variationsradius und Kontaminationsformen mit anderen Typen zu bestimmen. Denn auch die Gebärdensprache verfügt über die Möglichkeit des kreativen Umgangs mit der Konvention und besitzt eine ähnliche Ästhetik und Poesie wie die oralen Verbalmanifestationen, nur ist diese in das philologisch-verbale geprägte Bewußtsein der Folkloristen noch nicht in dem Maße eingedrungen wie in die Sichtweise einer etwa theaterwissen-

42 Obwohl auch diese Bedeutungsnuance in der byzantinischen und nachbyzantinischen Volksliteratur nicht fehlt (I. N. Kazazis/Tasos A. Karanastasis, *Επιτομή του Λεξικού της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημώδους Γραμματείας 1100–1669 του Εμμανουήλ Κριαρά*, Bd. 1, Thessaloniki 2001, 201).

43 Michael Penn, »Performing family: ritual kissing and the construction of early Christian kinship«, *Journal of Early Christian Studies* 10/3 (2002) 151–174.

44 Zu Verbalformen und Bedeutungen *Ιστορικών Λεξικόν της Ακαδημίας Αθηνών*, Bd. 2 (1939).

45 Antoniu-Kritiku, *op. cit.* und zur Kritik und Problematik Puchner, »Η γλώσσα του σώματος«, *op. cit.*, 307–314.

schaftlich orientierten Untersuchung, der das Gestenrepertoire, sprachbegleitend oder autonom, einer Kulturzone und eines Kommunikationsraums als untersuchenswertes Phänomen sofort ins Auge springt. Dies wird bei der Analyse von Videoaufzeichnungen von Erzählerpersönlichkeiten der Oralkultur sofort evident.

2. PERFORMATIVE RITEN UND PROFESSIONELLE SCHAUSTELLEREI

Dieses Kapitel bildet den Hauptteil des ersten Teils zur Performativität der Oralkulturen Südosteuropas und bewegt sich im Übergangsbereich von sakralkultischen Manifestationen und der populären Religiosität (Volksfrömmigkeit) und magischen Praxis bis zu Vorformen und Hauptformen des ambulanten und ortsfesten improvisierten Volkstheaters, das noch ohne schriftlich fixierte Texte auskommen kann. Nach Maßgabe des Umfangs und der Reichweite des Begriffes des Performativen umfaßt dieser Übergangsbereich signifikante Teile des traditionellen öffentlichen Lebens der südosteuropäischen Kommunitäten und zeichnet die zumindest hypostasierbare Strukturentwicklung vom Ritus zum Theater in einem spezifischen teilhomogenen Kulturraum nach. Auf die theoretischen Implikationen einer solchen hypothetischen »Evolution« soll hier jedoch nicht eingegangen werden⁴⁶.

2.1 PERFORMATIVE RITEN

Aufgrund der Formenvielfalt der explizit performativen Riten in den südosteuropäischen Ländern ist es sinnvoll, zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff des Volksschauspiels⁴⁷ einen Unterschied zu machen: Die engere Begriffsfassung

46 Dazu ausführlich Walter Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österr. Museum für Volkskunde XVIII), auch Nora A. Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989. Weiters Walter Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (*Laografia*, Beiheft 9) und ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989 (2007, 2009). Zur Ursprungsfrage des Theaters im rituellen Brauchtum vgl. auch die südosteuropäische Bibliographie in Walter Puchner, »Performative Riten, Volksschauspiel und Volkstheater in Südosteuropa. Vom Dromenon zum Drama«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 253–298, bes. 254–257 sowie den Artikel dess., »Volksschauspiel« in der *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 350–360.

47 Der etwas unscharfe Dachbegriff für die Übergangszone zwischen Ritus und Theater ist nach wie

umfaßt dabei termin- und anlaßgebundene Brauchspiele mit gewöhnlich noch erkennbarem magisch-religiösem Fundament und der tragenden Umzugsstruktur, an die sich symbolische Aktionen, Maskierung und Verkleidung sowie szenische Elemente anlagern können; der erweiterte Definitionsrahmen inkludiert auch komplexere Formen (manchmal auch mit schriftlich fixiertem Text): In katholisch-protestantischen Bereichen Südosteuropas entstammen solche in der Regel organisierten Theaterformen religiöser oder weltlicher Provenienz aus den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Jahrhunderten, die den Restriktionen und Verboten der mitteleuropäischen Aufklärung entgangen sind und in Ungarn, Slovenien, Kroatien und im Karpatenraum noch bis zum Zweiten Weltkrieg weiterleben. Diese regelrechten Vorstellungen stehen bereits im Übergang zum popularen Amateurtheater. Beide Kategorien sind jedoch jenseits ihrer morphologischen Formenvielfalt durch die konstanten Funktionen des magisch-religiösen Ritualrahmens miteinander verbunden: Fruchtbarkeitsförderung und Abwehr jeglichen Übels bzw. darstellerische Verlebendigung von (christlichen) Glaubensinhalten im ekklesialen Heortologion. Diese Funktionen können bei komplexeren Schauspielformen auch verblassen und der Unterhaltung und Schaulust, Satire und Parodie, der Verkehrten Welt des Karnevals bzw. ästhetischem Genuß eine größere Bedeutung einräumen. Die Lust am Schönen ist jedoch auch schon der einfachen Festkleidung (als erster Form der Verkleidung in

vor heuristisch unersetzlich, da der englische Begriff »drama« noch problematischer ist. Vgl. eine der rezenteren Definitionen und Deskriptionen: »Der gegen Ende des 18. Jh.s beiläufig entstandene, mit definitorischen Schwierigkeiten behaftete Brücken- und Sammelbegriff V. deckt einen breiten Spielraum ab. Sein Spektrum reicht von performativen Riten, Spiel- und Umzugsbräuchen mit magisch-religiösen Handlungen (bei denen der zugehörige Glaubenshintergrund auch verblaßt sein kann) bis zu regelrechten theaterlichen Aufführungen mit oder ohne schriftl. Vorlage, die von professionellen Schauspielern oder Laien dargeboten werden können. Dabei ist die Spaltung in aktive und passive Teilnehmer, Schauspieler und Zuschauer, deutlich ausgeprägt und bleibt während der gesamten Aktion irreversibel. Eines der grundsätzlichen Merkmale, die das V. vom Volkstheater unterscheiden, ist die rituelle Grundlage kalendermäßiger Terminbindung; von anderen Brauchformen unterscheidet es der darstellende Spielcharakter mit der Tendenz zur Rollenausformung. Allerdings ist es nicht möglich, scharfe Trennlinien zu ziehen; man könnte auch von Vorformen des Theaters sprechen ... Grundlegend für die Ausformung theaterkonstitutiver Züge wie der Gestaltung der Rollen durch Maskierung, Aktion und Dialog bleibt für lange Strecken einer hypothetischen Entwicklung der Sammelumzug (Heischezug) von Haus zu Haus zu den Festterminen des Jahreslaufs; allg. weisen erst komplexere Spielformen die Tendenz zur Konstituierung eines temporär stabilen Bühnenraums (Kirchhof, Dorfplatz etc.) auf. Die kollektive Teilnahme (Ritus, Feier, Messe) macht dabei einer sukzessiven Ausdifferenzierung in ›Schauspieler‹ (Verkleidete, rudimentäre Rollentypen) und Zuschauer Platz, wobei die direkte Kommunikation und Interaktion, im Gegensatz zum bürgerlichen Theater, ein charakteristisches Merkmal bleibt« (Puchner, »Volkschauspiel«, *op. cit.*, 350 f.).

die Rolle einer idealen Selbstdarstellung) inhärent, und Fruchtbarkeitsmagie schimmert noch bei jedem nuptialen Happy-End in der Popularkomödie durch⁴⁸.

2.1.1 *Der heortologische und okkasionelle Konnex*

Dieser einführende Exkurs dient der Strukturierung nachfolgender Ausführungen durch die Vermittlung zusätzlicher Informationen und der Offenlegung methodologischer Vorentscheidungen, da eine erschöpfende Darstellung in dieser Übersicht jenseits des Realisierbaren liegt, die Frage der Repräsentativität jedoch nicht einfach wortlos übergangen werden kann. Die Terminbindung im kirchlichen Festkreis des Jahreslaufes wird sich vorwiegend mit dem orthodoxen bzw. christlichen Bereich beschäftigen, der die größten Teile der Balkanhalbinsel umfaßt, die Anlaßbindung umfaßt sowohl die Epochenabfolge im Jahreszyklus als auch die Hauptstationen des Lebenslaufes.

Die kalendermäßige Kodifizierung von Brauchvorkommen in Jahreslaufkompendien (meist in nationalem Rahmen von Staatsgebieten) ist an sich schon problematisch, weil sie 1. die lokalen Variationen nicht oder nur ungenügend berücksichtigen kann, 2. die Vernetzung der Phänomene durch Übertragung und Proxemik im Assoziationsgeflecht similer Formen und Funktionen verlorenght und 3. der sukzessive und graduelle Glaubensverlust magischer Effektivität (stufenweise Entritualisierung, Theaterhaftigkeit) nicht darstellbar ist (oft wird durch Rekurs auf die Vergangenheit eine folkloristische »Urform« konstruiert, die in sich in einem quasi-logischen Sinne einleuchtend ist, aber so kaum vorkommt oder abfragbar ist). Auf der anderen Seite aber bilden sie heuristische Arbeitsinstrumente und Einstiegshilfen der Gliederung⁴⁹, denn sonst ist der Interessierte einem kaum überschaubaren Chaos von Informationsmaterial ausgeliefert, mit dem er nicht viel anfangen kann. Ohne solche Konstruktionen sind großräumige Untersuchungen gar nicht möglich (dies ist der Vorteil der *case study*, die solche Kodifi-

48 Puchner, »Volksschauspiel«, *op. cit.*, 355.

49 Zu solchen Jahreslaufkompendien vgl. in Auswahl: Eugen Fehrle, *Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker*, Kassel 1955, Georgios A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956 (gekürzt in *Greek Calendar Customs*, Athens 1958), Mila Bosić, *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad 1996, Emil Schneeweis, *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje 1935, Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien I–III*, Jena 1854, Mihail Arnaudov, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajín*, Ljubljana 1984, ders., *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986, Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 312–336, Octavian Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, ders., *Le folklore roumain de printemps*, Thèse, Paris 1957, ders., »Die Feiertage des Sommers und Herbstes in Rumänien«, *Zeitschrift für Balkanologie* 6 (1968) 3–39, Ivan Balassa/Gyula Ortutay, *Die ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982, 644–710 usw.

zierungen nicht braucht, aber im allgemeinen weiterführende Vergleiche scheut). Ähnliches gilt für die Kodifizierung der Lebenslaufriten, die meist Geburt und Säuglingsalter, Verlobung und Hochzeit, Krankheit und Krise, Tod und Begräbnis umfassen⁵⁰.

Ein ganzes Bündel von Mittwinterriten konzentriert sich auf den Zeitabschnitt der Zwölften (Weihnachten, Neujahr [Hl. Basileios], Theophanie [Hl. Drei Könige], ev. noch Hl. Domnike 8. Jänner mit dem Hebammenfest), oft verschmolzen mit der dreiwöchigen Karnevalsperiode (mit Höhepunkten dem Donnerstag der Fleischwoche [Schweineschlachten], dem Sonntag der Fleischwoche, dem Montag der Käsewoche [Butterwoche, *masljanica*], dem Sonntag derselben, dem »Reinen Montag« [Aschermittwoch]) und dem Beginn der Quadragesima (mit dem Seelensamstag der Hl. Theodore)⁵¹. Die Karnevalsperiode mit ihrer Verkehrten Welt⁵² hängt von der jeweiligen Festsetzung des verschiebbaren Osterfestes ab, während der Schwalbenumzug als Frühlingsbeginn Anfang März durchgeführt wird und der Hl. Georg als Beginn der Sommerarbeiten regelmäßig auf den 23. April fällt. Der Osterfestkreis beginnt mit dem »Lazarussamstag« und dem Palmsonntag, sodann der Karwoche (mit Höhepunkten der rituellen Aktivität am Gründonnerstag, Karfreitag mit dem Epitaph-Umzug, Karsamstag mit Auferstehungsnacht und Ostersonntag mit dem Agape-Fest) und endet mit der Nachosterwoche (Sonntag des Ungläubigen Thomas)⁵³. Die 50 Tage bis zum Pfingstfest gelten als Zeit der Anwesenheit der Seelen auf der Oberwelt und kulminieren in der

50 An dieser Stelle sei nur die enorme Materialsammlung aus den mündlichen Quellen des Zypriotischen Archivs der oralen Lebenserzählungen genannt: Kalliopi Protopapa, *Έθιμα του παραδοσιακού γάμου στην Κύπρο*, 2 Bde., Nicosia 2005 (fast 1000 S. zu Hochzeitsbräuchen), dies., *Έθιμα της γέννησης στην παραδοσιακή κοινωνία της Κύπρου*, Nicosia 2009 (650 S. zu Geburtsbräuchen), und dies., *Τα έθιμα του θανάτου στην παραδοσιακή κοινωνία της Κύπρου*, Nicosia 2012 (559 S. zu Sterbebräuchen), sowie die luzide materialreiche Arbeit von Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007 zu den Lebenslaufbräuchen an der kleinasiatischen Schwarzmeerküste vor 1922. Vgl. auch Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 281–311.

51 Zum System der Seelensamstage (*psychosabbata*) vgl. Walter Puchner, »Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 47–106, bes. 78–90.

52 Vgl. Dieter Richter, »Verkehrte Welt«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 53–59 mit ausführlicher Bibliographie.

53 Dazu Bernard Vonderlage, *Das griechische Osterfest*, Hamburg 1952, Margaret Louise Arnott, *Folk Customs surrounding the great days of Easter in Greece*, M. A. thesis, Hartford Seminary Foundation 1953, Anne Anthony, *Greek Holiday*, Athens 1957, Aranca, »Christos anesti«. *Osterbräuche im heutigen Griechenland*, Zürich 1968, Rachel Dalven, »The Yearly Cycle of the Ioannina Jews«, *Conservative Judaism* 2 (1974) 47–53, Kostas P. Kyrris, »Das Fest des Kataklysmos auf Zypern. Herkunft, Überlieferung und Weiterleben«, J. Herrman/H. Köpstein/R. Müller (eds.), *Griechenland – Byzanz – Europa*, Berlin 1985, 171–185.

Rosalien-Woche bis zum Pfingstsamstag. Als feststehender Festtermin ist inzwischen der 1. Mai zu nennen sowie die Sommersonnenwende mit den Feuern des Hl. Johannes am 24. Juni und den Orakelbräuchen um den *klidonas*. In den Sommerabschnitt fallen eine Reihe von Heiligenfesten, wobei das *panegyri* des Propheten Elias auf den Berggipfel-Kapellen dominiert, sowie der 15. August, das Fest der Entschlafung Marias mit der vorhergehenden Fastenperiode. Der Herbst setzt ein mit dem Fest der Kreuzerhöhung am 14. September, gefolgt vom Festtag des Hl. Demetrios am 22. Oktober (Ende der Sommerarbeiten), und geht in den Winter über mit dem Fest des Hl. Nikolaos am 6. Dezember und dem Einsetzen der Weihnachtsfasten bzw. dem Advent-Abschnitt.

Zu den okkasionellen Performanzriten zählen etwa der Flurumgang mit der Bittlitanei um Regen in Dürreperioden (»Kreuztragen«) und das grünverkleidete Regenmädchen im Spätfrühling und Frühsommer, die ekklesialen Versteigerungen des temporären Besitzrechts von Sakralgegenständen bzw. das Trageprivileg der hl. Ikone in der Prozession, die Lebenslaufbräuche um Geburt, Heirat und Sterberitual. Neben dem ekklesialen Heortologion existiert auch ein säkularer Festkalender mit Nationalfeiertagen, Gedenktagen des kollektiven Erinnerns aus der Geschichte und dem Mythos der Nation, Revolutions- und Unabhängigkeitsjubiläen, auch personenkultische Anlässe wie Geburtstage des Königs oder Staatspräsidenten, Schulfeiern, Paraden, Staatsbesuche mit Folklore-Darbietungen usw. Vor allem in den ehem. sozialistischen Staaten Südosteuropas hat dieser Festkalender signifikante Ausmaße angenommen und wurde mit bedeutendem Aufwand gefeiert; das »Theater der Macht« als imperialer Selbstdarstellung und Demonstration militärischer oder kultureller Überlegenheit wurde jedoch in den venezianischen Inselbesitzungen des Mittelmeers mit dem gleichen Pomp und ähnlicher finanzieller Aufwendigkeit schon in der Frühneuzeit bis zum Ende des 18. Jh.s in Szene gesetzt⁵⁴.

EXKURS I : MITTWINTERRITEN : ZWÖLFTEN UND KARNEVAL

Die Zwölften (*Les douze jours*, *I dodici giorni*, *The twelve days*), die zwölf Tage und Nächte zwischen Weihnachten und Theophanie (Epiphanie, Hl. Drei Könige), bilden in manchen Gebieten Südosteuropas (Ungarn, kleinasiatische Schwarzmeerküsten) zusammen mit dem Karneval eine durchgehende Fest- und Maskenzeit und weisen vielfach strukturelle Ähnlichkeiten auf, wenn auch die Zwölften durch die Wintersonnenwende und das Neujahr, christlich überformt durch die Christgeburt und die Taufe

⁵⁴ Walter Puchner, »*Giostra* und *barriera*. Ostmediterrane Turnierspiele von Venedig bis Zypern in ihrer geschichtlichen Entwicklung und machtpolitischen Funktion«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 213–252.

im Jordan, einen anderen Sinnakzent besitzen als der Fasching mit seiner Verkehrten Welt (*mundus reversus*) der Narreteien und der Freiheit, die die Umkehrung der Alltagswerte (Aufhebung der sozialen Hierarchie, Geschlechtswechselverkleidung, Obszönitäten statt Schamhaftigkeit, entehrende Handlungen wie Rußen, Schwärzen, Eselsumzug usw.) mit sich bringt. Kaum noch bewußte Grundvorstellung ist die Anwesenheit der Totenseelen auf der Oberwelt, die in der kollektiven Imagination die Gestalt von schädlichen Zwölftendämonen annehmen, welche wiederum den mimetischen Prototyp der Verkleideten bei den Umzügen der *kalanda (colida, colinde)* bilden, die Glückwünsche übermitteln, symbolische Prosperitätsakte ausführen (Feueraufschüren, mit dem rechten Fuß Eintreten), religiöse und Loblieder auf die Familienmitglieder singen und für das Glück-Bringen mit Sachspenden oder Geldgaben belohnt werden⁵⁵. Beim Überblick über das enorme Fallmaterial und die einschlägige umfangreiche Bibliographie (mit ihren häufigen Rekursen auf dakische, thrakische, altslavische Gottheiten und Mythologien bzw. den Dionysoskult) ist *prima vista* augenfällig, daß sich hier verschiedene historische Schichten von prähistorischer, antiker, römisch-hellenistischer bzw. christlicher und neuerdings neo-säkularer und utilitaristischer Natur überlagern und mit assoziationslogischen (»irrationalen« und paretymologischen) Verknüpfungsweisen vernetzt sind, so daß die Zwölften als Paradebeispiel für die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (Ernst Bloch)⁵⁶ gelten können.

Als *rite de passage* stellen die Zwölften eine Schwellenphase mit Grenzüberschreitungen zum Jenseits dar (Seelenzeit, Gedenkmessen, Mantik und Glücksorakel, Opfer, Dämonen und Prophylaktik), eine Krise der Identität (Maskierung, Ekstatisches) bzw. eine Erneuerung der Zeit (Jahreswechsel, *calendae* des 1. März – Karneval, *mundus reversus*, Zerstörung des Alten als kosmogonische Katharsis)⁵⁷, so daß es nicht verwundern kann,

55 Zu dieser konventionellen Gleichung Totenseelen = Zwölftendämonen = Verkleidete, die sich manchmal auch in der Namensgebung äußert aber keineswegs mehr dem abfragbaren Bewußtsein der Brauchausführenden entspricht, nach der klassischen Studie von Karl Meuli, »Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 28 (1928) 1–38 und ders., »Maske, Maskereien«, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 5 (1932/33) 1744–1852, sind auch neuere Theorien getreten, die die Besucher aus dem Jenseits als Glücksbringer interpretieren und die Maskenumzüge als Inszenierung ihres Empfangs zur Teilhabe am gemeinsamen Fest (Ljudmila N. Vinogradova, *Zimnjaja kalendarnaja poezia zapadnyh i vostočnyh slavjan. Genezis i tipologija koljadovanija*, Moskva 1982).

56 Hermann Bausinger, »Ungleichzeitigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft«, Helmut Berking/Richard Faber (Hrsg.): *Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes ?*, Würzburg 1989, 267–285.

57 Vgl. die weit verbreitete Überlieferung, daß die Zwölftendämonen (*kalikantzaroi*, vgl. in der Folge), die das ganze Jahr über am Weltenbaum gesägt haben, in diesen Tagen auf die Oberwelt kommen, am Theophanietag in einem eigenen Kinderumzug verjagt werden, in die Unterwelt zurückkehren

daß Einflüsse von anderen transitorischen Riten wie Geburt, Hochzeit und Tod nachzuweisen sind⁵⁸. In der Phase der Wiedergeburt der Zeit in den *pogano, mrāsni(ci), bugani, nekrāsteni, karakon(d)žovi dni*⁵⁹ sind die Neugeborenen (Christus) besonders gefährdet, denn wenn sie ungetauft sterben, werden sie zu *karakondžula*⁶⁰. Der soziale Marginalstatus von Wochenbett-Müttern und *neonati* äußert sich in der 40tägigen Phase der »Unreinheit«⁶¹ mit einem ganzen Bündel von prophylaktischen Handlungen: Das ungetaufte Kind ist potentiell dämonisch⁶².

Die Grenzen zur Anderen Welt und ihre Transgression durch die Besucher aus dem Jenseits liegen meist in der Vertikalachse Herd/Feuerstelle – Kamin – Rauchfang, be-

und dort den Weltenbaum unversehrt antreffen, worauf sie aufs Neue ihr Zerstörungswerk als Holzfäller des Weltenbaums beginnen. Vgl. die komparative Studie von Vitalii Zaikovskij, *Συμβολή στη λαογραφική και εθνογλωσσολογική μελέτη των εορτολογίων των Ελλήνων και Σλάβων (το δωδεκάημερο ως περίοδος διάβασης)*, Diss. Athen 1998. Weiters: Monett Ribeyrol, »La cycle des douze jours dans la Macedoine«, *Makedonski folklor* 15–16 (1975) 55–61, Slobodan Zečević, »Les Douze Jours«, *ibid.* 51–54, in Übersicht auch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 110–115 (mit weiterer Literatur).

58 Dies gilt für Arbeitsverbote wie Stricken und Verknötungen, prophylaktische Handlungen wie Bindezauber gegen Wölfe und Füchse (Bosnien), die von den Dämonen gefürchteten Stachelpflanzen, Abfälle bleiben im Haus usw., sowie eine ganze Reihe von anderen Verboten, die bei Sterbefällen, Hochzeit oder Geburt eingehalten werden (Slobodan Zečević, *Kult mrtvih kod Srba*, Beograd 1982).

59 »Schlechte«, »unreine«, »ungetaufte« usw. Tage (Dimitar Marinov, *Narodni vjara i religiozni narodni običaji*, Sofija 1914, *Sbornik za Narodna Umotvorenija XXVIII*, 220 f., Hristo Vakarelski, *Etnografija na Bālgarija*, Sofija 1977, 506), im Serbischen *nekrāsteni dani* (Savatije Grbić, *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, Beograd 1909, 7, Petar Petrović, *Život i običaji narodni u Gruži*, Beograd 1948, 233 f., Milenko S. Filipović, *Život i običaji narodni i Visočkoj nahiji*, Beograd 1949, 128 usw.).

60 Oder *karakandžula* (*Bālgarski etimologičen rečnik*, 4 Bde., Sofija 1971–96, II 234), im Griechischen die Zwölften auch als *καλικαντζάμερα* oder *παγανά* (von lat. *paganus*, Bezeichnung für die Zwölftengeister der *kalikantzaroī*), in assoziativer Übertragung im Raum Gevgelija auch *samovilski denovi* genannt (Vera Kličkova, »Rusalski običaj na Gevgelisko«, *Makedonski Folklor* 3–4, 1969, 377–385, bes. 377). Die einschlägige Überlieferung bei Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904 II 1281–1290. Diese Gefährdung erstreckt sich auch auf das Jesuskind: Das ungesäuerte Weihnachtsbrot gilt als die Windeln des Herrn und beim Essen der *božja liturdijica* herrscht Sprechverbot (Sreten Petrović, *Mitologija, magija i običaji*, Niš 1992, 212). Die assoziative Verchristlichung hat auch andere ätiologische Mythen hervorgebracht: Das rituelle Schweineschlachten etwa wird mit der Verwüstung des Pfades bei der Flucht der Hl. Familie nach Ägypten in Zusammenhang gebracht (Georgios N. Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, Athen 1979, 110 Anm. 6).

61 Tihomir Đorđević, *Deca u verovanjima i običajima našega naroda*, Beograd/Niš 1990, 151–158.

62 Richard & Eva Blum, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970, 14. Dies äußert sich in einer Reihe von Bezeichnungen: *pagano, drakos, mocos* (Blum, *op. cit.*, 41), serb. *turče, cigančica* (Savatije Grbić, *Srpski narodni običaji iz Sreza Boljevačkog*, Beograd 1909, 112), bulg. *kušle* (Hündchen, M. Račeva, *Linguistique balkanique* 36/3, 1993, 275–280).

lieber Eindringensweg auch für andere Dämonen wie dem *zmej*⁶³, wo der Christblock brennt, ein Holzklotz oder Baumstrunk der 12 Tage und Nächte lang nicht erlöschen darf⁶⁴; dieses wird vom Anführer/Glückspilz der Besuchergruppe der Sänger nach dem Eintreten mit dem rechten Fuß (*podariko*, *polaznik*), als symbolischer Prosperitätsakt mit den entsprechenden Wünschen begleitet, aufgeschürt⁶⁵ bzw. verschiedene Akte der Pyromantie (mit Salzkörnern, Olivenblättern usw.) durchgeführt⁶⁶. Die Ambivalenz des Feuers (Lebenspender/ Verbrennen) kennzeichnet den Weg der Jenseitsreise mit Verbindungsbrücke dem Kamin; die gleiche Ambivalenz hat auch die zurückbleibende Asche: Als Fruchtbarkeitsbringer wird sie in Haus und Hof verstreut⁶⁷, als Apotropäum verwendet man sie gegen Ungeziefer⁶⁸. Neben Schweinsknochen, Amuletten, Kreuzen,

63 Slobodan Zečević, »Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije – sa slovenskim i balkanskim paralelama«, *Makedonski Folklor* 2 (1969) 361–368.

64 Christblock von Mannhardt benannt (Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1905 (Darmstadt 1962) I 226 f.), »Weihnachtsklotz« bei den Südslaven (Schneeweis, *op. cit.*, 155 f.): *badnjak* oder *blaženo drvo* (gesegnetes Holz, Crnagora), *bădnik* im Bulgarischen, auch *babka* und *dednik* (Vakarelski, *Bălgarski Folklor*, *op. cit.*, 501 f.); ein aufrechtes und ein liegendes Holz bekommen manchmal auch die Bedeutung der »Feuerhochzeit« (Angeliki Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, Athen 1957, vç' f.). Vgl. auch Hahn, *Albanesische Studien*, *op. cit.*, I 154, zur fast paneuropäischen Verbreitung auch Megas, *Ελληνικά έορτά*, *op. cit.*, 37 f. Zu rituellen Formen der Vorbereitung des Feuers und des Entfachens Zaikovskiy, *op. cit.*, 109 f.

65 Dazu umfangreiches Fallmaterial bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 99–108. Es geht eigentlich um einen Hochzeitsbrauch, den der *strojnik* (Vermittler) oder die Braut im neuen Hause vornimmt. Zu den unabdingbaren Voraussetzungen des »Glückspilzes« zählt, daß beide Elternteile am Leben sein müssen (Georgios K. Spyridakis, »Οι αμφιθαλείς εις τον βίον του λαού«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 13, 1946–47, 193–208). Zu weiteren Materialien vgl. Petru Caraman, »Descolindatul dans le Sud-est européen«, *Comptes-rendus du IVe Congrès des géographes et ethnographes slaves à Sofia* 1936, Sofia 1939, 321–327, Mária Kiss, »Contribution à l'étude des coutumes de Noël des Serbes de Pomáz«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16/1–2 (1967) 161–180, Brigitte Krug-Mann, *Weihnachten auf dem Balkan. Sitten – Bräuche – naive Maler*, Würzburg 1980, A. Petrović, »The Celebration of Christmas, New Year, and Easter Among the Serbian Gypsies«, *Journal of the Gypsy Lore Society* 1938, 67–74, Edmund Schneeweis, *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*, Wien 1925.

66 Vgl. dazu noch im zweiten Teil.

67 Bzw. die Verkleideten schlagen die Zuschauer mit Aschenbeutel. Bei den Jahresfeuern trägt man Glut und Asche nach dem Niederbrennen des Feuers ins eigene Haus. Zu den Jahresfeuern in Nordgriechenland Stefanos Imellos, »Ο άτλας της ελληνικής λαογραφίας και οι χειμερινές περιοδικές πυρές στο βορειοελλαδικό χώρο«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας* 25 (1977–80) 3–12.

68 Titos Giochalias, *Αρβανίτικα παραμύθια και δοξασίες*, Athen 1997, 125–129, auch Milenko Filipović, *Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena*, Sarajevo 1948, 131. Zu weiteren apotropäischen Akten wie dem Verbrennen von Dornengestrüpp und Stachelpflanzen und fertilitätspromovierenden

Zwiebel- und Knoblauchgebinden hängt man als Abwehrmittel gegen die unerwünschten Besucher auch ein Sieb hinter die Tür nahe beim Schlüsselloch oder in den Kamin: In ihrer sprichwörtlichen Dummheit zählen die Dämonen die Löcher bis ins Morgenrauen⁶⁹; charakteristisch für die Bedeutungsambivalenz der bedeutenden Dinge ist, daß das Sieb als kreisrunder magischer Gegenstand zugleich Gabenbehälter für die Besucher ist⁷⁰. Ein weiteres Apotropäum ist das Verbrennen alter Schuhe, was nicht nur einen üblen Geruch verbreitet, der die Dämonen vertreibt, sondern Schuhe brauchen sie, um den Gang aus dem Jenseits ins Diesseits anzutreten; die Symbolik ist evident, wenn

Handlungen wie dem Zerschlagen des Granatapfels Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 110–112 (mit weiterer Literatur).

- 69 Dazu die Überlieferungen bei Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.* II 1308 ff. Sie können nur bis zwei zählen, denn Drei ist die Hl. Dreifaltigkeit (Bernhard Schmidt, *Der Volksglaube der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig 1875, 146). Das Zählen der Unzähligen bzw. des Unzählbaren ist auch bei den Bannsprüchen bekannt, wo das Motiv des Sterne-Zählens vorkommt. Vgl. auch A. Marmorstein, »Das Sieb im Volksglauben«, *Archiv für Religionswiss.* 21 (1922) 235–238, Eugen Fehrle, »Das Sieb im Volksglauben«, *ibid.* 19 (1916–19) 547–551.
- 70 Mit Weizen, Mais, Äpfeln usw. für die *lazarkite*, *kukeri*, *prperudata* usw. (Zaikovskyi, *op. cit.*, 134 f.). Das Sieb ist auch der Behälter für die Weihnachts-Gebildbrote (vgl. Walter Puchner, »Anthropomorphe Brotgebilde in Südosteuropa und ihre Beziehungen zur byzantinischen Ikonographie«, Thede Kahl/Peter Mario Kreuter/Christina Vogel (eds.), *Culinaria balcanica*, Berlin 2015, 29–37), manchmal auch als *baba* bezeichnet, z. B. beim *slava*-Fest der Ostserben (Sreten Petrović, »Magijsko-mitološki smisao slavskog obrednog hleba »baba« i ustojnoj Srbiji«, *Hljabāt v slavjanskata kultura*, Sofija 1997, 7–21). Zur vielfachen Bedeutung des Brotes vgl. auch Leopold Kretzenbacher, »Heiliges Brot und Heilbrot. Gedanken zu einer neugriechischen Brotmonographie«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 4 (1981/82) 261–267, Angelos N. Defteraios, *O ártos κατά την γέννησην και την τελευταίην*, Athen 1979 (*Το ψωμί στα έθιμα των Ελλήνων*, Athen 2000), ders., »Γαμήλιοι άρτοι«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21 (1967–68) 151–170, ders., »Αρχέγονες αναίμακτες θυσίες και προσφορές στη λαϊκή λατρεία των Θεσσαλών«, *ibid.* 26–27 (1981–86) bes. 258–260, V. J. Pankova, »Terminologija i ritual'nyje funkcii hleba v južnoslavjanskih rodinnyh obrjadah«, *Simvoličeskij jazyk tradicionnoj kul'tury. Balkanskite čtenija II*, Moskva 1993, 63–74, Anna A. Plotnikova, »Roždjestvenskaja simbolika v terminologii obrjadovogo hljeba u sjerbov«, *ibid.* 37–62, B. K. Sokolova, »Hleb (zlaki, soloma) v zimej obrjadnosti vostočnyh i južnih slavjan«, *Makedonski Folklor* 15–16 (1975) 43–49, N. F. Sumcov, *Hleb v obrjadah i pesnjab*, Har'kov 1885, Dagmar Burkhart, »On the Semiotics of Zoomorphous and Anthropomorphous Elements in South Eastern Ritual Bread«, *Makedonski Folklor* 19/38 (1986) 211–220 (deutsch in *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34, 1986/88, 117–195, engl. auch in *International Folklore Review* 5, 1987, 43–47), Stanka Janeva, *Ritual Loaves. Bulgarian Folk Customs and Rituals*, Sofia 1983, dies., »L'opposition masculin/féminin dans les formes du pain rituel«, Dagmar Burkhart (ed.), *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker, Beiträge zur Tagung vom 19.–24. November 1989 in Hamburg*, Wiesbaden 1991, 25–35, Gustav A. Küppers-Sonnenberg, »Balkanisches Festtagsbackwerk (Gebildbrot). Ornamentik, Symbolik, Stellung im Festbrauch«, *Zeitschrift für Ethnologie* 87 (1962) 93–114 etc.

man daran denkt, daß die Schuhe des Verstorbenen umgedreht werden, Schuhe als Geburtshelfer gelten (das Neugeborene als Wanderer aus dem Jenseits) usw.⁷¹

Spezielle Wegmarken auf dem Gang zum Jenseits sind die Speisen und das Essen: Grundgedanke der *mnemosyna*-Gedenkmessen ist die Bewirtung der leiblichen Toten mit Essenspflicht der speziellen Wegzehrung zur anderen Welt durch die Lebendigen⁷², die sie vertreten (Übergang vom Alltag zum Fest und umgekehrt am Ende): die Neunzahl (neun Speisen, eine Speise von neun Materialien) erstreckt sich schon auf die Fastenspeisen, dann auf die Festspeisen, gerahmt von speziellen Broten⁷³. Die aus dem Totenbrauchtum bekannten leiblichen Bedürfnisse der Verstorbenen sind auch hier zu beobachten: Festspeisen werden am Vorabend von Weihnachten für die Dämonen (Toten, verchristlicht Christus und Maria, Kind und Mutter) stehengelassen⁷⁴ oder der erste Wein und die erste Speise den imaginären Besuchern angeboten⁷⁵. Unter allen Spei-

71 Das Märchenmotiv der Eisenschuhe ist auch auf die Zwölfendämonen und ihre Überlieferungen übertragen. In diesen Vorstellungskreis um die Jenseits- und Diesseitswanderung als Fußmarsch gehört auch die Symbolik der Fußwaschung, das Huf (Ritt) als Glückssymbol und Apotropäum, Schuhe und Strümpfe als Geschenke der (Vor)Weihnachtsperiode, Spuren-Hinterlassen in der Asche als Apotropäum usw. (Zaikovsky, *op. cit.*, 139 f.).

72 Zu Details mit unveröffentlichten Materialien Walter Puchner, »Im Namen der Rose«, *op. cit.*, 73–78 (»Nekrolatria«: Gedenkmesse, Grabbesuch und Speiseopfer) und 78–90 (»Allerseelen« – das heortologische System der »psychosabbata«: liturgische Brotweihe, kollyba-Gabe und Hochzeitsorakel).

73 Bohnen, Erbsen, Kohl, Nüsse, Kürbis, Fisch, Honig (Veselin Čajkanović, *Sabrana dela iz srpske religije i mitologije u pet knjiga*, Beograd 1994 (reprint), I 122–133, Alki Kyriakidu-Nestoros, »Τα ελληνικά χριστουγεννιάτικα φαγητά και ο συμβολισμός τους«, *Λαογραφικά μελετήματα*, Athen 1975, 142–156). Bohnen und Erbsen sowie andere Hülsenfrüchte gelten als Totenspeise und Förderer der Fruchtbarkeit; der Nußbaum gilt als dämonisch, die Zwölfendämonen kommen auf Nußschalen aus der Unterwelt; Fisch und Bohnen gibt es beim Totenschmaus der παρηγοριά (Tröstung) oder μακαριά, ebenso wie den Honig (vgl. die weihnachtlichen μελομακάρονα): beim Einzug der Braut ins neue Haus bestreicht sie den Türrahmen mit Honig (Zaikovsky, *op. cit.* 151 f.). Zum Kohl vgl. Max Höfler, »Der Kohl«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 9 (1910) 161–199.

74 Als eine Art Einladung für die Besucher (Kyriakidu-Nestoros, *op. cit.*, 149). In Bosnien wird die *vuksa večera* den Wölfen an Wegkreuzungen serviert (Ljubomir Pečo, »Običaji i verovanja iz Bosne«, *Srpski etnografski zbornik* 37, 1925, 363–386, bes. 377), im Raum Florina auf der Hausschwelle für die Bären (damit sie sich zur Fertilitätspromotion auf den Feldern wälzen, Pavlos Kufis, *Λαογραφικά Φλώρινας Καστοριάς*, Athen 1996, 143). Von Speiseopfern an die Zwölfengeister berichten auch die Überlieferungen: auf Samos Süßspeisen (Politis, *Παραδόσεις, op. cit.*, I 338 f. Nr. 598), auf Zypern Würste (*ibid.*, 342, Nr. 603).

75 Meist im Rauchfang oder an der Feuerstelle (dort sind auch die Kieferknochen vom Schwein als Apotropäum u. a. auch für Unwetter angebracht), Opfer, Abwehr und Bewirtung zugleich; die stummen Verkleideten fordern auch den Schweine-Teil für *ded i baba* (Vinogradova, *Zimnjaja kalendarsnaja poezija, op. cit.*, 141, dies., »Devič'i gadanija o zamuzeste v cikle slavjanskog kalendarsnoj obrjadnosti«, *Slavjanskij i balkanskij fol'klor: Objad. Tekst*, Moskva 1981, 14–22).

sen dominiert allerdings das Schweinerne, in vielen Varianten: vom Spanferkel bis zur Schweinssülze⁷⁶, das Schweineschlachten gilt als rituelles »Schweinefest« (γουρνοχαρά) vielfach mit eigener Onomatologie und datumsmäßiger Fixierung⁷⁷; Schweinekiefer oder -knochen gelten als Apotropäum⁷⁸, die Sau selbst in charakteristischer Ambivalenz des Sakralen und Dämonischen gilt als dämonisches Tier der Vegetation und Fertilität (Glückssymbol)⁷⁹; vielfach mit Füllung wird das geschlachtete Schwein in öffentlichem

76 Kyriakidu-Nestoros, *op. cit.* 152, Zaikovskiy, *op. cit.*, 182 f., Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες, op. cit.*, 109–112, Kostas Karapatakis, *Το δωδεκάμερο*, Athen 1981, 80 etc.

77 Γουρ[ου]νοχαρά (wörtlich »Schweinefreude«) in der thessalischen Tiefebene Evangelos G. Avdikos, »Η γουρνοχαρά στη δυτική Θεσσαλία: σύμβολα και κοινωνική αναπαραγωγή«, E. Alexakis/M. Vrachionidu/A. Oikonomu (eds.), *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα*, Athen 2008, 71–96, γουρνοφιλία (wörtlich »Schweinefreundschaft«) im Raum Kastoria, *pečenica* (Bratwurst, Gebratenes) oder *božičar* bei den Serben usw.; geschlachtet wird am Vorabend des Hl. Ignatius (20. 12., *Ignatul porcilor* im Rumänischen, vgl. Katja Atanasova, »Obreda rolja i značenieto na trapezata v kolednite praznici na bälgarii i rumänici«, *Etnografski problemi na narodnata dubovna kultura*, Bd. 3, Sofija 1994, 48–79, bes. 54 f.), am Stefanitag (Aikaterinidis, *op. cit.*, 57–64, 109–114), oder auch ab Sankt Nikolaus (6. 12.). Bei den Bulgaren wird am Vortag der *surovaki* des Neujahrstags geschlachtet (»Tag des Schweins«, Mihail Arnaudov, *Očerki po bälgarski folklor*, Sofija 1934, 27, Vakarelski, *Etnografija na Bälgarija, op. cit.*, 505), während in Slovenien der Hl. Anton als Schutzheiliger der Schweine gilt und an seinem Festtag 17./30. Jänner werden seiner Statue Würste geopfert (Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomlade do zime*, Celje 1970, 330 f.). In Südserbien und Kosovo wird das unschädliche harmlose Tier auch als Glücksbringer am Neujahrstag morgen als erster Eintretender über die Türschwelle des Hauses gebracht (Grbić, *op. cit.*, 78). Auswahl, Eigenschaften und Aufzucht des Schlachtieres sind nicht zufällig; während der Schlachtung wird das dämonische Tier beweihräuchert. In Doliani wird der Schweinsfuß abgeschnitten und der toten Sau ins Maul gesteckt (Athanasia P. Paparussopulu, *Λαογραφικά Ζευγοστασίου Καστοριάς*, Thessaloniki 1982, 44, ähnlich auch in Thessalien, Karapatakis, *op. cit.*, 84). Weiters Georgios A. Megas, *Ελληνικά έορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, 33–40, Panagiotis Nikitas, *Το λεσβιακό μνηολόγιο*, Mytilene 1953, 151, Mar. Paraskevopoulou, *Recherches sur les fêtes religieuses populaires de Chypre*, Nicosie 1978, 115 f., Dimitris Rusunelos, *Τα χοιροσφάγια στη Μύκονο. Γεύσεις θυσίας*, Athen 2002, F. Vernardu, *Τα χοιροσφάγια της Σύρου*, Athen 1981.

78 Gegen die Zwölfendämonen (Aikaterinidis, *op. cit.*, 111), auf Kos auch als Blitzabwehr und gegen den Bösen Blick (Persefoni Kutsuradi, *Κως. Λαογραφικές σελίδες*, Athen 1993, 146); Schweineblutkreuze werden auf die Tür gemalt (magisches Befruchtungsmittel), Schweinegrunzen gilt im gesamten südslavischen Raum als Apotropäum gegen Hagel (Sima Trojanović, »Glavni srpski žrtveni običaji«, *Srpski etnografski zbornik* 17, 1911, 1–239, bes. 140 f., Verscheuchung von Toten und Dämonen, die den Hagel leiten). Zur gefährlichen Ambivalenz von Sakralem und Dämonischem Michael G. Meraklis, *Λαογραφικά ζητήματα*, Athen 1989, 267–270. Eingeweidenschau, Schulterblatrorakel, Milz- und Leberschau spielen in Mantik und Wettervorhersage eine Rolle usw.

79 Neben den Glücksspielen am Silversterabend und den mantischen Bräuchen für das Neue Jahr könnte man auch das Einbacken einer Münze in die *vasilopitta* rechnen, den Festkuchen des Hl. Basileios, des Kirchenvaters aus Kappadokien, der am 1. Jänner gefeiert wird (Margaret M. Hasluck,

Schmaus verzehrt, Teile des Fleisches an Nachbarn, die Kirche und an Arme verteilt⁸⁰. Es ist kein Zufall, daß die rituelle Schweineschlachtung und der öffentliche Verzehr auch am Donnerstag der »Fleischwoche« im Karneval (*tsiknopefti*) vorgenommen wird⁸¹.

Eine christliche Umdeutung hat auch der Frauenbrauch (»Weiberfastnacht«) des *babinden* in Thakien (*babın gün*, türk., μέρα της μαμμής, τ'ς μπάμπως η μέρα griech., *ziua babelor* rumän.) und nach der Aussiedlung der hellenophonen Bevölkerung aus Bulgarien auch in Griechisch-Makedonien (mit dem Zentrum Monokklisia bei Serres), ein Fest zu Ehren der Hebamme am 8. Jänner (Hl. Domnike)⁸², erfahren, da Maria durch die Christgeburt zur Mutter geworden ist; dazu kommt noch das Motiv der gynäkologischen Jungfernschaftsprüfung der Theotokos in Bethlehem durch die ungläubige Hebamme Salome, ein Motiv aus dem apokryphen Protevangelium des Jacobus (§ 18), das sich über die *Legenda aurea* und die frühe Kirchenmalerei in der gesamten mittelalterlichen Welt, auch im byzantinischen Osten, verbreitet hat⁸³ und auch in den *kalanda-*

»The Basil-cake of the Greek New Year«, *Folk-Lore* 38/2, 1927, 143–177); zur ätiologischen Sage um die Entstehung des kreisrunden Kuchens, der in gleiche Teile zerschnitten wird, und wer die Münze bekommt, gilt als Glückspilz für das kommende Jahr vgl. auch Walter Puchner, »Die ›Rogatsiengesellschaften‹. Theoriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraum«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 107–150, bes. 114 f. Anm. 80.

80 Für die Füllung des Schweinebratens gibt es weitere Symboliken: Vogel (Sperlinge) oder Hasen (Seele des Schlachttiers), gefüllte Gedärme, in Weinbergblätter gewickelt (*yaprak*) usw. Überlieferungen wissen von der Abstammung des Menschen vom Schwein zu berichten, diese imaginäre Verwandtschaft hat noch in der Ethnolinguistik Spuren hinterlassen (Zaikovskiy, *op. cit.*, 208 f.); das Motiv ist auch im Märchen bekannt (ATU 1540 und Oikotypen).

81 *tsikna* – der charakteristische Grillgeruch von verbranntem Fleisch, *pefti* – Πέμπτη (Donnerstag) (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 258).

82 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 319, Mihail Arnaudov, »Babinden vån Velingradsko«, *Våprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 92–100, G. Kraev, »Za smešnosta v babindenskata obrednost«, *Muzikalni horizonti* 1981/1–2, 104–110, B. N. Deligiannis, »Τ'ς Μπάμπως η μέρα«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 3 (1936/37), 196–200, Konstantinos A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *ibid.* 11 (1944–45) 1–131, bes. 104 f., Georgios A. Megas, »Εθίμα της ημέρας της μαμμής«, *Laografia* 25 (1967) 534–556, Kostas Thrakiotis, *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, Athen 1991, 187–191, Maria Michail-Dede, *Γιορτές – Εθίμα και τα τραγούδια τους*, Athen 1987, usw. Ausführlichere Bibliographie in Walter Puchner, »Η γιορτή της μαμμής και ο φεμινισμός. Προς την ανατροπή των κοινωνικών ρόλων«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010, 25–72.

83 J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti* 1, Lipsiae 1882, 250–253 (dort auch die Wunderheilung der verdorrten Hände der wegen ihrer Ungläubigkeit bestrafte Hebamme). Vgl. Leopold Kretzenbacher, »Malbild-Erzählen aus dem Apokryphenwissen des Mittelalters«, *Fabula* 20 (1979) 96–106, Adamantios Adamantiu, »Αγνείας πείρα. Μέρος β'. Υμνογραφικών«, *Laografia* 2 (1910) 521–547 (zum Bildtyp »Θεοτόκος η Χώρα του Αχωρήτου«). Vgl. auch H. Leclerq, »Salomé«, H.

Ansinglieder zu Weihnachten besungen wird⁸⁴. In seiner einfachen Form (Männer verrichten Hausarbeit, Frauen feiern, Mütter besuchen die Hebamme und schenken Seife, fahren sie mit einer Kutsche zur Quelle oder dem Fluß, wo sie mit Wasser bespritzt wird) hat die Ehrung der Hebamme weitere Verbreitung⁸⁵ und wird auch an anderen Tagen gefeiert⁸⁶. Auf die komplexeren Formen und den heutigen Feministenklub »Lysi-strata« wird noch zurückzukommen sein⁸⁷.

Marrou (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et le liturgie* 15, Paris 1950, Sp. 587 ff., *Lexikon der christlichen Ikonographie* 2 (1994) 95 ff., weitere Literatur in Walter Puchner, »Παλαιά και Νέα Διαθήκη«. *Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venedig 2009, 251 f. (zu dem Motiv in einer versifizierten kretischen Historienbibel des 17. Jh.s). Das byzantinische Lexikon von Suda gibt noch an, daß als Beweis dafür, daß Christus keinen Vater in dieser Welt habe, die Gottesmutter noch in fortgeschrittenem Alter von den Hohepriestern mit Hilfe von Hebammen einer Jungfernschaftsprüfung unterzogen wurde (Vasilis Katsaros, *Βυζαντινό Λεξικό Σουΐδα*, Thessaloniki 2002, 567 f.).

- 84 Vgl. den Text in G. K. Efthymiu, »Κάλαντα. Χριστούγεννα Ελοχωρίου Διδυμοτείχου«, *Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσαυρού* 17 (1952) 267 f., deutsch in Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 202. Vgl. auch ders., *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 57–63.
- 85 Z. B. in Evrostini im Bezirk Korinth (P. Ch. Dorbarakis/K. Papanutsopulu, *Η περιοχή της Ευρωστίνης Κορινθίας. Ιστορία – Λαογραφία – Γλώσσα*, Athen 1992, 346, zur Seife als magischem Gegenstand *ibid.* 391, 397), zu weiteren bulgarischen Gebieten Vakarelski, *Etnografija na Bǎlgarija*, *op. cit.*, 506, Dimitar Marinov, *Narodna vjara i religiozni narodni običaji*, Sofija 1914 (²1994) 353 ff., in der Dobrudscha (M. Vasileva, »Kalendarni praznici i običaji«, *Dobrudsža: Etnografski, folklor i ezikovi proučavanija*, Sofija 1974, 301–342, bes. 314 f.).
- 86 Bei den Serben werden die »Tücher der Hebamme« (*babine rubi*) bereits am Vorabend von Weihnachten gefeiert, in Ostserbien jedoch am 8./21. Jänner (Mile Nedeljković, *Godišnji običaji u Srba*, Beograd 1990, 8), Verbot von Frauenarbeiten gibt es jedoch bereits am 7. Jänner, dem Festtag des Hl. Johannes des Täufers; bei den Aromunen in Nordostserbien werden die *babice* gebacken, kleine Brote für die Kinder, die gegen Kindbettkrankheiten helfen sollen (Vladimir Nikolić, *Etnološka grada i rasprave iz Lužice i Nišave*, Beograd 1910, 127); die Hebamme (*moša*) hebt sie dreimal hoch und wünscht Glück (Petar Kostić, »Godišnji, običaji u okolini Bora«, *Glasnik Etnografskog muzeju u Beogradu* 38, 1975, 171–194, bes. 178). Dieselben Brote finden sich auch in Rumänien am *ziua babetlor* (Tag der Alten) (Anna A. Plotnikova, »Roždjestvenskaja simvolika v terminologii obrjadovogo hljeba u sjerbov«, *Simvoličeskij jazyk tradicionnoj kul'tury. Balkanskite čtenija II*, Moskva 1993, 37–62), in Rußland wird *babini den* am 26./27. Dezember gefeiert (*ibid.* 45), *babski velikden* oder *babska Paska* am Donnerstag der Nachosterwoche. Eine solche Datumsverschiebung findet sich auch in Serbien (letzte Märztage) oder in Kali Vrysi (Gornica) im Raum Drama (Georgios N. Aikaterinidis, *Δρώμενα Θεοφανείων στην Καλή Βρύση Δράμας*, Athen 1995, 15 f.).
- 87 Maria Michail-Dede, »Οι διαστάσεις της Γυναικοκρατίας σε μερικά έθιμα«, *Γ' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου (Ηπειρος – Μακεδονία – Θράκη)*, Αλεξανδρούπολη 14–18 Οκτωβρίου 1976, Πρακτικά, Θεσσαλονίκη 1979, σσ. 493–503, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 152–154, ders., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 169–171.

Die Umkehrung der *gender roles* leitet jedoch unmittelbar zum Karneval über, wenn auch die Geschlechtswchselverkleidung von Frau zu Mann im traditionellen Südosteuropa nicht so häufig ist⁸⁸, allerdings heute nicht mehr so selten⁸⁹. Auf die Kontroversen von ev. Abhängigkeiten vom römisch-hellenistischen Festkalender oder noch älteren Kultursubstrat-Schichten sei hier nicht eingegangen⁹⁰, auch nicht auf die teilweise mißglückten Integrationstaktiken von paganen Elementen in den christlichen Festkalender durch die Strategien der frühchristlichen und hochmittelalterlichen *accommodatio*⁹¹ sowie die umstrittene Ursprungsfrage des neuzeitlichen Karnevals⁹². Im Zentrum des Interesses stehen nicht die traditionellen urbanen Umzugs- und Verkleidungsformen, wohl aber die offeneren nord- und westbalkanischen Formen von *poklade* und *farsang*, sondern der agrarische Karneval, der sich in Symbolik und Ästhetik von den Zwölfenriten nicht grundlegend unterscheidet: Auch hier wird der nicht ungefährlichen Anwesenheit der Totenseelen (Dämonen) durch erhöhte soziale Mobilität (Verwandtenbesuche, öffentliche *events*, Tänze, Umzüge, Musikunterhaltungen, Gräberbesuch usw.), Imitation und Prophylaxe (Verkleidungen), Arbeitsverbote und andere Superstitionen, erhöhte Konsumption (Schmausen, Durchzehen), Vitalmanifestationen aller Art, Lachen und Satire (und was die Bachtin'sche Karnevalstheorie sonst noch vorsieht), erlaubte Normübertretungen in Bezug auf Verhalten und Sprechen (Phallisches, Sexuelles, verbale Freizügigkeit) usw. begegnet⁹³. In den nordbalkanischen Spinnstubenunterhaltungen bilden Zwölfen und Karneval eigentlich eine einheitliche Periode. Der *mundus reversus* der Karnevalsperiode mit der Umkehrung der sozialen Ordnung und der Alltagsnormen bzw. der Inversion von Oben und Unten, Innen und Außen, Hoch und Tief, Geistigem und Körperlichem, Erlaubtem und Unerlaubtem bildet das Paradebeispiel der verschiedenen Fest-Theorien, die sich auf die Herausgehobenheit der Festzeit aus dem Alltag stützen, die spezifische Rahmung, die Geltung einer anderen (Un)Ordnung (von der wahllosen Orgie bis zum ausgetüftelten Zeremoniell),

88 Niko Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frau«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (1972/73) 334-347, Richard Wolfram, »Weiberbünde«, *Zeitschrift für Volkskunde* N. F. 4 (1933) 137-146.

89 Vgl. z.B. Ivan Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997.

90 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 280-284 (mit Bibliographie).

91 Walter Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.

92 Dietz-Rüdiger Moser, *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der »verkehrten Welt«*, Graz/Köln/Wien 1986 (mit der umfangreichen älteren Literatur). Vgl. Dieter Richter, »Verkehrte Welt« *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 53-59, Hedwig Kenner, *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*, Klagenfurt/Bonn 1970.

93 Puchner, »Im Namen der Rose«, *op. cit.*, 73-90, und in ders., »Η γιορτή των νεκρών και της άνοιξης«, *Ιστορική Λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Athen 2010, 55-144, bes. 118-128.

die Transgression der Identitäten bzw. die kollektive Darstellung eines idealen Selbst bzw. der Dunkelseite der *conditio humana*; der *hieros chronos* dieser »anderen« Wirklichkeit bildet den strukturellen Rahmen der Ausformung von Theater aus dem Ritual⁹⁴.

EXKURS 2 : FRÜHJAHRSRITEN : OSTERN UND PFINGSTEN

Nach der Exemplifizierung der Verschachtelung von kulturellen Substrat- und Adstrat-schichten verschiedenen Alters und unterschiedlicher Herkunft in Festkonglomeraten wie den Zwölfen kann einer etwas pauschaleren Darstellung Raum gegeben werden. Der Frühlingsabschnitt setzt ein mit Umzügen und Idolvernichtungen, die früher der Kategorie »Winter austreiben« zugeschrieben wurden, bzw. mit den Schwalbenumzügen mit der beweglichen Holzschwalbe Anfang März, die seit der Antike den Einzug des Lenzes symbolisiert⁹⁵. Meist in die Fastenzeit der Quadragesima fallen die Kinderumzüge der Schlangen- und Ungeziefervertreibung zu Mariä Verkündigung (Evangelios, 25. März/7. April)⁹⁶. Die Festgruppe des Osterzyklus setzt mit den Lazarusumzügen im gesamten orthodoxen Balkanraum ein⁹⁷, gefolgt von den Palmsonntagsumgängen und dem Rutenschlag der Kinder, der Marienklage am Karfreitag, der Epitaphprozession, dem Brauchbündel der Auferstehungsnacht und des Ostermorgens, während spielhafte Riten noch am Ostermontag oder -dienstag folgen⁹⁸. Am Hl. Georgstag erfolgen die sportlichen Agone und während der ganzen Zeitspanne auch das

94 Walter Puchner, *Θεωρητικά θέατρον. Κριτικές παρατηρήσεις στις θεωρίες του θεατρικού φαινομένου. Η σημειωτική μέθοδος – Η ανθρωπολογική μέθοδος – Η φαινομενολογική μέθοδος*, Athen 2010, 395–398 (mit der einschlägigen Literatur).

95 Dazu am materialreichsten Georgios K. Spyridakis, »Το άσμα της χελιδώνας (χελιδόνισμα) την πρώτη Μαρτίου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21 (1967/68) 25 ff. Michael Herzfeld, »Ritual and Textual Structures: The advent of spring in rural Greece«, R. K. Hain (ed.), *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia 1977, 29–50. Vgl. auch Puchner, *Die Folklore Südosteuropas, op. cit.*, 57–59.

96 Vor allem im Epirus, vgl. Nikolaos Nitsos, *Μονογραφία περί της εν Ηπειρώ κώμης του Τσαμαντά*, Athen 1916, 146, K. Bekiaris, »Τα από της Τυρινής μέχρι της Κυριακής του Θωμά εθιζόμενα εν Πωγωνιανή«, *Μεσαιωνικά Γράμματα* 4 (1939) 64–75, bes. 68. Vgl. auch Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, 322 f.

97 Walter Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 32/81 (1978) 17–40, ders., »Südosteuropäische Versionen des Liedes von »Lazarus redivivus«, *Zeitschrift für Volksliedforschung* 24 (1979) 81–126. Vgl. ders., *Die Folklore Südosteuropas, op. cit.*, 65–68. Vgl. auch Margarita Vasileva, *Lazarouvané: Bulgarian Feasts and Customs*, Sofia 1982.

98 Walter Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, 33 f., Véra Kličková, *Les coutumes de pâques dans la région de Poreč, Macédonie*, Skopje 1957.

rituelle Schaukeln der Mädchen⁹⁹. Die 50 Tage von Ostern bis Pfingsten bilden einen weiteren Seelen-Termin: In der Rusalien-Woche vor Pfingsten (*rusalksa sedmica, rusalna nadelja*) kommt es zu Riten rund um die Feen der *rusalki* und *rosaliile* und die Heilung der Übertreter der Arbeitsverbote von den als Strafe verhängten Krankheiten (die ekstatischen Heiltänze der *čalušarii*)¹⁰⁰. Im nördlichen Balkan findet der Pfingstköniginnen-Umzug der *kraljice* statt. Als Fixtermin ritueller Tätigkeit steht der 1. Mai fest, während der Regenmädchen-Umzug und liturgische Flurbegehungen wetterabhängig sind (Dürre und Trockenheit)¹⁰¹. Am Vorabend des Festtages des Hl. Johannes werden die Sonnwend-Feuer übersprungen und der *klidonas*-Orakelbrauch wird ausgeführt.

Waren bei den Winterumzügen vorwiegend männliche Jugendliche beteiligt, mit z.T. martialischem Aussehen und Gehabe bzw. paramilitärischer Ordnung und Organisation, so sind es im Frühlingsabschnitt vorwiegend die Mädchen, manchmal getrennt in eine vorpubertäre Altersschicht und heiratsreife Mädchen, die die Umzugsriten ausführen¹⁰². Die Sammelumzüge¹⁰³ der Kinder finden ohne geschlechtsspezifische Selektion oft parallel zu den anderen Prozessionsformen statt bzw. stellen z.T. dysfunktionale Schwundstufen der Brauchübung dar, die in eine Art privater Spendenaktion ausmünden; der Glaube an das tatsächliche Glückbringen der Besucher bzw. der kollektive Normzwang, sie zu empfangen und zu beschenken, ist zum Großteil verlorengegangen.

2.1.2 Umzug und Prozessionen

Der kollektive geordnete Gang in Raum und Zeit von einem Symbolort zu einem anderen gehört zu den grundlegendsten Formen ritueller Aktion; unabhängig von Funktion und Morphologie ist sie Bestandteil fast aller Religionen, aber auch säkularer öffentlicher Rituale wie Paraden, oder auf kommunaler Ebene wie der Reihenbesuch aller (vieler) Häuser von Maskierten und Sängern zu den Festtagen des Jahreskreises bzw.

99 Gabriella Schubert, »Der Hl. Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21/1 (1985) 80–105.

100 Gail Kligman, *Čaluș. Symbolic Transformation in Roumanian Ritual*, Chicago/London 1981.

101 Walter Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78 (1982) 98–125, ders., »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984) 100–111. Vgl. auch ders., *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 63–65.

102 Walter Puchner, »Μητρικές δομές στους εφηβικούς αγερμούς του χειμώνα« und »Κοινωνιολογία των ηλικιών και γυναικεία έθιμα« in *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010, 98–189 und 26–72 respektive.

103 Der neutrale Terminus ersetzt die älteren Bezeichnungen von »Heischegang« und »Bettelumzug« mit ihren einseitigen semantischen Ausrichtungen (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., pass.).

die Karnevalsprozessionen in den größeren Städten. In einer Typologie der Umzugsformen in den traditionellen Oralkulturen Südosteuropas sind vorab ekklesial-religiöse Prozessionen der Pastoralpraxis von profanen Schau-Umzügen wie den Faschingsumgängen zu unterscheiden, und von beiden magisch-rituelle Gänge von Haus zu Haus in Gruppen mit Symbolgegenständen, Symbolhandlungen, Wünschen, Liedabsingen, Verkleidungen und Darstellung von Kurz-Szenen zu gewissen Festtagen, Interaktionen die als verbindlich gelten und eine Gegenleistung im Sinne von *do-ut-des* hervorrufen, bei Verweigerung des Besuchs oder mangelnder Entlohnung für die »Dienstleistung« jedoch überaus aggressive Reaktionen zur Folge haben¹⁰⁴. Diese scheinbar dysanaloge Reaktion auf Verweigerung des Kontakts oder des Austausches der »Dienstleistung« kann als Indikator dafür gelten, daß bei diesem glückbringenden Besuch als Glaubenshintergrund ursprünglich mehr auf dem Spiel gestanden hat als eine soziale Konvention. Das Von-Haus-zu-Haus-Gehen in der gesamten Kommunität (mit Ausnahme von Familien, die sich in der Trauerperiode der 40 Tage nach einem Todesfall befinden) kann auch als zyklische Prozession und magische Kreisziehung um das Dorf gesehen werden, ähnlich wie die Errichtung von Kapellen, Wegkreuzen, Hl. Quellen und geheiligten Bäumen (*hypsomata*), die das Siedlungsgebiet der Dorfgemeinschaft umgeben als magischer Schutzwall gegen Übel aller Art (Viehepidemien, Dämonen, Krankheiten, Feinde, Unwetter usw.)¹⁰⁵; dieselbe Funktion haben die Riten an Wegkreuzungen vor dem Dorf, wo sich entscheidet, ob das Übel haltmacht oder weiterzieht.

Unter räumlichen Kriterien kann man Prozessionen innerhalb oder außerhalb der Kommunität unterscheiden: Karnevalsumzüge mit Verkleideten oder Wagenprozession im Siedlungsbereich, Flurumgänge um Erntesege, Kapellenbesuch mit Bittlitaneien

104 Eine dynamistische Interpretation kann sich noch auf andere Indizien stützen. »Gewisse Dysanalogien in der Begegnung von Aktion und Reaktion (Geschenkverweigerung/ Anathematisierung), das Sich-Kreuzen von Aktionssträngen (Gruppenbegegnung und Kampf), Sekundärätiologien aus dem Munde der Agierenden (knotiger Stock als Schutz vor Hunden) sowie gewisse Manipulationen mit den Geschenken (Verzehr noch während des Festtermins) legen die Vermutung nahe, daß an der Tauschaktion nicht nur Realwerte, sondern auch – in ungewissem Grade – Symbolwerte beteiligt sind« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 138 f.). Das Konzept einer Umverteilung der glückbringenden und segenspendenden »Kraft« in der Kommunität wird heute eher vermieden (Hinrich Siuts, *Die Ansingelieder zu den Kalenderfesten*, Göttingen 1968, 133), ist jedoch an der »Überreaktion« der Sänger (symbolisches Hauseinreißen, Wüstungsfuch in den Spottliedern) im Balkanraum und in Kleinasien noch spurenhaf ablesbar (vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 57–59).

105 Vgl. Alexandros-Faidon Lagopoulos, *Ο Ουρανός πάνω στη Γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Athen 2003, Alki Kyriakidu-Nestoros, »Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου« und »Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό«, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Athen 1975, 15–40 und 41–55.

um Regen und gegen Hagel, Dürre und Trockenheit, oder (oft mehrtägige) Wallfahrten konventioneller oder persönlich begründeter Art (Gelübde, Krankheit, Votivspende usw.). Fernwallfahrten wie Pilgerreisen ins Hl. Land oder nach Mekka sind nicht mehr ohne technische Verkehrsmittel zu bewältigen (wie etwa noch die Jakobspilger nach Santiago di Compostella) und dauern in ihrem risikoreichen Ablauf (Räuber, Piraten, Unglückfälle, Krankheiten) mehrere Monate oder auch Jahre. Unter morphologischen Aspekten sind Sakralprozessionen innerhalb und außerhalb der Kirche, wie die Epitaph-Prozession, Ikonen-Umgänge und Reliquienprozessionen mit oder ohne Krankenheilung, Fronleichnam-Umgänge mit performativem Charakter, Festprozessionen zu Heiligenkapellen bei *panegyria*, religiöse Bruderschaften an Festtagen usw. von säkularen Umgängen und demonstrativen Schauprozessionen wie die Lanzenreiter der *giostra*, Maskenprozessionen u. a. zu unterscheiden, aber auch Schulparaden an Nationalfeiertagen, Blasmusikkapellen, Aufmärsche von Schützenvereinen und Feuerwehr, Reiterprozessionen, wesentliche Teile des sozialistischen Festkalenders im 20. Jh., aber auch private Hochzeitszüge, Begräbnisprozessionen usw. gehören dazu.

Eine Morphologie des Prozessionswesens in Südosteuropa zu geben, überschreitet die Möglichkeiten dieser Übersicht; außerdem kommt das Thema bei den populären Devotionalformen im zweiten Teil nochmals ausführlich zur Sprache. Hier geht es mehr um die Fixierung von Umzug und Prozession als tragender Grundstruktur und signifikantem Manifestationsrahmen öffentlicher Darbietungen, wofür exemplarisch einige Selektivbeispiele genannt seien, die als Bausteine einer möglichen Typologie aufgefaßt werden können, in Antithese zu jenen *public events* performativer Art, die nicht ambulant und mobil sind, sondern ortsfest und mehr oder weniger raumbedingt. Grundlegend kann man zwei Haupttypen unterscheiden: 1. die Sakralprozession mit der Beteiligung geistlicher Würdenträger und dem Mitführen von sakralen Symbolgegenständen, dem Absingen von Litaneien und Hymnen sowie der Ausführung ekklesialer Symbolakte (Beweihräuchern, Gebete, »Baumerhöhung«¹⁰⁶, Feldmessen oder Kapellenbesuch an Festtagen des Heiligen mit Symposia, Musik und Tanz, sportlichem Kräfteressen usw.), und 2. den Sammelumzug der *kalanda*-Sänger von Haus zu Haus, mit oder ohne Symbolhandlungen, Maskierungen und *dromena*, der im Falle von komplexen Formen auch das Vorspiel für eine Darbietung ortsfester Art bilden kann, wobei dann das Publikum zum Schauspiel kommt und nicht mehr das Schauspiel zum Publikum. Zwischen diesen Haupttypen sakraler und (semi)profaner Art gibt es eine ganze Reihe von Zwischenformen, wie den privaten Gang zu einem Heiligtum bzw. einem Wegkreuz oder Kapellenimitation in Kleinformat, um Blumen zu erneuern oder das Öllicht zu kontrollieren

106 Zum *hypsoma*-Brauch vgl. noch in der Folge.

und Petroleum nachzufüllen¹⁰⁷, lärmende Kinderumzüge, um die Zwölftengeister bzw. das Ungeziefer (Schlangen, Eidechsen usw.) zu vertreiben, manchmal in Begleitung des Popen mit dem Weihwedel, der den *hagiasmos* (Wasserweihung) durchführt¹⁰⁸, Hochzeitszüge mit Fahnen und Reitern mit oder ohne »Wegsperrung« und »Lösegeld« zum Brauthaus, zur Kirche, zum Haus des Bütigams (im Falle der virilokalen Heirat)¹⁰⁹ usw.

Prozessionen und Symbolgänge sind im proxemischen Sinne raumkonstituierend, in ganz ähnlichem Sinne wie die Kinetik des Schauspielerkörpers einen Bühnenraum schafft, indem seine Bewegungen spatiale Bedeutungen hervorbringen (z. B. in Reinform bei der Pantomime)¹¹⁰. Dies ist etwa bei Gängen im Kirchenraum, einem Symbolraum *katexochen*, evident¹¹¹: etwa beim Kleinen und Großen Einzug (μεγάλη είσοδος) der orthodoxen Messordnung¹¹²; noch nahe dem Sakralraum in zyklischer Form, Teile des Siedlungsraums der Kommunität umfassend, bewegt sich der Epitaphumzug in der Karfreitagsnacht, an den sich früher vielerorts der άρατε πύλας/*tollite portas*-Ritus angeschlossen hat, der Christi Abstieg in die Hadeshölle und die Befreiung der Toten aus der Unterwelt (und der Menschheit vom Tod) symbolisch darstellt¹¹³. An die Grenzen des sakral beschützten Siedlungsraums der Kommunität können die *hypsomata*-Prozessionen führen¹¹⁴, zu »geheiligten« Bäumen an den Siedlungsändern, Kapellen, Wegkreuzen, Hl. Quellen (*hagiasmata*) usw., die den Sakralbezirk menschlichen Wohnens gegenüber der dämonischen Natur ausgrenzen¹¹⁵.

107 Michail Arfaras, »Ελληνικά προσκυνητάρια«, *Κάμειρος* 48–53 (1984) 152–158. Weitere Bibliographie noch in der Folge.

108 Z. B. am Festtag des Hl. Johannes des Täufers (7. Jänner). Vgl. Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 210.

109 Dieter Dünninger, *Wegsperrung und Lösung. Formen und Motive eines dörflichen Hochzeitsbrauchs*, Berlin 1967.

110 Puchner, *Θεωρητικά θεάτρον*, *op. cit.*, 112.

111 Thomas Kirchner, *Raumerfahrung im kirchlichen Theater des Mittelalters*, Diss. Wien 1982.

112 Robert F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rome 1975.

113 Walter Puchner, »Abgestiegen zur Hölle«. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungs-Spiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas*, *op. cit.*, I 181–226.

114 Nach der Festliturgie und feierlicher Prozession (gewöhnlich in der Nachosterwoche) zu einem der Bäume am Rand der Siedlung schneidet der Priester ein Stück Rinde ab und legt ein »hypsoma« hinein (Weihbrot der Meßlesung); der Rindenschnitt wird mit Wachs verklebt; solche Hl. Bäume stehen an der Dorfgrenze als Abwehr von Epidemien und jeglichem Übel. Als symbolische Kreisziehung um die Kommunität stehen solche Bäume in jeder Himmelsrichtung (Georgios A. Megas, »Παραδόσεις περί ασθενειών«, *Laografia* 7, 1923, 465–520, bes. 465–476, Lagopoulos, *Ο ουρανόσ πάνω στη γη*, *op. cit.* 15 f.). Weitere Bibliographie noch im zweiten Teil.

115 Alexandros-Faidon Lagopoulos, »Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσικαού οικισμού«, *Εθνολογία* 6–7 (1998/99) 61–90.

Und noch größere Kreise können die stunden- oder tagelangen Flurumgänge und Bittlitanenien des »Kreuztragens« zur Abwendung von Unwetter und Seuchen, Beendigung der Trockenzeit durch Regenfall usw. ziehen¹¹⁶, welche Kapellen, Hl. Quellen, Klöster usw. im weiteren Umraum des Dorfes unter Abhaltung von Gebetspausen, Sakralhandlungen, Niederknien, Psalmodieren usw. unter Mitführung von Kruzifixen, Hexapterygen usw. miteinbeziehen¹¹⁷. Diese erweiterte Form bildet bereits einen Übergang zur organisierten Wallfahrt zu Fuß, die allerdings keinen Symbolkreis mehr um die Kommunität zieht, sondern linear ein einziges Sakralziel anstrebt, von dem man auf gleichem oder anderem Weg wieder zurückkehrt¹¹⁸. Die Symbolobjekte und Symbolaktionen von linearen oder zyklischen Prozessionen können auch einen exklusiv performativen Charakter erhalten, wie z. B. bei den Fronleichnamsprozessionen, mit deklamatorischem Charakter und allegorischen Darstellungen wie bei den jesuitischen *Corpus Christi*-Prozessionen der Katholiken auf Chios und Naxos im 17. Jh.¹¹⁹ oder mit gespielterm Theatertext wie bei den Kapuziner-Passionsprozessionen in Ljubljana und Škofja Loka in Slovenien¹²⁰.

116 Die *pokrästi*, *krāstonoše* oder *krāste*, λήση (von δέσις), γύρα (Umzug) oder σίγνα (mgr. Fahne) ist von Serbien und Bulgarien bis nach Kreta bekannt (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 331, Mihail Arnaudov, »Pokrästi i peperuda«, *Balgarsko narodno tvorčestvo* 5, 1962, 471–475, Marko Kitevski, »Letni običaj od Debarca (Ochridsko)«, *Makedonski Folklor* 19/20 (1977) 163–167, Tiho-mir R. Đorđević, *Naučno delo*, Beograd 1958, 76, Achilleas Tzartzanu, »Θεσσαλικά του Τυρνάβου«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2 (1931) 159, Evangelos Papastergiu, »Λαογραφικά από τον Αυγερινό«, *Μακεδονικά* 2 (1941–52) 394. Weitere unveröffentlichte Quellen in Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 122 f.

117 Z. B. Georgios N. Aikaterinidis, *Πασχαλινό δρώμενο στην Καλή Βρύση Δράμας*, Kali Vrysi 2000.

118 Wolfgang Brückner, »Wallfahrten«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 458–466, Hans Dünninger/Wolfgang Brückner (eds.), *Wallfahrt und Bilderkult*, Würzburg 1995. Weitere Bibliographie noch im zweiten Teil.

119 Zu den Prozessionsbeschreibungen auf den Ägäisinseln in den Archiven der *Propaganda fide* in Rom und in den Archiven der französischen Ostmittelmeermission in St. Benoît in Galata (Istanbul) vgl. Walter Puchner, *Griechisches Schuldrama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 277).

120 Der über 1000 Verse umfassende slovenische Passionstext von Pater Romuald (Lovrenz Marušić), »Instruction pro Processione Locopolitana in die Parasceves«, wurde im Zeitraum von 1721–34 jährlich in Škofja Loka aufgeführt, vgl. F. Koblar, *Stareša slovenska drama*, Ljubljana 1951, 150 ff. Zu den großangelegten Prozessionsspielen der Kapuziner in Ljubljana 1598–1617 vgl. Johann W. Valsavor, *Die Ehre des Herzogthums Crain*, Nürnberg 1689, III 695. Weitere Beispiele bei Walter Puchner, »Ordensspiele und Jesuitentheater zwischen Doppeladler und Halbmond«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006/7, II 41–68.

Ausgangspunkt und Zielort der zyklischen Umzüge ist der Sakralort der Kommunität oder Nachbarschaft in den Städten, die Kirche; bei den linearen Prozessionen wie der Wallfahrt dominiert die Sakralität des Zielortes. Weniger zentrumsorientiert sind die (semi)profanen Sammelumzüge, bei denen allerdings im Falle komplexerer Umgangsformen das temporäre Versammlungshaus («Burschenhaus» bzw. eines der Familienhäuser der Mädchen, das als Versammlungsort dient) der Adoleszenten (bzw. das Tanzhaus im nördlichen Südosteuropa), wo der Erlös des Sammelumzugs in einer Feier verzehrt wird, ev. auch die Schule oder die Kirche, wo dann die Einnahmen meist für einen wohltätigen Zweck abgeliefert werden, eine solche Funktion einnehmen kann; dies gilt vor allem für jene Formen des Sammelumzugs, wo noch Spuren einer initiativen Funktion (Absonderung von der Kommunität, Prüfung, Aufgabe, Dienstleistung für die Gemeinschaft) ausgemacht werden können¹²¹. Die nordbalkanischen Spinnstuben-Unterhaltungen bilden eine Übergangsform¹²² einer »Entwicklung«, die vom Von-Haus-zu-Haus-Gehen des zyklischen Gangs zu allen Familien des Dorfes (mit oder ohne Hierarchie) zu einer öffentlichen Darbietung ortsfester Art (Kirchhof, Dorfplatz, Wegkreuzung) führen: Die performative Schaustellung ist dann so komplex geworden, daß sie nicht mehr in oder vor jedem Haus (bzw. im Hof) dargestellt werden kann, sondern einmalig vor der gesamten Kommunität aufgeführt wird, wobei sich die Mobilität des zyklischen Umgangs auf einen zielgerichteten Gang der Zuschauer, die das Schauspiel verfolgen wollen, zum Handlungsort überträgt¹²³. Diese »Entwicklung« ist nur typologisch zu verstehen, denn es gibt zahlreiche Zwischenformen, wo sowohl Sammelumzüge durchgeführt werden wie auch das einmalige komplexere »Schauspiel« am Dorfplatz aufgeführt wird¹²⁴.

Bei einer systematischen Auswertung von über 1500 Fallbeispielen aus dem hellenophonen Raum in Südosteuropa läßt sich dabei nachweisen, daß etwa 55% aller performativen Primärformen des Theatralischen noch die tragende Grundstruktur des Sam-

121 Walter Puchner, »Μητρικές δομές στους εφηβικούς αγερμούς του χειμώνα«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010, 98–178 und ders., »Die ‚Rogatsiengesellschaften‘. Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Balkanraums«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 107–150. Zu den größeren Lazarusmädchen und ihrer temporären Absonderung von der Kommunität zur Vorbereitung des Umzugs und der Lieder Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) 48–54, 194–209.

122 Nora A. Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. 1989, *pass.*

123 Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 257–259.

124 Vgl. dazu die statistischen Angaben zu Verkleidungen und Masken, Rollentypen und Szenentypen in Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 262–272.

melumzugs von Haus zu Haus beibehalten haben¹²⁵; d. h., genetisch gesehen, stellt die Prozessionsform des reihenweisen Hausbesuchs die strukturelle Nabelschnur der Performativität von der embryonalen Theaterhaftigkeit bis hin zur explizit szenischen Gestaltung dar. Diese »Materialisierung« des Performativen aus der Symbolhaftigkeit von Bedeutungen führt über den Festanlaß, den Besuch, den nonverbalen und aktionslosen Sammelumzug, über undefinierte und definierte Gabe bzw. Bewirtung, dem Sammeln von Holz für ein Festfeuer, zu ersten Formen mit Verbalisierung der Gabenforderung; dies kann geschehen durch Exklamationen bzw. einen ausformulierten Prosperitätswunsch oder dem Absingen der Fest- und Ansingelieder¹²⁶, wobei heortologisch fixierte von kalendarisch nicht fixierten Liedern zu unterscheiden sind bzw. von Spezialliedern zum Lobe von Familienmitgliedern¹²⁷. Die Exekutionsweise dieser Umzüge kann, je

125 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 292–294. »Die motorische Zyklokinese der Agierenden und die dynamistische Zirkulation der ›Kraft‹ (mit den Aspekten des ›Glücks‹, der ›Eueterie‹, der Fertilität usw.) geben die grundlegende Strukturvoraussetzung ab für die Anlagerung vorstruktureller Bauelemente wie Agon, Opfer, Dialog, Maskierung und Dromenon. Vorstrukturell sind diese Elemente nur unter dem Aspekt der Priorität der Sammelumzugsstruktur; wie weit sie selbst entwicklungsfähig sind im Sinne einer genetischen Evolution zum Theater hin, ist zu überprüfen. Die absolute Priorität des ›Bauelements‹ Sammelumzug für eine solche Entwicklung läßt sich am vorliegenden Fallmaterial jedoch empirisch verifizieren und schafft die Voraussetzungen dazu, die Zyklokinese als Grundstruktur des realitätshältigen Rollengeflechts anzusprechen. Von allen topologischen Expressionsformen läßt sich die Maske (Verkleidung) am leichtesten in die Grundstruktur integrieren und besitzt die höchste Kapazität in bezug auf die potentielle Theatrogenese. Der Durchgängigkeit der formalen Strukturen, die in Modifikation und Elementkombinationen den wechselnden Erscheinungsformen zugrundeliegt, entspricht eine Durchgängigkeit der inhaltlichen Topoi. Gleichbleibende Skelettelemente wie der Ehrenschatz der Dorfhnoratioren, die temporär begrenzte Funktion der Agierenden ›im Dienste der Gemeinde‹, Pflügung/Kopulation, Parodie, Normübertretung, Gelächter, die Rolle der Frau usw. stehen in ursächlicher Beziehung zu verschiedenen Aspekten der Finalität: Fertilität, Fekundität, Karpophorie, Teknogonie, Prosperität usw. Diese Aspekte könnte man unter dem Begriff der Reaktivierung der Vitalität zusammenfassen« (*op. cit.*, 293).

126 Zu Alter und Geschlecht der Ausführenden, der Gruppengröße und -zusammensetzung und der Art der Gaben vgl. die statistischen Angaben von über 600 Fallbeispielen in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 128–133. Zu Exklamationen und ausformuliertem Prosperitätswunsch vgl. *ibid.* 60f.

127 Zu den Liedern Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 57–59. Die Nomenklatur bezieht sich dabei sowohl auf die Lieder wie auch auf den Umzug: *kalanta*, *kalanda* (von lat. *calendae*), *koleda* (Emil Schneeweis, *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje 1935, 164), *kolendra* (Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien*, Heft I–III, Jena 1854, I 154), *culinda* oder *colinda* (V. I. Vikas, »Εθιμα παρά Βλαχοφώνοις«, *Laografia* 6, 1917/18, 169–188), *k'alanda* oder *k'alandoba* (Robert Bleichsteiner, »Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 55/VI, 1952, 3–76, bes. 16 f.), auch *basilti* (vom Hl. Basileios-Tag,

nach Altersstufe, auch strenge Organisationsformen mit einer Reihe von Verboten und paramilitärischen Strukturen annehmen¹²⁸.

Das Absingen des Ansingeliedes ist an sich bereits ein performativer Akt¹²⁹. Er kann allerdings verstärkt werden durch das Mitführen eines Symbolgegenstands: einem speziellen Stock mit verdicktem Ende (Lärminstrument, Türklopfen, Hundebwehr, fertilitätsspendende Bedeutung)¹³⁰, Papierschiffen, Pappklöstern, Kartonlaternen, Krippen usw.¹³¹, dem blumengeschmückten Korb (Lazarusumzug)¹³², dem

der zu Neujahr gefeiert wird), *vasilicari* (Michael Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, 23 f.) usw.

- 128 Bei den Burschenumzügen kommt es auch zu (bewaffneten) Zusammenstößen zwischen den Gruppen. Restelemente einer initiatorischen Funktion dürften bei folgenden Tatsachen vorliegen: Entfernung von der Familie und der Kommunität (manchmal mit spezieller Vereidigung durch den Priester), Unterwerfung des Eigenwillens unter einen Anführer, Widmung an eine gemeinnützige Aufgabe. Spezielle Verbote bestehen z.B. im Sprechverbot, bei den Gängen den Fußstapfen des Vordermannes zu folgen usw. Vgl. auch Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 107–113.
- 129 Dies vor allem wenn die Lazaruskalanda von Mädchen in zwei Halbhören fast kanonartig abgesungen werden (Theodosios Mavroeidis, »Ο γυναικείος Λάζαρος του Δυρραχίου«, *Laografia* 20, 1962, 576–578) oder wenn sie sich halbkreisförmig rund um die Herdstelle in symmetrischer Form aufstellen (Dimitrios V. Furlas, »Ο 'Λάζαρος' στο Νεοχώρι Ναυπακτίας«, *Laografia* 20, 1962, 11 ff.).
- 130 *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 86–88. Da der Stock mit dem aufblühenden Wander-Wunderstock des Hl. Basileios, des Kirchenvaters aus Kappadokien des Ansingeliedes zu Neujahr in Zusammenhang gebracht wird, ergeben sich weitere Bedeutungsfelder wie: Baum, Stock; und Symbolfelder wie: Paradiesbaum – Lebensbaum – blühender Wunderstock – Phallus. Dieser Stock bekommt verschiedene Namen wie *matsuki*, *klutsa*, *tzobanika*, *tziomaka* usw.; ebenso die Verknüpfung am unteren Ende: *dumutsi*, *stubo*, *rozos* usw. (Georgios Afentras, »Λαογραφικά της Βορείου Ευβοίας«, *Αρχαίον Ευβοϊκών Σπουδών* 10, 1963, 223–265, bes. 224 f., Dimitrios N. Papanau, *Λαογραφικά Σιατίστης*, Thessaloniki 1968, 28). Davon zu unterscheiden ist die Gerte und Rute aus Kornelkirschholz, deren Schlag durch die *survaknici*, *surovari* usw. Gesundheit und Robustheit bringen soll (Assen Nicoloff, *Bulgarian Folklore*, Ohio 1975, 20 f., Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 317 f., Vlasios Skordelis, »Ανάλεκτά τινα της επαρχίας Φιλιππουπόλεως«, *Πανδώρα* 11, 1861, H. 259, 447–453, bes. 450, Dimitrios K. Vogazlis, »Ηθθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών ως και των συνοίκων τους Βουλγάρων«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 21, 1956, 177–234, bes. 199 ff., Kostas Karapatakis, *Το δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, 109 ff., A. Argis, *Αναμνήσεις από την παλαιά Αγχίαλο*, Athen 1930, 32 usw.).
- 131 Vor allem im Inselbereich. Zur Entwicklung des Brauchs zur Darstellung richtiger Kriegsschiffe mit Matrosen, Kanonen usw. in jüngster Zeit auch Chios vgl. Stella Tsiropina, *Η θεατρικότητα των Χιακών εθίμων του εορολογίου 1. Πρωτοχρονιάτικα καραβάκια, Λάζαροι*, Chios 2012.
- 132 Z.B. Nikos Paschaludis, *Οι Λαζαρίνες της Βισαλτίας*, Thessaloniki 2002, Giorgis Melikis, *Οι Λαζαρίνες του Ρουμλουκίου*, Thessaloniki 1977, D. Raptis, »Πασχαλινές εθμικές τελετουργίες. 'Το Λαζαροσάββατο' στον Αμμότοπο Άρτας«, M. G. Varvunis/P. Tzumerkas (eds.), *Αλεξανδρινός Αμνητός*, FS I. M. Hatzifotiu, Alexandria 2008, 485–499.

geschmückten Kreuz (Karfreitag), dem beweglichen Schwalbenidol im zentralbalkanischen Schwalbenumzug¹³³, Zweigen (Maizweig, Palmzweig, Granatapfelzweig), primitiven Lazaruspuppen¹³⁴. Zu den eueterischen und apotropäischen Handlungen zählt das Aufschüren des Herdfeuers¹³⁵, der »Schlag mit der Lebensrute«¹³⁶, das Nachahmen von Geflügel und Vieh, das sich vermehren soll, in Bewegung und Laut¹³⁷,

133 Zum Lied vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 57–59, zur Herstellungstechnik des beweglichen Schwalbenidols (durch Schnurzug nickend, um eine Achse sich drehend) ders., *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 94–96, 142 f. (und die Photographien 4–7 ebd.). Vgl. in Auswahl: Va-karelski, *op. cit.*, 323, Hahn, *op. cit.*, I 155, Georgios K. Spyridakis, »Το άσμα της χελιδάωνος (χελιδόνισμα) την πρώτην Μαρτίου«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνική Λαογραφίας* 20–21 (1967/68) 25 ff., Skordelis, *op. cit.*, 450 f., Vogazlis, *op. cit.*, 190 f., Georgios N. Aikaterinidis, »Εαρινά έθιμα λαϊκής λατρείας από την περιοχή Σερρών«, *Α΄ Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, 11–20, Th. Parathanasiu, »Σύμμεικτα λαογραφικά εκ Ρουμλουκιού«, *Μακεδονικά* 2 (1953) 346–384, bes. 354 usw. Ebenfalls am Märzanfang findet das Anbinden des rot-weißen März-Fadens (*martinički, martenica, martis, manak*) am Handgelenk statt; der angeblich gegen die Sonne schützende und schon in Byzanz nachweisbare Faden wird manchmal der Schwalbe umgehängt, beim Erscheinen der ersten Schwalbe abgenommen und im Auferstehungsfeuer zu Ostern verbrannt. Dazu in Auswahl: Spyridakis, *op. cit.*, Skordelis, *op. cit.*, 450 f., Vogazlis, *op. cit.*, 190 f., Ljubomir Mikov, *Pārnomartenska obrednost (Bālgarski praznici i običai)*, Sofija 1985, Philip V. R. Tilney, »The Martenitsa: An Old World Custom with New World Significance«, *Canadian Ethnic Studies* 7/2 (1975) 42–49, D. Manakas, »Λαογραφικά (Διδυμοτείχου)«, *Θρακικά* 31 (1959) 255–282, bes. 274, Dimitrios Salamagas, »Μάρτη και μάρτη«, *Ηπειρωτική Εστία* 2 (1953) 263–265, weitere Literatur in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 94–96. Zum roten Bändchen am Arm gegen bösen Blick in Ungarn Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 715 f. Zur magischen Fadengürtung von Ikonen, Kirchen und Dörfer bzw. dem Faden-Binden in Praktiken des Bindezaubers vgl. noch im Zweiten Teil.

134 Aus zwei gekreuzten Stäben geformt (der längere auch als Bratschaufel, Kochlöffel oder Spindel), häufig in Leinen gewickelt; der Kopf wird mit mehr oder weniger deutlichen Gesichtszügen ausgestattet.

135 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 100–103. Dieses symbolische »Auflebenlassen« der Vitalität ist auch in den Hochzeitsbräuchen nachgewiesen.

136 Als *surva, subra, suvra* zu Neujahr, mit den Palmzweigen am Palmsonntag. Vgl. in Auswahl: Vogazlis, *op. cit.*, 199 f., Dimitrios Ktenidis, »Λαογραφικά στοιχεία των κατοίκων του χωριού Θουρίου, περιφέρειας Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 43 (1969) 107–145, bes. 140 f., weitere Literatur in *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 102 f.

137 Z. B. in Lykudi im Raum Larisa schüren die Kinder das Feuer auf und werfen Salz hinein, so daß es prasselt, wünschen »Schafe, Ziegen« und kriechen auf den Knien, blöken und schlagen mit den Stöcken auf den Boden sowie Bräute und kinderlose Frauen; in Galanovrysi im selben Raum sagen sie: »Wir bringen Bräute, bringen Bräutigame, Lämmer, Ziegen, Rinder und Hennen mit Kücken« (die Fruchtbarkeit von Feld, Vieh und Mensch ist einheitlich). In Vlachogianni werden Kücken, Lämmer, Zicklein und Kälber akustisch nachgeahmt. In Chiliodendri im Raum Kastoria lesen die Kinder vor dem Haus Gerste, Kastanien, Nüsse und Äpfel vom Boden auf, gebückt oder kniend

Lärmerzeugung¹³⁸, Hämmern an die Türen¹³⁹, vielfach spielt auch das Nicht-Erkant-Werden eine signifikante Rolle¹⁴⁰. Agonales Agieren hat auch performative Züge, ebenso wie das ekstatische Agieren¹⁴¹, in jedem Fall aber das mimetische Agieren, wie »Maikugeln« in Thrakien¹⁴², »phallisches« Agieren¹⁴³ oder liturgische Verkörperung¹⁴⁴.

wie pickende Hühner. In Grintades im Raum Kozani müssen sich die Kinder auf den Boden setzen, damit die Hennen Eier legen (weiter Beispiele in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 100–103).

- 138 Dies geschieht mit schweren Viehlocken, Triangel, Eisen- und Blechzeug, durch das An-die-Tür-Hämmern mit dem Stock, durch Singen, Rufen und Schreien; diese tumultuösen Sammelumzüge dienen auch zur Vertreibung der Zwölfendämonen, im Frühjahr zur Abwehr von Schlangen, Ungeziefer und Übel jeglicher Art (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 103–106).
- 139 In Damaskinia im Raum Kozani wird bei Geschenkverweigerung sogar die Tür eingeschlagen, auch in Nymfaio an der kleinasiatischen Ägäisküste (*op. cit.*, 106 f.); das Hämmern an die Tür auch bei den Aromunen (Vikas, *op. cit.*, 181 f.) und in Thrakien (Dimitrios Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 5, 1939/40, 145–229, bes. 156 f.)
- 140 Z.B. bei den griechischen Minderheiten in Kappadokien (Dimitrios Lukopulos/Dimitrios Petropulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Athen 1949, 66 ff.), aber auch bei den Spinnstubenunterhaltungen in Ungarn (Tahy, *op. cit.*).
- 141 Vgl. die balkanweite Materialzusammenstellung bei Walter Puchner, »Εκστατικοί χοροί στη Χερσόνησο του Αίμου. Padalice, călușarii, αναστενάρια«, *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, Athen 2009, 265–323.
- 142 Im historischen Thrakien (Bulgarien, Europäische Türkei, NO-Griechenland, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 149).
- 143 In Auswahl: Georgios A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, 109 f., K. Tsurkas/Stilpon P. Kyriakidis, »Αποκριά στο Βογατσικό«, *Μακεδονία* 3 (1953–55) 382–402, bes. 385, N. V. Patselis, »Λαογραφικά Δελβινάκιου«, *Ηπειρωτική Εστία* 20 (1971) 366–379, bes. 366 f., K. Ch. Siontis, »Λαογραφικά Ηπείρου«, *ibid.* 14, (1965) 243–255, bes. 248. Es sei kurz die Beschreibung einer einschlägigen Carnevalsunterhaltung in Chalki auf Chios beschrieben: »Then all the revellers would enter, one of them in the middle performing various antics which all the rest imitated«. Es geht um den mimetischen Pfeffertanz, der zeigt, wie die Teufel den Pfeffer reiben. »In particular, there was one performance so unlike the sedulously decent behaviour of the average Chian as to suggest that it descended from ancient phallic ritual; each man would thrust the loose folds of his clothing between the legs, σαν είδος πευτή, says our informant, i. a. «as it were a phallus», and move it up and down and sideways. This was called μόστρα (show, display), was with the women looking on and considered very funny« (Philip P. Argenti/A. J. Rose, *The Folk-Lore of Chios*, Cambridge 1949, 358). Vgl. die Abb. 13–14 vom »Burani«-Fest in Tyrnavos, Thessalien 2001 in Walter Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009).
- 144 Z.B. nichtliturgische Primitiv-Darstellung der Auferweckung des Lazarus am Palmsamstag durch ein Kind in Zypern (A. Exadaktylu, »Λαμπριάτικα έθιμα στην περιοχή της Κερύνιας«, *Μόρφωσις* 26, 1971, H. 312, 16 f.), oder die mimetische Darstellung des Opfers Isaaks in Farasa in Kappadokien (Lukopulos/Petropulos, *op. cit.*, 122 f.).

Die performative Funktion der imitativen Handlungen wird intensiviert, wenn die Aktion einen symbolischen Gegenstand miteinbezieht, wie etwa bei der »Hundeschaukel« am Reinen Montag¹⁴⁵, dem phallischen »Maiholz« und den Geschlechtsidolen beim Hebammentag¹⁴⁶, den Scheinpflügungen¹⁴⁷, und ganz besonders dann, wenn dieser Gegenstand anthropomorph ist: Judasverbrennung¹⁴⁸, karneavaleskes Scheinbegräbnis¹⁴⁹,

145 Zur balkanischen Verbreitung dieser traditionellen Tierquälerei am »Reinen Montag« (*čisti ponedelnik*, auch *pesi ponedelnik*/σκυλοδευτέρα, »Hundemontag« genannt) und ihrer Morphologie Walter Puchner, »Cave canem. Σημσιολογικές περιδιαβάσεις γύρω από τον σκύλο«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013 (Λαογραφία 9) 17–84, bes. 38–43, speziell zu Bulgarien Vakarelski, *op. cit.*, 282.

146 Zum phallischen Maiholz in Bulgarisch-Thrakien Georgios A. Megas, *Ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας*, Athen 1975, III 121 f. Zu *babin den*, *babin gün* und τ'ς μπάμπως η μέρα ausführlich und mit der gesamten Bibliographie Walter Puchner, »Η γιορτή της μαμμής και ο φεμινισμός«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, Athen 2010 (Λαογραφία 5) 73–97 (in Kurzform ders., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 169–171). Ergänzend Dimitrios S. Lukatos, *Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης*, Athen 1985, 83–87, Vasilis Lantzios, »Κοινωνικός μετασχηματισμός και χορευτικά δρώμενα: το παράδειγμα της Ημέρας της Μμμής ή Μπάμπως«, *Εθνολογία* 13 (2007) 197–211, Manolis G. Varvounis, »Balkan resultants and folkloristic influences in the Thracian dromenon of *Babo*«, *Παρνασσός* 45 (2003) 253–264 (griechisch in *Θρακικά* 15/61, 2004, 151–168, serbisch in *Mare Ponticum* 3, 2012, 20–31), Thodoros Grammatas, *Δρώμενα και λαϊκό θέατρο: Θράκη – Αιγαίο – Κύπρος*, Athen 2006, 29, 36, 42, 139.

147 Die Scheinpflügungen sind Bestandteil vieler Brauchhandlungen und oft mit phallischen *dromena* oder mimetischen Koitusbewegungen verbunden (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, III 71 f., ders., *Λαϊκά έορταί*, *op. cit.*, 106 für Chios mit Aussäung von Salz). In der agrarischen Fruchtbarkeitssymbolik wird das Pflügen der Erde in sexueller Symbolik interpretiert, weshalb auch ein verbreiteter Hochzeitsbrauch besteht, daß die Braut beim Eintritt in das neue Haus auf einen Pflug treten muß (Konstantinos A. Romaios, »Το υνί κατά τον γάμο«, *Λαογραφία* 7, 1923, 346–368).

148 Zu Formen und Funktionen der Judasverbrennung, Puppenherstellung, Exekution durch In-Brand-Schießen oder Scheiterhaufen, antisemitisches Bedeutungs-Ambiente, Verbrennung von unbeliebten Ersatzfiguren der (politischen) Aktualität usw. vgl. Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften 216) 105–108, 283–291, und ausführlicher in ders., »Διαπόμπευση και θάνατος του Ιούδα Ισκαριώτη. Ένα μεσογεικό έθιμο«, *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, Athen 2009, 21–64.

149 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 164–167. Das Scheinbegräbnis ist meist eine obszöne Parodie der Bestattungszereemonie mit deutlich phallischen Zügen (vgl. Abb. 28 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*). Einen Sonderfall bildet die Beweinung der Christus-Puppe (κούκλος του Άη) bei den Sarakatsanen durch die alten Frauen am Karfreitag (Angeliki Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, Athen 1957, 164), ernsthaft ist auch die Lamentation der lebensgroßen Puppe *leidinos* auf Ägina (*Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 165 f.), eher spielhaft jedoch das Idolbegräbnis des *kannavuri* in Ano Amisos (Kleinasien), der Sandfigur *krantonellos* auf Mykonos, ebenso wie das Blumengrab der Totenpuppe (auch von einem Mädchen gespielt) des *za-*

Lazaruswiegen¹⁵⁰ usw. Der Bereich des explizit Performativen wird jedoch erst mit der Metamorphose durch Maske und Verkleidung betreten: nonmimetisch (Festkleidung, Karneval)¹⁵¹, mimetisch: phytomorph, zoomorph, theriomorph, anthropomorph¹⁵²; erste Formen des Theatralischen werden dann erreicht, wenn ein interaktives Rollen-geflecht zustandekommt: undialogisch bzw. dialogisch¹⁵³.

Diese Formenreihe einer Kategorienbildung des Performativen läßt sich nun sprachunabhängig in vielen Bereichen Südosteuropas exemplifizieren. Dies soll in der Folge geschehen, notwendigerweise stichprobenartig, allerdings weitgehend unabhängig von einer solchen »entwicklungs«-theoretischen Reihung, die aus dem Interesse an der Fragestellung entsprungen ist, wie man sich den Ursprung des Theatralischen aus dem Ritualen vorzustellen hat, eine theaterwissenschaftlich aktuelle Frage, da derartigen Formen eines solchen Rekurses auf die »Anfänge« ein großer Teil der theatralischen Avantgarde des 20. Jh.s, von seinem Beginn in der klassischen Moderne bis zu seinem Ende und Neuanfang im nächsten Jahrtausend in der postmodernen Neo-Avantgarde, verpflichtet zu sein scheint¹⁵⁴.

feiris in Epirus (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, III 129, ders., *Ελληνικαί εορταί*, *op. cit.*, 205 f., Katerina Kakuri, »Λαϊκά δρώμενα εφετηρίας«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 27, 1952, 216 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 165 f.). Zu solchen Idolbestattungen gehören auch der *german* und *scalojan* in zentralbalkanischen Bereichen südlich und nördlich der Donau (Walter Puchner, »Primitividole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel. (Zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34, 1986–88, 229–244 mit der gesamten Spezialliteratur). Vgl. auch Račko Popov, *Butterfly and Gherman*, transl. M. Alexieva, Sofia 1989.

150 Die Lazaruspuppe kann dabei ein blumengeschmückter durchlöcherter Schöpföffel auf zwei gekreuzten Holzstäbe gebunden sein, ein verkleideter Besen oder eine Puppe in Taufkleidern, die von den Lazarusmädchen während des Singens des Lazarusliedes gewiegt wird. Bei den Sarakatsanen gehen die Knaben mit einem solchen Blumenidol des toten Viertägigen herum, wobei einer der Sänger die Puppe hält, ein anderer den blumengeschmückten Eierkorb (Lazarusgrab und Kleinkindwiege zugleich), ein dritter das »epirotische Glockenbrett«, ein Querholz mit aufgehängten Viehglocken an einen Haltestab genagelt, der rhythmisch hin- und herbewegt wird (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 167).

151 In einer Abstufung der identitätsalterierenden (Ver)Kleidung kann die Festkleidung als eine erste Form der Metamorphose bezeichnet werden, die eine Selbstdarstellung des idealen Selbst der Mitglieder der Kommunität bildet. Der urbane Karneval hingegen verwendet fertige Kostüme bzw. nichtnormierte Formen des spielhaften Identitätswechsels als bloßes temporäres Anders-Scheinen in der Freiheit des karnevalesken *mundus reversus* (mit vielen Abbildungen Ivan Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997).

152 Walter Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, 81–104.

153 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 224–257.

154 Dazu Walter Puchner, *Θεωρητικά θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στις θεωρίες του θεατρικού φαινομένου*, Athen 2010, 307–328 (zu den Reritualisierungsstrategien).

2.1.3 Maske und Verkleidung

Die Maskierung betrifft nicht nur die Gesichtsmaske, sondern auch die Metamorphose des Gesamtkörpers, ebenso wie die Verkleidung nicht nur die einzelnen Kleidungsstücke mit ihrer semantischen identitätsstiftenden Funktion umfaßt, sondern auch somatische Veränderungen und Eingriffe wie Perücke, Haartracht, Bart und Schnurrbart, Korsette, künstliche Höcker und auch andere Gegenstände und Requisiten, die Gebrechen signalisieren (Stock, Krücke, Hörrohr, Brille usw.). Maskentragen und Kleidungsänderung sind an sich öffentliche Symbolakte¹⁵⁵, auf Kommunikation und Interaktion hin angelegt, die eine intendierte Veränderung der Identität des Maskenträgers anzeigen und signalisieren, die von den Interaktionspartnern akzeptiert oder abgelehnt werden kann, temporär toleriert oder auch übernommen, wie das Phänomen der Mode zeigt¹⁵⁶ bzw. das ständige Maskentragen der Damen in Venedig und seinen mediterranen Besitzungen in Südosteuropa im 16. und 17. Jh.

2.1.3.1 Maskentheorie und Verkleidungssemiotik¹⁵⁷

Bestimmte Kleidungstheoretiker sind der Ansicht, daß jedes Kleidungsstück nicht nur praktische Funktionen (Bedeckung der Nacktheit, Kälteschutz) hat, sondern auch symbolische Bedeutungssignale aussendet, als Einkleidung der naturgegebenen Somatik

155 G. Lienhardt, »The control of experience: symbolic action«, Michael Lambek (ed.), *A Reader in Anthropology of Religion*, Malden etc. 2005, 330 ff., Don Handleman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge 1990.

156 Georg Simmel, »Die Mode«, *Philosophische Kultur*, Leipzig 1919, 25–57, René König, *Kleider und Leute. Zur Soziologie der Mode*, Frankfurt/M. 1967.

157 Südosteuropäische Forscher haben Wesentliches zur Maskenforschung und -semiotik beigetragen. Vgl. in Auswahl: Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008, 301 f., Oto Bihalji-Merin, *Maske sveta*, Beograd/Ljubljana 1970, Dragoslav Antonijević, *Dromena*, Beograd 1997, 84 f., Ivan Kovačević, *Semiologija rituala*, Beograd 1985, ders., *Semiologija mita i rituala I–III*, Beograd 2001, Radoslav Đokić, *Znak i simbol*, Beograd 2003, M. Prosić, »Teorijsko-hipotetički okvir, za proučavanje poklada kao obreda prelaza«, *Etnološke sveske 1* (Beograd 1978) 33–49, D. Rnjak, »Od kulta do pozorišta«, *Antički teatar na tlu Jugoslavije*, Novi Sad 1979, 13–41, Anastasia Saminova-Semova, *Maskata v človeškata civilizacija i v teataru*, Sofija 2000, Katerina Kakuri, *Προϊστορία θεάτρων*, Athen 1974. Vgl. auch die Übersichten zur südosteuropäischen Maskenforschung: Zoltán Ujváry, *Játék és maszk*, 3 Bde., Debrecen 1983, Romulus Vulcănescu, *Măștiile populare*, București 1970, Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajin*, Ljubljana 1984, Ivan Lozica, *Izvan teatra*, Zagreb 1990, ders., *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, ders., *Poganska baština*, Zagreb 2002, Georg Kraev, *Balgarski maskaradni igri*, Sofija 1996, ders., *Maska i bulo*, Sofija 2003, ders., »Obredno i dramatično dejstvo«, *Maska i ritual*, Sofija 1999, 101–113, Robert Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauch-tum in Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968.

bereits Verkleidung im Sinne sozialer Zeichenhaftigkeit darstellt: Jedes Kleidungsstück ist aus dieser Optik bereits eine Art Theaterkostüm¹⁵⁸. Diese Sichtweise mag etwas extrem anmuten, offenbart aber das Faktum, daß Kleidung in traditionellen Gesellschaften, *prima vista* und von erster Güte, ein Informationsträger der sozialen Identität ist: An der traditionellen Tracht kann man die soziale, religiöse, familiäre und altersmäßige Position einer Person auf den ersten Blick erkennen¹⁵⁹. Die Ver-Kleidung bildet einen Eingriff in diese Spiegelfunktion und täuscht etwas vor, was nicht der »Realität« (der sozialen Rollenzuweisung) entspricht¹⁶⁰. Dies mag etwa bei der Theaterkonvention des Bühnenkostüms oder bei sakralen Ritualhandlungen gesellschaftlich sanktioniert sein, oder, in offenen Gesellschaften der Moderne, dem Bestreben des Individuums nach einem gewissen zur Schau getragenen *body-image* anheimgestellt sein, um dem gesellschaftlichen Beurteilungs- und Taxonomie-Streben zuvorzukommen oder dieses zu beeinflussen¹⁶¹. Die traditionellen Verkleidungsformen in Südosteuropa oszillieren im allgemeinen zwischen idealisierender Festtracht und dämonischer Lumpenkleidung, zwischen ritueller Metamorphose mit Identitätsverschiebungen plus ihrer Akzeptanz in der Rezeption und der libertinistischen Narrenfreiheit des Karnevals, wo das Unerlaubte erlaubt ist, unterhaltsame Normübertretung, Störung und Deftiges erwartet werden, wurzeln sie doch in der nicht mehr bewußten Fruchtbarkeitsmagie einer Krisenphase im Jahreskreis der Kommunität oder im Lebenslauf des Einzelnen. Die Erklärungsstrategien für das Überkommene folgen rationalisierenden und ideologisierenden Tendenzen auf lokaler, regionaler und staatlicher Ebene¹⁶²; die Morphologie der Verkleidungen tendiert nach den Gesetzen des Folklorismus zu ästhetisierenden Lösungen oder auch zu Neo-Obszönität¹⁶³ und integriert sich in die *event*-Kataloge der Internet-Adressen, wo sich jedes Dorf mit seinen Attraktionen in seiner Eigenart profiliert, um Tourismus anzuziehen oder lokales Selbstbewußtsein zur Schau zu tragen.

158 James Laver, *Costume in the Theatre*, London 1964, 15.

159 Dazu gibt es eine umfangreiche Bibliographie. Vgl. die klassische Studie von Petr Bogatyrev, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, The Hague/Paris 1971.

160 Insofern ist Kleidung und Verkleidung unmittelbar mit der soziologischen Rollentheorie verknüpft. Vgl. B. J. Biddle/E. J. Thomas, *Role Theory: Concepts and Research*, New York 1966, Rolf Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Köln 1959, Hans Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Wiesbaden 1978 und zunehmend kritischer Bruce Wilshire, *Roleplaying and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor*, Bloomington 1982.

161 R. Broby-Johansen, *Body and Clothes*, London 1968.

162 Zu diesen sekundären Explikationsstrategien Tekla Dömötör, »Zur Frage der sogenannten Kausalfiktionen«, *IV. Intern. Congress for Folknarrative Research in Athens, Laografía* 27 (1968) 88–93.

163 Dazu etwa die analytische Bibliographie zur Obszönität in der rezenten griechischen Volkskultur von Minas A. Alexiadis und Manolis G. Varvunis, *Άσμενη ελληνική λαογραφία. Αναλυτική βιβλιογραφία*, Athen 2013.

Die Körper-Maske, aber vor allem die Gesichtsmaske – nach Maßgabe der Tatsache, daß das Gesicht mit seiner Mimik und dem Blick der wichtigste Zeichen- und Bedeutungsproduzent der Gesamtsomatik ist – stellt an sich das materialisierte Artefakt der Metamorphose dar; in seinem Gegenstand ist die Schauspieler-Verwandlung der Theatervorstellung in ihrer Dialektik bereits eingeschrieben: Sie propagiert die Änderung der Identität des Maskenträgers, aber auf sichtbare Weise, als abhebbare Verfremdung der Physiognomie, die diesen Eingriff keineswegs verbirgt, sondern in nicht-illusionistischer Weise zur Schau stellt. Was heute als sozial akzeptierter, spielhaft ausgeführter »Schwindel« des Masken- und Kostümballs der Unterhaltung dient (von der Frühkirche noch in bis in die Neuzeit hinein bitterlich verdammt)¹⁶⁴, war einst fester Bestandteil von Ritualpraktiken von Hoch- und Volksreligionen, wo das Maskentragen noch die tatsächliche Metamorphose des Maskenträgers indizierte; von diesen Vorstellungen ist auch im Balkanraum wenig geblieben, nur in älteren Quellen (z.T. mit Vorsicht zu benutzen) schimmert bei den martialischen Mittwinterverkleidungen noch die frühere Bedeutung der imaginären Anwesenheit von Unterweltdämonen und den Totenseelen auf der Oberwelt durch¹⁶⁵.

In diesem Sinne hat das südosteuropäische Maskenrepertoire an zwei Realitätsebenen gleichzeitig teil: einer fiktiven (Teufel, Dämonen, Totenseelen, Hl. Georg, Lazarus usw.) und einer faktischen (Mimesis von Pflanzen, Tieren, aber auch Menschen in typisierten sozialen Rollen: Brautpaar, Priester, Schwiegerleute, Arzt, Richter usw.). Jeder Maskentyp enthält zugleich *in nuce* eine (ausgeführte oder nichtausgeführte) Aktion: das Brautpaar die Hochzeit, der Arzt die Untersuchung, der Richter das Gericht usw.¹⁶⁶ Grundlage der meist parodistischen Handlungen sind im allgemeinen exzeptionelle Ereignisse der Kommunität (Hochzeit, Tod, Geburt, Gericht usw.)¹⁶⁷. Die ganzkörperliche Maskierung besteht in ihrer traditionellen Form aus Materialien, die in der Agrarregion vorhanden sind: Hörner, Schwänze, Felle, Pelze, Kürbisse, Viehglöcken usw.; fertige und eigens gefertigte Masken sind nur in lokalen Urbanzentren in neuerer Zeit nachzuweisen, ganz abgesehen vom Karneval westlichen Typs mit seinen Kostümen, Wagenprozessionen und Preisverleihungen, der allerdings schon im späten 19. Jh. anzusiedeln ist¹⁶⁸. Die primitivste Form der Gesichtsmaske ist das Schwärzen mit Ruß, Asche, Kohle usw. An die illusionistische Wirkung der Maskierung werden

164 Walter Puchner, »Acting in Byzantine theatre: evidence and problems«, Pat Easterling/Edith Hall (eds.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, 304–324.

165 Vgl. Walter Puchner, »Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 47–106, bes. 73–90.

166 Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 209–214.

167 Dies entspricht dem Begriff des »Volksschauspiels« in seiner engeren Fassung (vgl. Walter Puchner, *Enzyklopädie des Märchens* 14, 2011, 350–360).

168 Diese urbanen Formen werden hier nur punktweise tangiert.

ursprünglich minimale Anforderungen gestellt, was sich jedoch im Laufe des 20. Jh.s in Richtung immer realistischerer Ausgestaltung zu ändern beginnt.

Im allgemeinen vermitteln die südosteuropäischen Maskenformen zwei konträre, jedoch synchron existierende Handlungsatmosphären: auf der einen Seite Würde und Gravität, Pathos und naiver Ernst, was sich in der Festkleidung und manchen komplexen Brauchaktionen manifestiert, deren rituelles Glaubensfundament (Fertilitätspromotion, Apotropäum von Übel jeglicher Art) noch einigermaßen intakt ist, auf der anderen Seite Ausgelassenheit und Überschwang, Deftigkeit und Laszivität, was die »dionysische« Seite der Brauchmanifestationen, entweder in ihrer Unterhaltungsfunktion oder der rituellen Obszönität (ebenfalls zur Fertilitätspromotion), betrifft. Maskierungen und Verkleidungen, Aktionen und Interaktionen, Ritus und Spektakel in ihrer imaginären Dimension sind zentrale Bestandteile der Überlebensstrategie jeder Gemeinschaft, die Realität und Überwirklichkeit gleichermaßen umfassen. Vor allem in den Folklore-Festivals während der sozialistischen Herrschaft wurde die fertilitätskultische und »dionysische« Dimension der Brauchhandlungen entschärft und der ideologisierte und inszenierte Schaustell-Effekt der didaktischen Kultivierung des nationalen Kulturerbes in den Vordergrund gestellt¹⁶⁹.

An der Materialerfassung der südosteuropäischen Maskenformen und ihrer theoretischen Verarbeitung in den Antwortstrategien auf die Ursprungsfrage des Theatralischen waren wesentlich ungarische, rumänische, südslavische und griechische, aber auch andere Forscher beteiligt¹⁷⁰. Die innerösterreichischen Länder im Süden und

169 Z. B. M. Benovska, »Praznik na kukerite i survakarite«, *Bálgarski Folklor* 3 (1977) H. 3, 63–66. Zu den theatralischen Aspekten des Folklorismus und den Begriff der Inszenierung in den Kulturwissenschaften vgl. Walter Puchner, »Η έννοια της σκηνοθετημένης αυθεντικότητας στην έρευνα του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού«, *Laografia* 42 (2013) 819–829 und ders., »Η θεατρικότητα του λαϊκού πολιτισμού«, M. G. Varvunis/M. G. Sergis (eds.), *Ελληνική Λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, 2 Bde., Athen 2012, II 339–378.

170 F. Hont, »Folklore und Theaterwissenschaft«, *Acta Ethnografica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) 183–190, Linda Dégh, *A magyar népi színjátzás*, Budapest 1947, Tekla Dömötör, »Literatur and folklore. Problems of research in old Hungarian dramatic art«, *Annual Universitatis Scientiarum Budapestensis, Sectiones Philologiae* 1 (1957) 53–65, dies., *A zujkori színjátzás kialakulása kelet-Európában*, Budapest 1964, dies., *A népi színjátzás Európában*, Budapest 1966, dies., »Folk Drama as Defined in Folklore and Theatrical Research«, *Narodna Umjetnost*, special issue, Zagreb 1981, 79–82, G. Angelova, »Teatăr v život«, *Teatăr* 1968/4, 59–64, Rosica Angelova, »Les masques populaires bulgares«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1976) 226–239, Christo Vakarelski, »Jeu et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) 121–142, ders., *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 380–389, T. I. Živkov, »Obrednost i obredno izkustvo«, *Obredi i obreden folklor*, Sofija 1981, 7–28, Dimitrie C. Ollanescu, *Teatrul la români*, Bd. 1, București 1898, 45 ff., Teodor T. Burada, *Istoria teatrului in Moldova*, Bd. 1, Iași 1915, 1–88, Simion Alterescu, »Unele probleme de orientare in Isto-

Osten Österreichs, im Bereich der Oralkultur nur schwer von Südosteuropa zu trennen¹⁷¹, ebenso wie die Sprachinseldeutschen im Norden Südosteuropas können hier nur punktweise zur Sprache kommen.

- riografia teatrală contemporană», *Studii și cercetări de istoria artei* 5/1 (1958) 185–198, Olga Flegont, »Contribuții la cercetarea formelor vechi de artă teatrală populară«, *ibid.* 9/2 (1962) 347–359, dies., *Istoria Teatrului în România*, București 1965, 23–40, 41–78, Vasile Adăscăliței, *Teatrul folkloric*, Iași 1969, Niko Kuret, »Masken aus Slovenien«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) 203–225, ders., »Frauenbünde und maskierte Frauen«, *ibid.* 68/69 (1972/73) 334–347, M. Slivka, »Scénsky priesto v ľudovom divadle«, *Slovenské divadla* 22 (1974) 383–425, Milovan Gavazzi, »Das Maskenwesen Jugoslawiens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1976) 185–202, Dragoslav Antonijević (ed.), *Folklori teatar u balkanski i podunavskim zemljama*, Beograd 1984, Ivan Lozica, »Folklorino kazalište i scenska svojstva običaja«, *Mogućnosti* 32 (1985) 15–24, Nikola Bonifačić-Rožin, »Čovjek kao scenski rekvizit«, *Rad VIII kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije o Titovom Užicu*, Beograd 1961, 419–425, Tvrtko Čubelić, *Narodno dramsko stvaralaštvo*, Zagreb 1964, ders., *Usmena narodna retorika i teatrologija*, Zagreb 1970, ders., *Na stazama usmenog narodnog stvaralaštva*, Osijek 1982, Ivan Lozica, »O određenju folklornog kazališta«, *Narodna Umjetnost* 13 (1976) 141–153, Maja Bošković-Stulli, »Predstavljajući aspekti usmenog pripovjedanja«, *Mogućnosti* 32 (1985) 45–56, Ivan Lozica, »Prolemi klasifikacije folklornih kazališnih oblika«, *Croatica* 14 (1983) 64 ff., Josip Kekez, »Smjerovi istraživanja usmenoknjiževni drame«, *Mogućnosti* 32 (1985) 45–56, ders., »Usmenoknjiževni prilog oblikovanju poslijeratne hrvatske drame«, *ibid.* 31 (1984) 76–97, Ivan Lozica, »Teatralnost, teatralnost, i folklori teatar«, *Gradina* 3 (Niš 1980) 79–91, Olga Supek-Zupan, »Ritualni aspekti sajmovā«, *Mogućnosti* 32 (1985) 250–257, Olga Supek, »Gender Inversion in the Contemporary Carnival: Saturnalia or an Echo of a Changing Reality?«, Z. Rajković et al. (eds.), *Contributions to the Study of Contemporary Folklore in Croatia*, Zagreb 1988, 23–34, N. Frudić, »Metafore i dvosmislice u narodnoj drami«, *ibid.* 32 (1985) 340–348, Dragoslav Antonijević, »Vizantijske brumalije i savremene maskirane prvorce balkanskih naroda«, *Balkanica* 10 (1979) 93–129, Ž. Ilić, »Etnoteatrološka građa iz Bosne u novosadskom Javaru«, *Scena* 4 (Novi Sad 1977) 31–33, Ivan Lozica, »Inscenacija običaja kao kazališna predstava«, *Narodna Umjetnost* 22 (1985) 261–271, F. A. Dubinskas, »Ritual on Stage: Folkloric Performance as Symbolic Action«, *ibid.*, special issue, Zagreb 1981, 92–106, Oto Bihalji-Merin, *Maske sveta*, Beograd/Ljubljana 1970, Ivan Lozica, »Theatrical Conventions and Oral Communication«, *ibid.*, 83–92, ders., *Izvan Teatra*, Zagreb 1990, ders., *Folklorino kazalište (Zapisi i tekstovi)*, Zagreb 1996, Slobodan Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973, 125–143, D. Nikolić, *Gornje Dragačevo, etnološko proučavanje kulturnih promena*, Beograd 1996, 86 f., Katerina Kakuri, *Προαισθητικές μορφές θεάτρου*, Athen 1946, dies., *Αυτοσχεδιασμός και θέατρο*, Athen 1966, dies., *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, dies., *Γενετική του Θεάτρου. Διεπιστημονική Έρευνα Θεατρολογίας*, Athen 1987, Walter Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου*, Athen 1985, ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, Leopold Schmidt (ed.), *Le théâtre populaire Européen*, Paris 1965, ders. (ed.), *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, Robert Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauch aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968, A. D. Avdeev, *Proizhozhenie teatr*, Moskva 1969, M. Balašov, »Drama i obrjadovoe dejstvo (K probleme dramaturgičeskogo roga v folklore)«, *Narodnyj teatr. Sbornik statej*, Leningrad 1974, 7–19 usw.
- 171 Systematisch erfasst in Walter Puchner, »Παραστατικά δράματα και λαϊκά θεάματα στη Νοτιοανατολική Ευρώπη«, *Συγκριτική Λαογραφία Β'*, Athen 2009, 115–206, bes. 126–146.

2.1.3.2 Phytomorphe Verkleidung

Unter den Formen der fertilitätsmagischen Vegetativmetamorphosen dominiert die Blüten- und Blätterverkleidung (Anthomorphie, Phyllomorphie) des Frühlingsabschnittes mit ausschließlicher Beteiligung der Mädchen. Eine Ausnahme bildet der unerkennlich in einem bis zum Schopf reichenden Blätterwald versteckte slovenische *Zelenj Juraj*, der grünverkleidete Hl. Georg, der während seines Hausumganges von einem Burschen dargestellt wird, während ein zweiter Bursch den Geschenkkorb hält¹⁷². Der gesamte Osterzyklus mit der Resurrektion von Lazarus und Christus, dem Epitaph-Blüten-Baldachin der Gründonnerstags/Karfreitags-Riten und den geschmückten Blumenkörben der Lazarus-Mädchen kann unter dem Aspekt der vegetativen Anagenese als rekapitulierende Wiedervergegenwärtigung des Epochendramas in zwei aufeinanderfolgenden Akten eines Thanatos/Palingenesie-Dramas gesehen werden¹⁷³.

¹⁷² Vgl. die Abb. 22 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit., und vor allem Višnja Huziak, *Zeleni Juraj*, Zageb 1957; im Vergleich Roy Judge, *The Jack-in-the-Green. A May Day Custom*, London 2000. Zu anderen Verkleidungsformen am Festtag des Hl. Georg, dem 23. April, vgl. Gabriella Schubert, »Der Hl. Georg und der Georgstag auf der Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21/1 (1985) 80–105, Tatiana A. Koleva, »Sur l'origine d'une groupe de coutumes et rites dans la région Balkano-Carpathique. La fête de Saint Georges«, *Thracia* 2 (1974) 219–226, dies., »Sur l'origine de la fête de Saint-Georges chez les Slaves du Sud«, *Ethnologia Slavica* 6 (1974) 147–173, dies., »Typologie de la fête de la Saint-Georg chez les Slaves du Sud«, *Études balkaniques* 1977/1, 116–121, dies., »Vestiges de rites d'initiation dans les coutumes de printemps des jeunes filles bulgares«, *Études balkaniques* 10/1 (1974) 65–85, D. Antonijević, »Đurdevdanski folklor kao obeležje specifičnosti i zajednice etnički grupa prizrena«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu* 10.–13. IX. 1967, Beograd 1974, 193–202, D. Nedeljković, »Đurđensko jagnje i »kravaj« kao participacioni relikv primitivnog mentaliteta«, *Vjesnik Etnografskog Muzeja*, Zagreb 1938, 1–10, G. Palikruševa, »Jedan đurdevdanski običaj kod Juruka u okolini Radovita«, *Rad LX-og kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Mostaru i Trebinju* 1962, Mostar-Trebinje 1962, 363–370, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 148, 223, 232, Georgios N. Aikaterinidis, »Ο εορτασμός του Αγίου Γεωργίου εις Νέον Σούλι Σερρών«, *Σερραϊκά Χρονικά* 5 (1969) 129–148 (ders., *Εικονογραφία Σερραϊκής Λαογραφίας*, Αθήνα 2002, Abb. 40), Georgios Spyridakis, »Saint-Georg dans la vie populaire«, *L'Hellénisme Contemporaine* 6 (1952) 126–145, St. Novaković, »Zu den Gebräuchen um das Georgi-Fest«, *Archiv für slavische Philologie* 12 (1890) 303–306, Barrie Machin, »St. George and the Virgin: Cultural Codes, Religion and Attitudes to the Body in a Cretan Mountain Village«, *Social Analysis* 14 (1983) 107–126, usw.

¹⁷³ Walter Puchner, »Lazarus redivivus und österlicher Blumenheld«, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997, 60–63. Den Zusammenhang zwischen der Erweckung des *amicus Christi* und der erwachenden Natur hat der Hl. Chrysostomos schon in seiner Homilie »Auf den viertägigen Lazarus« festgestellt (*Patr. Graec.* 50: 641–644, Gesamtausgabe Athen 1967–69, IV 321 ff., deutsch bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext*, op. cit., I 21).

In dem auf Zypern dargestellten *suscitatio-dromenon* durch den in gelbe Totenblüten gekleideten Lazarusknaben, der sich in der Lazarus-Kirche in Larnaka¹⁷⁴ bei der Evangelienlesung der Perikope Joh. 11,43 nach der Messe am *sabbato ante palmas* zur Freude der gesamten Gemeinde aus seinem Blumengrab erhebt, bekommt das Blumenfest des »Viertägigen« (*tetrahmeros, tetartaïos*) performativen Charakter.

Durch Christus vom Tode auferweckt, kamen Lazarus und Maria Magdalena nach Kition [heute Larnaka], wo beide starben und deren Gebeine 890 n. Chr., durch Kaiser Leo, den Philosophen, nach Byzanz gebracht wurden. Am leeren Grabe des hl. Lazarus, einem schlichten römischen Sarkophage in der Gruft unter der Ikonostasis, der goldfunkelnden Bilderwand der altbyzantinischen Lazaruskirche, beginnt die vom jeweiligen Bischof von Kition zelebrierte Lazarusfeier und wird am Altartische vor der Bilderwand beendet./Die ganze Kirche ist mit Lazaruszweigen zu einer Riesenlaube austapeziert. In der Fest Liturgia näsel der Protopappás (d. h. der erste Priester) seine Gesänge, dem die ganze Gemeinde in gleichem Nasentone gegensingt, während der Bischof im vergoldeten Chorsthühle steht, umgeben vom Archimandriten, Exarchos und zwei Diakonen mit dreiarmligen Leuchtern. Die Luft wird dick vom vielen Weibrauchschwenken und von Tausenden brennender Kerzen./Zum Schlusse drängt sich die ganze Volksmasse zum Lazarusbilde, einer gemalten Holztafel am Hauptplatze in der Bilderwand, um dieses zu küssen. Selbst jeder Säugling wird emporgehoben und mit den Lippen gegen die Hand des Heiligenbildes gepreßt. Noch größeres Gedränge aber umgibt die heilige Säule am Lazarusgrabe, die jeder küssen, an der jeder, auch der ärmste Bettler, die ihm geschenkte brennende Wachskerze ankleben muß./Nun zieht der Metropolit mit den Priestern und der Gemeinde nach dem großen Empfangsraume, der Sala des anstößenden Lazarusklosters. Inzwischen haben die Epitropoi, d. h. die Kirchenvorsteher und Diakonen [sic] den schönsten und intelligentesten Knaben des Ortes, das Paedi të Lazáru, den Lazarusknaben, in das eigens für das Fest von den besseren Frauen der Stadt aus gelben Lazarusblumen, den »lulúdia të Lazáru« (der prächtigen Pflanze Chrysanthemum coronarium L.) geflochtene Lazaruskleid gehüllt./Unter Anstimmung von Trauerliedern und Trauermusik wirft sich der mitten im Gemach auf ein buntes Blumen-, Blätter- und Teppichlager. Das duftet von Rosen und Orangen, glüht von purpurnen Granatenblüten, ist umragt von Palmen, Lorbeer und Myrten, umstanden von grünem in Töpfen gezogenen Getreide und umflackert von riesigen Wachskerzen in silbernen mehrarmigen Leuchtern./Der Protopapas [sic] verliest das Lazarus-Evangelium im 11. Kapitel St. Johanni und wenn er zum 43. Verse kommt, erhebt er seine Stimme, genau wie Christus tat: »Da er das gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme: »Lazarus, komm heraus«. Während des »Lazare éxelthe«-Rufes (d. h. Steh auf, komm heraus aus der Grabkammer) des Protopapas sind drei gleichzeitig zelebrierende Priester oder

174 Vgl. den »Exkurs: Des Lazarus zweites Leben in Ost und West« in Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 126–129.

Diakonen [sic] beschäftigt. Der eine legt das Kruzifix auf den Kopf des Lazarus-Knaben, der zweite beschwenkt ihn mit Weihrauch und der dritte besprengt ihn mit einem in das Weihwasserbecken getauchten Myrtenbüschel./Nun erst erwacht der Totgesagte. Der Lazarusknabe springt auf, die Frauen begießen ihn mit Rosenwasser, werfen ihn mit Rosenblüten und stecken ihm Rosenglykò und andere Süßigkeiten in den Mund und ein Epitropos (ein Kirchenvorsteher) reicht ihm einen Schluck Wein und einen Bissen Lazarusbrot./Die Pfeifen, Flöten und Tamburine, die Geigen und Lauten mitsamt dem Kirchenchor intonieren im Walzertakt einen Freudenhymnus, in den die Gemeinde einstimmig einfällt. »Der Lazarus ist auferstanden«, ruft jeder neu Herantretende dazwischen./Die den Kirchenvorstand und Festausschuß bildenden Larnakioten reichen nun mit ihren Frauen und Töchtern bei den Bevorzugten allerlei Speisen und Getränke herum, so besonders die reich mit Früchten und Konfekt dekorierte Toten-Gedächtnissspeise, das bereits beschriebene Kollyva des Lazarus, dazu phantastisch geformte Kuchen und Brote, wie wir sie beim Ostergebäck wiederfinden, ferner in silbernen Prunkgefäßen das Glyko, d. h. die Süßigkeit, nach Landesart eingemachte Früchte der verschiedensten Art. Auch kredenzen sie Landesliköre und Mastika, den cyprischen Weinschnaps und Commandería, den cyprischen Süßwein ... Dabei gießen sie eilig auch noch Rosen- und Orangenblütenwasser aus silbernen Prunkflaschen den Festteilnehmern auf die Hände und gehen zum Schluß noch eiliger mit schön modellierten silbernen Rauchgefäßen, den Kapnistieren bei den Honoratioren herum, damit diese sich den Weihrauch gegen den bösen Blick zuwehen. So endet die erste feierliche Zeremonie der Lazaruserweckung im Hofe der Lazaruskirche./Denn nun stürmt der Festausschuß und der ganze Lazarusfestzug, so schnell die angezündeten Wachskerzen das Geben der Prozession, gestatten, bis tief in die Nacht durch die Straßen und Häuser der Stadt nach den prächtig geschmückten improvisierten Totenkammern und Totenlagern des Lazarus in den Privathäusern. Jede Hausfrau sucht es der anderen vorzutun im Teppichlager, im Blumen-, Pflanzen- und Lichterschmuck, in künstlich für den Tag erzeugten Getreidekulturen, in Back- und Zuckerwerk, in eingemachten Früchten, guten Schnäpsen und Weinen und, was für die Priester und Kirchenvorsteher nicht Nebensache, in Geschenken an Geld, Wachs, Honig, Festbrot und Festkuchen, in Zigaretten und Tabak./Überall wird dieselbe Zeremonie wiederholt, je nach dem Ansehen und Reichtum länger oder kürzer. Nur die ganz Armen und wer kein Lazaruslager bereitete, werden ausgelassen, auch wird nur eine bestimmte Prozessionsstraße innegehalten¹⁷⁵.

175 Magda Ohnefalsch-Richter, *Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern*, Berlin 1913, 86–88. Das in gelbe Totenblüten gekleidete Lazaruskind wurde früher auch in anderen Städten und Dörfern Zyperns mit und ohne Priesterbegleitung von Männern herumgeführt, legte sich während des Absingens des langen Lazarusliedes auf den Boden und erhob sich beim biblischen Erweckungsruf (*Lazarus, veni foras*). Vgl. in Auswahl: St. Kyriadzis, »Ο Λάζαρος«, *Κυπριακά Χρονικά* 6 (1929) 141 ff., Xenofon P. Farmakidis, *Κυπριακή Λαογραφία*, Lemesos 1938, 218 f., Megas, *Ελληνικά έορτάί*, op. cit., 142. Zu den gelben Totenblüten (*similludkia*, achillea santolina, chrysanthemum segetum), »Lazarus« genannt, die vielfach auch das Gesicht des »Toten« bedecken, vgl. Chr. Hatziosif,

Ein ähnliches Blumengrab wird auch dem *zafeiris*-Mädchen auf den Weidegründen des gebirgigen Epirus errichtet in einem spielhaften Frühlingsbrauch zur Erlernung der Lamentations-Attitüden durch die Jungfrauen; der Ritus der sich Totstellenden und ihrer Verlebendigung nach dem *threnos*-Absingen kann auch durch ein Idol dargestellt werden¹⁷⁶, ähnlich wie *german* und *scalojan* in Bulgarien und Rumänien und andere Regenbitt-Riten des Frühjahrs- und Frühsommer-Abschnittes¹⁷⁷. Ein Blütenkleid bedeckt auch das kleine Maikind, das von Mädchen herumgeführt wird¹⁷⁸, im Gegensatz zu der Strohbekleidung der Puppeneffigien, die beim sogenannten Winteraustreiben verbrannt und fern der Kommunität zerrissen und zerstört werden (totes Stroh – lebende Blüten). Doch ist dies eher auf die Nordzonen der Balkanhalbinsel beschränkt¹⁷⁹;

»Σίμιλλις και σιμιλλούδιν«, *Συμπόσιο Λαογραφίας του περιοδικού Λαογραφική Κύπρος*, Nicosia 1972, 71–75, zum Phänomen der Metonymie, der Übertragung des Festnamens auf Requisiten und Ornamente, die an dem Ritus teilhaben, Puchner, »Μετωνυμία και ετεροχρονία«, *Θεωρητική Λαογραφία*, *op. cit.*, 282–301 mit weiteren Beispielen.

176 D. M. Sarros, »Λείψανα της λατρείας του Λίνου και Αδώνιδος εν Ηπειρώ«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 5 (1900) 347–351, Katerina Kakuri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, 38 f., Dimitrios V. Oikonomidis, »Λαογραφική έρευνα εις Μονοδένδρον και Βίτσαν Ζαγορίου Ηπειρού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 18–19 (1965/66) 271 ff., A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) 232–253, Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, *op. cit.*, III 124 f., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 198–200.

177 Vgl. dazu noch in der Folge. Zum Pflanzengrab des *fuskodentri* (Schwellbaum) in Kastania im Raum Symphalia in der Nordpeloponnes vgl. die Abb. 25 in Katerina Kakuri, *Γενετική του Θεάτρου*, Athen 1987, 78 und Abb. 26 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*

178 Diese »Verkleidung« des *maiopulo* reicht von einem einfachen Blumenkranz im Haar bis zum körperlangen Blumenkleid. In Auswahl: P. I. Angelis, *Νεστόριον, μια εθνική έπαλξις του Γράμμου*, Nestorion 1959, 46, K. Ch. Metaxas, »Πρωτομαγιάτικα έθιμα στην Ελλάδα«, *Κρίκος* 9 (1958) H. 89, 31 f., Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, *op. cit.*, III 124, ders., *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 187–189. Weitere Bibliographie bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 202 f. Grünverkleidungen sind jedoch balkanweit im Frühjahrsabschnitt nachzuweisen. Bei Vlachophonen in Gudovasda im Raum Trikala in Thessalien dominiert die »dionysische« Atmosphäre eines fruchtbarkeitsmagischen Kontexts: Hier tanzt eine dermaßen verkleidete alte Frau mit Netzschleier über dem Gesicht, einen leeren Wasserkürbis um den Hals und ein Holzstück (Phallusidol?) in Händen die ganze Nacht des Pfingstsonntags mit allen Männern des Dorfes, begleitet von obszönen Redensarten und Liedern der Umstehenden (Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 210 f.).

179 Z. B. beim Faschingsbegräbnis in Ungarn (Tekla Dömötör, »Népi színjátéktípusok«, *Műveltség és Hagymány* 10, 1968, 161–174), beim Winterhinaustragen in Szeged (János Kovács, *Szeged és népe*, Szeged 1901, 317 f.), bei der »Ermordung« der »Brigita« im Spinnhaus von den Burschen und der parodistischen Funeralprozession ihrer »Leiche« in Ipolydamaszd (János Manga, *Tűjékszato színjátékszerű népszokások gyűjtéséhez*, Budapest 1953, 27), bei den Szeklern schon 1714 verboten (Balázs Orbán, *A székelyföld leírása*, Budapest 1873, IV 291 f.); die Strohpuppe wird auch verbrannt

im Gegensatz dazu hat das grünverkleidete Regenmädchen Verbreitung von der Pannonischen Tiefebene bis nach Kreta¹⁸⁰.

Trotz der enormen geographischen Verbreitung bietet die Brauchmorphologie des *dodola/perperuna*-Ritus, ähnlich wie das dazugehörige Regenbittlied¹⁸¹ ein ziemlich einheitliches Bild ohne allzu großen Variationsspielraum, was nicht nur in dem intakten Glaubensgefüge an die magische Effektivität des Ritus in einer Krisensituation (Trockenperiode, Erntegefährdung) und der strengen Funktionsbindung und Erfolgsabhängigkeit der Analogiehandlung zur Herbeiführung von Regenfällen zu suchen ist, sondern auch mit ihrer Existenz als paganer Parallelaktion zu den Regenbitt-Litaneien des »Kreuztragens«, welche als Flurumzug von den kirchlichen Autoritäten und der Kommunität selbst durchgeführt werden, und den speziellen Regenbitt-Messen, die in den orthodoxen Kirchenbüchern festgehalten sind, zusammenhängt¹⁸². Die Brauchträger sind häufig Kinder (mit noch ambivalenter Sexusrolle)¹⁸³, meist junge Mädchen (selten Frauen)¹⁸⁴, wobei in einigen Fällen die Unberührtheitsverpflichtung noch manifest ist¹⁸⁵. Häufig stellt ein Waisenkind oder Waisenmädchen¹⁸⁶ (oder die Letztgeborene) das Regenmädchen dar (um Gott zu rühren, wie es die orale Sekundäritologie will) – Armut als unbedingte Voraussetzung¹⁸⁷ –, in rezenten Jahren meist Zigeunerkinde

oder in den Fluß geworfen (I. Molnar, »Osterspiel im Morgengrauen«, *Néprajzi Közlemények* 7, 1962, 3–17) usw. Vgl. noch in der Folge. Vgl. auch die verschiedenen Formen des Todaustragens bei den Westslaven (Friedrich Sieber, *Deutsch-slawische Beziehungen in Frühlingsbräuchen*, Berlin 1968).

180 Walter Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78/1–2 (1982) 98–125.

181 Vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 63–65.

182 Jacobus Goar, *Ευχολόγιον*, Paris 1647 (Graz 1960), *Ευχολόγιον το Μέγα*, Athen 1986 (Venedig 1862) 519–530.

183 Siehe z. B. Walter Puchner, »Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 13 (1980) 207–243, bes. 230–232, Dimitrios V. Oikonomidis, »Λαογραφική αποστολή εις τα Κατσανοχώρια Ηπείρου«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 13/14 (1960/61) 389 ff., bes. 396 ff., Apostolos E. Sitaras, »Λαογραφικά Μαδύτου«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 13 (1946/47) 228–237, bes. 236 f., Vasilis Kyparissis, *Τραγούδια της Χαλκιδικής*, Thessaloniki 1940, 2 usw.

184 J. Sp., »A dodola«, *Hazánk s a Külföld* 6 (1870) 669 ff., I. K. Oikonomu, »Η Περπερούνα εν Χαλκιδική«, *Λαογραφία* 4 (1913/14) 736 ff., Athanasios Th. Tsaknakis, »Επανομή«, *Χρονικά της Χαλκιδικής* 17–18 (1969) 5–209, bes. 124.

185 Á. Pavel, »Nagy szárazság idején«, *Vasi Szemle* 5 (Szombathely 1938) 359, Pop/Eretescu, *op. cit.* [Anm. 39] 170, Schneeweis, *Grundriß*, *op. cit.* [Anm. 39] 219 f.

186 G. Eckert/P. E. Formozis, *Makedonischer Volksglaube*, Thessaloniki 1943, 49 f., dies., *Regenzauber in Mazedonien*, Thessaloniki 1943, 97, Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 328, Megas, *Ελληνικά και εορταί*, *op. cit.*, 223.

187 A. Hegyesi, »A »dodolak«, *Magyarország és a Nagyvilág* 7 (Budapest 1871) 538, K. Vakarcis, »Dodo-

-mädchen¹⁸⁸, seltener unverheiratete Burschen¹⁸⁹ oder Männer¹⁹⁰. Gewöhnlich hat die Prozessionsgruppe rein femininen Charakter, wobei nur ein Mitglied verkleidet ist und tanzt, während die anderen Mädchen die parakletische Litanei absingen¹⁹¹. Die begleitende Gruppe ist von unterschiedlicher Größe und Zusammensetzung¹⁹²: von zwei Begleiterinnen bis zu 20 Personen. Manchmal gehen auch mehrere Regenmädchen in einer Kommunität um; in rückgebildeten Formen geht das grünverkleidete Mädchen allein von Haus zu Haus, oder es wird durch eine Puppe ersetzt¹⁹³. Der Umgang mit der

lajárás a délmagyarországi szerbeknél«, *Néprajzi Értésítő* 14 (Budapest 1913), 307, Wace/Thompson, *op. cit.* [Anm. 39] 132.

- 188 T. R. Gjorgjevic, »Die Zigeuner in Serbien«, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* (Budapest 1903) 80, B. Bellosics, »Dodola«, *Ethnographia* 6 (Budapest 1895) 418, ders., »Regenzauberlieder aus Ungarn«, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* 5 (Budapest 1896) 283.
- 189 M. I. Kollárov, »Arad város és Arad megye szerb népe«, B. Jancsó/G. Somogyi, *Arad megye és Arad szab kir város monographiaja III. 1*, Arad 1912, 283, Menelaos Kusios, *Ιστορία του χωριού μου (Μόλισσα Κονίτσας)*, Athen 1971, 163 f., Dimitrios Lukopulos, *Γεωργικά της Ρούμελης*, Athen 1938, 205 f.
- 190 K. Giannutsos, »Το άσμα της Μπαρμπαρούσας εν Μακρυνεία«, *Laografia* 2 (1910/11) 446–448, G. G. Papaioannu, »Ιστορικά«, *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 1 (1935) 106–137, bes. 136, A. Tzartzanu, »Θεσσαλικά του Τυρνάβου«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2 (1931) 107 und 159.
- 191 Die besonderen Beziehung der Frau zu Erde und Wetter im balkanischen Volksglauben bedarf keiner spezifischen Erläuterung (Demetrios A. Petropoulos, »Le rôle des femmes et de la Terre dans quelques pratiques magiques«, *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, Bd. 2, Athènes 1956, 275–285, Milenko S. Filipović, »Volks glauben auf dem Balkan«, *Südost-Forschungen* 19 (1960) 239–262, 261, Stilpon P. Kyriakidis, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, Athen 1920, 108–148, Matthias Zender, »Die Frauen machen im Februar das Wetter«, *Dona Ethnologica. Festschrift L. Kretzenbacher*, München 1973, 340–347); die Unberührtheit erhöht die Effektivität magischer Praktiken (Eugen Fehrlé, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910 (1966), bes. 54 f.).
- 192 Dazu in Auswahl Vakarelski, *op. cit.*, 328, Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, III 60, V. I. Vikas, »Εθίμα παρά Βλαχοφώνους«, *Laografia* 6 (1917/18) 169–188, bes. 179 f., S. Régő Ensel, *Magyarországi népszokások*, Pest 1867, 72–94, Dimitrios Lukopulos, *Γεωργικά της Ρούμελης*, Athen 1938, 205 f., J. Jankó, »Adatok a Bács-bodrog megyei sokacznog néprajzához«, *Ethnographia* 7 (Budapest 1869) 161.
- 193 Vgl. die wichtigste Literatur: I. Karavelov, *Pamjatniki narodnogo bjita bolgar*, Moskva 1861, 226 ff., Vuk Karadžić, *Život i običaji narodna srpskog*, Beč 1867, 61–66, I. Labridis, *Ζαγοριακά*, Athen 1870, Nikolaos G. Politis, »Περπερούνα«, *Νεοελληνικά Ανάλεκτα* 1 (1870–1872) 368–384, A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914, 132 ff., Emil Schneeweis, *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten*, Celje 1935, 222, ders., *Serbokroatische Volkskunde. I. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961, 161–164, Zoltán Ujváry, »Une coutume des Slavs du Sud: la »Dodola«, *Publications Instituti Philologiae Slavicae Debreceniensis* 38 (1963) 131–140, Tekla Dömötör/E. Eperjessy, »Dodola and other slavonic folk-customs in county Baranya (Hungary)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1967) 399–408, Tekla Dömötör, »Masken in Ungarn«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) 141–161, bes. 152–154 (Robert Wildhaber [ed.], *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968, 16–35, bes. 26 f.), Milovan Ga-

Puppe ist auch als Folklore-Attraktion inszeniert worden¹⁹⁴.

- vazzi, »Das Maskenwesen Jugoslawiens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) 185–202, bes. 198 f. (Wildhaber, *Masken, op. cit.*, 59–76, bes. 72 f.), Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 328 f. (ders., *Bälgarski Folklor*, Sofija 1974, 609, 612–615, 692, 697), Niko Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frau«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (1972/73) 334–347, bes. 338, Blaze Ristovski, »Makedonskite dodolski i drugi običaj i pesni za dožd«, *Makedonski Folklor* 19–20 (1977) 37–63, Branko Ćupurdija, *Agrarna magija u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd 1982, 30–35, I. Kovačević, »Dodole – integrativni pristup proučavanju običaja«, *Glaznik Etnografskog instituta SANU* 15 (1976) 67–88, ders., *Semiologija mita i rituala*, I, Beograd 2001, 86–104, Dragutin Đorđević, *Život i običaji narodni u leskovackom kraju*, Leskovac 1985, 76–78, A. Muraj, »Iz Istraživanja Žumberka (preperuše, preslice, tara)«, *Narodna Umjetnost* 24 (1987) 157–176, bes. 158–166, Vesna Čulinović-Konstantinović, »Dodole i prporuše«, *Narodna Umjetnost* 5 (1963) 73–96, Mihai Pop/Constantin Eretescu, »Die Masken im rumänischen Brauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) 162–176, bes. 170 (Wildhaber, *Masken, op. cit.*, 36–50, bes. 44), Mihai Pop/Pavel Ruxandoiu, *Folklore literar românesc*, București 1976, 164, Lia Stoica-Vasilescu, »Paparuda«, *Revista de Etnografie și Folclor* 15 (1970) 375–394, M. Tirtja, »Les cultes de l'agriculture et de l'élevage chez le peuple albanais«, *Ethnographie albanaise* 9 (1979) 201 ff., bes. 202 f., Metin And, *Dances of Anatolian Turkey*, New York 1959, 62, Dimitrios V. Oikonomidis, »Εκ της Λαογραφίας του Πόντου (περπερούνα)«, *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1927, 363–368, M. Benovska, »Nabljudenija vārchu simbolikata v obreda za dažd »peperuda«, *Folklor, ezik i narodna sūdaba*, Sofija 1979, 142–153, Račko Popov, *Peperuda i German*, Sofija 1989, St. Genčev, »Perperuda. Tradicionen naroden običaj u Jugoistočna Bālgarija«, *Izvestija na muzeite ot jugoistočna Bālgarija* 7 (Plovdiv 1984) 147–155, R. Kolev, »Varianti na obredite Peperuda i German«, *Bālgarski Folklor* 12/3 (1986) 47–58, M. Samokovlieva, »Teritorialno razprostranie na njakoi tipove kalendarsko obredi pesni v Severna Bālgarija«, *ibid.* 4/4 (1978) 15–33, Chr. Tsvetkova, »Njakoii specifični čerti na obredite za vukane na dažd sred bālgarskite preselnici v Besarabija i Tavrija«, *ibid.* 20/1 (1994) 29–34, bes. 29 ff., Georgios A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Athen 1956 (reprint 1979) 180 f., 223, ders., *Ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας*, Athen 1975, I 107, II 23 ff., V. 60, 65, Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 41, 197 f., 202, 261, 285, ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, 82–85, Georgios N. Aikaterinidis, »Βροχής μάγεια και δεισιδαιμονία«, *Πρακτικά Ημερίδας »Μαγεία και μεταφυσικός κόσμος*, Athen 2011, 397–405, ders., »Πασχαλινό δρώμενο ευετηρίας στην Καλή Βρύση Δράμας«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 28 (1987–98) 29–41, ders., *Ποιτές και δρώμενα στο νομό Δράμας*, Drama 1997, 106–109, J. Ivanova, *Kalendarskie običaji i obrjadi v stranach zarubežnoj Evropy*, Moskva 1978, 224 f., N. Veleckaja, »Rudimenty indoevropskich i drebne balkanskich ritualov v slavjano balkanskoj obrjadnosti mediacii sil privadu (dodola – peperuda – german)«, *Makedonski Folklor* 23 (1979) 87–100, bes. 97 f. Unveröffentlichte Quellen auch in Walter Puchner, »To »koritsoi της βροχής«, *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, Athen 2009, 167–228, bes. 191–200.
- ¹⁹⁴ Im jugoslawischen Vincovici wurden die *filipovčiče*-Regenmädchen und ihr Umgang 1979 als Theatervorstellung aufgeführt (F. A. Dubinskas, »Ritual on Stage: Folklore Performance as Symbolic Action«, *Narodna Umjetnost*, Special issue: *Folklore and Oral Communication*, Zagreb 1981, 93–106, bes. 95 f.). Zur Puppenform Lj. Mikov, »Ženska antropomorfna plastika v dva obreda za dažd ot Jambolski okrāg«, *Bālgarski Folklor* 11/4 (1985) 19–27 und Iva Stoaneva, »Tjaloto – golo u obleceno«, *ibid.* 20/2 (1994) 74–82, Abb. 77.

Das Verkleidungsmaterial besteht in allen Fällen aus Blättern, Zweigen, Reisig, Grün, Gras, Blumen, das den nackten oder halbnackten Körper des Mädchens in verschiedenen dicken Schichten bedeckt¹⁹⁵. In anderen Fällen trägt das Mädchen auch ein weißes oder weites Kleid bzw. Lumpen, an die das Pflanzenkleid angeheftet wird (manchmal auch mit Viehlocke); auch Brautkleid oder bloßer Blumenschmuck ist nachgewiesen¹⁹⁶. Diese Verkleidung kann den Gesamtkörper bedecken, so daß nur das Gesicht freibleibt, oder auch nur den halben (manchmal beschränkt sich die Verkleidung auf einen Stirnkranz bzw. ein Büschel, das in Hand gehalten wird, bzw. eine Pflanzengürtung um die Mitte)¹⁹⁷. Bei dieser phytomorphen Verkleidung spielen diverse Pflanzenarten eine symbolische Rolle: Holundersträucher, Platanenblätter, Mohnblumen, Weidenzweige, Oliven- und Nußbaumzweige, wilder Wein, Akazienzweige, Nesseln, Sauerampfer und diverse andere Pflanzenarten, die in ihrer lokalen dialektalen Namensbezeichnung nicht immer identifizierbar sind und deren magisch-semantischer Wirkungskontext nicht immer gleich erschlossen werden kann; es liegt jedoch nahe, anzunehmen, daß sie in irgendeiner Form mit dem erwünschten Regen in Zusammenhang stehen. Nach den Gesetzen der Metonymie überträgt sich die Brauchbezeichnung manchmal auch auf die Pflanze selbst¹⁹⁸. Besonderer Quellenwert kommt den Bildquellen zu¹⁹⁹, die ganz verschiedene Techniken und Bedeutungsstrategien der Grünmaskierung zeigen: von der völligen Unkenntlichkeit der Verkleideten als wandelnden buschartigen Gebilden bis zu einem kurzen, fast nur mehr symbolischen Blätterschurz, wobei von magischer Nacktheit keine Rede mehr sein kann²⁰⁰.

Stereotyp und invariabel ist das Umzugelement der Brauchhandlung: Das dermaßen verkleidete Mädchen geht von Haus zu Haus, singt (entweder es selbst oder die Mädchengruppe) und tanzt vor der Haustüre oder im Innenhof (bei den bulgarischen

195 Körperliche Blöße gehört ebenso zu den Strategien der Erhöhung der Effizienz magischer Praktiken wie die Jungfräulichkeit (*Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* Bd. 6, Sp. 895 ff.).

196 Detaillierte Nachweise finden sich in Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 102–109 und *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, *op. cit.*, 191–200.

197 Vgl. die Abb. 23–25 und 27 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*

198 Zum Phänomen der Namensübertragung Puchner, »Μετωνυμία και ετεροχρονία«, *Θεωρητική Λαογραφία*, *op. cit.*, 282–300, bes. 292–296.

199 Nicht nur Photographien, sondern auch älteren Malereien. Z. B. ein Aquarell von E. Tittelbach aus dem 19. Jh. zeigt tanzende Männer, wobei einer von der Hausfrau mit Wasser angeschüttet wird (O. Vasić, *Etnokoreologija. Tragovi*, Beograd 2004, 11–12, Čulinović-Konstantinović, *op. cit.*, 78), ein anderes Aquarell aus dem 19. Jh. zeigt tanzende Mädchen in Festkleidung im Kreis Niš, wobei eines Wasser verschüttet (Marjanović, *op. cit.*, 190).

200 Vollverkleidung in Abb. 25 Katerina Kakuri, *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, 47 und Georgios N. Aikaterinidis, *Πορτές και δράμμενα στο νομό Δράμας*, Drama 1997, 103, Blätterschurz bei Wildhaber, *op. cit.*, Abb. 5 und 26.

Umzügen gibt es auch neben der eigentlichen Regenlitanei ein »Straßenlied« beim Umgang)²⁰¹, wird von den Hausfrauen (seltener Hausherrn) mit Wasser besprengt, in Kannen begossen (ev. auch vom Fenster oder Balkon aus) oder mit vollen Kübeln angeschüttet, bis es patschnaß ist, worauf die Gruppe (oder das Mädchen) die Gabe (Münzen, Eier, Lebensmittel, Süßigkeiten, Trockenfrüchte, Feldfrüchte, Milchprodukte, Mehl, Wachs, Weihrauch, Salz, Fleisch, Brot, Öl, gebrauchte Kleider usw.) in Empfang nimmt (in Bulgarien in einem »Sieb« überreicht)²⁰², die oft bei einem gemeinsamen Mahl verzehrt oder verbraucht wird. Dazu kommen noch im Sinne der magischen Analogiehandlungen zum Regenfall oder im Sinne der »Rührung Gottes« verschiedene Praktiken, die einen größeren Variationsspielraum zu haben scheinen²⁰³. Diese magischen Akte werden häufig, um ihre Effizienz zu steigern, von Sprüchen begleitet oder auch von eigenen Liedern. Nach der dazugehörigen Glaubensvorstellung ist nun der Regenfall nach einer gewissen Zeitspanne gesichert; sollte er trotzdem ausbleiben, wird der Umzug wiederholt.

Nach Maßgabe des Ausbreitungsgebietes²⁰⁴, das im wesentlichen den Grenzen der Orthodoxie folgt, dürfte die magisch-pagane Variante der kirchlichen Regenbittlitanei

201 Benovska, *op. cit.*, 148.

202 *Sito* wird paretymologisch mit *sit* (satt) in Zusammenhang gebracht: Die Geschenke im Sieb werden mit den Prosperitätsspruch für ein »sattes« Jahr *da e sita godinata* überreicht (Vakarelski, *op. cit.*, 329).

203 Z.B. in eine Pfanne auf dem Kopf des Mädchens wird Wasser gegossen (Regengeräusch), die Mädchen baden vor dem Umzug mit den Kleidern im Fluß, das Regenmädchen wird nach dem Umzug ins Wasser geworfen, ein Kreuz wird ins Wasser geworfen, der *perperuna* wird ein Totenkreuz an den rechten Fuß gebunden, ihr werden getrocknete oder lebendige Frösche angehängt, eine Schwalbe wird verkehrt an einer Planate über dem Fluß aufgehängt, ein Weidenkranz wird ans Ufer gelegt oder ins Wasser geworfen, ein Lappen mit Kirchenkehrich wird eine Spanne über dem Wasser aufgehängt, mit einer Schaufel werden beim Absingen des Liedes kleine Wassergräben in die Erde gezogen, das Regenmädchen wird aus einem Sieb begossen, es schüttet selbst Wasser aus einer Kanne, es geht zum Dorfbrunnen und singt dort das Regenbittlied. Die Aromunen Nordgriechenlands kennen auch ein tanzendes »Greisenpaar«, das die Funktion des Regenmädchens übernimmt (Vikas, *op. cit.*, 179 f.).

204 Das Ausbreitungsgebiet ist natürlich an die Landwirtschaft und ihre regionalspezifischen Produkte gebunden, die im Lied aufgezählt werden. Kartographische Darstellungen gibt es für Griechenland und den thrakischen Raum (Bulgarien, Europäische Türkei) in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 276 sowie für das heutige Serbien in Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008, 186–194 *dodola* und Verbreitungskarte 187: Der Umgang ist praktisch überall und dicht belegt, nicht allerdings im südwestlichen Bergland gegen Crna Gora zu. In der Vojvodina überschneiden sich auch Ethnien in der Brauchübung: Serben, Ungarn und Rumänen (M. Bosić, *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad 1996, 339–345, M. Maluckov, *Rumuni u Banatu*, Novi Sad 1985, 295).

auf das byzantinische Kulturfundament rekurren (wofür auch gewissen Charakteristika des Liedes und der Liedmelodie plädieren), aber neuerdings sind auch Spekulationen bezüglich Vergleichen mit altgriechischen Regenriten angestellt worden²⁰⁵.

2.1.3.3 Zoomorphe Verkleidung

Beschränkte sich die mimetische Komponente bei den phytomorphen Verkleidungen auf die festliche Ornamentik der Blüten und des Blumenschmuckes in symbolischer Relation zur erwachenden Vegetation des Frühlingsabschnittes bzw. auf den ungefähren morphologischen Eindruck eines wandelnden Buschwerks oder kleinwüchsigen Baumes mit dichtem Blätterwerk, so ist bei den zoomorphen Maskierungen der Grad der Similität in der Imitation eines konkreten Tieres nach Aussehen und Bewegungsart doch wesentlich höher, wenn auch von realistischer Nachahmung meist nicht die Rede sein kann und die theriomorphe Schreck-Komponente vieler dieser Maskierungen einem konkreteren Mimesisbestreben eher zuwiderläuft. Phantastik und Groteske bestimmen die Ästhetik dieser Verkleidungsformen, der animale Prototyp ist hinter der Ausgestaltung oft nur dunkel zu erahnen; ähnliches ist bei den Dämonenvorstellungen zu beobachten, die als Imaginationen nur eine sehr lose definierbare Typologie kennen. Diese Verkleidungen verbinden sich neben ihrer Unterhaltungsfunktion oft auch mit magischen Vorstellungen und Praktiken und sind vielfach eingebunden in rituelle Umzugsformen oder auch größere Gruppenbildungen von Kalanda-Sängern, die auch andere Maskentypen umfassen. Vorwiegende Maskentermine der zoomorphen Verkleidungen sind der Mittwinterabschnitt und der Karneval²⁰⁶.

Equidenmaske. Die morphologische Bandbreite und Varianz der Maskenformen wird deutlich bei der am weitesten verbreiteten Verkleidungsform, der Equidenmaske. Der Begriff umfaßt sowohl zwei- wie auch vierbeinige Phantasietiere (manchmal auch vielbeinige), die als Krauthinkl oder Habergeiß, *turcã* und *caprã*, Steckenpferd u.a. auftreten, oder von zwei Burschen gespielt, als Kamel, Esel oder Pferd, manchmal mit »Reiter«. Gemeinsam ist die gebückte Haltung des Spielers mit dem mit einer Decke bedeckten Rücken und den »Kopf« des Tieres auf einer Stange nach vorne gehalten, der manchmal durch Schnurzug sein Maul auf- und zumachen kann. Vielfach wird die Maskenfigur

205 Evy Johanne Håland, »Rituals of Magic Rain-Making in Modern and Ancient Greece. A Comparative Research«, *Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society* 17/2 (2005) 197–251.

206 Vlasta Domaćinović, »Zoomorfne maske«, *Narodna umjetnost* 23 (1985) 126–128, Tekla Dömötör, »Állatalakoskodás a magyar népszokásokban«, *Ethnographia* 1940, Zoltán Ujváry, »Probleme der zoomorphen Dämonen in den ungarischen Agrarriten«, *Műveltség és Hagyomány* 15–16 (1972–74) 129–150 usw.

begleitet von einem Kameltreiber, der das Tier auch verkaufen will, um Arzneien für seine Krankheit bittet, bis es entweder verendet oder mit Geschenken geheilt wird. In der rudimentären tanzartigen Kinetik des Zwei- und Vierbeiners ist in parodierender Weise die jeweilige Bewegungsart des imitierten Tieres nachgestaltet.

Habergeißformen. Der Übergang von Zweibeinern zu Vierbeinern ist gleitend: als *rusa* bei den Slovenen, *turcă*, *capră* und *brezaiă* in Ungarn, Rumänien und Nordbulgarien, αἰγιδίτσα im kleinasiatischen Pontusgebiet; Ziegenverkleidungen sind gegen Osten zu bis nach Armenien hinein geläufig²⁰⁷. Die *turica* ist schon im 18. Jh. in Ragusa (Dubrovnik) auf einem Kupferstich zu sehen²⁰⁸. In Mitteleuropa stehen diese gehörnten Ziegenmasken (Steiermark, *košuta* in Slovenien)²⁰⁹ als Schreckmasken im Übergang zu Teufelsfiguren im religiösen Volksschauspiel²¹⁰ oder mit geschnitzten Holzmasken wie

207 S. Lisician, *Stariunje pliasi i teatrolnje predstavlenija armjanskogo narodna*, Bd. I. Jerewan 1958, Abb. CXXVII.

208 Die in ganzkörperliches Fell gehüllte und mit Tierkopf versehene »Turizza, ovvero Marte« in F. M. Appendini, *Notizie storico-critiche sulle antichità, istoria e letteratura de' Ragusei*, 2 Bde., Dubrovnik 1802/3 (vgl. Nikola Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, 32, Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, Abb. 6). Ein Erlaß des Stadtsenats beschäftigt sich bereits 1412 mit »ioculatoribus Turce« (Milovan Rešetar, »Dubrovačka Turica«, *Zbornik za narodni život i običaje* 29/2, Zagreb 1934). Die Abbildung dürfte dabei als stilisierte Chalkographie möglicherweise nicht ganz der Wirklichkeit entsprechen, denn Dimitrie Cantemir spricht in seiner »Descriptio Moldaviae« von *turca* als einem alten Weihnachtsbrauch, wo ein Maskierter einen Hirschkopf mit Geweih trägt, an den ein schillernder Stoff gebunden werde, der bis auf den Boden reicht, während ihn ein anderer Maskierter als buckliger Greis begleite, und beide gingen unter großem Gefolge mit Tänzen und Spielen von Haus zu Haus durch die Straßen (Dimitrie Cantemir, *Beschreibung der Moldau*. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1771, Bukarest 1973, 316 f.). Ein Reisender des frühen 18. Jh.s gibt auch den Namen dieses »Alten«, an: *unchias*, allerdings für die Walachei (A. del Chiaro Fiorentino, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia. III. Riti de' Valachi*, Venezia 1718, 60). Cantemir schreibt den Namen der Verkleidung dem Haß gegen die Türken zu, doch handelt es sich um die slavische Bezeichnung für den Auerochsen, der in den *colinda*-Liedern der Rumänien eine so große Rolle spielt (Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 60 f.): *tur* (Vitimir Belaj, »Einige Tiermasken des Westbalkans«, A. Mauerhofer (ed.), *Musikethnologisches Kolloquium. Die Südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart, Referate der 4. Internationalen Balkanologentagung*, Graz 1983, 41–52, bes. 43 f.). Damit ist die gleitende Morphologie dieser Tiermaskierungen gut umschrieben. Hirschmaskierungen und Hirschtanz sind im 17. Jh. auch für Adrianopel/Edirne quellenkundig (Alessandro Bombaci, »Rappresentazioni drammatiche di Anatolia«, *Oriens* 16, 1963, 185–197, bes. 189 f.).

209 A. Schlossar, *Cultur- und Sittenbilder aus der Steiermark*, Graz 1885, 20 ff., Kuret, »Masken aus Slovenien«, *op. cit.*, 217 f.

210 Leopold Kretzenbacher, »Schlangenteufel und Satan im Paradeisspiel. Zur Kulturgeschichte der Teufelsmasken im Volksschauspiel«, Leopold Schmidt (ed.) *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, 72 ff.

die alpinen *Perchten* und die slovenischen *koranti* im Übergang zu rein theriomorphen Verkleidungen²¹¹; charakteristischerweise kann die slovenische *rusa* sowohl zwei wie vier Füße haben²¹² ebenso wie die mittelkärntnerische Pferdeverkleidung oder das zweibeinige »Pferd« in Südserbien, während die burgenländischen »Pferde« und »Esel« (mit Reiter) eher zwei Darsteller beanspruchen²¹³.

Im nördlichen Balkanraum von der Pannonischen Tiefebene bis an die Meeresküsten des Euxinischen Pontus bilden der »Alte« und die »Ziege« ein unzertrennliches satirisches Erscheinungspaar, das bei verschiedenen Gelegenheiten auftritt, sowohl im Jahreslauf (Winterabschnitt) wie auch bei Lebenslaufritten (Hochzeit, Totenwache)²¹⁴.

211 Robert Wildhaber, »Zur Problematik eines slowenischen Maskenattributs«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 56 (1960) 40 ff.

212 Leopold Kretzenbacher, »Rusa« und »Gambela« als Equiden-Masken der Slowenen«, *Lares* 1965, 49–74. Vgl. die vierbeinige *rusa* mit einer Puppe (*faček*) als Reiter in Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajín*, Ljubljana 1984, Abb. 57 (Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, Anm. 7).

213 Georg Graber, »Alte Gebräuche bei der Flachsernte in Kärnten und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund«, *Zeitschrift für Österr. Volkskunde* 17 (1912) 148 ff., 185 ff., D. Dorđević, »Narodna gluma na svadbi u leskovačkom kraju«, *Rad X. Kongresa SFJ*, Cetinje 1964, 336 ff., vgl. Abb. 274 bei L. S. Janković/D. S. Janković, *Narodne Igre VII*, Beograd 1952, 41, Leopold Schmidt, »Der Eselsreiter von Moschendorf. Seine Stellung im mitteleuropäischen Umzugsspiel und Maskenbrauch«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 3/52 (1949) 77–98, R. Fuchs, »Landegger Volksbräuche«, *ibid.* 4/53 (1960) 168 ff.

214 Z. B. bei der Totenwache, wo das »Pferd« von zwei Burschen gespielt wird, während der »Alte« (*moş*) auf ihm reitet oder es herumführt, um es zu verkaufen, doch der Preis fällt ständig, so daß es der Alte letztlich tötet (Olga Flegont, »The Moş in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* 3, 1966, 119–131). Solche satirischen Szenen neben dem Leichnam werden in der Moldau seit dem 17. Jh. von den *unchiaşii* aufgeführt (Henri H. Stahl, *Nerej, un vilage d'une region archaïque, monographie sociologique*. Vol. II, *Les manifestations spirituelles*, Bucharest 1939, 291–296), sind in der Ukraine schon seit dem 16. Jh. nachweisbar (Vsevolod N. Vsevolodskij-Gherngross, *Russkaja ustnaja narodnaja drama*, Moskva 1959, 29). In Ungarn ist die *turkasok* beliebte Spinnstubenunterhaltung: Das entweder mit einem holzgeschnitzten Ziegenkopf gespielte oder von einem knienden Spieler in einem Bauernmantel, einen Ärmel mit Axt als Kopf mit der Hand hochgehalten, dargestellte Tier gras bei seinem störenden Besuch in der Stube, schlägt mit der Axt auf den Boden, springt wild herum, neckt die Mädchen, sticht mit seinen Hörnern unter die Röcke usw.; soll sie »gemelkt« werden, verschüttet sie die »Milch« (frischen Schnee), sie soll auch verkauft werden, macht Prophezeiungen bezüglich der Heirat der Mädchen (wie viele Jahre noch) usw. Vgl. Zoltán Ujváry, *Kecskemaszkos szokás Hajdudorogon*, Debrecen 1966, ders., »Turkajársz az erdélyi és a magyarországi romanok körében«, *Népi kulturo – Népi társadalom* 7 (1973), 381–413 Zsigmond Vita, »Nagyenyedvidéki turkások«, *Ethnographia* 1939, Nora A. Tahy, *Das theatrale Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989, 120–122. Zur *turica* im westbalkanischen Raum vgl. auch Ivan Lozica, »Turicinim tragom«, *Poganska baština*, Zagreb 2002, 111–142 und Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajín*, Ljubljana 1984, 44–48.

Die Ziegenmaske, die ihr Maul öffnen kann, belästigt die Zuschauer und »verstirbt« während des Umzugs²¹⁵. Der phallische und satirische »Alte« (rumän. *moș*, bulg. *măș*) dürfte ursprünglich den Ahn dargestellt haben, erscheint bei den *mocanii* auch im erotischen Techtel-Mechteln mit der Alten²¹⁶. Im allgemeinen bildet der satirische Alte eine weitverbreitete Maskenform im Balkanraum²¹⁷, manchmal auch in Begleitung einer »Hirschkuh« (bulg. *rogac*)²¹⁸; bezeichnenderweise sind die Begleittiere meist in ihrer femininen Spielart vorgestellt. In ihrer rudimentären Form wird die Tiermaske allein gespielt: z. B. an der Nordküste Kleinasiens ging vor 1922 die *aiditsa* am Vortag von Neujahr oder auch Weihnachten in einem Riesenkleid von Kopf bis Fuß und mit einem Ziegenschädel, der die Kiefer klappernd auf- und zumachen kann, beim Einbruch der Dunkelheit mit zwei Unmaskierten (Lyraspieler, Gabensackträger) um und tanzte in jedem Haus; das türkisch-griechische Lied hat ungefähr folgenden Inhalt: »Meine Geiß, meine Geiß weiß nicht den Weg/hinkt und kann nicht weiden/weidet Geld«²¹⁹.

Eine der am weitesten in Südosteuropa verbreiteten Tiermasken ist das sogenannte »Kamel« (*gambela*, *kamela*, *kamelce*, γκαμήλα), ein vierbeiniges giraffenhalsiges Fabeltier (Kamelopard) von erschreckendem Aussehen und störendem Verhalten, das zumindest in der Nomenklatur dem Dromedar oder Kamel (mit ein oder zwei Höckern)

215 Teodor T. Burada, »Priveliști și datini strămoșești«, *Arhiva* (Iași 1909) 289–306, Gheorghe Vrabie, »Teatrul popular românesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* 6/3–4 (1957) 485–562, bes. 526 f., Simion Alterescu, *Istoria teatrului în România*, vol. 1, București 1965, 42, 67 f., V. Adăscăliței/I. H. Ciubotaru, »Date privind variedatea și raspindirea teatrului folcloric în județele Iași și Văiu«, *Anarul de Lingvistică și Istorie literară* 19 (1968) 151–157. Dasselbe auch in Bulgarien, vgl. Mariela Hristova, »Maskaradnata igra Brăzaja i instrumentalnite melodii, svarzani s nej«, *Bălgarski Folklor* 2 (1993) 74–77, und in Armenien vgl. Abb. 127 in Lisician, *op. cit.*

216 T. Gălușcă, »Mocanii – un Joc dramatic al românilor din Dobrogea«, *Anarul Arhivei de Folclor* 7 (1945) 12–34, V. Adăscăliței/L. Çireș, »Mocănașii«. Datina – spectacol«, *Revista di Etnografia și Folclor* 15 (1970) 323–333.

217 Als *didi* oder *didici* in den ehem. jugoslawischen Ländern (Nikola Bonifačić-Rožin, »Pokladne maškare u Konovlina«, *Narodna Umjetnost* 4, 1966, 153–173), als *babušar* und *kuker* in Bulgarien (Mihail Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 34, Sofija 1920, 1–242, bes. 126 ff.), als *kalogeros* in Thrakien (Georgios A. Megas, »Αναστενάρια και έθιμα της Τουρικής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laografia* 19, 1960/61, 472–534 und *ibid.* 20, 1962, 552–557), als *momogeros* im kleinasiatischen Pontus-Gebiet (Christos Samuilidis, »Οι Μωμόγεροι του Πόντου«, *Theatro* 33, 1973, 36–40) usw.

218 Vasile Adăscăliței, »Jocul Cerbului în Moldova«, *Revista di Etnografia și Folclor* 1968, 421–433, D. Tacit, »Dașinile Românilor de Crăiun«, *Actele Soc. Transilvania* 41 (1910) 135–146, Octavian Buhoiciu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, 54–56.

219 G. H. Hatzopoulos, »Λαογραφικά Χωρίου Αντρεαντών«, *Αρχείον Πόντου* 30 (1970/71) 34–70, bes. 40 f., Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 209.

entspricht²²⁰. Die Übergänge zu anderen Tierformen in der Gruppe der Equidenmasken sind fließend²²¹. Das Kamel ist fast immer weiblich gedacht und hat manchmal auch einen »Reiter«, der ihr Kind vorstellt²²². In solchen Fällen wird auch eine frucht-

220 Die fließenden Grenzen zur Giraffe hin sind schon bei Heliodor X,27 evident (Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie X/2*, 1824 ff.). Im byzantinischen Konstantinopel wurden exotische Tiere als Spektakel herumgeführt, Elephanten, Kamele und Giraffen (Talbot T. Rice, *Everyday life in Byzantium*, London/New York 1967, 157, Faidon Kukules, »Λαϊκά θεάματα και λαϊκά διασκεδάσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 2, 1938, 5–29, bes. 9). Diese Maskenform geht in Südosteuropa zweifellos auf historische Erfahrung mit dem Haus-, Nutz- und Lasttier der Osmanen zurück. Eine der ältesten Beschreibungen findet sich in der Knaffl-Handschrift 1813 aus dem steirischen Bezirk Fohnsdorf: »... Am Schluß des Zuges befindet sich ein Kameel, dieses wird durch 2 Menschen auf folgende Art dargestellt. Der Vordermann hat auf einer Stange einen von Holz ausgeschnitzten Thierkopf. Es ist nicht heiglich; ob solcher einem Bären oder Adler gleiche, erforderlich aber ist es, daß der Kopf und die Ohren rauch überzogen, die Augen hervorstehend seyen und die herabhängende Zunge von rothen Tuch, ein schreckendes, Menschen gefährliches Thier anzeigt. Diese Stange nimht der Vordermann zwischen die Füße, beugt sich so höhericht zusammen und schreitet so mit Lämmerfellen oder Kotzen bis an die Fersen embalirt, vorwärts. Inzwischen schließt sich rückwärts an ihn der Hintermann an, welcher der hintere oder respective 2^{te} Theil des Kameels seyn sollenden Thieres ausmacht. Seine Hände ruhen an den Schultern, Sein Kopf an den Rücken des Vordermannes und formt den Höcker des Kameels. Da nun auch der Hintermann bis zur Ferse mit Kotzen oder Thierfellen bedeckt und dann erst der Raum zwischen beyden auch mit Kotzen oder Fellen überhängt ist, so giebt so ein Kameel imer eine auffällende Täuschung ...« (Victor von Geramb, *Die Knaffl-Handschrift*, Berlin/Leipzig 1928, 50 f., Leopold Kretzenbacher, »Rusa und Gambela«, *op. cit.*, 61 ff.). Ganz ähnlich sieht die Kamelverkleidung im Raum Didymoteicho in Griechisch-Thrakien aus (Dimitrios Ktenidis, »Λαογραφικά στοιχεία των κατοίκων του χωριού Θουρίου, περιφέρειας Διδημοτείχου«, *Θρακικά* 43, 1969, 107–145, bes. 140 f.).

221 »In der Maskenforschung ist der Begriff der Equidenmaske so breit gehalten, daß damit nicht nur pferdeähnliche, sondern auch Auerochs-, Hirsch-, Ziegen-, Kamel-, ja sogar Vogelmasken u. ä. m. bezeichnet werden« (Niko Kuret in H. Gerndt/G. R. Schroubek (eds.), *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, München 1973, 56).

222 Niko Kuret beschreibt die *gambela* für Slovenien folgendermaßen: »Die ›gambela‹ ... wird ... von zwei Personen dargestellt. Diese nehmen ein längliches hölzernes Gerüst auf die Achseln, welches mit einem großen Leintuch bedeckt wird. Bei der primitiven Form hält der Vordermann einen großen irdenen Topf auf einem Stock aus dem Gestell und stellt damit den Kopf des Tieres vor. Der Hintermann hält einen alten Besen hinten heraus, der den Schwanz markieren soll. Gewöhnlich hat aber das Tier einen hölzernen Kopf mit beweglichem Unterkiefer. Der Hals ist mit Hasenfell überzogen und an seinem Halsriemen sind Schellen befestigt. Auf dem Rücken des Tieres reitet eine Puppe (›faček‹), die gewöhnlich einen Türken vorstellt ... Das Tier wird von einem Treiber begleitet. Es ist ein recht unruhiges Biest, schnappt nach jedem, den es trifft, und der Treiber hat seine Mühe, es zu bändigen. Darum möchte er es los sein. Bei jedem Hof hält er es feil, doch kommt es zum Kaufe nicht. Wohl aber bekommt er die üblichen Gaben (Eier, Würste, Käse)« (Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, *op. cit.*, 18, Abb. auch in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, Abb. 7).

barkeitsmagische Komponente manifest, wie etwa bei der *džamala* im historischen Thrakien²²³. Davon gibt es auch vielbeinige Varianten²²⁴, oder das Verkleidungstier gilt

223 So z.B. im thrakischen Epivates, heute Europäische Türkei, am Vorabend des Festtages des Hl. Demetrios (26. 10., Ende der Sommerarbeiten, Saattermin), wo nach dem Kinderumzug am Abend das überdimensionale glockenbehängene Kamel im Bauernviertel (nach dem Umzug *džamalacka* genannt) von einem Kameltreiber herumgeführt wird: Ein Holzskelett von drei Männern getragen und mit einem gewebten Teppich behangen, der Vordermann hält auf einer Stange einen Pferdeschädel hoch, der bis in den zweiten Stock der Häuser reicht; auf dem Rücken des Tiers sitzt ein aus Lumpen geformtes Kind. Dahinter folgt ein rußgeschwärztes Gefolge von »Arabern«, darunter ein Buckliger mit ausgestopftem Höcker, der, sobald die *tzamala* aus Schwäche in Ohnmacht fällt, mit einer Peitsche geschlagen wird, worauf sich diese wieder erhebt. In türkisch-griechischem Kauderwelsch wird ein Umzugslied folgenden Inhalts gesungen: *Ich geb ihr Stroh, sie frißt nicht/ ich zieh sie, sie kommt nicht/ tzamala, tzamala, vorwärts./Di-dili, mantili, di-dili/das Kind der tzamala/tut was Schlechtes am fti* [offenbar Genitalien]/und will eine Frau./Ich gebe zu Bett/sie geht in den Graben/ usw. (Katina Veiku-Serameti, »Επιβάτες«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 26, 1961, 181–329, bes. 204 ff.; ähnlich auch im thrakischen Lupida, vgl. Th. Moschidis, »Λούπιδά – Γανοχώρων Προποντιδος«, *ibid.* 26 1962, 151–158, bes. 153; vgl. auch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 207 f.;). Als Phänomen der Metonymie wird der Maskenname *tzamala* (arab. Kamel) auch für Karnevalsfeuer gebraucht (*ibid.* 206) bzw. in Ioannina für den Sammelumzug um Holz für die Faschingsfeuer (Konstantinos Krystallis, »Αι Απόκρεω εν Ιωαννίνους«, *Εστία εικονογραφημένη* 1892: 97 ff., D. Salamangas, *Παννιώτικες απόκριες*, Ioannina 1957, 34); in Abdera im Raum Xanthi wird ein Maskenumzug im Oktober vor der Aussaat so genannt, mit der Vorstellung der »türkischen Hochzeit«, der Schwangeren und anderen Nummern (Stefanos Imellos, »Λαογραφική Αποστολή εις την περιοχήν Ξάνθης Δυτικής Θράκης«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 13/14, 1960/61, 401 ff.), in Malgara im historischen Thrakien wird ein *dromenon* mit Tod und Auferstehung des Bräutigams so genannt, gespielt Ende Oktober/Anfang November (Megas, *Λαϊκά εορταί*, *op. cit.*, 25 f.), in Tsakili im gleichen Raum gilt das Maskentier als Aussteuer der *hanumissa*, ein Arzt untersucht das kranke Tier, das schließlich mit Arzneien aus der Nachbarschaft, Wein, Brot, Geldspenden usw., wieder gesund wird (Kallisthenis Churmuziadis, »Το Τσακήλι (Πετροχώρι) της Επαρχίας Μετρών«, *Θρακικά* 9, 1938, 310–362, bes. 344 f.). *Tzamala* wird endlich auch eine Klapper mit Schnurzug als Lärminstrument genannt, die den klappernden Kinnladen der Kamelmaske nachgebildet ist (bei den Zwölftenumzügen im thrakischen Kastanies, siehe die Abb. bei Foivos Anogeianakis, *Ελληνικά λαϊκά μουσικά όργανα*, Athen 1976, 90). Terminverschiebungen sind an der Tagesordnung: im Raum Drama in Nordgriechenland schon während der Zwölften (Karapatakis, *Το Δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων*, *op. cit.*, 294), in Monokklisia bei Serres schon am Vorabend von Weihnachten (T. V. Tzunis, »Τα βρεξούδια Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 22, 1957, 237–240).

224 Z.B. in Aspropyrgos bei Athen, wo das Recht der Schwärzens (mit einem in Tinte getauchten Zitronenstempel auf die Stirn) schon in der ersten Karnevalswoche versteigert wird. Ein Schädelknochen von Pferd oder Esel mit zwei Zitronen als Augäpfel und Kinnladen mit Schnurzug, ein Holzgestell mit Säcken bedeckt, bildet die *mammi* (Hebamme), von vier Männern getragen, die der Kameltreiber tanzen läßt. Dieser schlägt sich und weint, wenn sein »Kamel« krank wird (Träger gehen in die Knie und lassen den Kopf hängen) (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 206 f.).

auch als Esel²²⁵. Dieses fabulöse Maskentier ist auch an der Nordküste Kleinasiens verbreitet²²⁶, in Westbulgarien (*džamalari, kamila*)²²⁷, im althrakischen Raum (auch bei Muslimen)²²⁸, in Rumänien (*cămilă, girafă*)²²⁹ und bis nach Slovenien und in die Untersteiermark²³⁰. Panbalkanische Verbreitung hat aber auch das »Pferd« in der Form des Steckenpferdes²³¹ oder als Vierbeiner²³², eine beliebte nordbalkanische Spinnstubenunterhaltung in mehreren Versionen: 1. mit hölzernem Pferd (Einheit von Reiter und Pferd): ein umgedrehter Trog in Hüfthöhe mit einem Kopf aus Holz oder Lumpen (Husarenkleidung) oder einem Tontopf, der bei dem »Tod« des Pferdes zerschlagen wird, wenn die Verkaufsverhandlungen scheitern²³³; 2. das dreibeinige Steckenpferd mit

- 225 Z. B. auf der Insel Sympi der Dodekanes während des Karnevals wird als Kinderschreck die »kokkala« (die Knochige) dargestellt: ein halbzerfallener Eselsschädel auf einer Stange, die untere Kinnlade an eine Schnur gebunden und von zwei Männern unter einer großen braunen Decke herumgeführt (G. Topuzis, »Αποκριές στη Σύμη«, *Δωδεκανησιακά* 1/2, 1957, 39 f.). Zusammen mit Bären, Schiffen, Ochsen im Joch usw., Pantomimen wie der Alte mit der Alten schläft usw., eine beliebte Karnevalsunterhaltung auf den Inseln (»Masken«, μ'τσούνι, μ'τσούν' genannt, z. B. in Telonia auf Mytilene: Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, op. cit., 206). Davon zu unterscheiden ist der Schandritt verkehrt auf dem Esel mit dem Schwanz in der Hand, der auf den Prangerumzug im byzantinischen Hippodrom zurückgehen dürfte (Faidon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, III 73–75, 184–186, V 6 f.), und im südbalkanischen Karneval anzutreffen ist, ebenso wie das Schwärzen, Asche-Werfen, die Lumpenkleidung, der Glockenbehang, die Geschlechtswechselverkleidung und die obszönen Lieder (Näheres in Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, op. cit., 265 f.).
- 226 G. Papapanagiotu, »Το χωρίον Αγούλα«, *Ποντιακή Εστία* 6 (1955) 3045 ff. Als Steckenpferd auch bei der Maskenvorstellung der *momoeria*. Vgl. dazu in der Folge.
- 227 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, op. cit., 384 f., M. Videnov, »Godečkaja džamala«, *Bälgarska Etnografija* 3–4 (1994) 41–53.
- 228 Manolis Varvounis, »Balkan dimensions and Moslem variations at the custom of Tzamala in Thrace«, *Journal of Oriental and African Studies* 12 (2003) 53–61.
- 229 Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București 1970, 55–57, Horia Barbu Opreșan, *Teatru fără scena. Evocări ale unor spectacole, personaje și interpreți ai teatrului popular românesc*, București 1981, 60–62.
- 230 Vgl. wie oben.
- 231 Zoltán Ujváry, »Probleme der zoomorphen Dämonen in den ungarischen Agrarriten«, *Műveltség és Hagymány* 6 (1964) 129 ff., ders., »A ló az alföldi falvak dramatikus néps zokásaiban«, *ibid.* 15–16 (1972–74) 299–340. In derselben Form werden die »Pferdemenschen« der *călușarii* in Siebenbürgen dargestellt (vgl. dazu in der Folge).
- 232 Schmidt, »Der Eselreiter von Moschendorf«, op. cit. (mit balkanischem Vergleichsradius), Michael Arnauhoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, 8, John C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, 192, 203, Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat – Rhein*, 2 Bde., Helsinki 1937 (FFC 118, 119), 615 ff. Zu den Techniken der Pferdeverkleidung Jean Baumel, *Le »Masque-Cheval«*, Paris 1954.
- 233 Zum Tonkrugzerbrechen beim Eintritt des Todes Nikolaos G. Politis, »Το έθιμον της θραύσεως των αγγείων κατά την κηδεία«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, Bd. 2, Athen 1920.

dem Pferdekopf auf einer langen Stange, der Spieler steht gebückt und ist mit einer Decke behangen, jedoch am häufigsten 3. die vierbeinige Version mit zwei Spielern und den Tontopf als Pferdekopf (auch bei Hochzeiten gespielt). Ebenso gibt es mehrere Episoden: Nach den Einlaß- und Eintrittsversen des Bittstellers²³⁴ wird das Tier in wortreichen Dialogen angepriesen, es sei mit dem letzten Geld gekauft worden usw., und man bittet um Almosen; tumultartig ist die Szene mit dem versuchten Beschlagen des Pferdes, das unruhig ist, bockt, Pferdemit in der sauberen Spinnstube verstreut usw.; detaillierte Improvisationsdialoge weist der Verkauf des Tieres mit endlosem Feilschen, ohne eine Einigung zu erzielen, auf, so daß der Besitzer es lieber tötet (Tonkrug als Kopf zerschlagen); das allgemeine Bedauern führt zur Wiederauferstehung des Tiers²³⁵. Das Tod-Auferstehungs-Motiv zeigt den fruchtbarkeitsmagischen Hintergrund der elaborierten Sammelumzug-Szene mit den Heischesprüchen, den deutlich sexuellen Anspielungen vor den Mädchen, dem Schreck-Effekt, der Clownerie in Performanz und Verbalität, der spielhaften Kommunikation der Jugend untereinander²³⁶.

Die ebenfalls häufige arktomorphe Bärenmaskierung kennt im wesentlichen zwei Spielarten: den Stroh- oder Erbsenbär²³⁷ und den von einem geschwärzten Zigeuner an einer Kette geführten Tanzbären, der früher bei allen öffentlichen Festveranstaltungen und Jahr-

234 Zoltán Ujváry, »A népi szinjáték bekérető-beköszöntő formuláiról«, *Emlékkönyv a Turkevei Múzeum fennállásának 20. évfordulójához*, Turkeve 1970.

235 Nora A. Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989, 98–100.

236 Neben der latenten Obszönität der Darstellung (das Pferd manchmal auch phallisch) und dem bedeutenden Störfaktor bzw. Schreck-Effekt bietet das Szenekonglomerat mit den endlosen Verkaufsverhandlungen jedoch auch interaktive Kommunikation mit Witz und Schlagfertigkeit an, Gelegenheit zum Schäkern mit den Mädchen, doch bedürfen die z. T. ausführlichen Dialoge auch der intensiven Vorbereitung, der Erlernung von Texten bzw. der Organisation der Vorstellung. Zu dem fertilitätsmagischen Hintergrund der zoomorphen Verkleidungen vgl. auch Manolis G. Varvounis, »Fertility and Zoomorphic Masking in the folk culture of the Balkan people«, *Church Studies. Annual Journal of the Centre of Church Studies of the University of Niš* 4 (2007) 287–295.

237 Zur europaweiten Verbreitung *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* Bd. 8, 945 ff., Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1905, II 186 ff., Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, 37 ff. Zum hypostasierten Zusammenhang mit dem antiken Artemiskult in Brauron Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, *op. cit.*, 23, Karl Kerényi, *Die Religionen der Griechen und Römer*, München/Zürich 1963, 34, zur Gottesmutter als Bärin [αρκουδιώτισσα] vgl. George Thomson, »Η αρκουδιώτισσα«, *Επιθεώρηση Τέχνης* 7, 1961, 605 ff., von »arktos« auch Arkadien). Strohverkleidungen tauchen auch ohne die Bedeutung der arktomorphen Maskierung auf, wie z. B. der Pflugführer bei der Scheinpflügung in der Steiermark (E. Keiter, »Die Faschingszeit in den österreichischen Alpen«, *Österreichisch-Ungarische Revue* 8, Wien 1894, 401) oder beim Zeremonienleiter des Blochziehens in Kärnten (Karl M. Klier, *Das Blochziehen. Ein Faschingsbrauch von der Südgrenze Österreichs*, Eisenstadt 1953, 38). Dazu noch in der Folge.

märkten auf der Balkanhalbinsel aufgetreten ist²³⁸. Die Strohverkleidung ist wesentlich komplizierter, langwieriger in ihrer Herstellung (und überdies feuergefährdet) als die Fellverkleidung. Komplexere Gerichtsspiele wie das Bärenjagen in den Südostalpen, wo der Wilderer das gefährliche Tier gesetzeswidrig erlegt²³⁹, sind weiter südlich und östlich eher selten: Hier dominiert der immer weiblich gedachte Tanzbär (*medvjed*) mit seinem plumphen Tanz (*mečeško horo*) mit oder ohne Führer²⁴⁰, der schon als Unterhaltungsnummer im byzantinischen Hippodrom aufgetreten ist²⁴¹. Kultisch-magische Vorstellungen scheinen sich an die Amulett-Funktion der Haare des Bärenfells zu knüpfen, ähnlich wie der Tritt der Bärin als therapeutisches Gesundheitsmittel gilt²⁴². Bei den Spinnstubenunterhaltungen gibt es neben dem Bärenanzug auch gespielte Verkaufsverhandlungen²⁴³.

238 T. P. Vukanović, »Gypsy Bear Leaders in the Balkan Peninsula«, *Journal of the Gypsy Lore Society* ser. 2, 38 (1959) 106–127.

239 Karl Stöffelmayer, »Das Obermurtaler Faschingsrennen«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 7/45 (1953) 37 ff., Richard Wolfram, »Bärenjagen und Faschingslaufen im oberen Murtal«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 37 (1932) 59 ff., Oskar Moser, »Faschingsbrauch in Kärnten – Pflugumfahrt und Bärenjagen«, *Deutsche Volkskunde* 4 (München 1942) 390 ff.

240 In Bulgarien schon im 19. Jh. als Solotanz eines Verkleideten beschrieben (Albert Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, Paris 1873, 138 f.). In Rumänien und im Zentralbalkan handelt es sich um die häufigste Tiermaskierung überhaupt (Vulcănescu, *Măștile populare*, *op. cit.*, 55 ff., Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 386, Dimitrios K. Vogazlis, »Ηθθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών ως και των συνοίκων τους Βουλγάρων«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 21, 1956, 117–234, bes. 228 f.). Die Bärenführer sind meist wilde Gestalten: ein alter Zigeuner (in Ungarn ein Rumäne) mit Ruß im Gesicht, in Lumpen oder umgedrehte Fetzenkleider gehüllt, mit fettigen Hüten und krummen Stöcken, manchmal auch als altes Weib, mit einer Trommel oder Imitation dieses Instruments (alter Topf usw.). Die Bärin in ein umgedrehtes Fell gekleidet (oder Trikot, Federn, haarige Mäntel usw.), an einem Strick geführt, »tanzt« zur Trommel. In einer Feldforschungsaufnahme aus dem Bezirk Elasson in Nordthessalien (1977) hat der »Bär« sogar eine Doppelfunktion: Er bläst auch eine Trompete, um den Maskenzug, den der Kirchenvorsteher mit der Spendenbüchse anführt, anzukündigen; aufgrund eines gleichzeitig stattfindenden Fußballmatches waren die beiden an diesem Neujahrstag die einzige Maskennummer (Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, Abb. 1–4, genauere Feldforschungsangaben in ders., *Δοκίμια θεωρητικής λαογραφίας*, *op. cit.*, 137–140). Der Bärenanzug ist auch im anatolischen Kleinasien nachgewiesen (Metin And, *Dances of Anatolian Turkey*, New York 1959, 33–35, 40–42).

241 Kukules, »Λαϊκά θεάματα«, *op. cit.*, 5 f. Gefärbte Bärenhaare wurden hier schon als Amulett gegen Krankheiten verkauft.

242 Zur fertilitätsmagischen Bedeutung der Bärin vgl. Eliade, *op. cit.* 192. Vgl. auch das Motiv des Bärensohns als Drachentöter in den Märchen vom Typ ATU 300 und 301. Zum therapeutischen Bärentritt auch Puchner, *Brauchterscheinungen*, *op. cit.*, 208 f.; zur gesundheitsmagischen Bedeutung der Kornelkirschrute (*surva*) und ihrer Früchte, die zu den Lieblingsspeisen des Waldbären zählen, vgl. *ibid.* 124 f.

243 Tahy, *op. cit.*, 92–94. Der Verkauf des Tiers zieht sich in interaktiven und improvisierten Dialogen

Andere zoomorphe Verkleidungsformen. Neben anderen Verkleidungen von Vierbeinern (Schwein, Ochse, Stier, Hirsch, Kuh, Hund, Wolf, Widder, Hase usw.)²⁴⁴ finden sich auch z.T. phantastische Vogelmaskierungen wie der vielbeinige »Truthahn« in Varoš in Slavonien²⁴⁵, die *brezaja* und *klocalica* in Rumänien, Bulgarien und ehem. Jugoslawien²⁴⁶, der »Krauthinkl« in Westungarn²⁴⁷ und die skandalösen Storchimitationen im nordbalkanischen Raum²⁴⁸ usw.

2.1.3.4 Theriomorphe Verkleidung

Gespensterartige Verkleidungen, Dämonenmasken, Fratzen, Larven und Schreckgesichter, Teufelsfiguren, geschwärzte, glockenbehangene und fellverkleidete »Araber«

mit den Zuschauern durch Versteigerungen und Feilschen in die Länge, das Tier macht sich los, hebt den Mädchen die Röcke, beschmiert sie usw.; vorgetäushtes Verhalten gibt es auch auf der anderen Seite mit gespielter Abwehr, scheinbarem Erschrecken usw. Die Leiterin der Spinnstube kann dem Tumult ein jähes Ende bereiten, indem sie die verkleideten Burschen hinauswirft, wie dies etwa bei mimetischen Kopulationsimitationen (einer der beiden Bären phallisch) geschieht.

- 244 Zur Hasenverkleidung bei den theriomorphen »Derwischen« im Raum Pasardžik vgl. Rayna Katzarova, »Derwisch-Karnevalsspiele im Dorf Lessitschevo – Kreis Pasardschik«, A. Mauerhofer (ed.) *Musikethnologisches Kolloquium. Die Südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart. Referate der 4. Internationalen Balkanologentagung*, Graz 1983, 97–114. Zur Wolfsverkleidung Vitomir Belaj, »Običaji vučara u Južnih Slavena i pokušaji njegova interpretiranja«, *Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena* 49 (Zagreb 1983) 73–94, N. I. Tolstoj, »Južnoslavjanskije vučari. Obrjad, jeho struktura geografija«, *Obraz mira v slove i rituale. Balkanskije čtenija* 1, Moskva 1992, 46–57.
- 245 J. Čolić, »Godišnji običaji (Varoš u Slavoniji)«, *Zbornik za narodni život i običaje* 21 (Zagreb 1971).
- 246 V. Belaj, »Einige Tiermasken des Westbalkans«, Mauerhofer, *Musikethnologisches Kolloquium, op. cit.*, 41–52, M. Maluckov, »Klocalica kod Srba i Rumuna u Banatu«, *Posebni otisak, Radovi Simpozijuma o južnoslovensko-rumunskim uzajamnostima u oblasti narodne književnosti*, Pančevo 1972, 341–356, M. Ilić, »Klocalica, šerbulj ili curka – jedna maska u običajima Srba i Rumuna u Banatu«, *Rad vojvođanskih muzeja* 12–13 (Novi Sad 1964) 45–68.
- 247 J. Weidlein, »Jahrzeitbräuche in der mittleren Tolnau«, *Deutsch-ungarische Heimatblätter* 7 (1935) 56 ff.
- 248 Wobei dem Schnabel phallische Bedeutung zukommt. Vgl. Zoltán Ujváry/Imre Ferenczi, »Farsangi dramatikusa«, *Műveltség és Hagymány* 4 (1962) 3–15. Die Verkleidung besteht aus einem weißen Laken, dem geschnitzten Schnabel mit beweglichem Unterkiefer (oder einfacher: einem ausgestreckten Finger, einer Paprikaschote usw.), die auch ein Puppenkleinkind tragen kann. Neben dem Frühlingsbringer Storch ist auch der Kinderbringer angesprochen: Der Storch sticht die Mädchen, legt ihnen das Baby in den Schoß (oder ihren Schnabel), diese kreischen, fliehen, wehren sich, werfen die Puppe weg. Wenn sie zu zweit erscheinen, gibt es auch eine Paarungsszene (reiben die »Schnäbel«); Altjungfern werden verspottet. Ein Bittsteller holt die Erlaubnis des Eintretens ein, bittet am Ende um Verzeihung für die Aufdringlichkeit; wenn die etwa 15 Minuten dauernde Darstellung zu obszön wird, werden die Burschen des Hauses verwiesen.

(Schwarze, Mohren, Sarazenen) bilden das Panoptikum der theriomorphen Mittwinter- und Karnevalsverkleidungen im südosteuropäischen Raum. Diese Maskierungen sind insofern nur teilweise mimetisch, als die Dämonenvorstellungen der kollektiven Imagination angehören und eine regional überaus variable Morphologie besitzen²⁴⁹. Die maskenhaften Objektivationen dieser Vorstellungen lassen sich grob in weibliche und männliche Maskengestalten teilen: Erstere sind typisch für den Nord- und Nordwestbalkanraum (Perchten, *šemen*, Sv. Lucija, Lutzelfrau, Budelmutter, Verkörperung der Quadragesima, *baba* u. a. Hexenmaskierungen)²⁵⁰, zweitere universell vom Ostalpenvorland bis ins Mittelmeer (*berigln*²⁵¹, *zvončari*²⁵², *džamalari*²⁵³, *koledari*, *mošii*, *unchiași*²⁵⁴, *didi*, *didici*²⁵⁵,

249 Dies betrifft z.T. auch die Eigenschaften und Funktionen, die durchaus ambivalente Aspekte aufzeigen: vgl. z.B. zu den Übergängen von den Feen- zu den Hexenvorstellungen im Nord- und Zentralbalkanraum É. Pöcs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243).

250 V. Waschnitius, »Percht, Holda und verwandte Getalten«, *Sitz. ber. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl.*, Abh. 174, Wien 1913, Niko Kuret, »Die Mittwintersfrau der Slowenen (Prehta baba und Torka)«, *Alpes Orientales* 5 (Ljubljana 1969) 209–239, Oswin Moro, »Maskenbräuche in gemischtsprachigen Dörfern Oberkärntens«, *Carinthia I*/125 (Klagenfurt 1935) 211 ff., H. L. Estocq, »Unterkärntner Brauchtum«, *ibid.* I/120 (1930) 150–175, Leopold Schmidt, »Berchtengestalten im Burgenland«, *Burgenländische Heimatblätter* 13 (1951) 129 ff. und *ibid.* 14, 1952, 122 ff., 170 ff. Zum Lucienkult Leopold Kretzenbacher, *Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Osteuropas*, München 1959, ders., »Lutzelfrau und Pudelmutter«, *Burgenländische Heimatblätter* 13 (1951) 162 ff., Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajín*, Ljubljana 1984, 137–145. Zum blutigen Abstechen der Quadragesima (Osterfasten) vgl. Georg Graber, *Kärntner Volksleben*, Graz 31953, 239, was dem »Zersägen der Alten« bei den Slovenen (*baba žagajo*) entspricht (Niko Kuret, »Baba žagajo«. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele (Scier le vieille. Formes slovenes et parallèles européennes d'une cérémonie oubliée)«, *Slovenski Etnograf* 18, 1960, 115 ff., ders., »Ljudsko gledališče pri Slovenich«, *ibid.* 11, 1958, 35 ff.

251 F. Freiherr von Andrian, *Die Altausseer. Ein Beitrag zur Volkskunde des Salzkammergutes*, Wien 1905, 207.

252 Die theriomorphen Glockenmänner werden so bezeichnet vom dalmatinischen Küstenstreifen bis in den Raum um Florina, vgl. Nikola Bonifačić-Rožin et al., *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963, 67 ff., I. Jardas, »Kostovski zvončari«, *Riječka revija* 3 (1954) 16–18, Karapatakis, *To δωδεκάήμερο των Χριστουγέννων*, *op. cit.*, 224 f.

253 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 384 f.

254 T. Gălușcă, »Mocanii – un joc dramatic al românilor din Dobrogea«, *Anuarul Arhivei de Folklor* 5 (1945) 12–34, Vulcănescu, *Măștile populare*, *op. cit.*, 161 f.

255 Nikola Bonifačić-Rožin, »Pokladne maskare u Konavlinu«, *Narodna Umjetnost* 4 (1966) 153–173, Niko Kuret, »Die ›Alten‹ in den Maskenumzügen Südosteuropas«, *Etnografski folkloristični izsledvanija*, FS Christo Vakarelski, Sofia 1979, 215–225.

rogatsia, *rugatsiaria*²⁵⁶, *babušaria*, *babogeri*, *kukeri*²⁵⁷, *arapides* usw.)²⁵⁸. Vielfach steht die Dämonenmaskierung im Übergang sowohl zu den zoomorphen Verkleidungen (z.B. die *medved*-Bärenmaske in Serbien)²⁵⁹ als auch zu den anthropomorphen. Für die Gesichtsmasken werden verschiedene Materialien benutzt: von der kunstvoll geschnitzten und bemalten Holzmaske bis zum einfachen Rußschwärzen des Gesichts. In manchen Fällen haben auch Vogelscheuchenfiguren oder strohgestopfte Effigien die Schreckfunktion der theriomorphen Verkleidung²⁶⁰.

Neben den grotesken und obszönen phallischen »Alten« ist es vor allem die Maskenfigur des schwarzen »Arabers« (*arapul*, *harapis*, *arapis*, *arapin* usw.), der als Prototyp des kohlpechrabenschwarzen Mohren den historischen Sarazenen bzw. eine schwer bestimmbare Dämonengestalt als Kinderschreck verkörpert, ausgestattet mit Attributen der zoomorphen Verkleidung (Felle, Hörner, Schwänze), und als apotropäischer Lärm-macher mit den umgehängten Viehlocken (die Klöppel auch in phallischer Bedeutung), seinem teuflischen Herumspringen und Schreien ein Garant der Prosperität und Eueterie (gutes Erntejahr) ist²⁶¹. In manchen Fällen bilden die Verkleideten eine streng

-
- 256 Walter Puchner, »Die »Rogatsiengesellschaften«. Theriomophe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Balkanraum«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 107–150.
- 257 Mihail Arnaudov, »Kukeri i Rusalii«, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* 34 (Sofija 1924) 1–242, bes. 138 ff., Christo Vakarelski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) 121–142, bes. 126 ff., Georgios A. Megas, »Αναστενάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laografía* 19 (1960/61) 472–534.
- 258 Niko Kuret, »Die Zwölften und das wilde Heer in den Ost-Alpen«, *Alpes Orientales* 5 (1975) 80–91, ders., »Sredoziške maske: Poglavlje iz primerjalnega narodopisja«, *Etnolog* 5 (LVI) (1995) 13–49, Florica Lorinț/Constantin Eretescu, »Moșii« in obicejurile vieții familiale«, *Revista de Etnografie și Folclor* 12 (1967) 299–308.
- 259 Vgl. Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008, 209, 311. Vgl. die Abb. *ibid.* 247–297.
- 260 Z.B. die sackförmige ungarische *duszas*-Figur in ausgestopften Kleidern mit großen Glocken an Hüften und Beinen (Zoltan Szilády, »Suhancok játéka«, *Ethnographia* 1930, 208 ff.).
- 261 Der Mohrenkopf ist ein beliebtes Apotropäum in der Volksarchitektur (z.B. über dem Ofenloch der Tonbrenner bei Roland Hampe/Adam Winder, *Bei Töpfern und Töpferinnen in Kreta, Messenien und Zypern*, Mainz 1962), *il moro* dient beim *corse alla quintana* auf Zante als Ziel des berittenen Lanzenstechens der *giostra* (Puchner, »*Giostra* und *barriera*. Ostmediterrane Turnierspiele von Venedig bis Zypern in ihrer geschichtlichen Entwicklung und machtpolitischen Funktion«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 213–252). Zur Araber-Figur in den Volkserzählungen und der Dämonologie vgl. auch Emmanuella Moser-Karagiannis, »Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. B. Les Arapides«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 451–462.

hierarchisch gegliederte Gruppe und es kommt zu bewaffneten Zusammenstößen beim Aufeinandertreffen zweier Gruppen. Zu den Standardattributen der »Araber«-Figur gehört der umgestülpte Fellüberwurf mit dem Pelz nach außen, die umgehängten Viehglocken, die Gesichtsmaske aus einem Fellstück mit den ausgeschnittenen Löchern für Augen und Mund oder einfach eine Ofenrußschminke, Knüppel, Holzsword und andere Waffen²⁶², oft auch ein Aschensack, aus dem die Leute beworfen werden. Die Araber schlagen mit ihren Glocken und Stöcken einen wahren »Heidenlärm«, indem sie herumlaufen und -springen und die Leute erschrecken²⁶³. In den Pausen dieses Pandämoniums werden die Festlieder gesungen. Man trägt auch martialische Scheinkämpfe mit Holzschwernern aus, schlägt auf Trommeln und bläst in Dudelsäcke, nimmt Leute fest und läßt sie gegen Lösegeld frei, stiehlt den Hühnern die Eier, Würste aus der Selchkammer usw.²⁶⁴ und bewirft die Leute mit Asche. Handtrommel (*dübelek*) und Sackpfeife (*gajda*) werden dabei gleichermaßen als Lärm- und Musikinstrumente verwendet, wie auch die Glocken zur Liedbegleitung dienen können²⁶⁵. Nach Maßgabe der Maskenattribute (Schaf- und Ziegenfelle) scheint die theriomorphe Verkleidung heute eher an Zonen extensiver Viehwirtschaft mit ausgedehntem Weideland gebunden, da Raubtierfelle nur in älteren Quellen angeführt sind²⁶⁶. Die Maskenfigur des Arabers ist nicht nur in allen Balkanzonen anzutreffen²⁶⁷, sondern als *arap oyunu*²⁶⁸ auch in den Wintersonnwendspielen der islamischen Volkskultur Kleinasiens²⁶⁹ sowie in den Hochzeitsspielen Anatoliens.

262 Eine ältere Deskription aus den Dörfern um das Pangaion-Gebirge in Thrakien führt für den Umzug der *babogeroi* am 7. Jänner Folgendes an: »Eine Gruppe von Menschen kleidet sich in Lumpen, hängt sich Glocken um und alles, was den übrigen Menschen Schrecken einjagen kann, und geht durch Straßen und Häuser, wo sie Geld bekommt« (A. Gusios, *H κατά το Πάγγαιον χώρα Λακκοβηκίων*, Leipzig 1894, 40f., Ü. d. A.).

263 Vgl. Abb. 8–10 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit.

264 Zu verschiedenen Formen des Stehlrechts bei Vlachen und Griechen in der Provinz Elasson in Thessalien vgl. A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914, 137 ff.

265 Zu den Viehglockenformen Angeliki Hatzimichali, *Oi Sapakatoánoi*, Athen 1957, 120 ff. Die konische »Doppelkypros« wird manchmal auch in phallischer Bedeutung gehandhabt. Zu weiteren Quellen und Details, Beispielen und Bibliographie siehe Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 203–206 und ders., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit., 124–127. Dort auch genauere Angaben zu den Fellformen, Gesichtsmasken usw.

266 Z. B. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, op. cit., 13.

267 A. A. Plotnikova, »Demoničeskie čerty v južnoslavjanskom rjaženii«, *Mif i kul'tura: čelovek – nečelovek*, Moskva 1994, 27–30, dies., »Erotičeskie elementy v južnoslavjanskom rjaženii«, A. L. Toporkov (ed.), *Seks i erotika v ruskoj tradicionoj kul'ture*, Moskva 1996, 305–312.

268 Metin And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, 53 ff.

269 Perteve N. Boratav, »The Negro in Turkish Folklore«, *Journal of American Folklore* 64 (1951) 83–88.

Im Dorf Sığircı im Raum Belikesir besteht die Bevölkerung aus bäuerlichen Rückwanderern aus Bulgarien im Zuge der Populationsverschiebungen nach dem Ersten Weltkrieg. In der Nacht vor dem Hochzeitstag kommt es vor der Moschee zu folgender Szene: *Nach langem Warten schoß zunächst der arap (Neger) in Unterhosen ..., weißem Hemd und hoher, spitzer Mütze aus Pappe durch die Menge und brachte diese mit seinen Bocksprüngen schon erheblich zum Johlen. Darauf folgte ein ganzer Haufen schreiender Bübchen in gleicher Tracht, die hinter dem dede (Großvater) her schriegen. Sie stießen nach den vielen kaputten Sieben auf seinem Rücken (Anlehnung an Zigeuern, die oft das Dorf besuchen ?); der dede wehrte sich mit einer großen Keule, das ganze löste sich in Tumult auf. Dazwischen schoß der arap, die Spitze seiner hohen Mütze brannte. Einer der Knaben blieb scheinot liegen; laut klagend und schreiend stürzte der dede davon, die Bübchen hinter ihm her. Der arap unterhielt auch weiterhin die Zuschauer in den Pausen mit seinen Sprüngen und einer neuen, brennenden Mütze ...* In der Folge kommt es zu einer Hochzeitsparodie mit Brautpaar und Standesbeamten, auch das bekannte Umzugskamel mit einem festlich gekleideten *deve başı* (Kamelführer) in Yürükenart tritt auf²⁷⁰.

2.1.3.5 Anthropomorphe Verkleidung

Sowohl die Festtracht als auch die dämonische Lumpen(ver)kleidung bezieht sich auf das Exzeptionelle des Umzugstermins²⁷¹; dort wo sie sich über diese bloß datumsmäßige Funktion erhebt und typensignalisierende Funktion übernimmt, konstituiert sie ein Figurenrepertoire, das auf zwei verschiedene Realitätsebenen hinweist: Zum einen steht der anthropomorphe Maskentyp in einem Konnex mit einem Dromenon, das ausgespart oder ausgeführt wird, angedeutet oder verloren ist, aus dem Sinnkontext der Brauchhandlung oder durch Komparation erschlossen werden kann oder an den ritualisierten Verkürzungen abzulesen ist; zum andern weist er in seiner konkreten Mimetik bereits auf den Kanon sozialer Positionen und Rollen, nach Alter, Status, Geschlecht und Beruf gegliedert, die die spezifische Kommunität in Historie und Gegenwart aufzuweisen hat²⁷². Damit reflektiert die Typologie der Vermummungen Elemente des fiktiven und realen Lebenshorizontes. Zugleich enthält jede Figur *in nuce* eine ausagierte, verkürzte oder unausgeführte Aktion: das Brautpaar die Hochzeitsparodie, der Richter

270 Leonore Kosswig, »Hochzeitsgebräuche in Anatolien«, *Oriens* 13/14 (1960/61) 240–250, bes. 246f.

271 Die Festkleidung der traditionellen Tracht als Zur-Schau-Stellung des idealen Selbst der kollektiven Gruppenidentität und der idealisierten sozialen Rollenposition des individuellen Trägers; die Lumpenkleidung als sozial irrelevante Verkleidung, die einfach komisch wirkt und in ihrer Bettelhaftigkeit die Umkehr der Werte im *mundus reversus* des Karnevals signalisiert.

272 Darüberhinaus gibt es auch Rollen eines fiktiven und imaginären Kulturkontextes, wie Teufel, Dämonen, der Hl. Georg, Lazarus usw.

das Gerichtsspiel usw. Meist jedoch sind die Maskentypen multifunktional und imstande, in den Ritualhandlungen ganz verschiedene Rollenfunktionen zu übernehmen, so daß sie z.T. auch auswechselbar erscheinen: der »Araber«, der Bräutigam, der König usw.

Die wichtigste Figur einer Maskengruppe scheint dabei die »Braut« zu sein, oder das die potenzielle Fekundität verkörpernde Brautpaar, die oder das beschützt wird: Symbol der virtuellen Fertilität und dynamistisches Bedeutungszentrum des Maskenzugs. Auf diesem Grund ist das Brautstehlen, jenseits der Bedeutungsmöglichkeit eines spielhaft ausagierten Brautraubs als Stereotypmotiv der Heldenlieder²⁷³, bzw. das »Küssen« oder Belästigen der Braut ein absichtlich herbeigeführtes oder mit allen Mitteln verhindertes, in jedem Falle aber bedeutungsvolles Ereignis. Die einfachste Form der Metamorphose ist die Geschlechtswechselverkleidung: nicht ein bloßer simpler Kleidertausch, wenn man an die Codes der traditionellen Verhaltensvorschriften denkt. Auch die »Braut« wird fast immer von einem jungen Burschen gespielt. Beim Brautpaar kommt es noch zu keiner richtigen Rollenbeziehung, es handelt sich eher um einen komplementären Bedeutungskomplex fruchtbarkeitsmagischer Performanz.

Die Braut(ver)kleidung tritt oft bei den frühlinghaften Mädchenumzügen ohne *gender*-Wechsel zusammen mit Festtracht, Blumenkränzung, Reigentänzen usw. auf: Dazu zählen die Pfingstköniginnen-Umzüge der *kraljice*²⁷⁴, in Slavonien und der Batschka von einem oder mehreren fahnentragenden *barjaktar(uše)* begleitet²⁷⁵, die *čaraice* in

273 Vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 19–29.

274 Im südslavischen Raum, in der Vojvodina auch bei Ungarn und Rumänen. Vgl. Vesna Marjanović, *Maske u tradicionalnoj kulturi Vojvodine*, Novi Sad 1992, Thekla Dömötör, »Whitsun mummers in Hungary«, *FS R. Wildhaber*, Basel/Bonn 1973, 197 ff., beschrieben schon bei Vuk Karadžić (V. St. Karadžić, *Život i običaji naroda srpskog*, Beč 1867, 35–49). Vgl. auch die Marienmädchen in Ungarn (Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, op. cit., 117 Abb. Nr. 38).

275 J. Lovretić, »Kraličari ili Kraljice«, *Zbornik za narodni život i običaji* 2 (Zagreb 1897), B. Gušić, *Ljelje – Kraljice kao historijski spomenik*, Zagreb 1967. In der Batschka wird der Königinnenzug begleitet von zwei Spielern *barjaktaruše* (Fahnenträgern), vier *pevačice*, und jede *kraljica* hat einen schwertragenden (*sablje, jatagana*), martialisch-magischen *diver* (Hochzeitsführer). Vgl. J. Erdeljanović, *O poreklu Bunjecava*, Beograd 1930, 269–273, Lj. & D. Janković, *Narodne igre, V*, Beograd 1949, 85. In der Vojvodina gingen um 1910 neben den fünf Mädchen im Alter von 10–15 Jahren folgende Spieler um: die *kraljica*, der *kralj*, ein *barjaktar*, die *dvorkinja* (Aufwartefrau) und die *sluškinja* (Dienerin) (B. Petrović, »Kraljice«, *Rad, Srpski narodni veliki kalendar sa savremenim slikama za godinu 1911*, Novi Sad 1910, 51–53). Weitere Materialien in M. Škarić, »Život i običaji »Planinaca« pod Fruškom gorom«, *Srpski etnografski zbornik* 24 (1939) 1–275, bes. 99–101, Mila Bosić, *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad 1996, 324–339, Slobodan Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973, 108–110, Mile Nedeljković, *Godišni običaji kod Srba*, Beograd 1990, 121–125. Vgl. Marjanović, *Maske*, op. cit., 176–186, Verbreitungskarte 177 und mehrere Abb. (ein rezentes Photo S. 185 aus Miloševac zeigt eine ganz in weiß gekleidete *kraljica*

Serbien²⁷⁶, die kreuztragenden *kričari* zu Christi Himmelfahrt in Slovenien²⁷⁷, der *čarābiča*-Tanz²⁷⁸, die Pfingst-Rituale der *rusalije* bei den Aromunen im ostserbischen Bergland²⁷⁹, der *sirnica*-Umgang in Bulgarien²⁸⁰ usw., auch als Königspaar *kralj* und *kraljice*, *lazar* und *lazarica*, *Vasyl* und *Malanka* usw.²⁸¹ Besonders signifikant sind jedoch die Umzüge der *lazarice*, *lazarki*, *lazarines* usw. am *lazarovden*, dem Palmsamstag, im gesamten orthodoxen Bereich Südosteuropas, wo kleine und große Mädchen (Lazarus hatte nur Schwestern) in Festtracht, oft in Vierergruppen (weil er als *tetrahemeros* oder *tetartaios* vier Tage in der Unterwelt verbracht hat), auf ihrem Gang von Haus zu Haus begleitet von einem »Hundeburschen«, der den Eierkorb trägt und die Mädchen beschützt²⁸², umgehen, wobei das Lazaruslied (im Zentral- und Nordbalkanraum auch Frühlings-, Liebes- und Hochzeitslieder) sowie die Loblieder auf Familienmitglieder

mit Brautschleier und Blumenkränzung sowie farbiger Schürze; vgl. O. Mladenović, »Narodne igre čerdapskog stanovništva«, *Zbornik radova Etnografskog instituta* 7, 1974, 91–108, bes. 97). Siehe auch Svetlana M. Tolstoj/Ljubinko Radenković, *Slovenska mitologija, Enciklopedijski rečnik*, Beograd 2001, Lemma *kraljice*. Der Pfingstköniginnen-Umzug war eine beliebte Nummer bei den Folklore-Festivals.

276 Jelica Belovic, *Die Sitten der Südslaven*, Dresden 1927, 120f.

277 Niko Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frauen«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (1972/73) 334–347, bes. 341.

278 Octavian Buhociu, *Folklore roumain de Printemps*, Diss. Paris 1957, 259–265.

279 Friedrich Salomo Krauss, »Rusalije«, *Am Urquell* 1 (1890) 145, G. A. Küppers, »Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland«, *Zeitschrift für Ethnologie* 76 (1954) 212–224, V. Jakovljević, »Preživeli obličji orgiastičkog vidu arhaičnih Rusaljskih obreda – Homoljske – Rusalje, Padalice«, *Etnološki pregled* 2 (Beograd 1960), L. Jaković, »Rusalije«, *Glasnik etnografskog muzeja* 14 (Beograd 1934), M. Majzner, »Dubočke Rusalije«, *Godišnjica N. Čupica* 34 (Beograd 1971) 226–257, Slobodan Zečević, »Predanja o rusaljski grobljima u Istočnoj Srbiji«, *Narodno stvaralaštvo folklor* I (Beograd 1962) 235–243, Gail Kligman, *Caluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago/London 1981, 63 f., C. Călin, »Condica limbii românești«, *Revista de Etnografia și Folclor* 21 (1976) 89–107, bes. 98, Mircea Eliade, »Schamanismus: bei den Rumänen?«, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln 1982, 201–214, bes. 209–211, T. Georgevici, »Printre Români nostri. Note de călătorie«, ed. C. Constante, *Români din Timoc*, Bd. 3, București 1843, 25–147, bes. 97 ff., Octavian Buhociu, *Folklore roumain de Printemps*, Diss. Paris 1957, 262–264.

280 V. Kuzmanova, »Za sistemnija karakter na proletnite obredi«, *Obred i obreden folklor*, Sofija 1981, 115–145.

281 Petru Caraman, *Obřezed kołędowania u Słowien i u Rumunów*, Kraków 1933, 576 f.

282 Zur Umzugsmorphologie Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften 216) 48–54, 194–209. Zur realen und imaginären »Hundegefahr« Walter Puchner, »Cave canem. Σημαιολογικές περιδιαβάσεις γύρω από τον σκύλο«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 17–84.

abgesungen werden²⁸³. Die komplexeren Umgänge werden oft nach Altersstufen getrennt durchgeführt, wie die der *momice* (kleinen Mädchen), der *mome* (Mädchen) und *godenice* (»Bräute«, heiratsreife Mädchen)²⁸⁴, und enden mit einem zyklischen Reigentanz auf dem Dorfplatz²⁸⁵, manchmal angeführt von der im roten Brautschleier verhüllten *bueneć*²⁸⁶. Bei den serbischen Lazarusumzügen wird die Anführerin *cara Lazara* genannt²⁸⁷, es gibt manchmal auch einen Lazarusknaben²⁸⁸ bzw. auch eigene männliche Lazarusprozessionen²⁸⁹.

Die »Braut« ist bis zur Gegenwart eine der beliebtesten Geschlechtswechselerkleidungen, wobei der Effekt der transmutierten *gender*-Rolle jedoch zunehmend ab-

283 Vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 65–68.

284 L. Jordanova, »Za obiĉaja lazaruwane v Bălgarija«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 9 (1966) 107–162, bes. 111 (Abb. 2), J. Zachariev, »Lazaruvane v Kamenitsa (Kjustendilstvo)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 10–11 (1932) 187–202, bes. 188, Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 325, Konstantinos Siampanopoulos, *Oi Λαζαρίνες*, Thessaloniki 1973.

285 Zum Tanz vgl. Olivera Vasić, *Etnokoreologija*, Beograd 2004, 9f. und Mila Bosić, *Godišnji obiĉaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad 1996, 232–244. Beim *boeniško boro* in Ostbulgarien kommt es auch zu Werberitualen (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 325, vgl. auch E. Kotsi, »Ρουμπάνα«, *Laografija* 19, 1960/61, 566–568) und ein Bursch, der die *bueneć* zu heiraten gedenkt, führt den Tanz an. Als Vegetationsheros ist »Lazarus« im Abschlußtanzen in Polyfyto in Griechisch-Makedonien apostrophiert: »Führe an, Lazarus, und komm wieder übers Jahr« (N. D. Dalampis, »Περίγραφή του εθίμου «οι Λαζαρίνες» όπως γίνεται στο χωριό Πολύφυτο του νομού Κοζάνης«, *Μακεδονικά* 5, 1961–63, 244–252).

286 Anna Ilieva, »Istoriĉeski plastove v tancovija folklor na Slivenski okrăg«, *Bălgarski Folklor* 7/3 (1981) 57–63, bes. 61–63, dies./I. Raĉeva, »Istoriĉeski aspekti na problema za ritmoobrazovaneto v bălgarskija tancov folklor«, *ibid.* 8/3 (1982) 28–37, Jordanova, *op. cit.*, 142–144, Anni Ilieva, »Traits antiques des coutumes printanières de certains peuples balkaniques«, *Makedonski Folklor* 6/12 (1973) 75–80. Zur Symbol des roten Brautschleiers Dagmar Burkhart, »Der rote Schleier. Zur traditionellen Brautausstattung bei den Türken und Bulgaren«, G. Völger/K. v. Welck, *Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt*, Bd. 2, Köln 1985, 450–455 und dies., »Der rote Schleier als Brautverhüllung«, *Kulturraum Balkan*, Hamburg/Berlin 1989, 54–64.

287 J. H. Veselinović, »Lazarice«, *Bratstvo* 4 (Beograd 1890) 66–94, bes. 67f.

288 So im Raum Prizren Marjanović, *Maske*, *op. cit.*, 166 Abb. Vgl. M. S. Riznić, »Lazarice«, *Bratstvo* 4 (Beograd 1890) 43–52.

289 So z.B. in Gornja Pšinja (M. Filipović/P. Tomić, *Gornja Pšinja*, Beograd 1955, 95). Zu dem Material in Kosovo vgl. D. Debeljković, *Obiĉaji sprskog naroda na Kosovu polju*, Beograd 1907, 302, V. Nikolić-Stojanĉević, *Vranjsko Pomoravlje*, Beograd 1974, 536 f., D. M. Đorĉević, »Lazarice u Leskovaĉkoj Moravi«, *Rad kongresa folklorista Jugoslavije, I, na Bjelašnici 1955. i u Puli 1952.*, Bjelašnica 1955, 117–124; und allgemein: Slobodan Zeĉević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973, 65–90, auch in P. Kostić, »Lazarice u Surlici«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 46 (1982) 9–39, Dragoslav Antonijević, *Dromena*, Beograd 1997, 109–116, Marjanović, *Maske*, *op. cit.*, 164–174.

nimmt²⁹⁰. Die seltenere Version ist die Verkleidung der Frau in ihr maskulines Ebenbild, was bei traditionellen Formen der »Weiberfastnacht« wie dem thrakisch-makedonischen Hebammentag vorkommen kann²⁹¹, beim dalmatischen Karneval (z. B. in Lastovo)²⁹², in Slovenien²⁹³, in Serbien nördlich der Donau²⁹⁴, die Frauenfeste der *todorige* in Batschka und Banat²⁹⁵, das Frauenfest der *slava* mit Musik, Hausversammlungen, Festtracht und Verkleidungen²⁹⁶ usw.²⁹⁷ Besonders prägnant ist der Wechsel der Sexusrollen am thrakischen *babin den* (*babin gün*, τ'ς μπάμπως η μέρα), dem 8. (oder 21.) Januar, wo neben der Ehrung der Hebamme ein Festgelage der verheirateten Mütter stattfindet, die Männer sich ins Haus sperren und Hausarbeiten verrichten, während die Frauen angeheitert durch die Straßen schwärmen und am Dorfplatz tanzen, in den Kaffeehäusern werden Symposien mit exzessivem Weingenuß, obszönen Liedern und Tänzen und lockeren Reden und Spielen abgehalten²⁹⁸. Die feministische Bewe-

- 290 Die Attraktivität des Brautkleids auch als Frauenverkleidung ist bei modernen Maskeraden in Südosteuropa des öfteren zu beobachten. Vgl. z. B. die phantastischen Brautkleider bei Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008, 277, aufgenommen in Novi Sad 2007.
- 291 Manolis Varvounis, »Balkan resultants and folkloristic influences in the Thracian dromenon of Babo«, *Παρνασσός* 45 (2003) 253–264, ders., »Βαλκανικές συνισταμένες και φολκλωριστικές επιδράσεις στο θρακικό δρώμενο της »Μπάμπως«, *Θρακικά* 14/61 (2004) 151–168.
- 292 Sanja Puljar d'Alessio, »Realities of the Carnival Expressed by Ethnographic Film«, *Narodna Umjetnost* 38/1 (2001) 67–76, Iva Niemčić, *ibid.* 39/2 (2002) 77 ff., Nevena Skrbić Alempijević, *ibid.* 43/2 (2006) 41 ff.
- 293 Niko Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frauen«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (1972/73) 334–347.
- 294 Vesna Marjanović, »Pokladni običaji u Banatu i istočnoj Srbiji«, *Etno-kulturološki zbornik* 11 (Svrljig 1996) 95–101, vgl. die Verbreitungskarte in dies., *Maske, op. cit.*, 111.
- 295 Marjanović, *Maske, op. cit.*, 159–163.
- 296 M. Milosavljević, »Revena – običajno pravno udruživanje ljudi u jelu i piću«, *Rad vojvođanskih muzeja* 20 (1971) 335–338, Lj. Reljić, »Žensko slavje«, *Zbornik Etnografsko muzeja u Beogradu, 1901–2001*, Beograd 2001, 56–86.
- 297 Vgl. auch den »Sonntag der Mädchen« (Fleischsonntag) im ungarischen Karancs (Andorné Szabo, »Lányok vasárnapja a Karancs környékén«, *Néprajzi Közlemények* 3–4, 1957) usw.
- 298 Ältere Quellen berichten, daß, sollte ein Mann auf der Straße angetroffen werden, er entkleidet wurde und sich nur durch Weinspenden freikaufen konnte. Vom Ausschluß der Männer war bloß der Instrumentenspieler nicht betroffen; auf seinen Augenzeugenberichten beruhen die älteren Quellen. Grundlegend Georgios A. Megas, »Εθίμα της ημέρας της μαμμής«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 7 (1952) 3–27 (*Laografia* 25, 1967, 534–556). Zum ursprünglichen thrakischen Raum der Brauchpflege Vlasios Skordelis, »Ανάλεκτά τινα της επαρχίας Φιλιππουπόλεως«, *Πανδώρα* 11 (1861) H. 259, 447–453, bes. 450–453, K. Papaioannidis, »Εθίμα Σωζόπολεως της βορείου Θράκης«, *Θρακικά* 1 (1982) 457–500, bes. 458. Zum Wiederaufleben des Brauchs in Griechisch-Makedonien: K. Faltaits, »Η »ημέρα της μαμμής«, *Μπουκέτο* 3 (31. 3. 1929) 17–18, V. N. Deli-

gung hat diese Gynaiokratie bereits seit 1963 auf ihre Fahnen geschrieben und den Frauenklub »Lysistrata« in Monokklisia im Raum Serres (ehem. Flüchtlinge aus heute Bulgarisch-Thrakien) gegründet, wo das »dionysische« Fest im »Haus der Frauen« stattfindet, während die Berichterstattung vor allem die phallischen und neo-obszönen Elemente herausstreicht²⁹⁹; vom ehemaligen Hebammenfest ist neben der Umkehrung der Sexusrollen, den Spekulationen um Reste ehemals matriarchalischer Strukturen und der Sensation der »pornographischen« Manifestationen wenig geblieben³⁰⁰. Und wer dem bulgarischen *babin den* im Internet nachgeht, wird feststellen, daß das Fest bei Vereinen in den USA und Australien sittsam gepflegt wird als Reminiszenz an die Heimat, ein Gesellschaftstreffen, an dem selbstverständlich auch die Männer teilnehmen³⁰¹.

giannis, »Γ'ς Μπάμπως η μέρα«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 3 (1936/37) 196–200, Konstantinos A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *ibid.* 11 (1944/45) 1–131, bes. 104 f., T. V. Tzuniis, »Τα βρεξούδια Ανατολικής Θράκης«, *ibid.* 22 (1957) 237–240, K. Thrakiotis, »Η γιορτή της Μπάμπως«, *ibid.* 26 (1961) 347–352, Th. Papakonstantinu, »Μια παράξενη γιορτή στην Μονοκκλησιά«, *ibid.* 27 (1962) 350–353, A. B. Kuleris, »Ηθη και έθιμα του χωρίου Άμφια του Νομού Ροδόπης«, *ibid.* 35 (1971) 151–218, bes. 174 ff., Maria Dede, »Η μέρα της Μαμής ή Μπάμπως«, *ibid.* 39 (1976) 195–208. Zusammenfassend: Georgios A. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, III 60, ders., *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 85 ff., Georgios N. Aikaterinidis, »Έκθεση ειδικής λαογραφικής ερεύνης εις τον νομόν Σερρών«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21 (1967/68) 324 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 152–154, zu modernen Entwicklungen siehe Maria Michail-Dede, »Οι διαστάσεις της Γυναικοκρατίας σε μερικά έθιμα«, *Γ' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, 493–503, A. Bakalaki, »Η μέρα της Μπάμπως ή Γυναικοκρατία«, *Ανθρωπολογικά* 3 (1981) 68–72, Vasileios Lantzoz, »Κοινωνικός μετασχηματισμός και χορευτικά δράματα: Το παράδειγμα της »ημέρας της μαμής ή μπάμπως«, *Εθνολογία* 13 (2007) 179–211. Zur bulgarischen Bibliographie: G. K. Rakovski, *Gorski Pätnik*, Sofija 1857 (Odessa 1859) 2 (A. Tomov, »Gorski Pätnik i tradiciite na bălgarski folklor«, *Bălgarski Folklor* 2 (1976) Nr. 3–4, 42–51), N. I. Dancov, *Bălgarskija Enciklopedija*, Sofija 1936, 94, Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 319, Mihai Arnaudov, »Babinden vān Velingradsko«, *Vāprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 92–100, Ifigeneia I. Anastasiadou, »Deux cérémonies de travestissement en Thrace: le jour de Babo et les Caloyeri«, *L'Homme* 16 (1976) 89–101, Georg Kraev, »Za smešnosta v babindenskata obrednost«, *Muzikalni horizonti* 1981/1–2, 104–110 usw.

299 Zur Bibliographie über diese zahlenmäßig anwachsenden Manifestationen, die auch als Attraktion des lokalen Binnentourismus organisiert werden, vgl. Minas A. Alexiadis/Manolis Varvunis, *Άσμενη ελληνική λαογραφία. Αναλυτική βιβλιογραφία*, Athen 2013.

300 Michalis G. Meraklis, *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1973, 60 ff., Panagiotis Foteas, »Η γυναικοκρατία στην Ξυλαγανή Ροδόπης και Νέα Κενάνη Ξάνθης«, *Γ' Συμπόσιον Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, 675–680.

301 Zu den modernen Entwicklungen in Griechisch-Makedonien und der bulgarischen Diaspora vgl. Walter Puchner, »Η γιορτή της μαμής και ο φεμινισμός«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, Athen 2010, 73–97, bes. 89–97.

Rudimentäre Maskengruppen. In der Folge der Entdeckung der komplexen thrakischen Karnevalsszene des *kalogeros* durch den englischen Archäologen Richard M. Dawkins 1906³⁰² ging sein Kollege und Landsmann Alan J. B. Wace den rudimentären Formen der zentral- und südbalkanischen Mittwinterriten nach³⁰³ und konnte als Grundstruktur dieser Verkleidungstypen das Hochzeitspaar von Braut und Bräutigam, mit oder ohne Begleitung durch den theriomorphen »Araber«, der auch mit der Figur des Bräutigams zusammenfallen kann³⁰⁴, feststellen. Diese Dreieckskonstellation kann sich auch in undifferenziert Vermummte auflösen oder im Verband mit noch mehr Verkleidungstypen auftreten³⁰⁵. Seine Angaben betreffen die Südslaven, Aromunen, Arvaniten und Griechen, sowohl transhumante Hirtengruppen wie auch sesshafte Kommunitäten, und sind von spezifischer Signifikanz, als sie Maskierungsformen noch während der Türkenzeit in diesen Regionen festhalten. Nachfolgende Forschungen konnten für die zentral- und südbalkanischen Landschaften Thrakien, Makedonien und Thessalien die Grundstruktur der triadischen Verkleidungsgruppe Braut/Bräuti-

- 302 Richard M. Dawkins, »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 26 (1906) 191–206. Zur bibliographischen Karriere dieser Brauchbeschreibung vgl. Walter Puchner, »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorie zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24/1 (Thessaloniki 1983) 107–122.
- 303 A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) 232–253, ders., »Mumming Plays in Southern Balkan«, *The Annual of the British School in Athens* 19 (1912/13) 248–250, A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914. An Namensformen sind angeführt *rugatsiari*, *arugutshari*, *ligutshari*, *ishk'nari*, *dzbamalari* (Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, 250, 258 f., 260–262).
- 304 Mit Araber bei den *dzbamalari* in Lumnitsa/Makedonien (Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, 262), ohne in Serfije/Makedonien, wo eine Spielgruppe aus sechs Bräutigamen und sechs Bräuten (verkleidete Burschen) den Bänder-Tanz des *gaitani* tanzten (*ibid.* 250). In Platanos/Thessalien gingen bei den Theophaniekalanda 5–6 Personen um, wovon zwei als Paar maskiert waren: die Braut (oft nur ein Kopftuch vor dem Gesicht und eine Frucht in Händen als Einladungszeichen zur Hochzeit), der Bräutigam in Fellen und mit Hörnern (wird als »Gehörnter« verspottet), oder in *fustanella*, mit rotem Fez, geschwärztem Gesicht, eine Glocke am Gürtel, ein altes Schwert in Händen, mit dem er Passanten bedroht und festnimmt, so daß sie sich freikaufen müssen (Wace, »North Greek Festivals«, *op. cit.*, 236 f.).
- 305 Der erste Fall bei Burschen im Bezirk Veroia/Makedonien, die in Fellverkleidung, Gesichtsmasken aus Stoff mit Bart und Schnurrbart aus Ziegenhaar, an die Türen schlagend, Gaben fordernd und Passanten festnehmend zu Neujahr herumzogen (Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, 260 f.), der zweite etwa bei den Aromunen im zentralen Pindus-Gebiet, wo sich Gruppen von 15–20 Verkleideten bilden, die unter dem Instrumentenspiel eigens angestellter türkischer Zigeuner am Neujahrstag durchs Dorf ziehen; die Masken bestehen hier aus Hochzeitspaaren, türkischen Soldaten und zwei *zdrugamani*, Fellverkleideten mit umgehängten Glocken, die Passanten festnehmen und sie Lösegeld zahlen lassen, womit die Musikanten bezahlt werden (*ibid.*, 258 f.).

gam/Araber bestätigen³⁰⁶, allerdings läßt sich nun eine Kerngruppe und eine erweiterte Maskengruppe unterscheiden³⁰⁷: Bei ersterer kann die Mannesrolle von Bräutigam und »Araber« in Aussehen und Funktion kontaminieren³⁰⁸ bzw. sich zu einer festlich gekleideten Gruppe multiplikativ vervielfältigen³⁰⁹, während die vor Zudringlichkeiten beschützte Braut unabdingbar ist³¹⁰; bei zweiterer kommt der »europäisch« gekleidete

306 In Auswahl: Kostas Karapatakis, *To δωδεκάημερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, 237 f., Dimitrios Lukopoulos, »Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας«, *Laografia* 6 (1921–25) 99–168, bes. 127, zu später Bulgarisch-Thrakien in noch osmanischer Zeit D. K. Vogazlis, »Ηθθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών και των συνοίκων τους Βουλγάρων«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 21 (1956) 177–234, bes. 238 f., wo folgende Umzugsfiguren üblich waren: Braut-Bräutigam, der Teufel (Hörner, Schwanz, kleine Glocken, Stock oder Dreizack in Händen), der Arzt (hoher Hut, Mörser in der Hand), die *moma* (Dorfmädchen), der Aga, Ritter, Fustanellenträger u. a.

307 In Kornofolia etwa in Griechisch-Thrakien gingen am Weihnachtstag bis etwa 1935 eine Braut und ein rußgeschwärtzter Bräutigam (*rugatsiarus*) in die Häuser und am folgenden Tag Engel, Magier, Krankenwärter, Dichter und Offiziere (P. Christudis, »Λαογραφικά θέματα Κορνοφωλίας«, *Θρακικά* 41, 1967, 294–306).

308 In Xirokampos/Thessalien hat der Araber die Glocken auf den Rücken gebunden, hält Messer und Stöcke in Händen; der Bräutigam unterscheidet sich in seiner Lumpenverkleidung nicht viel von ihm: Er trägt bloß noch eine Phallusandeutung. Die »Braut« in langem Kleid und mit Schürze küßt die Hände der jeweiligen Hausbewohner (Handschrift des Laografischen Seminars der Univ. Athen 1375, 201 f.). In Pisoderi/Makedonien übernimmt der *kapetanios* (Anführer der *rugatsaria*) die Rolle des Bräutigams. Er rammt in jedem Haus seinen Dolch in die Zimmerdecke und fordert den Hausherrn auf, ihn zu reinigen. Dieser tut es mit einem Geldschein. Der Araber sammelt inzwischen Würste (Karapatakis, *op. cit.*, 224 f.). In Paliokastro/Thessalien besteht eine Maskengruppe (4.–6. Jänner) aus dem Brautpaar und einem Araber, der über und über mit Glocken und Waffen behangen ist. Bei der Begegnung zweier Gruppen muß eine unter den gekreuzten Schwertern von Bräutigam und Araber durchmarschieren, sonst kommt es zum Kampf. Der Maskenumzug dient auch zur Kontaktaufnahme von Burschen und Mädchen (*Laografia* 4, 1913/14, 311 f.). Zur Kontamination der Maskierung: z. B. in Anakasia/Thessalien: Der Araber trägt die *fustanella*, einen Fez mit Gesichtsmaske, in der rechten Hand ein Messer und große Glocken um die Taille gebunden (Laografisches Seminar, Hs 1253, 98). Die Maskierung dient hier auch dem Nicht-Erkant-Werden. Aufgabe des Bräutigams ist die Beschützung der Braut vor Anzüglichkeiten, was manchmal auch der Araber übernimmt: In Kalochi/Makedonien achtet ein Fellverkleideter (Araber) mit einem Knüppel darauf, daß niemand die Braut küßt (Lukopoulos, »Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας«, *op. cit.*, 127 f.). In Keramidi/Thessalien springt der Araber wild um die tanzende Braut und treibt laszive Scherze mit ihr (A. D. Papachatzopoulos, »Λαογραφία του Κεραμιδίου της Επαρχίας Βόλου«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2, 1931, 114–138, bes. 131 f.).

309 Auch die Bräute können sich vervielfältigen. In Domeniko/Nordthessalien verkleidet sich die Hälfte der Umzugsgruppe als Bräutigame (*tsoliades*), die andere als Bräute (*dames*) (Hs des Laografischen Archivs der Akademie Athen 1972, 16).

310 Sie fehlt eher selten. Einige Beispiele dazu: Im Gebiet südlich von Glykomilea/Thessalien ge-

Arzt³¹¹ hinzu (erweckt die ohnmächtig gewordene Braut, mit der man auch laszive Späße treibt³¹², zum Leben)³¹³, der Alte und die Alte³¹⁴ und andere Figuren des Alltagslebens³¹⁵; die Bräutigame erscheinen auch phallisch³¹⁶, die Araber »bestrafen« im Falle

hen nur dämonisch Verkleidete von Haus zu Haus: in weiten Mänteln, mit umgehängten Glocken, Masken aus Tierköpfen, mit Schwertern und Pfluggeräten. Jeder Passant wird umringt und muß sich freikaufen (Karapatakis, *op. cit.*, 233 ff.). Ähnlich treten auch die *arapki* im Bezirk Kavala/Makedonien auf: in großen weiten Kleidern mit überlangen Ärmeln, in Schuhen bis zum Knie geschnürt, mit ausgestopftem Höcker, an dem eine Glocke hängt, drei an Brustriemen befestigte schwere Viehglocken, einer Kopfmaske aus Ziegenfell mit Augen- und Mundlöchern, über deren kapuzenförmiges Ende ein besticktes Tuch geschlagen wird, die Hände in dicken Wollhandschuhen, mit einem großen Holzschwert (Karapatakis, *op. cit.*, 224 f.). Dem Zug voran gehen zwei Fustanellenträger. In Nikisiani sind diese *kapetane* (in Ordnungsfunktion) in den letzten Jahren verschwunden (A. Papafentidu, »Οι Ἀράπιδες της Νικήσιανης στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του δωδεκαημέρου«, *Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 383–392).

- 311 Zur Arztfigur als Maskentyp vgl. speziell Walter Puchner, *Η μορφή του γιατρού στο νεοελληνικό θέατρο*, Athen 2004, 49–67. Die Arztfigur des Heilmagiers, der selbst »Tote« zum Leben erweckt, ist als Verkleidungsfigur nicht nur im balkanischen Raum bekannt (V. Adăscăliței/L. Çiřeş, »Mocănașii, Datine-Spectacol«, *Revista di Etnografia și Folclor* 15, 1970, 323–333), sondern auch im Schwarzmeergebiet bis in den Kaukasus (Robert Bleichsteiner, »Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 55/VI, 1952, Kongreßheft, 3–76, bes. 16 ff.).
- 312 Meist der Bräutigam oder der Araber. In Agiopigi begleiten die Kalandargruppe 4–5 Araber, ein Brautpaar, ein greises Paar, ein Arzt, ein Flöten- und ein Dudelsackspieler. Die Maskierten laufen voraus und schrecken die Kinder. Braut und Bräutigam ergehen sich in Anzüglichkeiten, die Braut küßt die Hände und sammelt Geld (Karapatakis, *op. cit.*, 237 f.).
- 313 So begleitet in Almyros/Thessalien das Brautpaar eine bucklige Schwiegermutter, ein Araber mit Holzschwert und ein Arzt mit Weinflasche (Konstantinos A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 11, 1944/45, 1–131, bes. 107 f.).
- 314 Niko Kuret, »Die Alten in den Maskenumzügen Südosteuropas«, *Etnografski i folkloristični izsledovanija*, FS Chr. Vakarëlski, Sofija 1979, 215–225. Vgl. auch weiter oben.
- 315 Zur erweiterten Maskengruppe der *liukantzaria* in Agioi Theodoroi in Thessalien zählen etwa der Priester, der Gendarm, der Weinbergwächter, der Lehrer, die »Aschenfrau«, die mit einem Aschenbeutel zudringliche Kinder abwehrt u. a. In Lygaria/Thessalien kommt ein Tanzbär mit Bärenführer hinzu (Hs des Laografischen Seminars der Univ. Athen 1565, 96). In den Bergdörfern von Pieria/Südmakedonien ein Hauptmann und ein Unterführer sowie handlesende Zigeunerinnen (Karapatakis, *op. cit.*, 224 f.).
- 316 So bei den Neujahrsumzügen im Raum Kalambaka/Thessalien. Hier trägt der Araber einen hölzernen Mörserstößel zwischen den Beinen, den er unter dem Gelächter der Zuschauer herumzeit und sich damit auch der Braut nähert. Ein Arzt mit Heilkräutern und eine bucklige Alte (*baba*) sowie viele festlich Gekleidete bilden den Zug. Alle achten darauf, daß sich niemand dem Brautpaar nähert (Karapatakis, *op. cit.*, 224 f.).

des Brautraubs die Entführer aus dem Publikum³¹⁷; oft entspinnt sich auch ein Zweikampf zwischen »Araber« und Bräutigam um die Braut, wobei einer der beiden »getötet« wird³¹⁸, die Braut beweint ihn und der Arzt erweckt ihn wieder zum Leben mit einer komischen Untersuchung und Therapie³¹⁹; ein Priester nimmt eine Hochzeitsparodie vor³²⁰, ein Zigeuner mit Tanzbär und andere Masken komplettieren das Bild. Die Interaktionen zwischen den einzelnen Maskentypen bleiben jedoch rudimentär, und die Maskengruppe ist meist eingebettet in einen Umzug von festlich gekleideten Burschen und Männern, die in der Zwölftenperiode vor den Häusern Ansingelieder vortragen und tanzen. Die Ausschließlichkeit des Maskenprivilegs führt beim Aufeinandertreffen von zwei Gruppen manchmal zu bewaffneten Auseinandersetzungen³²¹.

Ein Augenzeugenbericht aus dem Raum Siatista in Griechisch-Makedonien aus der Türkenzeit berichtet folgendes: »Bei uns am Hl. Basileios-Tag [Neujahr] gehen die *rugatsiaria* in den Dörfern um. Mich machten sie zur Braut, daran erinnere ich mich, als ob es heute wäre. Ich war 15 Jahre alt und sie zogen mich als Frau an. Es gab auch einen Bräutigam mit einem Schaffell im Gesicht und zwei Löchern für seine Augen. Und

317 Solche Entführungsspiele und Scheinhochzeiten scheinen der Karnevalsszene »entnommen« zu sein. Eine scharfe Grenze zwischen Brauchhalten und Begehungsterminen wird sich hier nicht ziehen lassen. So gehen bei den Neujahrsumzügen in Iliolusto in Makedonien ein greises Paar mit Kleinkind, ein Arzt mit Arzneien, zwei »Mädchen« und einige Beschützer (*tospagades*) mit leinenumwundenen Knüppeln um. Die »Mädchen« lassen sich von männlichen Zuschauern entführen. Die Beschützer machen den Wüstling ausfindig und erlegen ihm eine Geldstrafe auf. Will dieser zu wenig bezahlen, so stechen ihn die »Mädchen« mit Stricknadeln (I. Leonidas, *To Ηλιόλουστον του Κιλκίς*, o. O. 1967, 55). Zum Brautraub auch Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, 254.

318 »The play is begun by the Arab, who approaches the bride and attempts some familiarity, such as stealing a kiss. This is naturally resented by the bridegroom, and a lively quarrel ensues, which ends in the Arab killing the bridegroom. The bride in despair flings herself on the body and gives way to violent weeping. Then, remembering the doctor, she hurries off and fetches him to cure her husband. The doctor assumes a professional air, feels the pulse, etc., of the bridegroom, thumps him, and drusts some drug such as a piece of soap into his mouth, or indulges in other horseplay at his expense. This has a miraculous effect, the bridegroom comes to life again, jumps up, and dances with the other actors. The play usually ends with an obscene pantomime between the bride and the bridegroom« (Wace, *North Greek Festivals*, *op. cit.*, 233 f. für Kokkotoi in Thessalien). In Keramidi im gleichen Raum wurde (um 1900) bei diesen Scheinkämpfen regelmäßig versehentlich die Braut »getötet«. Der Arzt nahm sich der am Boden ausgestreckt Liegenden in sehr ernsthafter Weise an: Er steckte ihr ein Kraut in den Mund, wodurch sie sich wiederbelebte und den nachfolgenden Maskentanz anführte (Papachatzopoulos, *op. cit.*, 131 f.).

319 Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, 255 f.

320 Vgl. in der Folge.

321 Vgl. das Fallmaterial in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 210–214 (mit Detailbibliographie).

oben hing ein Fuchsschwanz als Quaste. In der rechten Hand hielt er die *tziumanika*. Die *tziumanika* war ein kurzes Holz, eine Elle lang, ganz schön, und vorne hatte es so etwas wie einen Kopf mit runden Häutchen, rot, grün, schwarz, mit Nägeln befestigt. Der *rugatsiaris* hatte, Entschuldigung, zwischen seinen Schenkeln zwei Zwiebeln und ein Holzstück in Lumpen, wie ein echter (-Penis-), und mit der *tziumanika* erregte er ihn. Er war auch voll kleiner und großer Glocken, so daß der Ort nur so dröhnte. Ich, als Braut, hielt den Apfel und warf dem Hausherrn das Tuch zu, wenn wir tanzten, denn außer der Braut und dem Bräutigam waren da noch viele andere. Wenn wir in ein Haus gingen, begann der *rugatsiaris* das Feuer aufzuschüren und sagte: ich bringe Lämmer, ich bringe Zicklein, ich bringe Einkünfte. Gingen wir zu einer unfruchtbaren Frau, dann, erinnere ich mich, gab der *rugatsiaris* der Frau seine *tziumanika* zu küssen³²².

Als Bräutigam der Maskengruppe, deren Teilnehmer manchmal direkt den Namen der Zwölfendämonen, *kalikantzaroï*, tragen³²³, wird im allgemeinen der Stärkste der Gruppe ausgewählt, als Braut der Hübscheste³²⁴. Manchmal ist die Aufstellung der dämonischen Masken und der Festverkleideten fast choreographisch kunstvoll plaziert, so daß sich der Umzug einem rudimentären Stationendrama in prozessionaler Aufführung nähert, das bei seinen Aufenthalten vor und in den Häusern immer wieder die gleiche Szene repetiert³²⁵. Die Interaktionen der einzelnen Maskentypen bleiben jedoch insta-

322 Konstantinos A. Romaios, *Μικρά μελετήματα*, Thessaloniki 1955, 284, deutsch in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit., 132 f.

323 Andere Bezeichnungen sind *karakantzalia*, *kal'katzar*, *rogatsia*, *rugatsiaria*, *rukantzaria*, *baboerides*, *babaiurdes*, *survuri*, *lagatsiaraioi*, *futadis*, *kapetanareoi*, *džamaları*, *ligučari*, *koledari*, *vasiličari*, *eškari*, *zvongari*, *arapkoï*, *kalindrades*, *karnavalia* usw. (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 210–214).

324 Hs des Laografischen Archivs der Akademie Athen 2154 A, 193 f. In der Stadt Karditsa (Thessalien) bildeten sich etwa um 1960 Umzugsgruppen, bestehend aus einem Bräutigam in *fustanella* oder schwarzem Wollstoff, einer Braut im Hochzeitskleid, Schwiegerleuten, einem Priester mit Kutte, einem Arzt mit Zylinderhut, schwarzem Anzug, Brillen und Arzntasche in der Hand, der auf einem Esel verkehrt ritt, und einem Hodscha mit Fez. Alle trugen Masken aus Schaffell und Pelzüberwürfe. Allgemein besteht der Glaube, mit diesen Maskierungen die *kalikantzaroï* zu erschrecken; man schreckt aber vor allem die kleinen Kinder. An jeder Wegkreuzung tanzt das Brautpaar; es folgen improvisierte »Szenen«: Die Braut fällt in Ohnmacht; der Arzt hilft ihr. Zu diesem Zweck müssen die Maskierten in ein Haus eintreten, wo sie große Unordnung anrichten; hier werden den Bewohnern auch die panegyrischen Loblieder gesungen. Es tanzt auch die Bärin (ein Mann in Felle gekleidet mit einer großen Glocke um den Hals) an einer Kette; sie wiegt sich im Rhythmus, während der Bärenführer auf einen Blechkübel schlägt und dazu singt. Zur Vermeidung von Zusammenstoßen der Gruppen wird die Stadt in Umzugsdistrikte unterteilt (Hs des Laografischen Seminars der Univ. Athen 1414, o. S.).

325 Im Raum Almyros in Thessalien bilden um 1900 Burschen im Alter von 20–25 Jahren zwei Gruppen: die Vermummten und die Tänzer. Die Verkleideten bestanden aus Braut (ein unverheirateter Bursch in der reichsten Kleidung des Dorfes), Bräutigam (ein unverheirateter Bursch in wechseln-

bil und gehen über kurzfristige andeutungsweise Kontaktaufnahmen nicht hinaus, und von einer Rollenbeziehung bzw. verbalem Dialog oder »Handlung« kann nur in übertragenem Sinne gesprochen werden.

Ein anderes Beispiel aus dem nördlichen Balkanraum, wo öfter auch holzgeschnitzte Masken zur Anwendung kommen, ist der *Busó*-Maskenzug im ungarischen Mohács mit seinen eindrucksvollen und ausdrucksstarken Holzmasken, eine Ausnahmerecheinung im sonst eher holzmaskenarmen magyarischen Kommunikationsraum³²⁶. Der Faschingsumzug, bei dem die *jankele* mit Aschen(Mehl-)säcken auf lästige Zuschauer einschlagen, war ursprünglich ein Sammelumzug von Haus zu Haus: Man schlug mit Streitkolben an die Tür, machte Krach über den ganzen Hof (mit *Bao-Bao*-Rufen), bei Einlaßverweigerung wurde der Hof umgepflügt, im Stall Asche gestreut usw.; die Maskierten wurden im Haus bewirtet, gingen gruppenweise auf den Hauptplatz und tanzten den *kolo*. In der Zwischenkriegszeit wurde der Maskenzug vom Regime folklorisiert, die Obszönitäten bereinigt und eine Preiskrönung der besten Maske eingeführt³²⁷. Eine historische Quelle von 1783 spricht bloß von Kleidertausch³²⁸, erst 1845 sind die grell bemalten Holzmasken mit der furchterregenden Visage (*larva*), den herausstehenden Zähnen und der angenagelten Lammfellkapuze (*kapa*) zum erstenmal erwähnt, als Riesenmasken hergestellt von eigenen Holzschnitzern; die Aktionen beschränken sich auf den mit verschiedenen Geräten, Kuhglocken, Keulen, Hörnern usw. verursachten Hölllärm, Herumspringen und Wälzen im Schlamm, die Interaktion der Verkleideten

der Kleidung, ein Holzmesser zur Verteidigung der Braut tragend), Schwiegermutter (ein verheirateter Mann; alt, komisch; fehlt manchmal), Araber (in weißem Kleid, Fez, Ledergürtel mit Glocken behangen, als Beschützer des Brautpaares) und Arzt (europäisch gekleidet, eine Weinflasche als Arznei). Die Tänzer bildeten zwei Halbchöre zu je 10–15 Mann, die einander in zwei Riegen gegenüberstanden. Dazwischen tanzten die Verkleideten in anzüglicher Weise. Die Braut wurde ohnmächtig, der Arzt sprang herzu und nahm eine groteske Untersuchung vor. Er gab der Braut Arznei aus der Weinflasche und sie kam langsam zu sich. Es folgte ein neuer obszöner Tanz mit viel Lärm (Ch. K. Priakis, »Τα Κάλαντα των Θεοφανείων εν τη περιφέρεια Αλυρού«, *Laografia* 5, 1915/16, 225–232).

326 Jozsef Csalog, *Busójárás, a mohácsi sokácok ünnepe*, Pécs 1949, József Erney, »A busójárás és más farsangi játékok«, *Néprajzi Értésítő* 1907, László Földes, »A néprajzi museum Busomaszkjai«, *Néprajzi Értésítő* 1958, László Mándoki, »Busómaszkok«, *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyvem*, Pécs 1961, ders., *Busójárás Monácion*, Pécs 1963, Nora A. Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989, 281–300.

327 Die Umzugsstruktur ist heute noch in einem parallel durchgeführten Heischegang der Kindern (Schwundstufe) greifbar; der Maskenzug ist mehrfach verfilmt worden, hat die Maskenmoden der urbanen Karnevalszüge beeinflusst und wird in rezenten Jahren von Schülern als touristische Attraktion durchgeführt.

328 Frauen in Männerkleidung sind auch am Rande der Darbietungen nachgewiesen. Die Verkleideten waren Männer in zeugungsfähigem Alter.

mit dem Publikum auf das Kneifen und Belästigen von Frauen und Mädchen³²⁹, das Schlagen mit dem aschengefüllten Sack und die Interaktion zwischen den Verkleideten in Ringkämpfen. Derartige lärmende, störende und obszöne Maskenumzüge³³⁰ sind im gesamten Balkanraum verbreitet³³¹.

- 329 In manchen Quellen ist davon die Rede, daß die Frauen von den Verkleideten auf der Straße abgetastet wurden, ihr Geschlecht sei festgestellt worden und man habe an den Schamhaaren gezupft, damit der Mais wachse (Tahy, *op. cit.*, 287). Solchen Angaben aus älteren Quellen ist im allgemeinen mit einer gewissen Vorsicht zu begegnen, ebenso wie den Feuertänzern *nestinari/anastenaria* Betrunkenheit und orgiastisches Verhalten nachgesagt wurde (Anastasios Churmuziadis, »Περὶ τῶν αναστεναριῶν καὶ ἄλλων τινῶν παραδόξων ἐθίμων καὶ προλήψεων«, *Ἐκθεσις τῆς καταστάσεως τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς κατὰ το σχολικόν ἔτος 1872-73*, Konstantinopel 1873, 4-29, nachgedruckt in *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Λαογραφικοῦ καὶ Γλωσσικοῦ Θησαυροῦ* 26, 1961, 143-167).
- 330 Als ätiologischer Sekundärmythos wird angeführt, daß mit diesen Schreckmasken die Türken vertrieben worden seien. Neben den Masken haben die Verkleideten auch phallische Puppen mit überdimensionalem beweglichem Penis auf den Rücken gebunden. Die Einmaligkeit des Maskenzugs von Mohács an der Südgrenze Ungarns dürfte auf die slavophonen Schokatzten (Šokci, Sokáčok) zurückgehen, die den Großteil der Bevölkerung dieses Raums ausmachen. Deshalb ist der Maskenumzug von Mohács auch in einschlägigen kroatischen Darstellungen zu finden (Ivan Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, 66-71, Zdenka Lechner, »Buše – pokladni običaj baranjskih Hrvata«, *Etnološki prilozi* 1, 1978, 159-174, Katica Benc Bošković, *Pokladne maske iz zbirke Etnografskog muzeja u Zagrebu i muzeja u Mobaču*, Mohács/Zagreb 1973; vgl. auch S. Velin, »Obnovljeni pokladni običaji Šokaca u Santovu«, *Etnografija Južnih Slovena u Mađarskoj*, Budimpešta 1982, 215-237). Eindrucksvolle Abbildungen dieser Masken in Péter Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975 (o. S., Abschnitt »Buscho/-Aufzüge«).
- 331 Zu Mittwinterverkleidungen vgl. in Auswahl: Ivan Milčetić, *Koleda u južnih slavena*, Zagreb 1917, S. Trojanović, »Maske kod našega naroda«, *Bulićev Zbornik*, Zagreb/Split 1924, 695-699, Mile Nedeljković, *Godišnji običaji kod Srba*, Beograd 1990, Mila Bosić, *Godišnji običaji kod Srba i Vojvodini*, Novi Sad 1995, Georg Kraev, »Obredno i dramatično dejstvo«, *Maska i ritual*, Sofija 1999, 101-113, Valentin Angelov, »Obrednata maska«, *Balgarskija etnografija* 3-4 (1994) 28-34, Katia Atanasova, »Obreda rolja i značenieto na trapezata v kolednite praznici na balgarii i rumānci«, *Etnografski problemi na narodnata duhovna kultura*, Bd. 3, Sofija 1994, 48-79, Mila Bosić, *Božični običaji srba u Vojvodini*, Beograd 1985, Vladimir Bocev, »Maskiranje i običaje pod maski vo Makedonija«, *Etnolog* 3 (Skopje 1993) 114-124, Marin Mladenov, »Koleda i «koledari» u dimitrovgradskom (caribrodskom) kraju«, *Etno-kulturološki zbornik* 2 (Svrljig 1996) 86-88, P. Kostić, »Godišnji običaji, Cjeničko-peštarska visoravan«, *Glasnik etnografskog muzeja* 52-53 (1988-89) 73-123, Romulus Vulcănescu, »Ritual Masks in European Cultures«, Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7-8, New York/London 1993, 270-276, Wace, »North Greek Festivals«, *op. cit.*, ders., »Mumming Plays«, *op. cit.*, 250, 258 f., 260-262, Michael Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, 7-9, 23-25, Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 380-382, Kostas Karapatakis, *To δωδεκάημερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, 224-240 und *pass.*, Dimitrios Lukopoulos, »Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας«, *Laografia* 6 (1917/18) 99-168, bes. 127 f., 134 f., P. Christudis, »Λαογραφικά θέματα Κορνοφωλιάς«, *Θρακικά* 41 (1967) 294-306, bes. 298 f., Konstantinos A. Romaios, *Μικρά Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, 294, V. Skordelis, »Ανάλεκτά τινα της επαρχίας

Komplexere Gruppen. War die rudimentäre Maskengruppe in die *koleda/kalanda*-Umzüge der Zwölftenperiode integriert, so bringen die Maskenzüge der Karnevalsperiode Differenzierungen der Maskentypen, ohne jedoch in der Prozessionsform zwangsläufig Formen dichter Interaktion zu entwickeln³³². Typologisch ist auch der urbane, westlich beeinflusste Karneval mit seiner Nummernstruktur, den Wagenumzügen, der individuellen Ausgestaltung und den Preisverleihungen zu unterscheiden von den agraren Faschingsmanifestationen im Dorfmilieu mit den eher feststehenden Maskentypen, deren rituell fruchtbarkeitsmagischer Glaubenshintergrund noch nicht zur Gänze verschwunden ist. Aber auch hier läßt das Nebeneinander der einzelnen Maskengestalten noch kein explizit interaktives Rollengeflecht erkennen, auch wenn dies z.T. der Detailiertheit bzw. Pauschalität der Quellenangaben anzulasten sein mag.

Zum südosteuropäischen Karneval existiert eine Fülle von Fallmaterial, Einzelbeschreibungen, regionalen und nationalen Übersichten sowie reichhaltige Sekundärliteratur unterschiedlicher Güte, von der hier nur ein kleiner Teil angeführt werden kann³³³.

Φιλίππουπόλεως, Πανδώρα 11, H. 259 (1861) 447–453, bes. 450–453, Vogazlis, »Ηθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών«, *op. cit.*, 228 f., K. Marinis, *Δωδεκαήμερικά πανηγύρια*, Athen 1958, 86 ff., D. St. Tolis, *Το χωριό Καροπλέσι και η περιοχή Αγράφων*, Thessaloniki 1969, 197, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 210–214 usw.

- 332 Zu Typologie und Morphologie allgemein Dieter Richter, »Verkehrte Welt«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 53–59, Susanne Friede, »Verkleidung«, *ibid.* 59–66 mit ausführlicher Bibliographie. Vgl. auch Richard Weihe, *Die Paradoxie der Maske. Die Geschichte einer Form*, München 2004.
- 333 Slobodan Zečević, »Fašanke u Banatu«, *Rad XX Saveza folklorista Jugoslavije, Novi Sad 1977*, Beograd 1978, 443–446, ders., *Sprške narodne igre*, Beograd 1983, Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, Vranje 1986, Dragoslav Antonijević, »Vizantijske brumalije i savremene maskirane, povorke balkanskih stočara«, *Balkanica* 8 (1979) 93–129, Georg Kraev, *Balgarski maskaradni igri*, Sofija 1996, Marjanović, *Maske*, *op. cit.*, 110–163, dies., »Pokladni običaji u Banatu i istočnoj Srbiji«, *Etnokulturološki zbornik* 11 (Svrljig 1996) 95–101, S. Dimitrijević, »Običaji o praznicima preko godine, Banatske Here«, *Posebna izdanja, Vajvoćanski myzej*, Novi Sad 1958, 296–313, bes. 303, M. Škarić, »Život i običaji »Planinaca« pod Fruškom gorom«, *Srpski etnografski zbornik* 24 (1939) 1–275, bes. 92, Oto Bihalji-Merin, *Maska, ritual i pozorište*, Beograd 1970, H. G. Bogdani, »Valle në festat kalendarike të ripërtëritjes së natyrës«, *Kultura Popullore* 1–2 (Tirana 1994) 159–167, Aleš Gačnik, *Moć tradicije, Kurentovanje in karneval na Ptuj*, Ptuj 2000, M. Prošić-Dvornić, »Pokladni ritual na trimeru šumadijske varijante pogladnih igara«, *Folklori teatar u balkanskim b podunavskim zemljama*, Beograd 1984, 143–158, L. Stojanović, »Dramski elementi u pokladnim običajima Slavonije i Baranje«, *Osiječki zbornik* 18–19 (1987) 245–258, S. Tansung, »Jeux populaires masqués de villages Turcs«, *Le Masque dans la Tradition Européenne, Catalogue*, Binche 1975, 301–310, Ede Solymos, »Farsangi maszkajárás Baján«, *Ethnographia* 68 (1957) 354–356, Georgios Afentras, »Λαογραφικά της βορείου Ευβοίας«, *Αρχαίον Ευβοϊκών Μελετών* 10 (1963) 223–365, bes. 231, K. Papatheodoru, »Το έθιμα του Λευκοχωρίου«, *Χρονικά των Αρκάδων* 3 (1961) 69–73, Th. N. Papathanasopoulos, *Ιστορικά και λαογραφικά της Περίστας*, Athen 1962, 26 ff., St. A. Mylonakos, *Το Δαφνί της Σπάρτης και τα γύρω χωριά*, Athen 1966, 143 ff., Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, III 76 f., N. G. Metaxotos,

Methodologische Überlegungen sind eher selten³³⁴, ebenso wie vergleichende Ansätze³³⁵. Neben Stadt und Land ist auch der traditionelle Karneval von modernen, typisierten oder individuellen Verkleidungsformen zu unterscheiden, wie der Kinderkarneval, *maskarada*, *mačkare*, *masken-bal*, der Kostümball³³⁶, von Verkleidungen bei Massendemonstrationen und Studentenprotesten, die durchaus karnevaleske Züge haben können³³⁷, von Folklori-

»Φέστες και κομπάτα«, *Κυκλαδικό Ημερολόγιο* 1 (1965) 46–53, Michalis Skandalidis, *Η Χάλλη της Δωδεκανήσου*, Athen 1965, 50 ff., Georgios Ch. Papacharalampus, *Κυπριακά ήθη και έθιμα*, Nicosia 1965, 179 f., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 214–224, usw.

- 334 Vgl. wie oben. Z. B. Jane Cowan, »Folk Truth: When a Scholar comes to carnival in ›traditional‹ community«, *Journal of Modern Greek Studies* 6 (1988) 245–260, Fred Gearing, »Preliminary Notes on Ritual in Village Greece«, John G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology (Mediterranean Rural Communities and Social Change). Proceedings of the Mediterranean and Sociological Conference, Athens, July 1963*, Paris/The Hague/Athens 1968, 65–72, Marjanović, *Maske*, *op. cit.*, 11 ff., 33–49, zur Semiotik 301 ff. (vgl. auch Senka Kovač, *Maska kao znak*, Beograd 1996).
- 335 Dragoslav Antonijević, »Igre pod maskami u svetlu komparacije i kontinuiteta«, *Glasnik Etnografskog muzeju u Beogradu* 54–55 (1991) 165–178, ders., »Some theatrical elements in carnival rites of the Balkan people«, *Balkanica* 16–17 (1985–86) 159–166, ders., *Dromena*, Beograd 1997, Rossitsa Anguelova-Georguëva, »La culture théâtrale folklorique chez les Slaves du sud à travers leurs coutumes et leurs jeux d'hiver en travestis et avec masques«, *Makedonski Folklor* 15–16 (1975) 353–361, Milena Benovska-Säbkova, »Bälgarskata maskaradna obrednost v konteksta na evropejskata tradicija«, *Bälgarskija etnografija* 3–4 (1994) 3–15. Komparationen mit dem antiken Festkalender sind eher seltener geworden. Vgl. neuerdings Evy Johanne Häland, »From Modern Greek Carnivals to the Masks of Dionysos and Other Divinities in Ancient Greece«, *Narodna Umjetnost* 49/1 (2012) 113–130, dies., *Greske Fester, Moderne of Antikke. En Sammenlignende Undersøkelse av Kvinnelige og Mannlige Verdier*, Kristiansand 2007 (*Greek Festivals, Modern and Ancient. A Comparison of Femals and Male Values*), dies., »Greek Women, Power and the Body. From Fieldwork on Cults Connected with the Femals Sphere Towards a Deconstruction of Male Ideologies, Modern and Ancient«, *Mediterranean Review* 3/1 (2010) 31–57, dies., *Konkurrerende ideologier i gresk religion før og nå*, Bodø 2012 (Competing Ideologies in Greek Religion, Ancient and Modern). Vgl. auch Studien zu thrakischen Maskierungsformen, die auf den Dionysoskult rekurrieren sollen, z. B. Stojan Rajčevski, »Proučavanija värhu kulta na Dionis v tradiconnite obiçai maskirani izpälniteli ot Trakija«, *Bälgarski Folklor* 2 (1993) 68–73.
- 336 M. Ilijin/O. Mladenović, »Narodne igre okolini Beograda«, *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU* 4 (1962) 172–178, M. Ivanović, »Poklade u okolinu Beograda«, *Etno-kulturološki zbornik* 11 (Svrljig 1996) 102–110, Lozica, *Hrvatski karnevali*, 192 f., Marjanović, *Maske*, *op. cit.*, 150 f., dies., »Pokladni ritual u Sremu na trimeru sela: Golubinci u Novi Slankamen«, *Rad voivoćanskih muzeja* 30 (Novi Sad 1986/87) 173–181. Zu einschlägigen Kinderveranstaltungen auch Maja Bošković-Stulli, »O folklorizmu«, *Zbornik za narodni život i obiçaje Južnih Slavena* 45 (1986) 31–57.
- 337 Marjanović, *Maske*, *op. cit.*, 213–244, 245–297 mit rezentem Abbildungsmaterial. Vgl. auch L. David, »Teatralizacija studentskog protesta ili o odumiranju pozorišta«, *Zbornik radova studenata etnologije i antropologije Filozofskog fakulteta u Beogradu* 1997, 75–85. Besonders interessant auch N. Pavković/S. Haumović, »*Fašancu la Grebenaf*: Folklorizam simboličke strategije i etnički identitet

sierungen bei den regionalen Folklore-Festivals³³⁸. Nicht alle Publikationen berücksichtigen auch diese modernen Formen der Verkleidung³³⁹. Als Beispiel eines traditionellen urbanen Karnevals mit trionfiartigen Wagenumzügen mit allegorischen und satirischen *tableaux vivants*, freien Kostümierungen oft mit sozialkritischer und aktuell-politischer Note, sei ein Ausschnitt aus der literarischen Beschreibung des Athener Karnevals um 1900 in der romanhaften Darstellung von Konstantinos Christomanos (*Η κερένια κούκλα*, 1909) wiedergegeben:

»Das war ein Leben und Treiben da unten! In dichte Staubwolken gehüllt, führen langsam die Landauer vorüber, einer hinter dem anderen, besetzt mit roten, gelben und schwarzen Dominos mit blauen Spitzen, weißen Handschuhen und grünen Bändern, die ihnen vom Rücken herabhingen. Ein ohrenbetäubender Lärm. Ein Regen von Papierschlängen, Konfetti und Blumen, dazwischen das Geschrei der Straßenverkäufer und das Rasseln der Knarren [...]. In endloser Reihe führen die geschmückten Wagen vorbei: olympische Götter, Ritter, clownske Gestalten, die das politische Leben persifizieren sollten, Clowns, Zwerge und Riesen. Ein allgemeines Aaa! durchbrauste die Luft, als der Wagen des Eros erschien. Der kleine beflügelte Liebesgott mit dem Köcher hatte als Zügel bunte Bänder in der Hand, an denen Tauben festgebunden waren [...]. Dann kamen wieder andere Wagen mit halbnackten, in Laken gehüllte Menschen, ein Monstrum mit drei langen Nasen und einem Bein auf dem Rücken«³⁴⁰.

Maskentragen war in allen venezianischen Besitzungen, vom dalmatinischen Küstenstreifen bis nach Kreta, üblich; auf Zante im 18. Jh. konnten die maskierten Frauen (*bauta*) sogar auf der Straße ungestraft die Männer belästigen, Kreta (bis 1669) war bekannt für seine Orangenschlachten³⁴¹. Öffentliches Maskentragen war zur Faschings-

rumunske nacionalne manjine u Banatu«, *Popožaj manjina Saveznoj Republici Jugoslaviji*, Beograd 1996, 697–708, bes. 699–701, wo der Umzug zum Nationalsymbol der rumänischen Minderheit geworden ist, an dem auch Frauen teilnehmen; ähnlich auch in Ungarn mit dem *cigánybál*: E. Király, »Pokladno veseljke kod Mađara u Vojlovici«, *Rad IX kongresa Saveza folklorista Jugoslavije*, Sarajevo 1963, 383–391.

338 Z. B. I. Bokova, »Festivalām – tradicija i savremenost«, *Maska i ritual*, Sofija 1999, 117–131, Vesna Marjanović, »Folklor i folklorizam u pokladnim običajima na primeru Hrvata u Sremu i Rumuna u Banatu«, *Folklor u Vojvodini* 4 (Novi Sad 1990) 81–89, Joan Sheffler, »Mask Rituals of Bulgaria: The Pernik Festival, 1980«, K. K. Shangriladze/E. W. Townsend (eds.), *Papers for the V. Congress of Southeast European Studies, Belgrade, September 1984*, Columbus, Ohio 1984, 338–361.

339 Vorbildlich z. B. Ivan Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, auch Marjanović, *Maske*, op. cit.

340 Konstantinos Christomanos, *Die Wachspuppe*. Deutsch von Fr. Steinmetz, Hamburg 1929, 24–26. Eine ausführlichere Beschreibung bei A. Verveniotis, *Η Αθήνα του 1900*, Athen 1963, 28–30 (deutsche Übersetzung bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 190f.)

341 Dinos Konomos, »Το Ζακυνθινό λαϊκό καρναβάλι«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1953, 263–275. Auf Kefalonia begann das Maskentragen gleich nach dem Theophanie-Tag und währte bis zum »Rei-

zeit sogar im türkenzeitlichen Ioannina üblich³⁴². Beim größten und bekanntesten Karneval in den Mediterranzonen der Balkanhalbinsel, in Patras, hatte der vor ca. 150.000 Zusschauern paradierende Wagenzug schon 1961 zwei Kilometer Länge³⁴³.

Die Namensformen der Maskierten und des Umzugs sind z.T. sprachübergreifend: *skylareoi*, *kiopek-bey*³⁴⁴, *bules*, *barbutes*, *m'tsunes*, *mutsunarides*, *kamu(d)zelles*³⁴⁵, *prosopades*³⁴⁶, *karnavalia*, *kukeri*, *kukuti*, *chuchuti*³⁴⁷, *džamaları*³⁴⁸, *bey*, *rogatsiaria*³⁴⁹, *kalindrades*, *kudunates*, *zvangari*, *eškari*, *arapi* usw.³⁵⁰ und eine ganze Namensreihe, die von *geroi* (*starci*, *didi*, Alte) und *babo* ihren Ausgang nimmt: *kalogeroi*, *momogeroi*, *kukuge-roi*, *babugeroi*, *babušari*, *babajurdes*, *bubucheria* usw.³⁵¹; vgl. weiters *cigani*, *komendijaši*, *komendije* (Raum Kragujevac), *maskirani*, *mačkare* (in Rilji, in der Batschka), *bele babe*,

nen Montag« (Faschingsende); 1840 wurde von den britischen Behörden eine Verordnung erlassen, das Maskentragen nur auf die Karnevalszeit zu beschränken (Ch. Vunias, »Από την Κεφαλλονίτικη Λαογραφία. Το Κεφαλλονίτικο καρναβάλι«, *Επτανησιακόν Ημερολόγιον* 3, 1963, 142 ff.). Zum kretischen Karneval in der ersten Hälfte des 17. Jh.s vgl. die im venezianischen Dialekt geschriebenen Memoiren von Zuanne Papadopoli (*Memoirs of seventeenth-century Crete: L'occio (Time of Leisure) by Zuanne Papadopoli*, edited with an English Translation, Introduction, Commentary and Glossary by Alfred Vincent, Venice 2007).

- 342 Die Maskenparade fand im Stadtzentrum statt, mehrere Männer in anatolischen Trachten tanzten, nahmen Passanten fest und forderten Lösegeld (Konstantinos Krystallis, »Αι Απόκρρω εν Ιωαννίνοις«, *Εστία εικονογραφημένη* 1892, 97 ff.).
- 343 D. Andriopoulos, »Το καρναβάλι στην Πάτρα«, *Περιηγητική* 26 (1961) 32 ff.
- 344 Zum Zusammenhang mit den »Hündischen«, dem Hunde-Bey (*kōpek-bey*) und dem Masken- und Purifikationstermin des »Reinen Montags« (σκυλοδευτέρα) am Ende des Karnevals und zu Beginn der Osterfasten vgl. Walter Puchner, »Cave canem. Σημαιολογικές περιδιαβάσεις γύρω από τον σκύλο«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 17–84.
- 345 Dies vor allem im Inselraum. Zur Etymologie Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 259 f.
- 346 Bei den Sarakatsanen (Hatzimichali, *Σαρκατσάνοι*, *op. cit.*, ρνς' f.).
- 347 G. Kazarow, »Karnevalsbräuche in Bulgarien«, *Archiv für Religionswissenschaft* 11 (1908) 407–409, Georgios A. Megas, »Αναστενάρια και έθιμα της τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laografia* 19 (1960/61) 472–534, bes. 508 f. Mihai Arnaudov, *Folklore bulgare (La Bulgarie devant le IVe Congrès des Géographes et Ethnographes Slaves)*, Sofia 1936, 161–165 (»Les »Koukeri« de Thrace. Les jeux »nestenari«), Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, *op. cit.*, 23–30, Katerina Kakuri, *Προαισθητικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946, 152 f., Anastasios Churmuziadis, »Περί των Ανατεναρίων και άλλων τινών παραδόξων έθιμων και προλήψεων«, *Αρχεϊόν του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 26 (1961) 143–167, 161–164.
- 348 Vgl. wie oben.
- 349 Vgl. Puchner, »Die Rogatsiengesellschaften«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 139–145 zu Namensmorphologie und Etymologievorschlägen.
- 350 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 380 f.
- 351 Waldemar Liungman, »Das Kukeri-Spiel in Hagios Georgios und zwei damit zusammenhängende Namensreihen«, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 15 (1939) 21–29.

debele babe (Smederevo), *gracenic*, *maskirci* (Šumadija), *svadbari*, *mečkari*, *strašila* (Smilovo), *preličnici* (Südost-Serbien), *kamile*, *starci*, *fašange*, *farsang* (Fasching), *lorfe*, *buše*, *prerušenci* (Banat), *svatovi*³⁵², *maskara*, *larfa*, *obraz*, *oblicje*, *pustovi*, *šeme*, *koranti*³⁵³ usw. Zur Population der *processionaliter* umziehenden Maskentypen zählen in der erweiterten Verkleidungsgruppe funktionale und dysfunktionale Figuren: funktional, wenn sie Teil (oder Reste) einer (ev. nicht mehr ausgeführten) Handlungsnummer sind, dysfunktional, wenn sie bloß die ornamentale Rolle eines spektakulären Elements besitzen. Der fertilitätsmagische Sinnuntergrund der Darstellungen und Verkleidungsformen ist im südosteuropäischen Ruralkarneval weiterhin manifest, protektiert durch die Umkehrung der Verhaltensnormen in der Narrenfreiheit der Faschingsperiode³⁵⁴. Neben dem seine Potenz kaum verbergenden oder in offener Phallophorie auftretende Bräutigam mit seinem beeindruckenden Zeugungsorgan³⁵⁵ (machmal auch einfach in Festkleidung) und der ihre Weiblichkeit überbetonenden Braut, die Gegenstand sexueller Belästigungen wird (bis hin zu mimetischen Koitusparodie, die oft dem Paar der Alten vorbehalten bleibt)³⁵⁶ und dem Gegenspieler (»Araber«) oder Beistand (*dever*, Hochzeitsführer) des

352 Vesna Marjanović, »Pokladne maske i povorke«, *Glasnik etnografskog muzeja* 67–68 (2004) 155–176.

353 Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajin*, Ljubljana 1984.

354 Der Jesuitenorden und katholische Geistliche haben sich im 17. Jh. auf Chios und Santorini bemüht, die einheimische Bevölkerung durch das Aufführen erbaulicher Komödien von den obszönen Maskenzügen gegen Karnevalsende fernzuhalten (vgl. dazu die Quellen in Walter Puchner, *Griechisches Schuldrama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften 277) 79 f., 88 f.)

355 Z. B. Mirjana Prošić-Dvornić, »Pokladni ritual na primeru šumadijske varijante pogladnih igara«, *Folklorni teatar u balkanskim u podunavskim zemljama*, Beograd 1984, 143–157, bes. 150–156, Vakarlski, *Bulgarische Volkskunde*, op. cit., 388.

356 Zur Kopulationsparodie des *didi* mit der *baba* in Kaštel Starom in Kroatien (1987) siehe Abb. 21 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit. Die phallischen Elemente und die aristophanischen Späße sind fast überall präsent, sowohl in älteren Spielarten der Verkleidungsformen, aber auch bei Puppen und Idolen mit betonten Zeugungsorganen (*german*, *kalojan*, *leidinos* auf Ägina usw.), in Altthrakien als Phallusidole bei den Maibräuchen und beim *babin den*, wo früher mit Effigien von Geschlechtsorganen Zeugungsakte mimetisch simuliert wurden (im Haus der Hebamme, unter ausschließlicher Beteiligung verheirateter Frauen, vgl. Georgios A. Megas, »Εθίμα της ημέρας της μαμμής«, *Laografia* 25, 1967, 534–556). Im magyarophonen Kommunikationsraum gibt es auch nicht-obszöne Erosattiren mit tänzelnden tanzenden Liebespaaren (zwei Burschen), Küssen und Zärtlichkeiten, oder die pantomimische Imitation des Spaziergangs, während die drastischen Auftritte dem Altenpaar mit betonten Geschlechtsmerkmalen vorbehalten bleiben; auch die Herbergsuche des Ehemanns mit der hochschwangeren Frau wird dargestellt (Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, op. cit., 187–202). Anders ist die entsprechende »Nummer« in zentral- und südbalkanischen Karneval, wo die Sitzengebliebene knapp vor der Niederkunft im Zuschauerpublikum nach dem »Schuldigen« sucht. Zu einem reinen Phallus-Fest hat sich der *burani*-Ritus am »Reinen Montag« im thessalischen Tyrnavos entwickelt (vgl. die Photos von 2001

Brautpaars³⁵⁷ gibt es gewöhnlich folgende Maskentypen: den europäisch gekleideten Arzt mit seinen lustigen Untersuchungen und Heilmethoden; den Pseudopopen, der die Hochzeitstravestie vornimmt, Mist statt Weihrauch verbrennt und eine deftige Ansprache hält; dem Richter, der Gericht hält und Strafen verteilt und dessen Schergen die Passanten verhaften, die sich freikaufen müssen; aber auch, neben den Tierverkleidungen, eine Fülle von anderen Figuren wie die Schwiegerleute der Heiratsparodie, Zigeuner, Leibwächter, den König (*car*), Jäger, Derwische, *čausi*, *arnăuții* (Arvaniten), den haidukenartigen *kapetan* (*căpitanul*), in den nordbalkanischen Spinnstubenunterhaltungen auch landwirtschaftsfremde Wanderberufe wie Handwerker, Hausierer, Rauchfangkehrer, Bettler, Zigeunerschmiede, Topf- und Geschirrhändler, Blutegelverkäufer usw.³⁵⁸ Im Banat z. B. gehen das Brautpaar um, die obszönen *starci*, der Arzt (charakteristischerweise »tot« genannt), Offiziere, der Photograph, Musiker, Astronauten, manchmal auch Heldenfiguren wie Marko Kraljević, Alexander der Große usw.³⁵⁹

Als Beispiel eines umfangreichen Maskenzugs sei der ehem. traditionelle Karneval von Sammakovi (Demirköy), nördlich der ehem. thrakischen Hauptstadt Vizye (Vize) in der heutigen Europäischen Türkei nahe der bulgarischen Grenze angeführt, die *pi-terades* (mit Kleie bestrichene Gesichter, auch mit dem Bodensatz des Weinfasses, heute mit Ruß oder Mehlstaub). Dem morgendlichen Hochzeitszug in der Käsewoche (letzte Karnevalswoche) gehen voraus: ein Tanzbär mit Bärenführer, ein Friseur mit Rasierklingen, Gepäckträger, eine Brautpaarpersiflage, die *seimenides*, die »Schwarze Haube«,

in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, Abb. 13–14). Neben der am Hauptplatz in großen Kesseln gekochten Suppe (*burani*) und den lasziven Liedern und obszönen Tänzen bzw. den Phallen verschiedener Größe und Materials gab es früher auch die Wahl eines Königs, der Gericht hielt und Geldstrafen verteilte, aber verkehrt auf einem Esel saß und dessen Schwanz in der Hand hielt. Am Abend warf man ihn in eine Grube mit Wasser (Megas, *Ελληνικάί εορταί*, *op. cit.*, 116 f.). Zu mimetischen Begattungsakten der *džamalari* im Kreis Küstendil auch Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 385.

357 Zum Hochzeitszug (*pokladi svatovi*) der *komentijaci* in Gruža mit *mlad*, *mladožena* und *dever*, aber auch *dedice*, *starci*, Tierverkleidungen usw. vgl. P. Ž. Petrović, »Život i običaji narodni u Gruži«, *Srpski etnografski zbornik* 26 (1948) 236 f.

358 Meist rußgeschwärzt, in Lumpen oder umgedrehte alte Kleider gesteckt bleiben sie unerkannt, beschmieren auch die Leute, bieten ihre Dienste an und feilschen in improvisierten Dialogen um den Preis, verursachen Störungen (die Zigeuner bringen Pferdemit in die saubere Stube, die Bettler verstreuen Asche, die Topfhändler breiten alten Krempel aus usw.) und nähern sich den Mädchen und verwickeln sie in Verkaufsdialoge voll der Anspielungen (Tahy, *Das theatrale Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, *op. cit.*, 152–165).

359 Slobodan Zečević, »Fašange u Banatu«, *Rad XX kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Novom Sadu 1973. godine*, Novi Sad 1978, 107–110; man hat hier auch Einflüsse von den rumänischen *čajușarii* konstatiert (Dragoslav Antonijević et al., *Ritualni trans*, Beograd 1990, 189–267).

eine groteske erosbesessene Alte, die schockierende Lieder singt, komische Lazzi und Zierereien macht; es folgt der eigentliche Hochzeitszug: voraus der *provodos* (eine Art Herold)³⁶⁰, der Glockenmann mit seinen Bockshörnern, der mit seinen Sprüngen die um die Hüften gebundenen Viehlocken in verschiedenen Tonlagen zum Klingen bringt, der Dudelsackspieler, drei Knirpse mit den Brautgeschenken in Körben am Kopf (reine Fetzen), der Bräutigam in Lumpen mit einem gigantischen Schnurrbart und einer Spielkette (*komboloi*) aus Zwirnspulen in der Hand (Zeichen seiner Virilität), die bescheidene Braut mit gesenktem Blick, riesigen Brüsten und einem rundgewölbten Hinterteil, die vor lauter Scham alle Augenblicke in Ohnmacht fällt, der Beistand, der sie an der Hand führt und sie mit einer Zitronenhälfte, unter die Nase gehalten, wieder zu sich bringt; es folgen noch der Esel mit der Mitgift (Schnapsflaschen und alte Kisten), daneben ein Buckliger, der die Aussteuer anpreist (Stickerereien, die der Braut das Augenlicht gekostet haben) und mit einem Staubwedel gewissenhaft rein hält, ein Arzt mit hundeartigem Gesicht, ein Satyr, ein Tänzer mit Hirschgeweih³⁶¹. Ähnlich reichhaltig an Maskentypen ist der Lazarusumzug in der Woche vor der Karwoche (Terminverschiebung)³⁶² im albanischen Lunxhëri im Raum Gjirokastër: Anführer (*kapetan*) mit Fustanella und Krummsäbel, sein »Stiefsohn« (Unterführer), der Arzt im Gehrock mit Arzneitasche und zwei weißblusigen Krankenschwestern, das Brautpaar, ein *bajazzo* mit einem bunten Papierminarett, umringt von Palikaren, die ihn beschützen; es folgt der *baba-seh*, eine Art Weihnachtsmann mit weißem Bart, der Alte und die Alte mit Spindel, der lärmende Satan mit riesigen Schwanzauswüchsen, als letzter der Araber³⁶³.

360 Er ist mit einem langen Kleid mit breitem Gürtel, in dem ein Holzmesser steckt, gekleidet, in der rechten Hand hält er einen Stab mit einem in Schmutzwasser getauchten Lappen, mit dem er die Passanten beschmutzt, in der linken ein Rinderhorn, in das er hineinschreit und alle Zuschauer zum Hochzeitsschmaus einlädt.

361 Die Maskierten werden oft angehalten, trinken viel, fallen auf den Erdboden und ergehen sich in losen Reden. Die eigentliche »Vorstellung« findet dann am Hauptplatz mit sarkastischen und obszönen Liedern statt. Prosperitätswünsche bezüglich der Ernte, gegen Tierseuchen, zur Vertreibung der *kalikantzaroi* usw. werden gesprochen, sodann die Hochzeitsparodie vollzogen. Die Männer wälzen sich vor Trunkenheit und Lachen auf dem Boden (Theodoros P. Kiakidis, »Ιστορία Σαμμακοβίου και των περίξ Ελληνικών Κοινοτήτων«, *Θρακικά* 33, 1960, 3–147, bes. 22 ff., K. G. Vutsorulos, »Η μασκαροδευτέρα ή πιτεροδευτέρα στο Σαμμακόβι και οι Πιτεράδες«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 20, 1955, 337 ff.).

362 Zu solchen Terminverlagerungen (Heterochronie) und ihren Ursachen vgl. das Material bei Walter Puchner, »Μετωνυμία και ετεροχρονία«, *Θεωρητική Λαογραφία*, Athen 2009, 282–300.

363 Alle außer dem Brautpaar tragen Glocken und Klappern, die Araber sogar mehrere Reihen um die Mitte gebunden. Jedes Dorf der Region bildet in Konkurrenz mit den anderen Kommunitäten seine eigene Maskenprozession und besucht auch die umliegenden Dörfer. Beim Zusammentreffen

Neben diesen z.T. martialischen Maskenprozessionen mit deutlich fruchtbarkeitsmagischem Hintergrund gibt es auch semiurbane Formen, die die Maskenfiguren des Agrarkarnevals noch beibehalten, aber ihrer fertilitätspromovierenden Obszönität berauben, an der Wende zum Folklorismus und dem »Brauch ohne Glauben«. Ein solcher Fall ist die Maskenparade an den Karnevalssonntagen im ehem. Kotyora (heute Ordu) vor der Aussiedlung der Pontusgriechen 1922 an der Nordküste Kleinasiens am Schwarzmeer³⁶⁴.

Dort wird die einheimische Tracht getragen. *Die Mädchen verkleiden sich als Haremsdamen; Greise und Greisinnen, Teufel mit Schwanz, Hörnern und schwarzem Trikot, Dorf-mädchen, Zigeuner; klassische Figuren sind der Arzt und seine Frau: er im alten Gebrock, mit weißer Weste, einer riesigen Zwiebel in der Westentasche, mit einer Schnur angebunden, als Taschenuhr, einen Stock, der meist das Skelett eines Regenschirms ist, Brillenrahmen ohne Gläser, oft auch aus Besenhaaren, einen riesigen Hut oder einen Legekorb für Hühner am Kopf; sie mit riesigen ausgestopften Brüsten, mit einem alten zerrupften Besen in der Luft herumfuchtend. Außer Teufel und Zigeuner, die das Gesicht geschwärzt haben, sind sonst alle Verkleideten maskiert. Es gibt auch europäisch Gekleidete, Fustanellaträger, Vlachen mit Drahtmasken und ohne, Geschlechtswechselverkleidungen usw. So zieht man in verwandte und bekannte Häuser. Der Arzt wird dauernd nach der Zeit gefragt, die Ärztin fächelt sich mit dem Besen Luft zu, ein anderer kehrt ununterbrochen Spinnen aus allen Ecken, die Alten belästigen einander, die Europäer bleiben ernst mit geöffneten Regenschirmen stehen. Man singt und tanzt*³⁶⁵.

Hier ist ein anderer, subtilerer Humor am Werk, dem das landwirtschaftliche Bangen um die Fertilität (von Feld, Vieh und Mensch) bereits fremd ist. Um diesen Gegensatz noch schnittklarer herauszuarbeiten, seien noch zwei Beispiele einer festeren rituellen Bindung angeführt, beide aus dem epirotischen Bergland: die eine Beschreibung beidseitig der albanisch-griechischen Grenze, wo die Verkleideten (*mutunes*) noch über das Faschingsfeuer springen müssen und die Leute mit verkohlten Holzstücken beworfen werden³⁶⁶, die andere in den Zagori-Dörfern nördlich von Ioannina (Monodendri), wo

zweier Gruppen kommt es zum Kampf: Sieger ist, wer das Minarett am Kopf des Bajazzo mit dem Schwert abschlägt (Fahnenfunktion). Man singt das religiöse Lazaruslied und die Loblieder auf die Familienmitglieder (Alexandros Ch. Mammopoulos, *Ἡπειρος. Λαογραφικά – Ηθογραφικά – Εθνογραφικά*, 2 Bde., Athen 1964, I 138 f., II 177–179, Giannis Lillis, *Βορειοηπειρωτικές σελίδες. Η Λιούτζη ...*, Athen 1947, 105 ff.).

³⁶⁴ Xenofontas K. Akoglu, *Από τη ζωή του Πόντου. Λαογραφικά Κοττώρων*, Athen 1939, 258 ff.

³⁶⁵ Zitat auch Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, 221.

³⁶⁶ In Pogoniani auf der griechischen Seite sind die Maskierten Bräutigame, Bräute, Alte, Frauen, Vetteln u. a. Am Dorfplatz wird getanzt (der lasziv-mimetische *piperi*-Tanz, wie die Teufel den Pfeffer reiben) und dann das Feuer entzündet. Man wirft mit Asche um sich und erschreckt die

die glockenbehangenen Maskierten (Alter, Alte, Arzt, Zigeuner) schwarze Tücher vor den Gesichtern tragen, um nicht erkannt zu werden, wenn sie hinkend und stolpernd von Haus zu Haus humpeln, wo sie wilde und plumpe Tänze aufführen, ohne dabei zu sprechen³⁶⁷. Erkennungsverbot und Sprechverbot sind archaische Elemente, die sich bei manchen Maskenumzügen und Vorstellungen vom Zentralbalkan bis nach Ungarn hinein z.T. noch erhalten haben.

Doch gibt es noch eindrucksvollere Formen, die früh die Aufmerksamkeit der Wissenschaft auf sich gezogen haben³⁶⁸: die fellmaskierten buckligen *geroi* (Alten) auf Skyros, die mit mehr als 50 Viehglocken an einem Holzgestell um die Hüften einen Höllenlärm erzeugen³⁶⁹, mit ihren Krummstäben Passanten fangen und mit Asche bewerfen, untereinander regelrechte Wettkämpfe im Glockenschlagen austragen, begleitet von den lappenbedeckten und lumpentragenden maskierten *korelles* mit Strohbesen ohne Stiel (entsprechen dem Maskentyp der Alten), beschützen die »Bräute«, angeführt von einem Janitscharen; dazu kommen noch ein europäisch gekleideter »Frankos« (Lateiner), Berufsmasken (Fischer mit Angel, Siebmacher, Apotheker, Ärzte mit ihren Roßkuren), »Bären«, »Kamele«, bemalte Kinder, die als Sklaven verkauft werden usw.³⁷⁰

Kinder (Dimitrios V. Oikonomidis, »Λαογραφική έρευνα εις το Πωγώνιον Ηπείρου«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 18–19, 1965/66, 212 ff., bes. 221 f.). Ähnliches geschieht auch auf der albanischen Seite in Dervitsani südlich von Gjirokastër (ders., *Λαογραφική συλλογή παρά Βορειοηπειρωτών προσφύγων*, Ioannina 1951).

- 367 Man bewirft die Maskierten mit Wein und Süßigkeiten und versucht, sie zu demaskieren; diese jedoch werfen mit Asche um sich, die sie in den Hosentaschen tragen, und schrecken die Leute mit ihrem Stock (Dimitrios V. Oikonomidis, »Λαογραφική έρευνα εις Μονοδένδριον και Βίτσαν Ζαγορίου Ηπείρου«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 18–19, 1965/66, 271 ff., bes. 284).
- 368 Karl Gustav Fiedler, *Reise durch alle Theile des Königreichs Griechenland*, 2 Bde. Leipzig 1840, II 80, John C. Lawson, »A beast dance in Scyros«, *The Annual of the British School in Athens* 6 (1899/1900) 125–127, Richard M. Dawkins, »A visit to Scyros«, *ibid.* 11 (1904/05) 72–80, C. Fredrich, *Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts* 31 (1906) 99 ff. Manche Mißverständnisse sind von der griechischen Forschung berichtigt worden.
- 369 Zur Rolle und Morphologie der Viehglocken bei den Verkleidungen Georgios N. Aikaterinidis, »Το κουδούνι σε λαϊκά δρώμενα και άλλες εθιμικές εκδηλώσεις«, *Επετηρίδα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 29–30 (1999–2003) 21–33.
- 370 Die einzelnen Brauchbeschreibungen weichen in Details durchaus voneinander ab, was auch auf die lange Zeitdistanz zurückzuführen ist, in der der Ritus beobachtet wird (seit 1840). Vgl. M. Konstantinidis, *Η νήσος Σκύρος*, Athen 1901, 171 ff., A. Parageorgiu, »Αι Απόκρεω εν Σκύρω«, *Λαογραφία* 2 (1910) 35–47, Niki A. Perdika, *Σκύρος*, Bd. 1, Athen 1940, 132 f., Dimitris Fragulis, *Σκυριανοί αντίλαλοι*, Skyros 1959, 128 ff., X. A. Antoniadis, »Ένα παράδοξο αποκρητικό έθιμο στη Σκύρο«, *Αρχίον Ευβοϊκών Μελετών* 16 (1970) 395–415, M. Faltaits, *Το καρναβάλι της Σκύρου*, Athen 1972; Angaben zu Forschungsgeschichte und Detailvarianz in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 217–219.

Allein das Gewicht dieser Glockenreihen und das Wettläuten erfordert enorme Körperkraft und zeugt von der Virilität der »Alten«³⁷¹.

2.1.3.6 Anthropomorphe Ersatzobjekte

Eine Sonderform der rituellen Metamorphose-Strategien des Menschen ist der Ersatz der lebendigen Körperlichkeit durch einen »verkleideten« leblosen Gegenstand. Die Morphologie und Technik dieser Substitution der Somatik reicht vom »eingekleideten« Holzstück bis zum Vogelscheuchenskelett der gekreuzten Hölzer³⁷² bzw. dem mit Stroh ausgestopften Körper einer provisorisch angekleideten menschengroßen Effigie. Dies ist bei den Judaspuppen der österlichen Judasverbrennungen im mediterranen Raum³⁷³ der Fall wie auch bei den Faschingsbegräbnissen und dem Winterastragen vom ostmitteleuropäischen Raum bis in die Ägäis und nach Kreta³⁷⁴. Die Realitätsstufen der Effigienausgestaltung reicht dabei von Primitividolen bis zu kunstvollen Kostümpuppen. Erstere ist vor allem bei der rituellen Idolbestattung, die vom Karpatenbogen bis in die Ägäis und nach Kleinasien nachzuweisen ist, mit wechselndem Funktionskontext, gegeben³⁷⁵, zweitens etwa bei folkloristischen Ausformungen der Lazaruspuppe.

Dazu einige Beispiele: In Südrumänien und Bulgarien wird am 9. Mai oder in Trockenperioden des Frühlings- und Frühsommerabschnittes von Frauen und Mädchen

371 Vgl. Abb. 8 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, und die zahlreichen Abb. in Joy Couleantianou, *The goat-dance of Skyros*, Athens 1977.

372 Die Grundform dieser Menschendarstellung ist schon im »epirotischen Glockenbrett« (für den Lazarus) gegeben, wobei an dem angenagelten Querholz schwere Viehlocken hängen, die während des Absingens der Lazaruslieder von den Sängern geschlagen werden (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 41, 103, 135, 167, 275, 277, Verbreitungskarte 275).

373 Vgl. in Übersicht Walter Puchner, »Διαπόμπευση και θάνατος του Ιούδα Ισκαριώτη. Ένα μεσογει-ακό έθιμο«, *Συγκριτική Λαογραφία Α΄*, Athen 2009, 21–64.

374 Zu solchen Strohpuppen des parodistischen Faschingsbegräbnisses János Manga, *Tájékosztato színjátékszerü népszokások gyűjtéséhez*, Budapest 1953, 27, Tahy, *op. cit.*, 222, Jenö Bruckner, »A nagy böjt eltemetése a Pestmegeyei Boldogon«, *Ethnographia* 1933, Tekla Dömötör, »Népi színjátéktípusok«, *Műveltség és Hagomány* 10 (1968) 161–174, dies., »Zur Frage der sogenannten Kausalfiktionen«, *IV. Intern. Congress for Folknarrative Research in Athens, Laografia* 27, 1968, 88–93; in Szeged auch ein Schneemann in einem Lumpengestell, das in die Theiß gestoßen wird (János Kovács, *Szeged és népe*, Szeged 1901, 317 f.). Diese Idolvernichtung entspricht auch dem westslawischen Tодаustragen (Friedrich Sieber, *Deutsch-slawische Beziehungen in Frühlingsbräuchen*, Berlin 1968). Zum Begräbnis des Karnevals in Kreta Georgios K. Spyridakis, »Εθιμα λαϊκής λατρείας και δοξασία εκ Κατσιδονίου Στείας«, *Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών* 3 (1940) 417–420.

375 W. Puchner, »Primitividole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel (zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) 229–244.

eine Lehpuppe mit ausgeprägten Geschlechtsteilen geformt, *german*, *germančo*, *caloianul*, *kalojan* oder *skalojan* genannt, von ihnen beweint, beklagt und begraben oder in den Fluß geworfen³⁷⁶. Die Morphologie der rituellen Handlungen mit dieser Puppe ist breit gestreut: Die Figur wird auf ein Brett gelegt und mit Blumen geschmückt, erhält eine Totenwache oder ein regelrechtes Begräbnis (manchmal sogar mit Priester); in anderen Fällen wird sie im Sand neben dem Fluß bestattet oder auch in einem Brunnen oder Dorfteich, ein Rutenkreuz wird auf das Grab gelegt, und regelrechte Totengedächtnisfeiern werden abgehalten, sollte es weiterhin nicht regnen. Manchmal wird die Figur auch einfach zerrissen³⁷⁷. Derselbe Brauch findet sich auch in Serbien und Makedonien³⁷⁸ sowie in Bessarabien³⁷⁹. Diese Idole sind meist aus getrocknetem Lehm ohne erkennbare ästhetische Bemühung hergestellt³⁸⁰, manchmal auch von einem stroh- oder lumpenverkleideten Besen gebildet³⁸¹. Die Figur hat vielfach die Arme gekreuzt und hält eine brennende Kerze. Die ausgeprägten Geschlechtsteile sind ein häufiges

376 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 329–331.

377 In Auswahl: E. Fischer, »Paparuda und Scalojan«, *Globus* XCIII (1908) 14 ff., Teodor T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Iași 1880, 28, I. A. Candrea, »Caloianul«, *Nouă Revista Română* 2 (1900) 94–96, Maran Beza, *Paganism in Roumanian folklor*, London 1926, 32–36; G. Ivănescu, »O influență bizantină sau slavă în folclorul românesc și în limba românească. Caloianul«, *Folklor Literator* 1 (1967) 13–23, V. S. Zelenčuk/J. V. Popović, »Antropomorfnje obrazy v obrjadach plodorodija u vostočnoromanskih narodov (XIX – načalo XX veka)«, *Balkanske isledovanija. Problemi istorii i kulture*, Moskva 1976, 195–201, St. L. Kostov, »Kultät na Germane u bälgarite«, *Izvestija na Bälgarskoto archeologičesko družestvo v Sofija* 3 (1913) 108–124, Dimităr Marinov, »Narodna vjara i religiozni narodni običaji«, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* 28 (1914) 553 ff., Hristo Vakarelski, *Etnografija na Bälgarija*, Sofija 1971, 613 f., Mihai Arnaudov, *Studii vărču bälgarskite obredi i legendi*, tom. I, Sofija 1971, K. Kaufman, »Oplakvaneto na »German« u kapancite. Ot plač kām pesen«, *Izvestija na Instituta za Muzika* 13 (1969) 155–175, St. Genčev, »Običajat German v Dobrudža«, *Vekove* 1973, H. 2, 31–38, K. Masinski, »Cälzi i dāžd«, *Sbornik v čest na prof. L. Miletič*, Sofija 1933, 475–478, St. Genčev, »Običai i obredi za dāžd«, *Dobrudža*, Sofija 1974, 349, L. V. Markov, *Bolgary Kalendarnye obyčaji i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy*, Moskva 1978, 226, Natalija N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika slavjanskih archaičeskich ritualov*, Moskva 1978, 161 f.; M. Benovska, »Sāštnost i estetičeski izmerenija na obreda German«, *Obredi i obreden folklor*, Sofija 1981, 235–256 usw.

378 Slobodan Zečević, »Germain (coutume printanière pour invoquer la pluie)«, *Makedonski Folklor* VI/12 (1973) 255–257, ders., »German«, *Glasnik Etnografskog muzeja u Beograd* 1976, 39–40, ders., »Vanbračno dete u narodnom verovanju istočne Srbije«, *Glasnik Etnografskog Instituta* 14–15 (1969) 133–135.

379 C. Ginčev, »Narodni običaj ot Besarabija«, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* VIII (1982) 276.

380 Vakarelski, *Bulgar. Volkskunde*, *op. cit.*, 404.

381 *Op. cit.*, 330.

Charakteristikum dieser Idole und haben mit fertilitätsmagischer Bedeutung zu tun³⁸². Charakteristisch ist die ausschließliche Beteiligung der Frauen an dem Idolbegräbnis (Kinder erst sekundär)³⁸³. Neben der regenmagischen Funktion scheint auch das Einlernen des Klageverhaltens eine Rolle zu spielen; in Bulgarien z.B. werden die Kinder in manchen Gebieten zum Mitweinen gezwungen³⁸⁴.

Im Raum Epirus wird im Mai oder im ganzen Frühlingsabschnitt ein in der Kirche geweihtes, mit Blumen geschmücktes Puppenidol bestattet, begraben und in einem elaborierten Klagelied von den Mädchen beweint. Diese Puppe, *zafairis*³⁸⁵, wird ab 1930 etwa und früher schon von einem Mädchen oder Kind ersetzt, wobei der Brauch spielfähigen Charakter angenommen hat³⁸⁶. In dieser Form herrscht die Funktion der Threnoserlernung vor³⁸⁷. Das Bedecken mit Blumen oder Aufbahnen auf Blumen ist dem Totenbrauchtum entnommen, wo Blüten, Grün und Früchte dem Toten auf die Hades-

382 Selbst für den epirotischen *zafairis* gibt es Anzeichen, daß das eingekleidete Holz phallische Bedeutung hatte (Katerina Kakuri, *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, 148). Vgl. in der Folge. Ob der Name *german* mit dem Hl. Germanos (Patriarch 638–733) in Zusammenhang zu bringen ist, wie es das heortologische Datum nahelegt (Vakarelski, *Bulgar. Volkskunde, op. cit.*, 331), oder mit vorchristlichen Mythologemen (P. Z. Petrović, »German«, Z. Kuližić/P. Z. Petrović/I. Pantelić, *Srpski mitoloski rečnik*, Beograd 1970, 87 f.), ist ein Problem, das hier nicht gelöst werden muß. Die Volksetymologie läuft auf *gärmez*, Donner, und wird mit der regenmagischen Finalität des Brauches in Zusammenhang gebracht. Ähnlich ungewiß ist, auf welchen Wegen *caloianul* auf den bulgarischen Zaren Kalojan (1197–1207) zurückgeht (*scalojan* auf Σκυλογιάννης, den Hunde-Jannis, eine Bezeichnung, die ihm seine Grausamkeit eingetragen hat), den Belagerer von Thessaloniki 1207 (Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München 1897, 1035 f., 1041 f.), der nach der Demetrius-Legende vom Stadt-Heiligen selbst mit der Lanze getötet worden sein soll, was auf manchen Demetrius-Ikonen mit unmißverständlicher Beischrift zu sehen ist (Leopold Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerreter*, Wien 1983, 44–46, 56 und Walter Puchner, *Βυζαντινά θέματα της Ελληνικής Λαογραφίας*, Athen 1994, 139–142).

383 Die regenmagische Symbolik läßt die Effigie meist an der Dürre zugrundegegangen sein, die Analogiehandlungen sollen das Mitleid Gottes erregen und den Regenguß »erzwingen«. Dieser Logik gemäß stirbt *german* an Trockenheit und wird am oder im Wasser beigesetzt; die Symbolik verläuft von der Dürre (dem getrockneten Lehm) zur Feuchtigkeit (Schlamm- und Wassergrab). Ähnliche Strategien der Sympathieerweckung metaphysischer Instanzen sind auch beim *perperuna/dodola*-Ritus am Werk (vgl. wie oben).

384 Die entsprechenden Lamentationen sind relativ primitiv (z.B. »German ist tot, German ist tot, der Arme, er starb wegen der Trockenheit, er starb dürstend nach Regen«, Vakarelski, *Bulgar. Volkskunde, op. cit.*, 329) und gehen in unartikulierte Weinen über (Kaufman, *op. cit.*).

385 Vgl. die Abbildung bei Kakuri, *Προϊστορία του θεάτρου, op. cit.*, 149.

386 Katerina Kakuri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, 38 ff.

387 D. M. Sarros, »Λείψανα της λατρείας του Λίνου και Αδώνιδος εν Ηπειρώ. Ο Ζαφείρης«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* V (1900) 347–351.

reise mitgegeben werden³⁸⁸ (ähnlich *fuskodentri* in der Peloponnes)³⁸⁹. Die Namensform bedeutet den dunkelblauen »Zaphir«, im übertragenen Sinne dann etwas Teures, Wertvolles³⁹⁰. Hier herrscht das Einlernen des ergreifenden Threnos-Gesangs und des rituellen Lamentationsverhaltens vor, denn der Brauch wird in seiner Spiel-Version mehrfach wiederholt³⁹¹. Neben diesen Ritualformen gibt es balkanweit auch parodistische Formen, wie die Bestattung und Beweinung des Eies in Thrakien³⁹², das Maulwurfsbegräbnis in der Ukraine³⁹³ oder des Makaroni-Manns auf Chios, womit wir wieder bei den parodistischen Faschingsbegräbnissen angelangt wären³⁹⁴.

- 388 Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974, 38, und allgemein: Loring Danforth, *Until the Crow Becomes a Dove: The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton 1983, Bernhard Schmidt, »Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1926) 281–318 und 15 (1927) 62–82.
- 389 Katerina Kakuri, »Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 26 (1952) 216–228, bes. 225 f. Vgl. Abb. 26 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit.
- 390 Eine hypothetische Verbindung mit dem Adonis-Kult (Sarros, op. cit.), ähnlich wie im Falle des *leidinos*-Bestattungsbrauchs auf Ägina (Ch. V. Lykuris, »Ο Λειδινός«, *Κήρυξ της Αγαίνης* III, H. 33, 1949, 140–142, ders., »Ο Λειδινός«, *Αίξονή* 3, 1953, 53–56, P. N. Iriotis, »Ο Λειδινός εν Αιγίνη«, *Laografia* 8, 1921–25, 289–296) braucht heute nicht mehr diskutiert zu werden (Puchner, *Brauch- und Kulterscheinungen*, op. cit., 165 f.).
- 391 Zum Lied vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 73–75. Ein ähnliches Einlernungsspiel ist auch auf der Insel Mykonos vor 1910 nachgewiesen, wo Kinder in den Sand gezeichnete Umrisse eines Menschen mit Meergas und Blumen ausgefüllt und die Totendarstellung beweint haben; zum Schluß wurde der *krantonellos* in den Sand gestampft (St. I. Makrymichalis, »Υπολείμματα της λατρείας του Αδώνιδος εν Μυκόνω. Ο Κραντωνέλλος«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 16, 1941, 229–232, Katerina Kakuri, *Προαισθητικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946, 166). Ein vergleichbares Bestattungsritual mit einer tönernen Menschenfigur (*kannavos*, *kannavuri*) wurde an der Südküste des Schwarzmeers zwischen Ostern und Pfingsten begraben, beweint und die Totenspeise (*kollyba*) verteilt; die Zeremonie schlägt in der Folge in ein heiteres Picknick um (D. Misailidis, »Διά το κανναβούριν«, *Ποντιακή Εστία* 6, 1955, 3092, Katerina Kakuri, »Ερώτημα λαογραφικό για το κανναβο«, *Αρχαίον Πόντου* 16, 1951, 267, Megas, *Ελληνικά έορταί*, op. cit., 204 f., Christos Samuilidis, *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980, 238). Idolbestattungen finden als *kuç kuçura* oder *kuchkutera* in Kleinasien auch als Regenmagie statt (Metin And, *Dances of Anatolian Turkey*, New York 1959, 62, D. K. Papadopoulos, »Το Σταυρίν«, *Ποντιακά Φύλλα* 3, 1938–40, 258–262, bes. 262).
- 392 Elpiniki Stamuli-Saranti, »Οι Απόκριες (Λαογραφία Θράκης)«, *Ελληνική Δημιουργία* 13 (1954) 282 f.
- 393 Misailidis, op. cit., 3092.
- 394 Zoltán Ujváry, »Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 69/XX (1966) 267–276, Gyula Ortutay, *Kleine ungarische Volkskunde*, Budapest 1963, 93 ff.

The guisers prepare a dummy of wood and old clothes known as the Macaroni man... His head is decorated with tsarkatou, a kind of water-vessel, and he is adorned with a phallos, or what our informant interprets as such. It is held that he eats up all the macaroni that is left over. On Clean Monday this interesting person falls ill and dies, whereupon his funeral ceremonies are conducted. It is noteworthy these are not a parody of a real ritual of the dead. Before finally despairing of this life they consult a ›doctor‹, who is grieved to discover that his patient is past curing; too much macaroni has been the death of him. In the afternoon the remains are escorted out of the village by everyone, guiser or not, to the accompaniment of ribald songs, and the final disposal is prosaic; he is simply taken to piece, by the way, getting after a fashion the ›dissolution‹ which is wished to all the dead. With this act Carneval comes definitely to an end³⁹⁵.

Nichtsdestotrotz können solche Idole, wie schon eingangs mit einigen Beispielen erwähnt, auch Gegenstand ernsthafter Ritualhandlungen sein, und zwar auch innerhalb des christlichen Heortologions. Bei den transhumanten Sarakatsanen wird die Grablegung Christi am Karfreitag mit einem Idol spielhaft dargestellt, wobei eine Frau den Marienthrenos absingt³⁹⁶. Das Primitividol besteht aus einem Stück Holz oder aus zwei gekreuzten Holzstäben, die im allgemeinen die Grundlage der Menschendarstellung bilden³⁹⁷. Die »Puppe des Heiligen« (κούκλος τ' Ἀη), wie sie genannt wird, wird nach dem Karfreitag in eine unzugängliche Schlucht geworfen (rituelle Vernichtung). Das Zerreißen der Puppe dürfte im Falle der lebensgroßen Effigie des *leidinos* auf Ägina das einstige rituelle Begräbnis ersetzt haben³⁹⁸. In jedem Fall ist das Zerstören des Idols als symbolischer Vernichtungsakt obligatorisch, was bei der Verbrennung der Judaspuppen im Osterfeuer im gesamten Mittelmeerraum (von der Vogelscheuchenfigur bis zum kunstvollen Feuerwerk)³⁹⁹ den Höhepunkt bildet, wobei der *proditor/predatel* des Herrn

395 Philip P. Argenti/H. J. Rose, *The Folklore of Chios*, Cambridge 1949, 380 f.

396 Angeliki Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, Athen 1957, ρξδ'.

397 Dies ist z. B. bei griechischen Lazarusumzügen evident, wo das blumen- und tüchergeschmückte Holzkreuz den »Lazarus« vorstellt (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 91). Zur Morphologie der Lazaruspuppe auch Walter Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXII/81 (1978) 17–40.

398 Die lebensgroße anthropomorphe Puppe hat auch in diesem Fall betonte Geschlechtsteile (vgl. Abb. 32 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*). Bei dem einstigen Frauenfest, das einen Infantilisierungsprozess durchgemacht hat, wurde die Effigie mit Blumen beworfen, von den Kindern in einem Sarg durch die Stadt getragen und begraben. *Leidinos* dürfte etymologisch von *deilino* kommen und eine Verkörperung des Vesperbrots, d. h. der Sommerarbeiten darstellen (der Kreuzerhöhungs-Tag als Brauchtermin fällt auf den 14. September; beim Hineinwerfen der Erde ins Grab spricht man: »Hör auf, armer Mann, mit dem Vesperbrot« und der alte *leidinos* vom Vorjahr wird ausgegraben). Zu dem elaborierten Threnos Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 73–75.

399 Das gesamte Material in Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus*

von so manchem unliebsamen Politiker ersetzt werden kann. Der Feuertod des Iskariotischen Bösewichts kann spektakuläre Formen annehmen⁴⁰⁰, seine Figur auch realistisch gestaltet sein wie etwa in Larnaka auf Zypern um 1900.

Ein Cypriot kennt zwar nur einen Osterfeiertag. Dafür findet am zweiten Feiertage die originelle Judasverbrennung statt und in den Orten mit mehreren Kirchen und Parochien wird Tag für Tag ein Judas mehr verbrannt, bis man durch alle Kirchensprengel hindurch ist./Da wird denn erst in der Kirche der Gemeinden aus dem Evangelium die Sünde des Judas Ischariot, des verräterischen Jüngers Jesu, klargemacht und dann nach dem feierlichen Gottesdienste in den Hof der Kirche gezogen, um den Judas zu verbrennen. Auch dieses Fest hat sich trotz der Unterdrückungsversuche der gebildeten Griechen bis heute erhalten und wurde wiederum am eindringlichsten in Larnaka gefeiert, von der Bischofskirche ausgehend die ganze Woche bei allen orthodoxen Kirchen der Stadt. Eine lebensgrosse Judas-Puppe, die mit brennbaren Stoffen, oft auch mit Feuerwerkskörpern gefüllt ist, wird erst unter frenetischem Jubel der Menge auf die verschiedenste Weise umgebracht und dann auf dem Scheiterhaufen verbrannt. In einem Falle wurde der Judas erst an einem Galgen erhängt, dann von den Palikaris, einzelne in der griechischen weiberrockartigen Männertracht, durch zahllose Pistolenschüsse durchbohrt, dabei die in der Puppe angebrachten Feuerwerkskörper zur Explosion gebracht, schliesslich die angebrannten und zerrissenen Reste der Puppe gesammelt und auf dem Holzstoss verbrannt. Jede Kirchengemeinde sucht es in der Judasfeier der anderen in seltsamer und effektvoller Verkleidung der Puppe und Erfindung neuer Todesarten vorzutun⁴⁰¹.

Die Realistik der Effigie spielt eigentlich keine wesentliche Rolle: Sie reicht von der Lazaruspuppe bei den Lazarusumzügen⁴⁰², in der einfachsten Form als »epirotisches

und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften 216) I 105–108, II 283–291 und erweitert ders., »Διαπόμπευση και θάνατος του Ιούδα Ισκαριώτη«, *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, *op. cit.*, 21–64.

400 Wie z. B. in Gomati auf Chalkidike (Walter Puchner, »Forschungsnotiz zum Judasbrennen«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXI/80, 1977, 229–231).

401 Magda Ohnefalsch-Richter, *Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern*, Berlin 1913, 92–94. Zum Judasprozeß als improvisierter theatralischer Vorstellung in Dörfern des Zentralgebirges des Eilands der Aphrodite Walter Puchner, »Das Judasgericht auf Zypern«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXVI/85 (1982) 402–405.

402 Zur Morphologie vgl. Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa«, *op. cit.*, 27 ff., ders., *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 48–54 (und erweitert ders., »Lazarus redivivus. Θρησκευτικό τραγούδι και ανοιξιάτικος αγεργμός στη Νοτιοανατολική Ευρώπη«, *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, *op. cit.*, 65–167, zur Puppe speziell 143–154), Aleksandra Popvasileva, »Lazarskite pesni v Kosturskoto Popolje (egejska makedonija)«, *Makedonski Folklor* 1 (1968) 155–166, L. Jordanova, »Za običaja lazaruvane v Bǎlgarija«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 9 (1966) 107–162.

Glockenbrett⁴⁰³ bis hin zu Kinderspielpuppen beim selben Brauch⁴⁰⁴ oder *lazarka*- und *buenec*-Puppen, die deutlich eine Entwicklung zur Kostümpuppe durchgemacht haben⁴⁰⁵. Hierher gehören auch die Lazarus-Gebildbrote in Bulgarien (*kukla*) und auf der Dodekanes (*lazari*), die den Mumientypus der byzantinischen Seelen- und Totendarstellung nachahmen⁴⁰⁶. Doch das Einzelidol dieser Art ist nicht in der Lage, in eine Rollenbeziehung bzw. Interaktion mit anderen Effigien zu treten; dies geschieht schon eher im Kinderspiel. Im rumänischen Puppentheater etwa spielt das archaische Tod/Auferstehung-Motiv noch mehrfach eine Rolle⁴⁰⁷. Doch verlaufen die möglichen Entwicklungen zum interaktiven Rollenspiel und dem Verbaldialog eher über die Maske und Verkleidung lebendiger Spieler⁴⁰⁸.

EXKURS : REGIONALZONEN UND MASKENTERMINE

Doch bevor wir zu den elaborierten und komplexeren Spielformen, welche ein realitäts-hältiges Rollengeflecht als Fundament einer von der sozialen Wirklichkeit abhebbaren Fiktivzone organisierten Bühnenspiels konstituieren, übergehen, sei ein Exkurs zu den Maskenterminen im Jahreskreis nach Maßgabe einer Ausfaltung in Großregionen eingeschoben, denn die bisher angesprochenen datumsmäßigen Anlässe sind keineswegs die einzigen im Heortologion des festlichen Jahreskreises. Obwohl die konventionellen Jahreslaufkaleidoskope der Einzelnationen und konkreten Sprachzonen ein verzerrtes weil systematisiertes Einheitsbild konstruieren, in dem die regionale Varianz

403 Zwei gekreuzte Holzstangen, an der waagrechten hängen Glocken, die während des Absingens der Lazarus-Kalanda geläutet werden – Primitivdarstellung des »Auferstandenen« (Walter Puchner, »Θεατρικά στοιχεία στα δράματα του βορειοελλαδικού χώρου. Συμβολή στον προβληματισμό του ορισμού της έννοιας του θεάτρου«, *Α' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, 225–273, bes. 243 f.).

404 Z. B. E. I. Monogios, *Τα Μυκονιάτικα*, Hermupolis 1927, 99 f.

405 Jordanova, *op. cit.*, 108, 144. Ähnlich auch die *zafeiris*-Puppe in Epirus (Kakuri, *Προϊστορία του θεάτρου*, *op. cit.*, 149 Abb. 123).

406 Vgl. Walter Puchner, »Die Mumien-seelen«, in: *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997, 28–33. Speziell zu dem Thema auch ders., »Anthropomorphe Brotgebilde in Südosteuropa und ihre Beziehungen zur byzantinischen Ikonographie«, Thede Kahl/Peter M. Kreuter/Christina Vogel (eds.), *Culinaria balcanica*, Berlin 2015, 29–37.

407 Horia Barbu Oprîșan, »Das rumänische Volks-Puppenspiel«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXX/84 (1981) 84–106.

408 Walter Puchner, *Θεωρητικά θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στις θεωρίες του θεατρικού φαινομένου. Η σημειωτική μέθοδος – Η ανθρωπολογική μέθοδος – Η φαινομενολογική μέθοδος*, Athen 2010, 363–369.

bis zu einem gewissen Grad notwendigerweise übergangen wird, ist eine solche regionenweise Übersicht dennoch angebracht, um die Orientierung im Festkalender zu erleichtern, aber auch aus Gründen jenes *feed-back*-Effekts, den die ethnographische Erfassung und Klassifizierung auf die Brauchträger selbst hat: Ein Blick ins Internet genügt, um sich vom Vorherrschen der datumsmäßigen Kodifizierung der *events*, mit denen sich jedes Dorf in seinem elektrischen *site* vorstellt, zu überzeugen⁴⁰⁹, so daß sich performativen Riten zum Großteil wirklich nach den nationalen Handbüchern und Kompendien der Volkskunde und *Ethnologia Europea* richten⁴¹⁰. Im größten Teil der Balkanhalbinsel, den ehem. sozialistischen Staaten, ist dieser Vereinheitlichungsprozeß seit vielen Jahrzehnten bereits durch die regimegetreuen zentralgesteuerten Folklore-Festivals in eine ideologisch überhöhte nationale und gesellschaftliche Selbstdarstellung übergeführt, ein Vorgang, der auch nach der Wende und unter geänderten politischen Vorzeichen irreversibel erscheint, da sich Folklorismus nicht rückgängig machen läßt und neue Wirklichkeiten konstituiert. Der Exkurs ist darüberhinaus auch eine willkommene Gelegenheit, zusätzliche regionalspezifische Spezialbibliographie anzuführen, die für weiterführende Studien nützlich sein mag⁴¹¹. Nach Maßgabe der Populationsmischung in den Einzelbereichen in dem quellenmäßig dokumentierbaren Zeitraum

409 Eine solche Zusammenstellung öffentlicher Folklore-*events* im Jahreskreis, unabhängig von Fragen der Traditionalität oder Innovativität, aus den Internet-Adressen von Dörfern und Regionen hat kürzlich Terina Armenaki für den hellenophonen Raum zusammengestellt (Terina Armenaki, *Greek Folklore*, Athens 2017), wodurch sich eine gänzlich neue Sichtweise (und ein neues Forschungsfeld) für die Folkloristik auftut, die auch als interpretative Meta-Ebene interessant ist, weil die Internet-Angaben und Bürgermeister-Interviews zu den einzelnen Brauch- und Festmanifikationen gleich auch die Interpretationskonstrukte der Brauchträger, die meist auf hohes Alter und Traditionalität abzielen bzw. Sekundärätiologien (Türkenzeit) propagieren, mitgeliefert werden, die als *invented traditions* ihren autonomen Wissenswert haben (vgl. dazu die Einleitung von Walter Puchner, »Foreword«, Armenaki, *op. cit.*).

410 Zoltán Ujváry, *Játék és maszk*, 3 Bde., Debrecen 1983, Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București 1970, Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajin*, Ljuljana 1984, Ivan Lozica, *Izvan teatra*, Zagreb 1990, ders., *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, ders., *Poganska baština*, Zagreb 2002, Georg Kraev, *Maska i bulo*, Sofija 2003, Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, ders., *Et-nografija na Bălgarija*, Sofija 1974, Georgios A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, ders., *Greek Calendar Customs*, Athens 1958 usw. Vgl. auch Eugen Fehrle, *Feste und Volksbräuche im Jahresablauf europäischer Völker*, Kassel 1955.

411 Besonders hilfreich sind auch die Bibliographien von Klaus Roth/Gabriele Wolf (eds.), *South Slavic Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, German, and French on Bosnian-Herzegovinian, Bulgarian, Macedonian, Montenegrin and Serbian Folk Culture*, Columbus, Ohio 1994 und Walter Puchner, *Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asia Minor (before 1922) and the Diaspora (up to 2000)*, Athens 2011, bes. 155–165.

von der zweiten Hälfte des 19. Jh.s ist die Darstellung sprachübergreifend, auch wenn die Quellenlage Dominanzen von Einzelsprachen aufweisen mag. Dies ist auch eine Frage der Forschungstraditionen und der Hierarchisierung ihrer Fragestellungen, aber auch eine Konsequenz der zwangsweisen Populationsverschiebungen, da die Flüchtlingsvolkskunde häufig zur Kumulation von Informationen aus den verlassenen Herkunftsgebieten führt.

Historisches Thrakien und Schwarzmeerküsten. Weit ausschlaggebender als die Sprachzugehörigkeit ist in Südosteuropa im allgemeinen die religiöse oder konfessionelle Zugehörigkeit einer Population, oft mit hybriden Mischzonen oder auch punktuell graduellem Synkretismus, wie dies z.T. im historischen Thrakien⁴¹² und der kleinasiatischen Schwarzmeerküste und ihrem Hinterland⁴¹³ zwischen orthodoxen Christen und Muslimen bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jh.s der Fall war⁴¹⁴: Vor allem die Ausbreitung des Bektaşi-Ordens seit dem 14. Jh.⁴¹⁵ hat hier zu bemerkenswerten christlich-

- 412 Manolis G. Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, Konstantinos A. Vakalopoulos, *Ιστορία του βόρειου Ελληνισμού. Θράκη*, Thessaloniki 1991, Manolis G. Varvunis (ed.), *Θράκη. Ιστορική και λαογραφική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού της*, Athen 2006, Eleni Spathari-Begliti, *Ιστορική και κοινωνική λαογραφία Ανατολικής Θράκης*, Athen 1997, H. Carnoy/J. Nicolaïdes, *Folklore de Constantinople*, Paris 1894, dies., *Traditions populaires de Constantinople et de ses environs. Contributions au Folklore des Turcs, Chrétiens, Arméniens, etc.*, Paris 1892.
- 413 Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – γάμος – θάνατος*, Athen 2007.
- 414 Gabriella Schubert, »Verbindendes und Trennendes in den Alltagskulturen von Christen und Muslimen in Südosteuropa«, Th. Kahl/C. Lienau (eds.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*, Wien/Berlin 2009, 173–190, Stephen Ladas, *The exchange of minorities; Bulgaria, Greece and Turkey*, New York 1932, A. M. Mansel, *Trakya'nin Kültür Tarihi*, Istanbul 1938, Stavro Skendi, »Crypto-christianity in the Balkan area under the Ottomans«, *Slavic Review* 26 (1967) 227–246, Christo Vakarelski, »Altertümliche Elemente in Lebensweise und Kultur der bulgarischen Mohammedaner«, *Zeitschrift für Balkanologie* 4 (1966) 149–172, Abdurrahim Dede, *Bati Trakya Türk Folkloru*, Istanbul 1975, Cornelius Fligier, *Ethnologische Entdeckungen im Rhodope-Gebirge*, Wien 1879, Nikolaj A. Hajtov, *Asenovgrad*, Sofija 1963 (Thessaloniki 1964), Yusuf Halaçoğlu et al., »Turkish settlements in Rumelia (Bulgaria) in the 15th and 16th centuries: Town and Village population«, *International Journal of Turkish Studies* 4/2 (1989) 23–42 usw.
- 415 Hans Joachim Kissling, *Dissertationes Orientales et Balcaniae collectae* (ed. Brigitte Moser-Weithmann), 1. *Das Derwischtum* (Vorwort Leopold Kretzenbacher), München 1986, ders., »Derwisch«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 428–432, ders., *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1956, ders., »Das islamische Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab in Thrakien«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1962) 46–59, John Kingsley Birge, *The Bektashi order of dervishes*, London/Hartford 1937, Efstratios Zeginis, *Ο Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη. Συμβολή στην ιστορία της διάδοσης του μουσουλμανισμού στον ελληνικό χώρο*, Thessaloniki 1988 (Institute for Balkan Studies 220).

muslimischen Symbiosen geführt, wie die gemeinsame Verehrung des Hl. Georg, des Hl. Demetrius, des Propheten Elias, die Wallfahrten und Feste bei Quellenheiligtümern mit rituellen Ringkämpfen und dem Aufhängen von Lumpen und Unterwäsche auf Bäume nahe der Quelle usw.⁴¹⁶ Beim *zem*-Fest der Bektaşi-Derwische und ihrer Anhänger waren nicht nur Frauen zugelassen, sondern rituelles Weintrinken und Tanz angesagt⁴¹⁷. Zu der religiösen Symbiose treten noch ethnisch-sprachliche Hybride (griechisch, bulgarisch, türkisch), die sich auch im Festkalender äußern⁴¹⁸: im Winterabschnitt⁴¹⁹ die *surva*-Ummzüge⁴²⁰, die *džamala*-Kamelverkleidung⁴²¹, die »Araber«⁴²², die *dyligaroi*⁴²³, das Hebammen-Fest (*babin den, banin gün, μπάμπω*)⁴²⁴, im Frühjahr der Schwalbenum-

416 Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, New York 1973, 576–586, Mehmet Eroz, *Turkiye'de Alevilik Bektaşılık*, Istanbul 1977, 225 f., Manolis G. Varvounis, »Historical and Ethnological influences on the traditional civilization of Pomaks of the Greek Thrace«, *Balkanica* 34 (2003) 267–283, ders., »Λαϊκή παράδοση και λατρεία για τον Άγιο Γεώργιο το νέο στη Δρυμιά της Εάνθης«, *Περί Θράκης* 4 (2004) 219–236, ders., »A contribution to the study of influences of christian upon moslem customs in popular worship«, *Journal of Oriental and African Studies* 5 (1993) 75–89, ders., »Christian orthodox and moslem popular religions customs: a study of influences and practices«, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 78 (1995) 805–814.

417 Spathari-Begliti, *op. cit.*, 68–70.

418 Dazu auch Walter Puchner, »Altthracische Karnevalsspiele und ihre wissenschaftliche Verwertung. »Dionysos« im Länderdreieck Bulgarien – Griechenland – Türkei«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 177–192.

419 Varvounis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 59–129, Dimitrios S. Lukatos, *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Athen 1984, Kostas Karapatakis, *Το Δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, 27–36 usw.

420 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 317–319, Petăr Dinekov, *Bălgarski folklor*, Sofija 1972, 294–306, Kalliopi Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικές μαρτυρίες Γεωργίου Βιζυηνού*, Athen 1982, 50, George F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge 1893, 81 f.

421 Dimitrios A. Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας (Αν. Θράκης)«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 9 (1941–42) 135–192, bes. 148.

422 Georgios N. Aikaterinidis, »Οι »Αράπηδες« της Νικήσιανης Παγγαίου«, *Laografia* 32 (1979–81) 215–226.

423 Mit dem *kokkinos* als Anführer (roter Gürtel), aber auch Frau und Neugeborenem (Elpiniki Stamuli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Laografia* 13 (1951) 201–236, bes. 203 f., Georgios N. Aikaterinidis, »Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εις τον βορειοελλαδικόν χώρον«, *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 1–25, bes. 16).

424 Vgl. wie oben. Weiters: Puchner, *Λαϊκό θέατρο*, *op. cit.*, 51 f., ders., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 130, 140, 181 f., Manolis G. Varvounis, »Balkan resultants and folkloristic influences in the Thracian dromenon of Babo«, *Παρνασσός* 45 (2003) 253–265, »Βαλκανικές συνισταμένες και φολκλωριστικές επιδράσεις στο θρακικό δρώμενο της »Μπάμπως«, *Θρακικά* 14/61 (2004) 151–168, Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 319, Mihail Arnaudov, »Babinden vån Velinogradsko«, *Văprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 92–100, Kostas Thraikiotis, *Λαϊκή πίστη*

zug⁴²⁵, die Karnevalsverkleidung mit dem *kalogeros/kuker/köpek-bey*⁴²⁶, die Judasverbrennungen⁴²⁷, das Maikugeln der Frauen und Mädchen⁴²⁸, die Feuertänzer der *anastenaria/nestinari*⁴²⁹, im Sommer die *klidonas*-Mantik am Festtag des Hl. Johannes (24. 6.), die *kallinita*⁴³⁰, die Heiligenfeste (*panegyria*) und Wallfahrten zu den *hagiasmata* (Hl. Quellen), und im Herbst zum Saattermin am Vortrag des Hl. Demetrios (25. 10.) neuerlich die Kamelverkleidung der *džamala*⁴³¹. Zu den okkasionellen Ritualakten zählen die *perperuda* und der funktionsäquivalente *lapatas*⁴³².

και λατρεία στη Θράκη, Athen 1991, 187–191, zu ev. Verbindungen mit dem antiken *baubo*-Kult der Demeter, *thesmophoria* usw. Th. Murrals-Veludios, *Ευγονία και άλλα τινά*, Athen 1991, 114 f.

425 Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 78–80, Verbreitungskarte 81.

426 Vgl. noch in der Folge. Die letzte bibliographische Zusammenstellung bei Walter Puchner, »Η σταδιοδρομία του θρακικού Καλόγερου στα γράμματα και στις επιστήμες«, *Εφαρμοσμένη λαογραφία*, Athen 2014, 57–101.

427 Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες*, *op. cit.*, 98 f.

428 Varvunis, *op. cit.*, 101 f., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 149.

429 Vgl. die erschöpfende analytische Bibliographie in Walter Puchner, »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (*Anastenaria/Nestinari*) und zur thrakischen Karnevalsszene (*Kalogeros/Kuker/Köpek Bey*). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 17 (1981) 47–75. Und ergänzend: M. Lesk et al., »Auf's Feuer Gehen. Feuerlauf in Griechenland und Selbstversuche«, *Curare* 4 (1981) 169–192, Rena Loutzaki, *Dance as a cultural message. A study of style among the Greek from northern Thrace in Micro Monastiri, Neo Monastiri and Aeginion*, Belfast 1989, B. Marakis, *Fire Dance in Greece*, Greece 1982, Stavroula Christodoulou, *Continuity and Change among the Anastenaria*, Ph. D. diss., State Univ. of New York at Stony Brook 1978, Alex. Kanellon-Thanasoulas, *The Anastenari. A popular thracian religious custom*, Diss., Univ. of Leeds 1976, George G. Mitrevski, *Description of Adaptations of Religious and Folklore Texts: with Examples from Yugoslav Theater and Drama*, Ph.D. diss. Ohio State University 1984, Gustav A. Küppers-Sonnenberg, »Bei den Feuertänzern (Nestinari) im bulgarischen Strandschagebirge«, *Zeitschrift für Ethnologie* 81 (1956) 118–123, Olive C. Lodge, »Fire-Dances in Bulgaria – 1939«, *The Slavonic and East European Review* 26 (1947/48) 467–483, Grete Sykora, »Ruinenstädte und Feuertänzer am bulgarischen Pontus«, *Slavische Rundschau* 5 (1933) 389–397 usw.

430 Mädchen in Brautverkleidung wie beim *klidonas* (Dimitrios S. Lukatos, *Τα καλοκαιρινά*, Athen 1981, 56–59).

431 Vgl. wie oben. Weiters: Th. Musopoulos, »Η τζαμάλα«, *Θρακικά Χρονικά* 33 (1977) 103–107, Manolis G. Varvunis, »Περί Τζαμάλας«, *Γιά Τζαμάλα Γκιά*, Komotini 1999, 49–58, ders., *Όψεις και μορφές του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού*, Athen 2001, 209–212 (*Bălgarska Etnologija* 4, 2001, 54–62), ders., »Balkan dimensions and moslem variations at the custom of 'Tzamala' in Thrace«, *Journal of Oriental and African Studies* 12 (2003) 53–61; zur Kamelverkleidung und dem Tanz der *džamala* in Petrusa im Raum Drama am 7. und 8. Jänner vgl. Georgios N. Aikaterinidis, *Πορτές και δράματα στο νομό Δράμας*, Drama 1997, 26. Siehe auch Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 384 f., Romulus Vulcănescu, *Măștile Populare*, București 1970, 55 f.

432 Zum Regenmädchen vgl. wie oben, zu *lapatas* Paphanasi-Musiopulu, *op. cit.*, II 241.

Die griechische Flüchtlingsvolkskunde aus Altthrakien hat enormes Informationsmaterial zur einstigen Volkskultur dieses Kommunikationsraums zusammengetragen⁴³³.

433 Vgl. in Auswahl: D. Avrasoglou, »Εθνογραφία και λαογραφία. Το χελιδόνισμα στη Βόρειο Θράκη«, *Μακεδονικά Γράμματα* 1 (1922) 12–13, Par. Athanasiadis, »Χωρίον Βαΐριον (Μπάρκιοι)«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* [in der Folge ΑΘΛΓΘ] 31 (1965) 312–322, Georgios N. Aikaterinidis, »Καλόγερος: Ένα ευρετηριακό έθιμο της Θράκης«, *Σερραϊκά Χρονικά* 8 (1979) 195–206, Evangelos Avdikos, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο. Πολιτισμικές συγκλίσεις και αποκλίσεις, σε μια παρέβρια περιοχή*, Alexandroupoli 1998, ders. (ed.), *Η Θράκη και οι άλλοι. Ιχνηλατώντας τα πολιτισμικά όρια και την ιστορική μνήμη*, Athen 2007, Valasia Vafeiadi, »Ηθη και έθιμα Σωζοπόλεως«, *Λαογραφία* 29 (1974) 115–225, dies., »Έθιμα Σωζοπόλεως (βορειοανατολικής Θράκης)«, *Θρακικά* 2 (1979) 5–92, Katina Veïku-Serameti, »Επιβάτες. Ιστορία, ήθη και έθιμα, γλωσσάριο«, *ΑΘΛΓΘ* 26 (1961) 181–329, Dimitrios K. Vogazlis, »Ελληνικά μοναστήρια και θέρετρα της Βόρειας Ροδόπης (περιφέρειας Φιλιππουπόλεως και Στεννήμαχου). Ιστορική και λαογραφική μελέτη«, *ibid.* 14 (1948) 99–156, ders., »Βούλγαροι και Έλληνες. Συγκριτική λαογραφική και ιστορική μελέτη«, *ibid.* 17 (1952) 101–146, ders., »Ηθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών ως και των συνοικίων τους Βουλγάρων«, *ibid.* 21 (1956) 177–234, ders., »Λαογραφικά Βορειοθράκης από το Λίκνο ως τα Στέφανα«, *ibid.* 21 (1956) 188–234, Angelos Germidis, *Τα Γανοχώρια της Ανατολικής Θράκης*, Thessaloniki 1976, Kostas Thrakiotis, *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, Athen 1991, Katerina Kakuri, »Έθιμα αγροτικής μαγειρίας σε ελληνικά Θρακοχώρια«, *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, 291–299, Elli Kalokardou, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *ΑΘΛΓΘ* 13 (1946–47) 129–192, K. Th. Kiakidis, »Διάφορα λαογραφικά Σαμμακοβίου«, *Θρακικά* 17 (1942) 188–221, K. Kurtidis, »Δημώδεις δοξασάια και δεισιδαίμονες συνήθειαι της Αδριανουπόλεως και των πέριξ (1822–1860)«, *ΑΘΛΓΘ* 1 (1934/35) 5–31, Georgios K. Konstantinidis, »Λαογραφικά Αδριανουπόλεως και περιχώρων«, *ibid.* 35 (1970) 71–150, Dimitrios S. Lukatos, »Η θρακική λατρεία των αγιασμάτων«, *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 229–240, Sultana Papadimitriou-Politsaki, »Το Βογιαλικό-Ευλαγανή της Ανατολικής Ρωμυλίας«, *Θρακικά* 45 (1971) 99–142, Theocharis Papadopoulos, »Λαογραφική Δορκάδας Κιλίκης (Καρατζά-κιοϊ Αν. Θράκης)«, *ΑΘΛΓΘ* 30 (1964) 1–64, K. D. Papaioannu, »Άσματα δημοτικά Σωζοπόλεως«, *Λαογραφία* 1 (1909/10) 585–650, Athanasios Papatriantafyllu, *Θράκη, ιστορίες ζωής. Οδοιπορικό τριών αιώνων*, Thessaloniki 2008, Dimitris A. Petropoulos, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατ. Θράκης«, *ΑΘΛΓΘ* 5 (1938/39) 145–229, ders., »Λαογραφικά Κωστή Ανατ. Θράκης«, *ibid.* 6 (1939/40) 225–298, ders., »Λαογραφικά Σαμακοβίου Ανατολικής Θράκης«, *ibid.* 7 (1940/41) 145–223, ders., »Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας (Αν. Θράκης)«, *ibid.* 8 (1941/42) 135–192, ders., »Λαογραφικά Μαϊστρου Αν. Θράκης«, *ibid.* 9 (1942/43) 181–220, ders., »Λαογραφικά Σκεπαστού Αν. Θράκης«, *ibid.* 10 (1943/44) 186–217, Chr. Ruspoulos, *Το Μεγάλο Ζαλούφι (Ανατολικής Θράκης)*, Thessaloniki 1977, D. A. Samothrakis, »Λαογραφικά Σκεπαστού Αν. Θράκης«, *ΑΘΛΓΘ* 10 (1943) 186–217, Petros Samsaris, »Θρακιώτικα έθιμα στη Μονοκκλησιά Σερρών«, *Θρακική Επετηρίδα* 6 (1985/86) 231–251, Apostolos E. Sitaras, *Μάδντος*, Athen 1971, Elpiniki Stamuli-Saranti, »Από τα αγιάσματα της Θράκης«, *Θρακικά* 18 (1943) 219–290, dies., »Από τα έθιμα της Θράκης: Θάνατος«, *ibid.* 2 (1929) 13–151, dies., *Από την Ανατολική Θράκη. Η Σηλυβρία με τα γύρω της χωριά*, 2 Bde., Athen 1956–58, dies., »Ο Άγιος Γεώργιος εις την Θράκην«, *Μεσαιωνικά Γράμματα* 1 (1934) 146–169, dies., »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Λαογραφία* 13 (1951) 100–114, 201–236, 14 (1952) 169–200, 15 (1953) 429–430,

Ähnlich wie auch in anderen Maskenzonen des Balkanraums ist die Verkleidungstätigkeit eingebettet in ein Geflecht von superstitionellen und magisch-religiösen Symbolakten und Glaubensvorstellungen⁴³⁴ wie dem Feueraufschüren durch die Kalanda-Sänger während der Zwölften⁴³⁵, dem Beweihräuchern der Ikonen, des Pflugs und des Hauses, den Neujahrs-*koleda*⁴³⁶, der *vasilopitta* (Basil-Kuchen) mit der eingebackenen Glücksmünze⁴³⁷, dem ersten Brunnengang mit dem »ungesprochenen« Wasser (rituelles Schweigen) im Neuen Jahr, fertilitätspromovierenden Akten wie dem Zerschlagen des Granatapfels, dem Werfen von *kollyba* (*koljiva*)⁴³⁸ an die Eingangstür, dem

Eraminondas Ch. Tektonidis, »Το Καβακλί της Ανατολικής Ρωμυλίας (Ηθή-Εθίμα και Γλωσσάρι)«, *Θρακικά Χρονικά* 32 (1975–76) 49–66, Tr. V. Tzunis, *Η ιστορία της Πέτρας Σαράντα Εκκλησιών ανατολικής Θράκης*, Komotini 1962, Angelos Tobas, »Εθίμα και άσματα αρραβώνων εις το Καβακλή (Θράκης)«, *Μακεδονικόν Ημερολόγιον* 16 (1940) 283–288, ders., »Εθίμα και άσματα γάμου εις το Καβακλή«, *ibid.* 1947, 79–89, Georgios Tzukalas, *Ιστορικογεωγραφική περιγραφή της επαρχίας Φιλιππουπόλεως*, Wien 1851 (Thessaloniki 1980), Apostolos D. Psathas/Vasiliki Psatha-Mitrakli, »Ο Σκοπός Ανατολικής Θράκης«, *Αρχείον Θράκης* 35 (1970) 219–376, dies., »Το Σκουτάρι Αδριανουπόλεως Ανατολικής Θράκης«, *ibid.* 36 (1973) 227–296, Eleni Psalti, »Ο Θρακιώτικος γάμος«, *ibid.* 38 (1975) 275–281, K. N. Hatzopoulos, »Σαράντα Εκκλησιών σύμμεικτα λαογραφικά«, *Θρακικά* 2 (1929) 440–456, 3 (1932) 288–300, Georgios K. Hatzopoulos, *Συμβολή εις την λαογραφίαν του Κρυσονερίου Ανατολικής Θράκης*, 2 Bde., Thessaloniki 1977/85, Kallisthenis Churmuziadis, »Παράδοσεις Πετροχωρίου και άλλων χωρίων της επαρχίας Μετρών και Αθύρων«, *Θρακικά* 11 (1939) 315–344, ders., »Το Τσακλήλι (Πετροχώρι) της επαρχίας Μετρών«, *Θρακικά* 8 (1937) 330–350, 9 (1938) 310–362, 10 (1938) 334–363, 11 (1939) 347–413, St. Psaltis, *Η Θράκη και η δύναμις του εν αυτή ελληνικού στοιχείου Α΄. Στατιστικά περί του Ελληνικού πληθυσμού πληροφορία*, Athen 1997 usw.

- 434 G. Lienhardt, »The control of experience: symbolic action«, Michael Lambek (ed.), *A Reader in Anthropology of Religion*, Malden etc. 2005, 330ff.
- 435 Zum Symbolwert der Feuerstelle und des Christblocks siehe auch Eirini Ampelakia, *Η εστία και η πυρά στις λαϊκές αντιλήψεις και εκδηλώσεις*, Diss. Athen 1990, Manolis G. Varvounis, »Bemerkungen zur byzantinischen Tradition des Wachstums des Feuerbrands oder des Trockenens Stocks (AaTh 756)«, *Byzantion* 76 (2006) 321–329.
- 436 Zu den Umzügen in Plovdiv/Philippopol siehe Kalliopi Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, 2 Bde., Athen 1979/80, I 33f.
- 437 M. M. Hasluck, »The Basil-cake of the Greek New Year«, *Folklore* 38 (1927) 143–177, Dimitrios S. Lukatos, »Το έθιμο της βασιλόπιττας«, *Μικρασιατικά Χρονικά* 10 (1963) 104–143, Eckstein, »Neujahrs- und Dreikönigsgebäck«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 6 (1934) 1045–56.
- 438 Die Totenspeise hat hier fruchtbarkeitsfördernde Funktion; vgl. die Ambivalenz von Tod/Fruchtbarkeit, Saat/Ernte (Erde als Reich der Toten und gleichzeitig Lebensspender) sowie vieler Dämonenvorstellungen, die schädlich aber auch helfend sein können. Das Zerschlagen des Granatapfels mit seinen vielen Kernen findet sich auch im Hochzeitsbrauch. Vgl. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες*, *op. cit.*, 252, Andreas Rusunidis, *Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο*, Nicosia 1988, 131.

surva-Umzug mit dem Gesundheits-Schlag⁴³⁹, Süßspeisen, Glückwünschen, bei der Taufsymbolik des Theopanie-Festes der Ikonenwaschung, dem Anspritzen des Popen, Feldgerätewaschung, *vrexudia* (Besprengen oder Anschütten bzw. Ins-Wasser-Werfen als Analogiehandlung zur Christustaufe im Jordan)⁴⁴⁰, verschiedenen apotropäischen Akten bezüglich der Zwölfendämonen, die als Totengeister charakteristisch ambivalent sein können⁴⁴¹: Schädlich und helfend, dämonisch und heilig, die bezüglichen Riten sind blasphemisch und sakral zugleich; durch die Ambiguität der Erde in den Ackerbaukulturen sind die Toten der Unterwelt zugleich Herren über die Fruchtbarkeit und das Leben⁴⁴².

Die Zwölftenperiode wird von einer ganzen Reihe von Heiligenfesten vor und nach der Spanne von Weihnachten bis Theophanie flankiert⁴⁴³, bis hin zu den beweglichen

439 Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατ. Θράκης«, *op. cit.*, 156 f.

440 Am. 6. oder 7. Vgl. I. E. I. Drakos, *Τα Θρακικά*, Athen 1892, 10, Ioannis Alexidis, *Λαογραφικά Ανατολικορωμιωτιών Μεσοσύνης Ροδόπης*, [Komotini] 1985, 15, N. V. Papadopoulos, *Από το παρελθόν της Κεσσάνης*, Athen 1929, 14, Dimitrios V. Oikonomidis, »Τα βρεξούδια«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 22 (1957) 233–236, Tr. V. Tzumis, »Τα βρεξούδια αν. Θράκης«, *ibid.* 22 (1975) 237–240. Das Wassernässen geschieht auf verschiedene Weise und mit differenten Akteuren, wobei sich die religiöse Symbolik mit der lebenspendenden Kraftmagie des um diese Zeit kühlen Nasses verquickt. Z. B. benetzt der *kumbaros* (Hochzeitsbeistand) den Kopf des Bräutigams, wenn er noch nicht ein Jahr verheiratet ist (Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας Ανατ. Θράκης«, *op. cit.*, bes. 150), doch kennt der Kontakt mit dem flüssigen Element viele Varianten: besprengen, anspritzen, anschütten, in Pfütze stoßen, beginnend mit Jungen und Ortsfremden, die Wein spendieren müssen, um die Prozedur zu einem Ende zu bringen; am 7. Jänner kommt die Reihe an die Alten (nur verheiratete Männer mit Frauen), in den Küstengebieten werden an diesem Tag auch Neuverheiratete ins Meer geworfen, Frauen mit einem Krug Wasser am Kopf begossen (Dimitrios S. Lukatos, *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Athen 1984, 169 f., ders. *Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης*, Athen 1985, 79–87). Zur Symbolik der Wassererneuerung Michalis G. Meraklis, »Νερό φρέσκο που ξεπήδαγε από τους αιώνες: η χθόνια φύση του νερού«, *Θέματα Λαογραφίας*, Athen 1999, 183–189.

441 Neben ihrer miasmatischen Tätigkeit (Urinieren in Wein und Öl) haben sie auch die Fähigkeit, Zwiebelschalen in Gold zu verwandeln; entsprechend ambivalent ist der ihnen bereitete Empfang: Neben den apotropäischen Akten werden für sie auch Süßigkeiten und Trockenfrüchte vor die Haustür gelegt.

442 Zur Dialektik von Sakralität und Satire in der Volkskultur vgl. Walter Puchner, »Tragik und Komik in der griechischen Volkskultur. Zu Dramaturgie und Inszenierung des Gefühlslebens«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 531–540.

443 Der Festkalender der Heiligen unterliegt zu einem geringeren Maße lokalen Variationen. Der Dezember setzt mit der Hl. Barbara als Krankenhelferin (4. 12.) ein (Lukatos, *Συμπληρωματικά*, *op. cit.*, 18–27), für die eine *panspermia* aus Feldfrüchten an Wegkreuzungen vor dem Dorf verstreut wird; am Feiertag des Hl. Nikolaos (6. 12.) wird bei Seesturm seine Ikone oder *kollyba* seines Festes ins Meer geworfen; am Hl. Spyridon-Tag (12. 12.) wird kein Mais gegessen, damit man keine

Festen des Osterkreises⁴⁴⁴, die mit dem Karneval einsetzen⁴⁴⁵, durch die Quadragesima

Pickel (*spyria*) bekommen (zu solchen popularen Paretymologien Konst. Minas, »Λαογραφικές παρτυμολογίες«, *Laografia* 30, 1975, 17–30); der Hl. Modestos (16. 12.) gilt als Beschützer der Tiere (George F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge 1903, 241, Stefanos Imellos, »Ο άγιος Μόδεστος εν Νάξω«, *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 4, 1964, 376–381), an seinem Festtag besteht Arbeitsverbot, seine Fest-*kollyba* werden gesegnet und mit Weihbroten den Tieren zum Fraß gegeben. Nach den Zwölfsten: Der Hl. Tryphon (1. 2.) gilt als Heiliger der Bauern, besonders der Winzer (abgebildet als τρυφερός mit Gartenschere), sein Weihwasser-*bagiasmos* wird auf den Feldern versprengt (gegen Insekten, auch in Bannsprüchen gegen Schädlinge wird sein Name genannt), in seiner Legende straft er einen Winzer, der an seinem Festtag am Weinberg arbeitet und sich die Nase abschneidet (Dimitrios S. Lukatos, »Αργία και άγιοι τιμωροί«, *Επετηρίς Κέντρου Ερευνής της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21, 1967–68, 15–105, bes. 64), die durch ein Wunder des Heiligen wieder angeheilt wird (der Heilige schneidet Nasen auch bei anderen blasphemischen Gelegenheiten ab, vgl. Stilpon Kyriakidis, »Δεισιδαμονία και δεισιδαίμονες συνήθειαι (εκ Γκουμουλτζίνας της Θράκης)«, *Laografia* 2, 1910, 107 Nr. 19, was schon in Byzanz als Schandhandlung gegolten hat, vgl. Faidon Kukules, »Η διαπόμπευσις κατά τους βυζαντινούς χρόνους«, *Βυζαντινά Μεταβυζαντινά* 1, 1949, 75–101, vgl. auch Angelos Germidis, »Η γιορτή του Αγίου Τρύφωνα και αμπελουργικά έθιμα της Ανατ. Ρωμυλίας«, *Θρακική Εστία Θεσσαλονίκης* 4, 1985–86, 27–30, vgl. auch Assia Popova, »Ni chair, ni poisson: Tryphon le coupé«, *Cahiers de littérature orale* 3 (1977) 15–69, Lucienne A. Roubin, »Les vigneron danses de la Saint Tryphon«, *Objets et mondes. La Revue du Musée de l'homme* 11/2 (1971) 183–196); dieselbe Geschichte wird auch vom Hl. Symeon (3. 2.) erzählt (Übertragung aufgrund der Proxemik der Festtermine), an dessen Festtag ein Gelage in den Weinbergen abgehalten wird (Manolis G. Varvunis, »Το αμπέλι και το κρασί στον παραδοσιακό πολιτισμό της Αιγείρου του νομού Ροδόπης«, *Θρακικά* 60/13, 2001/2, 213–228), man schneidet auch Weinstöcke ab und legt sie an die vier Ecken des Weinbergs (zur magischen Kreisziehung und dem Abstecken von Markierungen Alexandros-Faidon Lagoroulos, »Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού«, *Εθνομολογία* 6–7, 1998/99, 61–90 und ders., *Ο ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και η προέλευσή τους*, Athen 2003); es folgt der Pestheilige und Beschützer des Viehs Hl. Charalampos (10. 2.) (Vasilis Platanos, *Ελληνικά λαϊκά πανηγύρια*, Athen 1963, 29–40), an seinem Festtag wird ein Hemd für den Heiligen genäht (ein Hemd »in einem Stück«, μονομερίτικο πουκάμισο, d. h. von Frauen in einer Nacht genäht, dazu Georgios A. Megas, »Μαγικά και δεισιδαίμονες συνήθειαι προς αποτροπήν επιδημικών νόσων«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 5–6, 1943/4, 33); zum Hl. Blasius/Vlasios-Tag (11. 2.) gibt es eine Wallfahrt in Ainos (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 71).

444 Manolis G. Varvunis (ed.), *Πάσχα των Ελλήνων. Ελληνικά λαϊκά έθιμα για τον εορτασμό του Πάσχα*, Athen 1996, Manolis G. Sergis, *Έθιμα του Πάσχα από τη Θράκη*, [Komotini] 2009, A. N. Anfert'ev, »Zur Geschichte der März-Zeremonien in Griechenland«, *Sovietski Etnografie* 1 (1979) 133–139.

445 Z. B. finden am Käsesonntag Pferdewettrennen am Strand des Schwarzmeers statt (Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 183 f.), rituelle Feuer (*bubunes*) werden entzündet (Elpeniki Stamuli-Saranti, *Από την Ανατολική Θράκη. Η Σηλυβρία με τα γύρω της χωριά*, 2 Bde., Athen 1956, I 148), es wird geschossen und Lärm gemacht (Christos Makris, *Ήχοι, κρότοι, θόρυβοι στον κύκλο της ανθρώπινης ζωής. Μέσα αποτροπής και σύμβολα επικοινωνίας*, Diss. Athen 2000). Am Reinen Montag (*cisti ponedelnik*, Καθαρή Δευτέρα) wird ein

mit dem Lazarussamstag/Palmsonntag verbunden⁴⁴⁶, sodann dem Karwochengeschehen⁴⁴⁷, dem frühlingshaften rituellen Schaukeln der Mädchen⁴⁴⁸, bis hin zu Christi

Ei bei einem *hypsoma* (geheiligten Baum) vergraben, Reinigung der Küchengeräte vorgenommen, der Fastenbeginn setzt mit einem dreitägigen absoluten Fasten ein; am »Hunde-Montag«, wie der Reine Montag auch genannt wird, wird den unverheirateten Männern in Sozopol ein ungewaschener bänder- und blumengeschmückter Käsetopf auf den Kopf gesetzt und ein Spottlied abgesungen (Valeria Vafeiadi, »Ηθθα και έθιμα Σωζοπόλεως«, *Laografia* 29, 1974, 115–225, bes. 123–129, Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 138–140, solche Spotthandlungen auch beim Blochziehen in Ostmitteleuropa), am *τραπέζι της Παναγιάς* (»Tisch der Gottesmutter«) essen die Frauen nach der Messe zusammen 20 Fastenspeisen, das satirische Faschingsbegräbnis findet statt, auch mantische Orakelträume werden durch Salzessen hervorgerufen (Nikolaos G. Politis, »Μαγικά τελεταί προς πρόκλησιν μαντικών ονείρων περί γάμου«, *Laografia* 3, 1911, 3–50, M. Stefanidis, »Ονειροπομποί«, *ibid.* 7, 1923, 259–265) bzw. werden Salzkringel oder Fastengebäck unter den Kopfpolster gelegt (Angelos N. Defteraios, *Το ψωμί στα έθιμα των Ελλήνων. Η συμβολική και μαγική χρήση του από τους Νεοέλληνες*, Athen 2000, 88–98). Der erste Fastensamstag gilt als *psychosabbato* mit der Anwesenheit der Totenseelen auf der Oberwelt: Totenklagen und *trishagia* an den Gräbern, Kuchenstücke mit Ei werden zur Vergabung der Toten verteilt (Maria Miligu-Markantoni, »Λαογραφικά του «αβγού» και της «αβγοκουλούρας» και κυρίως εις το νομόν Αττικής. Ενδεικτικές επισημάνσεις«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 50, 1999–2000, 85–146), zum System der Seelensamstage Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 79–83 und Lukatos, *Συμπληρωματικά, op. cit.*, 152–155.

- 446 Zum Lazarusumzug vgl. wie oben (vgl. auch F. Gearing, »Preliminary Notes on Ritual in Village Greece«, John G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology (Mediterranean Rural Communities and Social Change). Proceedings of the Mediterranean and Sociological Conference, Athens, July 1963*, Paris/The Hague/Athens 1968, 65–72). In Thrakien ist der Umzug nicht »christlich« (paganes Lied wie in anderen Regionen des Zentralbalkans, vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas, op. cit.*, 65–68), neben den Mädchen gehen auch Burschen in Mittwinterverkleidungen um (wie die Lazarusumzüge in Südalbanien), in Silivria gibt es auch einen Lazarusknaben in Grün gekleidet (in Auswahl: Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη, op. cit.*, 190 f., Nikos Paschaludis, *Οι Λαζαρίνες της Βισαλτίας*, Thessaloniki 2002, Giorgis Melikis, *Οι Λαζαρίνες του Ρουμλουκιού*, Thessaloniki 1977, Giorgos Kemalakis, »Η γιορτή του Λαζάρου στη Θράκη«, *Θρακική Εστία Θεσσαλονίκης* 4, 1985–86, 76–80). Der Palmsonntag vergeht mit dem Palmzweig-Schlagen für Gesundheit und Robustheit, der Ungeziefervertreibung usw.
- 447 In der Karwoche wird die *nifter*-Szene (Fußwaschung, *lavipedium, mandatum*) in Madytos (heute Eceabat) gespielt (dazu Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 319–331 und neuerdings auch Th. Provatakis, »Ο Ιερός Νιπτήρας στην ιστορία, την τέχνη και την παράδοση της Ορθόδοξης Ανατολής«, M. G. Varvunis/P. Tzumerkas (eds.), *Αλεξανδρινός Αμνήτος. Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι. Μ. Χατζηφωτίου*, Alexandria 2008, 471–483), die Kranken übernachteten und schlafen in der Kirche, die Marienklage wird gesungen, die Eier werden rot gefärbt (Christi Blut, vgl. Vasiliki Papagiorgopulu, *Η λειτουργία των χρωμάτων στον παραδοσιακό λαϊκό πολιτισμό*, Diss. Athen 1996), Judas wird verbrannt, die Blumen vom Epitaph dienen verschiedenen magischen Zwecken usw.
- 448 Zu Ostern und in der Nachosterwoche findet das balkanweit geübte fertilitätspromovierende rituelle Schaukeln der Mädchen statt (Martin Nilsson, »Die Anthesterien und die Aiora«, *Eranos* 15,

Himmelfahrt und Pfingsten⁴⁴⁹. Unter den stabilen Festen des Lenzes ist vor allem der Schwalbenumzug am 1. März zu erwähnen⁴⁵⁰, die zahlreichen Ritualhandlungen am Festtag des Hl. Georg (23. 4.)⁴⁵¹, die spezifischen thrakischen Maibräuche am 1. Mai,

1915, 181–200, Spyros Marinatos, »Αιώρα«, *Antichthon* 2 (1986) 1–14, Georgios Spyridakis, »Περί της κατά το έαρ αιώρας εις τον ελληνικόν και τους λοιπούς λαούς της χερσονήσου του Αίμου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας* 22 (1973) 113–134, Vasiliki Chrysanthopulu-Farrington, »Η πασχαλινή κούνια του Καστελλόριζου. Κοινωνικές θεωρήσεις και προεκτάσεις«, *Σύνδειπνον. Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο*, Ioannina 1988, 307–329), Liebeslieder werden gesungen und Geschenke und Wünsche ausgetauscht.

- 449 Zu Christi Himmelfahrt sammelt man Wasser von 40 Wellen und bringt den »behaarten Stein« (Algen) vom Meer ins Haus für Gesundheit und Glück. Am Seelensamstag vor Pfingsten (του ρουσαλιού) tafelt man an den Gräbern; die Totenseelen müssen nun nach dem 50tägigen Aufenthalt seit Ostern zurück in die Unterwelt (dazu Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 84–88).
- 450 Georgios Spyridakis, »Το άσμα της χελιδόνος (χελιδόνισμα) την πρώτην Μαρτίου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21 (1967/68) 25 ff., zum einstigen Jahresanfang A. Müller, »Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreiche«, *Philologus* 68 (1909) 404 ff, F. Scheider, »Über Kalendae Januariae und Martiae im Mittelalter«, *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920/21) 340–410, Faidon Kukules, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, II/1, 13 ff.,
- 451 Gabriella Schubert, »Der Heilige Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21 (1985) 80–105, Nikolaos G. Politis, »Άγιος Γεώργιος«, *Λαογραφικά σύμμεικτα*, Bd. 1, Athen 1920, 80–85, für Thrakien speziell Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 223 ff. Der Georgstag ist Festtag der Viehzüchter und Hirten, in Adrianopel/Edirne nimmt man Wasser vom Fluß in den Mund und bringt es nach Hause (αμίλητο νερό, nach der Lokallegende soll der Heilige diesen Fluß durchritten haben), ähnliches geschieht in Kosti, dem Hauptort der *anastenaria/nestinari* als Apotropäum und fertilitätspromovierende Handlung, dasselbe auch mit Metallgegenständen (Anna Papamichail, »Χρήσις των μετάλλων εις μαγικάς δεισιδαίμονας και άλλα ενεργείας εις τον κοινωνικό βίο του λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 15–16, 1962/63, 62–91, 17, 1964, 53–114); weiters: rituelles Abzählen der Herde, Abwägen der Frauen, Burschen ziehen mit einem großen Zweig mit Blättern an der Spitze als »Fahne« (*baïraki*) und unter Musikbegleitung von Haus zu Haus, schlagen damit an die Türen und Fenster der Häuser, die Mädchen hängen Tücher an die »Fahne«, alte Frauen rote Tücher, dann werden zwei Schafe in der Kirche geschlachtet (Priestersegnung), ein Symposium findet statt, sodann geht man zur Tenne, dort kommt es zum Ringkampf: Der Sieger bekommt ein Schaf und das schönste Tuch (um Hals gebunden), die übrigen Tücher gehören der Kirche, von ihrem Verkauf geht der Erlös an die Schulen; am nächsten Tag wird bei der hl. Quelle weitergefeiert, mit Wagen fährt man auch in die umliegenden Dörfer (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 75 f., zur Fahne Eleftherios Alexakis, *Η σημαία στο γάμο. Τελετουργία – εξέπλωση – προέλευση*, Athen 1990, Manolis G. Varvunis, *Νεοελληνικοί εθμικοί πλειστηριασμοί*, Thessaloniki 2002, 267). Die Frauen fahren ins Grüne und wälzen sich im Gras (Dimitrios Petropulos, »Η ακληρία εις τα έθιμα του ελληνικού λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 7, 1953, 3–19, bes. 18 f., Evangelos Avdikos, *Το παιδί στην παραδοσιακή και τη σύγχρονη κοινωνία*, Athen 1996, 54 f.). Zum Hl. Georg in Thrakien speziell auch E. Kurilas, »Ο καθαλλάρης Άγιος Γεώργιος εν τη αγιογραφία και λαογραφία. Δημιώδης τύπος εν Θράκη«, *Αρχείον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 22 (1957) 17–136.

der Hl. Christophoros (9. 5.), der ein Arbeitsverbot auch für die Muslime bringt und mit Bittlitaneien und Flurumzügen gegen Hagel gefeiert wird⁴⁵². Der Sommerabschnitt mit seinem Bangen um den Ernteertrag setzt mit den Feuer- und Orakelbräuchen am Festtag des Hl. Johannes (24. 6.) ein⁴⁵³, gefolgt von der Hl. Marina (17. 7.)⁴⁵⁴ und mit besonderer Festaktivität dem Propheten Elias (20. 7.)⁴⁵⁵, der Hl. Paraskevi (26. 7.), der Metamorphose des Heilands (Μεταμόρφωσις του Σωτήρος, 6. 8.) und als Höhepunkt Maria Himmelfahrt (Κοίμησις της Υπεραγίας Θεοτόκου) am 15. August⁴⁵⁶. Dann ist es schon Herbst: Taxiarches (8. 11.), Hl. Minas (11. 11.), Darbringung Marias im Tempel (Εισόδια της Θεοτόκου, 21. 11.), Hl. Andreas (30. 11.)⁴⁵⁷.

- 452 Zu Maikugeln, Blumenschmuck, Umzug und Mailied Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, II 242. Zu der *deesis* (Bittlitanei) auf den Feldern gegen Hagelschlag in Thrakien Aikaterini Polymeru, »Ο άγιος Χριστόφορος προστάτης από το χαλάζι στο Βόρειο ελληνικό χώρο«, *Πρακτικά Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 393–395. Zu den Litaneien auch Manolis G. Varvunis, *Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές της ελληνικής θρησκευτικής λαογραφίας*, Athen 2013, 299–302.
- 453 Das Überspringen der Sonnwendfeuer gilt als kathartischer Akt (Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 213 f.). Die Mädchen holen das »ungesprochene« Wasser vom Brunnen und üben den mantischen Orakelbrauch des *klidonas* (daher wird der Hl. Johannes auch ριζικάρης genannt, der das ριζικό, das Schicksal [künftiger Gatte] verteilt); es wird der Toten/Ahnen gedacht, die die Fertilität und Eueteria (das Gute Jahr) verwalten (Katerina Kakuri, »Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 2, 1952, 216–228).
- 454 Zur Helferin gegen Ernteschädlinge, ihrem Festtag (auch in den Städten) und dem einschlägigen sommerlichen Wallfahrtswesen vgl. Lukatos, *Τα Καλοκαιρινά*, Athen 1981, 79–86, Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Henrich, »Beiträge zum religiösen Volksleben auf der Insel Cypern mit besonderer Berücksichtigung des Wallfahrtswesens«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 12 (1961) 135–210, bes. 188, Dimitrios S. Lukatos, *Σύγχρονα Λαογραφικά*, Athen 1963, 81–89, Anna Guil, »Περί την λαϊκήν λατρείαν της αγίας Μαρίνας«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 24/2 (1973–74) 268–294, Giorgos Vozikas, *Το πανηγύρι της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη*, Athen 2006.
- 455 Zu dem auf hochgelegenen Bergkapellen mit Tieropfer usw. gefeierten Donner- und Wetter-Heiligen und dem einschlägigen Ritualgeflecht Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 223–227, Lukatos, *Τα Καλοκαιρινά*, *op. cit.*, 87–95, E. Rein, »Zu der Verehrung des Propheten Elias bei den Neugriechen«, *Öfversigt of Finska Vetenskaps-societetens förhandlingar* 47 (1904/5) 1–33, Stefanos Imellos, »Οι πυρές του Προφήτη Ηλία στην Πελοπόννησο«, *Πελοποννησιακά* 16 (1985/86) 341–350 usw.
- 456 Zur Hl. Paraskevi vgl. Dimitrios V. Oikonomidis, »Η αγία Παρασκευή εις τον βίον του ελληνικού και του ρουμανικού λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 9–10 (1955–57) 65–104. Am Tag der Metamorphose des Heilands kommt es in Thrakien neuerlich zum rituellen Schaukeln, vor allem aber dem rituell reinigenden (Meer)Bad (Eleftherios Alexakis, *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητες στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Athen 2001, 274 f.), zu Tanz, Liedern und Festgelage. Die Entschlafung der Gottesmutter ist ein Totenfest der *nekrolatria*, das mit Grabbesuch, Tieropfern, Kehr- und Waschverbot für die Kleider usw. begangen wird.
- 457 Die *taxiarches* (Erzengel Michael und Gabriel) gelten als *psychopompoi*, Seelenbegleiter ins Jen-

Die komplexeren performativen Riten dieses Kulturraums, der zusammen mit der nördlichen Ägäis, Kleinasien und Zypern einen teilhomogenen Bereich der traditionellen Oralkultur darstellt, werden uns in der Folge noch zu beschäftigen haben.

Donauraum und Karpatenbogen. In dieser Zone, die von dem transdanubischen Fürstentum der Moldau über Siebenbürgen, Ungarn, bis nach Kroatien und Slovenien reicht, ist einerseits der mitteleuropäische und westslavische Einfluß spürbar, andererseits der orientalische und ostslavische Einfluß, in der Oberschichtenkultur der östlichen Zonen auch der griechische aus der Phanariotenzeit (1711/15–1821). In den Waldgebirgen der Karpaten sind im 19. Jh. noch relativ archaische Gesellschaftsstrukturen und Institutionen anzutreffen, die in anderen Balkanbereichen nur mehr in Reliktformen existieren. Doch beginnen wir mit dem magyarischen Kommunikationsraum, mit seiner konfessionellen Zersplitterung und den bedeutenden Minderheiten und Untergruppen, die die vielfältige Volkskultur zum Teil geprägt haben. Zentrale Bedeutung für Fest- und Performanzwesen hatte hier die Institution der Spinnstuben, die seit dem 14./15. Jh. existieren, alle religiöse Nachstellungen und aufklärerische Verbote des 18. Jh.s überlebt haben und noch im 20. Jh. nachzuweisen sind⁴⁵⁸. Daneben gibt es natürlich

seits, daher werden die Schuhe im Haus versteckt (Symbole der Seelenwanderung ins Jenseits), damit der Erzengel Michael sie nicht sieht (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 84). Am Festtag des Hl. Minas, dem Beschützer der Herdentiere, müssen die Scheren geschlossen bleiben, damit die Mäuler der Wölfe und die Münder mit den bösen Zungen geschlossen bleiben (Maria Miligu-Markantoni, »Μαντικές, μαγικές και δεισιδαίμονες ενέργειες που αναφέρονται στον άγιο Μηνά«, *Laografia* 33, 1982–84, 257–267). Am Festtag der Darbringung Marias im Tempel wird für die Παναγία Πολυσπορίτισσα als Speiseopfer eine *panspermia* gekocht (Speiseopfer aus dem Totenbrauch, *kollyba/koljivo*, vgl. Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 50, 59, 75–78, 284 und *pass.*) ebenso wie am Festtag des Hl. Andreas (Dimitrios S. Lukatos, *Τα φθινοπωρινά*, Athen 1982, 182–187, Maria Paraskevopoulou, *Researches into the traditions of the popular religious feasts of Cyprus*, Nicosia 1982, 80–83, Stefanos Imellos, »Αγίου Ανδρέα λαϊκή λατρεία«, *Λαογραφικά* 3. Ποικίλα, Athen 1994, 241–267, ders., »Ο απόστολος Ανδρέας στη λαογραφία«, *Λαογραφικά* 4. Ποικίλα, Athen 2003, 215–224).

458 Árpád Lájós, *Este a fonoban*, Budapest 1974. Im religiösen Schrifttum der Neuzeit wurde diese temporäre Institution der Gemeinschaftsarbeit von Mädchen und Frauen im Winterabschnitt als frivole und unkeusche Versammlung mit obszöne Maskierungen, Geschlechtswechselverkleidungen und unzüchtigen Liedern verunglimpft, obwohl die Leiterin der Spinnstube unerwünschte Besucher des Hauses verweisen kann. Dieses Hausrecht ist auch bei den Einlaßritualen der Sänger und Maskenträger evident (bei komplexeren Spielen holt diese Erlaubnis ein eigener Bittsteller mit Frageversen ein), z. B. beim *farsangkönszöntes*, dem Ansingelied des Karnevals, der sofort nach dem Theophanie-Fest (Hl. Drei Könige) einsetzt und bis zum Aschermittwoch dauert (Tekla Dömötör, »Regeló-Monday (The First Monday after Epiphany)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 8, 1959, 1–25); die Maskierten oder Rußverschmierten halten lange Spieße für die Speckstücke in Händen. Die Einlaßbitte wird im allgemeinen auch unter dem Fenster

auch das Umzugs- und Prozessionswesen, das sich aufgrund der konfessionellen Vielfalt auf nationaler Ebene nur schwer auf einen Nenner bringen läßt⁴⁵⁹. In den katholischen Gebieten ist neben den universellen Lärmumzügen der Kinder und Burschen als *regös*-Sänger im Mittwinterabschnitt auch der Luzientag (13. 12.), die vorweihnachtliche Herbergsuche, das Sternsingen und das Krippenspiel mit oder ohne Puppen anzutreffen⁴⁶⁰, die Kinderumzüge zum Blasiustag (3. 2.) und Gregoriustag (12. 3.)⁴⁶¹, das Ausrufen der unverheirateten Mädchen und das Blochziehen am Faschingsende, das Begießen der Mädchen zu Ostern, Maibaum, Wahl und Umzug der Pflingstkönigin, Johannesfeuer usw.⁴⁶² Zu mobilen Fest- und Ritualterminen gehören Flurbegehungen mit Aufwerfen der Grenzhügel, das Radanschlagen *zángózás* (ein *charivari*-Ritus) bei Normübertretungen⁴⁶³, Dachgleiche-Riten beim Hausbau, bei Musterung und Ab-

ausgesprochen, nach der Einlaßgewährung sprechen die Besucher ihre Glückwünsche aus, singen und tanzen und bekommen Speck und Wein, die Mädchen Eier; im Falle der Einlaßverweigerung wird ein Bannspruch ausgesprochen. Faschingslieder und Neujahrslieder gehen manchmal eine charakteristische Kontamination ein (z. B. János Berze Nagy, *Baranyai magyar népszokások*, Pécs 1940, 100), nach Maßgabe der Tatsache, daß die Zwölften- und Karnevalsperiode epochenmäßig, klimatisch und mythologisch (Anwesenheit der Totenseelen) auf denselben Grundlagen fußen (vgl. auch Ivan Lozica, »Dva karnevala«, *Narodna umjetnost* 25, 1988, 87–113).

- 459 Sándor Bálint, *Ünnepi kalendárium*, 2 Bde., Budapest 1977, Ivan Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, München/Budapest 1982, 644 ff.
- 460 Bei den Szeklern (Székelys) wird im Winterabschnitt auch eine Strohpuppe begraben bzw. andere Formen des »Winteraustreibens« geübt. Zu Sternsingen und Krippenspiel mit der Pappkirche vgl. die Photos in Péter Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975, o. S. Weiters András Benedek/Lajos Vargyas, *Az istenesi székelyek betlehemes játéka*, Kolozsvár 1943. Dazu noch in der Folge.
- 461 Der Hl. Blasius gilt als Schutzheiliger der Kinder, vor allem gegen die Diphtherie. Die Verkleidungsumzüge der Kinder verwenden gewöhnlich allgemeine und funktionelle für den Sammelumzug Maskentypen, wie Soldat, General, Bischof, Korporal, Fahnenträger, Feldwebel, Speckmeister, Spießfer, Korbwächter usw. Der Gregoriustag ist ein Schülerfest, bei dem eine Spendensammlung für die Schule vorgenommen wird.
- 462 Zum »Anschwärzen« im *farsang* vgl. die Abb. 298 in Balassi/Ortutay, *op. cit.* und bei Korniss, *op. cit.* (im Abschnitt »Kinderspiele – spielerische Bräuche«). Zum Ausrufen der Altjungfern und dem Blochziehen vgl. noch in der Folge. Bei den Palotzen (*palóc*) wird die *kisze*-Puppe verbrannt oder ins Wasser geworfen (Balassa/Ortutay, *op. cit.* Abb. 301). Das fertilitätspromovierende Begießen der Mädchen zu Ostern (»Keine Blume darf vertrocknen«) geht unter schallendem Gelächter vor sich (vgl. die Abb. »Ostern« in Korniss, *op. cit.*, o. S.). Wahl und Umzug der Pflingstkönigin ist heute zum Kinderbrauch geworden (kleines Kind als Pflingstkönigin, siehe die Abb. in Korniss, *op. cit.*); zu den älteren Formen des Pflingstkönigpaars Gyula Sebestyén, »A pünkösdi király és királyné«, *Ethnographia* 1906.
- 463 Z. B. die Streitsucht von Ehepaaren wird mit Kuhglockengeläut und Geschrei der Leute vor ihrem Haus geahndet, wobei ihre Vergehen aufgezählt werden (ähnlich korrektive Funktion hat das

schied von der Familie, bei der Firmung, die Umzüge der Marien-Mädchen, der Rosen-Mädchen mit Königinnenwahl usw., aber auch Flurprozessionen bei Trockenheit und Hagelgefähr, Zunftbräuche, Ernte- und Weinlesefeste usw.⁴⁶⁴

Ähnlich wie Spinnstube und das gemietete Tanzhaus die institutionalisierten Versammlungsorte der Kommunität in Ungarn waren, der einzige Ort des sanktionierten Zusammentreffens der Jugend⁴⁶⁵, so ist es auch bei den orthodoxen Rumänen die *judia*, das Burschenhaus, jedoch mit dem Unterschied, daß hier die männliche Jugend in Form von z. T. paramilitärischen Burschenschaften strengere organisatorische Formen aufweist, die als latente gesellschaftliche Dauerstruktur in der Vorweihnachtszeit, den Zwölften bis zum Karnevalsende, zu Ostern und in der »Rusalienwoche« vor Pfingsten einen Großteil der gesamten rituellen Manifestationen übernimmt⁴⁶⁶. Daneben

parodierenden Blochziehen und das Ausrufen der unverheirateten Mädchen, vgl. dazu noch in der Folge), oder eine Hochzeitsparodie aufgeführt: Ein »Geistlicher« zählt in obszöner Weise die Vergehungen auf (Komitat Bihar).

- 464 Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 706 ff., Tekla Dömötör, *A népszokások költészete*, Budapest 1974. Vgl. z. B. die Weizeinsegnungsprozession in Ungarn Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 117 Abb. Nr. 30, den Umgang mit dem Holzpuppen-Husaren (*Bak-Husar*) auf einem Faß beim nordungarischen Winzerfest in der Tokajer-Gegend des Bezirks Tolnar Abb. im Abschnitt »Weinlese« bei Korniss, *op. cit.*, o. S.
- 465 Vgl. die stimmungsvollen Abb. bei Korniss, *op. cit.* (Abschnitt »Tanzhaus«, aus dem protestantischen Dorf Szék bei den Ungarn in Siebenbügen, Jud. Cluj). Das »Tanzhaus« ist im Winter ein gemietetes geräumiges Zimmer mit eingerichteten Sitzen, einem Podium für die Musikanten und dem »Tanzboden«, im Sommer eine große Scheune. Für die Ausgaben (Miete, Musikanten) kommen die Burschen auf, die Mädchen für das Essen. Die seit dem 19. Jh. feststehenden Tanzordnung umfaßt langsame Paartänze mit Gesang, den schnelleren *csárdás*, die Rundtänze und die virtuoseren Solotänze der Männer.
- 466 Die hierarchische Struktur dieser adoleszenten Gruppierung besteht aus dem Anführer (*jude, vataf*), den Funktionären und den Mitgliedern: Zwei sorgen für Ordnung, vier für die Nahrung, es gibt auch einen Ausrufer, Fahnen-träger usw. Das Burschenhaus (*judia*) ist auch ein Ort der Rechtsprechung für die Mitglieder der Organisation, das Festessen, das Gemeinschaftsleben, Empfangsort der Mädchen, die für die Ausgaben der gemeinsamen Veranstaltungen aufkommen; die Burschen beschäftigen sich mit Waffenübungen, Exerzieren, Erlernen von Tänzen und den *colinde*-Texten für den Umzug des *colindat* mit Prozession, Maskenspiel, Tänzen, paganen Weihnachtsliedern, dem Repertoire der Loblieder auf die Familienmitglieder, veranstalten Pferderennen, treten in paramilitärischen Verbänden parallel zu den Männerbünden auch beim Begräbnis für Unverheiratete auf, bei Hochzeiten, Agrarriten wie dem Feuerrad (*roata de foc*) und dem Ährenkranz-Ritus (*cununa griului*). Sie bilden in ihrer Initiations-Funktion auch die brauchhafte Grundlage für andere paramilitärische Vereinigungen wie die Bogenschützen in der Bukowina (*Arcaşii*), die Karpatenfalken (*Şoimii Carpaţilor*), die transylvanische Jungmänner (*Junii*), aber auch die Organisationsstruktur für die berühmten Pferdemen-schen *căluşarii* in der Vorpfindwoche mit ihren akrobatischen Ekstase-Tänzen (dazu noch in der Folge); diese lokalen Burschenschaften befinden

gibt es freilich auch die Kinder-, Mädchen- und anderen Umzüge, die der orthodoxen Festkalender des *heortologions* vorsieht⁴⁶⁷. Doch charakteristisch ist der martialische und paradeartige Grundzug dieser Prozessionen, die noch bis zu Beginn des 20. Jh.s geübt⁴⁶⁸ und später von den Kinderumzügen nachgeahmt wurden. Bei der Organisation der z. T. parallelen Kinderumzüge im Mittwinterabschnitt bis zur Quadragesima spielen die Burschenschaften eine wesentliche Rolle⁴⁶⁹; hier taucht auch der *colindeț-*

sich auch im Austausch (*lătureri*) mit analogen Gruppierungen in anderen Dörfern (Octavian Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, 44–72).

467 Vgl. wie oben. Zur Übersicht Buhociu, *Die rumänische Volkskultur*, *op. cit.*, ders., »Die Feiertage des Sommers und Herbstes in Rumänien«, *Zeitschrift für Balkanologie* 6 (1968) 3–39, ders., *Le folklore roumain de printemps*, Paris 1957. Zu den Lazarusumzügen und verwandten Prozessionen vgl. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 48–54, zu *calojanul* vgl. wie oben.

468 Um 1885 marschierten in der Moldau etwa 50 Burschen, unter Anführung des *vătaf* oder *primicer* (πριμικύριος) im Gleichschritt von Haus zu Haus mit Laternen, Trompeten und Trommeln, auch in Nationaltrachten mit Fahnen und Kriegsliedern (Vasile Adăscăliței, »Teatru folcloric cu subiecte de război în Moldova«, *Limbă și Literatură* 10, 1965, 328); in Siebenbürgen, im Banat und in der subkarpatischen Region war diese Parade bis 1914 lebendig, aber auch als Kinderumzug, der den Burschenaufmarsch in den Zwölften imitiert. Bei den Aromunen in Makedonien werden diese durch Blutsbrüderschaft verbundenen Mitglieder der Burschenschaft *caracandzali* genannt (der Name der Zwölftendämonen auch im Märchen Pericle Papahagi, *Basmă Aromâne, și glosar*, București 1905, 558); in der Moldau führten sie die Scheinpflügung (*plugușor*) durch, in Transylvanien das Feuerrad (*roata de foc*). Zwölften und Karneval bilden eine einzige Maskenperiode mit ähnlichen Riten (Richard Wolfram, »Altersklassen und Männerbünde in Rumänien«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 44, 1934, 112–128). Zur Blutsbrüderschaft Octavian Buhociu, *Le folklore roumain de printemps*, Paris 1957, 183 u. *pass.*, Leopold Kretzenbacher, *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa*, München 1971, ders., »Serbisch-orthodoxe »Wahlverbrüderung« zwischen Gäubigenwunsch und Kirchenverbot von heute«, *Südost-Forschungen* 38 (1979) 163–183 (*Gebeiligtetes Recht*, Wien/Graz/Köln 1988, 233–252), ders., »Kirchlich eingesegnete Wahlverbrüderung in Südosteuropa«, *Ethnologia Europea*, München 1986, 127–134, Walter Puchner, »Adoptio in fratrem. Kirchliche Segnung der Wahlbrüderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 353–383 und ders., »Griechisches zur »adoptio in fratrem«, *Südost-Forschungen* 64 (1994) 187–224.

469 Kinderbeteiligung ist auch bei der Idolbestattung des *calojanul* üblich (Marcu Beza, *Paganism in roumanian folklore*, London 1928, 32–36) ebenso wie bei der Totenwache (Simion Florea Marian, *Inmormântarea la Români*, București 1892, 196 f.). Diese Kinderumzug zu Weihnachten oder am Lazarussamstag umfassen gewöhnlich 10–50 Mitglieder, manchmal auch über 100 (Simion Manjiuca, *Călimdăriu Julian, Gregorian*, Brașov 1882, 9–13). Alle halten den bedeutungsvollen Stock in der Hand (*colinda*, im Westen auch *pițarei* genannt), als *colindători* (Elisabeta Moldoveanu-Nestor, »Date inedite privind practicile folclorice tradiționale de Anul Nou în zona Buzău«, *Revista de Et-nografie și Folclor* 1971, 307–325) bilden sie etwa in Siebenbürgen mehrere Gruppen von 5–10 Mitgliedern, wobei die größeren Burschen im Morgengrauen beim Feuer die Ränge und Funktionen unter den Kindern verteilen: Es wird der *vătaf* bestimmt (mit kohlegeschwärztem Gesicht), der

Stock auf, der im Hochzeitsbrauchtum als Steckenpferd benützt wird, aber auch bei den *călușarii*⁴⁷⁰.

Die Feingliederung der Hierarchien und Funktionen und die Zeremonialisierung der Versammlungen und Umzüge unterliegt manchmal einer erstaunlichen Systematisierung⁴⁷¹; Prozessions-Formierung mit Aufstellung und Fahne, Maskierung, Musik, Tanz

rindaș («Knecht», als Zeremonienmeister sorgt er für die Aufstellung), der *cineru* (Hundebursch), zwei *scobicei* zum Aufschüren des Feuers in den Häusern, ein *focari* (Feuerwächter), mehrere *motocoși* (die Unordnung in den Zimmern verursachen), die *norocoși* (die in Ställe gehen und Glück und Gesundheit für Vieh bringen); alle zusammen singen den »Moș Ajunul« (Onkel Vortag), tragen Taschen für die Gaben (*colindeți*), Stöcke haben hier nur die Ranginhaber (meist aus Haselnuß, z. T. auch kunstvoll geschnitzt, mit Wollfäden und Bändern verziert). Dieser Brauch wird auch bei den Rumänen in Serbien geübt. Diese bedeutungsvollen und polyfunktionalen Stöcke sind, wie oben erwähnt, bei den Mittwinterumzügen auf der ganzen Balkanhalbinsel verbreitet und übliches Requisite der themiomorphen Verkleidung.

470 In Oltenien und Argeș bilden sich drei parallele Kinderumzüge: etwa 50 Kinder bis 9 Jahre, 100 von 5–10 Jahren und 150 von 10–20 Jahren: Sie werden im Burschenhaus in ihrer Aufstellung für den Häuserumgang organisiert, die ganz Kleinen singen nicht die *colinde*, sondern sagen gleich den Heischespruch, sie schüren das Feuer auf und bekommen Kringle (Mariana Kahane, »Obiceiul colindatului în satele Lupșa de sus (Strehaia, Oltenia) și Bărbătești (Horezu, Argeș)«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1965, 425 ff.). Der von allen mitgeführte *colindeț*-Stock wird bei Hochzeitsbräuchen zum Steckenpferd: Der Anführer des Bräutigamzuges muß als Reiter sein »Pferd« tanzen lassen, der Brautführer versucht, ihm den Stock zu entreißen, gelingt ihm dies, so gilt es als Ruhm für das »Brautheer« (Elena Sevastos, *Nunta la Români*, București 1889, 157). In der Moldau werden auch Pferdewettrennen beim Hochzeitshaus veranstaltet (Simion Florea Marian, *Nunta la români*, București 1890, 610f., Elena Niculiță-Voronca, *Studii în folclor*, Bd. 1, București 1908, 94), der Sieger bekommt einen Stock mit Fahne (= Pferd); derselbe Stock wird als *buzdugan* bei paramilitärischen Burschenschaften in Brașov als Waffe gebraucht (Ion Mușlea, *Obiceiul junilor brașoveni*, Cluj 1930, ders., »Noi contribuții la studiul *Obiceiul junilor brașoveni*«, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei* 1962–64, 225–248, Wolfram, »Altersklassen und Männerbünde in Rumänien«, *op. cit.* 114), als Pferdeattrappe bei den Trancetänzern der *călușarii* (Romulus Vuia, »Originea jocului de călușari«, *Dacoromania* 2, 1921–22, 215–254, bes. 216–218.), in Oltenien und Banat gilt ganz derselbe, schon bei Dimitrie Cantemir erwähnte (Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București 1941, 168) Stock als Schwertersatz (Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Crăciunul*, București 1914, 162–196). Dieses polyfunktionale Hauptrequisite der Winterumzüge und Maskierungen in ganz Südosteuropa bildet einen interessanten Exempelfall der Polysemie und Bedeutungsambivalenz, die zwischen praktischem Gebrauch, morphologischer Symbolik und dem Situationskontext oszilliert: Requisite zum An-die-Türen-Hämmern, Auf-den-Boden-Stampfen, Lärminstrument, rhythmische Begleitung der *kalanda/colinde*-Lieder, phallische Bedeutung als Fruchtbarkeitsspender (Berührungsmagie), Schwertersatz und Schlagwaffe, Fahnenstock, Steckenpferd.

471 Dazu einige Fallbeispiele: Bei den Burschenschaften in Țara Oltului wird bei der jährlichen Versammlung in der Vorweihnachtszeit (*toană*) der Anführer gewählt (*birău*, auch *primicer*, meist jedoch *jude* oder *vătaf*), dem das Strafrecht obliegt, zwei Stockhalter (*vornici*), die auch für Essen

und *colinde*-Gesang bilden ein multimediales Schauspiel mit bemerkenswertem ästhetisierenden Formwillen. Doch dieses Umzugs-System erfährt in Siebenbürgen auch eine mikroregionale Vernetzung durch die »Seitengenossen« (*lăturenii*) und die »Gastspiele« in den umliegenden Dörfern, die auf einem geregelten gegenseitigen Austauschabkom-

und Trinken sorgen, zwei Richter (*juzi*), verantwortlich auch für das Geldkassieren, zwei Herolde (*pristavi*), die auch Kontrollfunktion ausüben, und vier Schulzen (*pirgari*), die die Anweisungen ausführen. 12 Tage lebt man zusammen im Versammlungshaus, in großen Dörfern in zwei Gruppen: unverheiratete Burschen unter und über 21 Jahre; Mädchen werden zu Tanz und Festschmaus eingeladen, man zieht mit der *turca*-Maske herum (Vasile Adăscăliței, »Jocul Cerbului în Moldova«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1968, 421–438), zwei Burschen singen dialogisch die *colinda*, der *turcar* oder *cerbuțul* mit der Holzmaske mit beweglicher Zunge und dem Hirschgeweih tanzt dazu (Einzelheiten bei Teodor T. Burada, »Privești și datini strămoșești«, *Arhiva* 20, Iași 1909, 289–306, Gheorghe Vrabie, *Folclorul. Obiect, principii, metodă, categorii*, București 1970, 426–510); die Tänzer werden vor den Umzügen vom Priester gesegnet, beichten und kommunizieren aber erst am ersten Tag der Quadragesima (Einheitlichkeit der Maskenzeit von Zwölfen und Karneval). In Siebenbürgen konstituiert sich die Burschenschaft in der *judia* durch die Versammlung (*strinsul feciorilor*) und die Wahl des *jude* oder *vătaf* wird vorgenommen: Weiters werden gewählt ein »Bürger« (*pirgarul mare*), der Geld von den Mädchen einsammelt, ein *pirgarul mic*, zuständig für den Schnaps, der *goagă* (Neuankömmling) trägt den Beutel mit den Gaben (Victor Tulbure, »Strinsul feciorilor la Crăciun«, *Transilvania* 36, 1905, 9 ff., I. G. Pitiș, »Turca la Perșani«, *Revista Nouă* 6/8–9, 1894, 344–346). Das Erlernen der *colinda*-Lieder wird von den Alten kontrolliert, mit Trommel, Fiedeln und Dudelsack geht man in Festkleidung nach dem Segen der Honoratioren auf den Samelumzug; in den Häusern singen zwei Gruppen im Wechselgesang die *colinda*, man tanzt mit den Mädchen des Hauses und wird bewirtet; um Mitternacht kehrt man in die *judia* zurück und rechnet ab; die *cerbuț*-Maske wird hier nicht verwendet (Sabin V. Drăgoi, »20 de colinde din com. Zam-Hunedoara«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1957, II, 5). Am nächsten Sonntag werden *colinda* im Morgengrauen am Fenster gesungen, nach der Messe kommt es zu einem öffentlichen Reigentanz im Dorf, bis zum 7. 1. wird in den Häusern der befreundeten Mädchen der Rangträger getanzt, am 8. 1. zum letzten Mal in der *judia*, das Geld wird von den Mädchen einkassiert. In Hunedoara gibt es auch Maskentänze (Tibolt Schmidt, »Turca în comitatul Hunedoarei«, *Transilvania* 41, 1910, 135–146, bes. 140 f.): Der »Hirsch« fängt die Münzen mit dem Maul auf, neun von den insgesamt ca. 40 Themen der Speziallieder werden gesungen, die Tochter des Hauses wird zum Fest am dritten Tag nach Weihnachten eingeladen. Dort wird die Maske abgenommen; der »Hirsch« stirbt zu Neujahr, der letzter Tanz des *turcaș* findet an der Wegkreuzung vor dem Dorf statt: Einer »erschießt« den »Hirschen«, der »Pope« begräbt die Maske und die »Popenfrau« beweint sie, in der *judia* wird die Maske auf eine Leiter gehängt, beim Festessen bleibt der Ehrenplatz frei für den Hirsch. Noch ein Beispiel: In Drăguș in Țara Oltului fand die Wahl 1932 am Nikolaustag (6. 12.) statt (Wolfram, *op. cit.*, 112): Gewählt wurden der große Anführer (*vătaful cel mare*), ein Bursch über 21 Jahre, der kleine Anführer (*vătaf cel mic*), der Kassier usw. Bei den zweiwöchigen Mittwinterumzügen wird die Fahne vom kleinen Anführer getragen, die aus Tüchern der Mädchen besteht (Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain de printemps*, Paris 1957, 65–76 u. *pass.*, Beschreibung der Hochzeitsfahne auch in G. Cernea, »Nunta la Paloș«, *Folclor din Transilvania* 2, 1962, 149). Am Neujahrstag tanzt man auch mit den kleinen Mädchen.

men beruhen (ganz im Gegensatz zu den zentralbalkanischen Zusammenstößen der Maskengruppen)⁴⁷². Die oft durch Blutsbruderschaft verbundenen und auch berittenen Burschenschaften, manchmal auch mit Statuten und Reglementen für ihre Organisation und ihr Funktionieren, übernehmen auch anderen kommunale Aufgaben, wie das Ausrufen der nichtverheirateten Mädchen (*strigareea pesta sate*), die scheinobrigkeitlichen Gerichte am Ostertag für Vergehen gegen die Kommunität und ihre sozialen Normen usw.⁴⁷³

472 In Zentraltransylvanien gehen die Burschenschaften nach dem Einüben der Lieder als Gäste in die Nachbardörfer, wo sie bewirtet werden und mit den Mädchen tanzen; der Austausch wird durch Versammlungsbeschluss festgelegt und kann auch weitere Dörfer umfassen, so daß in den Zwölferten ein ganzes interaktives Netzwerk von solchen Besuchen und Gegenbesuchen entsteht (Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe populare*, București 1914, 10 ff.). Die Versammlung wird durch den Brummtton des *bucium*, einer alphornähnlichen langen Flöte, am Vorabend von Weihnachten einberufen: Es werden zwei *vătafi* gewählt, zwei wachhabende Hochzeitsredner (*colăceri*), zwei Korporale (*căprari*), die sich um das Weihnachtsgebäck kümmern; der Umzug geht in zwei Gruppen vor sich, am Folgetag geht man ins Nachbardorf mit Haken für die Kringel, wird von den *lăturenii* mit Musik und Umtrunk willkommen geheißen, spendiert Geldsummen als eine Art Kautions; den Höhepunkt des Besuchs bildet das Gastmahl und die Tänze mit den Dorfmädchen; am dritten Tag erfolgt die Rückkehr. Damit wird das Austauschprogramm in Bewegung gesetzt: Die Begastung der Nachbardörfler erfolgt ebenfalls drei Tage lang. Der Wahltermin variiert von 40 Tage vor Weihnachten bzw. dem Nikolaustag bis zum letzten Sonntag vor Weihnachten bzw. dem Vortag vor dem Christtag. Der Wahlvorgang sieht folgendes vor: Nominalvotum oder Losziehen, oder die Wahl wird der Muskelkraft der Wähler anheimgestellt: körperliches Emporheben der Einzelkandidaten für das Amt des *vătafi*, bis sein Kopf an das Hausgebälk stößt (Wahlerfolg), während die, die dagegen sind, nach unten ziehen (Ion Chelcea, »Organizarea tradițională a tineretului în viața satelor noastre«, *Revista Fundației Regale* 1942, 356–359). In der Region Cluj/Klausenburg werden auch vier *chizeși* gewählt, die für die Unterhaltung verantwortlich sind. Vielfach sind diese Burschenschaften auch am Thomassonntag aktiv, zu Fastnachtsende, am Palmsonntag, zu Christi Himmelfahrt und am Pfingstsonntag. Die Institution besteht mehr oder weniger das ganze Jahr über und hat deutliche Initiationsfunktion für beide Geschlechter (Kennenlernen der Jugend in einer Mikroregion); in Moldau und Muntenien besteht kein Gemeinschaftshaus mehr, wohl aber die Ränge und Funktionen sowie die Vorführungen mit Maskierung und Tanz. Ein Komitee (*vălăreț*) organisiert hier die Aufführung der *horă*-Tänze. Ähnliche paramilitärische Burschenschaften sind die *Arcași*-Bogenschützen in Bukovina, die *Șoimii Carpaților* in Siebenbürgen (Karpaten-Falken) (Vasile Ion Farca, *The falcons of Rumania*, Cleveland/Ohio 1966), die *Junii* (Jungmänner) in der Region von Brașov (Ion Mușlea, *Obiceiul Junilor brașoveni*, Cluj 1930, ders., »Neue Beiträge zum Brauch der »Juni brașoveni«, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei* 1961–64, 225–248, G. I. Pitis, »Sărbătoarea junilor la Paști«, *Revista Nouă* 1899, 278–280, 299–303, ders., »Junii la Crăciun«, *Convorbiri Literare* 24, 1890, 1056–63) und die *călușarii* in Südruänien von Maramureș bis zur Donau (Buhociu, *Le folklore roumain de printemps*, op. cit., 235–266, Horia Barbu Oprișan, *Călușarii*, București 1969, Gheorghe Focșă, »Les village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver«, *Zalmoxis* 3, 1940–42, 61–102). Doch dazu noch in der Folge.

473 Das am Theophanietag ins Wasser geworfene Kreuz (*bagiasmos*) wird von den Burschen mit der

Es darf angenommen werden, daß diese polyfunktionale Institution der Burschenschaften, wie sie vor allem aus den älteren rumänischen Quellen hervortritt, die manifeste Form einer latent vorhandenen Sozialstruktur und spezifischen Jugendkultur mit initiativer und gruppenstabilisierender Funktion und Hilfestellung für das öffentliche Wohl der Kommunität in den traditionellen Lokalgesellschaften des weiteren Balkanraums bildet, deren spezifische Morphologie, Organisationsweise und Effizienz nach Maßgabe der lokalen und regionalen historischen und politischen Gegebenheiten sehr unterschiedlich sein kann. Zugleich bildet diese »Jugend« und ihre Umzüge auch ein repräsentatives Idealbild der Kommunität selbst, eine öffentliche Schaustellung der Verwirklichung der imaginären sozialen Rollenvorbilder, eine performative Präsentationsfunktion, die späterhin Kirche, Schule und Staat übernehmen werden.

Gegen Westen zu in den katholisch/protestantischen südslavischen Regionen ist dieser Prozeß des Eingriffs obrigkeitlicher Instanzen in die autochthone und teilautonome Selbstorganisation der Kommunitäten durch den italienischen und habsburgischen Kultureinfluß und die venezianische und ungarische Administrationszugehörigkeit schon viel früher vor sich gegangen, so daß das Kronland Slovenien und das magyarsch verwaltete Binnenkroatien nicht mehr ohne mitteleuropäische Vergleichsbasis zu untersuchen sind, ebenso wie der dalmatinische Küstenstreifen und die Adria-Inseln mit den anderen Insel-Besitzungen der Serenissima in den Meeren rund um die Balkanhalbinsel in Komparation zu stellen sind. Unter dem Einfluß der Ordenstheater und der elaborierten innerösterreichischen religiösen Volksschauspielkultur ist der Zug zu Dialoghaftigkeit, Dramatik und Theatralität der Masken- und Umzugsspiele höher zu veranschlagen als für den eigentlichen Balkanraum⁴⁷⁴, dem als Teil des Osmanischen

Fahne reitend aus dem Fluß geholt; diese besprengen die Leute auch mit dem geweihten Wasser. An diesem Tag findet auch eine kollektive Kindertaufe der Neugeborenen während der Zwölften (Dämonengefahr) statt, die Burschen organisieren Pferderennen, ähnlich wie am Samstag der Hl. Theodore (*Tudorica, San Toader*), dem wichtigsten *psychosabbaton* der Karnevalszeit, das schon in die Fastenzeit fällt; der Hl. Theodor, »das große Pferd« (mit den *santoaderi*, dem zentaurenhaften Gefolge), ist auch der Schutzheilige der Bluts- und Wahlbrüder (zu den Brauchhandlungen am ersten Fasten-Samstag der *kollyba*-Segnung, im Zentralbalkan auch »Pferde-Ostern« genannt, *konski velikden*, wegen der rituellen Hippodromien, vgl. Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit., 78–84). Zum Ausrufen der nichtverheirateten Mädchen auch Victor Păcală, *Monografia satului Răşinari, jud. Sibiu*, Sibiu 1915, 189; die Anklagen beim Ostergericht, wo der *vătaf* das Urteil spricht und die Strafen verhängt, betreffen üblicherweise mangelhaften Ackerbau, Trunkenheit, Diebstahl usw.

474 Ein gutes Beispiel dafür sind der Sammel- und Textbände von Niko Kuret, *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986 und Ivan Lozica, *Folklorno kazalište*, Zagreb 1996. Daneben gibt es jedoch auch Maskierungs- und Verkleidungsformen, die mit mittel- und südosteuropäischen Gegebenheiten konform gehen. Niko Kuret etwa dokumentiert in seinem Buch *Maske slovenskih*

Reiches diese Theatertraditionen, die bis in das Spätmittelalter und den Humanismus zurückreichen, abgeht⁴⁷⁵.

Zentraler Balkanraum. Darunter sei in dieser exkursiven Zusammenstellung Hercegovosna, Montenegro, Nordalbanien, Kosovo, das heutige Serbien, Bulgarien, sowie die grenzübergreifenden Kulturlandschaften Makedonien, Epirus und Thessalien verstanden, die sprachlich südslavische Bevölkerung, aromunische, albanophone und hellenophone umfassen, Orthodoxe, Muslime sowie Katholiken⁴⁷⁶. Auch hier dominiert in

pokrajini, Ljubljana 1984 folgende Maskentypen (jeweils mit Photographien und Verbreitungskarten): die schon genannten *šeme* (107 ff.), die mittwinterlichen theoriomorphen *otepovci* in Bohinj (115 ff.), die alte Schreckhexe *pehtra baba* (123 ff.), die *lucija* am 13. 12. (137 ff.), die Nikolaus-Maskierung des *miklavž* (145 ff.), die zoo- und anthropomorphen Faschingsmasken (*fašanek*) in 46 verschiedenen Lokalzonen (162 ff.), wobei moderne Entwicklungen nicht ausgeschlossen bleiben, den *zeleni jurij* und die St. Georg-Bräuche (423 ff.), Hochzeitsmasken (437 ff.), Sternsingen und Dreikönigsspiel (*kraljitarji*, 461 ff.) usw. Vgl. dazu auch B. Zlabadnik, *Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen*, Klagenfurt 1992, ders., *Od zibelke do groba*, Čelovec 1982. Ähnlich, aber auf den Karneval beschränkt, ist das materialreiche Buch von Ivan Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, das als rezente Bestandsaufnahme (viele Photos) konzipiert ist: 1. Teil (7–54) Sinn- und Gestaltaspekte, 2. Teil (55–190) Kroatien nach Orten, 3. Teil (191–244) Anatomie des Karnevals, wobei der städtische vom ruralen Typ unterschieden wird. Spezifische Regionen und Maskentypen kommen zur Sprache, wie Baranya (Ungarn), das Zwischenmurgebiet, Scheinhochzeit in Lobar (79 ff.), der urbane Karneval in Zagreb (86 ff.), Samobor, die dialogische *buzestini* in Istrien, das *Robinja*-Spiel auf der Insel Pag (133 ff.), die Glockenmänner der *zvončari* in Kasavština (111 ff., vgl. auch Lidija Nikočević, »Zvončari u zapadnom dijelu Kastavštine«, *Narodno stvaralaštvo – Folklor* 24/1–4, 1985, 22–35, Nikola Bonifačić-Rožin, *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963, 67–70), die Fastenfrau und das Faschingsbegräbnis in Novo Vinodolski (120 ff.), die Inseln Krk und Olib, die *čarojice* in Bucovica (vgl. auch Vladimir Arđalić, »Bucovica (nastavak), Godišnji običaji: domaći (kućni) običaji kod svetkovanja«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 7/2, 1902, 237–294), Radošić bei Split, Split, Imotsk (158 ff., die Sprechdialoge in Ivan Lozica (ed.), *Folklorno kazalište (Zapisi i tekstovi)*, Zagreb 1996, 155–158), das *moreška*-Spiel mit dem Waffentanz der *kumpanija* auf der Insel Korčula (161–167 zusammen mit dem Spieltext, siehe auch Vid Vuletić-Vukasović, *Narodni običaji na otoku Korčuli*, Zagreb 1991, Vinko Foretić, »Prilozi o moreški u dalmatinskim gradovima«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 42, 1964, 155–182 und eine ausgedehnte neuere Bibliographie), der Frauenkarneval in Lastovo (171 ff., *Folklorno kazalište, op. cit.*, 120–126, Ivan Lozica, »From Ritual to Theater and Back: The Lastovo Island Carnival«, *Narodna Umjetnost* 32/1, 1995, 155–179), die *turca*-Maskierung in Dubrovnik (182 ff.). Vgl. des weiteren in Auswahl: Nikola Bonifačić-Rožin, »Pokladne maskare u Konavlim«, *Narodna umjetnost* 4 (1966) 153–174, ders., »Narodna drama i igre u Sinjkog krajini«, *ibid.* 5–6 (1968) 517–578, ders., »Maskare i njihove dramski igre na otoku Braču«, *ibid.* 11–12 (1975) 365–396 usw.

475 Vgl. Walter Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas (15. bis frühes 20. Jahrhundert). Ein Vergleich*, Wien/Köln/Weimar 2014, 193 f.

476 In dieser sprachlichen Zuordnung sind Roma, Romanioten, Sefarden, Armenier u. a. Sprachmin-

Bezug auf die Maskentermine deutlich der orthodoxe Festkalender. Nur im Donaubecken im Nordwesten von Serbien lassen sich auch Maskentermine ausmachen, die eher typisch für das westkirchliche Ostmitteleuropa sind, wie Nikolausumzüge, St. Lucia, Krippenspiel, Sternsingen und Dreikönigsspiel, Paradeisspiel usw.⁴⁷⁷, während die *koledari* universelle Verbreitung besitzen⁴⁷⁸, die *sirovari* allerdings nur im Südosten gegen Bulgarien zu⁴⁷⁹. Speziell in der populationsmäßig hybriden Vojvodina (Serben, Ungarn, Rumänen) überschneiden sich die Kultureinflüsse unentwerrbar⁴⁸⁰. Eine gewissen Maschengrenze zwischen NW und SO läßt sich bei den Pfingstwochenumzügen feststellen:

derheiten nicht berücksichtigt, da sie für das Maskierungswesen keine ausschlaggebende Rolle spielen.

- 477 Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008, 69–244, Verbreitungskarte 72. 4. 12. Sv. Varvare, 12. 12. Sv. Lucije, 5./18. 12. Sv. Nikole, 24. 12/6. 1. *badnjeg dan* (Christblock), zu Weihnachten *vertep* (Krippenspiel), Sternsingen und Dreikönigsspiel, Paradeisspiel.
- 478 Die *koledari* bingen neben den Lobliedern auch Weihbrot mit (*koledarski kolač*), sind von martialischem Gehabe und Aussehen, oft phallisch, mit Glocken um die Mitte gebunden und einer Tiermaske auf dem Kopf, manchmal auch Pferdeverkleidung; übliche Maskentypen sind das alte Paar (*majka/dada, stašca/staric, deda/dedica*) und das Brautpaar (Tihomir R. Đorđević, *Srpske narodne igre*, Beograd 1907, 42 f., Slobodan Zečević, *Srpske narodne igre*, Beograd 1983, 69, Dragutin T. Đorđević, *Život i običaji narodni u leskovačkom kraju*, Leskovac 1985, 50–53, Petar Kostić, »Godišnji običaji u okolini Zaječara«, *Glasnik etnografskog muzeja* 42, 1978, 399–441, bes. 403 f., 415 f.); *dedica* bei den Serben in Kosovo (D. Janković, »Igrame pod maskama u Srbiji«, *Narodno stvaralaštvo* 6, 1963, 401–407, bes. 401, Tatomi Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, Vranje 1986, 377–379), dort auch *kalinarke* (D. Debeljković, »Običaji srpskog naroda na Kosovu polju«, *Srpski etnografski zbornik* 7, 1907, 316–318, V. Kozarac/K. Halimi, »Kalinarke«, *Glasnik Kosova i Metohije* 1, Priština 1952, 311–314).
- 479 Zu den *sirovari* Marjanović, *op. cit.*, 85 f., zu den *survački/survaknici* Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, 317 f.; anders die Wolfsverkleidung der *vučari*, die sich auf das Berggebiet westlich von Kragujevac beschränkt (Marjanović, *op. cit.*, 87 f.).
- 480 Marjanović, *op. cit.*, 89–95, weiters Mila Bosić, *Božićni običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad/Beograd 1985, ders., *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad 1996, zur Scheinpflügung (*plugušorul*) bei den Rumanophonen Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu*, Novi Sad 1985, 274, zur St. Lucia, Sveti Lucija Vesna Marjanović, *Maske u tradicionalnoj kulturi Vojvodine*, Novi Sad 1992, 6, dies., *Maske i rituali u Srbiji*, Beograd 2005, 49 f., Kretzenbacher, *Santa Lucia und die Lutzelfrau, op. cit.*, Waldemar Lingman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, 2 Bde., Helsinki 1938, II 828, Niko Kuret, *Maske slovenskih pokrajin*, Ljubljana 1984, 137–145, zu Sv. Barbare und Sveti Nikola auch Kuret, *Maske, op. cit.*, 145–152, Marjanovic, *Maske i rituali u Srbiji, op. cit.*, 49. Zu den seit dem 18. Jh. nachweisbaren Krippenspielen *vertepi, betlehemari, viflejem* usw. auch Bosić, *Godišnji običaji, op. cit.*, 116–125, Lozica, *Izvan teatra, op. cit.*, 117, J. Olejar, »Godišnji običaji u Ruskom Krsturu«, *Rad Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Sadu 1973. godine*, Beograd 1978, 325–346, bes. 328–331, I. Volly, *Népi Játékok, Betlehemes, Bölcösökem, Háromkirály*, Budapest 1941; zu den religiösen Spielen *pastir, tri kralja, Adam i Eva* usw. Marjanović, *Maske, op. cit.*, 104 f., zu *Deda Mraz* dies. 108 f.

Während die Umzüge der *lazarica* praktisch universell sind⁴⁸¹, sind die Pfingstköniginnen-Prozessionen hier dem NW vorbehalten, die z.T. ekstatischen *rusalija*-Bräuche, so typisch für Rumänien, dem O und SO⁴⁸².

Dazu gibt es reichhaltige ältere und neuere Literatur, von großräumigen Übersichten bis hin zu Fallstudien⁴⁸³, ebenso wie für Bulgarien, wo die *kukeri*-Spiele die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen haben. In Wirklichkeit handelt es sich eher um einen Sammelbegriff, der z.T. sehr unterschiedliche Masken- und Umzugsformen bezeichnet⁴⁸⁴, wie überhaupt die gleitende Terminologie zu den schwer lösbaren metho-

481 Vgl. die Verbreitungskarte in Marjanovic, *Maske*, op. cit., 165. Im Frühlingsabschnitt findet auch der Umzug am Festtag des Sv. Jeremija 1./14. Mai (174 f.) statt, ein Maiumzug mit Anrufung des Heiligen gegen den Gewitterdrachen *zmej* (Biljana Sikimih, *Sveci creva motaju, Kult svetih na Balkanu*, Kragujevac 2001, 39–87, bes. 45 f., Petar Ž. Petrović, *Život i običaji narodni u Gruzi*, Beograd 1948, 244–246, Ivan Kovačević, *Semiologija mita i rituala I*, Beograd 2001, 35–46).

482 Marjanovic, *Maske*, op. cit., 176–186. Zu den *kraljice* S. Trojanović, »Maske kod našeg naroda«, *Bulićev Zbornik*, Zagreb/Split 1924, 695–699, bes. 698, Lozica, *Izvan teatra*, op. cit., 149, Zečević, *Elementi naše mitologije*, op. cit., 99 f. usw. Zu den äquivalenten *čaraice* Adik Effende Uglien, »Ethnographische Varia. 1. Der Umzug der Čaraice in Jaice. 2.: Aehnliche Festgebräuche der Muhammedaner im Bezirke Prozor. 3.: Die Heilung der Strava«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 3 (1895) 552–557. Zu den Rusalien Walter Puchner, »Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen* 46 (1987) 197–278, Lj. Janković, »Rusalije«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 14 (1939) 20–30, Natko Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split 1981, 179, die umfangreiche Monographie von V. Skurativs'kyj, *Rusalii*, Kyjiv 1996, zu den ekstatischen *padalice* der Aromunen in den ostserbischen Berggebieten Zečević, *Elementi naše mitologije*, op. cit., 93–121, Dragoslav Antonijević, *Ritualni trans*, Beograd 1990, 147–179, D. Bandić, »Šamanistička komponenta rusalijskog rituala«, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd 1997, 203–224 usw. Vgl. noch in der Folge.

483 Hier sei nur stichprobenartig erwähnt Vuk Vrčević, *Srpske narodne igre*, Beograd 1868, Milan Milićević, *Život Srba seljanka*, Beograd 1894, Dena Debeljković, *Običaji sprskog naroda na Kosovu polju*, Beograd 1907, Ante Sekulić, *Narodni život i običaji bačkih Bunjevaca*, Zagreb 1986, Mila Bosić, *Godišnji običaji Srba i Vojvodinu*, Novi Sad 1996, J. Cvetanovska, *Igre po smrti*, Skopje 1999. vgl. auch Maria Constantin, »Les coutumes dans les cortèges à masques chez les roumains et chez les peuples balkaniques«, *Makedonski Folklor* 8/15–16 (1975) 335–345, Boris Kuhar, »Ceremonial Masks in Yugoslavia«, Walter W. Kolar (ed.), *The Folk Arts of Yugoslavia*, Pittsburgh, Penn. 1976, 89–102, Ioan Popa, »Les cortèges aux masques chez les Roumains et chez les Bulgares de Banat«, *Makedonski Folklor* 4/7–8 (1971) 159–164.

484 Charakteristisch dafür ist z.B. die rezente Erhebung der einschlägigen Brauchmanifestationen in den 70er und 80 Jahren von Stojan Rajčevski/Valerija Fol, *Kukerät bez maskata*, Sofija 1993, wobei sich das »ohne Maske« auf das Fehlen von Holzmasken bezieht; die Rückführung der Maskenformen auf altthrakisches Kultursubstrat braucht hier nicht zur Debatte stehen (vgl. auch meine Rezension in *Südost-Forschungen* 53, 1994, 534–536). Das Buch bringt nach der Erhellung der bulgarischen Forschungsgeschichte (7–40) Theoretisches zur Abstammung usw. (68–94), sodann die kodifizierte »Handlung« der Vorstellung (95–107), das Maskenpersonal (108–135) und

dischen Schwierigkeiten der Maskenforschung gehört: Identische Benennungsweisen sagen noch nichts über den Inhalt aus, gleiche Inhalte können durchaus unterschiedlichen Namen tragen⁴⁸⁵. Davon sind auch die *kukerski igri* nicht ausgenommen, die unter verschiedenen Bezeichnungen laufen⁴⁸⁶; Vakarelski unterscheidet zwei verschiedenen Umzugstypen: den simpleren mit der *majka* oder *baba* im Zentrum und den *kukove*, die sie beschützen⁴⁸⁷, sowie den vielpersonigen Typ aus dem Osten und Südosten des Landes⁴⁸⁸. Doch dazu noch ausführlicher in der Folge. Der Maskenraum und die Umzüge

dann die rezente Datenerfassung von Rollen und Spielern aus 18 Dörfern (136–184): Belevren, Blaca, Bliznak und Ereklar, Brodilovo und Madžura, Bulgari, Bjala Voda, Gramatikovo, Zabernovo, Indže Vojvoda, Kondolovo, Kosti, Kulata, Malāk Samokov, Sinemorec, Slivarovo, Stoilovo u. a.

- 485 Namen und Sachen können durchaus unterschiedliche Traditionswege gehen; dies ist besonders augenfällig bei all jenen Manifestationen, die den Namen des ehem. römischen Rosalienfestes tragen (Walter Puchner, »Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Studien zum Volkskultur Südosteuropas*, *op. cit.*, 47–106, und ausführlicher »Η Ρωμαϊκή Γιορτή των Ρόδων στη Βαλκανική Χερσόνησο«, *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1994, 1–95).
- 486 *Kukeri*, *kukuwci*, *babugeri*, *džamalari*, *starci*, *derviši*, *arapi*, *kjopek bej*, *karuala*, *kalugeri*, *drakusi*, *ěškari*, *babušari*, *brezaja* usw. (Vakarelski, *op. cit.*, 380). Die Tierbezeichnungen sind dabei manchmal irreführend.
- 487 Z. B. in der Dobrudscha. Eine spinnende »Alte« wird von den in Lumpen gekleideten, glockentragenden, mit Kürbismaske versehenen und mit einem Stock (*kljunk*) bzw. Holzsäbeln und Keulen bewaffneten *kukove* begleitet, die den *choro* tanzen, während die Zuschauer sie zu entföhren versuchen. Mit ihr als Pflüger findet auch die Scheinpflügung statt. In Westbulgarien finden diese Maskenzüge nicht zur Karnevalszeit, sondern schon während der Zwölfsten statt, z. B. die *džamalari* (zum Namen vgl. wie oben) oder *dedici* bzw. *koledžane*, die im Gebiet von Kamenica aus zwei *dedici* und einer *baba* (oder *nevesta*, »Braut«) bestehen, einem *dever* (Brautföhrer), einem *konjar* (Pferdeknecht) und einem *gajdar* (Dudelsackspieler). Die lumpenverkleideten Alten haben Glocken um die Mitte gebunden und einen Höcker aus Stroh, eine spitze Fellmütze, tragen ascheverstreue Keulen und Holzsäbeln, schreien und treiben Unsinn bzw. in einer phallischen Variante vollziehen sie eine Scheinhochzeit mit Kopulationsparodie. Diese Spielgruppen sind oft auch von den schon erwähnten Tiermaskierungen begleitet (Vakarelski, *op. cit.*, 384–386).
- 488 In einer Übersichtskodifizierung gibt Vakarelski folgende Maskentypen an: den *kuker*, die *baba*, die jungen *momci* und *devojkji*, den Car mit den *telochraniteli* (Leibwächtern), den *ververin* (Barbier) und *sādija* (Richter), den *pop* (Popen), *meškar* und *meška* (Tanzbär), Zigeuner, Affenhalter usw. Der in haariges Fell mit Gesichtsmaske (oder rußgeschwärzt) gekleidete, glockentragende mit oder ohne Phallus, mit einem Kaminbesen oder Stock bewaffnete *kuker* gilt als Bräutigam der *baba*, bucklig oder auch schwanger (oder mit einem Holzstück-Kind). Der König (*car*, *bej*) erscheint schöngekleidet auf einem Wagen, von den Leibwächtern gezogen, der Richter (auch *kadija*) mit seinen *charačari* (Schergen, auch *arapi*), hebt Steuern ein und verteilt Strafen usw. Die Zuschauer versuchen die *baba* oder die *momci* (Mädchen der *momci*) zu stehlen, was die *kukeri*

des *heortologions* sind in Nordgriechenland bis in die thessalische Tiefebene durchaus vergleichbar. In Südalbanien stechen dabei die martialischen Lazarusumzüge der Burschen hervor⁴⁸⁹, die im wesentlichen dem Maskenrepertoire der Mittwintermaskierungen entstammen; Ähnliches gilt für die 1.-Mai-Umzüge am Peliongebirge in Ostthessalien⁴⁹⁰.

Südlicher Balkanraum und Mediterranzonen. Die unterschiedlichen geographischen, historischen und verkehrstechnischen Gegebenheiten führen vor allem im Inselbereich und Küstenraum, aber auch im Hinterland und in peninsularen Formationen wie der Peloponnes dazu, daß im Verein mit der Lateinerherrschaft in Spätbyzanz und der venezianischen Herrschaft z.T. bis ins 18. Jh. Westeinfüsse eine dominierende Rolle spielen in einer Form, wie dies in kontinentalen und zentralbalkanischen Zonen niemals der Fall war⁴⁹¹. Die Übersichtung der Volkskultur durch Elitekulturen hat für den Maskensektor zwei wesentlich Auswirkungen: 1. der christlich-religiöse Charakter der meisten Manifestationen des Festkalenders ist wesentlich ausgeprägter (nachweisbar z.B. an den Inhalten des Lazarusliedes)⁴⁹², und 2. der Einfluß einer bestehenden Theatertradition seit dem 16./17. Jh. hat unmittelbare Auswirkungen auf die Formen des Volksschauspiels und vor allem das morphologische Profil der Karnevalsunterhaltungen⁴⁹³: Nicht nur ist die Tendenz zu elaboriertem Verbaldialog höher zu veranschlagen,

und *momci* verhindern. Umgekehrt stellen die *kukeri* den Frauen und Mädchen im Publikum nach, von ihren Holzphallen deutlichen Gebrauch machend oder mit der Alten eine Kopulationsparodie vorführend. Der *car* ist oft Teil der Schlußzeremonie, wo er bewirtet wird, die *kukeri* werfen ihn auf dem Boden und er pflügt unter Segenswünschen den Hauptplatz um. Diese Scheinpflügung wird an anderen Orten auch von den *kukeri* selbst vorgenommen (Vakarelski, *op. cit.*, 381–383). Diese komplexeren Zeremonien werden im nächsten Kapitel noch ausführlich zur Darstellung kommen.

489 Vgl. wie oben.

490 Eine Maskengruppe von ca. 15 Personen geht um: Sechs *zeybek* tanzen zur Musik, der *mais* (Mai) in weißen blumengeschmückten Kleidern mit einer Art Phallus in der Hand, »Bursch« und »Mädchen« tanzen erotische Tänze, ein Zigeunerpaar *laszive*; weitere Maskenfiguren sind der Araber, Bärin und Bärenführer, zwei bis drei »europäisch« Gekleidete (*frangulia*), ein Arzt. Der Araber tötet den »Burschen«, der Arzt gibt ihm Blumen zu riechen und er steht wieder auf (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 246, Vasilis Platanos, *Ελληνικά λαϊκά πανηγύρια*, Athen 1963, 15 f., Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 107 f.).

491 Zur Gesellschaftsstruktur und Administrationsform der verschiedenen Mittelmeerbesitzungen der Serenissima vgl. nun Anastasia Papadia-Lala, *Ο θεσμός των αστικών κοινοτήτων στον ελληνικό χώρο κατά την περίοδο της Βενετοκρατίας (13ος–18ος αι.). Μια συνθετική προσέγγιση*, Venezia 2004.

492 Vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 65–68.

493 Zu den Theatertraditionen im südbalkan-ostmediterranen Raum vgl. Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas*, *op. cit.*, 94–135.

das Maskenrepertoire variationsfähiger und typenreicher, sondern auch die Übergänge zu Formen des Volkstheaters mit regelrechtem Rollenspiel und Bühnenhandlung vollzieht sich leichter und häufiger als in den zentralbalkanischen Zonen⁴⁹⁴. Der städtische Karneval mit seiner Nummernstruktur ist z.T. auch in Dörfern zu finden, wie z.B. in Agiasos auf Lesbos (Mytilene)⁴⁹⁵, und improvisierte Karnevalsszenen erreichen häufig einen Komplexitätsgrad, der für die szenische Struktur von Volkstheateraufführungen charakteristisch ist⁴⁹⁶. Volksbearbeitungen der kretischen Renaissancetragödie *Erofile* werden im gesamten Westgriechenland während der Faschingszeit gespielt⁴⁹⁷. Der religiöse Festkalender der *panegyria* ist angereichert mit Lokalheiligen und Festtagen, die wieder mit regionalen Wallfahrten vernetzt sind⁴⁹⁸, bzw. Wallfahrtszentren mit einem umfangreichen Einzugsgebiet, wie z.B. die Insel Tinos⁴⁹⁹. In diesem Bereich umfaßt die Lust am Performativen auch religiöse Thematiken, wie z.B. das Judas-Gerichtsspiel im zyprischen Bergland⁵⁰⁰, die dialogische Fußwaschungsszene im Johannes-Kloster auf Patmos⁵⁰¹ oder die in manchen Kirchen heute noch geübte Darstellung der *katabasis* Christi in die Unterwelt im *arate pylas/tollite portas*-Ritus nach dem Epitaphumzug

494 An dieser Stelle sei nur an das »Homilien«-Theater auf Zante und Kefalonia erinnert (vgl. dazu in der Folge). Zum Einfluß des Theaters vgl. Walter Puchner, »Θέση και ιδιαιτερότητα της Επτανησιακής δραματουργίας στην ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου«, *Φαινόμενα και Νοούμενα*, Athen 1999, 221–240.

495 Vgl. die Materialien in Stratis P. Kolaxizelis, *Θρύλος και ιστορία της Αγιάσου της νήσου Λέσβου*, Mytilene 1947–50 (4 Hefte), P. E. Papanis, »Η αποκρία και τα Καρναβάλια εις την Αγιάσσον της Λέσβου«, *Laografia* 17 (1957/58) 638 ff., ders., »Λαογραφικά εξ Αγιάσσου της Λέσβου«, *ibid.* 24 (1966) 373–405, bes. 390 ff. Beschreibung einiger satirischer Darstellungsnummern bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 242 f.

496 Vgl. dazu in der Folge.

497 Walter Puchner, »Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* XXX/79 (1976) 232–242. Zu den Texten Aikaterini Polymeru-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Athen 1998.

498 Anna Lydaki, »Ο άγιοι των μεγάλων ημερών. Επτανησιακές λατρευτικές εκδηλώσεις«, *Laografia* 41 (2007–9) 177–193, Dimitrios S. Lukatos, *Κεφαλλονίτικη λατρεία*, Athen 1946, Manolis G. Varvunis, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*, Athen 1995 (32008), ders., *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*, Athen 1992; zum organisierten Wallfahrts-Tourismus ders., »Προσκυνηματικές εκδρομές και ιερές αποδημίες«, *Θεολογία* 80/1 (2009) 191–211.

499 Margaret Kenna, *In a different place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton 1995.

500 Walter Puchner, »Das Judasgericht auf Zypern«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 36/85 (1982) 402–405.

501 Der Dialogtext und die Beschreibung des *nifter*-Ritus in deutscher Übersetzung in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 319–331 (dort auch weitere Bibliographie).

am Karfreitag oder in der Auferstehungsnacht⁵⁰², das Kreuzigungsspiel in Marpissa auf Paros⁵⁰³ usw.

2.1.4 Rollenspiel und Dialog

Die progressive Konkretisierung der imitativen Metamorphosebestrebungen findet in der Konstitution einer Rollenfigur ihren Abschluß. Treten nun die anthropomorphen Verkleidungstypen in einen interdependenten Aktionszusammenhang, so ist ein »Drama« entstanden, ein interaktives und realitätshältiges Rollengeflecht. Mit »Geflecht« ist die (sinnhaltige oder nicht) Zueinandergeordnetheit und Aufeinanderbezogenheit gemeint, mit »realitätshältig«, daß die derart durchgestalteten Rollenfiguren in ihrer Korrelation eine von der Alltagswirklichkeit abgehobene Realität augenscheinlich verkörpern. Vor diesem Bedeutungshintergrund verwandelt sich die Verkleidung potentiell zum Kostüm, der Symbolgegenstand zum Spielrequisit, der Platanenbaum zum Praktikabel, die dynamistischen Bedeutungszentren der Kommunität (Tenne, Kirchplatz, Haushof, Wegkreuzung) zur Bühne, der kalendermäßig fixierte Brauchtermin zum Aufführungsdatum. Die Konstituierung dieser Gegen-Wirklichkeit wird durch eine meist rudimentäre Handlung geleistet; der soziokulturelle Kontext bestimmt den (archetypischen) Inhalt der Szene, eine Improvisation rund um ein stereotypes Aktionsfundament. Die *dramatis personae* sind grob schematisierte Typen der Alltagswirklichkeit; Individualität und ästhetische Bemessungskriterien können noch nicht in ihre Rechte treten.

Die verbale Kommunikation als spezielle Form der Interaktion ist für die Herstellung einer Rollenbeziehung nicht unbedingte Voraussetzung; Aktion und Reaktion können auch auf anderen Zeichensystemen beruhen (Maske, Gestik, Somatik, Verhaltensweisen), rituell festgelegten Ablauf haben oder sich spontan ergeben. Temporäre Verbaläußerungen müssen noch keine Kommunikation ergeben. Diese Vorformen der Verbalkommunikation sind vom eigentlichen Dialog jedoch kaum schnittklar abzugrenzen. Die Konstituierung eines ausdefinierten neuen Wirklichkeitsraums hängt nicht so sehr von der Anzahl der Rollenfiguren, sondern von der Überkreuzung ihrer Rollenhinsichten und der Dialektik der Perspektiven ab. In Analogie zur Geometrie scheinen

502 Walter Puchner, »Abgestiegen zur Hölle«. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungs-Spiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Bd., Wien/Köln/Weimar 2006, 191–226 und ausführlicher ders., »Η κάθοδος του Χριστού στον Άδη και οι αρχές του θρησκευτικού θεάτρου«, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, 71–126.

503 Giorgos P. Pefanis, »Η αναπαράσταση των Παθών του Χριστού στην Πάρο«, *Τοπία της Δραματικής Γραφής*, Athen 2003, 525–536.

drei Rollenfiguren und die Kreuzung ihrer Blickwinkel zur Definition eines abhebbaren Realitätsraumes zu genügen. Die typisierten Rollenfiguren sind der Erklärungslast ihres Wirklichkeitshintergrundes meist enthoben, da ihre Perzeptionsperspektive dem Publikum bekannt ist und schon ihr Auftreten den Bedeutungskontext signalisiert. Insofern ist die sprachliche Seite der Interaktion von ihrer Definitionsfunktion großteils entlastet und Spielball der Improvisations- und Variationslust der Ausführenden und Zuschauer sowie Spielboden für Fäkal- und Sexualwitz, absichtliche Mißverständnisse, Satire und Parodie, Bildung von Assoziationsketten usw.

Viele der zentralbalkanischen maskierten Mittwinterumzüge verharren in Formen der nonverbalen Interaktion mit latenten und instabilen Kommunikationsmomenten. Dazu ein Beispiel aus Eptachori im Raum Kastoria: Noch während der Neujahrsmesse gehen die *bubaroi*, »Araber«, »Damen« und Kavalier auf Sammelumzug; bei den Darbietungen am Dorfplatz dominiert der wiederholte (im voraus von den Zuschauern bezahlte) Brautraub, daneben gibt es europäisch Gekleidete, den Tanzbären, das obszöne Paar der Alten, Zigeuner mit Lärm und Geschrei, ihr Hab und Gut von Eseln abladend, Zelte errichtend, Feuer entzündend, die Frauen lesen aus der Hand, die Männer trinken und lachen, die kleinen Kinder treiben Unfug, weiters ein Akrobat, andere klettern auf Balkone, um eine »Dame« zu befreien usw.⁵⁰⁴ Hier sind die einzelnen Spielnummern nur durch das simultane Durcheinander eines unüberschaubare Pandämoniums verbunden⁵⁰⁵.

504 Mehr Details in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 244 f. (Nr. 1596). Weiteres Material bei Wace, »North Greek Festivals«, *op. cit.*, 233–235, 241 f., ders., »Mumming Plays in the Southern Balkans«, *op. cit.*, 249, 254–256, Arist. D. Papachatzopoulos, »Λαογραφία του Κεραμιδιού της Επαρχίας Βόλου«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2 (1931) 114–138, bes. 131–133, I. Leonidas, *Το Ηλιόλουστον του Κιλκίς*, o. O. 1967, 55 usw. Die *bules* in Perivolia in Westpeloponnes verständigen sich nur durch Zeichen (Handschrift des Laografischen Archivs der Akademie Athen 2418, 112).

505 Ein anderes Beispiel der Unverbundenheit der Maskierungstypen und Rollenhandlungen untereinander: Im nordthessalischen Lykudi gehen die *rogatsiaria* oder *babajurdes* am Neujahrstag um: drei *kapetane* mit ihren Frauen, ein *pappus* mit seiner *mako*, ein dämonischer *sultaris* (ganz in weiß mit einer konischen Kopfbedeckung), der Zigeuner mit Weib und vielen Kindern, der Arzt, der Feldhüter. Während des Sammelumzugs belästigt der Alte seine *mako*, die sich mit der Spindel wehrt, der *sultaris* belästigt die Kapetansfrauen, wird gejagt, steigt auf Rauchfänge usw. Man singt das Basileios-Lied und geht auch in Nachbardörfer. Beim Zusammentreffen zweier Maskengruppen muß sich eine unterwerfen und unter den gekreuzten Messern der anderen durchmarschieren, sonst kommt es zum Kampf. Bei Zweikämpfen werden später hölzerne Messer verwendet; um Tote zu vermeiden, legt man auch von vornherein Routen und Umgangszeiten fest. Viele *toponymica* zeugen von solchen Scharmützeln in der Vergangenheit (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 243 f. mit unveröffentlichter Quelle). In Kokkotoi im Raum Magnesien (Ostthessalien) gehen bei den *kalindrades* am Vorabend der Theophanie um 1860 folgende Maskentypen um: das Brautpaar mit Schwiegermutter, der Araber, ein Arzt. Die *kalanda* werden in zwei Halbchören ge-

Krippenspiel und Figurentheater. Einen Sonderfall bildet das nordbalkanische weihnachtliche Krippenspiel mit dem Figurentheater des »Herodeskasten«, oft auch mit Sternsingen und Drei-Königsspielen kontaminiert, wobei Puppen und Verkleidete simultan agieren und mitteleuropäische, polnische, tschechische und ukrainische Kulturzonen mit ungarischen und rumänischen zusammentreffen: Die Morphologie der ungarischen Krippenspiele und des tragbaren »Herodeskasten« ist überaus groß⁵⁰⁶, dem entsprechen in Rumänien die *vicleim*-Spiele, die sich, stets mit den rituellen Weihnachtsumzügen verbunden⁵⁰⁷, in verschiedenen Varianten als *vertep*, *vertepași*, *szopka*,

sungen, während die Masken obszöne Tänze vorführen. Der Araber beschützt mit seinem hölzernen Krummschwert das Brautpaar, die Braut fällt in Ohnmacht, der Arzt untersucht sie und gibt ihr einen Löffel Wein, worauf sie zu sich kommt und sich neuerlich in lasziven Tanzbewegungen ergeht (Ch. K. Priakis, »Τα Κάλαντα των Θεοφανείων εν τη περιφέρεια Αλυμουρού«, *Laografia* 5, 1915/16, 225–232).

- 506 F. Schram, »Három történelmi bethlehemes játék«, *Irodalomtörténeti Közlemények* 1964, 497–520, der Fragebogen zur Sammlung von Krippenspielen Gyula Ortutay, »Kérdőív bethlehemes játékok gyűjtéséhez«, *Ethnographia* 68 (1956) 91–98 (auch als Separatum Budapest 1956), J. Faragó, *Bethlehemezők és kántálók Pusztakamaráson*, Kolozsvár 1947, Lajos Vargyas, »Mimos elemek a magyar bethlehemes játékban«, *Antiquitas Hungarie*, Budapest 1955, 117 ff., L. Földes, »A Budajenőre telepített székelyek bethlehemezése«, *Ethnographia* 69 (1958) 209–259, Robert Gragger, »Deutsche Puppenspiele aus Ungarn«, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 148 (1925) 161–180, Hedwig Belitska-Scholz, »Gaukler und Wanderpuppenspieler aus Ungarn«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) 106–122, Ivan Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, München 1982, 699–702, L. Köldu, »Krippenspiel«, *Ethnographia* 69 (1958) 209–259, F. Debreczeni (ed.), *A Bábjátás Magyarországon*, Budapest 1955, 5–49, Dezso Szilágyi, *Contemporary Hungarian Puppet Theatre*, Budapest 1978, K. Vamossy, *A hazai Bábjáték*, Budapest 1941, Nora A. Tahy, *Das theatrales Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989, 26, É. Szacsavay, »A magyarországi bábtáncoltató betlehemézes«, *Néprajzi Értesítő* 60 (1978/82) 57–102, dies., *Bábtáncoltató betleheméz Magyarországon és Közép-Klet-Europában*, Budapest 1987; E. v. Hlavats, *Német Bábjátékosaink*, Diss. Budapest 1940 etc.
- 507 Im Sammelwerk *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* findet sich im Band zu Rumänien eine Beschreibung polnischer Weihnachtssänger und Puppenspieler: »Die Begleitworte zu den Aufführungen in den kleinen Puppentheatern (wertepa), welche die Weihnachtssänger mit sich tragen, sind immer polnisch. Um dieses Puppentheater herzustellen, wird die auch anderwärts übliche Krippe mit dem Jesuskindchen, mit Maria und Josef, dem Esel und Ochsen und so weiter mit einem Doppelboden versehen. Die beiden Böden stehen soweit voneinander ab, daß derjenige, welcher das Spiel leitet, von rückwärts die Arme in diesen Raum stecken kann und die Figuren, indem er sie durch eine hiezu bestimmte Öffnung des oberen Bodens emporhält, in Bewegung setzt. Dazu singt oder spricht er die den einzelnen Figuren in den Mund gelegten Worte. Der Text ist witzig gehalten und entbehrt nicht der derben Spässe; insbesondere der Teufel und der Jude müssen herhalten. Als Jude ist übrigens auch der Weihnachtssänger verkleidet; er ist zugleich Spaßmacher und Prügelknabe. Zwischen ihm und einem der anderen Weihnachtssänger entspinnt sich stets ein lebhafter Dialog. Auch kommt ein Weihnachtsfest vor, in welchem die als König, Ritter

vicleim, betlejka, betlemaši, kriskindle usw. von der Ukraine und Weißrußland, Polen und der Slowakei über Rumänien und Ungarn bis nach Slavonien und Serbien, ja sogar bis nach Skoplje und Bitola im Süden hinziehen⁵⁰⁸; am dalmatinischen Küstenstreifen und in Slovenien bestehen hier noch Zusammenhänge mit spätmittelalterlichen geistlichen Schauspielen (z.B. 1615 wird in Šibenik ein Dreikönigsspiel mit Herodes gegeben, *dal libretto scritto in schiavo*)⁵⁰⁹. Unter morphologischen Gesichtspunkten stellt der derart weitverbreitete ambulante »Herodeskasten« aber einen Sonderfall dar, auch dadurch, daß er an den Zwölftentermin gebunden bleibt, was für das professionelle Puppenspiel nicht mehr üblich ist⁵¹⁰. Insofern ist er eher in den Rahmen der Hirtenspiele, des Sternsingens und der Drei-Königs-Spiele zu plazieren⁵¹¹, welche jedoch vielfach von Jesuiten redigierte feststehende Texte benutzen.

Tod/Auferstehung/Begräbnisparodie. Wie bereits erwähnt, bildet der Tod/Auferstehungs-Zyklus mit seinen Maskentypen Braut, Bräutigam, Araber, und der Symbolik des begrabenen Saatsamens und seine Wiederaufstehung im vegetativen Zyklus des

usw. verummten Weihnachtssänger lebhaftere Unterredungen führen und sich mit ihren Waffen bedrohen« (Bd. XI, 306 f.).

- 508 V. Antić, »Trojčata mudreci od istok i račanjeto na Isus Christos vo makedonskite narodni običaj i pesni«, *Makedonski Folklor* 15–16 (1975) 183–195 (die *vertep*-Krippe wird von drei Buben am Drei-Königs-Tag herumgetragen). Vgl. die Verbreitungskarte in Marjanović, *Maske*, op. cit. 72, 99 f. Abb. der verkleideten Spieler und der herumgetragenen Pappkirche. Vgl. auch Balassa/Ortutay, op. cit. Abb. LIV und LV.
- 509 F. Fančev, »Liturgijsko obredne igre u zagrebačkoj stolnoj crkvi«, *Narodna starin* 10 (Zagreb 1925), Niko Kuret, »Trikraljevske igre in Koleda na Slovenskom«, *Slovenski Etnograf* 3–4 (1951). Zum geistlichen Schauspiel am dalmatinischen Küstenstreifen und im Hinterland Francesco Saverio Perrillo, *Le sacre rappresentazioni Croate*, Bari 1975 und Nikola Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, 1–25.
- 510 Katholische Orden haben Umzüge mit Krippendarstellungen auch im Osmanischen Reich organisiert, z.B. im Advent 1612 in Konstantinopel. Der Erfolg dieser Darstellung verleitete den französische Abt von St. Benoît in Galata gegen Ende seines Jahresberichtes zu Ausrufen des Entzückens: *Nous avons cette année fait une autre représentation avec moins d'appareil, mais avec plus de fruit. Ça esté d'une petite grotte avec la chresche de ce grand Dieu, fait petit pour nous. Les latins et les grecs, hommes et femmes, ont, avec grand ressentiment, honoré cut humble et simple spectacle et représentation du saint mystere de la Nativité, que nous celebrions pour lors. Bon Dieu! mes RR. PP. et tres chers freres, combien d'ames se perdent à faute de secours! Prions ce bon Dieu qu'il nous donne la force et l'adresse de cooperer à l'application des merites de son fils, nostre Sauveur Jesus-Christ. C'est le but de nostre vocation* (Auguste Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant*, Paris 1864, 84, zitiert in der originalen Orthographie auch bei Walter Puchner, *Griechisches Schuldrama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999 [Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 277] 60).
- 511 Dazu vor allem Niko Kuret, *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986.

Frühlingsabschnittes das rudimentäre Fundament der agraren Maskierungsformen des Winterabschnitts von der Peloponnes bis zur Pannonischen Tiefebene und dem transdanubischen Karpatenbogen. Bei den katholischen Csángómagyaren im Kreis Braşov wird in den Boritzen-Waffentanz das sogenannte *kuka*-Spiel integriert (ähnlich auch bei den Csángómagyaren in der Moldau, dort *matabala* genannt)⁵¹²: Um 1862 fallen drei der schrecklichen *cuca*-Masken über den Schwächsten her, schlitzen ihn mit ihren Holzschertern auf und ziehen ihm pantomimisch die Haut ab. In der Folge beklagen und beweinen sie ihn, legen ihre Peitschengriffe auf ihn und pusten ihn an, bis er zum Leben erwacht und wegläuft⁵¹³. Der lebenspendende Hauch ist eine archaische Vorstellung, die bei den *momogeria* im Pontus-Gebiet auch durch das Entlüften des Darmwindes der Braut auf dem Kopf des toten Bräutigams parodisiert wird⁵¹⁴. Auch das Enthäuten des Leichnams des Unterlegenen ist ein archaisches Motiv, das sich ebenso in Thrakien wie auch auf Zypern wiederfindet⁵¹⁵. Will man nach balkanischen Quer-

512 Pál Péter Domonkos, »A moresca Európában és a magyar hagyományban«, *Filológiai Közlöny* (1958) 202 ff., ders., »Der Moriskentanz in Europa und in der ungarischen Tradition«, *Studia Musicologicae* 10 (1968) 229–311, Julius Treutsch, »Der Boritzentanz der Csangomagyaren in den Sieben Dörfern bei Kronstadt«, *Jahrbuch des Siebenbürgischen Karpathenvereins* 1943, Separatum, Antal Horger, »Hétfalusi Csángók boricatánca«, *Ethnographia* 1899 usw.

513 Géza Roheim, *Magyar néphit és népszokások*, Budapest 1927, 148 f., *Taly, op. cit.*, 225–233. Spätere Quellen dokumentieren eine Rückbildung des Spiels: 1899 gibt es nur noch die Maskenfiguren, 1943 haben sie keine Holzscherter mehr, 1948 ist der Resurrektionsvorgang rudimentär und rein pantomimisch, allerdings noch ohne die Arztfigur; die *cuca* nehmen am Tanz nicht teil und haben die Rolle von Spaßmachern. Sie sind in schwarze Jacken gekleidet, haben vier Glocken umgebunden, tragen eine Peitsche und ein Holzschild, die Holzmaske zeigt eine Visage mit verzerrter Physiognomie, hat einen Schnurrbart aus Pferdeschweif, auf dem Kopf lange Adlerfedern, ein richtiger Kinderschreck; später wird der Kukakopf mit der schrecklichen Gesichtsmaske aus angemaltem Filz gemacht, der Schnurrbart aus Schweinsborsten usw. Bei den *matabala* wird der Tod und die Auferstehung des *szimki* (z. B. in Vágfarcasd, slowak. Vlčany) ebenfalls durch Pusten bewerkstelligt. Auch hier sind die Masken gräßlich und verjagen die Kinder mit ihren Peitschen: Der *szimki* ist als alter Jude in abgewetzter Kleidung und mit riesiger Nase dargestellt; er schlägt die Kinder mit seinem Bündel.

514 Vgl. dazu noch in der Folge.

515 In der Beschreibung des *kalogeros*-dromenons in Hagios Georgios in Thrakien durch Richard M. Dawkins 1906 (»The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 26, 1906, 191–206, nachgedruckt in Walter Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο*, Athen 2002, 253–268). Zum »Σκύλλος βρωμίσης« (»Stinkender Hund«) auf Zypern siehe Walter Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989 (2007) 135–140, wo das Fleisch des »Getöteten« auch an die Zuschauer versteigert wird. Vgl. dazu noch in der Folge. Zu den Maskenanalogien des östlichen Hellenentums siehe auch Thodoros Grammatas, *Δρώμενα και λαϊκό θέατρο. Θράκη – Αιγαίο – Κύπρος*, Athen 2006.

verbindungen suchen⁵¹⁶, so bieten sich die südslavischen *kukeri* in ihrer Variantenfülle⁵¹⁷ und die rumänischen »Pferdemenschen« und Trancetänzer *călușarii* mit ihren therapeutischen Heiltänzen an⁵¹⁸, mit denen sie die Verbotsübertreter der von den Pflingstfeen

- 516 Zu den angeblichen Trancezuständen der Tänzer vgl. die Beschreibung der *incantatores* beim Missionar Bandinus (Mitte 17. Jh.), siehe V. A. Ureche, »Codex Bandinus«, *Analele Academiei Române, Memorii, Secția istorică*, seria 2 Bd. XVI, 1893/94 (București 1897) 1–335, bes. 328, I. Györffy, »A bubájolás a moldvaia knál«, *Ethnographia* 36 (1925) 169 f., Geza Róheim, »Hungarian Shamanism«, *Psychoanalysis and Social Sciences* 3 (1951) 131–169, bes. 147. Bei den Ungarn werden schamanische Reste in manchen Tänzen stark diskutiert (vgl. z. B. Vilmos Dioszégyi, »Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, 1955, 97–135), doch geht es eher um paraekstatische Zustände (M. Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*, Köln/Löwenich 1982, 201–203).
- 517 Vgl. in Auswahl R. Angelova, »Kukerski igri-običaji za plodorodie i zdrave i naroden teatar«, *Teatar* 2 (1956) 95–106, M. Benovska, »Praznik na Kukerite i survakarite« *Bălgarski Folklor* 3/3 (1977) 63–66, M. Bočev, »Kukerski igri. Kukeri. Kukeri maski«, *Problemi na izkustvoto* 3 (1976) 27–34, M. M. Čerkezova, »Kukerskite običaji i maski v obrednata tradicija na bălgarina«, *Chudožestvena samodejnost* 3 (1977) 21–23, dies., »Kukerskite običaji i maski«, *Vekove* 2/3 (1974) 42–45, Georg Kraev, »Tipologija na Kategorijata parodija v Kukerskija obred«, *Folklor, ezik i narodna sădба*, Sofija 1979, 154–165, Stanka Janeva, »Za kukerskite maski«, *Etno-kulturološki zbornik* 2 (1996) 79–85, Dimitrina Mitova-Džonova, »Naj-rannijat komponent na kukerskite igri«, *Annali. Spisanie za istorija, klasičeska kultura i izkustvoznanie* 2 (1995) 39–63 und noch in der Folge.
- 518 Schon von Cantemir beschrieben (*Opere principului Demetriu Cantemir*, T. 1, *Descriptio Moldaviae*, București 1872, 129), auch bei Sulzer (Franz Josef Sulzer, *Geschichte des Transalpinischen Daziens*, 3 Bde., Wien 1782, II 407). Zu den akrobatischen Trance-Heiltänzen der *călușarii* existiert eine umfangreiche Literatur. Vgl. in Auswahl: Romulus Vuia, »Originea jocului de călușarii«, *Dacoromanica* 2 (1921/22) 215–254 (Wiederabdruck in *Studi de Etnografie și Folclor* 1975, 110–140 und englische Übersetzung 141–154), Perikle Papahagi, »Călușerii sau aruguciarii«, *Graiuul Brun* 1 (1906) 32–36, Traian Gherman, »Tovărășiile de Crăciun de feciorilor români din Ardeal«, *Anarul Arhivi de Folklor* 5 (1939) 57 ff., Gheorghe Focșa, »Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver«, *Zalmoxis* 3 (1940–42) 61–102, Tudor Pamfile, *Sărbătorile de văra la Români*, București 1910, 54–75, Teodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, Iași 1905, 62–70, Andrei Bucșan, »Contribuții la studiul jocurilor călușarești«, *Revista de Etnografie și Folclor* 21 (1976), Mircea Eliade, »The Fairies and the Călușarii«, *International Journal of Rumanian Studies* 2 (1980) H. 3/4, 5–12, Horia Barbu Opreșan, *Călușarii*, București 1969, Gail Kligman, *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981, der Sammelband *Studii, referati și comunicari de la festivalul Călușului*, Slatina 1969 ediert von Mihai Pop, E. Bernea, A. Giurescu, G. Sulișteanu und G. Stoica; I. Aurel, »Călucienul sau Căluceriul«, I. Pop (ed.), *Legende, povestiri și obiceiuri românești*, București 1973, E. Elefterescu, »Originea și istoricul jocului Călușarilor«, *Revista Șezatoarea* 18 (1922) 296–303, Anca Giurchescu, »The Căluș«, *Balkan Arts and Traditions* 1 (1974) 25–29, Gail Kligman, »From the village to the stage: ritual dance and dancers«, *ibid.* 2 (1977) 32–36, E. Petruțiu, »O ceată de Călușeri din cîmpia Transilvaniei«, *Anuarul museului etnografie al Transilvaniei*, Cluj 1979, 409–417, ders., »Forme tradiționale de organizare a tineretului: Călușarii (din materiale Arhivei de folclor, Cluj-Napoca)«, *ibid.* (Cluj 1976) 263–273, Mihai

der *rosaliile/rusalii* auferlegten Restriktionen während der Rusalienwoche heilen⁵¹⁹; dort kann die Wiederbelebung des »Toten« auch durch einen phallusartigen Stock des lustigen *mut* (der Stumme) erreicht werden⁵²⁰.

Das Auferweckungswunder, das den Verblichenen wieder ins Dasein zurückführt, wird jedoch meist von einem Arzt in »europäischer« Kleidung und nach einer grotesken Untersuchung des »Todkranken« und einer noch groteskeren Therapie vollzogen⁵²¹. Da-

Pop, »Considerații etnografice și medicale asupra Călușului oltenesc«, *Despre medicină populară românească*, București 1970, 213–223, ders., »Călușul: Lectura unui text«, *Revista de Etnografie și Folclor* 20 (1975) 15–32, T. Speranția, *Miorița și Călușarii, urme de la Daci*, București 1914 usw.

- 519 Zu den Straf-Krankheiten zählen psychomentele Affektionen, Rheumatismus, *hemiplegia*, Epilepsie, Cholera, Pest usw.; davon können auch die *călușarii* selbst befallen werden, z. B. wenn sie den Ritualkreis, den der *mut* zu Beginn der Tänze zieht, übertreten. Die geheilten Frauen werden *craițe* (Pfungstmädchen) genannt und sind den heilenden *călușarii* durch Blutsbrüderschaft verbunden; sie ziehen mit der Gruppe mit und leisten bei neuen Therapietänzen der durch Hypnose und Autosuggestion in Ekstase verfallenden Tänzer Hilfestellung. Die Therapie geschieht durch das Prinzip der *transplantatio morborum*, indem der Tänzer das Übel auf sich nimmt.
- 520 Die strenge Organisationsform der Tänzer ist gruppiert um den *vătaf* (Anführer) und seinen komischen Gegenspieler *mutul* (den Stummen) sowie um die Gruppenfahne (*steag*), verfügt über komplizierte Konstituierungs- und Auflösungsriten (*legarea steagului, deslegarea*), einen paramilitärischen und von vielen Verboten regulierten Verhaltenscode während der Rusalienzeit, die akrobatischen Tänze und Tanzrituale, mit dem manchmal phallische Bedeutung annehmenden Symbolstock (*cioc*), werden von bewaffneten Männer in Haushöfen, Cafés und auf Plätzen, heute auch auf Folklore Bühnen vorgeführt, zwischen dem gefährlichen Ernst der Tranceheilung (*vîndecare*) der Rusalien-Befallenen (*luat din rusalii*), wobei der Tänzer Leben und Gesundheit riskiert, und den komischen Einlagen des *mutul* oder des *vătaf* selbst (da wo der halb weiblich halb männlich gedachte Clown fehlt). In diese Tanzformen sind fertilitätsmagische Dialogspiele eingelagert, wie z. B. das Pferdespiel, das Strafspiel (für die Bestrafung der Übertretung des sexuellen Enthaltsamkeitsverbotes), eine Hochzeitsparodie, die Todes-/Auferstehungsszene, Kampfspiele (mit einem Kosaken, Türken, Frau, Priester und Arzt) usw.
- 521 Vgl. das Vergleichsmaterial in Walter Puchner, *Η μορφή του γιατρού στο νεοελληνικό θέατρο*, Athen 2004, 49–67. Dem Tötungs- und Erweckungsritual liegt die Vorstellung des Vegetationszyklus im Jahreskreis zugrunde unter Anlagerung zweier parodistischer Elemente: der Begräbnisparodie mit dem Pseudothrenos und der Therapieparodie des »Wiedererweckers«, des Wunderdoktors. Das Sich-Tot-Stellen hat nicht nur fertile Finalität im Sinne des biblischen Samenkornvergleichnisses, sondern ist auch Apotropäum für das tatsächliche Ableben vor der Zeit. Erkrankung und Tod sind in manchen *dromena* funktionsgleich und austauschbar. Die Arztfigur ist historisch identifizierbar: Es geht nicht um den fahrenden Heilpraktiker oder das heilkundige Kräuterweiblein, sondern um den studierten Arzt in westlicher Kleidung mit Brille, Zylinder, Frack, Arznta-sche und aufgeblasenem Gehabe. Die Roßkuren der effizienten Therapiemethoden bilden eine variationsreiche Zielscheibe des Spottes, doch die »Auferstehung« kann auch ohne den Medicus erfolgen: durch Berührung mit Wasser, In-den-Mund-Stecken von Früchten, Wein, Seife, Blasen und Entlüften, durch Körpergeruch der Braut usw.

bei ist es durchaus variabel, welcher Maskentyp der zu Tod Gekommene ist: Im thessalischen Bergland ist es ein »Araber«⁵²², im Bezirk Argolis in der Nordpeloponnes eine Schwangere⁵²³, im isolierten Bergdorf Olympos auf Karpathos ist es der Alte⁵²⁴, auf den Ionischen Inseln die Alte⁵²⁵, auf Syra bei den *zeybek* wird der Araber zum Feuer-tod verurteilt, weil er die Braut geküßt hat⁵²⁶ usw.⁵²⁷ Ähnliche Variationen des The-

- 522 Im Karneval gehen etwa 10 Personen verkleidet um: das Brautpaar, ein Arzt mit gebügelter Hose, Arznetasche, Thermometer und Klistier, ein Alter mit Glocken, eine Frau, ein Aschenwerfer mit Aschenstrumpf sowie mehrere »Araber«. Während des Sammelumzugs wird ein Araber krank und fällt zu Boden. Der Arzt mißt das Fieber (Rohrstab als Thermometer) und macht ihm einen Einlauf; ein Flötenspieler begießt ihn und er kommt zum Leben und ergeht sich in Obszönitäten (Zeichen der Vitalität). Die Araber vollführen eine Steinschlacht (Handschrift der Laografischen Archivs der Akademie Athen 2301: 84 f.).
- 523 Hier ist die Auferweckungsszene in eine Geburtssparodie eingelagert. Am Reinen Montag spielen die Männer die schwangeren Frauen: Sie legen sich in ein Bett und schreien. Die »Männer« (verkleideten Frauen) laufen um den Arzt und die Hebamme. Die Schwangere stirbt jedoch und wird beweint. Auch eine Scheinhochzeit findet statt: Wenn sich herausstellt, daß die Braut keine Jungfrau mehr war, versucht sie der »Vater« (verkleidete Frau) zu töten (Handschrift des Laografischen Seminars der Univ. Athen 603/1969: 237 f.).
- 524 Die Maskereien am Sonntag der Fleischwoche (καρνουδζέλλες) bilden zwei Gruppen mit maskierten Fustanellträgern und verschleierten Bräuten, dem Alten und der Alten in Lumpenkleidung, dem unmaskierten Arzt mit Pillen und Spritzen und dem geschwärtzten Araber. Neben verschiedenen Spielnummern (Kamel usw.) versetzt ein Fustanellträger dem Alten einen Stoß, so daß dieser hinfällt und sich tot stellt. Der Arzt gibt ihm Pillen und er kommt wieder zum Leben. Diese Szene wird in jedem Haus gespielt (Hs des Laografischen Seminars der Univ. Athen 780/1969, 180 f.).
- 525 Hier fehlt der Arzt und die Erweckungstherapie. Ein Mann spielt die Tote, die anderen versammeln sich rundherum und halten als Verwandte die Totenwache. Sie beklagen sie, zählen ihre Schrullen und Sauertöpfisheiten auf. Sie wiederholen diese so oft und lachen so viel und laut, daß die Alte sich vom Totenbett erhebt und sie verjagt (Katerina Kakuri, *Αυτοσχεδιασμός και θέατρο*, separatum, Athen 1966, 7).
- 526 20–30 *zeybek* in schmucken Trachten begleiten vier Bräute, zwei »Lords« beobachten den Vorgang, drücken mit lebhaften Handgebärden ihre Verwunderung aus und machen sich Notizen; ihr Diener ist der Araber mit Ohrringen, Eisenring um den Hals und ein großes blankes Schwert in Händen. Während der Solotänze im Kreis der Burschen werden die »Lords« vom Araber entführt und beraubt; man vergibt ihm jedoch, und die Reisenden werden gegen Lösegeld freigelassen. Zum Schluß befiehlt der *kapetan* dem Araber, mit der *kapetanissa* zu tanzen, dieser küßt sie jedoch. Er wird zum Feuer-tod verurteilt (I. P. Sideris, »Οι Ζεϊμπέκ (έθιμα των απόκρεω εν Σύρω)«, *Laografia* 4, 1913/14, 559–571). Es handelt sich um eine »kultiviertere« Variante, wo für die Tötung eine Motivation als Straftat für ein Vergehen eingeführt wird und die sexuelle Komponente der Fruchtbarkeitsmagie bereits in den Hintergrund tritt.
- 527 Weiteres Material in Auswahl: Sokratis G. Georgulas, »Λαογραφικά Ανατολικού Ήεροβουνίου Ηπειρου«, *Ηπειρωτική Εστία* 17 (1968) 50–58, 140–148, bes. 57, Georgios Toruzis, »Απόκριες στη Σύμη«, *Δωδεκανησιακά* 1/2 (1957) 39 f., V. Zervudis, »Αι Απόκρεω εις τα Νοτιόχωρα της Χίου«, *Laografia*

mas sind auch in Kleinasien nachgewiesen⁵²⁸. Doch sind dies bereits Variationen eines fertilitätsmagischen Grundschemas, wo die Arztfigur und die Untersuchungssatire die ursprüngliche Dreieckskonstellation überlagert hat, wobei der dämonische Araber den Bräutigam im Zweikampf um die Braut tötet, diese den Toten beweint, welcher als Vegetationsheros wieder zum Leben kommt. Als Spielnummer ist diese komische Resurrektion mit oder ohne Arztfigur auch in komplexere Szenenagglomerate integriert.

Unabhängig von dem Tod/Auferstehungs-Zyklus wird die Begräbnisparodie auch als Separatnummer im Ruralkarneval gespielt: Im Zentrum des Interesses steht nun nicht mehr die fertilitätsmagische vegetationssymbolische Resurrektion bzw. die satirischen Arztuntersuchungen des Toten, sondern das Begräbnisritual selbst mit den Lamentationen, den parodistischen Lobpreisungen und den deutlichen sexuellen »Lebenszeichen« des angeblich Toten. Morphologisch ist das allegorische Begräbnis des Karnevals⁵²⁹ von den eigentlichen Begräbnisparodien⁵³⁰ zu unterscheiden, und bei diesen elaborierte Formen von rudimentären. Obzöne Bestattungszeremonien mit z. T. umfangreichen Textteilen sind in Ungarn nachgewiesen, die zur Karnevalszeit, aber auch bei Hochzeiten gespielt werden⁵³¹. Bei der »Resurrektion des Phallus« als Stubenspiel nehmen

17 (1957/58) 295–303, Konstantinos A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 11 (1944/45) 1–131, bes. 109 f., Dinos Konomos, »Το παλιό Ζακυνθινό καρναβάλι«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1953, 263–275, bes. 274 f., Glykeria Protorapa-Bubulidu, *Το θέατρον εν Ζακύνθω από του Ζ' μέχρι του ΙΘ' αιώνος*, Diss. Athen 1958, 14–17 usw.

528 Als *arap oyunu*, *Efe ve Kadi oyunu*, *köse oyunu*, *geyik oyunu*, *kalkagan oyunu* usw. (Metin And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, 53–58 und *pass.*).

529 Im Bergdorf Lefkogia des Kreises Rethymno auf Kreta wird am Reinen Montag der Karneval begraben. Die maskierten Dorfbewohner versammeln sich um den »Toten« auf einem Brett, während ihn die Frau Sarakosti (Quadragesima, die Großen Fasten), hager, groß und ganz in Schwarz gekleidet, begräbt. In anderen Dörfern ist sie auch ohne Mund (damit sie nicht essen kann), hat sieben Beine (7 Wochen) usw. Die Kirchenglocken läuten, die Kinder tragen Grabkränze aus Zwiebeln und Knoblauch, der ganze Trauerzug beklagt den Verstorbenen in satirischen Distichen (*mantinades*). Der Priester segnet die Menge mit einem Holzspieß (Megas, *Ελληνικά έορταί*, *op. cit.*, 120 f., Katerina Kakuri, *Αυτοσχεδιασμός και θέατρο*, *separatum*, Athen 1966, 7 f.).

530 Hiezu liegen vor allem ungarische Spezialstudien vor. Vgl. in Auswahl Zoltán Ujváry, »A temetés parodizáló színjátékszerű szokások kérdéséhez«, *Szólnokmegyei Múzeumi Évkönyve* 1973, 221–230, ders., *A temetés paródiája*, Debrecen 1978, ders., »Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 20/69 (1966) 267–278, Péter Morvay, »A templokertben, temetőben és halotti toron tácolás és halottas játék népszokásához«, *Ethnographia* 1934.

531 Zu den Volksschauspielen im ungarischen *farsang* vgl. Tekla Dömötör, »Adatok a magyar farsangi játékok történetéhez«, *Színháztörténeti értesítő* 2, 1953, Imre Ferenczi/Zoltán Ujváry, »Farsangi dramatikus játékok Szatmárban«, *Műveltség és Hagomány* 4 (1962) 3–15, dies., »Népi dramatikus játékok alkalmái és típusai az Alföldön«, *Műveltség és Hagomány* 8 (1966) 181–196.

an der Zeremonie neben dem Toten ein Pfarrer, ein Kantor, ein Glöckner, zwei Klagefrauen und die Ehefrau (mit ausgestopftem Busen), ein Totengräber, der »Doktor« und der Bittsteller, der die Eintrittsverse spricht, teil; Höhepunkt der Darstellung bildet die obszöne Rede des Geistlichen über die Potenz und das Sexualleben des Verblichenen (ein Art Meßparodie), der Arzt konstatiert die Lebllosigkeit seines Penis, seine Frau beweint das leblose Ding (Maiskolben), das sich unter dem Laken doch noch hie und da zu einer Erektion aufschwingt; unter den Zuschauern befinden sich auch Mädchen und Kinder, der Text bringt gehäufte Koitushinweise, doch gibt es keine imitierenden Aktionen. Der pornographische Humor (einstige Fertilitätsmagie) bedient sich bereits folklorisierter Texte (Kleindrucke von Texten der vergleichbaren Zigeunerhochzeit sind aus dem 18. Jh. erhalten und stimmen mit den späteren oralen Aufzeichnungen überein), die intensive Probenarbeit erfordern, einen Spielleiter usw.⁵³²

Rudimentäre Improvisationen finden sich vor allem im ägäischen Inselraum: Auf Chios wird am Reinen Montag der Geizhals begraben: Auf einem Brett wird der Tote durch das Dorf getragen und an jeder Kreuzung sein Testament verlesen, das ausschließlich sexuell ist (dieser und jener Witwe sei das und das zu vermachen); der Zug endet bei der Wassermühle, wo der »Tote« in den Wasserspeicher geworfen wird⁵³³.

Scheinhochzeit, Brautraub und Hochzeitstravestie. Eine besondere Form der Rügebräuche der sozialen Kontrolle stellen jene Strafriten dar, die sich gegen die Normübertretungen der sozialen Rolle richten (z. B. zankhaftes Ehepaar) oder die sitzengebliebenen Altjungfern, die in der Überlebensstrategie der Kommunität ihre Rolle, im sanktionier-

532 Tahy, *op. cit.*, 203–224, 248–269. Daneben tauchen auch Teufel und Tod (als Sensenmann) als Schreckfiguren bei den Spinnstubenunterhaltungen auf: Der Tod ist in ein Bettlaken gekleidet, als Totenkopf gilt das mehlbeschmierte Gesicht mit Karottengebiß, in der Hand eine Holzsense, ein großes Messer oder auch ein Sieb (Sieb als magisches Apotropäum); der Teufel steckt in einem Sack mit Strohstrumpfschwanz, Hörner aus Maiskolben, einen schwarzen Strumpf über dem Gesicht, Hände und Füße geschwärzt, mit einer großen Gabel für seine Opfer (Einfluß kirchlicher Darstellungen). Handlung: Ein Bursch spielt ein Mädchen der Spinnstube, das der Tod bei gelöschtem Licht mit sexuellen Verbalanspielungen und Handgreiflichkeiten unter den Mädchen sucht (*ibid.* 243–247).

533 Aus dem Dorf Vavyloi (D. Ch. Stakias, »Απόκριες στα χωριά της Χίου«, *Χιακή Επιθεώρηση* 7/19, 1969, 19f.). Vgl. auch die Photographie bei Katerina Kakuri, *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, 229, Abb. 210 (Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.* Abb. 28), wo eine ithyphalliche Menschenfigur, von einem Laken bedeckt, auf einer Leiter herumgetragen wird, von den lachenden Männern verspottet, von der verschleierte »Witwe« beweint, während den größten Anteil der Zuschauer Kinder bilden. Kleinasiatische Flüchtlinge aus Adramyttio (Edremit im Kreis Balıkesir) spielen auf der benachbarten Insel Mytilene (Lesbos) auch ein satirisches Judenbegräbnis mit lasziver Leichenrede (Handschrift des Laografischen Archivs der Akademie Athen 1466B, 157).

ten Rahmen einer Ehe für Nachkommenschaft aufzukommen, verfehlt haben und nun dem strafenden Spott der Gemeinde ausgesetzt sind; solche Riten werden gewöhnlich als *charivari* bezeichnet⁵³⁴ oder auch als »Schreien über die Dörfer« (*strigare pestesate*)⁵³⁵. Eine besondere Form einer solchen öffentlichen performativen Schandhandlung ist das in Mitteleuropa verbreitete Blochziehen⁵³⁶, das in Ungarn auch eine Hochzeitsparodie mitbeinhaltet⁵³⁷. Das öffentliche Baumstammziehen für sitzengebliebene Mädchen (und Burschen) ist seit dem 18. Jh. als Holzstrunktragen nachgewiesen und endet, nach dem Ende der Prozession und dem Schleifen des geschmückten »Blochs« bis zum Ziel, mit der Wahl des Brautpaars und der Hochzeitsparodie (mit Priester, Notar, Brautraub, Verstecken usw.), während der »Bloch« zum Schluß versteigert oder billig verkauft wird; die institutionalisierte Organisation der satirischen Vorstellung mit fixiertem Text, mit Gästen, Ankündigung und intensiven Vorarbeiten bewegt sich bereits am Rande des Amateurtheaters⁵³⁸. Dasselbe gilt für die elaborierten Hochzeitsparodien, die die Burschen am Faschingsdienstag in den Spinnstuben zum besten geben, wobei bereits individuelle Karikaturen und rudimentäre Schauspielkunst zu beobachten sind, ebenso wie z.T. schriftlich fixierte Texte in Versform verwendet werden⁵³⁹.

534 Tekla Dömötör, »Erscheinungsformen des Charivari im ungarischen Sprachgebiet«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1957) 72–89.

535 Octavian Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, 69.

536 K. M. Klier, *Das Blochziehen. Ein Faschingsbrauch von der Südostgrenze Österreichs*, Eisenstadt 1953, A. Schlossar, *Cultur- und Sittenbilder aus Steiermark*, Graz 1885, 20 ff., O. Bertram, »Das Radschleifen«, *Bayerisch-Südostdeutsche Hefte für Volkskunde* 1855, 176 ff. usw.

537 Zum Blochziehen bei den westungarischen germanophonen Hienzen vgl. Alice Csávasy, »Tuskohuzás a Hienzeknél«, *Ethnographia* 33 (1922) 91 ff., zum Grenzbezirk St. Gotthard Kálmán Vakarc, »Tuskohuzás a Szentgotthárdi járásban«, *Ethnographia* 1923 und dem Dorf Rábatótfalu/Windischdorf Tekla Dömötör, »Das Blochziehen in Rábatótfalu 1968 – eine ungarische Variante eines interethnisch verbreiteten Faschingsbrauches«, *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volkskultur- und Sozialforschung*, Göttingen 1969, 385–392.

538 Die Verspottung der Altjungfern findet am Faschingsdienstag (entspricht dem Reinen Montag bei den Orthodoxen) auch ohne Bloch statt. Ob dem Baumstamm phallische Bedeutung zukommt oder nicht, hat Diskussionen erweckt; sicher ist nur, ähnlich wie bei der Scheinplüfung durch die nichtverheirateten Dorfmädchen, daß sie performativ zum Arbeitsvieh degradiert werden. Unter morphologischen Gesichtspunkten ist das eigentliche Blochziehen von der *charivari*-Katzenmusik und der Spottprozession mit Kuhglocken, Krach und Tumult zum Haus der Altjungfer mit gegenseitiger Verspottung zu unterscheiden, ebenso wie von dem Schleppen eines Baumstumpfes vor das Haus der Sitzengebliebenen, wobei man mit verschiedenen Tricks bemüht ist, das Mädchen zum Bewegen des (offenbar phallischen) Stumpfs (Axt, Stock usw.) zu überlisten (er wird z. B. an die Haustür gebunden, wenn das Mädchen die Tür öffnet, zieht sie den Strunk an sich). Auch hier kommt es zu Spottdialogen, die eine große Varianz aufweisen können (Tahy, *op. cit.*, 166–186).

539 Neben dem Brautpaar, dem katholischen Priester und/oder Notar, zwei Brautführern (zugleich

Es ist nicht uninteressant festzustellen, daß im südslavischen Bereich neben den Karnevalsunterhaltungen⁵⁴⁰ Hochzeitsparodien auch bei Hochzeitsfeierlichkeiten zur Auf-
führung kommen⁵⁴¹, die verschleierte Braut (*nevesta, mlada*) als Verkleidungsfigur beim
Hochzeitsball⁵⁴², aber auch verschiedene Maskenfiguren (*zabavljač, čauš, čavud, lažlja,*
glumac, vojvoda, buklijaš, žarač, komendijaš, circusant, muškarac)⁵⁴³, die den Hochzeitszug
begleiten, wobei auch die falsche Braut ihr Unwesen treibt⁵⁴⁴. Doch die Hochzeit selbst
als performatives Ereignis, als Inszenierung und Maskerade wird uns noch an anderer
Stelle beschäftigen⁵⁴⁵.

Bittstellern), zwei Brautjungfern, zwei Trauzeugen (Beistände), alle in realistischer Bekleidung oder vereinfacht, ohne Bestreben nicht erkannt zu werden, spielen nach dem Umzug mit Musik und der Formierung vor dem Eintritt, den Eintrittsversen des Bittsteller, der um Erlaubnis anfrägt, dem feierlichen Einzug in die Spinnstube unter Musikbegleitung usw. eine Hochzeitsgesellschaft bei Tisch mit Begrüßung durch den Brautführer, dem Vertragsverlesen des Notars, dem Segen und der »andächtigen« Rede des Geistlichen, einem ausgelassenen Gelage mit Trinksprüchen, Musik und Tanz (auch der Zuschauer), der abschließenden Geldsammlung und dem Auszug; die theaterhafte Vorstellung setzt eine Probenarbeit und durchdachte Rollenbesetzung voraus, kalkulierte Komik in der Vorführungstechnik usw. Von der fruchtbarkeitsmagischen Dimension dieser Hochzeitssatiren ist nur die Obszönität der Verbaläußerungen geblieben (Tahy, *op. cit.*, 187–199).

- 540 Z.B. Nikola Pantelić, »Ženidbeni običaji na teritoriji opštine Zaječar«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 42 (1978) 355–382, bes. 379.
- 541 Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008, 195–212 (Verbreitungskarte für Serbien *ibid.* 200), D. Krstić, »Svadbene običaji u selu Ošljane«, *Pirotski zbornik* 25–26 (Piro 2000) 61–78, bes. 70, Lj. Reljić, »Običaji i verovanja vezani za životni ciklus – počenje, brak i smrt«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 62 (1998) 50–86, bes. 73, Sanja Zlatanović, »Značenjski sklop tradicijske svadbe«, *Etnologija* 4 (Sofija 2001) 7–50, bes. 34, D. Đorđević, *Život i običaji narodni u leskovačkom kraju*, Leskovac 1985, 101 f. usw.
- 542 R. Popov, »O jednoj varijanti karnevalske svadbe kod Bugara«, *Svadba* 3 (Beograd 1998) 103–110, Bojan Jovanović, *Magija sprskih obreda*, Niš 2001, 128, Vidosava Nikolić-Stojančević, *Vranjsko Pomoravlje*, Beograd 1974, 301–303, Nikola Pantelić, »Ženidbeni običaji na teritoriji opštine Zaječar«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 42 (1978) 355–382, bes. 372.
- 543 Jovanović, *Magija sprskih obreda, op. cit.*, 126, V. Vlahović, »Narodno glumovanje u svadbenim običajima Rusina u Vojvodinu«, *Folklorni teatar u balkanskim i podunavskim zemljama*, Beograd 1984, 171–180, bes. 175 (*ibid.* D. Nikolić, »Čauš kao glumac i reditelj«, 181–190), Sunčica Mihailović, »Svadbene običaji u Nišavu«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 34 (1971) 85–103, bes. 94 f., D. Zlatković, »Mesto i uloga neveste u svadbenom obredu staroplaninskih cela u Srbiji«, *Etnologija* 4 (Sofija 2001) 51–85, bes. 61 (im selben Band auch S. Zlatanović, »Značenjski sklop tradicijske svadbe«, 7–50), Mila Bosić, »Glavni elementi svadbenih običaja Srba u Vojvodini«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 54–55 (1991) 185–201, bes. 191 f.
- 544 Mila Bosić, *Ženidbeni običaji Šokaca – Hrvata u Bačkoj*, Novi Sad 1992, 59.
- 545 Vgl. an dieser Stelle bloß Radost Ivanova, »Svadbata kato maskarad«, *Balgarska Etnografija* 3–4 (1994) 35–40.

Ähnlich wie der Rollentyp Brautpaar und Araber zum Tod/Auferstehungs-Zyklus und in der Folge zur Arztparodie und zum Scheinbegräbnis geführt haben, wobei der Maskentyp Arzt durch die komische Untersuchung mit der archetypischen Szene der agrarvegetativen Fertilitätsmagie vernetzt wird⁵⁴⁶, birgt das Brautpaar allein schon die Dynamik der Hochzeitstravestie in sich⁵⁴⁷, die dann durch Figuren wie den Popen, die Schwiegerleute verkehrt auf Eseln reitend, aber auch Geburtsparodien der vorzeitigen Niederkunft der schwangeren Braut⁵⁴⁸, Verlesen von Aussteuerverträgen usw. erweitert wird, und dies neben den Kopulationsparodien, dem fingierten Brautraub und anderen Kernszenen, die noch auf die Glaubensvorstellung der magischen Effektivität der Ritualhandlungen verweisen⁵⁴⁹. In ähnlicher Weise kann sich die Figur des Richters mit

-
- 546 Vgl. die Statistik zum griechischen Material Fig. 10: Entstehung von Dromena-Typen aus Rollentypen in zahlenmäßiger Darstellung (Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 272): Von 169 Beispielen des Rollentyps Brautpaar und Araber entwickeln sich 63 Fälle zur Arztparodie und dem Scheinbegräbnis (37,17%), vom Rollentyp Arzt mit 68 Beispielen führen 27 Fälle zur Arztparodie der Untersuchung (43,50%).
- 547 Von 90 Fällen des Rollentyps Brautpaar entwickeln sich 36 zur Hochzeitstravestie (40%) (Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 272).
- 548 Das Dialogspiel von der Schwangeren kann auch völlig unabhängig von der Hochzeitstravestie stattfinden, z.B. in Kyparisia in der westlichen Peloponnes. Nach dem pantomimischen Pfeffertanz, der zeigt wie die Teufel den Pfeffer reiben, spielt ein Mann eine ledige Schwangere, ein anderer ihren Vater. Die Zuschauer sitzen mit gekreuzten Beinen rundherum. Der Vater führt die gefallene Tochter, die er weidlich mit Kopfstücken versieht, jedem einzelnen Zuschauer vor und fragt, ob er sie geschwängert habe. Alle verneinen dies. Bei irgendeinem Zuschauer bleibt er letztlich stehen, behauptet, dieser sei der Schuldige und beschmiert ihm das Gesicht mit Ruß. Über den verwerflichen Wüstling wird Gericht gehalten: Er muß auf die Anklagebank, die aus einem Gefäß mit Wasser besteht, über das ein Teppich gespannt ist. Nach dem unvermeidlichen Unglück geht der Betroffene nach Hause und wechselt die Kleider (Handschrift des Laografischen Seminars der Univ. Athen 1645/1972, 228 ff.).
- 549 »Das Brautpaar stellt meist keine eigene Rollenbeziehung dar; über sexuelle Neckereien, Tanz oder Beschützerfunktion des Bräutigams geht die Interaktion selten hinaus. Potenzieller Konfliktpartner des Bräutigams ist der Araber; es geht um die Braut; der eventuelle Streit kann in einen Kampf münden, worauf sich die Tod-Threnos-Auferstehungsszene mit der Arztparodie anschließt. Die Hochzeitszeremonie ist besonders geeignet für sozialsatirische Anreicherungen. Hierher gehört die Karikierung von Außenseitergruppen, die einen Heterostereotyp verzerrt wiedergibt: die venezianische Hochzeit, die Zigeunerhochzeit, die Bauernhochzeit usw.; oder die Anprangerung von nicht normgerechtem Verhalten während des Zeremoniells: die Braut, die übermäßig isst, der Bräutigam, der es eilig hat, mit der Braut ins Bett zu kommen. Oft ist auch die Braut schwanger, und es wird eine Hebamme gebraucht (3 Fälle), woran sich eine Geburtssatire anschließt (4 Fälle). Der Figurentyp der Schwangeren erscheint auch unabhängig davon (14 Fälle) und bezieht seine Komik aus dem entstellten körperlichen Aussehen, lauten Schmerzensschreien und saftigen Idiosynkrasien. Unentbehrlich für das Mysterium ist in jedem Fall der Priester (28 Fälle). Beim

seinen Schergen in ein Gerichtsspiel verwandeln. In der primitivsten Form besteht die Hochzeitssatire aus einer pantomimischen Begattungsparodie, wie etwa bei der »Zigeunerhochzeit« oder dem Paar der Alten mit »verspielt gerontaler Sexualität mit garantierter Folgenlosigkeit«⁵⁵⁰.

Bei den Sarakatsanen wird in der Nacht vom Käsesonntag auf den Reinen Montag folgende Szene gespielt: *Ein großes Feuer wird entzündet und eine Scheinhochzeit findet statt: Männer verkleiden sich als Bräutigam, Braut, Priester, Schwiegermutter und Gefolge des Bräutigams (βλάμηδες). Nach der Parodie einer christlichen Hochzeit folgt der Tanz des Brautpaares. Die Braut trägt einen grellroten Schleier, der Bräutigam eine Schafsbhautmaske, lange Haare und einen Riesenschnurrbart. In Wort und Gebärde kommt es zu Obszönitäten. Nach dem Tanz begibt man sich in einen leeren Konak, wo folgende Szenen folgen: Die Braut wirft den Bräutigam hinaus; andere folgen; keiner ist ihr gut genug. Die Abgewiesenen gehen zum Feuer und ergeben sich dort in obszönen Pantomimen. Die Braut trifft endlich ihre Wahl; im Konak erfolgt eine Parodie der Geschlechtsvereinigung. Vor dem Zelt tanzt man inzwischen den Piperi-Tanz (er wird hier auch am zweiten Tag der Hochzeit getanzt)*⁵⁵¹.

Mysterium selbst kann eine Stimmungsumschlag zum Seriösen eintreten. Rein parodistisch ist der Zug der Schwiegerleute (19 Fälle), die – manchmal im Gegensatz zum Brautpaar – immer in Lumpenkleidung kommen, mit Buckeln, Höckern, betonten Genitalien, und einen Höllenlärm verursachen, die Zuschauer beschimpfen usw. [...] Die Schwiegerleute reiten oft verkehrt auf Eseln (Schandzug), – auf Eseln kommt auch die Aussteuer der Braut an, bestehend aus den verschiedensten völlig wertlosen Dingen; manchmal verliert der Notar auch den Aussteuervertrag. Eine solche erweiterte Hochzeitszeremonie ist 36 mal nachgewiesen« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 267 f.).

550 Sexualität *per se* ohne das Ziel der Teknogonie wird immer pejorativ beurteilt und als grotesklächerlich verspottet (vgl. die vielen Sprichwörter um die »Alten« in Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 139–141). Die mit der Spindel sich gegen die Zudringlichkeit des Greises wehrende Alte tritt auch allein auf (34 Fälle): Sie ist dann meist Mutter eines Kleinkindes (oft das Sieben-Monate-Kind), dargestellt durch eine Puppe oder ein Holzstück, das sie in Windeln legt, verzärtelt usw. (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 268).

551 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 238 f., nach Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, *op. cit.*, ρνη' ff. Es folgt noch die Parodie einer Kindstaupe und gegen Morgen ein Totenbegräbnis mit Auferstehung. »Eine Grube wird ausgehoben, rundherum Steine ausgelegt. Alle binden sich schwarze Tücher um den Kopf und ziehen sie als Schleier bis zum Mund herab. In die Grube legt man einen Hirten mit dem Gesicht gegen Sonnenaufgang. Man bekreuzigt sich, bindet ihm die Hände kreuzweise mit einem Stück Leinentuch (Leichentuch) zusammen. Er wird geschmückt, dann mit Steinchen und Holz oder Zweigen bis zum Hals bedeckt, niemals mit Blumen oder Gras. Man zündet Kerzen an, setzt sich rundherum und beginnt den Threnos (κλάψιμο). Im Morgengrauen (niemals in der Nacht) singt man die üblichen Moirologien, rauft sich die Haare, zerkratzt sich die Wangen, schlägt sich die Brust und weint. Männer tun das sonst nie, doch hier treten sie an die Stelle der Frauen. Nach einer halben Stunde steht man auf, um den Toten einzuschaukeln. Man hebt ihn an Kopf und Beinen auf – da erwacht er zum Leben. Es folgt ein großer zyklischer Tanz

In die Hochzeitszeremonie ist oft auch der Brautraub eingelagert, der zur Tod/Auferstehungs-Szene (des Bräutigams, der Braut, des Arabers) mit Arztsatire führen kann oder zu einem Gerichtsspiel mit Aburteilung des Entführers⁵⁵².

Die elaborierten Hochzeitstravestien versammeln in loser Verbindung zur eigentlichen Zeremonie oft eine große Anzahl von Verkleidungstypen⁵⁵³.

Eine der stark folklorisierten Hochzeitstravestien ist die »vlachische« Hochzeit in Theben, die alljährlich vor Tausenden von Zuschauern aufgeführt wird. *Am Vorabend des Reinen Montags wird die Verlobung arrangiert. Braut, Bräutigam und Schwiegerleute tragen vlachische Trachten oder alte Kleidung. In größerem Abstand werden zwei Hütten errichtet (Lastwagen dekoriert mit Priemelzweigen), das Haus der Braut und das des Bräutigams. Wegen des großen Abstands werden Mikrophone verwendet, früher vermittelten Boten. Zwei Gefolgszüge bewegen sich auf die beiden »Häuser« zu. Der Stadtälteste ist als Brautjungfer gekleidet. Am Mittag des Festtages wird auf zwei auf der Straße aufgestellten Tischen der Hochzeitsschmaus abgehalten. Dann beginnt das Feilschen um die Aussteuer und die Heimführung der Braut. Die Maultiere werden mit der Mitgift beladen, die Braut sitzt im Wagen, dahinter*

von Männern und Frauen, den der »Tote« anführt. Der Brauch wird geübt, »damit keine Dürre ausbricht« (*ibid.*, vgl. auch Patrick L. Fomore, *Roumeli. Travels in Northern Greece*, London 1966, 42 f.).

552 Dazu noch in der Folge. »Der Brautraub findet auch unabhängig von einer Hochzeitsparodie statt: Voraussetzung ist ja nur die Figur der Braut. Als Beschützer tritt häufig der *kapetan* in Erscheinung (24 Fälle), mit Waffengepränge und Festkleidung, die Verkörperung des Mannesideals. Die Entführung der Braut wird mit jedem Mittel verhindert, oder sie ist eingeplant und wird stillschweigend toleriert. In jedem Falle setzt sie eine Reihe von Aktionen in Gang: die turbulente Suche nach der Braut, ihre Auffindung, die Abrechnung mit dem Entführer. Dieser Zusammenstoß, gewöhnlich mit Tod oder Verwundung einer der beiden Streitparteien endend, kann auch schon durch die Belästigung der Braut (Brautküssen) herbeigeführt werden. Es folgt der komische Threnos der Braut. Die Arztfigur und ihre therapeutischen Bemühungen um den »Patienten« sind Höhepunkte der Komik und Ansatzfläche oft ausgedehnter Erweiterungen [...]. Nun kann die Arztsatire auch gänzlich ohne die agonale Auseinandersetzung um die Braut stattfinden: Der Arzt »untersucht« die Passanten, gibt gute Ratschläge und kassiert sein Honorar. Ähnliches gilt für den Threnos der Braut: Die Begräbnisparodie kann auch ohne gewaltsamen Tod und ohne Braut stattfinden (36 Fälle): Ein Mann stellt sich tot, wird beweint und zu Grabe getragen. Kurz vor dem Einschaufeln belebt er sich meist wieder« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 269).

553 Interessant ist auch die statistische Auswertung des griechischen Materials (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 271): Zahlenmäßig am häufigsten ist das Brautpaar (90 Fälle), gefolgt vom Araber/*kuker/kalogeros* (79), der Arztfigur (68), der Braut allein (51), sodann die Geschlechtswechselverkleidung (42), die Tanzbärin (42), das Kamel (37), die alte *babo* (34), der Alte und die Alte (29), der König/Bey (29), der Priester (28), theriomorphe Verkleidung (27), die Zigeuner (24), der Teufel (24), der *kapetan* (24), die Schergen/Häscher/Gerichtsvollzieher (23), der Eselsumzug/Schandritt (18), der *kadi* (15), die Schwangere (14), die Schwiegerleute (10), der Hodscha (9), der Bräutigam allein (7), die Hebamme (3).

die »Brautjungfer«. Der Bräutigam wird öffentlich rasiert. Es stellt sich heraus, daß die Braut keine Jungfrau mehr ist. Dann beginnt ein Schachern mit dem Brautvater um höhere Mitgift. Doch ist nur mehr ein lahmer Esel und ein Lamm herauszuschlagen. 1959 erfolgte nach der Hochzeit plötzlich der Tod eines der Schwiegerleute. Man beklagt den Leichnam und er erwacht wieder zum Leben⁵⁵⁴.

Auch der berühmte Schattentheaterheld Karagiozis hat seinen Namen für eine solche Hochzeitsparodie hergeben müssen (Ο γάμος του Καραγκιόζη, in Kiato in der Nordpeloponnes)⁵⁵⁵, die sich jedoch nach dem Zeitgeschmack entwickeln kann, wie hier z.B. durch die Anreicherung der Szene mit dem Photographen⁵⁵⁶.

554 Megas, *Ελληνικάί εορταί*, *op. cit.*, 119, ders., »Ο βλάχικος γάμος των Θηβών«, *Laografia* 17 (1957/58) 632–638, Aranca, *Christos anesti*, Zürich 1968, 19 f. Daneben gibt es auch die »aristokratische« Hochzeit auf Kefalonia, wo der Notar einem Schreiber den Aussteuervertrag diktiert, der Bräutigam Frack und Zylinder trägt, jedoch die Geladenen auf Eseln kommen und lustige Brautgeschenke mitbringen (Christos Vunas, »Από την Κεφαλλονίτικη Λαογραφία. Το κεφαλονίτικο καρναβάλι«, *Επτανησιακό Ημερολόγιο* 3, 1963, 142 f.), auf den Ionischen Inseln auch die »venezianische« Hochzeit (Dinos Konomos, »Το παλιό ζακυνθινό καρναβάλι«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1953, 263–275), προκοκούμφωνο (der Aussteuervertrag) (Andreas Kalogiras, *Η σάτιρα στην Κεφαλλονιά*, 3 Bde., Athen 1946, I 109 ff.), auf Euböa die Zigeunerhochzeit (Georgios Afentras, »Λαογραφικά της Βορείου Ευβοίας«, *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 10, 1963, 223–265, bes. 231), die »Hündischen« im Bergland von Festgriechenland (σκυλαραίοι, Th. N. Papathanasopoulos, »Ομιλίες και μασκαράτες στην Περίστα«, *Νέα Εστία* 78, 1965, H. 920, 1414–16, Vasilis G. Valaoras, *Περίστα Ναυπακτίας*, Thessaloniki 1939, 25 ff.) usw. Die Zeremonie ist auch als »Hochzeit des Kutrulis« nachgewiesen (K. G. Vutsopoulos, »Η Μασκαροδευτέρα ή Πιτεροδευτέρα στο Σαμμοκόβι Θράκης και οι Πιτεράδες (του Κουτρούλη ο γάμος)«, *Αρχείον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θεσσαυρού* 25, 1960, 312 f.) nach der gleichnamigen Komödie von Alexandros Rizos Rangavis (1845).

555 Die teilnehmenden Personen sind die Braut, der Bräutigam, der Priester und die Schwiegerleute. Braut und Bräutigam werden aus jeweils verschiedenen Nachbardörfern ausgewählt und für beide werden verschiedene Zelte an verschiedenen Plätzen aufgestellt. Die reich geschmückte Braut trägt neue Brautkleider, eine große Kopfmaske, die auf den Schultern aufruhet, bei der das Gesicht freibleibt, aber mit einem Schleier verdeckt ist. Sie wird von Männern gespielt. Der Bräutigam trägt eine Gesichtsmaske wie auch der mit einem Aschenstrumpf bewaffnete Pope. Die weiblichen Schwiegerleute haben uralte Sachen an, ihre Zöpfe sind in Tücher gehüllt und überall hängen Knoblauch- und Zwiebelgebilde; oft haben sie übergroße Brüste, Höcker, Bäuche usw. Unter der Kleidung werden Glocken getragen, in den Händen halten sie Regenschirme, Stöcke, Aschensäcke usw. Die männlichen Schwiegerleute tragen eine Phantasiekleidung aus Lumpen, eine Gesichtsmaske aus Schaf- oder Ziegenleder, auch Kartontierköpfe oder Tierohren mit Menschenmasken. Vor den Geschlechtsteilen hängen viele Glocken, Zwiebeln und Knoblauch, die Hosen sind zur Betonung der Zeugungsorgane ausgestopft. Meist reitet man auf Eseln mit blumenbekränzten Köpfen (Vasilis Kalfantis, »Ο γάμος του Καραγκιόζη«, *Laografia* 17, 1957/58, 634 ff., Walter Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, 158).

556 Ein Esel mit Maske dient als Photoapparat. Der Photograph hat seine Hände mit einem schwarzen Tuch bedeckt. Auch er trägt eine Hose, die nichts verbirgt. Er will Braut, Bräutigam und Bei-

Die Begehung beginnt mit einem Festzug zum Haus der Braut. Voran die »Instrumente« (Blechbehälter, Klappern usw.), dann der Schwager, dahinter der Bräutigam, der Beistand mit den Hochzeitskronen, der Pope, die Schwiegerleute auf Eseln oder zu Fuß. Unter Singen, Witzen, Schreien und Nachahmung von Tierlauten erreicht man das Haus der Braut. Die Schwiegermutter erwartet sie und bietet ihnen nach altem Brauch eine »Süßspeise« an, die hier frisch vom Esel stammt. Mit einem Strick werden Bräutigam und Schwager von ihr ins Haus gezogen und sie übergibt sie der Braut. Die Brautleute erscheinen in der Tür, und alles läuft schnell zur Tenne oder zum Kaffeehaus, wo die Trauung stattfinden soll. Frauen und Mädchen werden gejagt, sie stecken sich kleine Kinder in die Unterröcke. Die Dorfbewohner belästigen die als Frauen Verkleideten, und diese wehren sich mit Aschenbeuteln und Stöcken. Auf beiden Seiten häufen sich die Indiskretionen. Der Ort der Zeremonie wird erreicht, die Schwiegerleute jagen noch wilder die Frauen, ihre prallen Geschlechtsteile überdeutlich bewegend und satirische Wortgefechte abhaltend. Mitten in diesem Höllenlärm wird die Krönung des Brautpaares vorgenommen. Der Pope beweihrauchert die Leute, auf einem Tisch liegen die Kronen. Dann tritt Ruhe ein und das Mysterium beginnt. Kerzen werden angezündet, die Menge murmelt andächtig, Hymnen werden abgesungen. Die Kronen bestehen aus Knoblauch und Zwiebeln. Das Brautpaar hat es eilig, aber der Pope lässt sich Zeit. Er krönt in Ruhe die beiden, liest das Evangelium, und die Feier ist zu Ende. Die »Instrumente« beginnen zu spielen, man tanzt. Zuerst der Beistand mit der Braut, dann der Bräutigam, dann der Pope und dann das ganze Dorf. Braut, Bräutigam und Beistand begeben sich am Ende ins Haus des Bräutigams⁵⁵⁷.

Hier wird eine relativ »zivilierte« Parodieform bevorzugt, bei der der Fruchtbarkeitsmagische Hintergrund vor der gesellschaftlichen Satire bereits verblaßt ist.

Kalogeros/kuker/köpek bey. Eines der umfangreichsten performativen Ritualagglomerate im thrakisch-makedonischen Balkanraum ist eine Karnevalsszene, die in verschiedenen Variationen unter dem Titel *kalogeros*⁵⁵⁸, *kuker*⁵⁵⁹ oder *köpek bey*

stand photographieren, aber immer kommt etwas dazwischen: Einmal sitzen die drei nicht beisammen, dann geht der Apparat wieder nicht, dann kommen andere Leute ins Bild, weil natürlich alle fotografiert werden wollen usw.

557 Kalfantis, *op. cit.*, Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, *op. cit.* 159 f. Weiteres Spielmaterial und Bibliographie in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 237–239.

558 Der Ausdruck bedeutet nicht »Mönch«, wie manchmal irrigerweise übersetzt wird (z. B. in der deutschen Brauchbeschreibung von Stilpon P. Kyriakides, *Neugriechische Volkskunde*, Thessalonike 1936, 24 f.), sondern ist einfach eine Adjektivkombination des Wortes »geros« (der Alte).

559 Nach Vakarelski bezeichnet der Stamm *kuk* den maskierten Menschen (Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 380 f.). Konstantinos A. Romaios leitet die *kukeri* von lat. *cuculla* ab (Romaios, »Λαϊκές λατρείες«, *op. cit.*, 99), Georgakas sieht darin ein verkürztes *κούκουρος γέρος*,

(Hunde-Bey)⁵⁶⁰, die etwa ab der Mitte des 19. Jh.s in der bulgarischen und griechischen Bibliographie beschrieben wird⁵⁶¹, bis Richard Dawkins 1906 seine Autopsie in Hagios Georgios (heute in der Europäischen Türkei) im *Journal of Hellenic Studies* veröffentlicht und mit dem Weiterleben des Dionysoskults im historischen Thrakien in Beziehung setzt⁵⁶², eine Meldung, die in der klassischen Philologie und Religionswissenschaft die Runde um die Welt gemacht hat⁵⁶³. Trotz des frühen Einsetzens der bulgarischen Forschung zu den *kukeri*⁵⁶⁴ liegt die erste ausführliche Beschreibung im

wobei der erste Ausdruck eventuell dem lat. *cucurum* entnommen sein könnte (Dimitris I. Georgakas, »Ετυμολογικά και σημασιολογικά«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 12, 1946, 40–56).

- 560 Zum semantischen Bedeutungsfeld »Hund« vgl. Walter Puchner, »Cave canem. Σημασιολογικές περιδιαβάσεις γύρω από τον σκύλο«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 17–84.
- 561 Zur Zusammenstellung der einschlägigen und verstreuten Bibliographie vgl. Walter Puchner, »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 17/1 (1982) 47–75.
- 562 Richard Dawkins, »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 26 (1906) 191–206. Wiederabdruck in Walter Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μπελ επόκ. Με τη δημοσίευση ολόκληρου του κειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζυηνού* »Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη«, Athen 2002, 253–268.
- 563 Vgl. Walter Puchner, »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorie zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24/1 (1983) 107–122.
- 564 Zuerst in der noch literarischen Reisebeschreibung von Rakovski 1857/58 (Georgi S. Rakovski, *Gorski Pätnik*, Sofija 1857 [Neuaufgabe Petär Dinekov, Sofija 1958], ders., »Programa za folklorni zapisi [Odessa 1858]«, *Izbrani sučinenija*, Sofija 1952, 66 f.), als »Alte« (*starci*) bei Šivačov (S. K. Šivačov, »Starci«, *Sbornik na narodna umotvorenija, nauka i knižnina* III, 1890, 264 f. *Kuker*-Beschreibung aus Rupčosko), in der Studie von D. Makedonski 1891 zu den *kukeri* (D. Makedonski, »Kukeri«, *Periodičesko spisanije na bälgarskoto knižovno družestvo* 8 (Sredez) H. 37/38), zum *kuker*-Tag bei Šivačev (Stefan Šivačev, »Kukerov den v Malko Tärnovsko, Odrinski vilaet«, *Sbornik za narodna umotvorenija, nauka i knižnina* IV, 1891, 273, auch bei Dobruški, »Materiali po archeologija na Bälgarija«, *ibid.* 16–17, 1900, 78–82), die »Alten« beschreibt Kovačev 1900 (Chr. P. Kovačev, »Običaj »Starci« ot s. Arapova (Karlovsko)«, *ibid.* 16–17, 1900, 10 f.), während der klassische Philologe Kacarov in der Einleitung seiner Ausgabe der Euripideischen »Bacchae« 1903 auch auf die *kukeri* zu sprechen kommt (G. Kacarov, *Uvod kām »Bakchanki« ot Evripid*, Sofija 1903, 3–10) und 1907 eine vergleichende Studie zu den *kukeri* vorlegt (G. Kacarov, »Kukerites«, *Periodičesko spisanije na bälgarskoto knižovno družestvo v Sofija* 68, 1907, 454–458), Fallstudien aus dem Rhodopengebirge steuert 1907 Marinov bei (D. Marinov, »Kukovi ili kukeri«, *Izvestija na Etnografičeskija muzej* 1, 1907, 21–28 mit Fallmaterial und Beschreibungen aus Vetren, Aitoško, Srebren, M. Tärново, Arapovo, Lozengrad, Burgas u. a.), 1910 dann Kostov zu *kukovi*, *kukeri* und *babugeri* (St. L. Kostov, »Kukovi, kukeri, babugeri i pr. (Kak se maskirat po bälgarskite sela)«, *Archiv na Ministerstvoto na*

Griechischen vor, vom thrakischen Heimatdichter Georgios Vizyinos (Viza 1849 – Athen 1896)⁵⁶⁵, der das Zeremoniell aus seiner Heimatstadt Viza (Vizye) um 1860 beschreibt.

Verkleidung und szenisches Rollenspiel sind eingelagert in den Sammelumzug (den Umzug von Haus zu Haus), die komplexe Szene, die man eine »rückgebildete dramatische Vorstellung« genannt hat⁵⁶⁶, findet am Käsemontag⁵⁶⁷ nachmittag auf dem Hauptplatz statt. Dramatis Personae sind zwei fellverkleidete und glockengegürtete Burschen, kalogeroi genannt, von denen einer einen phallusförmigen Stock, der andere einen Bogen hält, mit dem er Asche verschießt, eine Alte (babo) mit Höcker und einem Kind aus Holz im Korb, drei bis vier geschwärmelte Zigeuner und ihre Frauen. Die Handlung setzt gestaffelt an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeitpunkten ein: 1. Die babo sitzt mit gekreuzten Beinen im Gras und wickelt ihr Kind in die gestohlenen Unterkleider. Auf eine Frage hin sagt sie, sie sei eine zu beklagende Mutter, denn ihr Kind sei ein Sieben-Monate-Kind; sie kenne seinen Vater nicht und habe es aus Angst zu früh geboren. Mit ulkigen Worten und Gebärden nimmt sie es aus dem Korb, streichelt, wickelt es, legt es an die Brust, zankt es aus und schlägt es. – 2. Zu gleicher Zeit wollen die Zigeuner eine Pflugschar schmieden, aus verrostetem Blech. Man zündet ein Feuer an, die Zigeunerin bläst es an und fächelt mit der Schürze. Der Zigeuner geht vorüber und rempelt sie scheinbar unabsichtlich an. Sie fällt auf den Rücken und schreit und schimpft. Der Mann bittet um Entschuldigung, wiederholt die Attacke aber sogleich wieder. – Die babo beschwert

narodnoto prosvestenie II, H. 1, Sofija 1910, 351–357), aber erst der materialreiche deutsche Artikel von G. Kazarow, »Karnevalsbräuche in Bulgarien« (1908) in dem angesehenen *Archiv für Religionswissenschaft* XI (1908) 407–409 erfährt eine internationale Rezeption (von James G. Frazer in *The golden bough* zitiert, Bd. 8, 331 ff.) und dann vor allem Mihail Arnaudovs Buch zu den bulgarischen Festbräuchen 1917 (Mihail Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, 25–27). Zu diesem Zeitpunkt fehlen auch die griechischen Brauchbeschreibungen nicht, die allerdings keine internationale Rezeption erfahren (Anastasios Churmuziadis, »Περὶ τῶν ἀναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν παραδόξων ἐθίμων καὶ προλήψεων«, *Ἐκθεσις τῆς καταστάσεως τῆς Μεγάλῃς τοῦ Ἐθνους Σοχλῆς κατὰ το σκολικόν ἔτος 1872–1873*, Konstantinopel 1873, 4–29, Neudruck im *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Ἐθναυροῦ* 26, 1961, S. 143–167, unter anderem über den *kalogeros*-Brauch im heute bulgarischen Kosti, vgl. auch Th. Lakidis, *Ἱστορία τῆς ἐπαρχίας Βιζύης καὶ Μηδείας*, Konstantinopel 1899, 126, Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Bd. II, 1264, Anm. 1).

565 Bibliographie zu Vizyinos in Giorgos Valetas, »Φιλολογικά στο Βιζυηνό«, *Θρακικά* 8 (1937) 211–304 und Kyriaki Mamoni, »Βιβλιογραφία Γ. Βιζυηνού (1873–1962) – Ανέκδοτα ποιήματα ἀπὸ το χειρόγραφο »Λυρικά««, *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Ἐθναυροῦ* 29 (1963) 209–334. Zu neuerer Bibliographie Puchner, *Ὁ Γεώργιος Βιζυηνός, op. cit.*, 15–23.

566 Nikolaos Politis in *Laografia* 2 (1910) 47 Anm. 1.

567 Dem Montag der letzten Karnevalswoche (bulg. *sirni ponedelnik*, griech. *Καθαρή Δευτέρα*).

sich inzwischen, ihr Kind sei plötzlich so groß geworden, daß es nicht mehr in den Korb passe. Es habe furchtbaren Appetit, habe schon sieben Brotlaibe gegessen und ganze Kelter voll Wein ausgetrunken, mache sie ganz schwindlig mit seinem Geschrei, und jetzt fordere es auch noch eine Frau von ihr. – Hier setzt 3. die kalogeros-Handlung ein: ein kalogeros, offenbar das großgewordene Kind, beginnt eines der »Mädchen« (sämtliche Verkleidete sind Burschen) zu belästigen und holt es sich aus der Schar. Es schlägt ihn auf den Rücken, aber er hebt es auf seine breiten Schultern und kehrt im Triumph zurück. Es scheint jetzt völlig willig bei soviel Männlichkeit und folgt ihm verschämt. Sie gehen zur Hochzeit mit Musik, der Priester und der Beistand (der andere kalogeros) führen die Hochzeitsparodie mit vielen lasziven Scherzen und handfesten Obszönitäten aus. Sie heben den Beistand hoch, bis er Brotlaibe und ganze Kelter voll Wein verspricht. Dann geht er hinter dem Brautpaar her und parodiert ihren geheimen Wortwechsel und ihr verliebtes Getue. Es kommt zum Streit: der Beistand wird zornig und zielt mit seinem Bogen auf den Bräutigam, schießt ihm Asche auf den Kopf, und dieser fällt breitbeinig rücklings ausgestreckt zu Boden. Die Braut wirft sich weinend auf den scheinbar Toten, doch am lautesten weint der zweite kalogeros selbst. Er beginnt Grabgesänge zu psalmodieren (lauter Zoten), steckt dem Toten ein Holzstück zwischen die Beine und beweihräuchert ihn mit Kuhmist. Vier Männer heben ihn auf und tragen ihn weg, um ihn zu begraben, doch schon nach zwei Schritten springt der »Tote« herunter und beginnt zu tanzen. – Die letzte Phase des dromenons findet in ernster Atmosphäre statt: Der öffentliche Diener hat einen echten Pflug auf den Platz vor der Kirche gebracht. Hier findet nun die Zigeunerhandlung ihre Fortsetzung. Sie bringen eine echte Pflugschar herbei und richten ein neues, blumengeschmücktes Joch ein. Die kalogeroi schreiten ernst voran und ziehen den Pflug. Ihr Anführer hat einen Saatsack auf der Schulter, führt den Pflug mit der rechten und sät mit der linken Hand. Die kalogeroi ziehen eine zyklische Furche rund um den Dorfplatz⁵⁶⁸. Der Anführer ruft mit verhaltener Stimme: Möge der Scheffel Weizen 10 grosi kosten! – Die Menge: Amen, mein Gott, daß die Armen zu essen haben! – Fünf grosia der Scheffel Roggen! – Ja, mein Gott, damit das arme Volk satt wird! – Drei grosia der Scheffel Gerste! – usw.⁵⁶⁹

568 Eine rezente Photographie aus Meliki, Griechisch-Makedonien 1998, bei Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit., Abb. 12.

569 Zitiert nach Walter Puchner, »Altthrakische Karnevalsspiele und ihre wissenschaftliche Verwertung. »Dionysos« im Länderdreieck Bulgarien – Griechenland – Türkei«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, op. cit., 177–192, bes. 180f. Ausführlicher bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 225–227. Nach Georgios M. Vizyinos, »Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη«, *Εβδομάς* 5 (1888) in Fortsetzungen. Die Beschreibung wird gewöhnlich in der gekürzten Fassung eines Anonymus in *Θρακική Επετηρίς* 1 (1897) 102–127 zitiert (referiert etwa bei Megas, *Ελληνικά έορτά*, op. cit., 96 ff.), doch geht hier die spielerische und literarische Dimension der Beschreibung verloren (der Gesamttext in kritischer und kommentierter Edition nun bei Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός*, op. cit., 194–251).

Diese Version aus der Jugendzeit des bekannten Novellenschriftstellers Vizyinos stellt allerdings nur eine Variante eines ganze Bündels von kumulierenden Brauchhandlungen dar⁵⁷⁰. Bei Dawkins 1906 fehlt bereits die Szene mit der *babo* und die Hochzeitsszene⁵⁷¹.

570 Vgl. einen Augenzeugenbericht aus dem ehemalig griechischen *anastenaria*-Dorf Kostı (im heutigen Bulgarien): Hier war die Szene eingelagert in Sammelumzüge, wobei jeder Passant oder Zuschauer in den Schlamm geworfen wurde oder man machte ihm bloß ein Schlammkreuz auf die Stirn, wenn er den *obolus* für die »Schauspieler« bzw. öffentliche Zwecke bezahlt hatte. In einem anderen Umzug versucht das Publikum, das »Mädchen« zu küssen, es wird jedoch von einer Burschengruppe bewacht. »Auf einem Platz im Dorf hatten wir einen Pflugführer und einen Wagen mit zwei Rädern. Auf dem saßen die Honoratioren. Es sammelten sich die Alten und zogen den Wagen an den Radspeichen nach hinten. Die Burschen nach vorne und die Alten nach hinten. Die Burschen konnten den Wagen nicht in ihre Gewalt bringen. Sie gingen und baten die Alten, den Wagen loszulassen. Der Pflugführer sprach zu den Alten: – Die Kerle können den Wagen nicht weiter ziehen, nur ihr die Alten, es genügt, daß ihr den Wagen nicht nach hinten zieht, denn es wird Nacht und wir wollen säen. – Da ließen die Alten den Wagen. Die Burschen traten ins Joch, fünf links und fünf rechts, um jenen Platz umzupflügen. Wir hatten auch einen König. Der König hatte das Kommando und säte vor dem Wagen. Säend sprach er fleghafte Sachen: – »Der Mais soll so dick werden wie die Brüste der Kalogeros-Frau ...«, »Ameeen«. »Die Zuckermelone soll aufplatzen wie ... der Kalogeros-Frau ...«, »Ameeen«. »Die Gurken sollen werden wie das Glied des Kalogeros«, »Ameeen«. Und andere solche fleghafte Sachen sagten wir an diesem Tag, denn da galt es nicht als Schande. Die Burschen, die im Joch standen, zogen den Wagen, gingen und gingen, und wenn sie Frauen sahen, warfen sie sich bäuchlings auf die Erde. Da ging der König hin mit seiner Pfeife voll Rauch, schlug sie mit dem Pfeifenkopf und sagte: – Zieht, Kerle, das soll Euch genug sein. – Dann säte der Pflugführer. Die Burschen zogen den Wagen und warfen sich wieder bäuchlings auf die Erde. Der Pflugführer schlug sie mit der Peitsche. Er nahm Erde von dort, wo Frauen gesessen hatten und schmierte es ihnen ins Gesicht. Die Burschen standen auf und zogen wieder und wieder fielen sie hin. Der Pflugführer säte und sprach ähnliche Worte wie der König: »Der Mais soll werden wie die Brüste der Kalogeros-Frau, die Gurken sollen werden wie das Glied des Kalogeros, die Zuckermelonen sollen platzen wie die Hoden des Pflugführers ...« und andere solche Sachen« (Dimitrios A. Petropoulos, »Λαογραφικά Κωστή Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 5, 1939/40, 225–298, bes. 282 f., Übersetzung bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 228 f.). Die deftige Bildsprache agrarer Fruchtbarkeitssymbolik gibt hier eine völlig andere Atmosphäre, so daß der Verdacht nicht ganz abzuweisen ist, daß der thrakische Heimatdichter Vizyinos für das Athener Lesepublikum eine »entschärfte« Variante erstellt hat.

571 »I saw none of this, but I was understood that the *koritsia* were the wives of the *kalogheroi*, and I was understood that in the adjacent village of Dzakli such a mock marriage is performed with old baskets instead of crowns and the burning of dirt for incense ...« (Dawkins, *op. cit.*, 191 f.). Zur Illustration der Variabilität der Brauchhandlung sei noch eine Feldstudie aus Agia Eleni in Griechisch-Makedonien zitiert, wo die griechischen Flüchtlinge aus dem Bulgarien zugefallenen Kostı nach dem Ersten Weltkrieg zur Ansiedlung kamen. Hier sind die Ausführenden des Brauches zugleich *anastenaria*-Feuertänzer. Die Personen der Szene sind: der (Karnevals)König, der Königssohn, der Zaumzeughalter (*kapistras*), die *babo* mit dem Sieben-Monate-Kind, die vier »Jungstiere« vor dem Pflug, ihr Besitzer, der sie zähmt, die Zigeuner mit dem Tanzbär (immer

Der »tote« *kalogeros* wird hier allerdings gehäutet⁵⁷² (ein archaisches Element ähnlich wie bei dem Spiel vom »stinkenden Hund« im zypriotischen Bergland, wo auch das Fleisch des »Toten« versteigert wird)⁵⁷³. Die Struktur des Sammelumzugs, der *pompe*, der theriomorphen Maskierung, der Hochzeitstravestie, des Tod/Auferstehungs-Motives, der Begräbnisparodie und letztlich der rituellen Scheinpflügung wurden nun in Beziehung zu analogen Elementen des Dionysoskults gesetzt⁵⁷⁴ und als Überlebensreste

weiblich), die »Gendarmen« als Ordnungshüter usw. Requisiten: ein zweirädriger Zugwagen für den König, die Seile für das Tauziehen, die phallomorphe Lyra, die auf die geackerte Erde gelegt wird. Die Verkleidungskostüme sind im Detail festgelegt. Am Dorfplatz nimmt der *kalogeros* einen langen rußigen Ofen-Stock (zur Reinigung der Backöfen) entgegen, dann beginnen die Sammelumzüge der Masken von Haus zu Haus. Die Leute werden mit dem Ofenstock beschmutzt, die vorderen Glocken am Gurt der Verkleideten bekommen phallische Bedeutung. Auf dem (schlammigen) Dorfplatz erfolgt dann das Tauziehen der verheirateten und unverheirateten Männer um den Königswagen; siegen die Burschen, so wird es ein gutes Jahr. Unter der Platane findet dann die Imitation der Pflügung und Aussaat statt. Vier Burschen ziehen den Pflug gegen die Sonnenrichtung. Beim Anblick von Frauen werfen sie sich auf die Erde und beschmieren sich mit Schlamm. Der *kalogeros* führt den Pflug. Der König-Sämann wird mit dem Wagen umgestürzt; sein Fall hat mantische Bedeutung für die kommende Ernte. Drei zyklische Pflugfurchen werden gezogen, dann folgt die simulierte Aussaat mit obszönen Anrufungen, Wünschen und Epoden. Dann wird von den Zigeunern der Phallus in Form einer Lyra unter obszönen Pantomimen auf den umgeackerten Boden gelegt. Der *kalogeros* setzt sich in die Mitte des konzentrischen Kreises und genießt Brot, Käse und Oliven. Dann wird er zu Boden geworfen und »getötet«. Rücklings schleift man den »Leichnam« über die gepflügte Erde. Sodann wird der »Tote« in einen Trog getaucht, was ihn gleich wiederbelebt. Er führt den folgenden Tanz an (Katerina Kakuri, *Διονυσιακά*, Athen 1963, 31 ff., deutsch bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 229–231).

572 »... He then pretended to flay (γδέρνω) the dead body, using for the purpose a kind of pick ... and also making a show of sharpening a stick, as if it had been a knife. A wooden knife is sometimes used. Of this flaying Vizyenos says nothing ...« (Dawkins, *op. cit.*, 191 f.).

573 Zu diesem interessanten improvisierten Karnevalsspiel Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, 135–140 und noch in der Folge.

574 Diese Diskussion wird vor allem von Dawkins (*op. cit.*, 191 f.), Liungman (Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, Helsinki 1937, FFC 118–119, II 768 ff., 780 ff., 839 ff. und ders., »Das Kukerispiel in Hagios Georgios und zwei damit zusammenhängende Namensreihen«, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 15, 1939, 21–29), Romaios (Konstantinos A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες«, *op. cit.*, 80–82, 99–101, 112–114), Megas (*Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 96–98 sowie ders., »Αναστένάρια και έθιμα Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laografia* 19, 1960/61, 472–534, bes. 506–508, 525–527) und Kakuri (*Διονυσιακά*, *op. cit.*, 31–33, 49–51, 93–95, 111–113, sowie dies., »Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 27, 1952, 216 ff.) geführt. Zur Ausdiskutierung der Argumente Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 284–292. Es ist bezeichnend, daß kaum ein Argument unwidersprochen blieb und daß, wenn sich tatsächlich Übereinstimmungen einwandfrei erweisen lassen, diese überaus allgemeiner Natur sind.

desselben in Thrakien gedeutet⁵⁷⁵, ohne auch nur die zu byzantinischer und osmanischer Zeit überaus bewegte Siedlungsgeschichte der potentiellen Brauchträgerschichten im weiteren Hinterland von Konstantinopel/Istanbul in Rechnung zu stellen⁵⁷⁶. Darüber hinaus erweist sich die Beschreibung von Dawkins für das gesamte Phänomenspektrum der *kuker/kalogeros*-Szene sowie der hierhergehörigen Szene des thrakischen *bey* oder »Hunde-Bey« (*köpek-bey*)⁵⁷⁷ als zu eng.

Zur Illustration dieses Variationsnetzes der thrakischen Karnevalsszenen zwei Beschreibungen des »Hunde-Bey«: 1. aus der Stadt Didymoteicho im Länderdreieck Bulgarien, Griechenland und Europäische Türkei im 20. Jh. und 2) aus dem heute bulgarischen Dorf Ortakioi (Ortaköy) im 19. Jh. Der zwar von Bauern organisierte, aber von der bürgerlichen Kultur beeinflusste »Hunde-Bey« am Käsemontag in der thrakischen Grenzstadt Didymoteicho besteht im wesentlichen aus einem Maskenumzug: der Bey als komischer Richter – Schaffell, Stierhörner, Bart aus Schafwolle, Halskette aus Zwirnsspulen, Pfeife aus Kürbis mit brennendem Stroh, Holzstück als Schreibfeder, der After des Esels, auf dem er verkehrt sitzt (Schandritt im byzantinischen Hippodrom), als Tintenfaß – verhaftet Leute, die sich freikaufen müssen usw., die schwangere Zigeunerin, die unter den Zuschauern nach dem untreuen Vater ihres Kindes sucht, die Bäuerin in ähnlichen Umständen, zwei »Töchter« (Männer), die »Zigeuner«, Dudelsackspieler, Gespenster, der »Arzt« mit seinen komischen Untersuchungen und Therapien, ein jüdischer Kurzwarenverkäufer, die »Vögel des Glücks« (Horoskopverkäufer), die »Bärin« und der Bärenführer usw. Von den rituellen Elementen ist nur die Scheinpflüfung am Hauptplatz geblieben⁵⁷⁸.

Komplexer waren die Zeremonielle im bulgarischen Dorf Ortaköy (Ortakioi) bei Edirne/Adrianopel am Käsemontag: Hier sind Bey und Richter verschiedene Perso-

575 Das *survival*-Konzept ist schon aus vielen der angeführten Titel zu erkennen.

576 Vgl. etwa Ömer L. Barkan, »Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire Ottoman«, *Revue de la Faculté des Sciences Économiques de l'Université d' Istanbul* 11 (1953) No 1–4.

577 N. Rodooinos, »Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοϊ (Αδριανουπόλεως)«, *Thrakika* 13 (1940) 311–320, deutsch bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 234–236). Weitere Quellen und Beschreibungen: D. Petropulos/S. Karakasis, unveröffentlichte Handschrift des Volkskundearchivs der Akademie Athen Nr. 2343, Raum Orestiada 1960, 448 f., L. Svinu, *ibid.* Nr. 2374, Valtos im Raum Orestiada 1959, 127, Anonym, »Λαογραφικά Μαυροκκλησιού Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 44 (1970) 217–274, bes. 238 f., E. Grammatikoglu, »Λαογραφικά Πυθίου Διδυμοτείχου«, *ibid.* 43 (1969) 180–203, bes. 192 f., Anonym, »Λαογραφικά Κουφοβούνου Διδυμοτείχου«, *ibid.* 43 (1969) 222–258, bes. 248, Anonym, »Μελέτη από τη ζωή των κατοίκων του Μικρού Δερείου«, *ibid.* 42 (1968) 105–110, bes. 108 usw.

578 Grigorios P. Eftymiu, »Ο Κιοπέκ Μπέης Διδυμοτείχου«, *Αρχίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 19 (1954) 153–160, deutsch bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 233 f.

nen. Der Bey ist der Festorganisator und Mäzen, ein Bauer ausgewählt aus den ersten Familien des Ortes. In Festtracht mit Gefolge sitzt er auf einem Wagen, einen großen (Feld)Früchteteller zu Füßen. Beim Hausumzug sät er und wünscht Prosperität. Zu gleicher Zeit unternimmt der berittene Richter in türkischer *kadi*-Tracht seinen eigenen Sammelumzug; alles ist bei ihm riesig: Bart aus Schafshaaren, Spielkette aus Zwirns- spulen, riesige Pfeife usw. Er verhaftet Leute, die sich freikaufen müssen, und prüft in allen Geschäften Maße und Gewichte und verteilt Strafen. Der Karneval garantiert ihm Scheinobrigkeitsrecht, er besucht auch den Metropoliten, Bürgermeister, zivile und mi- litärische Behörden (bis 1912 keinerlei Behinderungen von seiten der osmanischen Be- hörden). Bei Zahlungsverweigerung muß man Stockhiebe hinnehmen, auch von Anschul- digungen kann man sich freikaufen und in einer Versteigerungsaktion den Ankläger selbst beschuldigen. Ein weiterer Umzug besteht aus den »Arabern«, die die *kadina* in rotem Hochzeitskleid begleiten und vor dem zudringlichen Publikum beschützen. Am Nachmittag trifft man sich bei der Tenne außerhalb des Dorfes. Der Richter wird vom Pferd gerissen und sein Fall hat mantische Bedeutung. Dort erfolgt auch das Schein- pflügings-Zeremoniell und die Wettkämpfe. Zwei »Araber« treten ins Joch, die *kadina* führt die Pflugschar, der Bey sät. Die Leute wollen ihm den Saatkrug entreißen, die Araber schlagen mit ihren Holzschwertern zu. Endlich gelingt es, den Bey umzuwerfen: Lage und Richtung des umgefallenen Saatkrugs hat ebenfalls mantische Bedeutung für die Ernte des kommenden Jahrs (rücklings – gutes Jahr). Dann folgen fünfkampftartige Agone mit Jury: Weit- und Dreisprung, Steinwurf, Lauf, Ringkampf. Am Lauf nehmen nur die *kadina* und ein Araber teil; sie gewinnt immer durch List (früher Pferderennen). Im Ringkampf messen sich viele Paare. Zuletzt tritt der Araber und die *kadina* an: Nach hartem Kampf wirft er sie auf den Rücken und »schwängert« sie vor aller Augen (vgl. die Maximo-Episode im Epos von »Digenes Akrites«). Die Siegespreise werden verteilt, der neue Bey für das nächste Jahr gewählt⁵⁷⁹.

Daß die Brauchbeschreibung bei Dawkins mit ihrer enormen bibliographischen Karriere nicht als repräsentativ für den gesamten Ritenkomplex im thrakisch-make- donischen Raum stehen kann, das dokumentieren sowohl bulgarische Quellen⁵⁸⁰ als

579 N. Rodooinos, »Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοϊ (Αδριανουπόλεως)«, *Thrakika* 13 (1940) 311–320, deutsch bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 234–236). Weitere Quellen und Beschreibungen: D. Petropoulos/S. Karakasis, Handschrift des Laografischen Archivs der Akademie Athen 2343, 1960, 448 f. (Raum Orestiada), L. Svinu, *ibid.* 2374, 1959, 127 (Valtos im Raum Ore- stiada), Anonym, »Λαογραφικά Μαυροκκλησιού Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 44 (1970) 217–274, bes. 238 f., E. Grammatikoglou, »Λαογραφικά Πυθίου Διδυμοτείχου«, *ibid.* 43 (1969) 180–203, bes. 192 f., Anonym, »Λαογραφικά Κουφοβούνου Διδυμοτείχου«, *ibid.* 43 (1969) 222–258, bes. 248, Anonym, »Μελέτη από τη ζωή των κατοίκων του Μικρού Δερείου«, *ibid.* 42 (1968) 105–110, bes. 108 usw.

580 Mihail Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodops* 34 (1920) 1–244

(grundlegende Studie mit umfassender Bibliographie, die die Zusammenhänge mit der dionysischen Religion betont; Brauchbeschreibungen aus den Kreisen Silistra, Tutraka, Burgas, M. Tarnovo, Lozengrad, Bunahisar, Viden, aus der Dobrudscha und Bessarabien), Anton P. Stoilov, »Folklor vav v. »Maritza« (1878–1885)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 4 (1926) H. 1–4, R. Slavejkov, *Balgarski narodni obiçai i vjarvanija*, Sofija 1924, 26–28, N. Konstantinov, »Igrata na »starc« v Trakija (v s. Kavaklija, Lozengradsko)«, *Trakija* 4 (1927) H. 231, Hristo Vakarelski, »Bit na trakijskite i maloaziatski balgari«, *Trakijski sbornik* 1935, 427–433 (u. a. *kukeri*-Spiele bei thrakischen und kleinasiatischen Bulgaren), ders., »Starinnite elementi v balgarskite narodni obiçai«, *Prez vekovete*, Sofija 1938, 270 f., ders., »Karnaval »kukeri««, *Balgarskite praznični obiçai*, Sofija 1943, 37–41, G. Danev, »Kukeri i kukerov den v s. Bojanovo, Elchovska okolija«, *Balgarski narod* 11 (Sofija 1947) H. 1, 26–29, Rajna Kacarova-Kukudova, *Balgarski tancov folklore*, Sofija 1955, 63 f., R. Angelova, »Teatär v života«, *Teatär* (Sofija 1956) H. 4, 59–64 (Lebenslaufriten unter theatralischem Aspekt, u. a. auch die *kukeri*, vgl. auch dies., »Les masques populaires bulgares«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63, 1967, 226–239, auch in Robert Wildhaber [ed.], *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südsteuropa*, Basel 1968, 100–113), Vassilka Täpkova-Zaimova, »Svedenija za srednovekovi kukerski igri v Silistrensko«, *Ezikovedsko-etnografski izsledvanija v pamet na St. Romanski*, Sofija 1960, 705–708 (über türkenzeitliche *kuker*-Spiele im Raum Silistra), P. A. Petrov, »Kukeri v s. Pädevevo, Burgasko«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 50 (1963) 345–368, T. D. Zlatkovskaja, »O proizchoždenii nekotorig elementov kukerskogo v bolgar (k voprosu o frakijskich tradicijach u narodno jugo-vostočnoj Evropi)«, *Sovjetskaja Etnografija* 1967, H. 4, 31–46 (zu den Wurzeln des *kuker*-Brauchs im Dionysoskult mit reicher Bibliographie), Rajna Kacarova, »Kukeri v s. Vresovo, Ajtosko, i v s. Asparuchovo, Provadijsko«, *Izsledvanija v čest na akad. M. Arnaudov*, Sofija 1970, 433–454, dies., »Derviši«, *Balgarsko muzikoznenija* 4 (1978) 73–96 (zu einer *kuker*-Variante aus Lesičevo im Gebiet von Pasardžik), M. Vasileva, »Kalendarni praznici i obiçai – kukovden (Kukerovden)«, *Dobrudža*, Sofija 1974, 320–322, B. Tichova, »Obiçai i obredi v Karläk«, *Rodopi* 1975, H. 2, 12 f. (Fallstudie zum *kuker*-Brauch), T. Koleva, »Bolgari«. *Kalendarnie obiçai i obrjadi v stranach zarubežnoj Evropi. Verenni prazdniki*, Moskva 1977, 69–111 (zu Kalenderbräuchen bei den Bulgaren) usw. Spätere Studien gehen bereits gezielt auf Details ein: z. B. L. Mikov, »Käm problema za tipologijata na materialnata kultura v obreda«, *Folklor, ezik i narodna sädba*, Sofija 1979, 126–134, bes. 131 zu den *kuker*-Spielen in Südostbulgarien im Rahmen der Typologisierung der Materialkultur in Bulgarien, oder G. Michailova, »Käm problema za semantikata na vestite v patriarchalnija svjat na Balgarina«, *ibid.*, 117–125, bes. 123 zu den *kuker*-Spielen als burschenbündische Organisationsform. Ähnliche Studien erscheinen auch bei Gelegenheit der Folkore-Festivals, z. B. M. Benovska, »Praznik na kukerite i survakarite«, *Balgarski Folklor* 3 (1977) H. 3, 63–66 berichtet über das VI. Kuker-Festival am 16. 1. 1977 mit 46 Gruppen aus ganz Bulgarien. Zugleich findet eine Konferenz mit Thema »Traditionalität und Modernität der Kuker-Spiele« statt, mit Beiträgen wie von M. Čerkezova über Kukerbräuche und -masken in der Volkstradition, St. Džudžev über die *kukeri* als Träger von Spuren altthrakischer Musikkultur, D. Säbotinova zu den *kukeri* in Silistra, Georg Kraev zu den *kukeri* zwischen Tradition und Modernität usw. Zu den Folklore-Festivals allgemein Richard Bauman (ed.), *Folklore, Cultural Performance, and Popular Entertainment*, Oxford 1992.

auch rumänische⁵⁸¹ und griechische⁵⁸². Aus diesem umfangreichen Vergleichsmaterial geht eindeutig hervor, daß zur thrakischen Karnevalsszene auch die Institution des Faschingskönigs mit Scheinobrigkeitsrechten (als Richter⁵⁸³ usw.) gehört, sowie seine symbolische Tötung (Wagen-Umstürzen, Verbrennung seiner Kopfbedeckung, In-

- 581 Romulus Vulcănescu, »Măștile cucilor«, *Studii și Cercării Istituta Artei* 7 (1960) 159–167 (rumänische Fallstudie zum *cuci*-Brauch, der auf die *kukeri* zurückgeht, aber zeremonielle Rückbildungen aufweist), Olga Flegont, *Storia Teatrului în România*, vol. 1, București 1965, 63 f. (die rumänische Theatergeschichte berücksichtigt gezielt auch die theatralischen Vorformen in der Volkskultur), Mihai Pop/C. Eretescu, »Die Masken im rumänischen Brauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1976) 162–176 (171 über die *cuci* und die *kukeri*-Spiele südlich der Donau, vgl. Robert Wildhaber [ed.], *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968, 36–50), E. Popescu-Judetz, »Pageant of »cuci« at Shrovetide in Romania«, *Viltis* 28 (1970) no 6, 4–7.
- 582 Petropulos, »Λαογραφικά Κωστή Ανατολικής Θράκης«, *op. cit.*, 282 ff., Georgios A. Megas, Handschrift aus dem Laografischen Archiv der Akademie Athen 1104 D, 1937, 1–36 (mit volkswissenschaftlichen Augenzeugenberichten aus dem heute bulgarischen Dorf Kostî und Interviews mit Flüchtlingen, u. a. über den *kalogeros*-Brauch im 19. Jh.), Petropulos/Karakasis, Hs Laografisches Archiv der Akademie Athen 2343, *op. cit.*, M. Mutlia, »Θρακικά ήθη κ' έθιμα του χωριού Μεταξάδες«, *Ανασυγκρότησις* III/3 (27) (1956) 45 f., D. Manakas, »Λαογραφικά (Διδυμοτείχου)«, *Θρακικά* 31 (1959) 255–282, bes. 269 ff., G. P. Efthymiu, »Ο Κιοπέκ Μπέης Διδυμοτείχου«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 19 (1954) 153–160, N. Rodouinos, »Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοι (Αδριανουπόλεως)«, *Θρακικά* 13 (1940) 311–320, Dimitrios Lukatos, Hs des Laografischen Archivs der Akademie Athen 1152, 1938, 21, L. Svinu, *ibid.*, 2374, 111 ff., Polydoros Papachristodulu, »Η Θράκη από τα πολύ παλιά χρόνια. Θρακικά μελετήματα«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 32 (1966) 266–406, bes. 333, A. Tsakiris, »Λαογραφικά Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 43 (1969) 146–167, bes. 150 f., K. G. Kurtidis, »Τα Αναστενάρια και η σκυλοδεντέρα ή διονυσιακά παραδόσεις εις την Θράκην«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 5 (1938/39) 90–95, Katerina Kakuri, *Προαισθητικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946, 152 f., dies., »Θρακικά δρώμενα στην ύστατη ώρα«, *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 113–126 (117–119 Interpretationsfragen zu älteren Brauchberichten, 120 *kuker* in Brodivo und Lankadas, 121 *kalogeros* in Meliki Griechisch-Westmakedonien, 121 f., *Köpek-Bey* im Evros-Gebiet: bis zum Ersten Weltkrieg eine verkleidete Frau als Bey), dies., »Έθιμα αγροτικής μαγείας σε ελληνικά Θρακοχώρια«, *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, 281–299 (Autopsie-Berichte und Studien zur Scheinpflügung mit besonderer Berücksichtigung des *kalogeros* und *köpek-bey*), Lefteris Drandakis, »Το έθιμο του Καλογέρου στο χωριό Μελίκη του Νομού Ημαθίας«, *ibid.*, 233–253 (Autopsiebericht aus dem Dorf Meliki 1976–77) usw.
- 583 Gerichtsspiele sind vor allem auf der Dodekanes und den der kleinasiatischen Küste vorgelagerten Inseln anzutreffen (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 252–254), aber auch im Zentralbalkan, auf Zypern, in der Peloponnes und auf den Ionischen Inseln (vgl. jetzt Walter Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64, 2004/05, 211–231). Vgl. dazu noch in der Folge.

den-Fluß-Werfen usw.), Tier-Verkleidungen (Kamel, Tanzbär)⁵⁸⁴, inszenierter Brautraub, Ringkämpfe⁵⁸⁵, die Arztfigur mit lustiger Untersuchungs- und Therapie-Szene und anderes mehr. Bei den nach Nordgriechenland ausgesiedelten Populationsteilen hat das Zeremoniell noch neue Anreicherungen und Erweiterungen erfahren⁵⁸⁶. An diesen komplexen performativen Riten und dem Radius ihrer Varianz wird auch deutlich, bis zu welchem Grad konstruiert die Kodifizierungsversuche einer südosteuropäischen Maskentypologie sind.

Momogeria und andere Gerichtsspiele. Ansatzpunkt für die Ausformung der Gerichtsspiele vor allem im Mediterranraum Südosteuropas ist die Maskenfigur des osmanischen *kadı* mit den Scheinobrigkeitsrechten der Karnevalszeit⁵⁸⁷ bzw. die improvisierten Prozeßspiele in den ehem. venezianischen Inselbesitzungen. Unter den termingebundenen (Zwölften, Karneval) rituellen Formen nehmen die hellenophonen *momogeroi* oder *momogeria*⁵⁸⁸ im östlichen Teil der Nordküste Kleinasiens zum Schwarzmeer hin, bis tief in das Hinterland und weiter östlich nach Georgien⁵⁸⁹, eine herausragende Stellung ein, die nach der gewaltsamen Aussiedlung 1922 durch die pontischen Vereine in Griechenland an verschiedenen Stellen wieder zum Leben erwacht sind⁵⁹⁰. Die theatralischen

584 Vgl. wie oben.

585 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 102, 147 f., 224, 232 f., 236 und *pass.*

586 Z.B. in Agia Eleni in Griechisch-Makedonien (Kakuri, *Διονυσιακά*, *op. cit.*, 33–46). Vgl. auch Maria Michail-Dede, »Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών«, *Θρακικά* 2 (1979) 93–126, Kalliopi Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, 2 Bde., Athen 1979/80, I 133–135.

587 »... die Gerichtsszene, die durch eine handlungskausale Klammer an den Brautraub gebunden sein kann, gewöhnlich aber große Eigenständigkeit aufweist. Sie macht die Gestalt des Kadı erforderlich (15 Fälle), der satirische Scheinprozesse abwickelt oder auch durchaus ernsthafte Fälle. Unumstritten jedenfalls ist seine temporäre Rechtsgewalt. Ihm zur Seite stehen die Häscher und Gendarmen (23 Fälle), die die Gefangennahme der Angeklagten vornehmen und allgemein für Ordnung sorgen« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 270).

588 Der zweite Wortteil verweist auf die »Alten«, der erste, μώμος, ist eigentlich der Sarkast, der Ironiker, μωμόγερος in sprichwörtlichen Redensarten der Pontus-Griechen hat dann die Bedeutung der lächerlichen Figur (A. A. Papadopoulos, »Γλωσσικαί παρατηρήσεις«, *Αρχαίον Πόντου* 21, 1956, 97, P. Melanofrydis, »Γλωσσάριον του χωρίου Άδισσα«, *ibid.* 20, 1955, 137, A. Fostiropulos, »Λεξιλόγιον Ιμέρας«, *ibid.* 19, 1954, 259, G. Kandilaptis, »Συμμεικτά Λαογραφικά Χαλδίας«, *ibid.* 13, 1948, 93, A. A. Papadopoulos, »Παροιμιαί«, *ibid.* 2, 1929, 136), aber auch des Schlaumeiers (D. K. Papadopoulos, »Λαογραφικά Σταυρί«, *Αρχαίον Πόντου* 26, 1946, 114).

589 Tatjana Zajkovskaja, »Momoery-novogodnije rjaženyje u grekov Adžarii«, *Polevyje issledovanija*, n. s. 1 (Moskva 1993) 94–105 (Umraum von Batumi).

590 Grundlegend Christos Samuilidis, *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980 (Diss. der Univ. Ioannina), Neuaufgabe Thessaloniki 1991. Vgl. weiters ders., »Οι Μωμόγεροι του Πόντου. Ένα παραδοσιακό λαϊκό θέατρο«, *Θέατρο* 33 (1973) 36–40, ders., »Το δικαστήριο, παραλλαγή της Παντοδυναμίας του Ντερέμπεη«, *ibid.* 43 (1975) 50–52, Dimosthenis I. Oikonomidis, »Οι

Improvisationsdialoge könnten einerseits von der griechischen Laienspieltradition in Trapezunt (ab 1880), Kars und Batumi profitiert haben⁵⁹¹, andererseits mit Brauchspielen, die von der türkischen Forschung beschrieben werden⁵⁹², in Zusammenhang stehen; doch lassen sich hier ethnische Grenzziehungen aufgrund der systematischen Aus- und Umsiedlungen bzw. der okkasionellen Populationsverschiebungen seit byzantinischen Zeiten kaum ziehen, überdies ist die Terminologie (*oyun, köy tiyatrosu*) z.T. irreführend⁵⁹³. Und das relativ gut erforschte *orta oyunu*, das bereits dem Amateurthea-

Μωμόγεροι του Πόντου», *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1927, 181–192, D. K. Papadopoulos, »Μωμοέρια«, *Ποντιακά Φύλλα* 20 (1937) 320–322, ders., »Τα Μωμο(γ)έρια«, *Ποντιακή Εστία* 38–39 (1953) 1921–23, 40 (1953) 1988–89, ders., *Αναμνήσεις και νοσταλγήματα από τον Πόντο*, Edessa 1962, 175 ff., G. Grigoriadis, »Οι Πόντιοι του Καρς. Τη Χριστού και τα Καλαντόφωτα«, *Αριστοτέλης* 6 (1957) 16–18, G. Zerzelidis, *Το Καλαντόνερον*, Athen 1950, 9 ff., M. Metalleidis, »Καλαντόφωτα ᾗ την Τραπεζούντα«, *Ποντιακή Εστία* 1 Η. 12 (1950) 680–684, E. Athanasiadis, »Τα Μωμοέρια«, *ibid.* 4 (1953) 1958, St. Athanasiadis, »Το Δωδεκαήμερον στη Σάντα«, *ibid.* 11 (1960) 5561–5564, A. Postiropoulos, »Λαογραφικά«, *ibid.* 1 Η. 5 (1950) 276 ff., Georgios A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, 68 ff., Katerina Kakuri, *Προαισθητικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946, 167, Kostas Karapatakis, *Το δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, 221–225 usw.

591 Vgl. Ermis L. Muratidis, *Το ποντιακό θέατρο*, Thessaloniki 1991, ders., *Το ποντιακό θέατρο. Νότια Ρωσία – Γεωργία – Ουκρανία 1810–1917*, Thessaloniki 1995, Odysseas Lampsidis, *Γύρω στο Ποντιακό Θέατρο. Υπόσταση και ιστορία του (1922–1972)*, Athen 1978, 69, und jetzt Walter Puchner, *Hellenophones Theater im Osmanischen Reich (1600–1923). Zur Geschichte und Geographie einer geduldeten Tätigkeit*, Wien/Berlin 2012, 130–135 (zur Laienspielbewegung und professionellen Truppen-Gastspielen vor 1922 in Trapezunt, Kerasus/Giresun, Amisos/Samsun, Matsuka/Maçka, Santa/Dumanlı, Kotyora/Ordu, Rizus/Rize usw.) 146–151 (zu Batumi, Tiflis/Tbilisi usw.). Dazu auch die Korrespondentenberichte in russischen und griechischen Zeitungen von Odessa in Irena Bogdanović/Walter Puchner, *Ελληνικό θέατρο στην Οδησό 1814–1914*, Athen 2013 (<http://www.theatre.uoa.gr/ereyna/ekdoseis/parabasis.html>).

592 Metin And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, 53 ff., ders., *Dances of Anatolian Turkey*, New York 1959, ders., *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*, Istanbul 1962, ders., *Oyun ve Bügü*, Istanbul s.a., ders., *Kırk Gür Kırk Gece*, Istanbul 1959, Sükrü Elçin, »Parayı ver Oyunu«, *Türk Folklor Arastirmalari Dergisi* 142 (1961) 73–76, ders., »Karakancilo oyunu«, *ibid.* 147 (1961) 79–80, ders., *Anadolu köy osta oyunlari*, Ankara 1964, Alessandro Bombaci, »Rappresentazioni drammatiche di Anatolia«, *Oriens* 16 (1963) 171–193, A. K. Tecer, *Köylü Temsilleri*, Ankara 1940, Pertev N. Boratav, »The Negro in Turkish Folklore«, *Journal of American Folklore* 64 (1951) 83–88, ders., »Les Noirs dans le folklore turc et le folklore des Noirs de Turquie (Notes)«, *Journal de la Société des Africanistes* 28 (1958) 7–23, H. B. Yönetken, »Anadoluda Türk Halk temasasi«, *Varlık* n. 272 (1944), H. Z. Koşay, *Türkiye Türk Dügünleri üzerine Mukayeseli Malzeme*, Ankara 1944 usw.

593 Dazu auch Puchner, »Maskenraum Kleinasien. Von der Relativität ethnischer Grenzen«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 327–339. Mit den gleichen Termini werden *dromena*, spielfhafte und darstellende Brauchhandlungen, pantomimische Tänze und theatrale Aufführungen bezeichnet.

ter zuzurechnen ist, läßt sich erst ab Mitte des 19. Jh.s dokumentieren⁵⁹⁴. Man kann aber vielleicht davon ausgehen, daß das fruchtbarkeitsmagische Ritualfundament nicht grundsätzlich unterschiedlich vom Balkanraum gewesen sein kann.

In seiner elaboriertesten Form ist das pontische Gerichtsspiel ein mehrszeniges Konglomerat mit rudimentärer Handlung, das jedoch noch deutlich magisch-rituelle Reste aufweist und die Richter-Satire mit einer Tod/Auferstehungs-Szene verbindet. Es besteht noch die datumsmäßige Bindung an die Periode der Zwölften bzw. des Karnevals und an die Umzugsstruktur der *kalanda*-Sänger bzw. den Gang von Haus zu Haus. Die *dramatis personae* sind der türkische Lehensherr (*Alogas*, Reiter) mit Steckenpferd oder als echter Reiter, der Amtsdienner (*kizir*), der Satan, der kleine Teufel, der Kadi, *dikolon* (der »Zweiärschige«, Bruder des Kizir, den Toten als lebensgroße Effigie auf den Rücken gebunden), der Arzt, die Braut des Kizir, ein Gendarm, der Kassier, Instrumentenspieler, ev. noch Tierverkleidungen und Tänzer. Gespielt wird am Neujahrstag früh in Häusern, auf Höfen, in Tennen in verschiedenen Dörfern bei Tageslicht, nachdem sich die Truppe schon am Tag nach Weihnachten formiert hat⁵⁹⁵.

Die Aufstellung ist folgende: Allen voran steht der Alogas, dann sitzt der Kadi auf einem hohen Stuhl, rechts von ihm stehen der Gendarm, die Braut, der Arzt, links Dikolon. Die Teufel springen um den Alogas herum, der zu tanzen beginnt. Dann reitet er eine Runde ums Dorf, kommt und ruft: Das ist der Beginn der Vorstellung. – Der Alogas mit Anhang kommt in ein Dorf seiner Lebeherrschaft. Er ruft den Amtsdienner des Dorfes (Kizir); dieser fürchtet

594 Vgl. dazu noch in der Folge.

595 »Die Personen sind: der türkische Lehensherr (Ντερέμπης oder Ζερέμπης; auch Αλογάς oder Ατλής nach seinem Pferd genannt; er sitzt auf einem echten oder falschen Pferd, trägt die Ortskleidung [ζῆπκα], einen Seiden-Chiton, einen Seidengürtel, ein goldbesticktes Seidentuch um den Kopf, Pfeil und Bogen sowie andere Waffen umgehängt, Sporen; rechts hält er die Peitsche, links die Zügel), der Κιζίρ (= türkischer Amtsdienner, der Proto-Momoeros, auch Karneval genannt: Er trägt ein Bocksfell mit einem am Rücken eingenähten Polster, um die Peitschenhiebe nicht zu spüren, eine Lederkopfbedeckung mit kleiner Glocke, rund um den Hals Knoblauchgebilde, Gräser und Lederriemen, um die Mitte schwere Glocken; er hält ein großes Messer [χαυτζάρι] und einen dicken Stock), der Κορ Σεϊτάν (der Satan, ganz in Schwarz mit Maske, Hörner und Schwanz; in Händen hält er zwei schlanke Gerten), der kleine Teufel (ο Μικρόν ο Δέβολον, kann auch fehlen), der Kadi (Καδής, Κατής, Γατής in weißem weiten Mantel, eine Pfeife, eine Spiel- oder Halskette aus Kartoffeln; er hat einen mächtigen Bauch, an den das Tintenfaß gebunden ist), ο Δικωλον (der Bruder des Kizir, ärmlich gekleidet; bei seinem Auftritt hat er die Leiche seines Bruders auf den Rücken gebunden), der Arzt (ο Γιατρόν mit hohem Hut, Brille, Arzneikiste, »europäisch« gekleidet), die Braut des Kizir (ein Mann ohne Schnurrbart, in weißem Brautkleid, mit Schmuck), der Gendarm (ζαπτιάς in Uniform mit Waffe), der Kassier (δισακκάς), die Instrumentenspieler (λυράρης, λυριτζής, κεμεντζετζής u. a.)« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 249).

sich und kommt nicht; man holt ihn mit Gewalt, und der Herr peitscht ihn und erteilt ihm Befehle: ›Bring Stroh für mein Pferd, ›Bring Gerste, ›Bring frisches Wasser, ›Bring Hufeisen, ›Bring Nägel, ›Such einen Stall für mein Pferd. Kizir führt eines nach dem anderen aus. Zuletzt soll er das Pferd am Zügel führen; dieses schlägt aus, und er fällt tot (in Varianten halbtot) zu Boden. (In einer Variante ist es auch der Alogas, der ihn zu Tode peitscht). Der Arzt kümmert sich um den Toten. – Kurze Pause. Die zweite Szene spielt vor dem Kadi. Dikolon erscheint vor dem Richter mit dem Leichnam seines Bruders auf dem Rücken und erhebt Anklage gegen den Lehenherrn wegen Mordes. Der Kadi denkt lange nach, verlangt nach Tinte und schreibt das Urteil: langjährige Haft für den Alogas. Er fordert unverschämt viele Geschenke von Dikolon, die dieser bringen will. Dann schickt er den Gendarmen aus und lädt den Angeklagten vor. Dieser erscheint beritten und grüßt den Richter herablassend. Der Prozeß beginnt: Auf die Frage, warum er Kizir getötet habe, antwortet der Lehenherr, daß er seinem Pferd nicht genug Gerste und Stroh gegeben habe und ihm selbst nicht seine schöne Frau (Variante: eine seiner zwei schönen Frauen). Der Richter fragt die umstehenden Zuschauer, ob die Frau des Kizir wirklich so schön sei. Man versichert ihm dies. Da spricht der Richter den Alogas frei und fällt das Urteil: ›Ich an deiner Stelle hätte dasselbe getan‹. – Die dritte Szene spielt im Haus des Toten: Kizir liegt am Boden, neben ihm steht seine Frau (die Braut) und über ihm der Satan, der auf seine Seele wartet. Der Alogas kommt angeritten, die Braut macht ihm schöne Augen und auch handfestere Gesten. Da niest der Kizir und erhebt sich, nimmt seine Frau in die Arme. Masken und Zuschauer rufen und sind begeistert, die Instrumente spielen, die Vorstellung ist beendet. Die Maskengruppe zieht, die Neujahrskalanda singend, weiter⁵⁹⁶.

Neben ausgeformten Gerichtsspielen gibt es »verbürgerlichte« Varianten als Stubenspiel der Neujahrssänger ohne die fertilitätsmagischen Szenen (z.B. in Trapezunt vor 1922)⁵⁹⁷ oder rückgebildete Restformen mit rudimentärer Gerichtsszene um den Braut-

596 Für die Auferstehung sind auch andere deftigere Varianten bekannt: Der Kizir kommt zum Leben, weil sich seine Frau auf sein Gesicht setzt und entlüftet. In den abschließenden Tanz kann auch ein Brautraub eingelagert sein: Der Richter kann sich nicht mehr beherrschen und will auf die Braut zustürmen, doch man hält ihn zurück. Im Tumult wird die Braut gestohlen. Bis sie wiedergefunden wird, kann es zu harten Zwischenfällen kommen. Dann befiehlt der Lehenherr dem Kizir, er solle ihm den (Weiter)Weg zeigen. Dieser führt ihn absichtlich auf Steil- und Abwege, bis er gepeitscht wird und ihm den »Königlichen Weg« zeigt. Die Türken nehmen an den Vorstellungen nicht teil, befinden sich aber unter den Zuschauern. Vgl. Hs des Laografischen Archivs der Akademie Athen 1152, 17 ff. und die oben angeführte Literatur (deutsch bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 249 f.).

597 Ausführliche Beschreibung in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 250 f.

raub⁵⁹⁸ oder die Verwendung der Maskentypen ohne die Richterfigur in mittel- und nordgriechischen Orten, wo die Pontusflüchtlinge angesiedelt worden sind⁵⁹⁹.

Solche karnevalesken Gerichtsspiele sind in elaborierter Form vor allem im Norden und im Süden der Balkanhalbinsel verbreitet und können die Funktion der Scheinobrigkeit erlangen, wobei tatsächliche Verfehlungen des Vorjahrs abgehandelt und bestraft werden und Reste einer *pharmakos*-Funktion (Sündenbock, in manchen Versionen auch mit Strohfiguren als Opfer) auszumachen sind, etwa beim Gerichtsspiel des »Räuber-schlachtens« (*rabvagias*) in Ungarn: Bänkelsangartig wird das Sündenregister des Vorjahrs in Gedichtform vorgetragen, und am Rosenmontag werden die Rollen des Gerichtsspiels festgelegt: Der Richter ist meist auch der Textverfasser, zwei Henker halten die beiden »Räuber« im Tanzhaus fest, doch diesen gelingt die Flucht ins Wirtshaus, wo der Henker eine Runde spendieren muß, um ihrer wieder habhaft zu werden; am Faschingsdienstag werden die Übeltäter unter Musikbegleitung dem Richter mit Brille und Papierrolle vorgeführt, Anklage und Urteil werden verlesen, die Henker zerschla-

598 Z.B. im Raum Kilkis von Flüchtlingen aus Metalliko im kleinasiatischen Pontus (Neujahr 1940).

»Der Teufel (διάβολος) stiehlt mit Hilfe anderer Zuschauer und Maskierter die Braut. Der Bräutigam gerät außer sich und rast in der Zuschauermenge herum, läuft Leute nieder und schlägt mit dem Stock um sich. Aber er findet sie nicht; sie ist in der Zuschauermenge versteckt. Er kommt verzweifelt zum König (βασιλεύς in offizieller Generalsuniform mit Orden, Goldborten, Szepter, Krone und roten Streifen an der Stiefelhose) und zeigt den Raub an. Dieser schickt den καβάτζης (Amtsdienner auf Pferd) auf die Suche. Der findet die Braut und verhaftet den Teufel. Dieser wird vor den König gebracht, und der Prozeß beginnt sofort. Der Kadi (in Richtertracht, sehr dick) setzt sich neben den König, doch zieht ihm jemand den Stuhl weg, so daß er hinfällt. Das Aufstehen ist für ihn wegen seines Körperrumfangs sehr schwierig, und er fällt wieder hin. Endlich sitzt er auf dem Richterstuhl, hat aber nun seine Kaltblütigkeit verloren und verurteilt alle zum Tod durch Erhängen. Die Braut hört das Urteil und fällt besinnungslos zu Boden. Der Arzt (in üblicher Kleidung) kommt und untersucht sie. Als Folge seiner komischen Therapiebemühungen stirbt sie. Da weint der Bräutigam, beugt sich über sie und küßt sie. Das erweckt sie wieder zum Leben. Der König ist von diesem Wunder bewegt und begnadigt alle« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 248).

599 Z.B. in Babalio in Ätoloakarnanien bei Flüchtlingen aus Keppekklesia im Pontus am Vortrag vor Weihnachten. Hier ziehen der weißhaarige Chuspos (mit Holzschwert und Sack), der Araber, der Alogas (hier nur mehr funktionsloser Pferdezüchter), die Braut und ein Lyraspieler von Haus zu Haus. Zuerst tritt der Chuspos ein, grüßt den Hausherrn mit dünner Stimme und legt sich, müde geworden, am Boden hin. Auf die Fragen des Hausherrn, woher er komme usw., antwortete er einsilbig. Sobald dieser jedoch die Erlaubnis zum Bleiben erteilt, ruft er die anderen Masken herein. Man tanzt zur Lyra, doch die Braut ist lustlos. Der Araber beschuldigt den Chuspos, er habe ihm die Frau gestohlen und die beiden geraten aneinander. Nach der Auseinandersetzung wird die Braut gefragt, wen sie lieber habe; sie bevorzugt den jüngeren Araber und hat nun auch Lust zum Tanzen. Die Masken werden bewirtet und verlassen mit einem Glückwunsch das Haus (Handschrift des Laografischen Seminars der Univ. Athen 1622, 1972, 72 f.). Die Szene ähnelt dem Umzugsspiel der westpontischen *karakotzadói* (vgl. in der Folge).

gen die Tontöpfe auf ihrem Kopf (Enthauptung), die Toten springen auf und rennen ins Wirtshaus⁶⁰⁰.

Das Karnevalsrecht der Jurisdiktion ist auch im südosteuropäischen Inselbereich anzutreffen, z. B. beim traditionellen Aga-Spiel in Olympos auf Chios, wo tatsächliche Geldstrafen für Vergehen ausgeteilt werden⁶⁰¹, ähnlich wie bei der Kadi-Vorstellung auf Samos⁶⁰², wo der Richter in einer älteren Version »erhängt« wurde⁶⁰³, ein Schauspiel, das sich in folkloristischer Version mit neo-obszönen Liedern und Tänzen als Touristenattraktion bis in die Gegenwart hineinzieht⁶⁰⁴. Humorvoller gestaltet sich die Gerichtsszene in Pylios an der Südspitze der Peloponnes, wo ein Schuldiger zum Tode verurteilt wird, weil er am Donnerstag der Fleischwoche (τισκνοπέφτη, traditioneller Termin des Schweineschlachtens)⁶⁰⁵ seine Sau mitleidlos ermordet habe.

600 Nora A. Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989, 238–242.

601 Eine burschenschaftartige Vereinigung der Jugend organisiert im Zeitraum von der Theophanie bis zum Karneval Tanzfeste mit den Mädchen am Hauptplatz, welche die Burschen bewirten. Am Käsemontag wird der Aga und der Wesir gewählt, im Festzug mit Musik begeben sie sich zum Dorfplatz, wo die öffentlichen und persönlichen Angelegenheiten des Dorfes geprüft werden. Bei begangenen Unrecht werden die einzelnen Personen vorgeladen. Als einziger darf der Wesir seine Meinung sagen, der Schreiber protokolliert. Geldstrafen werden verhängt für Holzstehlen usw., aber hauptsächlich für Ehezwistigkeiten, bei denen meist die Frauen das Anklagerecht haben (Konstantinos N. Kanellakis, *Χιακά Ανάλεκτα*, Athen 1890, 355 ff., ders., »Το Πρωτοπαλλήκαρον και ο Αγάς εν Ολυμπία της Χίου«, *Εστία εικονογραφημένη* 1890, 91 f., Philip P. Argenti/H. J. Rose, *The Folk-Lore of Chios*, 2 Bde., Cambridge 1949, 357 f.).

602 Der Richter des Karnevalsgerichts muß dicklich sein, schlagfertig und humorvoll. In Prozession zieht der Gerichtshof begleitet von Kindergeschrei durchs Dorf. Am Hauptplatz werden Zeugen vernommen und Angeklagte verhört. Alle Vorfälle des vergangenen Jahrs werden behandelt. Die Verurteilten müssen Geldstrafe zahlen oder sie bekommen Stockschläge auf die Fußsohlen (D. Faraklas, »Η Απόκρια στο Σαμιώτικο χωριό«, *Σαμιακόν Ημερολόγιον* 1939, 201–204, Stefanos D. Imellos, »Εκθεσις λαογραφικής αποστολής εις Σάμον«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 17, 1964, 190 ff., bes. 199).

603 Der osmanische Kadi wird von einigen Lateinern (»Franken«) festgenommen und zum Galgentod verurteilt, doch der Strick reißt und unter dem Gelächter der Menge wird ihm das Bestechungsgeld seiner Richtertätigkeit abgenommen (Epaminondas Stamatiadis, *Σαμιακά*, Bd. 5, Samos 1887, 369 ff.). In neueren Varianten fehlen die »Franken« und die Soldaten sind es, die ihn erhängen (Nikolaos A. Dimitriou, *Λαογραφικά της Σάμου*, Bd. 1, Athen 1983, 118–122, Aikaterini Polymeru-Kamilaki, »Το κρέμασμα του Καδή«, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Athen 1998, 270–274, N. I. Lyberis, *Αμπελος Σάμου: Ιστορία – Λαογραφία*, Athen 1993, 292 ff.).

604 Manolis G. Varvunis, »Λαϊκά δράματα και τουρισμός: η περίπτωση του Καδή στη Σάμο«, *Λαϊκά δράματα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Athen 1996, 51–64, bes. 57–64. Zu den »pornographischen« Liedern vgl. ders., *Άσματα και βωμολοχικά λαογραφικά. Παλαιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Athen 2007.

605 Vgl. wie oben.

Viele Personen spielen mit: der Schuldige, der Kommandochef, der Vorsitzende des Gerichts, Staatsanwalt, Rechtsanwalt, Amtsdienner, Henker, Nachrichtenbote, eine Abteilung Gendarmen. Die Zuschauer sind zugleich Zuschauer beim Prozeß. In der ersten Szene fahnden Gendarmen und der Kommandochef nach dem »Mörder«. Sie schießen mit Pistolen in die Luft, fangen ihn endlich und bringen ihn zum Gerichtsplatz. Zu Beginn der zweiten Szene nehmen Staatsanwalt, Vorsitzender, Richter und Amtsdienner in einer Ecke des Dorfplatzes (= Gerichtssaal) Platz. Die Zuschauer verteilen sich auf dem Dorfplatz. Der Verhaftete wird vorgeführt. – Kommandochef: Herr Vorsitzender, wir bringen dir den Angeklagten, der vorgestern seine Sau getötet hat. – Vorsitzender: Was sagst du, mein Lieber. (Zum Schuldigen) Du hast deine Sau getötet? – Staatsanwalt: Schlagen wird ihm den Kopf ab. – Rechtsanwalt (geht in die Mitte und improvisiert eine Verteidigungsrede). Schuldiger (weint, die Hände vor dem Gesicht): Herr Vorsitzender, hast du kein Mitleid mit mir? Wenn ich den Mord auch beging, so war es, um meine Kinder zu ernähren. Hast du kein Mitleid mit mir, wo ich Familienvater bin? – Staatsanwalt: Schlagen wir ihm den Kopf ab. – Chor der Zuschauer: Schlagen wir ihm den Kopf ab... – Vorsitzender (fragt die versammelten Leute): Schlagen wir ihm den Kopf ab oder lassen wir ihn? – Chor der Zuschauer: Schlagen wir ihm den Kopf ab... Schlagen wir ihm den Kopf ab.../Hier endet die zweite Szene. Für die dritte übersiedelt das Ensemble und die Zuschauer in das Geschäft des Dorfmetzgers. Dort stellt der Metzger den Henker dar, gegürtet mit einem alten Säbel. Henker (während der Schuldige sich nähert): Geh zum Teufel. – Schuldiger (weint und wird geschlagen). Henker: Geht ihm mir, damit ich ihm den Kopf abbaue wie eine Zwiebel. (Die Gendarmen plazieren den Kopf des Schuldigen auf dem Holzstrunk, wo das Fleisch gehackt wird, und der Henker zieht den Säbel, um ihm den Kopf abzuschlagen). Nachrichtenbote (kommt von weit, laufend, schreiend): Haltet ein, meine Lieben. Schlagt ihm nicht den Kopf ab, der König gab Begnadigung. – Schuldiger (wird freigelassen, aber durch seine Furcht erlitt er die Pannen eines Kleinkindes und kann nicht zum großen Fest des Publikums mitgehen)⁶⁰⁶.

Es gibt eine Reihe von Belegen, daß diese Gerichtsspiele in den venezianischen Inselbesitzungen des Mittelmeers besonders beliebt waren⁶⁰⁷. Im Februar 1666 verfolgt ein deutscher Palästina-Reisender, Franz Ferdinand von Troili, der eine detaillierte Beschreibung seiner abenteuerlichen Reise veröffentlicht hat⁶⁰⁸, die ihn auch nach Kon-

606 Katerina Kakuri, *Αυτοσχδιασμός και θέατρο*, Separatum, Athen 1966, 8 (deutsch bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 252 f.).

607 Vgl. das spielhafte Judasgericht in den Bergdörfern von Zypern (Walter Puchner, »Das Judasgericht auf Zypern«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 36/85, 1982, 402–405), aber auch die Dialogspiele bei den Griechen in Unteritalien (Konstantinos Nikas, »Θεατρικά δρώμενα των Ελληνόφωνων της Κάτω Ιταλίας«, *Parabasis* 8, 2008, 201–213).

608 *Orientalische Reise-Beschreibung*, Dresden 1676 (der langatmige barocke Titel sei hier ausgespart).

stantinopel und Ägypten, und auf der Rückreise von Piraten als Sklave verkauft, nach Algier geführt hat, durch eine Seesturm auf seiner Reise von Venedig nach Kreta zu einem einwöchigen Aufenthalt auf Zante gezwungen, auf dem *fior di Levante* ein Karnevalsspiel, das er selbst folgendermaßen betitelt: »Die Griechen spielen Comoedi von dem Sabatai Sevi als von den Juden neugebohrenem Meßia«⁶⁰⁹. Höhepunkt dieser Parodie, an der die ganze Stadtbevölkerung in jüdischer Verkleidung teilnahm und die die Ankunft per Schiff und den triumphalen Einzug in die Stadt umfaßte, war der Theaterprozeß des Großwesirs gegen den Pseudomessias auf einem Podium auf dem Hauptplatz, der zur Verurteilung zur Todesstrafe für den Volksaufwieglers führte, welcher nach einem Schandumzug, in eine Ochsenhaut gebunden und durch die Stadt geschleift, an einem Pfahl seinen Geist aufgegeben hat; die Hebräer von Zante haben versucht, den venezianischen *proveditore* durch bedeutende Geldzuwendungen von dieser antisemitischen Karnevalskundgebung abzuhalten, doch erwies sich dies als unmöglich⁶¹⁰.

609 Zu dem historischen Hintergrund dieser antisemitischen Manifestation und den Gerüchten, daß der Gründer der Sekte der Sabbatianer Sabatai Zwi (1626–1676) vom Sultan in Konstantinopel, wo er sich befand, um als König der Juden anerkannt zu werden, im apokalyptischen Jahre 1666 das Martyrium erfahren habe vgl. Walter Puchner, »Karnevalsprozess und Theatertod des Sabbai Zwi im apokalyptischen Jahr 1666 auf der Insel Zante«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 60/109 (2006) 63–70 und ders., »Η παραστατική δίκη και καταδίκη του ψευδομεσσία Sabbatai Zwi κατά το καρναβάλι του 1666 στη Ζάκυνθος«, *Thesaurismata* 36 (2006) 309–344.

610 »Es war da zumahlen gleich hier die Fastnacht Zeit/da hab ich unterschiedliche Gauckelspiele Comoedien und Kurtzweilen gesehen/welche die Grichen [sic] trieben und verübten: Unter andero repraesentierten Sie auff öffentlichem Platze/des Sabathai Sevi der Jüden neu ankommenden Messiae Geburth und Ankunfft/welcher von einer grossen Anzahl Volcks/so alle wie die Jüden bekleidet/hinnaus an des Meersgestade gingen/eingeolet/mit großen Triumph und Frolocken/auß dem Schiffe/darinnen er von einer großen Suite begleitet/in den Hafen ankame [sic]/auffgenommen/ und mit Paucken und Trompete in die Stad/vor den GrosTürcken/so auff den Platze seiner wartete/gebracht wurde/da er nach fürhergegangener Verhöring auff sein eigenes Bekäntnes/als ein Auffwieglers des Volcks/so wohl von dem Groß-Türcken/als deßen gantzen herumsitzenden Rathe sein Urtheil empfangen: Daß er auff eine Ochsenhaut gebunden/lebendig durch die Stad auff allen Gassen geschleiffet/und endlich an einem Pfale seinen Geist auffgeben sollte. Es war eine große Menge Volcks auff dem Platze vorsamlet/wo diese Comaedi [sic] auff einem aufgerichteten Theatro agiret und gespielet wurde: So alles denen da selbst wohnenden Juden/deren sich dann viel zu Zante befinden/zur confusion/Schand und Spott von den Christen geschehen. Diese hatten aber all ihre Häuser und Fenster feste versperret/und ließ sich in zweyen Tagen keiner auff den Gaßen sehen; Haben auch vorhin viel Geld dem Gouverneur schon spendiret/und noch ein mehrers zu geben erboten/im fall er diese Comoedi verhindern/und ihren Meßiam so schimpfflich zu tractiren nicht gestatten wolte; Es kunte aber nicht seyn/denn der Tumult unterm Volck war zu groß/und dem Gouverneur zu stillen unmöglich« (Troili, *op. cit.*, 15 f.). Zur Wahrscheinlichkeit, daß diese Schleifung mit einer der üblichen Judas-Puppen vorgenommen wurde, vgl. auch Walter Puchner, *Ιστορική Λαογραφία*, Athen 2010, 646–649.

Für die Beliebtheit dieser Prozeßspiele lassen sich noch andere Indizien aufbringen: In den kretischen Varianten des griechischen Märchentyps der »Vergessenen Braut« (AaTh 313c, ATU 313) haben sich in Versform zwei Dialogszenen einer unbekannt kretischen Komödie aus dem 17. Jh. erhalten (möglicher Titel: »Fiorentinos und Dolcetta«), die eine Gerichtsszene umfassen, wo die von ihrem Bräutigam in spe verlassene (weil durch magische Mittel vergessene) Königstochter, angeklagt von den geprellten Liebhabern einer versprochenen Liebesnacht, die sie durch Festzaubern zu verhindern wußte, vor dem Königsgericht den vergesslichen Königssohn des gebrochenen Versprechens wegen beschuldigt und dieser ebenfalls durch magische Mittel seine verlassene Braut wiedererkennt⁶¹¹. Die unbekannt kretische Märchenkomödie kommt aus der Novellentradition der italienischen Renaissance, und diese Szene dürfte sich in der mündlichen Inseltradition erhalten haben, weil sie die improvisierten Dialogtexte dieser karnevalesken Gerichtsspiele ersetzt zu haben scheint und dermaßen in die mündliche Tradition der Zaubermärchen Einlaß gefunden hat, die sonst kaum Fragmente von Theaterstücken überliefert⁶¹².

Damit ist ein indirekter Nachweis für die Popularität dieser Gerichtsszenen gegeben. Doch dafür gibt es noch andere Beispiele, von den ebenfalls unter venezianischer Herrschaft stehenden Ionischen Inseln: Im »Homilien-Theater« des Karnevals auf Zante, das bereits geschriebene Texte verwendet, gibt es Stücke wie »Chrysavgi« und »Krinos«, die die Handlung der Tragödie »Erofile« von Georgios Chortatsis (um 1600) und des Versromans »Erotokritos« von Vincenzo Cornaro (erste Jahrzehnte des 17. Jh.s) kontaminieren⁶¹³: Doch das geflüchtete Liebespaar wird aufgegriffen und zum Gericht des Königs gebracht, nach einem komischen Prozeß aber freigesprochen⁶¹⁴. Eine ähnlich abgewandelte Handlungsführung ist auch bei den westgriechischen Volksversionen der »Erofile«-Tragödie nachgewiesen⁶¹⁵. Doch gehören diese Formen bereits dem Amateur-Theater an.

611 Textrekonstruktion in Manusos I. Manusakas/Walter Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekannt kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c*, Wien 1984 (Österr. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitz. ber. 436), zusammen mit den Versbruchstücken der Oralüberlieferung in Walter Puchner, *Παραμυθολογικές μελέτες Α'. Η ξεχασμένη νύφη. Από την ιταλική Αναγέννηση στο ελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Athen 2011 (Λαογραφία 6).

612 Zu diesem seltenen Fall auch Walter Puchner, »The Forgotten Fiancée. From the Italian Renaissance Novella to Modern Greek Fairy Tales«, *Fabula* 51 (2010) H. 3/4, 201–216.

613 Zu diesen Literaturwerken siehe Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas*, op. cit., Register 291.

614 Walter Puchner, »Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 30/79 (1976) 232–242, ders., *Λαϊκό Θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, 183–186.

615 Dazu noch im nächsten Kapitel.

Andere Dialogspiele. Neben dem Gerichtsspiel gibt es jedoch auch eine ganze Reihe von Dialogspielen, die entweder in einen Umzug von Haus zu Haus eingebettet sind oder nicht. Zur ersten Kategorie kann man die *karakotzadoi* im westlichen Pontusgebiet zählen, die während der Zwölften von Griechen in türkischen Dörfern gespielt werden und noch deutlich ein Fruchtbarkeitsmagisches Fundament aufweisen: Der Dialog zwischen dem alten *akbaba*, der Maruska, dem Hausherrn und letztlich dem jungen *karababa* basiert auf dem Konflikt zwischen Bräutigam und Araber um die Braut, der Tötung des Bräutigams, seiner Auferstehung, aber in der Folge auf seiner Verstoßung⁶¹⁶. Solche Dialogspiele können sich aber auch an den Osterzyklus anlagern, wie z.B. das

616 »Der Ακμπάμπας (weißer Vater), der Καράμπάμπας (schwarzer Vater; jüngerer Mann), die Μαρούσκα (in weißen Fellen), alle die Köpfe in Fellen, die Männer mit Glocken sowie der Hausherr oder eine Hausfrau bilden eine Spielgruppe. Die Maruska flieht in ein Haus, gejagt, und bittet um den Beistand des Hausherrn.– M (küßt ihm die Hand): Herr, wo soll ich mich verstecken? Man jagt mich.– H (Hausherr): Wer jagt dich, meine Tochter?– M: Der Akbabas, mein Gatte.– H: Geh und versteck dich drinnen. (Zeigt ihr ein anderes Zimmer des Hauses. M flieht dorthin. Akbabas tritt ein). A: Guten Abend, Herr.– H: Guten Abend. Sei willkommen. Was willst du?– A.: Herr, ich habe meine Gattin verloren, die Maruska. Hast du sie nirgendwo gesehen?– H: Nein. Ich habe sie nicht gesehen.– A: Ich jedenfalls suche sie und werde sie finden. Nur gib mir zwei Meter Raum, damit ich suchen kann.– H: Mach schon, such und find sie. (A. mißt mit seinem Stock sechs, statt zwei Meter im Viereck aus und beginnt zu suchen). A: Herr.– H.: Was ist?– A: Ihr Geruch steigt mir in die Nase. Ich werde sie finden.– H: Find sie! Mach schon! (Nach einiger Zeit der Durchsuchung hört man einen Schuß und im selben Augenblick fällt A tot zu Boden. M kommt heraus und nähert sich ihm. Sie überzeugt sich, daß er tot ist. Dann hebt sie ihren Rock und entlüftet sich. A wird wieder lebendig, steht erfreut auf). A: Herr, das war ein großartiges Heilmittel. Ich bin wieder lebendig geworden! (Noch bevor er ausgesprochen hat, hört man von neuem Lärm, Glockengebimmel, und gleich danach tritt K(arababas) ein, ein junger Mann mit schwarzem Haar und scharzem Bart, eine Waffe in Händen). A (sieht ihn und stürzt auf ihn los, rufend): Du hast meine Frau gestohlen. Du hast geschossen. Ich werde dich töten! (Sie kommen ins Handgemenge und schlagen sich wild). H (ruft): Halt! Halt! Auseinander! (Die beiden Gegner hören auf und treten auseinander). H: Sagt mir, was ist los? Was ist zwischen euch?– A: Hör zu, Herr. Ich hatte eine Frau, die Maruska, und die hat der da gestohlen, der Karababas.– K: Nein! Er lügt ... Diese Frau gehört mir.– A: Nein! Mir!– K: Nein! Mir!– H: Frau, komm her. (M kommt näher). A (mißt mit seinem Stock und verkündet): Das ist sie! Meine Maruska!– H: Sag mir, Maruska, wen von beiden magst du? Wen willst du?– M: Den Karababas!– A (regt sich auf, schlägt seine Glocken, dreht sich verzweifelt im Kreis, weint und sagt): Eine Glocke voll Lires hab ich für sie ausgegeben. Eine Glocke Lires ...– K (stößt A und bringt ihn hinaus): Geh, Alter!– Stimme des A: Eine Glocke voll Lires hab ich gegeben. Eine Glocke Lires ...« (Christos Samuilidis, »Οι Μωμόγεροι του Πόντου«, *Θέατρο* 33, 1973, 36–40, deutsch bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 25 f.). In dieser Schiedsgericht-Szene ist der improvisierte Dialog im altertümlichen pontischen Dialekt vom Dramatiker Samuilidis in eine lebhaftere Theaterszene umgeschrieben worden; aus theatertheoretischem Gesichtswinkel handelt es sich um interaktives Theaterspiel, bei dem der Zuschauer (Hausherr) an der Handlung aktiv teilnimmt.

zypriotisch-griechische Dialektspiel vom »Stinkenden Hund« (σκύλλος βρωμίστης) im zypriotischen Bergland (Hagios Georgios im Bezirk Lemessos), wo am Osterdienstag abend auf dem Kirchplatz ein großes Feuer entzündet wird und die Zuschauer dem prahlerischen Streitgespräch der beiden Stinkenden Hunde (Heldenparodie) und dem *muchtär* (Dorfvorsteher) lauschen, der mit der Tötung des einen endet, wobei ihn der zweite beklagt, dann den Leichnam häutet und sein Fleisch an die Menge versteigert⁶¹⁷.

617 Der zweite Stinkende Hund kommt beritten (als Steckenpferd eine Abflußröhre) und fortwährend wiehern in eigenartigem Aufzug (weißes Hemd, weiße Pluderhose, schwarzer Gürtel, schwarze Kopfbedeckung) die Straße heruntergaloppierend zum Kirchplatz und fragt die Umstehenden und speziell den Bürgermeister: – *Der stinkende Hund, wo ist er? Man soll ihn mir herschaffen!* – Ein Gemurmel geht durch die Reihen, das »Pferd« wiehert ununterbrochen, allgemeine Unruhe entsteht. Der Reiter »sprengt« auf den Kirchplatz, dreht einige Runden, das Wiehern des »Hengstes« will nicht aufhören. Er fragt erneut: – *Wo ist der stinkende Hund? Wo ist der Kerl? Wenn ich ihn kriege, mache ich Kleingeld aus ihm* [Die Artikelverwechslung für *bakira* = *grosi*, türkische Münzeinheit, die seiner Rede etwas Fremdartiges verleiht, kann hier nicht wiedergegeben werden]. *Hör zu, Bürgermeister, wo ist dein Amtsdienstler? – Hier ist er. – Ich brauche ihn.* Er übergibt die »Zügel« seines Pferdes dem Bürgermeister. *Ist keiner hier vorbeigekommen? – Ja, einer ist gekommen und dann weitergegangen. Er hat mir was gesagt und das da hinterlassen. Das da hinter dir, den Stein [ditzimin – der Lüpfstein, schwerer Stein zur Kraftprobe], den hat er aufgehoben, hat sich hingesetzt und dann ist er gegangen* [Sprechfehler und Verballhornungen werden hier nicht wiedergegeben]. – *Ha, wird gemacht, schau meine Schenkel an, und du sagst, den hat er aufgehoben? – Der hatte solche Schenkel, wie das Kamel. Und Arme, solche! – Was für Arme, ha, der hat Arme wie das Ding vom Pferd... – Ohren, was für Ohren hat er? – Ohren wie die vom Esel, noch größer. – Augen wie Backofenlöcher? – Freilich, was sind deine Augen dagegen! – Einen Kopf wie der vom Esel? – Größer als der vom Esel. – Ein Gesicht wie das Kamel? – Ich hab dir doch gesagt, größer als das Kamel! – Hat er nichts dagelassen? – Das Ding da hat er dagelassen. Er hat es angefaßt, aufgehoben, wieder hingeworfen und dann ist er gegangen. – Wie ist das möglich, mein Lieber? – Da, hier. Noch ist der Abdruck zu sehen. Wenn du den Stein aufhebst und ihn wirfst, dann will ich glauben, daß du ein Mordskerl bist. – Ist das möglich? Diesen Brocken, Herr Bürgermeister? – Ja, den da. – Soll ich ihn umdrehen? – Ja wenn du ihn umdrehst, dann bist du ein Mann.* Der Stinkende Hund versucht den Stein zu bewegen, der Bürgermeister aber rät ihm davon ab, er könne sich nicht mit dem anderen Stinkenden Hund messen, der soeben weggegangen sei. – *Gib's auf, gib's auf, das hat keinen Sinn...* Der »Stinkende Hund« bemüht sich weiterhin, den Stein zu bewegen. Er nimmt all seine Kraft zusammen und gibt sich optimistisch. – *Warum denn, Herr Bürgermeister? Warum? Gib ihm! – Du tust gut daran, dein Pferd zu nehmen und zu verschwinden, denn wenn der andere kommt und dich sieht, ich weiß nicht, was er mit dir macht. – Hast du was gesagt? – Ja, das was ich gesagt habe, worauf wartest du noch? –*

Da macht sich der zweite Stinkende Hund davon. Es entsteht Unruhe in der Menge, Rufe sind zu hören, der erste Stinkende Hund kommt herangesprengt und fragt: *Wer ist der Bürgermeister und Amtsdienstler? – Ich bin der Bürgermeister.* Die Szene mit der Übergabe der Pferdezügel wiederholt sich. – *Hat jemand diesen Stein geworfen? – Ja, einer hat ihn geworfen, aber jetzt ist er weggegangen. – Wer war das? – Ein stinkender Hund. – Ha, gerade den such ich, den such ich. – So? Der hat auch gesagt, er sucht dich. – Wie groß war er? – Wie groß? Du bist so groß wie sein Schenkel. – Einen*

Derartige totemistische Häutungs-Pantomimen sind in Zypern auch beim sogenannten »Messer«-Tanz in der Auferstehungsnacht, bei Hochzeiten und Jahrmärkten nachgewiesen⁶¹⁸, oder im »Vasilis«-Spiel oder »Hirtenspiel«, das in der Auferstehungsnacht oder am Osterdienstag gespielt wird⁶¹⁹.

*solchen Brustkorb? – Wo ist dein Brustkorb? – Solche Schenkel? – Wo sind deine Schenkel? – Hat er kein Zeichen hinterlassen? – Nur immer langsam! Da ist das Zeichen, der Stein, den hat er genommen und aufgehoben. – Den da? – Jetzt wird sich zeigen, ob du ein Mann bist. Nicht mit Gerede über Schenkel und Brustkorb, das zählt nicht. Der hat ihn genommen und hochgehoben und ist gerade damit gegangen. – Er versucht den Stein hochzuheben, fällt aber tot hin, weil ihn der zweite »Stinkende Hund«, der wiehernd heransprengt, erschießt. Er sagt zum Bürgermeister: Aber, Herr Bürgermeister, ist das der, den ich gesucht habe? – Das ist er. – Das ist der Hund, den ich gesucht habe. Das ist der, den ich gesucht habe. Er betrachtet den Toten, den ersten Stinkenden Hund, nähert sich ihm, betrachtet ihn wieder, fragt sich, wo er ihn schon einmal gesehen habe, und letztlich steigt in ihm der Verdacht auf, daß es sich um seinen Bruder handeln könne. Ha, sag, bist du mein Bruder? Ach, Mutter, Mutter! Er weint und klagt: Freunde, das ist mein Bruder! Der Bürgermeister: Schau ihn gut an, vielleicht ist er es auch nicht. Und laß das Geheule und Geschrei! – Laß mal sehen. Jetzt scheint mir, als ob er es nicht ist. – Er ist es nicht. Der da ist der Stinkende Hund. – Der ist um einen Kopf zu groß. – Zu groß, er ist es nicht. Der Stinkende Hund geht näher an ihn heran, schnüffelt und bemerkt: Aber der stinkt ja. Wer ist der? Was wollte er mir sagen? Jetzt hab ich ihn erschossen. Ich glaubte, er wäre weg. – Schau ihn gut an, ob es nicht doch der ist. – Das ist nicht der. – Er schneidet Stücke vom toten Körper des ersten Stinkenden Hundes. – Kommt, Freunde, wir haben Fleisch. – Er bietet den Dorfbewohnern der Reihe nach Fleischstücke an und ruft weiterhin: Der nächste. – Holt euch alle, sagt einer der Zuschauer, und der Stinkende Hund fordert auch die anderen auf: Holt euch alle ein Stück Fleisch. Er wiederholt diese Aufforderung an alle Zuschauer und bietet das Fleisch an. Holt euch alle ein Stück. Jetzt verkaufen auch wir, da wir schon hier sind... Der nächste... Zehn Schilling... Zehn Schilling fünfzig ... Es ist teurer geworden«. Das hochinteressante Volksschauspiel wurde zuerst von Petros Stylianu und Andreas Rusunidis in einer Tageszeitung von Nicosia veröffentlicht: »Ενα κυπριακό πασχαλινό δράμενο από τον Άη Γιώργη Συλικού (Ο Σκύλλος Βρωμίσσης)«, *Ελευθεροτυπία* 10. 5. 1984, 6 und 11. 5. 1984, 6. Ausführlich mit dem gesamten Dialog wurde das Spiel wiedergegeben von Walter Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, 135–140, eine schematischere Wiedergabe findet sich auch bei Andreas Rusunidis, »Παραδοσιακές μεταμφιέσεις και άλλα δράματα στην Κύπρο«, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XVIII* (Nicosia 1991) 35–79, bes. 60f.*

618 Beim »Messer-Tanz« stellt einer den Jäger und ein anderer das Tieropfer vor: Dieses wird pantomimisch verwundet, getötet, schließlich gehäutet und erhebt durch Wasserausspucken wieder auf (Georgios A. Averof, *Τα δημοτικά τραγούδια και οι λαϊκοί χοροί της Κύπρου*, Nicosia 1989, 123f.). Es geht eigentlich um Faschings-Verkleidungen, die eine Terminverschiebung zur Osterzeit durchgemacht haben (Rusunidis, *op. cit.* 50f.). Dies betrifft neben den genannten Spielen auch Gerichtsspiele, die »Alten« der Auferstehungsnacht (vgl. die *geroi* auf Skyros), reine Frauenspiele, und besonders das komplexe Kamel-Spiel (64f.) mit Kameltreiber und Tochter, Brautraub, Pseudopriester, Scheinhochzeit, Meßparodie mit Zoten usw.

619 Das »Vasilis-Spiel« existiert in mehreren Varianten. Nach den ältesten Aufzeichnungen steckt der Hirten-Gehilfe Vasilis betrunken in einem Sack (seinen Kopf bezeichnet ein irdener Topf) und

Solche Osterspiele sind auch in einem ganz anderen Kommunikationsraum, in Epirus, nachzuweisen, wo z.B. im Dorf Mazia östlich des Sees von Ioannina am Osterdienstag ein agonales Dialogspiel ohne Verkleidung von Frauen dargestellt wird, um die »Hinkende« (κουτσοκάλω), wobei die Frauen einen geschlossenen Kreis bilden: Innen stehen der Müller (eine verheiratete Frau) und das Mädchen, außen die Mutter des Mädchens mit Spinnrocken und ihre andere hinkende Tochter (σακατούρ', κουτσοκάλω, ebenfalls eine verheiratete Frau):

Die Mutter spinnt die Mitgift ihrer Töchter. Sie will in den Kreis sehen und nähert sich, doch die Frauen verhindern das. Mutter: Was riecht hier drinnen? Irgendwas riecht. – Eine oder viele Frauen antworten: Was soll riechen? Äpfel und Wildbirnen riechen. – Die hinkende Tochter folgt ihrer Mutter mit einem Stock. Die Mutter sieht in den Kreis hinein und sieht den Müller nahe ihrer Tochter. Sie wird wild und gestikuliert mit Händen und Füßen. Mutter: Was für Äpfel und Wildbirnen, sagt ihr. Das ist der Müller mit meiner Tochter. – Zur Tochter innen: Du bist es, du Schlampe... bist mit dem Müller gegangen, bringst Schande über mein Haus und läßt mich mit diesem Krüppel. – Sie zeigt auf die hinkende Tochter und zeigt vor, wie diese hinkt. Beide sagen zusammen: Jetzt werden wir dir's zeigen, Schlampe, und versuchen mit Stock und Spindel in den Kreis einzudringen und die gefallene Tochter zu schlagen. Die Frauen halten sie jedoch ab. Beide ermüden und beruhigen sich. Ein neuer Dialog beginnt. Mutter: Ach, du Schlampe, was hast du mir angetan. Ach, ich Unglückliche, was hast du mir angetan? Was soll aus mir werden? Ich hab dich in die Mühle geschickt und du bist nicht zurückgekommen, hast du dort geschlafen? – Tochter: Ich hab geschlafen, womit. Mit der Unterhose des Müllers. – Beide werden wieder zornig, knirschen mit den Zähnen und versuchen mit Gewalt in den Kreis einzudringen, um die Sünderin zu

gibt auf die Rufe seines Herrn, der krank ist und die Tiere nicht beisammenhalten kann, keine Antwort. Der Reihe nach kommen Gärtner, Olivenbaumbesitzer, Salatpflanzer, Bauern usw. und beschwerten sich über den Schaden, den die Tiere anrichten. Dann erscheint der betrunkene Vasilis selbst und singt und lacht und kümmert sich keinen Deut um seinen Herrn. Der zerschlägt ihm den Kopf (den irdenen Topf) und beginnt, ihn mit dem Messer zu häuten, wobei ihm das ganze Dorf hilft (seine Haut soll sie für den entstandenen Schaden entschädigen). Dabei wird ihm der Sack langsam über den Kopf gezogen. Als sie seine Augen offen finden, erschrecken sie, halten ihn für einen Vampir und laufen schreiend davon (Athanasios Sakellariu, *Τα Κυπριακά*, Athen 1891, 267–269). In Varianten davon erwacht der hier namenlose Hirtengehilfe zum Leben während der Häutung, indem er Wasser auf die Umstehenden spuckt (L. Antoniadis, »Εθίμα της Λαμπρής«, *Laografía* 19, 1960–61, 542 f.). Manchmal ist der Gehilfe auch schwerhörig und spielt Flöte, oder die Tiere des Hirten sind läufig, oder die Schuster kommen und interessieren sich für die abgezogene Haut des Gehilfen (Rusunidis, *op. cit.*, 55 f.). Von dem Spiel gibt es auch eine nur von Frauen gespielte Variante, wo eine den »Hund« vorstellt, der das Zicklein fressen will (*ibid.* 57). Vgl. dazu das in der Folge behandelte Osterspiel der Frauen in Epirus.

schlagen. Im Falle daß sie hineinkommen, schlüpfen Müller und Tochter aus dem Kreis und Mutter und Tochter müssen drinnen bleiben. Meist gelingt ihnen das aber nicht. Mutter zum Müller: Warum, du Hund, hast du mir die Tochter genommen und bringst Schande über mich? – Müller: Hättest du sie nicht zur Mühle geschickt. – Mutter: Du hast sie mir genommen und läßt mich hinkend, ha? Was soll ich jetzt mit diesem Krüppel anfangen? Wie soll ich sie verheiraten? – Müller: Was interessiert mich das? Deine Tochter ist schuld. – Die Mutter läuft wieder wütend um den Kreis, beruhigt sich abermals. Eine Frau aus dem Kreis: Was willst du mit der Spindel, was spinnst du? – Mutter: Was soll ich tun, ich Unglückliche, was soll ich tun? Ich mache die Mitgift für diesen Krüppel da, für diese Hinkende (zeigt auf die hinkende Tochter). Ein Bräutigam hat sich gefunden, aber womit soll ich ihn auszahlen, ich Unglückliche? Was soll aus mir werden, ich Unglückliche? – Müller: Gut, meine Liebe, gut. Sei nicht so wild. Schön, zahle ich die Mitgift für die Hinkende. – Mutter: Gut, wenn du mir das Geld gibst. Aber du hättest das nicht tun sollen, die Tochter behalten, und den Esel mit schleifenden Zügeln allein kommen zu lassen. Du hast mir Schande gebracht⁶²⁰.

Hier ist der Übergang zu agonalen Wettkampfspielen durchaus gegeben. Diese improvisierten Spott-Dialoge sind im gleichen Raum auch in der letzten Karnevalswoche zu verorten (z.B. das Spiel vom untreuen »Pferdeknecht«, Βαλμάς)⁶²¹, oder auch andere Osterspiele der Frauen, z.B. »Rumana«, wiederum mit dem geschlossenen Kreis, in den die

620 Das Spiel endet mit einer Art Kompromiß. Der Dialog ist improvisiert. Auch ein unversöhnliches Ende ist möglich. Mit diesem Spiel enden die Osterfeiertage. Es wird vor der Kirche aufgeführt (Hs des Laografischen Seminars der Univ. Athen 1676, 1972, 39 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 255 f., die epirotischen Dialekttexte wurden hier ausgelassen).

621 Auch in der Nordpeloponnes gespielt. Die Verkleideten, hier *bules*, genannt, versammeln sich unter der Platane am Dorfplatz, der eine in Schweinhaut, der andere in Lumpen, wieder andere in verschiedenen Fellen. Man spielt den »Pferdeknecht«. »Vorne stand der Herr und dahinter 30–40 Menschen, die die Pferde vorstellten. Ganz hinten war der Pferdeknecht, der die Pferde hütete. Der Herr fragt vorne: – Pferdeknecht, Pferdeknecht. – Bitte sehr, mein Herr. – Was ist aus der schwarzen Stute geworden, die nicht da ist? – Ein Wolf kam vorbei und hat sie uns gefressen. – Was hast du mit dem Schwanz gemacht? – Den hab ich dem alten Sakellariu gegeben zum Fliegenerschlagen (er hatte einen Krämerladen). – Was hast du mit den Zähnen gemacht? – Die hab ich dem alten Tragotsulas gegeben, und er macht sich ein Gebiß daraus. – Was hast mit dem Fell gemacht? – Das gaben wir der alten Markina, die macht sich einen Pelz daraus. – Die Füße? – Die Füße gaben wird dem alten Sakellariu, daß er sich einen Tisch macht. – (Jetzt wurde der Herr böse und sagte zum Pferdeknecht): Warum hast du mir das solange Zeit nicht gesagt? – Du hast mich schwindlig gemacht die ganze Zeit, Herr. (Da schlug der Herr den Pferdeknecht mit der Peitsche aus Lumpen, während die anderen Pferde spielten und ausschlugen. Wir hatten auch einen Wolf mit Fell, der kam und mitten unter die Pferde sprang. Da schrie der Pferdeknecht): Ein Wolf, ein Wolf, auf ihn!« und die Szene endete in Tumult (Hss des Laografischen Seminars der Univ. Athen 1277, 1971, 5 ff., 992, 1970, 40 f. und 1676, 1972, 37 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 255).

Protagonistin einzudringen versucht, um zu ihrem Freund innerhalb des Kreises zu kommen, aber von den Frauen abgewehrt wird⁶²², oder ein anderes (τσιγκλώ), wo die »Henne« und ihre »Kücken« eine Reihe bilden, vor ihnen der »Falke«, der das letzte Kücken ganz am Ende der Reihe fangen muß: Nach einem Eingangsdialo­g stürmt der »Falke« los und die Schlange (jede Frau hält sich an den Rücken der vorderen) windet sich dermaßen, daß das letzte Kücken in der Schlange geschützt wird; beim Mißlingen des Versuches muß der »Falke« gewechselt werden, im gegenteiligen Fall gilt die letzte als Gefangene des Falken, die Reihe wird immer kürzer und die Jagd auf das Schwanzende immer leichter⁶²³. Doch hier ist der Übergang vom performativen Ritual zum agonalen Spiel fast schon vollzogen; nur der Eingangsdialo­g verweist noch auf szenisches Verständnis.

2.1.5 *Populares Amateurtheater*

Der Übergang von komplexen performativen Riten mit kommunikativer Interaktion und Dialogführung zu regelrechten Theateraufführungen von Dilettanten mit Probearbeit und Bühnenverständnis, vielfach fixierten Texten und Kalkulation der Publikumswirkung ist schnittklar und grenzscharf gar nicht zu ziehen; die Datumsabhängigkeit ist bei religiösen Spielen fast immer gegeben, wie auch die Karnevalsperiode den traditionellen Rahmen abgibt für weltliche Aufführungen zur Unterhaltung und Unterweisung. Das große Kapitel des von der Schule und Konservatorien, Bildungsinstitutionen und Kulturvereinen, Festivals und Tourismusorganisationen organisierten ruralen und urbanen Laientheaters muß hier zum Großteil ausgeklammert bleiben, da es sich vielfach um Innovationen handelt, die mit der traditionellen Volkskultur nur noch lose verbunden sind⁶²⁴. Eine konfessionelle und administrative Differenzierung ist jedoch zonen­geographisch anzubringen: In den regionalen Einflußräumen des Markuslöwen und des Doppeladlers sind elaborierte und komplexe Volksschauspiele im engeren Sinn⁶²⁵

622 Ebenfalls in Mazia. Die Rumana nähert sich dem Kreis. Die Frauen: Rumana, Rumana, wo willst du hin? – Ich will verreisen. – Wo willst du hin? In die Fremde? – Ich will zu meinem Freund. – Der sieht sie von innen im Kreis: Da ist sie, da ist sie, mit Schafen tanzend und mit Ziegen spielend. – Die Rumana sieht ihn und will in den Kreis eindringen, doch die Frauen, die sich an den Händen halten, wehren sie ab. Sie läuft rundherum, um eine schwache Stelle zu finden. Diejenige Frau, bei der sie eindringt, muß die nächste Rumana spielen. Frauen und Männer beobachten das Spiel und feuern die Rumana mit Rufen an (Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και τα Βάλκανια*, *op. cit.*, 133).

623 Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και τα Βάλκανια*, *op. cit.*, 133 f.

624 Zur theoretischen Ausdifferenzierung von traditionellem und modernem »Volkstheater« vgl. Walter Puchner, *Θεωρητικά του θεάτρου*, Athen 2010, 233 f.

625 Vgl. die Unterscheidung zwischen Volksschauspiel im engeren und weiteren Sinne bei Walter Puchner, »Volksschauspiel«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (Berlin/Boston 2011) 350–360.

eher anzutreffen als in Regionen des Halbmonds, und was das religiöse Volksschauspiel betrifft: in katholisch/protestantischen Gebieten eher als in orthodoxen. Eine Grenzziehung gegen Mitteleuropa zu ist hier kaum möglich, denn die ehem. innerösterreichischen Landschaften stehen in engem Konnex zum südslavischen Katholizismus ebenso wie das Burgenland zu Ungarn und den Sprachinseldutschen in Ostmitteleuropa⁶²⁶.

Dies ist beim geistlichen Volksschauspiel Innerösterreichs unmittelbar augenfällig, ob es sich nun um Ausläufer mittelalterlicher Passionsspiele handelt, Reste humanistischer Spiele der Reformationszeit oder Volksversionen von religiösen Ordensspielen aus der Zeit der Gegenreformation⁶²⁷; hier sind anzutreffen: die Passion⁶²⁸, der Einzug

626 Z. B. Richard Wolfram, *Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee*, Wien 1980.

627 In Auswahl: Leopold Kretzenbacher, *Lebendiges Volksschauspiel in der Steiermark*, Wien 1951, Viktor v. Geramb, *Volkskunde der Steiermark*, Wien 1925, Georg Graber, *Kärntner Volksleben*, Graz 1953, Niko Kuret, »Ljudsko gledališče pri Slovenich«, *Slovenski Etnograf* 3 (1965) 126–142, Leopold Schmidt, *Das deutsche Volksschauspiel in zeitgenössischen Zeugnissen vom Humanismus bis zur Gegenwart*, Berlin 1954, F. Sartori, *Neueste Reise durch Österreich ob und unter der Enns. Salzburg, Berchtesgaden, Kärnten und Steiermark*, Wien 1811, A. Schlossar, *Deutsche Volksschauspiele. In Steiermark gesammelt*, 2 Bde., Halle 1891, F. Moro (ed.), *Aus Kärntens Volksüberlieferung. Georg Graber zum 75. Geburtstag*, Klagenfurt 1957 (Kärntner Museumsschriften Bd. XVII), K. Polheim, »Bericht über die mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften unternommenen Vorarbeiten zur Herausgabe steirischer Volksschauspiele«, *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien XVI*, 1906, 3 ff., H. Stanek, *Das steirische Schäferspiel*, Diss. Graz 1935, Leopold Schmidt, »Gesellschaftliche Grundlagen des alpenländischen Volksschauspielwesens«, *Theater der Welt* 1 (Wien 1937) 382 ff., ders., »Zur Innengeschichte der deutschen Passionsspiele. Volksschauspiel und Volksfrömmigkeit«, *Jahrbuch für Volkskunde* 3 (München 1938) 211 ff., J. Wackernell, »Ein Tiroler Passionsspiel in Steiermark«, *Forschungen zur neuesten Literaturgeschichte. Festgabe R. Heinzel*, Weimar 1908, 211 ff., R. Bünker, *Volksschauspiele der Obersteiermark*, Wien 1915, K. Weinhold, »Die Bauernspiele in Innerösterreich«, *Deutsche Wochenschrift*, Hannover 1854, 147 ff., H. L. Estocq, »Geistliche Bürgerspiele in Völkermarkt im 18. Jahrhundert«, *Carinthia* V/116 (Klagenfurt 1926), Leopold Kretzenbacher, »Die Steiermark als Volksschauspiellandschaft Innerösterreichs«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 2/51 (1948) 148–194, ders., »Jesuitendrama im Volksmund«, *Volk und Heimat. Festschrift V. v. Geramb*, Graz 1949, 133 ff.

628 Leopold Kretzenbacher, *Passionsbrauch und Christi-Leiden-Spiel in den Südost-Alpenländern*, Salzburg 1952, H. Costa, »Ein Passions-Schauspiel in Krain«, *Mitteilungen der Historischen Vereins für Krain* 1857, S. 68 ff., Georg Graber, *Das Kärntner Spiel vom Leiden und Sterben Christi*, Wien 1923, Niko Kuret, *Igra o Kristusovem trplenju*, Ljubljana 1937 (Ljudske igre, Nr. 17), Georg Graber, *Passionsspiel aus Köstenberg. Das Leiden Christi, ein Trauerspiel in drei Aufzügen samt dem Kreuzzug und der Kreuzigung*, Graz 1937, R. Ottitsch, *Die Kärntner Christi-Leiden-Spiele*, Diss. Graz 1937, Leopold Kretzenbacher, »Barocke Spielprozessionen in Steiermark. Zur Kulturgeschichte der theatralischen Festfeiern in der Gegenreformation«, *Aus Archiv und Chronik* II (Graz 1949) 13 ff., 43 ff., 83 ff., ders., »Ein Jesuitenpassionsspiel des frühen 18. Jahrhunderts in Steiermark«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 2/51 (1948) 76 ff., H. Lange, »Passionsspiele in Fürstenfeld«, *Mitteilungen des Historischen Vereins für Steiermark* 35 (Graz 1887) 131 ff., Leopold Kretzenbacher, »Altsteiri-

Christi in Jerusalem⁶²⁹, Hirtenspiel⁶³⁰, Dreikönigspiel⁶³¹, Paradeisspiel⁶³² usw.⁶³³, ganz

- sches Passionsspiel«, *Blätter für Heimatkunde* XX (Graz 1946) 18 ff., O. Wonisch, *Das St. Lambrecht Passionsspiel von 1606, Passio Domini und Dialogus in Epiphania Domini des Johannes Geiger*, Wien 1957 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XI), Georg Graber, *Kärntner Volksschauspiele III. Passionsspiele*, Wien 1923, A. Hauffen, »Passionsspiele in Krain«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 4 (Berlin 1894) 443 ff., Leopold Schmidt, »Neuere Passionsspielforschung in Österreich«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 2 (1953) 142 ff. usw.
- 629 Leopold Kretzenbacher, »Palmesel-Umfahrten in Steiermark«, *Blätter für Heimatkunde* 27 (Graz 1953) 83 ff., O. Wonisch, »St. Lambrecht Osterfeiern und dramatische Zeremonien der Palmweihe«, *St. Lambrecht Quellen und Abhandlungen* 1 (Graz 1928) H. 1, 7 ff.
- 630 Georg Graber, *Das Gmünder Hirtenspiel aus dem 17. Jahrhundert*, Spittal/Drau 1930, Oskar Moser, »Theatergeschichtliches zum Gmünder Hirtenspiel«, *Carinthia* I/148 (Klagenfurt 1958) 417 ff., Leopold Kretzenbacher, »Frühbarockes Weihnachtsspiel in Kärnten und Steiermark«, *Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie* 39 (Klagenfurt 1952), Leopold Schmidt, *Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele*, Emsdetten 1937 (Die Schaubühne 20).
- 631 Oskar Moser, »Die Kärntner Sternsingbräuche. Beiträge zur Erforschung ihrer Vergangenheit und Gegenwart«, in: *Lied und Brauch. Aus der Kärntner Volksliedarbeit und Brauchforschung*, Klagenfurt 1956 (Kärntner Museumschriften VIII), 131 ff., F. Koschier, »Das Heiligenbluter Sternsingen«, *ibid.*, 113 ff., Oskar Moser, »Das Gailtaler Dreikönigssingen«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 6 (1957) 117 ff.
- 632 Leopold Schmidt, »Das Triebener Paradeisspiel«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* XLVII (1942) 53 ff., K. Mautner, »Aufführung eines Paradeisspieles«, *ibid.*, 27 (1921) 12 ff., Leopold Kretzenbacher, »Frühformen des Paradeisspieles in Innerösterreich«, *Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark* 39 (Graz 1948) 137 ff., ders., »Schlangenteufel und Satan im Paradeisspiel«, Schmidt, *Masken in Mitteleuropa, op. cit.*, 72 ff., Georg Graber, *Kärntner Volksschauspiele II. Das Kärntner Paradeisspiel, Kärntner Jedermann*, Wien 1923, Niko Kuret, »Ljubljanska igra o paradizu in ujen evropsky okvir«, *Razprave SAZU* 4 (1958) 204–252.
- 633 K. Bünker, »Das Spiel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Steirisch-Lassnitz)«, *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* 19, 160 ff., H. Koren, *Die Steirischen Josephsspiele*, Diss. Graz 1931, F. Franziszi, »Lieder aus dem Josefspiel«, *Carinthia* 1 (1839) 19 ff., K. Wurdack, »Das Mitterndorfer Nikolausspiel«, *Das deutsche Volkslied* 35 (1933) 83 ff., Leopold Schmidt, »Zum Mitterndorfer Nikolausspiel«, *ibid.* 36 (1934) 16, ders., *Die burgenländischen Sebastianispiele im Rahmen der barocken Sebastianiverehrung und der Volksschauspiele vom Hl. Sebastian*, Eisenstadt 1951, ders., »Vom österreichischen Jedermann«, *Austria* 3 (Graz 1948) 61 ff., Leopold Kretzenbacher, »Die steirisch-kärntnerischen Prasser- und Hauptsündenspiele«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 1/50 (1947) 56 ff., Georg Graber, *Der Kärntner Totentanz, Komödie vom grimmigen Tod*, Wien 1924, Leopold Kretzenbacher, »Adams Testament und Tod. Apokalypse und Totentanz im lebendigen Volksschauspiel der Steiermark«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 54 (1958) 129 ff., ders., »Totentänze im Südosten«, *Ostdeutsche Wissenschaft. Jahrbuch des ostdeutschen Kulturrates* 6 (München 1959) 125 ff., ders., »Magdalenenlegende und Volksschauspiel«, *Beiträge zur Volkskunde Tirols, Festschrift H. Wopfner*, Innsbruck 1948 (Schlern-Schriften 53), Teil II, 219 ff., Georg Graber, »Ein Kärntner Puppenspiel von Dr. Faust«, *Carinthia* I (1941) 462 ff., ders., *Ein Kärntner Spiel vom Doktor Faust. Nach einer Handschrift des Klosters St. Georgen am Längsee*, Graz 1943 (Kärntner Forschungen I/2) usw.

wie bei Slovenen und Kroaten⁶³⁴, oder im Burgenland⁶³⁵ und in Westungarn⁶³⁶ (Paradeisspiel⁶³⁷, Christgeburtsspiele, besonders von Oberufer⁶³⁸ usw.⁶³⁹) und bei anderen germanophonen Enklaven in Südosteuropa bis etwa zum Zweiten Weltkrieg, vor allem an den Donaufuern, in der Batschka, im Banat, dem Karpatenbogen, in Dobrudscha und Bessarabien, vorwiegend protestantischer Konfession⁶⁴⁰.

- 634 K. Kumbatovič, »Die Barockkultur Mitteleuropas und die Ursprünge des slowenischen Theaters«, *Maske und Kothurn* 7 (1961) 248–273, P. v. Radics, »Älteste Geschichte des Laibacher Theaters«, *Blätter aus Krain* VIII (1863) Nr. 18, A. Trstenjak, *Slovensko gledališče*, Ljubljana 1892, 10 ff., Niko Kuret, »Ljudsko gledališče pri Slovenich«, *Slovenski Etnograf* XI (1958) 11 ff.
- 635 Leopold Schmidt, *Das alte Volksschauspiel des Burgenlandes*, Wien 1980.
- 636 K. J. Schröer, *Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern. Geschildert und mitgeteilt*, Wien 1862, R. Weinhold, *Weihnachts-Spiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien*, Graz 1855, M. Heinzel, *Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn*, Raab 1865, G. Kurzweil, »Remigius Sztachovics und die Anfänge der deutschungarischen Volkskundeforschung«, *Deutsch-Ungarische Heimatblätter* 3 (Budapest 1931) 319 ff., K. J. Schröer, *Das Weihnachtsspiel von Oberufer. Faust*, Leipzig 1860, W. Köppen, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Weihnachtsspiele*, Diss. Marburg 1893, J. Ernyey/G. Karzai-Kurzweil/L. Schmidt, *Deutsche Volksschauspiele aus den oberungarischen Bergstädten*, Bd. 2, Budapest 1938, A. Dörrer, *Tiroler Volksgut auf dem Heideboden. Unterinntaler Weihnachtsspiele in der Dreiländerecke des Neusiedlersees*, Eisenstadt 1951.
- 637 Leopold Schmidt, »Zur Paradeisspielverbreitung im Osten«, *Deutsch-Ungarische Heimatblätter* 5 (Budapest 1934) 150 ff., R. Hartmann, »Das Töttöser Adam- und Eva-Spiel«, *ibid.* 2 (1930) 314 ff.,
- 638 K. J. Schröer, *Christgeburtsspiel aus Oberufer bei Pressburg*, Leipzig 1923, ders., *Die Oberuferer Weihnachtsspiele im Urtext, K. J. Schröers Fassungen von 1858, in Verbindung mit der Andauer Handschrift und dem anonymen Druck von 1693*, ed. v. H. Sembdner, Stuttgart 1977, K. Schröer, *Über die Oberuferer Weihnachtsspiele*, ed. v. H. Sembdner, Stuttgart 1963, K. J. Schröer/K. E. Fürst, *Das Oberuferer Paradeisspiel, Originalaufzeichnung einer Inszenierung aus dem Jahr 1926*, München 1978, V. Stegemann, »Der Stern von Bethlehem im Oberuferer Weihnachtsspiel«, *Germanisch-romanische Monatsschrift* 30 (1942) 73 ff., H. Klein, *Das Oberuferer Paradeisspiel in ursprünglicher Gestalt*, Kassel 1928, ders., »Die Weisen des Oberuferer Christgeburtsspiels«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 9 (1960) 40 ff., Leopold Schmidt, »Der Oberuferer Spielkreis«, *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 7 (1934) 145–157, ders., »Oberufer und die Volksschauspiellandschaft Burgenland«, *Güssinger Begegnung* 1975, Eisenstadt 1976, 67–80, Ch. Jenssen, *Die Spiele von Oberufer. Rückblick und Aufgabe*, Hamburg (1964), H. Brandt, *Das Oberuferer Christgeburtsspiel*, München 1950, H. Beranek-Wolf, *Das Verdienst von Dr. Hans Klein um die Oberuferer Weihnachtsspiele*, Pressburg 1934, H. Amanshauser, *Das Paradeisspiel von Oberufer*, Berlin 1935, Hans Klein, »Die Oberuferer-Spiele«, *Karpaten-Jahrbuch* 9 (1958) 157–163, R. Netolitzky, »Die Weihnachtsspiele von Oberufer. Rückblick und Aufgabe«, *Südostdeutsche Vierteljahresblätter* 8 (1959) 124–130, Hans Klein, »Die Oberuferer Volksschauspiele und ihre Auswirkung«, *Karpaten-Jahrbuch* 13 (1962) 50–57 usw.
- 639 Das Jüngste Gericht, das Spiel vom armen Lazarus, St. Sebastian usw.
- 640 Hans Moser, »Volksschauspiele im Auslandsdeutschtum«, *Dichtung und Volkstum* 36 (Stuttgart 1934) 84 ff., J. Ernyey/G. Karsai-Kurzweil/L. Schmidt, *Deutsche Volksschauspiele in oberungarischen Bergstädten*, Bd. 1–2, Budapest 1932–38, A. Hartmann, »Die Christkindspiele der Schwäbischen

In der Tradition moraldidaktischer Fastnachtsspiele steht hier etwa der burgenländische »Steffl von Neuhausen«⁶⁴¹ oder das satirische Spiel vom Schuster und vom Schneider im Gefolge der Oberuferer Weihnachtsspiele⁶⁴², doch ist die ober-schichtliche Überarbeitung nicht zu verleugnen. Näher an der Unterschichtenideologie stehen die ungarischen Betyaren-Spiele, die wandertruppenartig zum Karneval, bei Hochzeiten, in den Spinnstuben und im Gefolge der Bethlehemspiele zum Besten gegeben werden; die Betyaren stehen einerseits in der westlichen Tradition der romantisierten Räuber-, Wilderer- und edlen *outlaws*-Geschichten (vgl. die Betyarenlieder des 19. Jh.s, Markt-drucke und Volksstücke), andererseits in der östlichen Hajduken-Tradition des Osmanischen Reiches. Kernszene der Aufführung ist die Beraubung der Kaufleute im Wirtshaus durch die Betyaren, die damit bei dem unsympathischen und geldgierigen Wirt ihre Zeche zahlen; die Tochter und Frau des Wirtes liebäugeln offen mit den Räubern; manchmal verkündet der Nachtwächter die Sperrstunde, doch die Betyaren zechen weiter, bis sie von den Gendarmen verhaftet werden⁶⁴³.

Türkei«, *Zeitschrift für Volkskunde* N. S. 1 (Berlin 1929) 165 ff., Alfred Karasek-Langer, »Die Erforschung des deutschen Volksschauspiels in Galizien«, *Schaffen und Schauen* 8 (Kattowitz 1932) 1 ff., G. Fischer-Wellenborn, *Das deutsche Volksschauspiel in den Volksgruppen des Innerkarpathischen Raumes*, Wien 1942, B. Schier, *Hirtenspiele im Karpathenraum*, Berlin-Dahlem 1943, L. Wohlstand, »Das Volksschauspiel im Hauerland«, *Karpathen-Jahrbuch* 7 (1956) 101–106, Alfred Karasek-Langer, »Die oberschwäbische Volksschauspiellandschaft. Entdeckung und Untergang«, *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* 1 (Salzburg 1954) 93 ff., ders., »Deutsche Herodes- und Schwertfechter-Spiele am Nordrand der Karpathen«, *ibid.* 5 (1959/60) 190 ff., ders., *Volksschauspiel und Volkstheater der Sudetendeutschen*, München 1960, Alfred Karasek, *Das deutsche Volksschauspiel in Galizien*, Salzburg 1960, Alfred Karasek/J. Lanz, *Das deutsche Volksschauspiel in der Bukowina*, Marburg 1971, Alfred Karasek/K. Horak, *Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrien und Slawonien*, Marburg 1972, Alfred Karasek, *Das deutsche Volksschauspiel in der Schwäbischen Türkei*, Marburg 1974, A. E. Emeritzky, »Das Volksschauspiel Südosteuropas«, *Karpathen-Jahrbuch* 30 (1979) 123–146.

- 641 Johannes Bolte, »Kleine Beiträge zur Geschichte des Dramas«, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 32 (Berlin 1888) 20 ff., Leopold Schmidt, *Steffl von Neuhausen. Ein burgenländisches Fastnachtsspiel des 17. Jahrhunderts*, Horn 1949, ders., »Zum »Steffl von Neuhausen«, *Burgenländische Heimatblätter* 12 (1950) 89 ff.
- 642 K. Benyovsky, *Die Oberuferer Weihnachtsspiele*, Pressburg 1934, 139 ff., Leopold Schmidt, »Nachkomödie und Streitgespräch«, *Bayerische Hefte für Volkskunde* 11 (1939) 25 ff.
- 643 Manchmal wird auch der Wirt, der bereit ist für Geld auch die Ehre von Frau und Tochter zu opfern, arretiert, weil er keine Konzession besitzt. Das Stück wird auch auf Bühnen aufgeführt, ohne Masken aber mit rollengemäßer Ausstattung. Die Aufführung setzt intensive Proben voraus, das Erlernen der Texte, aber auch die Bereitschaft, auf Einwürfe der Zuschauer in Form von Improvisationen einzugehen, besonders die Rolle des Wirtes zeigt bereits Ansätze zur individuellen Charakterisierung; oft werden auch Betyarenlieder gesungen. Das Vorspiel bringt die Wirtsfamilie im Wirtshaus, den Eintritt der Kaufleute (oder Edelleute), das schleimige und unterwürfige Verhalten

Besonderen Formenreichtum in der Übergangszone der Entwicklung vom performativen Ritual zum Amateurtheater weist der rumänische Kommunikationsraum auf, für welchen sich die rumänische Theatergeschichtsschreibung schon früh interessiert hat⁶⁴⁴ und für den eine Reihe von monographischen Darstellungen vorliegen⁶⁴⁵. Der gleitende Übergang läßt sich gut dokumentieren, wenn man analysiert, was Horia Barbu Oprişan in seinem Buch »Theater ohne Bühne« (1981) von den Weihnachtsvermummungen bis zu regelrechten Theateraufführungen aufgenommen hat⁶⁴⁶. Manche davon sind noch

des Wirts, beim Eintritt der Betyaren versteckt er die Kaufleute, doch ein am Tisch liegendebliebenes Notizbuch verrät sie; zuerst leugnet er, Wein zu haben, doch Frau und Tochter nehmen dann an dem Gelage teil, während er sich den Verlust ausrechnet; da ihm die Betyaren versichern zu zahlen, beruhigt er sich; nach der Ausraubung der Kaufleute bekommt er sein Geld und das happy end sieht vor, daß sie seine Tochter letztlich doch nicht rauben (Nora A. Tahy, *Das theatrale Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989, 270–280).

- 644 D. C. Ollanescu, *Teatrul la români*, vol. I. Bucureşti 1988, 45 ff., Teodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, vol. 1, Iaşi 1915, 1–88, Simion Alterescu, »Unele probleme de orientare în Istoriografia teatrală contemporană«, *Studii și cercetări de istoria artei* 5/1 (1958) 185–198, Olga Flegont, »Contribuții la cercetarea formelor vechi de artă teatrală populară«, *ibid.* 9/2 (1962) 347–359, dies., *Istoria Teatrului în România*, Bucureşti 1965, 23–40, 41–78.
- 645 Vasile Adăscăliței, *Teatrul folkloric*, Iaşi 1969, Horia Barbu Oprişan, *Jienii. Teatru popular haiducec*, Bucureşti 1974, Vasile Adăscăliței/Ion Ciubotaru, *Teatru folkloric din județul Iași*, Iaşi 1969, V. Adăscăliței, *Teatru folkloric din județele Bacău Neamț*, Bacău 1968, Gheorghe Vrabie, »Teatru popular românesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* 6 (1957) no 3–4, 485–562, Mihai Vulpecu, *Irozii, păpușile, teatrul țăranesc al vicleimului, caloianului și pașarudele*, Bucureşti 1941.
- 646 Horia Barbu Oprişan, *Teatru fără scena. Evocări ale unor spectacole, personaje și interpreti ai teatrului popular românesc*, Bucureşti 1981. Er bringt in lockerer Folge und mit Textbruchstücken völlig inhomogenes Material: den Neujahrsumzug mit dem Maskentyp *Moș Ajun* (24–27), *Kiralesa* (28 f.), »Irod« (29–37) mit Masken oder Puppen oder als Theaterstück gespielt, das Trajans-Spiel »Bădica Traian« (38–49), die Ziegenmaske *Brezaia* (50–52), den surva-Schlag der *sorcova* (55), das Bethlehemspiel *vicleiul* (56–59), die Kamelverkleidung *Girafa* (60 f.), das Stück um »Mircea și Baiazid« (63 f.), die Araber-Verkleidung *Harapu* (67 f.), das Stück »Ștefan cel Mare« (69–72), die Pferdemaske *Caluș* (73–75), das Neujahrsspiel »Anul Nou și Anul Vechi« (76–78), die Tierverkleidung *Capra* (79 f.), das Haidukenspiel »Jianu« (80–101), das Königsspiel mit der »Capra cu Împărați« (102–110), *Mutul*-Szenen aus den *călusarii* (111–114), die Zigeunerhochzeit *Nunta țigănească* (114–116), das »Jocul del mare« oder »Hora« (117–129), Ansingelieder im Kapitel »O noaptea colindelor în Dobrogea« (130–138), »Constantino Brîncoveanu« (138–140), Alaiuri (141–143), das Puppenspiel von »Vasilache și Marioara« (150–152), Hochzeitsspiele in »Nunta țărănească« (153–156), das Spiel »Kaiserul« (157–161), die Tiermaske der *Turca* (164–168), den Einigkeitstanz »Hora Unirii« (169–171), das Legendenspiel »Geneveva de Brabant« nach dem bekannten Volksbuch (172–175), Puppentheater (178–180), Neujahrverkleidungen *silivestri* (181–184), Maskierungen (185–187), die burschenschaftlichen »Steaua cu orații« im Banat (189–192), den Maskentyp der *Arnăuții* in Uniformen (195–198), *Scaraoschi* (199–212), das »Bujor«-Spiel (213–222), »Satelitul 1962« mit Astronauten (226–231), das laborierte Spiel von »Gruia lui Novac« (232–234),

datumsmäßig an die Zwölften gebunden⁶⁴⁷, stammen jedoch aus dem rumänischen Theater des Provinzrealismus des 19. Jh.s⁶⁴⁸. Die Volkstheateraufführung des »Jianu« stammt aus einem Theaterstück von 1885 mit einem TürkenkampftHEMA aus den Freiheitskriegen des 19. Jh.s⁶⁴⁹. Die handelnden Personen sind Jianu, zwei bis drei *haiduci*, die Geliebte des Freiheitshelden, ein Hirte, ein Hauptmann, ein Jäger, ein Soldat. Die Handlung umfaßt die Gefangennahme des Helden und seine Befreiung. Die Vorstellung existiert in vielen Versionen, ebenso wie das Haidukenspiel von »Bujor«⁶⁵⁰. Andere historische Thematiken dieser Spielkategorie sind dem Freiheitskrieg 1877/78 entnommen, der der Moldauwalachei die Loslösung vom Osmanischen Reich brachte, oder beziehen sich auf den Ersten Weltkrieg (»Der grüne Tisch«), wo auch Personifikationen von Krieg und Frieden, Englands, Frankreichs, Serbiens, Österreichs usw. auftreten; in neueren Versionen auch Stalin, Hitler, Roosevelt usw. Ein ähnlich patriotisches Thema findet sich auch beim Volkstheater der Mädchen, die den »Tanz der Einheit« aufführen⁶⁵¹, eine Reihe von Liedern und Tänzen (auch ritueller Herkunft) um die zentralen Szenen der Vereinigung von Siebenbürgen (Transylvanien), Moldau und Walachei, die als Töchter der Mutter Rumänien auftreten, vom Ersten Weltkrieg entführt werden, um in der Folge wieder zu ihrer Mutter zurückzukehren. Andere solche Stücke sind »Adela und der König« oder das »Spiel«, wo sich Mädchen in Burschen verkleiden und die

den Maskentyp des *Doctor* in verschiedenen Konnexen (236–240), die *Capra*-Maske in verschiedenen Spielen (241–253), die Bärenmaske *Ursu* (255 f.) u. a., die Hirschmaske *Cerbarul* (269–271), der *Boul* (272 f.), die Lazarusumzüge *lazărul* (276 f.), *paparudele* (278–280), die theriomorphen Vogelmasken der *Cucii* (281–284), *Căluşarul* in Mihai Bravu (285–289).

- 647 Mihai Pop, »Bräuche, Gesang und Spiel zu Neujahr in der heutigen rumänischen Folklore«, *Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung. Festschrift W. Steinitz*, Berlin 1965, 314–321.
- 648 Horia Barbu Opreşan, »Das volkstümliche rumänische Theater«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 81 (1978) 178–201. Eine Ausnahme bildet das weihnachtliche Herodesspiel (»Irod«), das um die Mitte des 19. Jh. über Siebenbürgen in die Moldauwalachei kam und bis heute in Form von Puppentheatern von Kindern bei den Umzügen gespielt wird (Walter Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Bd., Wien/Köln/Weimar 2006, 73–96, bes. 82–92). Vgl. dazu noch in der Folge. »Irod« wird allerdings auch mit Masken oder Theaterkostüm gespielt (Opreşan, *Teatru fără scena*, *op. cit.*, 29–38).
- 649 G. Nadoeanu, »O ipoteză ascupra originii teatrului haiducesc Jianii«, *Revista de Etnografia și Folclor* 10 (1965) 317–325, Horia Barbu Opreşan, *Jienii. Teatru popular haiducesc*, Bucureşti 1974, C. A. Adăscăliței, »Teatrul haiducesc »Gruia dui Novac«, *Revista de Etnografia și Folclor* 17 (1972) 481–490.
- 650 Opreşan, *Teatru fără scena*, *op. cit.*, 213–222. Ähnlich auch »Jocul del Mare«, das 1935 in Piatra Neamţ als Theaterstück gegeben wurde.
- 651 »Hora unii«, 1943 aufgenommen (Opreşan, *Teatru fără scena*, *op. cit.*, 169–171).

traditionellen Weihnachtskalanda mit den Lobliedern und Dialogen über den Heroismus der Freiheitskämpfer singen. Solche schöpferische Synthesen von Brauch- und Ritualthemen⁶⁵² jenseits der Tradition – die allerdings selbst zu traditionsstiftenden Elementen werden können – sind ziemlich einzigartig im Balkanraum, wo dieses Spielgut im allgemeinen verkümmert und verschwindet, sobald sich der Rahmen der volkskulturellen Tradition lockert und nicht neue Spielmotivationen, wie etwa der Folklorismus, auf den Plan treten.

Am dalmatinischen Küstenstreifen unter einstiger venezianischer Herrschaft sind noch Reste von mittelalterlichem geistlichem Schauspiel erhalten, zusammen mit Spuren jesuitischer Theatertätigkeit zur Zeit der Gegenreformation, wie z. B. das Dreikönigsspiel, Krippenspiel und Sternsingen⁶⁵³. Dialogszenen beim Hochzeitsfest können noch auf das dalmatinisch/ragusäische Renaissance- und Barocktheater rekurreren⁶⁵⁴, ebenso wie kurze Karnevalsszenen⁶⁵⁵. Der Konnex ist mehr als plausibel, wie etwa bei dem »Robinja«-Spiel auf der Insel Pag, das mit dem ersten Stück des dalmatinischen

652 Oprišan, »Das volkstümliche rumänische Theater«, *op. cit.*, 178 ff. Z. B. ist der *Moşul* aus dem »Jianu«-Spiel noch theriomorph gekleidet, der Doktor aus dem »Caprei«-Spiel 1962 trägt noch eine Holzmaske wie der *Moş Begu* aus dem *vicleim*-Krippenspiel.

653 Nikola Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, 144 f., 169 f., J. Glaser, »Verske igre v Ruseh«, *Slavistische Revue* 4 (1950) 166–172, Niko Kuret, »Trikraljevske igre in Koleda na Slovenskom«, *Slovenski Etnograf* 3/4 (1951) 240–275, Nikola Batušić, *Pučki igrokazi 19. stoljeca*, Zagreb 1973, Nikola Bonifačić-Rožin, »Igre »trikalja« i »vertepi« kod jednog dijela stanovništva Hrvatske«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu 10.–13. IX. 1967*, Beograd 1974, 433–440, ders., *Folklorna građa Petrinje i okolice*, Zagreb 1960, ders., *Narodne igre (Voćin i Čaćinci)*, Zagreb 1960. Die Krippendarstellung mit Puppen wird auch bei den Serben *vertep* genannt, *betlemaši* bei den Kroaten und *kriskindle* in Slavonien, in der Ukraine *betlejška* (J. M. Solokov, *Ruskii folklor*, Moskva 1941, 375). Zum kroatischen Sternsingen und dem Dreikönigsspiel vgl. außerdem I. Milčetić, »Koleda u Južnih Slavena«, *Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena XXI/1*, 27 ff., Nikola Bonifačić-Rožin, *Hrvatske narodi običaji iz kotara Pazin*, Zagreb 1959, 36. Dasselbe geschieht in Istrien (ders., *Hrvatski narodni običaji, priče i pjesme iz kotara Rijeka*, Zagreb 1952) sowie am Dalmatinischen Küstenstreifen, früher sogar in weit elaborierterer Form, z. B. in Šibenik 1615 (»da libretto scritto in schiavo«). Zu ähnlichen Fällen in Trogir N. Bezić-Božanić, »Od trogirskog »Biranja Kralja«, *Slobodna Dalmacija XI*, No 12153, Split 19. 5. 1984, S. 4 und Zagreb F. Fančev, »Liturgijsko obredne igre u zagrebačkoj stolnoj crkvi«, *Narodna starina* 10 (Zagreb 1925).

654 Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas*, *op. cit.*, 96–116.

655 Milovan Rešetar, »Der Hochzeitsschwank im ragusanischen Liederbuch vom Jahr 1507«, *Archiv für slavische Philologie* 22 (1900) 613 ff., N. R. Rožin, »Svadbena dramatika u Dubrovačkom primorju«, *Narodna Umjetnost* 3 (1964–65) 38–74, M. Patković, »Poklade starih Dubrovčana«, *Mladost* 6 (1950) 752–756, Nikola Bonifačić-Rožin, »Folkloruv kazalište in južnom dijelu Hrvatskog zagorja«, *Narodna umjetnost* 10 (1973) 217–258, N. R. Rožin, »Pokladne maškare konavlima«, *ibid.*, 5 (1966) 153–174, Nikola Bonifačić-Rožin et al., *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963, 133 ff.

Renaissancetheaters, der »Robinja« von Hanibal Lucić, aufgeführt auf der Insel Hvar 1530, in Zusammenhang stehen mag, eine Kontroverse, die auf zahlreiche Stellungnahmen zurückblicken kann⁶⁵⁶, ohne daß sich eine eindeutige Lösung abgezeichnet hätte⁶⁵⁷.

Solche Abhängigkeiten *la longue durée* lassen sich auch weiter südlich nachweisen, sowohl im heptanesischen Homilien-Theater der Ionischen Inseln wie auch bei den westgriechischen Volksaufführungen verkürzter Versionen der Tragödie »Erofile« von Georgios Chortatsis aus Rethymno (um 1600). Das karnevalske Homilien-Theater auf Zante und Kefalonia⁶⁵⁸, das möglicherweise bis ins 17. Jh. zurückreicht, wird auf einem

- 656 Die Streitfrage war dabei nicht so sehr die Frage nach dem möglichen Zusammenhang, sondern um die Vorgängigkeit, ob das Folklorestück aus dem Renaissancedrama hervorgegangen sei oder umgekehrt (Slobodan Prosperov Novak/Josip Lisac, *Hrvatska drama do narodnog preporeda*, 2 Bde., Split 1984, 64, Slobodan Prosperov Novak, *Teatar u Dubrovniku prije Marina Držića*, Split 1977, Maja Bošković-Stulli, *Usmena knjizevnost (Povijest hrvatske knjizevnosti 1, 7–353)*, Zagreb 1978, 173–176). Dazu auch Nikola Bonifačić-Rožin, »Folklorno kazalište u južnom dijelu Hrvatskog zagorja«, *Narodna umjetnost* 10 (1973) 217–258.
- 657 Ivan Lozica läßt alle Möglichkeiten offen, nicht nur der Vorgängigkeit, sondern auch des unabhängigen Entstehens (Ivan Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, 133, ders., *Izvan teatra*, Zageb 1990, 193–196, ders., *Folklorno kazalište*, Zagreb 1996, 35 f., 375 f., Text 134–146, vgl. auch ders., »Customs Staged as Theatrical Performance«, *Narodna umjetnost* 25, 1988, 181–190).
- 658 Das »Homilien«-Volkstheater auf Heptanesos scheint aus drei verschiedenen Wurzeln herzurühren: 1) aus darstellenden improvisierten Karnevalsszenen (Michalis G. Meraklis, »Το πρόβλημα της προελεύσεως των Ομιλιών«, *Φιλολογικά* 5, Ioannina 1981, 34–38), 2) aus dem Einfluß der *Commedia dell'arte*, der in der heptanesischen Dramatik ab dem Beginn des 18. Jh.s greifbar wird (Walter Puchner, »Spuren der *commedia dell'arte* im griechischen Theater des 18. und 19. Jh.s«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 2, Wien/Köln/Weimar 2007, 317–322 und ders., »Traces of the *commedia dell'arte* in Modern Greek Theatre in the 18th & 19th century«, *La commedia dell'arte nella sua dimensione europea. Giornata di studio Venerdì 14 novembre 2003*, Venezia, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 2004, 103–107 mit der älteren Bibliographie), und 3) aus dem heimischen Volkstheater (Walter Puchner, »Σκηνικός χώρος και χρόνος στην *Ευγένια* του Μοντσελέξε«, *Μελετήματα θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο*, Athen 1991, 325–348, bes. 344, 347 f.). Spyros A. Evangelatos datiert den Beginn der Volkstheatertradition von Heptanesos auf die Mitte des 18. Jh.s (Spyros A. Evangelatos, »Γεώργιος Μόρμορης ο ποιητής του *Αμύντα*«, *Ελληνικά* 22, 1969, 173–182), doch bestehen Indizien für eine Datierung schon ins 17. Jh. (Walter Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, 181–183). Mario Vitti hat beachtet, daß die Kurzszene in der »Eugenia« (1646) »μίλημα« genannt wird (z. B. V. 860/61), was der volkssprachige Typus für »ομιλία« wäre (Mario Vitti [ed.], Teodoro Montesele, *Ευγένια*, Napoli 1965, 32). Reihen von Kurzszenen sind überdies die vorherrschende dramatische Struktur der heptanesischen Theaterstücke von der »Eugenia« (1646) bis zum »Chasis« (ca. 1795). Die Szenenbezeichnung als »Rede« (ομιλία, Homilie) könnte einen Kontrast zu stummen Darstellungen z. B. beim älteren Karneval auf Zante bilden, wo als Pantomimen und *tableaux vivants* die Chinesische Hochzeit dargestellt wurde, die Drachen, die Eselshochzeit, die Monate, das Fest des Hl. Lypios, die Breierzeugung, die Kefalonier, die Großen Fasten, die Ver-

Podium in der Stadt Zante und auf den jeweiligen Dorfplätzen nur von Männern mit einer Halbmaske, wie bei der *commedia dell'arte*, in charakteristischer sing-sang-artigen Deklamation gespielt. Das Repertoire besteht aus gekürzten, aber schriftlich festgehaltenen Volksfassungen der kretischen Renaissance- und Barockdramatik (»Das Opfer Abrahams«, »Erofile«)⁶⁵⁹ bzw. dem barocken Versroman »Erotokritos«⁶⁶⁰, romantischen Idyllen aus dem 19. Jh.⁶⁶¹ sowie Volksbearbeitungen rezenter Trivalliteratur⁶⁶². Besonderes Interesse dürfen jedoch die Volksbearbeitungen der Renaissancetragödie »Erofile« von Georgios Chortatsis aus Rethymno (um 1600) beanspruchen, die vermutlich über

steigerung der Bräutigame, die Mitgift der Braut usw. (Leonidas Ch. Zois, *Ιστορία της Ζακύνθου*, Athen 1955, 395).

659 Walter Puchner, »Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXX/79 (1976) 232–242. Aus Westgriechenland sind bis heute sechs Volksfassungen der »Erofile« aufgezeichnet (Aikaterini Polymeru-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Athen 1998 mit der älteren Bibliographie; zur Bibliographie des heptanesischen Theaters vgl. Eleni Gouli, »Συμβολή στην επτανησιακή θεατρική βιβλιογραφία«, *Πόρφυρας* 114, 2005, 765–782, bes. 775; vgl. auch Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου*, Athen 1985, 64–67). Das kretische Versdrama vom »Opfer Abrahams« wurde im Zeitraum von 1913–25 in einer kürzenden Bearbeitung von Spyros Mylonopoulos in der Hauptstadt der Insel aufgeführt, und zwar 4–5 mal am Tag, insgesamt während der Faschingsperiode 70–80 mal mit üblicherweise über 100 Zuschauern, bei der letzten Vorstellung jedoch 2000–3000. Die Proben begannen schon vier Monate vorher; die Vorstellung dauerte ungefähr eine Stunde (Konidis Porfyris, »Ζακυνθινές ομιλίες«, *Θέατρο* 14, 1964, 24 ff.).

660 Vgl. dazu noch in der Folge.

661 Z. B. »Krinos und Anthia«, »Myrtilos und Daphne«, »Chrysavgi« usw. Letztere wurde 1865 auch publiziert. Zum Vergleich dieser Stücke mit »Erophile« und »Erotokritos« vgl. Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, 183–186. In der bisher ausführlichsten Bibliographie dieses Repertoires sind 32 Titel aufgelistet (Minas A. Alexiadis, *Ο Αγαπητικός της Βοσκοπούλας. Άγνωστη ζακυνθινή »ομιλία« του Αλέκου Γελαδά. Συμβολή στην έρευνα του ζακυνθινού λαϊκού θεάτρου*, Athen 1990, 27 Anm. 25). Textausgaben bei Marietta Minotu, »Ομιλίες«, *Ιόνιος Ανθολογία* 8 (1934) 141 ff., 152 ff., 162 ff. Die Handlungen weisen z. T. noch rituelle Spuren auf (Brautraub, Gerichtsspiel), aber auch motivmäßige und sprachliche Einflüsse aus dem Kretischen Theater. In »Chrysavgi« entführt der verliebte Alexis die Chrysavgi aus ihrem Haus. Man ergreift sie und bringt sie vor Gericht. Der Hauptteil des Spiels besteht aus den komischen Prozeßverhandlungen, die für das Paar positiv enden.– Die Handlung von »Krinos« ist von der »Erofile« beeinflusst, doch anders als in der kretischen Tragödie beschließen die heimlich verheirateten Königskinder zu fliehen, werden ergriffen und vor das königliche Gericht gestellt, das sie jedoch freispricht. Das Stück endet im Gegensatz zu Chortatsis' Werk von 1600 mit einer Heirat.

662 Vor 1900 die komischen Idyllen »Golfo«, »Esme« und »Despo«, die Bearbeitung des bekannten dramatischen Idylls von Dimitris Koromilas »Der Liebhaber der Schäferin« mit dem Zusatz einer komischen Figur, die im Zante-Dialekt die rührseligen Ereignisse satirisch kommentiert (Alexiadis, *op. cit.*); im 20. Jh. dann populäre Lesestoffe wie »Η γέφυρα των στεναγμών« (Die Seufzerbrücke), »Roland und Hildegunde«, »Octavius und Valeria«, »Die unglückliche Liebe« usw.

das Homilien-Theater der Ionischen Inseln⁶⁶³ in den westgriechischen Raum, von Epirus bis hinunter in den Korinthischen Golf und nach Osten zu bis in die thessalische Tiefebene, gelangt sind⁶⁶⁴, zwischen 16 und über 300 Versen umfassen, mit dem Titel »Panaratos« handschriftlich fixiert sind und in Volksaufführungen während des Karnevals mit Symbolrequisiten und Theaterkostümen zur Aufführung kommen⁶⁶⁵. Die stark

663 Dazu gibt es zwei Indizien: Im handschriftlichen Katalog der nach der osmanischen Invasion 1645/69 verlorenen Bibliothek des kretischen Gelehrten Francesco Zeno (†1680) sind zwei nicht-erhaltene Handschriften angeführt, die den Titel »Panaratos opera greca« und »Erofigli opera Greca« tragen. Nachdem Panaretos der Name des zu Tode gefolterten Liebhabers der Königstochter Erofile ist, ist man zur Annahme gekommen, daß es sich höchstwahrscheinlich um eine Version der Tragödie von Chortatsis handeln muß (Nikolaos M. Panagiotakis, »Ερευναι εν Βενετία«, *Thesaurismata* 5, 1968, 45–118, bes. 102 f.). Alle erhaltenen Fassungen der Volksaufführungen in Westgriechenland tragen den Titel »Panaratos«. Im venezianischen Katasteramt von Lefkada (Leucas, Santa Maura) wurde für das Jahr 1771 eine Eintragung entdeckt, wo von »einem alten Flugblattdruck »Erofile und Panaretos«, so genannt« die Rede ist (Panagiotis Mulas, »Αγνωστη έκδοση της »Ερωφίλης«, *Ο Ερασιστής* 5, 1964, 190–192), was die Auffindung des *missing link* darstellen könnte, denn unter den bekannten Homilientexten aus Zante befindet sich kein »Panaratos«, andererseits ist es quellenkundig, daß Erntearbeiter aus Epirus das Spiel auf der Insel gesehen und auf das Festland gebracht haben (1886 wurde das Spiel als Innovation nach Suli gebracht, vgl. N. Ch. Papakostas, »Τα καρναβάλια εις το Σούλι«, *Ηπειρωτική Εστία* 6, 1957, 342–344; zu den epirotischen Erntearbeitern auf Zante vgl. Dinos Konomos, *Ηπειρώτες στη Ζάκυνθο*, Ioannina 1864; doch auch andere Berufe, wie die epirotischen Maurergilden, dürften das Spiel bis in die thessalische Tiefebene verpflanzt haben, vgl. Aikaterini Polymeru-Kamilaki, »Πανάρατος. Λαϊκή διασκευή και παράσταση της Ερωφίλης στη Δυτ. Ρούμελη«, *Επετηρίς Εταιρείας Στερεοελλαδικών Μελετών* 6, 1976/77, 225–249, bes. 236–249). Daß die berühmte Tragödie von Chortatsis auf Zante gespielt wurde, ist aktenkundig: 1728 in einem Archontenhaus (Glykeria Protorapa-Bubulidu, *Το θέατρον εν Ζακύνθω από το ΙΖ' μέχρι του ΙΘ' αιώνος*, Athen 1958, 22).

664 Die textlich erfaßten Bearbeitungen stammen aus Ioannina, Arta, Amfilochia, Karpenisi, Fanari im Raum Karditsa und im Bezirk Makryneia bei Mesolongi. Vgl. Polymeru-Kamilaki, »Πανάρατος«, *ορ. cit.*, dies., »Θεατρική παράσταση λαϊκής διασκευής της Ερωφίλης στο Φανάρι Καρδίτσας«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 13 (1980) 183–206, Gerasimos Th. Zoras/P. Kretsi-Leontsini, »Πανάρατος, μονόπρακτος λαϊκή διασκευή της Ερωφίλης«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 27 (1957) 110–116, Gerasimos Zoras, »Νέα λαϊκή διασκευή της Ερωφίλης«, *Παρνασσός* 17 (1975) 435–445, Β. Vastaruchas, »Αποκρία στην παλιά Άρτα«, *Σκουφάς* 4 (1975) 182–187, D. Salamangas, »Το Γιαννιώτικο Στιχοπλάκι και οι παράγοντές του. Ζ'. Οι Αποκριές«, *Ηπειρωτική Εστία* 5 (1975) Η. 60/61, 335 ff., Κ. Ι. Fotopoulos, »Επιτομή της »Ερωφίλης« του Γεωργίου Χορτάτσι, όπως παίζονταν στα Γιάννινα το 1897«, *ibid.* 26 (1977) Η. 297/298, 58–76, Κ. S. Konstas, »Κρητικές απηχρήσεις στη Δυτική Ρούμελη«, *Νέα Εστία* 80 (1966) 1541–43, ders., »Ο Πανάρατος« της Δυτικής Ρούμελης«, *Νιοχώρι* 7 (1976) Η. 8, 12–14, vgl. auch Leopold Schmidt (ed.), *Le théâtre populaire Européen*, Paris 1965, 396 ff.

665 Zu Abbildungen und Textvergleich Polymeru-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, *ορ. cit.* Zu den Eingriffen in die Tragödienhandlung und Aufführungseinzelheiten vgl. auch Puchner, *Το λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *ορ. cit.*, 196–206.

reduzierte Handlung beschränkt sich auch hier auf die Flucht der Königskinder (Brautraub), die jedoch hingerichtet werden. Die Spieler sind durchwegs Männer, die Proben beginnen bereits zur Weihnachtszeit. Manche Versionen sind derartig stark gekürzt, so daß die Kenntnis des Inhalts der Tragödie, die als populärer Lesestoff über weite Teile der Balkanhalbinsel zirkulierte, zum Verständnis des Dargestellten unabdingbar ist⁶⁶⁶. Aus den Zagori-Bergdörfern nördlich von Ioannina ist auch der seltene Fall einer Reritualisierung überliefert, wobei die Ausführenden der karnevalesken Maskennummer (Tötung des Bräutigams durch den Araber) keine Ahnung davon hatten, daß sie die Szene einer Tragödie der Weltliteratur darstellen: Der König tötet den heimlichen Bräutigam seiner Tochter, worauf ihn die Umstehenden ums Leben bringen. Die Szene wurde am Käsesonntag in jedem Haus während des Umzugs der Verkleideten gespielt⁶⁶⁷.

Im Gegensatz dazu ist das türkische *orta oyunu* (»Spiel der Mitte«, weil die Zuschauer rund um die *palanka*, den Spielort, stehen oder sitzen), der witzige und derbe Dialog zwischen *Kavuklu* und *Pişekâr* sowie die von einem Mann gespielten *zenne*, etwa seit der Mitte des 19. Jh. nachgewiesen, in republikanischer Zeit dann ausgestorben, Improvisationstheater geblieben⁶⁶⁸. Die ersten schriftlichen Aufzeichnungen haben dann

666 So umfaßt die Version von 1920 zwar 20 Personen, aber der Text bloß 16 Verse. Der kretische Dialekt und der komplizierte Versbau werden von den Volksbearbeitern vereinfacht.

667 Polymeru-Kamilaki, »Πανάρατος«, *op. cit.*, 230 mit der unveröffentlichten Quelle. Zu den theatertheoretischen Implikationen einer solchen Reritualisierung der Bühnenszene vgl. Walter Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου*, Athen 1985, 64–68 und ders., *Θεωρητικά θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στις θεωρίες του θεατρικού φαινομένου*, Athen 2010, 307–315.

668 Vgl. dazu in Auswahl: Cevdet Kudret, *Orta Oyunu*, Ankara 1973, Herbert W. Duda, »Das türkische Volkstheater«, *Bustan* 2 (Wien 1961), Alessandro Bombaci, »Ortaoyunu«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56 (1960) 285–297, Nicholas N. Martinovitch, *The Turkish Theatre*, New York 1933, Ignác Kúnos, »Türkisches Volksschauspiel Orta Ojun«, *Keleti Szemle* 8 (1907) 1–93, 262–263, ders., *Das türkische Volksschauspiel – Orta Ojun*, Leipzig 1908, Selim N. Gerçek, *Türk Temaşası (Meddah – Karagöz – Orta oyunu)*, Istanbul 1942, Edmond Saussey, *Littérature populaire turque*, Paris 1936, 74–82, Refik A. Sevengil, *Türk Tiyatrosu Tarihi*, I, Istanbul 1959, 66–73, Metin And, *A History of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, 39 ff., ders., »Orta oyunu nasıl çıktı?«, *Türk Dili* No 198 (Ankara 1968) 685–693, ders., »Wie entstand das türkische Orta Oyunu (Spiel der Mitte)?«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) 201–216, Max Meinecke, »Die türkische Theaterliteratur. Ein Reservoir des Komödiantischen«, *Maske und Kothurn* 11 (1965) 120–133, Otto Spies, »Die türkische Volksliteratur«, *Handbuch der Orientalistik* I/5/1, *Altaistik*, Leiden/Köln 1952 ff., 383–417, Helga Uplegger, »Das Volksschauspiel«, J. Deny et al. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, 2 Bde., Wiesbaden 1959–64, Bd. 2, 147–168, Theodor Menzel, *Meddah, Schattentheater und Orta Oyunu*, Prag 1941, Özdemir Nutku, »Die Verfremdung im Orta Oyunu«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) 217–228 usw.

gezeigt, daß eine unmittelbare Verwandtschaft zum Schattentheater Karagöz besteht⁶⁶⁹. Gespielt wird gewöhnlich im *ramadan* oder bei anderen Gelegenheiten, auch im Sultanspalast und am phanariotischen Hof in Bukarest. Von dort liegt eine kritische Beschreibung aus der Feder von Franz Joseph Sulzer (in seiner *Geschichte von Dacien*, Wien 1781) vor, der einer solchen Vorstellung beiwohnen durfte.

Einer von den fürstlichen Tschauschen oder Hoftrabanten, welcher gemeinlich den Hofnarren und den Principalen von ihnen machet, empfänget von dem Fürsten den Befehl, ein Schauspiel aufzuführen. Dies geschieht nicht öfters, als wenn der Fürst nach dem Mittagessen in guter Laune ist, und lange Weile hat, oder etwa einem Ausländer, der bei ihm speiset, einen Vorgeschmack vom Glanze seines Hofstaates geben will. Sogleich legen sechs solcher Kerle in weissen oder rothen aufgestülpten langen türkischen Unterkleidern, mit Silber beschlagenen Stäben in der Hand, und hoben runden Pelzmützen auf dem Kopfe, ihre Hände mit einer kleinen Verbeugung auf die Brust, zum Zeichen, dass Effendi augenblicklich bedient werden soll; treten aus dem Speisesaal ab, und eröffnen nach einer kleinen Weile die Bühne mit einer Vorrede, die insgemein der Geschickteste unter ihnen hält. Der Boden des Saales selbst, wo man gespeiset hat, ist die Bühne, und die Kleidung der Schauspieler etwa eine zerrissene Montour eines österreichischen Ueberläufers, oder sonst einige alte Fetzen von irgendeiner fremden oder einheimischen Tracht, die weibliche nicht ausgenommen, wenn etwa ein Frauenzimmer aufzutreten hätte, dessen Rolle ebenfalls ein verummter schnurrbärtiger Tschausche spielt. Das Stück wird in walachisch, griechisch, und türkischer Sprache aus dem Stegreif aufgeführt. Der Inhalt, und die Entwicklung muss, nach dem, was ich aus den eingemischten walachischen bon mots abnehmen konnte, Burlesk, und sehr erbaulich seyn, alles im Geschmack des berühmten Marionetten-Theaters. Bald hätte ich mich beredet, dass der witzige Verfasser dieses bissenden Lustspiels, den ich persönlich kenne, und hochschätze, dieser hospodarischen Komödie mit mir beygewohnt haben musste, so geschickt hat er die Scene nach türkisch-walachischem Zuschnitte von Salzburg nach Berlin, und von Berlin in die Turkey zu transferiren, und vollkommen die Sprache dieser lehrreichen Tschauschen nachzuahmen gewusst. Wenigstens fehlte es ihnen an Zoten nicht; an Zoten, die auch einem gewissen teutschen Parterre noch

669 Viele der 46 aufgezeichneten Stücke sind mit Schattentheaterstücken, zumindest dem Titel nach, identisch. Auch weisen Dialoge und Sujets ganz ähnliche Charakteristika auf: Wortwitz und Wortspielereien, Mißverständnisse, Obszönitäten; Kavuklu tritt wie Karagöz in verschiedenen Berufen auf, stellt sich dumm, ist aber auch schlau, prahlerisch und schlagfertig, ahmt auch verschiedene Dialekte nichttürkischer Minderheiten nach. Er ist in Rot gekleidet mit dem *kavuk* (türkische Kopfbedeckung), aber nicht ithyphallisch wie der Karagöz. Mehrere Darsteller dieser Figur sind namentlich bekannt. Der Gegensatz der Hauptfigur zu dem halbgebildeten Opportunisten Pişekâr entspricht der Oppositionsachse Karagöz-Haçivat im Schattentheater. Vgl. dazu noch in der Folge.

vor kurzer Zeit zur Ergötzung, und einem B-, dem Vater der deutschen komischen Dichtkunst von der Faust, zum Muster hätte dienen können. Zu gutem Glück und zur Ehre der walachischen Nation kommen diese sinnreichen Schauspiele selten vor, dauern nicht lange, erregen kein grosses Gelächter, und werden wenigstens nicht mit Schriften verfochten⁶⁷⁰.

Trotz der reichhaltigen Bibliographie an Studien und Texteditionen ist die Herkunftsfrage der Spielgattung keineswegs geklärt⁶⁷¹. Der Name ist erst im 19. Jh. nachzuweisen⁶⁷², viele Forscher halten dafür, daß die Volksschauspielgattung schon Jahrhunderte früher in eventuell unterschiedlicher Form bestanden habe⁶⁷³, wenn auch im Vergleich mit den heute bekannten Spielformen und ihren Sujets⁶⁷⁴ gravierende Unterschiede festzustellen sind⁶⁷⁵. Metin And hat die Theorie aufgestellt, daß die *sefardim* bei ihrer Ostwanderung ins Osmanische Reich Ende des 15. Jh.s das blühende spanische Volkstheater in die Küstenstädte des Ostmittellmeers mitgebracht hätten⁶⁷⁶. Es ist bekannt, daß das Schaustellerwesen Istanbuls in den Händen von Andersgläubigen gelegen hat, Hebräern, Armeniern, Griechen und Zigeunern⁶⁷⁷. Rein jüdisches Theater gibt es späterhin in Izmir⁶⁷⁸, auch in Thessaloniki, Volos u.a. Städten. And nimmt an, daß das »orta oyunu« aus dem jüdischen Schaustellerwesen in Istanbul hervorgegangen sei⁶⁷⁹.

Amateur- und Laientheater, in semitraditioneller Form folklorisiert oder innovativ-modern, von schulischen, vereinsmäßigen oder staatlichen Instanzen organisiert und subventioniert, oder auch aus der privaten Initiative von lokalen Persönlichkeiten und

670 Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist: der Walachey, Moldau und Bessarabiens, im Zusammenhange mit der Geschichte des übrigen Daciens als ein Versuch einer allgemeinen Geschichte mit kritischer Freyheit entworfen von ...*, Zweeter Band, Wien 1781, 401 f. Die Anspielungen in aufklärerischer Ironie und Überlegenheit beziehen sich auf den Hans-Wurst-Streit.

671 Kúnos etwa glaubte noch an die Herkunft vom byzantinischen Mimus (dessen Existenz nach Wilhelm Reich, *Der Mimus*, Berlin 1903), andere ältere Forscher glaubten an einen Zusammenhang mit der *commedia dell' arte*. Diese Thesen brauchen heute nicht mehr diskutiert zu werden.

672 And, »Wie entstand das türkische Orta Oyunu«, *op. cit.*

673 Atsiz, *op. cit.*, Bombaci, »Orta oyunu«, *op. cit.*

674 Kudret, *op. cit.*, Nutku, *op. cit.*, Kúnos, *op. cit.*

675 Quellen in Metin And, *Kirk Gün Kirk Gece*, Istanbul 1959, *pass.* Ferner J. T. Bent, *Dr. John Covel's Diary (1670–1679), Early Voyages and Travels in the Levant*, London 1893, 215 ff., G. Cornelius von der Driesch, *Historia Magnae Legationis Caesareae ...*, Vienna 1721, 454 ff., Sulzer, *op. cit.*, 401 f.

676 And, »Wie entstand das türkische Orta oyunu«, *op. cit.*

677 Das gilt für das Osmanische Reich im allgemeinen und trifft auch auf andere Formen des Volkstheaters zu, wie etwa das Schattentheater (vgl. dazu noch in der Folge).

678 Christos Solomonidis, *To θέατρο στη Σμύρνη (1657–1922)*, Athen 1954.

679 Sein Vergleich mit dem spanischen Volkstheater führt verschiedene Argumente an, die allerdings nicht immer überzeugen können.

engagierten Lehrern heraus, ist jedoch ein Bereich, der hier wegen der enormen Fülle des Materials gar nicht tangiert werden kann, in einer Zeit, wo jede Region ihre eigenen Festivals veranstaltet und deren Traditionswurzeln in möglichst weit zurückreichende zeitliche Tiefen gleich dazuerfindet⁶⁸⁰. Viel diesbezügliches Material ist auch in lokalen Theatergeschichten zu finden, wie z.B. der rumänischen.

2.1.6 Zeremonien und Festivitäten

Waren die Anlässe für performative Riten, Maskierung und Verkleidung vor allem bei fixen und mobilen Anlässen im Jahreskreis mit seinem Festkalender (*heortologion*) zu suchen, so fehlen sie nicht gänzlich auch bei den Festen des Lebenslaufs, angefangen von der individuellen Geburtstagsparty⁶⁸¹ über das *slava*-Fest bis zu Gemeinschaftsergebnissen wie Geburt, Hochzeit und Tod. Für das traditionelle Hochzeitsfest hat vor allem die ungarische Forschung eine Reihe von »dramatischen« Aktionen ausgemacht⁶⁸², wie Brautwerbedialoge, das Verstecken der Braut usw. Forscher aus allen südosteuropäischen Ländern haben die traditionelle Hochzeit mit theatralischen Termini zu beschreiben versucht⁶⁸³. Szenische Arrangements bzw. Formen zeremonieller Regieführung⁶⁸⁴ sind auch bei den Prozessionen zu beobachten, bei der Abholung der Braut, der Überführung ins Haus des Bräutigams usw. Der Performativitätsfaktor ist oft so hoch

680 Zu Morphologie, Typologie und Bibliographie z.B. für Griechenland vgl. Walter Puchner, »Το θέατρο στην ελληνική επαρχία«, *Το θέατρο στην Ελλάδα. Μορφολογικές επισημάνσεις*, Athen 1992 331–371.

681 Zur wesentlich höheren Einschätzung des Namensfestes als des Geburtstages im orthodoxen Festkalender vgl. N. Gabrielides, »Name Days and Feasting: Social and Ecological Implications of Visiting Patterns in a Greek Village of the Argolid«, *Anthropological Quarterly* 47/1 (1974) 48–70.

682 Ákos Szendrey, »Die Vorbereitung der Hochzeit und der Abschluss des Ehevertrags bei den Ungarn«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1957) 371–434, J. Mango, »Die Hochzeitsbräuche der Paloczen und ihre slowakischen Analogien«, *ibid.* 19 (1970) 247–279, R. Žatko, »Svadba u Slovákov v Mad'arsku«, *Národopisny Sbornik* 9 (Bratislava 1950) 172–197.

683 Vgl. in Auswahl: M. V. Knežević, »Svadbeni običaji kao obred i inscenacija«, *Zbornik kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Celju* 1965, Ljubljana 1968, 191–194, Zorica Rajković, »Dramski momenti u svadbenim običajima«, *Mogućnosti* 32 (1985) 132–146 (*Dani hrvatskog kazališta*, Split 1985, 177–196), Ioan Meişoiu, *Spectacol nunţilor*, Bucureşti 1969, Nikolaos A. Dimitriou, *Λαογραφικά της Σάμου*, Bd. 1, Athen 1983, 392–421, Michalis G. Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία*, Bd. 2, *Ήθη και έθιμα*, Athen 1986, 53–56. Am dalmatinischen Küstenstreifen und in Slovenien gehen diese Hochzeitsspiele z.T. auf regelrechte Theateraufführungen in älterer Zeit zurück (vgl. Nikola Bonifačić-Rožin, »Svadbena igra ›Traženje ptice‹ kod Valsavora i danas«, *Narodno stvaralaštvo folklor* 1 [Beograd 1962], 27–31, ders., »Svadbena dramatika u Dubrovačkom primorju«, *Narodna umjetnost* 3, 1964/65, 38–74).

684 Gyula Ortutay, *Kleine ungarische Volkskunde*, Budapest 1963, 86.

zu veranschlagen, daß im Zuge der Folklorisierung älterer Zeremonielle die traditionelle Hochzeit auch als Theatervorstellung bei Folklore-Festivals aufgeführt wird⁶⁸⁵. Vor allem bei der Brautwerbung sind regelrechte Dialog-Spiele als Teil einer vorgetäuschten retardierenden Hinhalte-Taktik zu beobachten⁶⁸⁶.

Doch beschränken sich performative Riten und theaterhaft täuschende Praktiken keineswegs auf die Hochzeitszeremonie und haben nicht immer spielhaften Charakter, sondern bei den prophylaktischen und apotropäischen bzw. therapeutischen Riten rund um Geburt, Wochenbett und die Kleinkinderkrankheiten sind magische Aktionen aufgrund der hohen Mortalitätsrate von Neugeborenen blutiger Ernst und zeugen von der Verzweiflung und Angst um die Nachkommenschaft, von der das Überleben der Kommunität abhängt. Im vorwissenschaftlichen Weltbild wird die Bedrohung von Mutter und Kind durch Infektionen im Wochenbett zur auf dämonische Wesen projizierten Angst vor dem Ungewissen. Diese Krisensituation liegt in den Händen der älteren Frauen, der Hebammen und der Magierinnen, die das nötige Wissen um die Prophylaktik gegen Dämonen und Schadenszauber besitzen⁶⁸⁷. Unter den magischen Praktiken zum Schutz des Neugeborenen (wie z. B. das Verstecken von Mutter und Kind)⁶⁸⁸ bzw. bei Kinderkrank-

685 Thekla Dömötör, *Ungarische Volksbräuche*, Budapest 1972, 86 ff.

686 Z. B. im Komitat Szabolcs. *Dramatis personae* der Szene sind der Brautwerber, der Gevatter, der Schwager, der Bruder des Bräutigams, wenn er verheiratet ist; Ort der improvisierten »Aufführung« im Haus der Braut: Der Brautwerber und die anderen treten ein und bitten als müde Reisende um Unterkunft; sie seien einem guten Stern gefolgt. Man bittet sie, sich zu setzen, doch die Unterkunftsfrage bleibt vorerst noch offen. Die Besucher sagen, sie hätten eine Blume gebracht und suchten dazu ein Gegenstück; der Hausherr bringt Blumen, doch nein, diese sei größer – man bringt einen Ast. Das Spiel geht weiter mit genaueren Definitionen: Es handle sich um lebendige Blume – was gespielte Ratlosigkeit hervorruft; die gehen kann – man bringt eine Katze mit Blumen; sie habe zwei Füße – man bringt ein Huhn mit Blumen; sie könne sprechen – man bringt ein kleines Kind verkleidet; das sei zu klein – man zeigt ihnen ein Mädchen; das sei nicht genug aufgeblüht – da läßt eine junge Frau ihre Röcke rauschen; diese habe bereits eine Blume – man bringt eine Witwe; dies sei eine verwelkte Blume usw., bis die Braut mit Anstand vorgestellt wird und man sich zum Festessen setzt (Ivan Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982, 645 f.). Zur ungarischen Hochzeit vgl. vor allem Lajos Kiss, *Lakodalom*, Budapest 1955/56, Sándor Göney, »Tréfás lakodalmi játékok Csurgónagymártonban«, *Ethnographia* 1934, Károly Török, *Magyar lakodalmi szokások az Alföldön*, Pest 1864, Franz (Ferenc) Simon, *Hochzeitsbräuche*, Diss. Göttingen 1964.

687 Zu diesem dem Balkanpatriarchalismus und seiner Vitrinenhaftigkeit zugrundeliegenden inoffiziellen Wertesystem der älteren Frauen und Mütter, das nur in Krisensituationen aktiviert wird, vgl. vor allem R. & E. Blum, *Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities*, Stanford 1965, dies., *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970, sowie die obigen Ausführungen zum Hebammen-Tag.

688 Eine Zusammenstellung der einschlägigen Aktionen für die traditionelle Gesellschaft Zyperns

heiten und ihrer Therapie⁶⁸⁹ befinden sich auch Handlungen, die jenseits der Theatralität

vor der Zweiteilung der Insel der Aphrodite, aus dem Archiv für mündliche Kultur und orale Autobiographien in Nicosia vgl. Kalliopi Protopapa, *Έθιμα της γέννησης στην παραδοσιακή κοινωνία της Κύπρου*, Nicosia 2009, 400 ff. Zu den Amuletten gehören Metallgegenstände, Goldstücke, Samenkörner, der roten *martis*-Faden (μαρτούδκια, *martinički* im südslavischen Kommunikationsraum), gegen Dämonen auch Kreuzholzsplitter, Öl und Olive, Brot (für viele magische Belange, vgl. Kypros Chrysanthis, *Δημώδης ιατρική της Κύπρου – Σύμμεικτα*, Nicosia 1988, 24–27), bei besonders hübschen Babies auch Strategien gegen den bösen Blick (Protopapa, *op. cit.*, 418–425): Verstecken von Mutter und Kind, um das Versiegen der Muttermilch zu verhindern, Amulette wie Augenstein (αμμάτοπετρα oft in Hufeisen eingelegt, gibt den Blick zurück), Anhängsel mit Schwert, Axt, Waffe oder Wassergefäß, auch Krebsschere, Kreuz usw., roter Faden (solche Amulette schon im Altertum, Symbolfarbe Rot, dazu Kalliopi Papathanasi-Musiopulu, *Λαϊκή Μεταφυσική*, Athen 1981, 46); zum symbolischen Anspucken als Mittel gegen die *baskania* vgl. den Zweiten Teil. Vgl. auch Theodoros Paradellis, *Από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική. Πολιτισμικές και τελετουργικές διαθλάσεις της γέννησης στον ελλαδικό χώρο του 19^{ου} αιώνα*, Diss. Athen 1995, zur sozialen Geburt durch *rites de passage* wie Separation, Margination und Integration; Passage-Symbole sind die Feuerstelle, Asche, das Feuer, aber auch das Sieb, der Nadelöhr-Ritus, ferner Stachelpflanzen, das Licht; als Sekundärpersonen gilt der Mann, die Hebamme, die Taufpaten; zur Dämonengefahr, der mit Amuletten und Prophylaxen begegnet wird, auch dem »Verstecken« der Schwangerschaft, treten auch Schwangerschaftsphantasien um die Teratogenese (vgl. auch Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007, 31 ff., Dimitrios Petropoulos, »Η ακληρία εις τα έθιμα του ελληνικού λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 7 (1953) 28–44, Mikes Païdusis, »Το αίμα στις δεισιδαίμονες συνήθειες και την δημώδη ιατρική του ελληνικού λαού«, *Λαογραφία* 29 (1974) 249–290, Anna Paramichael, *Birth and plant symbolism. Symbolism and magical uses of plants in connection with birth in modern Greece*, Athens 1975, Slobodan Vlahović, »Die Gebräuche bei der Geburt im traditionellen und gegenwärtigen Volksleben der Serben«, *Lětopis* ser. C (1982) 103–109 usw.

689 Protopapa, *op. cit.*, 526 ff. Bei Koliken oder Augenkrankheiten wird ein Kringel in der Nacht an der Wegkreuzung vor dem Dorf gelegt (mit Umdrehverbot, Sprechverbot usw.), die Hunde fressen den Kringel und bekommen das Übel (*transplantatio morborum*); denselben Effekt haben Scheinverkauf und »Versklavung« des Kleinkindes bzw. der Nadelöhr-Ritus (Durchreichen des kranken Kindes durch einen engen Spalt, Loch usw., Krankheit bleibt da haften, bzw. durch einen großen Kringel an der Wegkreuzung, gebacken mit Mehl von sieben Familien, Teig mit einer Hand geknetet usw.); bei Schwierigkeiten beim Gehen und Sprechen bzw. bei Wachstumshemmung gehen drei kleine Mädchen auf Heischegang um Brot (*ibid.* 530 ff.), bekreuzen das Kind mit Steinen von der Wegkreuzung usw. Bei schwerer Krankheit besteht der Glaube an die Möglichkeit des Kindetausches; beim Rücktausch werden die Guten Frauen angerufen, es zurückzugeben (Xenofon Farmakidis, »Το κουλλοριν του μωρού«, *Απαντα*, Nicosia 2000, 389 f.); die Aussetzung erfolgt an der Wegkreuzung, auf Brücken, dem islamischen Friedhof usw., eine andere Frau holt das Kind unter möglichst komplizierten Vorkehrungen zurück. Beim Befallen vom bösen Blick wird das Kind (Kleinkind, oder Mädchen bei der ersten Monatsblutung usw.) mit einem verbranntem Kleidungsstück des Verursachers an der Wegkreuzung mit Zauberspruch beräuchert (Ioannis Ionas, *Γητειές*, Nicosia 2007) oder als Apotropäum Asche vor die Tür gestreut bzw. das Kind mit unbesprochenem

des Taufzuges durchaus performativen Charakter besitzen⁶⁹⁰: 1. die scheinbare Aussetzung an der Wegkreuzung vor dem Dorf – wer das Neugeborene findet, tauft es und gibt ihm seinen Namen (soziale Geburt, Identitätsänderung, Täuschung der Dämonen)⁶⁹¹; 2. der Scheinverkauf des Babys im Geburtshaus: Eine der Frauen nimmt es in ihre Schürze und ruft: »Ich verkaufe ein Kind«, eine andere »kauft« es mit Silbermünzen und übergibt es der natürlichen Mutter mit Glückwünschen; 3. die »Versklavung« bzw. Weihung des kranken Kindes an einen Heiligen – das Kind dient jahrelang in der Kirche, bis es rituell von seiner Sklaverei (als Krankheitsprophylaxe) entbunden wird⁶⁹²; 4. die Adoption mit kirchlicher Zeremonie vor der Panagia-Ikone – das Kleinkind wird durch das Hemd der adoptierenden Frau gereicht von der Halsöffnung bis zum Bodensaum (performativer Geburtsvorgang)⁶⁹³. Dem liegen zwei fundamentale Glaubensvorstellungen zugrunde: die Existenz und Notwendigkeit, neben der biologischen eine gesellschaftliche Geburt mit scheinbarer Auflösung der Blutsbande (*cognatio spiritualis*, Taufpatenschaft)⁶⁹⁴ zu vollziehen (derselben Vorstellung liegt auch die *couvade* zugrunde)⁶⁹⁵, der Glaube an

Wasser besprengt. An religiösen Behandlungen sind vorgesehen: das dreimalige Gehen um die Kirche, Einreiben mit Öl von den Öllampen vor den Ikonen, das Aufhängen der alten Kleider des Kindes an Bäumen nahe der Kirche usw. Dazu noch mehr im der Folge.

- 690 Die folgenden Beispiele betreffen die Pontus-Griechen in Kleinasien vor 1922 (Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007, 84 ff.).
- 691 Dazu auch Savvas P. Papadopoulos, *Λαογραφικά Καρακούρτ*, 2 Bde., Thessaloniki 1984–87, I/A 148f., Ant. Papadopoulos, »Σύμμεικτα Ροδοπόλεως (Ματσούκας)«, *Αρχαίον Πόντου* 26 (1964) 234–249, bes. 237. Zur Namensgebung allgemein Dimitrios V. Oikonomidis, »Όνομα και ονοματοθεσία εις τας δοξασίας και σσηθησίας του ελληνικού λαού«, *Λαογραφία* 20 (1962) 446–542, bes. 483 ff.
- 692 Dazu allgemein Stilpon Kyriakidis, »Το σκλάβωμα«, *Λαογραφία* 13 (1951) 350–360 und Papadopoulos, *Λαογραφικά Καρακούρτ*, *op. cit.*, I/A 152 ff. Dieses σκλάβωμα erfolgt durch Votivgaben an den Heiligen: eine Kerze von der Größe des Kindes oder auch seinem Gewicht, gleichsam als Ersatzkörper (K. Alexiadis, »Προλήψεις και δεισιδαιμονία Ινεπόλεως«, *Αρχαίον Πόντου* 3, 1931, 195–229, bes. 223 ff.); das Abmessen des Körpers des Kranken gehört auch zu den üblichen magischen Therapien. Auch Silber-Votive mit der Effigie des Kindes werden an die Ikone gehängt usw.
- 693 So z. B. auch auf Hydra und anderswo (Stilpon Kyriakidis, »Τα σύμβολα εν τη ελληνική λαογραφία«, *Λαογραφία* 12, 1938–48, 503–546, bes. 524, M. L. Handman, »Ο παραδοσιακός τρόπος υιοθεσίας στην Αρναία Χαλκιδικής«, E. Papataxiarchis/Th. Paradellis (eds.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Athen 1993, 193–215).
- 694 Theodoros Paradellis, *Από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική. Πολιτισμικές και τελετουργικές διαθλάσεις της γέννησης στον ελληνικό χώρο του 19^{ου} αιώνα*, Diss. Athen 1995, Anna J. Papamichael, *Birth and plant symbolism: symbolic and magical uses of plants in connection with birth in modern Greece*, Athens 1975, Vasiliki Chrysanthopoulou-Farrington, *An analysis of rituals surrounding birth in modern Greece*, M. Phil. thesis, University of Oxford 1984.
- 695 Zum Männerkindbett existiert eine ausgedehnte Literatur. Vgl. hier bloß Dimitrios S. Lukatos, »Ο σύζυγος εις τα κατά την γέννησιν έθιμα και λαογραφικοί ενδείξεις περί αρρενολοχίας«, *Επε-*

die Möglichkeit der Täuschung der Dämonen durch Wechselbalg-Taktik oder Mutter-Ersatz (Fremd-Taufe, Verkaufen, Adoptieren).

Es besteht jedoch kein Zweifel, daß unter den Lebenslaufritten das Hochzeitszeremoniell im allgemeinen den höchsten Grad an Performativität besitzt. Dies betrifft, wie bereits erwähnt, nicht nur performative Riten und Maskierungen⁶⁹⁶, sondern auch den inszenierten Gesamtablauf mit seinen Prozessionen und Fahnen, die Eintrittsrituale als *rite de passage*, und besonders die zahlreichen Formen der Wegsperre⁶⁹⁷ und des spielhaften Brautraubs⁶⁹⁸, die versuchte Verhinderung und Verzögerung, die spielhaft überwunden werden müssen und die dem ganzen Ereignis den Charakter eines Schauspiels verleihen⁶⁹⁹. Besonders die Wegsperre des Braut- und Bräutigamzuges bei

τηρίς Λαογραφικού Αρχείου 8 (1953–54) 124–168 und ders., »Πατήρ τίκτων«, *ibid.* 11–12 (1960) 27–42.

696 Zu den oben erwähnten Arbeiten vgl. aus dem südslawischen Raum auch Radost Ivanova, »Svadbata kato maskarad«, *Bălgarska Etnografija* 3–4 (1994) 35–40, Nikola Bonifačić-Rožin, »Svadbena dramatika u Dubračkovom primorju«, *Narodna umjetnost* 3 (1965) 39–74, ders., »Svadbena igra ›Traženje ptice‹ kod Valsavora i danas«, *Narodno stvaralaštvo – Folklor* 1 (1962) 27–31, Milica Bošković-Matić, »Narodna drama u svadbenim običajima«, *Rad X-og kongresa Saveza folklorsta Jugoslavije na Cetinju 1963. godine*, Cetinje 1964, 329–332, Juraj Ćuk, »Svadbene običaji i Krašiću nekada i danas«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 40 (1962) 95–106, Franjo Miličević, »Ženidba (Broćanska župa u Hercegovini)«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 20/2 (1915) 185–225, Stjepan Novosel, *Prigorska svadba*, Zagreb 1926, Zorica Rajković, »Dramski momenti u svadbenim običajima«, *Dani hvarskog kazališta* 2 (Split 1985) 177–196.

697 Dazu Dieter Dünninger, *Wegsperre und Lösung. Formen und Motive eines dörflichen Hochzeitsbrauchs*, Berlin 1967.

698 Ján Komorovský, »Die Inszenierung eines Scheinkampfes um die Braut in der traditionellen slawischen Hochzeit«, *Ethnologia Slavica* 4 (1972) 159–178, William G. Lockwood, »Bride Theft and Social Maneuverability in Western Bosnia«, *Anthropological Quarterly* 47 (1974) 253–269, Helena Ložar-Podlogar, »Die Szene mit der ›Falschen Braut‹ in den südslawischen Hochzeitsbräuchen«, *Ethnologia Slavica* 3 (1971) 203–210, Johannes Piprek, *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Stuttgart 1914, M. Smiljanić, »Die Spuren der Raub- und Kaufehe bei den Serben«, *Internationales Archiv für Ethnographie* 15/2 (1902) 41–52, Eleftherios Alexakis, *Η σημαία στο γάμο. Τελετουργία – εξάπλωση – προέλευση. Εθνολογική μελέτη*, Athen 1990, 35 ff., Stilson Kyriakidis, »Ο χωριάτικος ποντιακός γάμος«, *Αρχείον Πόντου* 38 (1984) 257–267.

699 Besonders ausgebildet sind das Prozessionswesen und die Spielszenen bei den Ungarn. Neben den Brautwerbungsspielen gibt es eine ganze Abfolge von Prozessionen, wobei der erste Brautführer als Regisseur fungiert, er trägt die Verse vor bzw. der Beistand oder Trauzeugen für Braut und Bräutigam; daneben gibt es auch weitere kleine Brautführer. Brautführerverse gibt es auch in handschriftlicher oder gedruckter Form: Nach der Brautwerbung findet die Verlobung statt (heute mit Ring, früher ein Apfel mit Goldmünze, der Bräutigam mit Blumenstrauß am Hut). Das Verlobungsfest wird vorbereitet, Gäste bis zum 3–4. Verwandtschaftsgrad eingeladen, Honoratioren usw. (dies tragen die kleine Brautführer in Versform vor). Hochzeitsgeschenke werden am Vortag gebracht, wo

der Abholung der Braut für die Trauungszeremonie und bei der Überführung in ihr neues Heim erlebt performative und spielhafte Ausformungen, wie z.B. bei der armenischen Hochzeit in Komotini, wo die Straße mit einem Strick gesperrt wird⁷⁰⁰. Der Bräutigamszug zum Haus der Braut ähnelt manchmal einem Hindernislauf mit laufender Mautentrichtung bzw. einer Sequenz von Prüfungen, in denen der Bräutigam, ähnlich wie in den südosteuropäischen Heldenliedern, seine Mannhaftigkeit beweisen muß⁷⁰¹. Szenisch-theatralische Elemente mit satirischer Komik gibt es schon bei der

auch der Aussteuerumzug stattfindet: Brautruhe, Brautbett, Möbelstücke, Bettzeug, Brautkleider usw. werden ins Haus des Bräutigams gebracht, der Zug des Bräutigams bricht zum Brauthaus auf, ihm wird jedoch der Weg versperrt; es kommt zu Verhandlungen, dem Brautbitter zeigt man zuerst eine alte bucklige Frau, dann einen als Braut verkleideten Burschen, dann eine Brautjungfer, endlich die Braut. Der Brautführer spricht die Abschiedsverse vom Vaterhaus im Namen der Braut, erst dann erfolgt die Hochzeitslamentation (dazu Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 78 f.), vor der Kirche wird getanzt; nach der Trauungszeremonie bleiben die beiden Hochzeitsgesellschaften getrennt, jede begibt sich ins eigene Haus. Nach dem Mittagessen erfolgt die inszenierte Abholungsszene: Abgesandte des Bräutigams kommen ins Haus der Braut, um sie zu abzuholen, jedoch vergeblich. Endlich kommt er mit vielen retardierenden theatralisch-spielerischen Elementen selbst, er muß seine Braut unter drei vermummten Gestalten herausfinden; es folgen lustige Verhandlungen von Brautführer und Beiständen. Endlich begibt man sich unter Spielen, Neckereien und Versen des Brautführers zum Haus des Bräutigams, wo das Abendessen mit festgelegter Sitzordnung stattfinden; die Speisenfolge wird angekündigt, die Köchin hat sich angeblich verbrannt und braucht Medikamente – Geldspenden; Maskierte kommen und spielen ein Scheinbegräbnis, sie werden auch bewirtet, mit Zigeunermusik geht es zum Tanz; beim Betten der Braut wird ihr Haar aufsteckt (statt Zöpfe Knoten) und spezielle Lieder gesungen, dann folgt der Brauttanz; auch Spielreste des Brautkaufs sind nachzuweisen (jeder kann gegen Entgelt mit der Braut tanzen, nach einer große Summe tanzt der Ehemann – das eingenommene Geld kommt dem jungen Paar zustatten). Die Feierlichkeiten dauern etwa 2–3 Tage (Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 657 f.).

700 Vgl. die *post-graduate* Arbeiten im Department für Schwarzmeeresstudien in Komotini Panagiotis Lazakis, *Ο αρμένικος γάμος*, Komotini 2012 und Kalliopi Papagiannidu, *Ο γάμος των Αρμενίων στα Μάλαρα της Ανατολικής Θράκης και στο Ερεβάν της Αρμενικής Δημοκρατίας (1919–1920)*, Komotini 2012.

701 Zu dem Motiv in den Heldenliedern siehe Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 19–31. Archaische Elemente sind bei der Hochzeit der Pontus-Griechen in Kleinasien vor 1922 nachzuweisen (Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες*, *op. cit.*, 145 ff.). Der Bräutigamszug zum Brauthaus ist mit theatralischen Elementen bereichert und gleicht der spielhaften Belagerung einer Burg: Der Schwertwurf des Bräutigams über das Haus (bei Mißlingen schlechtes Omen) ist eine Prüfung seiner Mannhaftigkeit, das Brauthaus verweigert die Herausgabe der Braut, erst nach dem Versprechen von Gelagen seitens des anderen Lagers: Gebratenes Geflügel wird angeboten (Gänse als Symbole der Braut), mit ihrem Blut werden die Schuhe des Bräutigams bestrichen, die »Eroberer« ergehen sich in Diebstählen (Hühner, Löffel, Schnapsgläser, Teller) im Brauthaus, die ganze Szene ähnelt dem kriegerischen Einnehmen einer Burg (Xenofon K. Akoglus, *Λαογραφικά Κοτυώρων*, Athen 1939, 205, Savvas Papadopulos, *Λαογραφικά Καρακούρτ*, 2 Bde., Thessaloniki 1984–87, II 145). In Argyrupoli, Nikopoli

Verlobung (λογόπαρμυα), dann etwa bei der Rasur des Bräutigams, bei seinem rituellen Bekleiden, bei der Brautwerbung, beim Abholen der Braut usw.⁷⁰² Doch bedarf der Gesamt Ablauf des *spectacular event* einer brauchhaft festgelegten Programmierung der traditionellen Szenensequenzen, für die der Terminus »Inszenierung« oder »Regie« adäquat erscheint⁷⁰³. Zu den traditionellen Hochzeitsfeierlichkeiten auf der Balkan-

usw. versperrt der Brautbruder mit einem Tisch mit gekochtem Geflügel oder Butterhonig dem Zug den Weg, der Trauzeuge kauft die Gaben und verteilt sie nach dem Einzug ins Brauthaus (N. Lapidis, »Το νυφέπαρμυα«, *Αρχαίον Πόντου* 38, 1984, 210 ff.); oder der Brautbruder (Cousin) fordert Geld für die Übergabe der Braut, bei zu hohem Preis kommt es zu Streitigkeiten, die Mitglieder des Bräutigamszuges müssen von Omelett und der Brathenne kosten, erst dann treten sie ins Haus ein (D. Lazaridis, »Γαμήλια έθιμα του χωριού Καπίδοκιοί Τραπεζούντος«, *Αρχαίον Πόντου* 22, 1958, 261–264); oder die Brautgruppe hindert den Bräutigamszug am Eintritt ins Haus, der Bräutigam erscheint zu Pferd als Sieger. Die Symbolik der Mautentrichtung ist die Hindernisbildung, um die Schwierigkeit des Passage-Ritus zu demonstrieren, sowie ein spielhaftes Restelement des Brautkaufs (Eleftherios Alexakis, *Η εξαγορά της νύφης. Συμβολή στη μελέτη των γαμήλιων θεσμών στη νεότερη Ελλάδα*, Athen 1984, 74). Andere Formen des Brautkaufs sind die πορταρικά (das Türgeld) des Bräutigams (oder Beistands) für den Eintritt ins Dorf oder ins Haus der Braut (Sergis, *op. cit.*, 222).

⁷⁰² Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες*, *op. cit.*, 123 f. Bei der Rasur des Bräutigams wird z. B. ein Teil des Gesichtes unrasiert gelassen, weil das Messer angeblich nicht schneidet usw.; der Bräutigam muß ein Gelage spendieren. Spielhafte Erweiterungen gibt es auch beim rituellen Bekleiden des Bräutigams (Kopftuch läßt sich nicht binden usw.). Die Hindernisse des Hochzeitszuges auf dem Weg zum neuen Haus sehen auch Seilsperren vor, dem Bräutigam wird der Fez gestohlen (erhält ihn gegen Lösegeld zurück), oder die Mitglieder des Zuges müssen gegen einen *pehlivan* (professionellen ölbeschwerten Ringkämpfer) kämpfen und können sich durch Geldspenden von dieser Verpflichtung befreien (das kann auch vom Brautvater vor der Brautübergabe gefordert werden). Inszenierte »Siege« des Bräutigams demonstrieren spielhaft den schwierigen Übergang, die vielfältigen Ritualhandlungen an der Hausschwelle die Initiation (Sergis, *op. cit.*, 158). Performative Elemente finden sich schon beim der Verlobung (λογόπαρμυα) im Brauthaus: So wurde 1950 in Athen von Pontus-Griechen aus Kleinasien ein Dialog gespielt, wobei die Besucher die müden Wanderer darstellten: Sie erzählten ihre mannigfachen Abenteuer auf dem Weg, bis sie zufällig auf dieses Haus gestoßen seien, auf dem Weg habe sich der Bräutigam in ein Mädchen verliebt, das sie nun suchen usw. (G. Vafeiadis, »Τα σουμάδια«, *Ποντιακή Εστία* 1, Jan. 1950, 42 f.).

⁷⁰³ Dies konstatiert Buhociu auch für Rumänien (*Die rumänische Volkskultur*, *op. cit.*, 44): Das Hochzeitsschauspiel ist vorprogrammiert, hat szenarischen Ablauf und folgt einer strengen Bedeutungs-Hierarchie: An der Spitze steht das Brautpaar und der Hochzeitsbanner (zur Hochzeitsfahne speziell Eleftherios P. Alexakis, *Η σημαία στο γάμο. Εθνολογική μελέτη*, Athen 1990), dann der Anführer des Bräutigamszuges, der Brautführer als Zeremonienmeister, Altersgenossen, Trauzeugen, Eltern, helfende Mädchen, Instrumentenspieler/Sänger, die Mitglieder der Kommunität. Die Festivitäten dauern etwa eine Woche, Höhepunkt ist am Sonntag; die Zeremonie ist in Akte einteilbar wie bei einem Theaterstück. Zur Anwendung dieser Termini auf Phänomene der Volkskultur vgl. auch Walter Puchner, »Ο λαϊκός πολιτισμός ως σκηνοθεσία«, *Θεωρητική Λαογραφία*, Athen 2009, 525–544 und ders., »Η θεατρικότητα του λαϊκού πολιτισμού«, *Δοκίμια λαογραφικής θεωρίας*,

halbinsel gibt es eine ausgedehnte Bibliographie, von konventionellen volkskundlichen Arbeiten und beschreibenden Übersichten bis zu kultur- und sozialanthropologischen *case studies*, die eine enorme Fülle solcher theatralischer Spiel- und Schaelemente bereitstellt; es handelt sich jedoch meist um Fallstudien, die sich im besten Fall auf nationale Ebene erstrecken, sprach- und grenzübergreifende Arbeiten sind selten⁷⁰⁴.

Die Funeralprozession des Begräbnisses kann ebenfalls unter performativen Aspekten gesehen werden⁷⁰⁵, ebenso wie das traditionelle Lamentationsverhalten in mediter-

Athen 2011, 27–68. Die Tanz-Anthropologin Rena Lutzaki etwa hat das gesamte Hochzeitszeremoniell als ein Tanz-*dromenon* beschrieben (Rena Lutzaki, »Ο γάμος ως χορευτικό δρώμενο. Η περίπτωση των προσφύγων της Αν. Ρωμυλίας στο Μικρό Μοναστήρι Μακεδονίας«, *Εθνογραφικά* 4–5, 1983–85, 143–176). Das Initiationsritual »Hochzeit« kann auch als Liedabfolge beschrieben werden (Dimitrios S. Lukatos, »Τα »τελετουργικά« τραγούδια του ελληνικού γάμου. Η μαγικο-θρησκευτική, ψυχολογική και κοινωνική σημασία τους«, *Σύνδειπνον. FS D. S. Lukatos*, Ioannina 1988, 57–71, Eleni Psychogiu, »Τα »ακριτικά« ως τελετουργικά τραγούδια μύησης: η περίπτωση του γαμπρού-στρατιώτη«, *Ευρωπαϊκή ακριτική παράδοση: από τον Μεγαλέξανδρο στον Διγενή Ακρίτα*, Athen 2004, 152–185), als Demonstration der sozialen Geschlechterrollen (Nora Skuteri-Didaskalu, »Για την ιδεολογική αναπαραγωγή των κατά φύλα κοινωνικών διακρίσεων. Η σημειοδοτική λειτουργία της »τελετουργίας του γάμου«, *Σημειωτική και κοινωνία*, Athen 1980, 159–196) usw.

704 Z.B. Marcu Beza, »The Sacred Marriage in Roumanian Folklore«, *The Slavonic Review* 4/11 (1925) 321–333, 5/15 (1927) 647–658, Catherine Brown, »Gypsy Wedding at Skopljec«, *Folk-Lore* 44 (1933) 305–308, Theodor Frings/Maximilian Braun, *Brautwerbung*, 1. Teil, Leipzig 1947, Radost Ivanova, *Traditional Bulgarian Wedding*, Sofia 1987, Démétrios S. Loukatos, »L'invitation aux noces: sujet d'étude comparative chez les peuples balkaniques«, *Die Kultur Südosteuropas, ihre Geschichte und Ausdrucksformen*, Wiesbaden/München 1964, 161–170; zur hebräischen Hochzeit in Ioannina Rachel Dalven, »Betrothal and Marriage Customs of the Jannina Jews«, *Sephardic Scholars* 3 (1973) 41–60. In Auswahl aus dem griechischen Sprachraum: W. R. Halliday, »A Greek Marriage in Cappadocia«, *Folklore* 23 (1912) 81–88, Magda H. Ohnefalsch-Richter, *Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern*, Berlin 1913, Démétrios S. Loukatos, *Religion populaire à Céphalonie*, Athènes 1950, Philip P. Argenti, *The customs of Chios: their development from the XVth to the XXth century*, London 1953, Franz Dölger, »Hochzeit in Prosotsani«, *Zeitschrift für Balkanologie* 2 (1964) 33–37, Maire-Elisabeth Handman-Xifaras, »Les noces à Pouri, Pélion«, *L'Homme* 16/2–3 (1976) 41–67, Fotios K. Litsas, *The Greek Folk Wedding: Preliminary Studies*, Chicago 1981, James Rennell Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, London 1892, Nikolaos G. Politis, »Ο γάμος παρά τοις νεωτέροις Έλλησι«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 3, Athen 1931, 232–322, M. C. Couffin, *Monde féminin et mariage en Epire grecque*, Montpellier 1982, Eurydike Antzylatu-Retsila, *Τα στέφανα του γάμου στη νεότερη Ελλάδα*, Athen 1980, zum Vergleich mit dem Altertum auch Philipp Sakellarios, *Die Sitten und Gebräuche der Hochzeit bei den Neugriechen verglichen mit denen der alten Griechen*, Diss. Halle a. S. 1880, zu den Pontus-Griechen Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Ίέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007, 117–223, zu Zypern vgl. die enorme fast tausendseitige Matiersammlung von Kalliopi Protopapa, *Έθιμα του παραδοσιακού γάμου στην Κύπρο*, 2 Bde., Nicosia 2005.

705 Rudolf Schenda, »Begräbnis«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 28–41 mit umfangreicher Bibliographie.

ranen und südosteuropäischen Regionen⁷⁰⁶, von der Beweinung des Leichnams über das Begräbnis, die *mnemosyna/zadušnici*-Messen und Seelengedenktage⁷⁰⁷, die Grabpflege und den Dialog mit dem Toten an der Grabplatte⁷⁰⁸ bis hin zur Exhumierung der Gebeine und ihrer Deponierung im Beinhaus (*osteophylakion/kostnica*) des Dorfes⁷⁰⁹. Dazu gibt es unzählige Übersichtswerke, Sammelstudien und Fallbeispiele, die z.T. enormes Informationsmaterial in großer Varianz vorlegen⁷¹⁰, aber eigentliche performative Spiele gibt es bloß bei der Nachtwache an der aufgebahrten Leiche, wo vor allem im nördlichen Balkanraum auch Maskenspiele aufgeführt werden⁷¹¹. Aber allein schon die Vorstellung von den leiblichen Bedürfnissen des Toten, das Freilassen seines Platzes beim

706 Milenko S. Filipović, »Das Zerkratzen des Gesichts bei den Serben und Albanern«, *Revue internationale des études balkaniques* 2 (1936) 157–166, Dimitrios V. Oikonomidis, »Ο θρήνος του νεκρού εν Ελλάδι (το μοιρολόγι και η εθμοτυπία του)«, *Επετηρίς Κέντρου Ερευνας Ελληνικής Λαογραφίας* 18–19 (1965–66) 11–40, Ján Komarovský, »Kaukasische Parallelen der Begräbnis-Bräuche von Crna Gora (Montenegro)«, *Ethnologia Slavica* 2 (1970) 177–187.

707 Vgl. dazu die thematischen Abschnitte »*Nekrolatria*: Gedenkmesse, Grabbesuch und Speiseopfer« und »Allerseelen – das heortologische System der *psychosabbata*: liturgische Brotweihe, *kollybaga* Gabe und Hochzeitsorakel« in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 73–90. Dazu auch Eleni Psychogiou, »Μοιρολοϊστρες, νεκροί και σιτάρι: αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή στις επιμημόσυνες γυναικείες τελετουργίες«, Fotis Terzakis (ed.), *Θάνατος και εσχατολογικά οράματα. Θρησκευοϊστορικές προοπτικές*, Athen 2003.

708 Marian Wenzel, »Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia«, *Folk-Lore* 73 (1962) 1–12, Matthias Murko, »Das Grab als Tisch«, *Wörter und Sachen* 2 (1910) 79–160.

709 Zu diesem zweiten Abschied und der Poetik der Lamentation vgl. vor allem Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton 1982. Zu den Klageliedern Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 73–77.

710 Stichprobenartig für den hellenophonen Kommunikationsraum Bernhard Schmidt, »Totengebräuche und Gräberkultur im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswiss.* 24 (1926) 281–318, 25 (1927) 52–82, Nikolaos G. Politis, »Τα κατά την τελευταίην«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 3, Athen 1931, 323–362, Margaret Kenna, »Houses, Fields, and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island«, *Ethnology* 15 (1976) 21–34, Jill Dubisch, »Death and Social Change in Greece«, J. Dubisch/L. Taylor (eds.), *Special Issue of Anthropological Quarterly (on the Uses of Death in Europe)* 62/4 (1989) 189–200, Manolis Varvunis, »Η παρουσία τροφών στα έθιμα του θανάτου της περιοχής της Ναυπάκτου«, *Ναυπακτικά* 6 (1992/23) 705–718, Michael Herzfeld, »In Defiance of Destiny: The Management of Time and Gender at a Cretan Funeral«, *American Ethnologist* 20/2 (1993) 241–255, Giannis Suliotis, *Τα κόλλυβα*, Athen 1986, Themistoklis Christodulu, *Τα ιερά μνημόσυνα*, Athen 2002, Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007, 225–310, Kalliopi Protopara, *Τα έθιμα του θανάτου στην παραδοσιακή κοινωνία της Κύπρου*, Nicosia 2012, usw.

711 Z.B. in Rumänien und Ungarn. Bei den Ungarn ist der Klapperstock schon 1818 nachgewiesen: ein Bursch muß mit zugebundenen Augen erraten, wer ihn geschlagen hat. Anderswo wird Karten gespielt oder werden Witze erzählt (Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 672 ff.).

Totenschmaus oder das Servieren von Speisen in der Totenkammer haben performative Aspekte, die einer näheren Untersuchung wert wären⁷¹².

Unter einem solchen weiter gefaßten Performativitätsbegriff könnte man dann auch noch andere Zeremonielle ekklesialer Natur ins Auge zu fassen, wie Teile der orthodoxen Messe mit deutlich darstellendem Charakter, etwa die Kreuzabnahme im Osterkreis, oder den Epitaphumzug, doch mag eine solche Expansion eher zu Unklarheiten und Mißverständnissen bezüglich der symbolischen Natur dieser Sakralhandlungen führen. Gesondert seien eventuell die rituellen ekklesialen Versteigerungen erwähnt, wo durch die höchste Geldspende das temporäre Besitzrecht eines ekklesialen Sakralgegenstandes erworben wird (das Tragen einer Ikone, von Hexapterygen, Bannern und Wimpeln, in der Kirche oder auf dem Dorfplatz, das Aufstellen des Kirchenkreuzes oder der Auferstehungsikone im eigenen Haus usw.). Dieser Brauch hat im Inselraum und dem östlichen Hellenentum manchmal deutlich theatralischen Charakter, wo der Prestigegewinn des Höchstbietenden öffentlich zur Schau gestellt wird⁷¹³. Manchmal handelt es sich um Re-Innovationen von Kleinasienflüchtlingen⁷¹⁴.

712 Mihai Pop, »Le mythe de ›Grand voyage‹ dans les chants des cérémonies funèbres roumaines«, *To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his 70 birthday*, 2 Bde., The Hague/Paris 1967, II 1602–1609, Tioslav Matic, *Totenkult bei den Serben*, Diss. Leipzig 1940, Julius von Negelein, »Macedonischer Seelenglaube und Totenkultus«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 14 (1904) 19–35, Paul H. Stahl, »Le départ des morts. Quelques exemples roumaines et balkaniques«, *Études rurales* 105/106 (1987) 215–241, Philip V. R. Tilney, »Supernatural Prophylaxes in a Bulgarian Peasant Funeral«, *Journal of Popular Culture* 4/1 (1970) 213–229, Eleni Psychogiu, »Μοιρολοίστρες, νεκροί και σιτάρι: αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή στις επιμνημόσυνες γυναικείες τελετουργίες«, F. Terzakis (ed.), *Θάνατος και εσχολογικά οράματα. Θρησκευοϊστορικές προοπτικές*, Athen/Thessaloniki 2003, 364–403, dies., »Η πόλη θυμάται αγρυπνώντας. Εαρινά δρώμενα στη Βόνιτσα: λατρευτικές πρακτικές και συλλογική μνήμη«, K. Bada (ed.), *Η μνήμη του επαρχιακού αστικού τόπου και τοπίου: το Αγρίνιο μέχρι τη δεκατία του '60. Πρακτικά Ημερίδας*, Agrinion 2003, 77–115), Josef Bauer, »Jenseits«, *Enzyklopädie des Märchens* 7 (1993) 524–533 usw.

713 Manolis G. Varvunis, »Θεατρικά στοιχεία στους εθιμικούς εκκλησιαστικούς πλειστηριασμούς«, *Stephanos. Tribute for Walter Puchner*, Athens 2007, 141–148, Minas A. Alexiadis, »Εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί«, *Δωδώνη* 6/1 (1977) 397–405 (*Καρπαθιακή Λαογραφία*, Athen 2001, 347–361), Anagnostis Papakyparissis, »Εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί στο Μικρασιατικό χώρο«, *Μικρασιατικά Χρονικά* 29 (1998) 327–339, Manolis G. Varvunis, *Νεοελληνικοί εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί*, Thessaloniki 2002. Auf Amorgos z.B. erwirbt der Höchstbietende das Recht auf die Organisation des *panegyri* am Marienfest des 15. Aug., anderswo zur Organisation von Litaneien und Umzügen an hohen Festtagen. Manolis G. Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, 337 ff. listet 35 Beispiele aus bulgarisch und türkisch Thrakien; es handelt sich um einen Sekundärritus mit dem Effekt der Gruppenstabilität, folkloristisch gebraucht für utilitaristische Ziele wie Geldsammlung für Kirche und gemeinnützige Zwecke (Verbreitungskarte S. 342).

714 Z.B. im Dorf Nea Karvala Kavalas mit Flüchtlingen aus Kappadokien (Varvunis, *Νεοελληνικοί*

Der Vorgang theatralischer Schaustellung von Prestige und Macht ist freilich keineswegs auf die Oralkulturen der Unterschichten beschränkt, sondern bei den Elitekulturen dominant. Venedig hat in seinen Insel- und Küstenbesitzungen systematisch Gebrauch gemacht von Festivitäten und Veranstaltungen als Demonstration kultureller Überlegenheit und politischer Macht⁷¹⁵. Dies wird uns an anderer Stelle noch zu beschäftigen haben; die vergleichbaren demonstrativen Schaustellungen unter dem Sozialismus fallen jedoch nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung, die den traditionellen Oralkulturen gewidmet ist.

2.2 PROFESSIONELLE SCHAUSTELLEREI

Die professionelle oder semiprofessionelle Seite performativer Manifestationen in den Oralkulturen Südosteuropas umfaßt im wesentlichen die Instrumentenspieler und Musikanten, bei denen die Roma bekanntlich eine herausragende Rolle gespielt haben. Auf dem Sektor der Performanz im engeren Sinne als hauptberuflich organisierter Schaustellerei sind vor allem Puppen- und Schattenspieler zu erwähnen, nach Maßgabe der Tatsache, daß fahrende Spielgruppen mit improvisierten Theateraufführungen zumindest semiurbane Rezeptionsverhältnisse voraussetzen und vielfach auch eine existierende Theatertradition der Elitekultur, an der sie sich kontrapunktisch profilieren können. Die rituelle Bindung an Jahrestermine und Festtage sowie an Glaubensvorstellungen von der magische Effektivität der vorgeführten Handlungen sind nun nicht mehr gegeben, sondern Unterhaltungsbedürfnis auf der einen Seite und pekuniärer Erfolgszwang auf der anderen regulieren diese Aktivität nach den Marktgesetzen von Angebot und Nachfrage bzw. den vorgegebenen ästhetischen Normen der traditionellen Volkskultur, die sowohl für die Produktions- wie auch für die Rezeptionsseite Gültigkeit und Verbindlichkeit besitzen. Der Übergang von der Oralität zur szenischen Textproduktion ereignet sich im weiten Variationsspielraum der Improvisationsmöglichkeiten, denen auch vorgegebene, sofern vorhanden, Textvorlagen unterliegen können.

εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί, op. cit., 111) oder in Kappadokien bei Karditsa (Kalliopi Alivanoglu-Papangelu, *Από το Τσουχούρ Καππαδοκίας στο Καππαδοκικό Καρδίτσα*, Sofades 2000, 52, 55).

⁷¹⁵ Vgl. z.B. zu diesem Macht-Theater der staatlichen Zeremonien und Feste im venezianischen Dubrovnik (Ragusa) Nella Lonza, *Kazalište vlasti. Ceremonijal i državni blagdani dubrovačke Republike u 17. i 18. stoljeću*, Zagreb/Dubrovnik 2009.

2.2.1 *Fahrende Komödianten*

Ambulante (Volks)Theatergruppen professionellen Zuschnitts hat es im Osmanischen Reichsteil kaum gegeben, wenn man von den griechischen Wandertruppen (μπουλούκια, Haufen, Gruppe, türk. *bülük*) nach 1860 absieht, die im gesamten Ostmittelmeer und in der Schwarzmeerregion tätig waren; hier geht es zwar um Autodidakten, aber von Oralität und Improvisationstheater kann nicht die Rede sein⁷¹⁶. Auf dem venezianischen Sektor Südosteuropas gibt es in den »Memorien« von Casanova die Nachricht, daß er um 1745 als *impresario* eine *commedia dell'arte*-Truppe von Otranto nach Korfu geholt habe, die dort eine Saison ihre improvisierten Vorstellungen zum besten gegeben habe⁷¹⁷; möglicherweise gab es noch andere derartige Vorstellungen, denn die Einflüsse in der heptanesischen Dramatik im 18. Jh. sind noch deutlich nachweisbar⁷¹⁸. In den habsburgischen Bereichen Südosteuropas entstand ein ganzes Netz von fahrenden Komödianten, die die privilegierten deutschen Theater in den Provinzstädten der Donaumonarchie benutzten, doch handelt es sich eher um Manifestationen der Hegemonialkultur; näher am Begriff eines oral geprägten Volkstheaters waren etwa die wandernden Schauspieler in der Vojvodina mit ihrem serbokroatischen Spielplan oder die Gaukler und Schausteller in Ungarn⁷¹⁹. Doch über Vorstadttheater und *ex tempore*, Affentheater, Hundetheater und andere Spektakel geben die Theatergeschichten ausreichend Auskunft⁷²⁰.

Es gibt auch Fälle von Zusammenarbeiten von Berufsschauspielern mit Dilettanten, wie etwa der griechische Truppenprinzipal Michael Daniel, der 1909/10 in Georgien überwinterte und mit lokalen Laienspielergruppen zusammenarbeitete⁷²¹. Doch auch hier

716 In Übersicht nun Walter Puchner, *Hellenophones Theater im Osmanischen Reich (1600–1923)*, Wien/Berlin 2012, 83–159 (»Das lange 19. Jahrhundert der Sultansreformen. Griechisches Berufstheater und Laienspiel unter dem Halbmond und in den nationalstaatlichen Ausläufern«) mit der einschlägigen Spezialbibliographie.

717 Walter Puchner, »Μεθοδολογικοί προβληματισμοί και ιστορικές πηγές για το ελληνικό θέατρο του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα«, *Δραματουργικές αναζητήσεις*, Athen 1995, 141–344, bes. 278–280.

718 Walter Puchner, »Spuren der Commedia dell'arte im griechischen Theater des 18. und 19. Jahrhunderts«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums II*, Wien/Köln/Weimar 2007, 317–322.

719 Alojz Ujes, »Das Publikum der wandernden Schauspieler in der Vojvodina im 19. Jahrhundert«, *Das Theater und sein Publikum*, Wien 1977, 206–218, Hedwig Belitska-Scholz, »Gaukler und Wanderpuppenspieler in Ungarn«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) 106–122.

720 Vgl. z.B. das klassische Werk von Otto Rommel, *Die Alt-Wiener Volkskomödie*, Wien 1952.

721 In einem in der Odessaer griechischen Zeitung »Kosmos« Nr. 436 vom 8. 4. 1910 veröffentlichten Dankesbrief erwähnt der Truppenprinzipal, daß er drei Monate in Kars, Čiatura und Božomi verbracht und dort mit griechischen Laienspielern zusammengearbeitet habe (Irena Bogdanović/

geht es um Literaturtheater. Ähnliche Kontaktnahmen mit der Volkskultur gab es auch an den k.u.k. Provinzbühnen, wenn sich etwa die »Räuber« von Schiller in hippodromartige Kunstreitübungen auf der Bühne verwandeln⁷²². Solche Hippodrom-Nummern wurde auch im Athen des bayerischen Königs Otto I. (1833–1862) gezeigt, ähnlich wie das erste Theater der Stadt auch Seiltänzer und Akrobaten beherbergte⁷²³. Eine besonders beliebte Unterhaltung waren die Pantomimen⁷²⁴, denen später um die Jahrhun-

Walter Puchner, *Ελληνικό θέατρο στην Οδησό 1814–1914. Άγνωστα στοιχεία για ελληνικές παραστάσεις στην πόλη της Φιλικής Εταιρίας και στις Παρευξείνιες Χώρες από ρωσικές και ελληνικές εφημερίδες της Οδησού*, Athen 2013, 216 (der Text des Dankesbriefes 240 f., Nr. 23).

722 Z. B. bei Provinzaufführungen in Laibach und Zagreb (Peter v. Radics, *Die Entwicklung des Bühnenwesens in Laibach*, Laibach 1912, L. Duwan, »Die Beziehungen zwischen dem Laibacher und dem Wiener Vorstadttheater zwischen 1790 und 1848«, *Maske und Kothurn* 12, 1966, 220–227, Blanka Breyer, *Das deutsche Theater in Zagreb 1780–1840*, Zagreb 1938).

723 In Reiseberichten finden sich Angaben über die Art von Schaustellungen, die einige Jahre, nachdem 1830 Athen zur Hauptstadt Griechenlands erhoben wurde und 1833 der bayerische König Otto I. eingetroffen war (vgl. nun Ioannis Zelepos, *Kleine Geschichte Griechenlands. Von der Staatsgründung bis heute*, München 2014, 54 ff.), dort zu sehen waren. George Cochrane berichtet über eine Truppe aus Zante im Herbst 1835: »The actors were, a man, his wife, and their two children; and the performance were merely those of a strolling company of the most limited class« (*Wanderings in Greece*, 2 Bde., London 1837, I 202 f.). K. Schönwälder, *Erinnerungen an Griechenland*, Breig 1838, 263 erwähnt eine italienische Wandertruppe, die er in Patras gesehen habe, »welche das Publikum mit Farcen, Harlekinaden, Obscönitäten unterhielt« und gute Geschäfte machte. Ein anderer Reisender, C. O. I. von Arnim, *Flüchtige Bemerkungen eines Flüchtig-Reisenden*, Berlin 1837, 48 ff., bringt sogar den Wortlaut eines Theaterzettels vom 8. April 1836: »Heute stellt die Gesellschaft der Seiltänzer verschiedene neue Stücke vor, und sie hofft, daß die edelgesinnten Einwohner dieser Stadt mit ihrer gewohnten Freigiebigkeit ihre geringen Gaben belohnen werden. Um 4 Uhr fängt man an, sich zu versammeln, und um 5 Uhr zu spielen./Athen, den 8ten April 1836/Vorstellungen./Tanz auf dem gespannten Seile./Pyramidalische Puppenspiele./Pyramiden./Ein großer schwerer Sprung einer papiernen Puppe./Verschiedene Kunststücke auf dem schlaffen Seil,/und/eine mimische Vorstellung, genannt: die drei belebten Fässer«. Der Verfasser hat es allerdings vorgezogen, einen Spaziergang zu machen, und somit wissen wir nicht, was wirklich geboten wurde (eine Kombination von Akrobatik, Seiltanz, Puppenspiel und Pantomime?).

724 Diese Vorstellungen tauchen schon bald nach der Staatswerdung in allen größeren griechischen Städten auf, rekrutieren sich als ein separates Genre vor allem nach 1870; die Truppen sind manchmal italienischer Herkunft, aber auch autochthon; gespielt werden heroische Thematiken aus Antike, Byzanz oder dem Freiheitskrieg, mythologische, aber auch sentimentale Stoffe, die beliebten Räuberromane werden auf die Bühne gebracht wie auch aktuelle Themen. Um die Jahrhundertwende verfügen sie bereits über Musiknummern und phantasmagorische Bühnenbilder. Pantomimen werden seit 1837 auch bei Hof gespielt (Giannis Sideris, »Παντομίμα«, *Νέα Εστία* 40, 1946, H. 459, 850–865, H. 461/462, 990–996, Walter Puchner, »Οι αρχές της ελληνικής παντομίμας«, in der Studie »Μεθοδολογικοί προβληματισμοί και ιστορικές πηγές για το ελληνικό θέατρο του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα«, *Δραματοουργικές αναζητήσεις*, Athen 1996, 141–344, bes. 252–264).

dertwende die νούτικη κωμωδία (türk. *nutuk*, Rede) folgte, eine verbale Improvisationsnummer am Ende einer Theatervorstellung⁷²⁵. Um diese Zeit brachten die griechischen Provinzbühnen auch Kunsttänzer, Akrobaten, Jongleure, Hypnotiseure, Zauberkünstler, Wunderdoktoren, Domppteure u. a. auf die Bühne⁷²⁶. Dieses Spektakelwesen setzt jedoch bereits einen urbanen Kontext voraus⁷²⁷, z. T. auch einen höfischen, wie etwa im phanariotischen Bukarest und in Iași, wo auch Seiltänzer, Jongleure, Clowns und Zauberer, italienische Affendomppteure, deutsche Gewichtheber und türkische Feuertänzer zu sehen waren⁷²⁸.

Im allgemeinen handelt es sich um schwer einzugrenzende und zu dokumentierende Bereiche, die als paratheatralische Manifestationen z. T. auch von den regionalen Theatergeschichten behandelt werden⁷²⁹, deren Ergebnisse aber von der jeweiligen Quellenlage und dem Tiefgang ihrer Auswertung abhängig sind. Diese Phänomene einer städtischen Unterschichtenkultur gehören nur mehr teilweise der traditionellen oralen Kulturschicht an, da sie oft von fixierten Textvorgaben und Elite-Institutionen, von Ideen und Ideologien der Aufklärung und des Nationalismus überformt und geprägt sind.

2.2.2 Panoramen

Ähnlich wie die Pantomimen waren auch die Panoramen eine westliche Übernahme. In Städten wie Budapest und Bukarest waren sie vor allem in den Vorstädten zu sehen. In

725 Dazu gibt es kaum Untersuchungen. Vgl. Alekos Chrysostomidis, *To λαϊκό θέατρο. Χρονικό – ιστορικό – αναμνήσεις*, Athen [1986], 164, 167 f. (wo der Verf. die Meinung vertritt, daß diese Gattung aus den Pantomimen hervorgegangen sei).

726 Zu solchen Materialien Puchner, »To θέατρο στην επαρχία«, *op. cit.* und die Regionaltheatergeschichten Aikaterini Dekulu-Melissaropulu, *Η θεατρική κίνηση στον Πύργο της Ηλίας (1860–1944)*, Diss. Athen 1998, Evanthia Stivanaki, *Θεατρική ζωή, κίνηση και δραστηριότητα στην Πάτρα από την απελευθέρωσή της (1828) έως το 1900*, Patras 2002, Michail Dimu, *Η θεατρική ζωή και κίνηση στην Ερμούπολη της Σύρου κατά το 19ο αιώνα (1826–1900)*, 3 Bde., Diss. Athen 2002 usw.

727 Vgl. Walter Puchner, »Theater und Stadtkultur: eine Typologie«, in der Studie: »Typologische Entwicklungsstrukturen der Theatergeschichte im südosteuropäischen Raum«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums I*, Wien/Köln/Weimar 2006, 13–72, bes. 56–72.

728 F. A. Costa, »Spectacole de divertiment la curțile domnești și boierești în epoca feudală«, *Studii și cercetări ist. artei* 5/2 (1958) 137–333, K. Berlogea, »Manifestations théâtrales à la cour voivodale valaque et moldave au Moyen Age«, *Revue roumaine d'histoire de l'art. Série théâtre, musique, cinéma* 19 (1982) 29–35, A. M. Popescu, »Inceputurile teatrului cult în Țara Românească«, *Studii și cercetări ist. artei* 5 (1958) 41–57.

729 Solche Materialien beinhalten auch die älteren rumänischen Theatergeschichten.

Budapest wurde noch 1837 die Seeschlacht von Navarino (1827), die zum Untergang der türkisch-ägyptischen Flotte durch die drei Großmächte geführt hatte sowie zum siegreichen Ende der griechischen Revolution, welche vorher schon in mehreren Versionen in London zu sehen war⁷³⁰, gezeigt, und zwar als Zugabe zur Aufführung des Theaterstückes »Der Pilger aus Moskau und der großmüthige Sultan«.

Der Programmzettel kündigt folgendes an: *Zum Beschluß:/die Seeschlacht bei Navarin,/oder:/die Zerstörung der ägyptischen Flotte durch die russisch-englisch-französisch verbündete Flotte, den 20. Oktober 1827./So wie der Vorberg sich erhebt, erblickt man rechts die Festung Navarin, man sieht in der Morgenröthe die sich über das Meer verbreitet, schwimmend Delphine, Meerjungfern und andern Seethiere der Phantasie in lustigem Spiel vorüberschwimmen. Es wird allmählig Tag, man sieht die Schiffe kreuzen und eine Kanonade verkündet die Zusammenkunft der beiden Kriegsflotten. Die Alliierten bilden in der Ordnung der Schiffe einen halben Mond, so daß an beiden Ende die Franzosen, in der Mitte die Russen und Engländer stehen, und aus ihre Feuerschlunde Todt und Verderben unter die gegenden stehenden Türken senden. Die ägyptische weit größere Flotte erwiedert das Feuer der Kanonen eben so lebhaft auf ihre Feinde und bietet dem Auge einen schönen Anblick dar, die meisten*

⁷³⁰ Die spektakuläre Schlacht wurde als Panorama-Nummer schon in die traditionelle Weihnachtspantomime von Covent Garden und im Surrey Theatre im Dezember 1827 aufgenommen (I. G. Mikoniatis, »The Greek War of Independence on the London Stage 1821–1833«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 18, 1979, 331–343, bes. 340–343); im ersten Falle als 19. Szene der Serie »Harlequin and the number nip; of The Giant Mountain«, wo die Englische Flotte vom Einlaufen in das Mittelmeer durch die Engen von Gibraltar bis zum siegreichen Ende der Seeschlacht gezeigt wurde, im zweiten mit dem Titel »Harlequin and the Astrologer of Stepney; or The Enchanted Fish and Fated Ring«, wo die Englische Flotte zu Beginn noch im Hafen von Portsmouth liegt, Mikoniatis, *op. cit.*, 341). Ein anderes bewegliches Panorama von denselben Malern ging auf Tournee nach Holland und Deutschland (ebenso läßt sich ein solches Panorama für Paris 1831 nachweisen, vgl. Hugh Honour, *Romanticism*, London 1979, 357). Aber es gibt auch andere Panoramen, die offenbar nicht beweglich waren: so hat sich eine »Description/of a/View of the Battle/of Navarin,/now Exhibiting at/the Panorama, Strand« erhalten, wo an die Zuschauer auch gedruckte »Erläuterungen« über die Vorgeschichte der Auseinandersetzung, ihre Entwicklung und ihren Ausgang verkauft wurden, mit Angaben zu Leben und Wirken von Flottenadmiral Sir E. Codrington sowie Auszüge von Augenzeugenberichten der Schlacht (Sterios Fasulakis, *Αγγλικόν θέατρον και ελληνική επανάσταση*, Athen 1971, 7). Solche Panoramen mit eindrucksvollen Szenen aus dem hellenischen Orient mit wilden Naturlandschaften und authentischen Kostümen waren schon gleich nach dem Ausbruch der Revolution zu sehen. Eine gedruckte Beschreibung eines Panoramas in London 1822, zeigt z.B. folgendes: »description/of the/Island and City of/Corfu,/with Part of the Coast of Greece, Epirus, and the Suliot/Chain of Mountains,/in the Distance, the Whole Representation Embellished, in the Foreground, with/a Variety of Costumes/Worn by the Greeks, Assembled on Fort Neuf to Celebrate the/Annual Religious Festival of ›La Madonna‹ ...« (Fasulakis, *op. cit.*, 6 f.).

ihrer Schiffe werden zu Grund gerichtet. Deutlich unterscheidet man bei diesem, auf das Täuschendste nachgeahmten furchtbaren Ereigniße, eine Fregatte mit Rudersclaven besetzt sich näher an die Engländer heranziehen, sie erhält aber plötzlich mehrere volle Lagen, so daß die Mastbäume umstürzen, das Schiff in Brand gerath, der eine mehr um sich greift und die Pulverkammer zündet. Mit Krachen zersplüßet das Schiff und das brennende Wrack treibt auf dem Wasser umher, und schließt vollends mit dem Untergang der türkischen Flotte ...⁷³¹

Derartige Schaustellungen mit Stadtansichten, Schlachtenszenen, Krönungen usw. waren in ambulanten Schaubuden auch in Bukarest⁷³² und bei Jahrmarktsfesten auch in anderen Städten Rumäniens zu sehen (*panarama*); als Werbenummern und zur Anlockung von Zuschauern für das Panorama wurden auch improvisierte primitive Puppenspiele mit erotischen oder häuslichen Alltagsthemen gegeben (*Vasilache și Marioara*)⁷³³. Das führt uns allerdings schon zum folgenden Kapitel.

2.2.3 Puppentheater

Professionalismus im eigentlichen Sinne findet man jedoch vorwiegend bei Puppen- und Schattenspielern, die als Einzelgänger und *one-man-show* größere Überlebenschancen haben und überdies eine höhere Mobilität aufweisen⁷³⁴; dieser weitere Diffusionsradius betrifft vor allem den nordbalkanischen Raum, wo im weihnachtlichen Krippenspiel und dem »Herodeskasten« nicht nur Professionalismus und Laienspiel zusammentreffen, lebendige Schauspieler mit Puppen und Figuren, sondern auch mitteleuropäische, polnische, tschechische und ukrainische Kulturzonen mit ungarischen und rumänischen: Die Morphologie der ungarischen Krippenspiele und des tragbaren »Herodeskasten« ist nicht unbedeutend⁷³⁵, dem entsprechen in Rumänien die *vicleim*-Spiele und das *jocul papușilor*

731 Photographie eines Programmzettels bei Hedwig Belitska-Scholtz, »Gaukler und Wanderpuppenspieler in Ungarn«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) 106–122, bes. 109.

732 Dies ist aus den Briefen des russischen Generals Kutuzov ersichtlich, veröffentlicht in der *Revue de Paris*, April 1835 (Ariadna Camariano, »Le théâtre grec à Bucarest au début du XIXe siècle«, *Balkanica* 6, 1943, 381–416, bes. 382 f.). Zu den Panoramen von Matthias Brody vgl. D. C. Ollanescu, *Teatrul la Români*, București 1859, 30.

733 Horia Barbu Opreșan, »Das rumänische Volkspuppenspiel«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 35/84 (1981) 84–106, bes. 87.

734 Zu diesem Kapitel vgl. auch Walter Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas*, op. cit., I 73–96, bes. 82–92 und ausführlicher ders., »Το παραδοσιακό κουκλοθέατρο στα Βαλκάνια και στην Ελλάδα«, *Είδωλα και ομοιώματα*, Athen 2000, 15–26 und 143–161.

735 Dazu gibt es eine reichhaltige Bibliographie. In Auswahl: F. Schram, »Három történelmi bethlehemes játék«, *Irodalomtörténeti Közlemények* 1964, 497–520, Gyula Ortutay, »Kérdőív bethlehemes

sowie das eher primitive Puppenspiel von *Vasilache și Marioara*⁷³⁶; vom Westen und Nordwesten beeinflusst zeigen sich die Puppenspielformen in Slovenien⁷³⁷, *Šante i Pante* und Verwandtes in Kroatien⁷³⁸, einfachere Formen finden sich in der Vojvodina⁷³⁹, im Banat⁷⁴⁰,

játekok gyűjtéséhez», *Ethnographia* LXVIII (1956) 91–98, Jozsef Faragó, *Betlehemezők és kántások Puzstakamaráson*, Kolozsvár 1947, Lajos Vargyas, »Mimos elemek a magyar betlehemes játékbán«, *Antiquitas Hungarie*, Budapest 1955, 117 ff., László Földes, »A Budajenőre telepített székelyek betlehemezése«, *Ethnographia* 60 (1958) 209–259, Robert Gragger, »Deutsche Puppenspiele aus Ungarn«, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 148 (1925) 161–180, Hedwig Belitska-Scholz, »Gaukler und Wanderpuppenspieler aus Ungarn«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) 106–122, Ivan Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, München 1982, 699–702, L. Köldu, »Krippenspiel«, *Ethnographia* 69 (1958) 209–259, Ferenc Debreczeni (ed.), *A Bábjátás Magyarországon*, Budapest 1955, 5–49, Dezso Szilágyi, *Contemporary Hungarian Puppet Theatre*, Budapest 1978, Klára Vamossy, *A hazai Bábjáték*, Budapest 1941, Nora A. Táhy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989, 26, É. Szacsavay, »A magyarországi bábtáncoltató betlehemezés«, *Néprajzi Értesítő* 60 (1978/82) 57–102, dies., *Bábtáncoltató betlehemezés Magyarországon és Közép-Klet-Európában*, Budapest 1987, E. v. Hlavats, *Német Bábjátékosaink*, Diss. Budapest 1940 etc.

736 Oprišan, »Das rumänische Volks-Puppenspiel«, *op. cit.*, ders., *Teatru fără scenă*, București 1981, 26 f., 56–59.; Eugenia Popescu-Judet, »L'influence des spectacles populaires turcs dans les Pays Roumains«, *Studia et acta orientalia* 5–6 (1967) 337–355, Nicolae Rădulescu, »Musikalische Puppenspiele orientalischer Herkunft in der rumänischen Folklore«, *Zeitschrift für Balkanologie* 14 (1978) 83–98, L. Nădejda, »Teatrul popular de păpuși în secolul al XIX-lea«, *Studii și cercetări de istoria artei* 7, no 1 (1960) 203–215, Letiția Gitză, »Le théâtre roumain de marionettes«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* I (1964) 118–138, Johann Carl Schuller, *Herodes. Ein deutsches Weihnachtsspiel aus Siebenbürgen*, Herrmannstadt 1850, L. Alexandrescu, »Le Bethléem, un mystère paysan contemporain du nord de la Roumanie«, *Estudios Escénicos* 21 (1978) 149–167, Simion Alterescu, *Istoria Teatrului Leydiuturi până la 1848*, București 1965; Letiția Gitză, *Teatrul de Păpuși în Romînesc*, București 1963, dies./I. Chimet/V. Silvestru, *Teatrul de păpuși în România*, București 1968, Alfred Karasek-Langer, »Krippentheater und bewegliche Krippen im Sudetenraum«, *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde* 8 (1964) 171–253, Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, Bd. 2, București 1938 (gedruckte *vicleim*-Texte) etc.

737 Niko Kuret, »Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem«, *Slovenski Etnograf* 10 (1957) 113–124, ders., »Novo o naši tradicionalni lutki«, *Slovenski Etnograf* 15 (1962) 157–166.

738 Nikola Bonifačić-Rožin, »Šante i Pante. Narodni ručne lutke u Hrvatkoj«, *Slovenski Etnograf* 15 (1962) 135–156, Ivan Lozica, *Folklorno kazalište (Zapisi i tekstovi)*, Zagreb 1996, 349–361; ders., *Izvan teatra. Teatrabilni oblici folkloru u Hrvatskoj*, Zagreb 1990, 264 ff., Nikola Bonifačić-Rožin, *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963, 128–131.

739 Improvisierte Puppenspiele werden hier auch bei Hochzeit und Begräbnis aufgeführt (M. Matić-Bešković, »Lutka u običajima i verovanjima etničkih grupa u Vojvodini«, 18. *Zbornik kongresa jugoslovenskih folkloristov*, Bovec 1971, Ljubljana 1973, 149–151).

740 T. Ferenc, »Die Wintervolksitten im Nordbanat«, *Makedonski Folklor* 15–16 (1975) 111–115 (113 Hirtenspiel mit umherziehender Krippe).

in Serbien, Bosnien und der Herzegovina⁷⁴¹. Gegen Süden zu werden die Spieltraditionen etwas punktueller: Albanien⁷⁴², der griechische *fasulis*⁷⁴³, Bulgarien⁷⁴⁴ sowie die Formenvielfalt des weithin unerforschten Puppenspieles in Kleinasien⁷⁴⁵. Mit den ungarischen Entsprechungen des Wiener Kasperls⁷⁴⁶ sowie dem griechischen, aus Italien importierten *fasulis* sind schon die Grenzen zu Übergangsformen zum Kunstpuppentheater überschritten⁷⁴⁷.

Die nordbalkanischen Krippendarstellungen sind wie auch in Ostmitteleuropa mit den rituellen Weihnachtsumzügen verbunden⁷⁴⁸ und finden sich in verschiedenen Varianten als *vertep*, *vertepaši*, *szopka*, *vicleim*, *betlejka*, *betlemaši*, *kriskindle* usw.

741 Nikola Bonifačić-Rožin, »Tragom narodni ručnih lutaka u Hrvatskoj, Bosni, Hercegovini i Srbiji«, *Traditiones* 5–6 (1979) 19–30, Tvrtko Čubelić, *Usmena narodna retorika i teatrologija*, Zagreb 1970, 119–122, Nikola Bonifačić-Rožin, »Igre ›tri kralja‹ i ›vertepi‹ kod jednog dijela stanovništvo Hrvatske«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu 19–23. IX. 1967*, Beograd 1974, 433–440.

742 S. Vaqari, »Teatri i kuklave ne«, *Nëndori* 2, 11 (1955) 139–145.

743 Walter Puchner, *Fasulis. Griechisches Puppentheater italienischen Ursprungs aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Bochum 1978 (Puppenspielkundliche Quellen und Forschungen 2), Maria Velioti, »Οι κούκλες του Χρήστου Κονιτσιώτη στη συλλογή του Πελοποννησιακού λαογραφικού ιδρύματος«, *Εθνογραφικά* 2 (1979/80) 47–56.

744 Rajna D. Kacarova, »Naroden kuklen teatär«, *Radovi XII kongresa saveza folklorista Jugoslavije (Celje 1965)*, Ljubljana 1968, 385–410, dies., »Folk Puppet Theatre – Puppets made of plants«, *The Folk Arts in Bulgaria. Papers from a Symposium*, Pittsburgh, Pennsylvania 1976, 55–75, dies., »Za edin kuklar i negovite kukli čengii (About a puppeteer and his puppets)«, *Etnografski i folkloristični izsledvanija*, Sofija 1979, 292–305; Rajna Kacarova-Kukudova, »Naroden Kuklen teatär. Kukli ot kärpi«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej VI* (1963) 409–424, Nadežda Atanasova, »Folklor i kuklen teatär«, *Chudožestvena samodejnost* 1981/2, 34 f.

745 Georg Jacob, »Das türkische Kukla ojunu. Aus den Briefen an Dr. Ritter«, *Islam* 9 (1919) 248–250, Metin And, »Various species of shadow theatre and puppet theatre in Turkey«, *Estratto degli Atti del secondo congresso internazionale di arte Turca*, Napoli 1965, Otto Spies, *Türkisches Puppentheater. Versuch einer Geschichte des Puppentheater im Morgenlande*, Emsdetten 1959 (Die Schaubühne 50), İlhan Başgöz, »Earlier References to Kukla and Karagöz«, *Turcica* 3 (1971) 9–21, Alessandro Bombaci, »On ancient Turkish Dramatic Performances«, D. Sinor (ed.), *Aspects of Altaic Civilization*, Bloomington 1962, 87–117, bes. 110, Herbert W. Duda, »Das türkische Volkstheater«, *Bustan* 1961/2, 11–19.

746 Hedwig Belitska-Scholtz/O. Somorjai, *Das Kreuzer-Theater in Buda (1794–1804). Eine Dokumentation zur Bühnengeschichte der Kasperlfigur in Budapest*, Wien/Graz/Köln 1988.

747 Dies betrifft vor allem das Repertoire des Puppenspielers Christos Konitsiotis (vgl. jetzt Apostolos Maguliotis, *Ιστορία του νεοελληνικού κουκλοθεάτρου »Φασουλής«*, Diss. Athen 1997 und ders., *Ιστορία του νεοελληνικού κουκλοθεάτρου (1870–1938)*, Athen 2012).

748 Im Sammelwerk *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* findet sich im Band zu Rumänien eine Beschreibung polnischer Weihnachtssänger und Puppenspieler (Bd. XI, 306 f.).

von der Ukraine und Weißrußland, Polen und die Slowakei über Rumänien und Ungarn bis nach Slavonien und Serbien, ja sogar bis nach Skopje und Bitola im Süden⁷⁴⁹; im dalmatinischen Küstenstreifen und in Slovenien bestehen hier noch Zusammenhänge mit spätmittelalterlichen geistlichen Schauspielen (z.B. 1615 wird in Šibenik ein Dreikönigsspiel mit Herodes gegeben, »dal libretto scritto in schiavo«)⁷⁵⁰. Unter morphologischen Gesichtspunkten stellt der derart weitverbreitete ambulante »Herodeskasten« aber einen Sonderfall dar, auch deshalb, weil er an den Zwölftertermin gebunden bleibt, was für das professionelle Puppenspiel nicht mehr üblich ist. Nach den Aufzeichnungen von Bonifačić-Rožin herrscht im südslavischen Raum ein zweifiguriger Spieltyp mit Stabpuppen vor, die in Kreuzform konstruiert sind, wobei der bedeckte Spieler auf der Erde (unter einer Bank) liegt und mit beiden Händen die Puppen hochhält⁷⁵¹; aber auch Handpuppen, die mit drei Fingern gespielt werden, sind nachgewiesen. Die Spekulationen über die historische Herkunft dieser Primitivformen braucht hier nicht wiederholt zu werden⁷⁵². Die Namensform beider

749 V. Antić, »Trojcata mudreci od istok i račanjeto na Isus Christos vo makedonskite narodni običaji i pesni«, *Makedonski Folklor* 15-16 (1975) 183-195 (die *vertep*-Krippe wird von drei Buben am Drei-Königs-Tag herumgetragen).

750 Franjo Fancev, »Liturgijsko obredne igre u zagrebačkoj stolnoj crkvi«, *Narodna starina* 10 (Zagreb 1925), Niko Kuret, »Trikraljjevske igre in Kolede na Slovenskom«, *Slovenski Etnograf* 3-4 (1951) 240-275. Zum geistlichen Schauspiel am dalmatinischen Küstenstreifen und im Hinterland Francesco Saverio Perillo, *Le sacre rappresentazioni Croate*, Bari 1975 und Nikola Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, 1-25.

751 Photographien in Bonifačić-Rožin, »Šante i Pante« (1962), *op. cit.*, nach S. 144 (S. 137 jugoslawische Verbreitungskarte mit den hauptsächlichen Spieltypen; massiertes Vorkommen nur im zentral-kroatischen Bereich).

752 Ich zitierte aus der deutschen Zusammenfassung seines Artikles in *Traditiones* (1979): »Aufzeichnungen aus Kroatien: 1964, Dorf Krvavac, Neretljanska krajina, Veranstaltung mit zwei Puppen, Spieler aus der Herzegowina; - 1967, Dorf Sušnjari, Požeška kotlina, Spiel mit zwei Puppen, von Hirten ausgeführt, Geplauder; - 1967, Dorf Studenci, Imotska krajina, Kinderspiel »Krizma« (die Firmung), in welchem der Bischof den Firmling mit der einen Hand an die Wange schlägt und dabei spricht: »Šanti, panti, kad je krizma bila«. - 1968, Babina Greda, Slawonien, Spiel mit zwei Puppen auf der Weide, man nennt sie »strašila« (Gespenster). - 1978, Ladinci, Umgebung von Križevci, Spiel mit zwei Puppen, die »Bartoli« genannt werden, aufgeführt bei einer Hochzeit. Der Puppenspieler liegt auf dem Rücken unter einer Bank. Aufzeichnungen aus der Herzegowina und aus Bosnien: 1964, Dorf Osanići, Umgebung von Stolac. Beim abendlichen Treffen spielt um 1954 ein Spieler liegend, unter einer Decke, mit zwei Puppen; - 1964, Angaben, aufgezeichnet in Norinska Kula, über ein Spiel mit zwei Puppen im Dorf Trebižat bei Čapljina in der Herzegowina. Das Spiel mit volkstümlichen Puppen wurde nach Trebižat von einem Jungen gebracht, der beim Bau der Strecke Brčko-Banovići 1946 mitarbeitete. Dort sah er eine Puppenvorstellung, die Spieler waren aus einem Dorfe aus der Umgebung von Stolac. In Trebižat wurde das Puppenspiel zuerst auf der Bühne veranstaltet, nachher wurde es vom Volke übernommen und auf dem Felde während

Puppen läuft meist auf *Šante i Pante* (mit Variationen)⁷⁵³, im Zwischenmurgebiet auch *Gáspár i Melko*⁷⁵⁴. Aus den bisher veröffentlichten Texte geht hervor, daß es sich um kurze improvisierte Dialoge verschiedensten Inhalts handelt⁷⁵⁵. Neuere Aufzeichnun-

der Ruhepause aufgeführt. Die Angaben über die Übernahme des Spiels mit zwei Puppen und liegendem Spieler wurden brieflich mitgeteilt. – 1976, Gundinci, Angaben über das Spiel der Hirten mit zwei Puppen, die Gespenstern ähnlich sind; der Spieler liegt und ist zugedeckt. Das Spiel wurde im Dorf Čardak bei Modrić aufgeführt. Die Angaben wurde von Zugewanderten übermittelt, die sich im J. 1952 aus dem bosnischen Čardak im slawonischen Gundinci angesiedelt hatten. Es wurde bei ihnen nicht mehr aufgeführt, doch wurde es von den Einheimischen nach dem Zweiten Weltkrieg auf der Weide gespielt./Aufzeichnungen aus Serbien: 1978, in Zagreb erhaltene Angaben. Von Einwohnern des rumänischen Dorfes Plavna bei Negotin wurde vor einigen Jahre bei der ›Smotra folklorā‹ (Folkloristische Veranstaltung) ein Puppenspiel aufgeführt, welches man auf rumänisch ›Natama‹ (= Anathema, Fluch) nennt./Aus den gesammelten Angaben geht hervor, daß die kroatischen und bosnisch-herzegowinischen Puppen ein Gestell aus zwei kreuzweise übereinander gelegten und befestigten Stäben haben. Mit zwei Puppen spielt immer ein Spieler, der auf dem Rücken liegt, bedeckt ist, die beiden Puppen in den Händen hält und in die Höhe hebt sowie an ihrer Statt mit abwechselnd verschiedener Stimme spricht. Im rumänischen Dorf Plavna bei Negotin in Serbien haben die Puppen kein Gestell in Kreuzform, der Spieler spreizt vielmehr seine Finger in Kreuzform auseinander, setzt den Puppenkopf auf die mittleren drei Finger und steckt den Daumen und den kleinen Finger in die beiden Ärmel. Für alle Puppen sind Zank und Schlägerei bezeichnend. Der Anlaß dafür ist verschieden: Grenze oder Liebe. Die Rumänen in Serbien führen das Puppenspiel ›Natama‹ dann auf, wenn im Dorf ein Diebstahl geschehen ist. Man will den Dieb entdecken. Während des Geplänkels der Puppen (eine ist gut, die andre böse), schweigt der Spieler, die Zuschauer aber verfluchen laut den Missetäter, der zugegen ist. Er wird davon beeindruckt und meldet sich von selbst. Die Leute verzeihen ihm gewöhnlich und tanzen mit ihm zuletzt ihren Rundreigen (›kolo‹), froh, daß das Gute gesiegt hat./Die für die Puppen charakteristische Schlägerei entwickelt sich auch in den angeführten Beispielen zwischen der guten und der bösen Puppe, was besonders bei der rumänischen ›Natama‹ hervortritt, wo der Fluch so sehr auf den Missetäter einwirkt, daß er seine Tat bereut und gesteht« (*op. cit.*, 29 f.). Die bogomilische Herkunftstheorie braucht heute nicht mehr angeführt zu werden.

753 *Francek i Vanček, Ante i Pante, Ivo i Ante, Prokop i Trivun, Prokop i Pétra, Ivica i Marica, Titić i Petrić* usw. (Bonifačić-Rožin, »Šante i Pante« *op. cit.*, 143).

754 Namensbeeinflussung durch *Kasperl*.

755 Bonifačić-Rožin notiert in seiner französischen Zusammenfassung 1962: »Les scénarios des spectacles sont très variés. Au Medjmurje, comme en Slovénie, c'est à cause de la borne qu'on se querelle. Dans la Banija, on se bat à cause du bétail, ou bien ce sont deux soldats qui, à la frontière, livrent un combat. Quelque part, des ivrognes mettent leur force à l'épreuve. Ou bien on se bat à cause d'une jeune fille. Il y a aussi des scènes d'amour et des coutumes de noce. Il existe la tradition parmi le peuple selon laquelle l'une des marionettes doit représenter un personnage bon et naïf, et l'autre un personnage méchant et fourbe. La querelle et la rixe entre eux est inévitable. Même, les mouton se frappent de leurs têtes. Les spectacles sont de brèves scènes qu'on donne aux veillées de filage, aux noces et très souvent au pâturage« (Bonifačić-Rožin, »Šante i Pante«, *op. cit.*, 155). Aufgrund der Verstreutheit der Belege nimmt Bonifačić-Rožin türkenzeitliche Herkunft an oder einen

gen geben eine deutliche Vorstellung von der Rudimentarität dieser Dialoge und der »Aufführungen«⁷⁵⁶: »Klepetanje« (ohne Dialogtext), »Dva mladića«, »Dva strašila«, »Šante i Pante«, »Pijanci« (Dialog von Ivo und Ante oder Prokop und Trivun), »Gáspár i Melko«, »Ivica i Marica«, »Cica – Maca«, »Djed i Baka«, »Kata i Mato« usw.⁷⁵⁷ Hat die Verstreutheit und Inselhaftigkeit der Belege im südslavischen Raum zu Spekulationen um eine türkenzeitliche Übertragung aus dem Osten geführt, so lassen sich tatsächlich Parallelen im kleinasiatischen Raum ausmachen: Das *bebek oyunu* in Burdur in Anatolien geht ähnlich vor sich – der Spieler liegt auf dem Rücken und dirigiert mit jeder Hand eine Puppe, eine männliche und eine weibliche, die einander näherkommen und sich zu umarmen versuchen, doch durch das Anheben des Knies, an das eine große Puppe gebunden ist, werden beide wieder getrennt⁷⁵⁸. Doch sind gerade in Anatolien schon seit byzantinischer Zeit breite Populationsschichten aus dem Zentralbalkan angesiedelt, was sich an verschiedenen Brauchformen immer noch ablesen läßt⁷⁵⁹, so daß eine solche Übereinstimmung wenig aussagehaltig ist. Zudem sind die Formen des traditionellen Puppentheaters in der Türkei nur sehr unzureichend erforscht. Dort ist etwa auch eine andere primitive Darstellungsform nachzuweisen: das Spiel *à la planchette*, wo zwei Puppen auf einem Seil aufgefädelt sind, das an das eine Bein des Puppenspielers gebunden ist und durch Kniebewegungen gelockert und gestrafft werden kann, was die Puppen in Bewegung (zum Tanz) bringt. Derselben Primitivtechnik begegnet man auch in Rumänien und Bulgarien⁷⁶⁰.

Am komplexesten ist die Situation wahrscheinlich in Rumänien, wo eine breite Übergangszone von darstellenden Umzugsbräuchen bis zu regelrechten Volkstheatervorstellungen nachzuweisen ist. Der *Irod* (Herodes) wird sowohl mit lebenden verkleideten Schauspielern als auch als Herodeskasten gespielt, beim Krippenspiel *vicleim* kommt es zu interessanten Mischformen⁷⁶¹. Den primitiven Spieltyp vertreten die improvisierten

Zusammenhang mit mittelalterlichen dualistischen Sekten. Niko Kuret, der schon 1957 ähnliches Material veröffentlicht (*Slovenski Etnograf* 10, 1957, 113–124), – auch ein Spieler mit zwei Holzkreuz-Puppen (Photos nach S. 120, Herstellungstechnik S. 115), stellt sogar einen Zusammenhang mit der *Kalogeros*-Puppe in der ersten Szene des thrakischen *Kalogeros*-Brauches her, die allerdings nur ein in Tücher gewickeltes Holzstück ist, von Richard Dawkins aber mit dem Dionysos *liknites* (dem gewiegten) in Zusammenhang gebracht worden ist (vgl. wie oben).

756 Lozica, *Izvan teatra*, *op. cit.*, 264–266 mit neuerer Literatur.

757 Lozica, *Folklorno kazalište*, *op. cit.*, 349–361 (Nr. 155–169).

758 And, »Various species«, *op. cit.*

759 Mit der gesamten Literatur Walter Puchner, »Το παραδοσιακό λαϊκό θέατρο του Πόντου στον εθνολογικό του συσχετισμό«, *Αρχαίον Πόντου* 38 (1983) 291–305.

760 F. Ph. Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*, Leipzig 1880, II 68 f. Der Faden läuft den beiden Puppen durch die Brust.

761 Zum Verhältnis Puppe – Schauspieler vgl. Petr Bogatyrev, »The interconnection of two similar se-

Stücke um *Vasilache și Marioara* mit erotischen und häuslichen Alltagsthemen, die auch als prologartige Werbenummern bei den Panoramen in den rumänischen Städten auf einer Bühne aufgeführt wurden⁷⁶². Oprișan nimmt an, daß diese Spielform von den durch Karagöz beeinflussten Puppenspielen, etwa den grotesken und phantastischen Puppen von *Geamala* und *Hagi Ivat* in den Bukarester Kaffeehäusern stammt⁷⁶³, doch will diese These aufgrund der grundlegenden Strukturunterschiede nicht recht überzeugen⁷⁶⁴.

Vergleichbare semiurbane Volkstheaterformen mit Puppenspiel scheint es zu dieser Zeit in Bulgarien noch nicht gegeben zu haben⁷⁶⁵, wohl aber in Griechenland, wo der *Fasulis* während der Karnevalszeit und in den Sommernächten im Freien gespielt wurde (meist im Rahmen eines Kaffeehausbetriebes), mit starkem Musikgebrauch und nasaler Stimmlage, als Stabpuppe oder mit drei Fingern bewegt, ähnlich häßlich wie Pulcinella, Vasilache und Petruschka (40–50cm groß, geschnittener und bemalter Kopf, große Nase, einäugig), in einem kleinen improvisierten beleuchteten und geschmückten Bühnenhäuschen (2x3m), Bühnenbilder aus Karton und Leinwand, einen Arbeitstisch und Helfer. Das Spiel dürfte über die Ionischen Inseln (die italienischen Opertruppen wurden häufig auch von Puppenspielern und Schaustellern begleitet)⁷⁶⁶ nach 1850 nach Griechenland gekommen sein, der Name weist noch auf den *fasulein* in Bologna⁷⁶⁷, so-

miotic systems. The puppet theater and the theater of living actors», *Semiotica* 47 (1983) 47–68 und Henryk Jurkowski, »Transcodification of the sign systems of puppetry«, *ibid.* 123–146.

762 Oprișan, »Das rumänische Volkspuppenspiel«, *op. cit.* Neuere Forschung schließt sogar wegen der Ähnlichkeit mit Pulcinella eine italienische Herkunft nicht aus (John MacCormick/Bennie Pratasik, *Popular puppet theatre in Europe, 1800–1814*, Cambridge 1998, 113). Die vergleichenden Skizzen zur Spieltechnik stellen allerdings auch eine Verwandtschaft zum russischen Petruschka her (141).

763 Beschreibung von D. C. Ollanescu, *Teatrul la Români*, București 1895, 27–29. Der zweite Name verweist mit Sicherheit auf das osmanische Schattentheater.

764 Oprișan, *op. cit.*, 87.

765 Nachweisbar sind hier auch andere Puppenformen, die ein gewisses individuelles künstlerisches Geschick erfordern: Puppen aus verkleideten Löffeln, Wasserkürbissen, Mais, Maiskolben, Blättern, Brot usw. (Kacarova, *op. cit.*).

766 Auf Korfu wird seit 1733 im Teatro San Giacomo italienische Oper gespielt (Platon Mavromustakos, »Το ιταλικό μελόδραμα στο θέατρο Σαν Τζιάκομο της Κέρκυρας (1733–1797)«, *Parabasis* 1, 1995, 147–192).

767 Zum *fagiolino* oder *fasulein* aus Bologna existiert ausreichende Literatur. Grundlegend Alessandro Cervellati, *Storia dei burattini Bolognesi (Fagiolino & C.)*, Bologna 1974 (Mc Cormick/Pratasik, *op. cit.*, 11, 46, 119, 122, 124, 131, 227). »Enormously popular in Reggio Emilia, Fagiolino, despite a name that has been traced back to the Commedia dell'Arte, seems to belong with the group of late eighteenth-century figures. His distinguishing features are a log cap with a tassel, which flies around when he waves his head, and an exceptionally cheerful disposition. His stock is used to set matters right and not as an instrument of aggression« (*op. cit.*, 122). Die fliegende Quaste wird im Griechischen auch als eine Art Helikopter benutzt, womit er sich aus heiklen Situationen retten

wie auch andere Namen noch italienisch sind⁷⁶⁸.

Ein Artikel von 1892 gibt folgende Beschreibung: *Der Fasulis, vervollkommnet und mit der Zeit hellenisiert, wurde zum wahrhaftigsten Typ des Griechen. Mit ätzendem Spott ständig und jedermann belegend, ununterbrochen schimpfend, Schläge austeilend, wenn er seinem Gegner überlegen ist, und nicht selten Schläge von diesem einsteckend, seine Mietzahlung hinauszögernd und in ständigem Kriegszustand mit seinem Hausherrn befindlich, dessen Tochter nach ihm verrückt ist, ein leidenschaftlicher Politikaster und Müßiggänger..., gewaltiger Redner, wenn es darum geht, die Mutter seiner Geliebten zu überzeugen, daß sie die beiden allein läßt, ein Prabler zuweilen, der droht, mit seiner Pistole Unheil anzurichten, konzentriert er alle Tugenden und kleine Böswilligkeiten des echten Atheners in sich, auf welcher Charaktereigenschaft seine ungewöhnlich Volkstümlichkeit beruht⁷⁶⁹. Ähnlich erfolgreich sind auch die übrigen Typen seiner Komödie. Sein Hausherr Aurelios – der Name stammt noch aus dem Italienischen – wird stereotyp als sauerköpfiger und geiziger Alter dargestellt, der einen langen Bart und große Liebe zu seiner Tochter besitzt, ständiger Gegenstand des Spottes des schlauen Fasulis. Die Hausfrau Pandolfa – auch dieser Name italienisch – ist die ihrer Tochter bei ihren Liebesbeziehungen Beistand leistende, medisante Alte, die alle Geheimnisse der Nachbarschaft ausposaunt. Die Tochter Androfile, die den Haushalt versorgt, sieht sich am Ende gezwungen, Schneiderin zu werden. Perikles, der Diener des Fasulis, nimmt ohne Murren die Schläge seines Herrn hin, rächt sich aber zuweilen, indem er Androfile einen Kuß*

kann. In italienischen Arbeiten ist die Figur wortreich beschrieben und wird oft mit Bertoldo verglichen (Francesca Castellino/Italo Ferrari, *Baracca e burattini*, Torino s. a., 161 ff.).

768 Apostolos Maguliotis, *Ιστορία του νεοελληνικού κουκλοθεάτρου »Φασουλής«*, Diss. Athen 1998 (Neufassung Athen 2012) hat in seiner Dissertation einen Versuch unternommen, die Figur aus der türkenzeitlichen Athener Karnevalstradition abzuleiten (86 ff.), was zumindest für die Namensgebung (*fasuli* ist im Griechischen wie im Italienischen die Bohne) nicht unwahrscheinlich ist, allerdings werden in einer der frühesten ausführlichen Aufführungsbeschreibungen die übrigen Figuren als Facanapas, Arlekinos, Conte-Denios (Contadino?), Pulcinellas, Cassandros und Colombina bezeichnet (G. B. Tsokopoulos, »Ο Φασουλής«, *Παρνασσός* 15, 1892, 213–217). Jedoch verfügen wir nun durch die Arbeit von Maguliotis über eine bessere Repertoire-Kenntnis, was die Beweiskraft dieser Namen einschränkt (es kann sich durchaus um eine Bearbeitung eines Bühnenaufsetzers aus der italienischen Tradition handeln). Der Artikel von 1892 gibt auch einen Hinweis auf die Herkunft: Über die Ionischen Inseln sei das Spiel in den Jahren nach der Cholera (1855) nach Kontinentalgriechenland gekommen. Wie die Repertoireanalysen von Maguliotis bestätigen, ist der Anteil an dramatischen Werken aus dem lebendigen Theater, das auf den improvisierenden Puppenbühnen zur Vorstellung kommt, nicht unbedeutend.

769 Die Übersetzung nach Puchner, *Fasulis*, *op. cit.*, 10. Solche Urteile über den nationalen oder lokalen Autostereotyp sind in der Puppenspielliteratur gang und gäbe. Wenn man nach der erhaltenen Figur von Konitsiotis im Peloponnesischen Volkskundemuseum urteilen darf (vgl. dazu noch in der Folge), dürfte sein italienischer Kollege hübscher gewesen sein, vielleicht auch galanter, doch trügen die Abbildungen und generalisierende Pauschalbeschreibungen.

stiehlt, deren Treue etwas elastisch ist⁷⁷⁰. Manchmal stellt der Fasulis auch Dramen dar. Die ernsthaften Werke des hölzernen Theaters haben sehr seltsame Titel: »Frau Jannula und die Kanone des Krämers«, »Die drei Verbrecher von St. Sideras«, »Glaube, Hoffnung und Mitleid«, »Herr Manolis und sein Barbier«, »Die Hochzeit der Androfile«, ein Stück, das mehr Aufführungen zählt als alle griechischen Komidyllen zusammen; die Dramen aber... läßt Fasulis für die Fest- und Wohltätigkeitsveranstaltungen. Nach altem Usus kündigt er allein mit seiner nasalen und verstellten Stimme die nächste Vorstellung an, am Vorabend der Wohltätigkeitsvorstellung. Und wenn man um Mitternacht den umzäunten Platz betritt, der ihm als Theater dient, kann man ihn auf die Bühne kommen sehen, mit kreisender Mützenquaste als Zeichen, daß er etwas Ernsthaftes zu sagen habe, und man kann ihn ausrufen hören: Das gebräute Publikum der Hauptstadt wird darauf hingewiesen, daß Fasulis morgen abend seine Wohltätigkeitsvorstellung gibt... Rube, das Klarinett, damit auch ich etwas sagen kann... Wir bitten also das verehrte Publikum, mit Familie zu kommen. Wir spielen die Apokryphen des Generals Belisar' und singen auch Melodien aus der Plaka. Es gibt auch bengalische Lichter... brrr!⁷⁷¹.

Das Repertoire bearbeitet Themen der Trivialliteratur und der Volkslesestoffe sowie Erfolge auf dem Theater, z.T. auch Stücke aus dem Schattentheater⁷⁷². Diese Volksbelustigung, die ab 1890 die Konkurrenz des Schattentheaters erhält, hält sich bis zum Vorabend des Zweiten Weltkriegs⁷⁷³.

Die komplexesten Formen des traditionellen Volkspuppenspiels sind jedoch in Rumänien nachzuweisen, wo das *jocul papușilor* oder *papușile* vor allem im 19. Jh. eine bedeutende Blüte aufweisen konnte⁷⁷⁴, wo sich im Zuge der weitverbreiteten weihnacht-

770 Puchner, *op. cit.*, 10f. Deutlich ist hier die italienische komische Tradition zu erkennen. Doch gilt dies, wie gesagt, sicher nicht für das gesamte Repertoire.

771 Nach G. B. Tsokopoulos, »Ο Φασουλής«, *Παρνασσός* 15 (1892) 213–217.

772 Im nachweisbaren Repertoire von Dimitrios Maridakis, Vasilios Bitunis, Ioannis Saridakis, Charilaos Patentas, Dimitrios Liaskopoulos, Ioannis Kokkas, Athanasios Mutsos usw. finden sich mehrere griechische Bearbeitungen von Molière-Komödien, griechische Originalkomödien, komische Einakter und »romanhafte« Abenteuerdramen aus dem Repertoire der fahrenden Truppen im Zeitraum von 1870–1910 (Maguliotis, *op. cit.*, 301–306). Zu den vielgespielten Molière-Komödien in diesem Zeitraum vgl. Walter Puchner, *Η πρόσληψη της γαλλικής δραματουργίας στο νεοελληνικό θέατρο (170ς–20ός αιώνας). Μια πρώτη σφαιρική προσέγγιση*, Athen 1999, 36–61.

773 Die Blütezeit der Gattung liegt jedoch noch vor dem Ersten Weltkrieg. In der Zwischenkriegszeit hat das Schattentheater dem Puppenspiel den Rang abgelaufen (Walter Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, 116–143). Trotzdem haben Schattenspieler wie Evgenios Spatharis in ihrer Jugend auch Fasulis gespielt (Puchner, *Fasulis, op. cit.*, 14f.).

774 Zum Folgenden vgl. auch Walter Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1985, 55–60.

lichen *Bethlehem*-Vorstellungen (*vicleim* im Rumänischen⁷⁷⁵, *vertep* im Ukrainischen⁷⁷⁶, *szopka* im Polnischen⁷⁷⁷), die wahrscheinlich über Siebenbürgen aus dem katholischen Westen gekommen sind⁷⁷⁸, wo sie in Ungarn und Ostzentraleuropa als *Herodeskasten* geläufig sind⁷⁷⁹, auch eine satirische Farce herausbildet, die nach der Vorstellung gegeben wird und gewisse Elemente des osmanischen Schattentheaters verarbeitet hat⁷⁸⁰. Für dieses satirische Puppentheater haben auch namhafte Schriftsteller des 19. Jh.s gearbeitet. Teodorescu hat schon 1874 einen solchen Spieltext veröffentlicht⁷⁸¹. An der elaborierten Komödie beteiligen sich immerhin 16 Puppen: der *Moș Ionică*, ein alter Nachtwächter, der *Iaurgiul*, oltenischer Joghurtverkäufer, die Tochter des *Moș Ionică*, der *Bragagiul*, bulgarischer Hirsetränkverkäufer, die *Cocoana Marița*, »Dame« aus Bukarest, der russische Offizier, der Jäger *Ghinda*, der Bär, der Bärenführer als Zigeuner, der jüdische Händler, der Türke *Hassan*, der Russe, der Priester *Macare*, der Kirchensänger *State*, der Totengräber *Stan* und die alte *Baba*, die Frau des *Moș Ionică*⁷⁸². Das Interessante und »Moderne« an dieser Farce ist die Tatsache, daß an dem Dialog auch zwei Schauspieler »außerhalb« der Bühne teilnehmen: *Moșul di Vicleim*, ein buckliger Alter mit Maske, Bart und umgedrehtem Schafspelz, und der *Paița* (Bajazzo) mit buntem Flickenkostüm und Papphelm. Beide Figuren kommentieren satirisch das Bühnengeschehen und greifen häufig in den Dialog ein. Diese beiden Figuren hat man mit *Karagöz* und *Hacıvat* verglichen und die rumänische Forschung nimmt hier einen Einfluß des osmanischen Schattentheaters an⁷⁸³. Wie dem auch sei (das Flickenkostüm und der Name

775 Oprișan, »Volkspuppenspiel«, *op. cit.*, 84 f.

776 Elizabeth Warner, *The Russian Folk theatre*, The Hague 1977, 81 f. (mit weiterführender Literatur).

777 Ollanescu, *Teatrul la Români*, *op. cit.*, 102 f.

778 Moses Gaster, *Literatura populară română*, București 1883, 492.

779 Köldu, *op. cit.*, Gragger, *op. cit.*, etc.

780 Rădulescu, *op. cit.*, 88.

781 G. D. Teodorescu, *Incercări critice asupra unoru credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București 1874, 50 ff.

782 Der Spieltext auch bei G. D. Teodorescu, *Poesii populare române*, București 1885, 120–132, in französischer Übersetzung von M. Vulpescu in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, Paris 1926, 363–407. Eine »bearbeitete« Version auch im Buch dess., *Irozii. Păpușile. Teatrul țărănesc al Vicleimului. Scaloianul și paparudele*, București 1941, 49–92 (vgl. auch Ollanescu, *op. cit.*, 95–101).

783 Die Literatur dazu ist ziemlich reichhaltig: Lazăr Șăineanu, »Jocul păpușilor și raporturile en farsa Karagöz«, *Lui Titu Maiorescu omagiu*, București 1900, 281–287 (auch in *Keleti Szemle* I, Budapest 1900, 140–144), ders., *Influență orientală asupra limbei și culturii Române* I, București 1900, CLXX ff., ders., »Les marionettes en Roumanie et Turquie«, *Revue des traditions populaires* 16 (1901) 409–419, Letiția Gitză, »Le théâtre roumain de marionettes, art anciens et art modern«, *Revue Roumaine d'histoire de l'art* 1 (1964) 119–138, Viorica Dinescu, »La relation entre Karagöz oyunu et le théâtre populaire roumain de marionettes«, *Résumées des communications*, tom. 2, București 1974, 362 f., Eugenia Popescu-Judet, »L'influence des Spectacles Populaires Turcs dans

des zweiten Schauspielers deuten eher auf westliche Herkunft), es handelt sich um eine temporäre Anlagerung, strukturell deutlich abhebbar⁷⁸⁴, wie die gesamte Satire in ihrer Zusammensetzung konglomerathaften Charakter und ganz unterschiedliche Bauelemente aufweist: Der *Moș* ist als Ahn ein weitverbreiteter Verkleidungstyp der Winterumzüge (meist mit Ziege)⁷⁸⁵ und hat brauchtümliche Herkunft, Priester und Totengräber weisen auf karnevaleske Scheinbegräbnisse oder den Tod/Auferstehungs-Zyklus im Winterbrauchtum⁷⁸⁶, der Jäger und andere Figuren kommen aus den dramatischen Umzugsspielen, an denen Rumänien so reich ist und die sich zu richtigen Volkstheater-vorstellungen entwickeln können⁷⁸⁷, der *Moș* und seine *Baba* finden ein Pendant in *Vasilache* und *Marioara*, während andere Typen den sozialen Kontext des rumänischen Stadtlebens im 19. Jh. widerspiegeln. 1915 veröffentlichte Teodor T. Burada eine andere Version dieses Spiels⁷⁸⁸, doch eine spätere Kontrolluntersuchung 1932 in Tîrgu Jiu zeigt die Vorstellung bereits in Auflösung begriffen: Die lebendigen Schauspieler des *Moș di Vicleim* und *Paița* fehlen überhaupt, von den Puppen haben der Türke, der Priester, der Totengräber und ein Diener (der dem *Moș Ionică* entspricht) überlebt. Die »Handlung« der Vorstellung beschränkt sich auf die Köpfung des Türken und eine Begräbnisparodie⁷⁸⁹. Neuere Untersuchungen zeigen ein völliges Aufgehen der Puppentheaterform, was Typen und Sujets betrifft, in die Verkleidungsformen der Weihnachtsumzüge⁷⁹⁰, die ja von Anfang an den strukturellen und funktionellen Rahmen dieser Puppentheaterform abgegeben haben.

Rumänien ist aber auch ein gutes Beispiel für Übergangsformen des traditionellen Puppenspiels zum Kunsttheater, doch hängt die Komplexität der Spielformen sowohl von gewissen Epochen wie auch bestimmten Persönlichkeiten ab. In der Blütezeit des *jocul papușilor* im 19. Jh., zwischen 1818 und 1840, begann der Groß-Wornik Iordache Golescu (1768–1848) sechs dramatische Puppenspiele zu schreiben, die die sozialen

les Pays Roumains«, *Studia et Acta Orientalia* 5–6 (1967) 337–355, Nicolae Rădulescu, »Musikalische Puppenspiele orientalischer Herkunft in der rumänischen Folklore«, *Zeitschrift für Balkanologie* 14 (1978) 83–98.

784 Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, *op. cit.*, 58 f.

785 Olga Flegont, »The Moș in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* III (1964) 119–131 (mit weiterer Literatur).

786 Vgl. wie oben.

787 Im Überblick Horia Barbu Opreșan, »Das volkstümliche rumänische Theater«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 81 (1978) 178–201.

788 Die Aufzeichnung stammt aus dem Jahr 1875 (Teodor T. Burada, *Istoria Teatrului în Moldova*, tom. 1, Iași 1915, 36–44).

789 Constantin Brăiloiu/Henri H. Stahl, *Sociologie românească* 1/12 (1936), angeführt bei Rădulescu, *op. cit.*, 93.

790 Rădulescu, *op. cit.*

und politischen Zustände in der Walachei aufs Korn nahmen⁷⁹¹. Die zentrale Figur, ein spaßmachender Zigeuner, ist dem Karagöz nachgebildet; die Spielakte werden *perdele* genannt. Das satirische Puppentheater erreicht im rumänischen 19. Jh. eine solche Popularität und Kritikfähigkeit, daß es von Haşdeu mit Aristophanes verglichen wird⁷⁹². Im Zeitraum von 1864 bis 1879 wird es in Iaşi polizeilich verboten, weswegen es der Komödiendichter Vasile Alecsandri in seinem Einakter »Ion Papușilor« 1864 auf die Theaterbühne bringt⁷⁹³. Auch in Bukarest gibt es Polizeiberichte aus dem Zeitraum von 1865–69, wo von Störung der öffentlichen Ordnung während der Aufführungen des Puppentheaters gesprochen wird⁷⁹⁴.

Übergangsformen zum Kunsttheater sind auch in Ungarn im 19. Jh. anzutreffen, wo ganze Puppenspieldynastien das Gewerbe der fahrenden Künstler beherrschen⁷⁹⁵. Hier, ebenso wie in Korfu aus Italien kommend⁷⁹⁶, sind auch Marionettenspieler anzutreffen. Die ungarischen Puppenspieler stehen jedoch in Konkurrenz zu österreichischen und süddeutschen Wanderpuppenspielern. Das Kreuzer-Theater in Budapest war schon zu Beginn des 19. Jh.s Pflegestätte des Wiener Kasperls⁷⁹⁷, dessen Einfluß im *Gáspár* deutlich ist, aber auch im Typ des *Kis Bobóc* (Kleiner Bajazzo). Die eigentlichen ungarischen Puppentypen sind *Jancsi Paprika* und *Laszló Vitéz*.

Paprika Jancsi ist eine großnasige, markante Maske eines Bürschchens mit hervorragendem Kinn, mit oder ohne kleinem gewichsten Schnurrbart. Sein Kostüm: spitze rote Kappe mit Schelle an ihrer Spitze, roter Anzug mit einem roten, schellenverzieren, kaftanartigen Mantel. Seine Requisiten sind Stock, Kochlöffel, Stielpfanne oder irgendeine andere Prügelwaffe.

791 Perpessicius (pseud.), »Iordache Golescu lexilog și folklorist«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* III (1954) 266.

792 Bogdan Petriceicu Haşdeu, *Basmе, poezii, păcălituri și gleicitori*, adunate de I. C. Fundescu, București 1867, X.

793 Walter Puchner, *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie in den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. etc. 1994, 106 f. (mit der einschlägigen Literatur). Vgl. auch ders., *Die Literaturen Südosteuropas*, *op. cit.*, 176, 217.

794 Rădulescu, *op. cit.*, 95.

795 Belitska-Scholtz, »Gaukler und Wanderpuppenspieler in Ungarn«, *op. cit.*

796 Vgl. einen Beleg, den Kapadochos veröffentlicht: Am 8. 10. 1857 sucht der italienische Marionettenspieler Marco Bartoli um Spielerlaubnis auf Korfu an (Dimitrios Chr. Kapadochos, *To θέατρο της Κέρκυρας στα μέσα του 19' αιώνα*, Athen 1991, S. 127). Der berühmte englische Marionettist Thomas Holden hat allerdings fast alle größeren griechischen Städte bereist.

797 Hedwig Belitska-Scholtz/O. Somorjai, *Das Kreuzer-Theater in Buda (1794–1804). Eine Dokumentation zur Bühnengeschichte der Kasperlfigur in Budapest*, Wien/Graz/Köln 1988. Zur Geschichte des Wiener Kasperls Otto Rommel, *Die Alt-Wiener Volkskomödie*, Wien 1952 mit weiterführender Literatur.

Er ist ein schlauer und gefräßiger Kerl, frech und ohne Achtung für jegliche Autorität. Sein Humor ist derb und oft saftig, aber er ist im Grunde herzensgut, ein Freund der Armen und Unterdrückten, ein unerbittlicher Verprügler aller Obrigkeit, sei es Gendarm, Nachtwächter, Polizist, Teufel, Hexenmeister oder gar der Tod selbst. [...] Aus dem Nachlaß der Hincz-Familie stammt die älteste erhaltene ungarische Heldenfigur, die Handpuppe Vitéz-Laszló, eine Puppe mit typischer Narrenmaske, mit einer außerordentlich großen Nase, einem breiten, rotbemalten Mund und runden, nabeliegenden Augen. Aus dem Nachlaß der Kemény-Familie besitzen wir mehrere Vitéz-Laszló-Figuren, die Varianten der zehner-, zwanziger- und vierziger Jahre zeigen denselben Typ. Der Gesichtsausdruck aller Figuren zeugt von einer mit Einfalt gekoppelten Schlaubeit, sie sind alle großnasige, schalkhafte Burschen. Ihre Kleidung besteht aus einer roten Hose und Jacke mit spitziger Mütze, in den Händen halten sie das unzertrennliche Schlaggerät, die Stielpfanne, »den Fächer der Großmutter aus ihrer Jungmädchenzeit«, den Knüppel oder die Mistgabel./Seine grundlegenden Eigenschaften sind: das rasche Erkennen der eigenen Interessen, seine eber der Feigheit und dem Zwang der bedrängten Situationen entsprungene Fähigkeit zum schlagfertigen Handeln, Großmauligkeit, Gefräßigkeit, ständige Renitenz und Übermut – »wer denn sonst, wenn nicht ich!« –, eine überdurchschnittliche Menschenkenntnis, Hilfsbereitschaft – aber nur mit Maß –, Judizium und vor allem eine unbeschränkte und ständige Bereitschaft zur Prügelei⁷⁹⁸.

Jancsi Paprika kann ab 1843 nachgewiesen werden, *Laszló Vitéz* erst im letzten Drittel des 19. Jh.s; zusammen mit *Krumpli Miska*, Teufel, Tod, Polizisten, Gendarmen, Einsiedlern, Barbier, Juden, Slowakischen Burschen, Kameraden Fritz usw. bestreiten sie die Stegreifstücke, von denen nur wenige Szenarien erhalten sind, und auch diese ohne die aktuell politische Satire⁷⁹⁹.

⁷⁹⁸ Belitska-Scholtz, *op. cit.*, 119 f., 121.

⁷⁹⁹ »Die Mehrheit der vom älteren Henrik Kemény hinterlassenen Vitéz-Laszló-Geschichten beruht auf der Tradition des 19. Jahrhunderts. Das Wesen aller Geschichten ist das schnelle Aufeinanderfolgen der Dialoge und Aktionen, die von Szene zu Szene mitreißende Prügelei. Einen klassischen Typ stellt die Bravourszene der Verprügelung des Teufels in »1-2-3: du folgst; 1-2-3: ich komme«. Hier verprügelt Vitéz Laszló die Teufel, aber in diese Grundsituation passen alle anderen aktuellen Varianten, z.B. die Szene von Vitéz Laszló mit den Gespenstern, dem Gendarmen, dem Polizisten oder mit dem Grundherrn. Dieselben Einfälle, herausgegriffenen Teile, bewährten Bonmots und Situationen kehren in den erhalten gebliebenen Stücken wieder. Beim Wanderpuppentheater mußte man, wie in den übrigen volkstümlichen Stegreiftheatern, mit einer Reihe der bewährten, erfolgreichen, von mehreren Generationen verfeinerten Kunstgriffen arbeiten, die samt den Puppen – neben den regelmäßig aufgeführten Stücken – zur spontanen Bühnenbearbeitung eines aktuellen Themas den Puppenspielern zur Verfügung stehen mußten. Die aus internationalen Motiven gesponnenen Wurstel-Puppenspielfabeln erschienen häufig mit aktuellem politischen Inhalt. Aus der Natur dieser Gattung folgt jedoch, daß eben diese für die Zeitgeschichte so wichtigen

Was in Mittel- und Westeuropa zum typischen Erscheinungsbild des Puppentheaters vor allem im 19. Jh. gehört, daß einzelne Puppenspieler oder Familien durch ihre Kunstfertigkeit berühmt werden⁸⁰⁰ und die Schwelle von der traditionellen Puppenspielform zum Kunsttheater überschreiten, ist in Südosteuropa seltener nachzuweisen und wurde von der allgemeinen historischen und kulturellen Situation nicht begünstigt. Ein herausragendes Beispiel ist freilich der Athener Puppenspieler Christos Konitsiotis, der eine Variante des *Fasulis* spielte, mit einer Figur, die er *Paschalis* nannte⁸⁰¹. Seine Spieltätigkeit, auch in Tourneen durch die Provinz, ist von 1893 bis 1928 nachzuweisen. Sein Theater hatte er üblicherweise im Athener Nobelviertel Kolonaki aufgeschlagen, zu seinem Publikum zählte auch die »gute« Gesellschaft. Alle Quellen sprechen von seiner hervorragenden sprachlichen Improvisationsgabe. Improvisationstheater aus dieser Zeit ist heute nicht belegbar, doch vermag das nun erforschte Repertoire einen Eindruck von seiner künstlerischen Kapazität geben: Es umfaßt mehr als 200 Stücke, z.T. der Weltliteratur, vielfach der Trivalliteratur, oder eigene Erfindungen, in die improvisierend die aktuelle Politik und Gesellschaftsfragen sowie Publikumswünsche eingearbeitet wurden. Allein im Jahr 1895 trat er mit 38 neuen Stücken auf⁸⁰². Zu den bevorzugten Themenkreisen gehörten: Liebe, Hochzeit, Tod, Teufel, Räuber, Verbrechen und Gerichtsprozesse, Irrenhaus, Berufe, Geschichte, Religion, Militär. Zu seinen improvisierten Literaturbearbeitungen zählen Schillers »Kabale und Liebe« (1900), »Monsieur de Pourceaugnac« (1895) von Molière, »Die Räuber« (1903), »La Médecin malgré lui« (1895), »L'assomoir« (1915) von Émile Zola sowie eine Reihe von griechischen Komödien des 19. Jh.s bzw. von zeitgenössischen Theatererfolgen. Die erhaltenen Textbruchstücke aus der Presse⁸⁰³ sowie die Inhaltsangaben ergeben freilich kein detailliertes Bild der Adaptationen; die Tonlage des Witzes dürfte sich von dem des Schattentheaters nicht grundlegend unterschieden haben.

2.2.4 Schattentheater

Das Schattentheater dürfte ursprünglich aus dem Handschattenspiel entstanden sein. Seine spezifische Technik sieht vor, daß auf eine von rückwärts beleuchtete Leinwand aus verschiedenen Materialien gefertigte zweidimensionale, meist durchscheinende (oft farbige) Puppenfiguren mit einem Haltestab gepreßt werden, so daß von der Zuschauerseite

aktuellen Szenen nicht überliefert wurden, da sie im Zuge der Ereignisse geboren, mit der Tagespolitik aktuell wurden und veralteten« (Belitska-Scholtz, *op. cit.*, 121 f.).

800 Dazu jetzt mit der gesamten Literatur vergleichend McCormick/Pratasik, *op. cit.*

801 Ob der Name mit *Pasquale* in Zusammenhang zu bringen ist, bleibt bisher ungeklärt.

802 Vgl. die statistischen Angaben bei Maguliotis, *op. cit.*, 307 ff.

803 Maguliotis, *op. cit.*, 323–339.

die Silhouetten im Profil als Schatten auf der beleuchteten weißen Fläche zu erkennen sind. Der Schattenspieler imitiert die Stimmen der Figuren und führt die Körperbewegungen aus, welche von der Anzahl und Position der Gelenkösen abhängig sind. Diese Technik erlaubt bloß ein Minimum an illusionistischer Realistik, übt aber einen eigentümlichen ästhetischen Reiz aus⁸⁰⁴. Die Schattenspieltechnik wird sowohl im Kunsttheater (*ombres chinoises*, Théâtre Séraphin, Spielzeugtheater), als auch bei der traditionellen Schaustellerei verwendet. Historische und gegenwärtige Verbreitungsräume sind Ost- und Südostasien (Java, Bali, Thailand, Malaysien, Kambodscha, China)⁸⁰⁵, Südindien, sowie der ostmediterrane Raum⁸⁰⁶. Nach älteren Genesetheorien soll das Schattenspiel aus dem ost- und südasiatischen Raum, wo es heute noch gepflegt wird, auf dem Landweg in den Mittelmeerraum gekommen sein⁸⁰⁷, wo zur Zeit der mittelalterlichen arabischen Kulturblüte in Ägypten ein hochentwickeltes Schattentheater nachzuweisen ist, dessen Stücke und Figuren allerdings mit dem heute bekannten Schattenspiel wenig zu tun haben⁸⁰⁸. Die Kontinuitätsthese aus dem Altertum, wo die Technik des Schattentheaters

804 Hetty Paërl, *Schattenspiel und das Spielen mit Silhouetten*, München 1981, Günter Böhmer, *Puppentheater*, München 1969/76, 51–53, 124–130, Franz Hadamowsky, »Das Puppentheater«, Martin Hürlimann (ed.), *Das Atlantischbuch des Theaters*, Zürich 1966, 920–944, bes. 934–938, 938–942, Olive Blackham, *Shadow Puppets*, New York 1960, Denis Bordat/Francis Boucrot, *Les théâtre d'ombres*, Paris 1956, Georg Jacob, *Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland*, Hannover 1925, Grace G. Ransome, *Puppets and shadows, A bibliography*, Boston 1931, B. Sverne, *Shadow Magic, The story of shadow play*, New York 1959, Metin And, *Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu*, Ankara 1977, Georg Jacob, *Bibliographie über das Schattentheater*, Erlangen 1902 usw.

805 Zur Bibliographie vgl. Walter Puchner, »Schattenspiel«, *Enzyklopädie des Märchens* 11/3 (Berlin, New York 2004, 1244–1253).

806 Stathis Damianakos, »Karagöz turc et Karaghiozis grec, lectures comparatives«, Stathis Damianakos (ed.), *Théâtres d'ombres. Tradition et Modernité*, Paris 1986, 119–158, And, *op. cit.*, 221–396, Walter Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1985, ders., »Das osmanische Schattentheater auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft. Verbreitung, Funktion, Assimilation«, *Südost-Forschungen* 56 (1997) 151–188, Aikaterini Mystakidu, *Karagöz. Το θέατρο σκιών στην Ελλάδα και στην Τουρκία*, Athen 1982, Hans Jensen, »Das neugriechische Schattenspiel im Zusammenhang mit dem orientalischen Schattentheater«, Johannes Irsmscher/Hans Ditten/Marika Mineemi, *Probleme der neugriechischen Literatur IV*, Berlin 1959, 198–208, Walter Puchner, »Osmanlı gölge tiyatrosunun. Yayılışı, işlevi, asimilasyonu«, *Toplumsal Tarih* 181 (2009) 46–69 und ders., »Karagöz ve Balkanlar'da Osmanlı Gölge Oyununun Tarihi: Yayılma Alanı, İşlevleri ve Asimilasyon Örnekleri«, Peri Efe (ed.), *Hayal perdesinde ulus, değişim ve geleceğin icadı*, İstanbul 2013, 64–88.

807 Georg Jacob, *Das Schattentheater in seiner Wandlung vom Morgenland zum Abendland*, Berlin 1901, Medjid K. Rezvani, *Le théâtre et la danse en Iran*, Paris 1962, 123 ff., Otto Spies, *Türkisches Puppentheater*, Emsdetten 1959.

808 Enno Littmann (mit Anhängen von Georg Jakob), *Arabische Schattenspiele*, Berlin 1901, Georg Jacob, *Al Muaijam, ein altarabisches Schauspiel für die Schattenbühne bestimmt von Muhammed Ibn Danijal*, Erlangen 1901, Paul Kahle, *Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Ägypten*,

unbekannt war⁸⁰⁹, aufgrund von thematischen Ähnlichkeiten mit der aristophanischen Komödie⁸¹⁰ bzw. dem schwer nachzuweisenden byzantinischen Mimus⁸¹¹, brauchen heute

Leipzig 1909, ders., »Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten«, *Der Islam* 1–2 (1910–11) 143–195, 264–269, ders., »Das islamische Schattentheater in Aegypten«, *Orientalisches Archiv* 3 (1913) 103–109, ders., »The Arabic Shadow Play in Egypt«, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1939, 21–34, ders., »The Arabic shadow-play in medieval Egypt«, *Journal of the Pakistan Historical Society* 2 (1954) 85–115, ders., »Huhammad Ibn Danijal und sein zweites arabisches Schattenspiel«, *Miscellanea Academica Berolinensia* II/2 (1950) 151–167, Josef Horowitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient. Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von Fr. Kern*, Berlin 1905, Georg Jacob/Paul Kahle, *Das orientalische Schattentheater. 1. Band: Der Leuchtturm von Alexandria*, Stuttgart 1930. Neuere englische Übersetzung von Safi Mahfouz/Marvin Carlson, *Theatre from medieval Cairo. The Ibn Dāniyāl Trilogy*, New York 2013.

809 Die einzige Quelle, die mit Schattentheater in Zusammenhang gebracht werden kann, ist das berühmte Höhlengleichnis bei Platon (*Politeia* VII 1 ff.). Aber: »Platon hätte wohl kaum die ganze Erscheinung so ausführlich beschrieben, wenn er sie mit einem bereits damals existierenden und den Lesern bekannten Schattentheater hätte vergleichen können« (Růžena Dostálová-Jeništová, »Das neugriechische Schattentheater Karagöz. Einige Bemerkungen zu seiner weiteren Erforschung«, Johannes Irmscher et al. (eds.), *Probleme der Neugriechischen Literatur*, Bd. IV, Berlin 1959, 185–197, bes. 185).

810 Diese wurden zuerst von klassischen Philologen unterstrichen: Cedric Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge/Mass. 1964, 281 ff., Eric Walter White, »Greek shadow theatre«, *Tribute to Benjamin Britten on his fiftieth birthday*, London 1963, 185–190, J.-Th. Papademetriou, »IV. Echoes of the Aesop Romance in Greek Shadow Theatre«, *Aesop as an archtypical hero*, Athens 1997, 73–84; vgl. Linda Myrsiades, »Aristophanic comedy and the modern Greek Karagiozis performance«, *Classical and Modern Literature* 7/2 (1987) 99–110, Irina Tresorukova, »Ντόπιος από τον καιρό του Αισώπου«. Χαρακτηριστικά στοιχεία της γλώσσας του Αριστοφάνη στις κωμωδίες του Καραγκιόζη«, *Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα: Πρακτικά του Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Απουδών (EENS)*, Βουκουρέστι, 2–4 Ιουνίου 2006, 3 Bde., Athen 2007, III 187–194, Pierre Chuvin, »Karagöz entre Aristophanes et Platon«, Sophie Basch/Pierre Chuvin (eds.), *Pitres et pantines: Transformations du masque comique de l'antiquité au théâtre d'ombres*, Paris 2007, 319–326. – Die These einer typologischen Vergleichbarkeit des komischen Sklaven bei Aristophanes mit Karagiozis war schon von Kostas Biris vertreten worden (Kostas I. Biris, *Ο Καραγκιόζης. Ελληνικό λαϊκό θέατρο*, Athen 1952, 12, ders. in *Θέατρο* 10, 1963, 9).

811 Nach Hermann Reich, *Der Mimus*, Berlin 1903, 618 ff. (»Bis zu Konstantinopels Fall, vielleicht noch kurze Zeit darüber hinaus, existierte der byzantinische Mimus. [...] Der Karagöz schließt also unmittelbar an den byzantinischen Mimus an«, S. 30; dazu kritisch Walter Puchner, »Acting in Byzantine theatre: evidence and problems«, Pat Easterling/Edith Hall [eds.], *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, 304–324). Die Ansicht von Reich wurde von einigen Forschern aufgegriffen: Jakob M. Landau, *Studies in Arab theatre and cinema*, Philadelphia 1958, 47, J. S. Tunison, *Dramatic traditions of the dark ages*, Chicago 1907, 113, Metin And, *Bizans tiyatrosu*, Anakra 1962. Josef Horowitz (*Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin 1905, 29 ff.) kommt diesbezüglich eher zu negativen Ergebnissen und es scheint sich ihm ein Zusammenhang

nicht mehr diskutiert zu werden⁸¹². In neueren Theorien wird der Seeweg von Indien in die arabische Welt als Übertragungsmodus bevorzugt⁸¹³. Von dort dürfte es im Zuge der Ausweitung des Osmanischen Reiches an den Bosphorus gekommen sein, wo sich bis zum 17. Jh. die gängigen komischen Figuren und das klassische osmanische Repertoire ausbilden⁸¹⁴. Darauf verweisen indirekt auch die türkischen Ursprungslegenden.

über den arabischen Stimmkünstler *hakija* zum türkischen Märchenerzähler *meddah* zu ergeben (32).

- 812 Der amerikanische Theaterwissenschaftler Marvin Carlson hat kürzlich die These aufgestellt, daß vor allem das dritte erhaltene Stück von Ibn Dāniyāl (13. Jh., dazu Li Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam: Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo*, Leiden 2012) frappante Ähnlichkeiten mit den »Vögeln« von Aristophanes aufweise; die Bildungskontakte der Araber mit dem Schul- und Gelehrtenbetrieb in Byzanz, wo die Aristophanischen Texte weiterhin kopiert und studiert wurden, könnte die Kenntnis dieser Komödie vermittelt haben (Marvin Carlson, »The Arab Aristophanes«, *Comparative Drama* 47/2, 2013, 151–166). Diese These bedarf allerdings einer detaillierteren Prüfung.
- 813 Dostálová-Jeništová, »Das neugriechische Schattentheater Karagöz«, *op. cit.*, Günter Schnorr, »Aspekte der Puppen- und Schattenspielforschung«, *Quand les Marionette du Monde se donnent la Main*, Liège 1958, 157 ff., Pertev N. Boratav, »Karagöz«, *The Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 4, Leiden 1990, 601–603, Thodoros Hadjipantazis, »The Silk Route Blocked: Theories on the Origin of the Greek Shadow Theater«, *Cultural and Commercial Exchanges between the Orient and the Greek World*, Athens 1991, 144 ff.
- 814 Zum osmanischen Schattentheater existiert eine umfangreiche Bibliographie. Vgl. in Auswahl: Metin And, *A History of Theater and Popular Entertainment in Turkey*, Ankara 1963–64, ders., *Genelkenel Türk Tiyatrosu. Kukla, Karagöz, Ortaoyunu*, Ankara 1969, ders., *Karagöz. Turkish Shadow Theatre*, Ankara 1975, Andreas Tietze, *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation*, Berlin 1977, Selim N. Gerçek, *Türk Teması. Meddah – Karagöz – Ortaoyunu*, Istanbul 1942, Georg Jacob, *Türkische Litteraturgeschichte in Einzeldarstellungen. I. Das Türkische Schattentheater*, Berlin 1900, Theodor Menzel, *Meddah, Schattentheater und Orta Oyunu*, Prag 1941, Alfred Thalasso, *Molière en Turquie. Étude sur le théâtre de Karagueuz*, Paris 1988, Ignác Kúnos, »Über türkische Schattenspiele«, *Ungarische Revue* 7 (1887) 425–435, ders., »Türkisches Puppentheater. Karagöz-Schaukelspiel«, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* 2 (1892) 148–158, Felix von Luschan, »Das Türkische Schattenspiel«, *Internationales Archiv für Ethnologie* 2 (1889) 1–9, 81–90, 125–143, Karl Süssheim, »Die moderne Gestalt des türkischen Schattenspiels (Karagöz)«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 63 (1909) 739–773, G. Bergsträsser, »Türkische Schattenspieler«, *Orientalische Literaturzeitung* 28 (1925) 424–431, Theodor Menzel, »Türkische Schattenspiele«, *Die Scene. Blätter für Bühnenkunst*, Sept. 1925, 178–182, Nicholas N. Martinovitch, *The Turkish Theatre*, New York 1935, Nejat An, *Karagöz*, Ankara 1959, Hellmut Ritter, »Karagöz«, *Encyclopédie de l'Islam* 2 (Paris 1925–26) 775–778, »Karagös«, *Enciclopedia dello Spettacolo* 6 (Roma 1959) 881–883, Metin And, »Various species of shadow theatre and puppet theatre in Turkey«, *Estratto degli Atti del secondo congresso intern. di arte Turca*, Napoli 1965, Nuredin Sevin, *Türk Gölge Oyunu*, Istanbul 1968, Ahmet Borcaklı, *Karagöz*, Ankara 1970, Oral Ünver, *Karagöz: Turkish shadow play*, Ankara 2009. Weitere Bibliographie in: Ahmet Borcaklı/Gülter

Die stereotypen dialektalen Spielfiguren spiegeln im wesentlichen den sozialen Horizont der traditionellen multiethnischen *mahalle* (Nachbarschaft) im alten Kostantiniyye/İstanbul und viele Stücke des klassischen Repertoires fußen auf tatsächlichen historischen Vorfällen⁸¹⁵. Die Hauptfiguren sind der ithyphallische, ewig hungrige, dummschlaue, kahlköpfige, bucklige und abstoßend häßliche *Karagöz* (Schwarz-Auge), sein Freund und Handlungseinfädler, der gebildetere Opportunist *Haçivat*, der betrunkene Ordnungshüter *Tuszuz Deli Bekir*, dessen Eingreifen meist das brutale Ende der schwankartigen Stücke bildet, die verschlagene Dirne *Zené*, der westliche Sitten nachahmende *Çelebi*, der verwachsene und debile Zwerg *Beberuhi*, der Opiumraucher *Tiryaki* und die Dialekttypen: *Baba Himmet* aus Anatolien (mit Axt und größer als die anderen Figuren), der *Laze* von der Schwarzmeer-Küste, der *Rumelili* vom Balkan, der Kurde, Tartare, Zigeuner, Perser, Armenier usw., die sich durch das mangelhafte Beherrschen des Türkischen auszeichnen⁸¹⁶.

Jede Aufführung gliedert sich in drei Teile: den Prolog (*mukkademe*), den Dialog (*muhavere*) und das eigentliche Stück (*fasil*). Die traditionellen Stücke bestehen aus zwei Kategorien: *Karagöz* übt einen Beruf aus und legt alle andere Figuren herein; am Ende wird er durch Prügel bestraft, oder es handelt sich um mythologische Erzählstoffe (wie z.B. »Ferhad und Schirin«). Als Beispiel sei die Beschreibung von Gérard de Nerval einer Aufführung in Kostantiniyye/İstanbul um 1851 paraphrasiert (»*Karagöz* als Opfer seiner Keuschheit«):

Haçivat vertraut in seiner Abwesenheit seine Frau seinem Freund *Karagöz* an. Der ithyphallische Held beschließt sich zu tarnen, denn sobald sie seiner ansichtig werde, würde sie sich unsterblich in ihn verlieben. So legt er sich vor dem Hause seines Freundes über den Fluß und bildet eine Brücke. Auf seinen aufragenden Penis

Koçer, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tiyatro Bibliyografyası*, Ankara 1973, 26–30, 246–255. Die bis jetzt umfangreichste Bibliographie findet sich in *Vikton perdeyi eyledin vilan/Torn is the curtain, shattered is the screen the stage all in ruins: Yapı Kredi Karagöz Koleksiyonu/Yapı Kredi Karagöz Collection (Collectif)*, Istanbul 2004 und Peri Efe (ed.), *Hayal perdesinde ulus, değişim ve gelenegın icadi*, Istanbul 2013, 175–240 (von M. Sabri Koz mit 51 handschriftlichen oder gedruckten Spieltexten, 171 eigenständigen Publikationen und 282 Artikeln und Studien). Die umfangreichste Textsammlung, die die dreibändige von Hellmut Ritter, *Karagöz. Türkische Schattenspiele*, Hannover etc. 1924–53 ersetzt hat, die mehrbändige von Cevdet Kudret, Istanbul 1968–70 ist in einer einbändigen Ausgabe 2004 (*Karagöz*, İstanbul 2004, S. 1339) nachgedruckt worden. Vgl. auch Saim Sakaoğlu, *Türk gölge oyunu*, Ankara 2003.

815 Sabri E. Siyavuşgil, *Karagöz. Psiko-sosyolojik bir deneme*, İstanbul 1941, ders., *Karagöz, Son histoire, ses personnages, son esprit mystique et satirique*, İstanbul 1951, ders., *Karagöz. Its history, its characters, its mystic and satiric spirit*, Ankara 1955.

816 Altan Gokalp, »Les indigènes de la capitale et la kaléidoscope culturel ottoman: les figures »ethniques« sur la scène du Karagöz turc«, in: Damianakos, *Théâtres d'ombres, op. cit.*, 185–198.

binden die Kameltreiber ihre Tiere und junge Mädchen ihre Wäscheleinen. Karagöz läßt alles geduldig über sich ergehen, bis er einen schweren Wagen kommen hört und entsetzt die Flucht ergreift. Doch gerade in diesem Augenblick kommt Haçivats Frau aus dem Haus auf ihrem Weg zum öffentlichen Bad (*hamam*). Kaum wird sie seiner ansichtig, fühlt sie sich unwiderstehlich zu ihm hingezogen und nur der französische Botschafter mit seinem schweren Wagen vermag ihn aus der peinlichen Situation zu retten⁸¹⁷.

Das öffentliche Bad (*hamam*) ist eine häufig verwendete Konstellation: Karagöz bietet jeder der vorbeigehenden Frauen seine Dienste an und wird zum Schluß verprügelt. Unter den Berufen, die Karagöz ausübt, ist der Schreiber, Apotheker, Koch, Tavernenwirt usw., aber auch schwankartige Stücke wie der »Ausflug nach Yalova« (»Yalova safâsi«) um die Freier im großen Krug, die Tierverzauberung in der »Blutpappel« (»Kanlı Kavak«), die dämonischen Hexen (»câzûlar«), die Meeresreise in »Das Boot« (»kayık«) usw. bilden das klassische Repertoire. Die ersten Nachweise von Aufführungen an der Bosphorus-Metropole fallen noch ins 16. Jh.⁸¹⁸, ein Niedergang der Gattung ist nach der Jungtürkischen Revolution (1908), den Balkankriegen, dem Ersten Weltkrieg und in der republikanischen Zeit (1923 ff.) zu verzeichnen⁸¹⁹; Hauptgründe dafür waren die Obszönität des Schauspiels und das Verschwinden der multiethnischen *mahalle* in Istanbul, aus der Dialektfiguren ihre soziale Realität bezogen. Das anzügliche Karagöz-Spiel war überdies vorwiegend Palastunterhaltung und fast alle erhaltenen Text stammen daher; seine Verpflanzung in die traditionellen Cafés dürfte ein sukzessiver Vorgang sein, dessen zeitliche Grenzen im wesentlichen unbekannt sind. Erst in den letzten Jahren sind unter folkloristischen Vorzeichen gezielte Bemühungen unternommen worden, dieses »Kulturerbe« zu reaktivieren⁸²⁰.

817 Gerard de Nerval, *Le Voyage en Orient*, Bd. 2, Paris 1867, 44–52.

818 Nicht unanzweifelbar 1530 und 1539 (Joseph v. Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 3 Bde., Pest 1828, I 99 und 213), sicherer ist die Nachricht von einer Vorstellung beim Beschneidungsfest des Sultansohnes 1582 (Nic. Haunoldt, *Particular Verzeichnus*z ... Frankfurt/M. 1590, 489; vgl. And, *A history*, op. cit., 7). Für das 17. Jh. vgl. M. Thévenot, *Relation d'un voyage fait en Levant*, Paris 1665, 66–68, ders., *Voyage de M. Thévenot tant en Europe qu'en Asie et en Afrique*, Paris 1689, 5 Bde., I 109–111.

819 Serdar Öztürk, »Karagöz Co-Opted: Turkish Shadow Theater of the Early Republic (1923–1945)«, *Asian Theatre Journal* 23/2 (2006).

820 Zum Schicksal des Schattenspiels in der Nachkriegszeit vor allem Gayé Petek-Salom, *Le théâtre traditionnel turc de Karagöz. Vie, survivances, actualité*, Paris 1972. Vgl. auch A. E. Uysal, »Some Specimens of wintergames in Turkey: a study based on observations in several ethnic communities«, *Makedonski Folklor* 15–16, 1975, 147–151 (»Unfortunately, the Turkish shadow theatre, which enjoyed great popularity until about 60 years ago, can no longer compete against the cinema and TV, and therefore it is something like a historical curiosity« (147 f.).

Von der Reichshauptstadt hat sich das Schattentheater jedoch relativ früh schon in praktisch alle größere Städte des Balkanraums verpflanzt: Ältere und vor allem neuere Forschungen aus Rumänien (Şainean⁸²¹, Gaster⁸²², Burada⁸²³, Gîtză⁸²⁴, Dinescu⁸²⁵, Popescu-Judetţ⁸²⁶, Nădejda⁸²⁷, Ollanescu⁸²⁸, Teodorescu⁸²⁹, Rădulescu⁸³⁰, Oprişan⁸³¹), Bulgarien (Živkov⁸³²), dem aromunischen Kommunikationsraum (Marcu⁸³³, Papahagi⁸³⁴), den ehemaligen jugoslawischen Ländern (Nehring⁸³⁵, Dimitriadis⁸³⁶, Tričković⁸³⁷, Batušić⁸³⁸, Stefanovski⁸³⁹, Stefanović⁸⁴⁰, Vukanović⁸⁴¹,

821 Lazăr Şaineanu, »Jocul papuşilor şi raporturile sale en farsa Karagöz«, *Lui Titu Maiorescu omagiu*, Bucureşti 1900, 281–287 (auch in *Keleti Szemle* I, Budapest 1900, 140–144), ders., *Influenţa orientală asupra liberei şi culturalei Române* I, Bucureşti 1900, CLXX ff., ders., »Les marionettes en Roumanie et Turque«, *Revue des traditions populaires* 16 (1901) 409–419.

822 Moses Gaster, *Literatura populară română*, Bucureşti 1883, 492.

823 Teodor T. Burada, *Istoria Teatrului în Moldova*, Bd. 1, Iaşi 1885, 15.

824 Letiţia Gîtză, »Le théâtre roumain de marionettes, art ancien et art moderne«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* 1 (1964) 119–138.

825 Viorica Dinescu, »La relation entre Karagöz oyunu et le théâtre populaire roumain de marionettes«, *Résumés des communications*, Bd. 2, Bucureşti 1974, 362–363, dies., *Teatrul de umbre Turc*, Bucureşti 1982.

826 Eugenia Popescu-Judetţ, »L'influence des Spectacles Populaires Turcs dans les Pays Roumains«, *Studie et Acta Orientalia* V–VI (1967) 337–355.

827 L. Nădejda, »Teatrul popular de papuşi în secolul al XIX-lea«, *Studii şi cercetări de istoria artei* 7/1 (1960) 203–215.

828 D. C. Ollanescu, *Teatrul la Români*, Bucureşti 1895, 27–28.

829 Gheorghe D. Teodorescu, *Poesie populară române*, Bucureşti 1885, 120–132.

830 Nicolae Rădulescu, »Musikalische Puppenspiele orientalischer Herkunft in der rumänischen Folklore«, *Zeitschrift für Balkanologie* 14 (1978) 83–98.

831 Horia Barbu Oprişan, »Das rumänische Volkspuppenspiel«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 84 (1981) 84–106; ders., *Teatru fără scena*, Bucureşti 1981, 56–59.

832 T. I. Živkov, »Za teatralnija karakter na folklorната obrednost«, *Bălgarski Folklor* 8/4 (1982) 47–52, bes. 49.

833 L. Marcu, »Quelques aspects des anciennes coutumes d'hiver dans le vallé de Moglena«, *Makedonski Folklor* 15–16 (1975) 69–79, bes. 77.

834 Perikle Papahagi, *Megleno-românii*, Bucureşti 1902, 114.

835 Karl Nehring, *Adam Freiherr zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel*, München 1981, 101.

836 Vasilis Dimitriadis, *Η κεντρική και δυτική Μακεδονία κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπή*, Thessaloniki 1973, 347.

837 R. Tričković, *Beogradski pašalik*, unveröff. Diss., 132.

838 Nikola Batušić, *Povijest Hrvatskoga kazališta*, Zagreb 1978, 155.

839 Risto Stefanovski, *Teatarot vo Makedonija*, Skopje 1976, 25.

840 V. T. Stefanović, »Stari Beograd«, *Glasnik* 1911 (Beograd) 149.

841 Tatomir Vukanović, »Studije iz balkanskog folklor«, *Vranjski glasnik* V (Vranje 1969) 337–339.

Antonijević⁸⁴², Ilić⁸⁴³, Jevtić⁸⁴⁴, Kurspahić⁸⁴⁵, Jacob⁸⁴⁶, Kanitz⁸⁴⁷, Hadžiosmanović⁸⁴⁸, Bonifačić-Rožin⁸⁴⁹) und Griechenland (Fotiadis⁸⁵⁰, Simopulos⁸⁵¹, Myrsiades⁸⁵², Kalonaros⁸⁵³, Kokkinis⁸⁵⁴, Sifakis⁸⁵⁵, Hatzipantazis⁸⁵⁶, Puchner⁸⁵⁷) haben entscheidend neues Material beigebracht⁸⁵⁸ und ergeben ein völlig neues Bild: Das Schauspiel war in praktisch allen größeren Städten zwischen den Transdanubischen Fürstentümern und Griechenland verbreitet, in Belgrad, Sarajevo und Skopje im 18. und 19., ja sogar noch im 20. Jh., im Donaauraum schon im 17. Jh., am phanariotischen Hof in Bukarest bereits seit dem 18. Jh., in Ioannina zu Beginn des 19. Jh.s.

Der früheste Beleg für die Balkanhalbinsel fällt ins Jahr 1608 und betrifft die Donaustadt Ilok (im heutigen kroatischen Teil von Syrmien)⁸⁵⁹, gefolgt von Hochzeitsfei-

842 Dragoslav Antonijević, »Karadžoz«, *Gradska kultura na Balkanu (XV–XIX vek)*, Beograd 1984 (Balkanološkog instituta SANU, 21) 395–412.

843 Z. Ilić, »Jena zabrana izvočenja »Karadžoz« pozorišta u Sarajevu«, »Politika«, 30. 1. 1966, 20.

844 Borivoje Jevtić, *Izabrana djela*, Sarajevo 1982, 357–361.

845 Nemina Kurspahić, »Karadžoz tursko pozorište senki«, *Pozorište* 1–2 (Tuzla 1981).

846 Georg Jacob, *Geschichte des Schattentheaters im Morgen und Abendland*, Hannover 1925, 130 ff.

847 F. Ph. Kanitz, *Donau–Bulgarien und der Balkan*, 2 Bde., Leipzig 1877, II 191 ff.

848 L. Hadžiosmanović, »Igra lutke i sjenke Karadžoz«, *Pozorište* 1–2 (Tuzla 1981).

849 Nikola Bonifačić-Rožin, *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963, 128 ff.

850 Athanasios Fotiadis, *Καραγκιόζης ο πρόσφυγας*, Athen 1977.

851 Kyriakos Simopulos, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*. Bd. 3/2 (1810–1821), Athen 1975.

852 Linda Myrsiades, »The Karaghiozis Performance in Nineteenth Century Greece«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 83–97, dies., *The Karaghiozis Tradition and Greek Shadow Puppet Theater: History and Analysis*, Ph. D. diss. Indiana Univ. 1972, dies., »Nation and Class in the Karaghiozis History Performance«, *Theatre Survey* 9/1 (1978) 49–62, Linda S. Myrsiades, »Oral composition and the Karaghiozis Performance«, *Theatre Research International* 5 (1980) 107–121, dies., »The Struggle for Greek Theater in Post-Independent Greece«, *Journal of the Hellenic Diaspora* 7/1 (1980) 33–52, dies., »Theater and society: social context and effect in the Karaghiozis-performance«, *Folia neohellenica* 4 (1982) 137–145, L. S. & K. M. Myrsiades, *Karaghiozis: Culture and Comedy in Greek Puppet Theater*, Lexington 1992.

853 Petros P. Kalonaros, *Η ιστορία του Καραγκιόζη*, Athen 1977.

854 Spyros Kokkinis, *Αντικαραγκιόζης ή αρνητικές κριτικές για παραστάσεις του θεάτρου σκιών στο τελευταίο τέταρτο του περασμένου αιώνα μαζί με εννέα πρωτότυπα σχέδια του ζωγράφου Σταμάτη Λαζάρου και παράρτημα βιβλιογραφίας*, Athen 1975 (zweite erweiterte Auflage Athen 1985).

855 Grigoris Sifakis, *Η παραδοσιακή δραματουργία του Καραγκιόζη*, Athen 1984.

856 Thodoros Hatzipantazis, *Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890*, Athen 1984.

857 Walter Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1985.

858 Vor allem die Studie von Antonijević, *op. cit.*

859 Im Jahre 1608 reiste der kaiserliche Botschafter Adam Freiherr von Herberstein, begleitet von Maximilian Brandstetter, mit dem Schiff die Donau hinab von Wien nach Konstantinopel zu einem offiziellen Besuch bei der Hohen Pforte; bei einem Reiseaufenthalt in Ilok (im heutigen

erlichkeiten in Iași 1652⁸⁶⁰, den Handelsmarkt in Doliani (heute Banjsko südöstlich von Strumica) 1666⁸⁶¹, das osmanisch besetzte Belgrad 1695⁸⁶², den Fürstenhof der Walachei 1715⁸⁶³; dort sieht der Schweizer Franz Joseph Sulzer, Offizier der österreichischen

kroatischen Teil von Syrmien) lädt sie der türkische Pascha der Stadt ein, mit ihm den Abend zu verbringen und bietet ihnen zur Unterhaltung eine Vorstellung mit beweglichen »Marionetten« an, in der der Spieler männliche und weibliche Stimmen nachahmt. Der Passus des Reiseberichts lautet folgendermaßen: »Nach dem Essen hat der Ali Passa Chiai zu im geschickt, ob er was Kurtzweilig sehen wolte, das Ir Gnaden gewilliget und zu ime kommen. Da hat ein Gaukler in einem verborgenen Gezelt, bey einem Licht durch ein durchsichtig Tuch mit geschürtzten Weibl und Mändl allerley Possen getrieben, und er selbst auf allerley Arth von Mann und und Weib geredet« (Nehring, *op. cit.*, 101). Antonijević hat wohl zu recht vermutet, daß es sich um eine Schattentheateraufführung handelt (Antonijević, *op. cit.*, 390).

- 860 Bei der Hochzeit zwischen Ruxandra, der Tochter des Hospodaren Vasile Lupu (1634–1653) und Timuș, dem Sohn des Bogdan Hmjelnizkij, Hatman der Kozaken von Saporos, spielten vlachische und türkische Musikanten auf. Die Türken stellen auch »allerhand Frewdenspiel« vor (*Beschreibung der Solemnitäten, so bey der Hochzeit des Chmielnizken Sohns, Timoszek mit des Hospodarn in Wallachey Tochter vorgegangen ...* (Nicolae Iorga, *Acte și fragmente en privire la Istoria Românilor*, I, București 1895, 208–214, bes. 211). Iorga hat dies, nicht ohne eine gewisse Willkür, als Schattenspielaufführung interpretiert (»Celebrul Karagöz, de unde »caraghiosuk« nostru« (Iorga, *op. cit.*, 211, Anmerkungen). Seither wird dieser Vermerk in der rumänische Forschung als erster Nachweis des Schattentheaters in Rumänien zitiert (z. B. Rădulescu, *op. cit.*, 83 ff.).
- 861 Der bekannte türkische Reisende Evlija Çelebi hat den großen Jahrmarkt von Doliani besucht, wo er unter anderem auch »Puppentheater« und »Schattentheater« sieht; die Beschreibung ist sehr ausführlich, aber ebenso undeutlich, was die Details betrifft, und läßt gewisse Zweifel aufkommen an der Authentizität des »Augenzeugenberichtes« (Dimitriadis, *op. cit.*, 347 f.). Die üblichen phantastischen Übertreibungen Çelebis in der Beschreibung fremder Örtlichkeiten erheben die Frage, ob er wirklich all das gesehen hat, was er hier anführt. Es gibt Indizien dafür, daß er auf seiner Reise gar nicht auf dem Jahrmarkt von Doliani gewesen sein kann; sollten diese Einwände stimmen, so gibt er einfach eine Liste der Schauspielformen von Kostantiniyye wieder, während er von dem Jahrmarkt auf seiner Durchreise bloß gehört hat.
- 862 Im Sommer des Jahres 1695 bringen türkische Händler anatolische Waren in das osmanisch besetzte Belgrad, worunter sich auch Karagöz-Figuren befinden, zusammen mit Kerzen, die zur Beleuchtung der Leinwand gebraucht werden (Tričković, *op. cit.*, 132, nach Antonijević, *op. cit.*, 390). Im 18. Jh. werden im muslimischen Viertel von Skoplje Schattentheater Vorstellungen in Kaffee- und Teehäusern gegeben (Stefanovski, *op. cit.*, 25).
- 863 1715 wohnt der Sekretär des Fürstenhofes der Walachei, Del Chiaro, einer Vorstellung mit »obszönen Farcen« bei (Anton-Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, Venezia 1817, 3), die zuerst in den Bojarenhäusern und im Fürstenpalast gespielt wurden, später auch in den Kaffeehäusern in Stadt und Land. Ein ausländischer Besucher der Transdanubischen Fürstentümer im 18. Jh. vermerkt den zotenhaften Dialog zwischen den beiden Protagonisten einer Theateraufführung. Die rumänische Forscherin Popescu-Judetz hält diese Angaben für Nachweise der Existenz des Schattentheaters in Rumänien im 18. Jh. (Popescu-Judetz, *op. cit.*, 343). Die Sache ist freilich nicht so sicher, da, wie Sulzer später ausführlich beschreibt, auch »Komödien« mit lebendi-

Armee, nach 1776 eine Schattentheatervorstellung⁸⁶⁴, die er folgendermaßen wiedergibt:

*Man ist ihrer gleich müde [Vorstellung des orta oyunu, vgl. wie oben], und will eine Opera haben./Dieses türkische Schauspiel, welches die Griechen uns zu Gefallen Opera nennen, ist nichts anderes, als eine Art von Marionettenspiel und besteht darinn: Man verfinstert den Saal (wird es bey der Nacht aufgeföhret, so ist diese Mühe erspahret), spannet vor eine Ecke, oder den einen Winkel desselben eine feine Leinwand, stellet hinter diese einen Tisch, und beleuchtet diesen also eingeschlossenen Winkel mit einigen Lichtern. In diesem engen Umfange steht hinter dem Tische ein einziger Tschausch, der gewisse flache Puppen, die aus Pappdeckel oder Kartenblättern verfertigt, und mit Schnüren zur Bewegung ihrer Gelenke versehen sind (nach welcher Art wir unsern Kindern zum Spielen den papiernen Hannswurst zu kaufen pflegen), auf dem Tische herum gehen, und nach den Worten, die er in walachischer und griechischer, grösstentheils aber in türkischer Sprache darzu sagen will, sich geberden lässt, so dass diese papiernen Figuren von dem Zuseher gleichsam im Schatten durch die Leinwand gesehen werden./Wie ein, mit so vielem Pöbelwitz redendes Schattenspiel (denn so glaube ich es nennen zu müssen) einmal gesehen, das zweytemal auch nur halbdenkende Menschen vergnügen könne, wird nur derjenige fragen, der von der tödtenden Langerweile der walachisch-griechischen Höfe noch nicht unterrichtet ist ...*⁸⁶⁵.

gen Schauspielern gegeben wurden (vgl. wie oben). In jedem Fall war das Schattenspiel in Hofkreisen bekannt, denn der gelehrte Dimitrie Cantemir (1673–1723) beschreibt es in seiner *Geschichte des Osmanischen Reiches* (Dimitrie Cantemir, *Geschichte des osmanischen Reiches* ..., Hamburg 1745, 377 ff.) und führt Karagöz in seiner *Istoria Ieroglică* (dazu Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas*, *op. cit.*, 32, 35) als Maske mit schwarzen Augen an (Kara-göz = Schwarz-Auge) an (Rădulescu, *op. cit.*, 84).

864 Sulzer, Offizier der österreichischen Armee und nachmals Beirat am Militärgericht, 1776 vom Fürsten Alexandros Ypsilantis nach Bukarest eingeladen, um hier eine juristische Schule einzurichten, bleibt bis zu seinem Tod 1791 am phanariotischen Hofe der Walachei und beschreibt in seinem dreibändigen Werk unter anderem auch die Schaustellungen und Unterhaltungen am Hof; unter anderem gibt er eine ausführliche Deskription einer Schattentheatervorstellung. Diese Schaustellungen finden nach dem Essen zur Unterhaltung und zum Zeitvertreib des Hofes statt, oder bei Gelegenheit eines hohen Besuches. Sulzer sieht zwei Arten von Vorstellungen: zuerst eine improvisierte Komödie mit verkleideten Çaußen in »vlachischer«, griechischer und türkischer Sprache im zotigen Stil des Karagözspiels, die allerdings sehr kurz sind, nicht viel Gelächter hervorrufen und nur selten gegeben werden (vgl. dazu oben), und dann eine Schattentheatervorstellung.

865 Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist: der Walachey, Moldau und Besarabiens, im Zusammenhange mit der Geschichte des übrigen Daciens als ein Versuch einer allgemeinen Geschichte mit kritischer Freyheit entworfen von ...*, Zweeter Band, Wien 1781, 402 f. Wenige Jahre später schreibt ein Reisender aus Dalmatien (Raicevich, *Osservazione storiche, naturali e politiche intorno la Valachie, e Moldavia*, Napoli 1788, 244) folgendes: »Nelle due Corti sogliono pure esservi

Die Bekanntheit des Karagöz läßt sich auch vokabularisch in verschiedenen Balkansprachen dokumentieren⁸⁶⁶. Mit dem Ende der Phanariotenherrschaft in den Transdanubischen Fürstentümern 1821 scheinen die Palastunterhaltungen auch in den Kaffeehäusern von Städten und Marktflecken nachgeahmt worden zu sein. So wird 1834 in Gimpulin *papuși la perdea* (Puppen der Leinwand)⁸⁶⁷ gespielt, und der moldauische Komödienautor Vasile Alecsandri bringt Karagöz selbst auf die Theaterbühne, in seiner Komödie »Iași in Carnaval«⁸⁶⁸. Auch in den Kaffeehäusern von Bukarest scheinen die

dei Chiause Turchi, specie di portieri che precedono il Principe con un bastone guarnito di sonagli d'argento. Per lo più sono uniti ad alcuni Armeni che fanno quest' Ufficio, e servono anche di Buffoni per divertire sua Altezza quando mangia, e rappresentare la Comedia in lingua Turca, che in realtà non è che una Farsa indecente se per gli atti, che per le parole. Costoro anno anche il talento di raccontare delle storie, o novelle molto usitate nei Caffè della Turchia per divertire gli Oziosi«. Der gleiche Autor bemerkt kritisch über die griechischen Fürsten: »Schauspiele, und Hazardspiele sind ihre liebsten Unterhaltungen« (Raicevich, *Bemerkungen über die Moldau und Wallachey in Rücksicht auf Geschichte, Naturprodukte und Politik*. Aus dem Italiänischen des Herrn von Raicevich, Wien 1789, 131).

866 Als Eigenschaftswort *caraghios* im Rumänischen, komisch, lächerlich (es existiert auch *caraghioslic*, das griechische *καραγκιοζλικι*, abweichendes Verhalten im Sinne des Sich-lächerlich-Machens, sinnlose Handlung), als Hauptwort *karagjoz* auch im Bulgarischen, wo es die Fischart Else bezeichnet; im Griechischen gilt das Prädikat *Καραγκιοζης* als Beleidigung, weil seine Worte und Taten als nicht ernst zu nehmen sind, *καραγκιοζλικι* und *καραγκιοζλιδικος* sind davon abgeleitet und bezeichnen lächerliche, nicht ernst zu nehmende Sachverhalte oder Personen. *Caraghioz* heißt auch der Lustigmacher beim Fest der *rusaliile* der Meglenorumänen (Marcu, *op. cit.*, 77) wie auch beim Fest der *eska* der Aromunen im Bereich von Jenište-Vardar (Papahagi, *op. cit.*, 114). Einen solchen *Karagiozis* gibt es auch bei Karnevalsverkleidungen in Nordgriechenland (bei den *arugutshari* in Briaza, A. J. B. Wace, »Mumming Plays in Southern Balkan«, *The Annual of the British School at Athens* 19, 1912/13, 248 ff., bes. 254) sowie bei der »Hochzeit des Karagiozis« in Gonusa bei Kiato in der nördlichen Peloponnes (Vasilis Kalfantis, »Ο γάμος του Καραγκιοζης«, *Laografia* 17, 1957/58, 634 ff., vgl. wie oben). Trotzdem kann man nicht von einem »starken Einfluß des türkischen Karagöz auf die neugriechischen Fruchtbarkeitsbräuche« sprechen, wie dies Waldemar Liungman getan hat (Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, Helsinki 1938 [FFC 119] 822; vgl. die Kritik bei Katerina Kakuri, *Διονυσιακά*, Athen 1963, 214); Živkov spricht in vagen Formulierungen von einer »Bekanntschaft« bzw. einem »Ausborgen« von theatralischen Formen, wie dem Karagöz oder dem Puppentheater, durch die bulgarische Volkskultur (Živkov, *op. cit.*, 49: »Vjarno e, ce našijat narod poznavala ili po-skoro e zaimstvuvai čisto teatralni formi kato turskija teatar na senkite »karagjoz, elementi na igrata e kukli i t.i.«).

867 Simion Alterescu (ed.), *Istoria Teatrului în România*, 1. Bd. București 1965, 117.

868 Akt 3, Szene 3 und 8. Zu Vasile Alecsandri vgl. Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas*, *op. cit.*, 50, 131 ff. In der Dobrudscha, die bis 1878 beim Osmanischen Reich verblieb, gab es Schattentheater bis zum Ende des 19. Jh.s; der rumänische Theaterhistoriker und volkskundliche Feldforscher Teodor T. Burada trifft es da 1879 an, gespielt von Zigeunern; die Figuren stellen nach seinen Angaben Türken und Haremsfrauen dar (Teodor T. Burada, *Calatorie în Dobrogea*, Iași 1880, 18).

Schattenspielfiguren bekannt zu sein⁸⁶⁹. In Constanța an der Schwarzmeerküste und im Hinterland ist das Schattentheater im Zeitraum von 1895 bis 1913 nachzuweisen, und zwar sowohl auf Türkisch wie auch auf Griechisch und Armenisch⁸⁷⁰. Der rumänische Bojaren Costache Conache begann in der Moldau um 1806 kleine Stücke für das Schattentheater zu schreiben und in seinem Herrenhaus selbst aufzuführen⁸⁷¹.

Zwischen 1820 und 1850 ist das Schattenspiel auch in den Kaffeehäusern von Belgrad⁸⁷² und in den kosovarischen Städten Prizren, Peć und Priština anzutreffen, wo sich die Bewohner noch im 20. Jh. an diese Vorführungen erinnern. Gegen Ende des 19. Jh.s spielen türkische Karagözspieler aus Skopje am Amselfeld; in den Kaffeehäusern von Skopje werden Vorstellungen noch bis zum Vorabend des Zweiten Weltkrieges gegeben⁸⁷³. Aber auch in makedonischen Städten wie Ohrid, Bitola, im montenegrinischen Veleš, im serbischen Štip usw. lebt das osmanische Schattentheater noch bis ins 20. Jh.⁸⁷⁴ Auch im bosnischen Sarajevo sind die derbzoartigen Dialoge der Leinwandfiguren zu hören, so daß es 1868 wegen seiner Anstößigkeit für eine gewisse Zeit verboten wird⁸⁷⁵.

Derselbe Autor gibt für die Moldau Nachrichten über die Existenz einer »Komödie«, *Hagi Ivat* genannt, zu Beginn des 19. Jh.s; aus den eingeholten Informationen geht hervor, daß diese von zwei Spielern in Kaffeehäusern vorgeführt wurde, gewöhnlich von Armeniern oder Türken: einer habe ein Tambour gezupft, der andere verschiedene Witze zum besten gegeben, Szenen aus dem Alltagsleben vorgestellt, getanzt und rumänische und türkische Lieder gesungen (Teodor T. Burada, *Istoria teatrului in Moldova*, Bd. I, Iași 1915, 79 ff.). Trotz des Namens *Haçivat* scheint es eher um die pantomimischen Vorführungen eines Märchenerzählers zu gehen als um das Schattentheater.

869 Hier gibt es ein Spiel mit großen grotesken Puppen, die den Namen *Geamale* und *Hagi Ivat* haben und nach Ollanescu deutlich vom Schattentheater beeinflusst sind (D. C. Ollanescu, *Teatrul la Români*, București 1895, 27 f.).

870 Popescu-Judetz, *op. cit.*, 351. Im Jahre 1905 kommt ein türkischer Schattenspieler aus Istanbul und gibt Vorstellungen im Ovidi-Viertel. Es gibt auch eine griechische Truppe (»Marika«, Vater und Sohn), die zwischen 1903 und 1908 in der Sommersaison griechischen Karagiozis spielen.

871 Oprišan, »Volkspuppenspiele«, *op. cit.*, 86. Schon zwanzig Jahre früher, 1786, ist in Dubrovnik/Ragusa ein gewisser Josip Skubenta nachzuweisen, der eine Vorstellung mit *ombre cinesi* gibt, die er offenbar aus dem Hinterland der Hercegbosna kennt (Batušić, *op. cit.*, 155). 1798 ist in derselben Küstenstadt auch eine Schattentheatervorstellung »in platea prope Orlandum« nachgewiesen (Z. Muljačić, »Dopune rad N. Beritić«, *Prilozi* 22, Beograd 1956, 84).

872 Stefanović, *op. cit.*, 149.

873 Vukanović, *op. cit.*, 337 ff.

874 Antonijević, *op. cit.*, 391.

875 Ilić, *op. cit.*, 20. Das öffentliche Publikum besteht hier aus Bauern und Angestellten. 1870 finden sich in der Presse von Sarajevo, ganz ähnlich wie in Griechenland zur selben Zeit, zwei Artikel, die Kritik an dem »anatolischen« Schauspiel üben; der Spieler ist ein Armenier aus Istanbul (*Sarajevski cvnetik za 1870 godini*, 47, nach Antonijević, *op. cit.*, 391 f.). In Sarajevo sieht auch Georg Jacob noch 1904 das Schattenspiel (Jacob, *Geschichte*, *op. cit.*, 130 ff., mit Photo), wie andere Reisende schon vor ihm (F. Ph. Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*, 2 Bde., Leipzig 1877, II 191 ff.), im

Das Schattentheater scheint die Grenzen des Osmanischen Reiches nur in Ausnahmefällen überschritten zu haben⁸⁷⁶.

Auch im hellenophonon Kommunikationsraum gibt es eine Reihe von Hinweisen darauf, daß der osmanische Karagöz bekannt gewesen ist⁸⁷⁷. Der englische Reisebegleiter von Lord Byron⁸⁷⁸, John Cam Hobhouse, sieht 1809 in Ioannina in einem schmutzigen Kaffeehaus einen Hebräer zur Zeit des Ramadan Schattentheater spielen⁸⁷⁹:

An evening of two before our departure from Ioannina, we went to see the only advance which the Turks have made towards scenic representations. This was a puppet-show, conducted by a Jew who visits this place during the Ramazan, with his card performers. The show, a sort of

Café des Hussein Pasalić, wo ein gewisser Samuel Gracijan seine Vorstellungen zum besten gibt (Kurspahić, *op. cit.*, 42). Gerade für Sarajevo gibt es noch weitere Quellen (Jevtić, *op. cit.*, 357 ff.).

876 Z.B. im Falle von Ragusa (vgl. wie oben). Das »Schattentheater«, das Bonifačić-Rožin für Kroatien beschreibt, ist eher ein Handschattenspiel als ein Figurenspiel (Bonifačić-Rožin, *op. cit.*, 128 ff.); bekannt dürfte die Spielgattung jedoch gewesen sein, denn Ivo Andrić, der in seiner Erzählung »Prokleta Avlija« (»Der verfluchte Hof«, Ausgabe Zagreb 1963) das Leben der Insassen eines Istanbuler Gefängnisses beschreibt, gibt dem Haupthelden der Erzählung, einem unmenschlichen Gefängniswärter, den Namen Karadoz; doch hier verbindet sich der Name nicht mit Lächlichkeit, sondern mit dämonischen, grotesken und sadistischen Charaktereigenschaften (Reinhard Lauer, »Das Osmanische Reich als Weltmodell. Zur parabolischen Struktur von Ivo Andrićs Erzählung »Der verfluchte Hof«, *Die Türkei in Europa. Südosteuropakongreß der AIESEE in Ankara 1979*, Göttingen 1979, 151–166, Dagmar Burkhart, »Das künstlerische Weltmodell in der Prosaerzählung. Am Beispiel Ivo Andrićs »Prokleta Avlija«, *Zeitschrift für Balkanologie* 18/1, 1982, 1–21 sowie im Band *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 239–256).

877 Dies gilt auch für multiethnische Städte wie Thessaloniki, von denen bislang keine Quellen für das 19. Jh. erstellt worden sind (Menzel, *op. cit.*, 59 führt erst für 1909 einen griechischen Karagözspieler für Thessaloniki an). Ein Passus in dem in Wien herausgegebenen *Ερμής ο Λόγιος* in einer Reportage zum griechischen Laientheater in Odessa 1817 weist auf die Nützlichkeit desselben hin, ganz im Gegensatz zu den »unzüchtigen und obszönen Sachen«, die beim Karagöz-Spiel in Konstantinopel zu sehen wären (Beiheft 1, 1. 1. 1817, S. 8, auch bei Georg Veloudis, *Der neugriechische Alexander. Tradition in Bewahrung und Wandel*, München 1968, 259 Anm. 2). Solche Hinweise auf den osmanischen Karagöz sind nicht selten: In der »Γενική Εφημερίς« in Nauplion wird am 17. 12. 1827 jemand als *Karagiozis* apostrophiert, mit einer erklärenden Fußnote, was der Karagöz in der Türkei darstelle (Athanasios Fotiadis, *Καραγκιόζης ο πρόσφυγας*, Athen 1977, 73), Anspielungen auf die Bekanntheit der Figur des Haçivat finden sich auch in anderen Schriften der Zeit (Mavromichalis, *Ελληνικά Σύμμεικτα*, Bd. 1. Paris 1931, S. 47., Bd. 1, Paris 1831, 47) usw.

878 Zu Byrons Griechenlandaufenthalten nun Roderick Beaton, *Byron's War. Romantic Rebellion, Greek Revolution*, Cambridge 1913.

879 John Cam Hobhouse, *A Journey Through Albania, and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, During the Years 1809 and 1810*, London 1813, 183 ff.

ombre Chinoise, was fitted up in a corner of a very dirty coffee-house which was full of spectators, mostly young boys. The admittance was two paras for a cup of coffee, and two or three more of those small pieces of money put into a plate handed round after the performance. The hero of the piece was a kind of punch, called Cara-keus, who had, as a traveller has well expressed it, the equipage of the God of Gardens, supported by a string from his neck. The next in dignity was a droll, called Codja-Haivat, the Sancho of Cara-keus; a man and a woman were the remaining figures, except that the catastrophe of the drama was brought about the appearance of the Devil himself in his proper person. The dialogue, which was all in Turkish, and supported in different tones by the Jew, I did not understand; it caused loud and frequent bursts of laughter from the audience; but the action, which was perfectly intelligible, was too horrible to be described. If you have ever seen the morris-dancing in some countries of England, you may have a faint idea of it./If the character of a nation, as has been said, can be well appreciated by a view of the amusements in which they delights, this puppet-show would place the Turks very low in the estimation of any observer. They have none, we were informed, of a more decent kind⁸⁸⁰.

In Athen selbst sind Vorstellungen schon bald nach der Erhebung zur Hauptstadt Griechenlands nachzuweisen⁸⁸¹. 1836 wird bekanntgegeben, daß die »öffentlichen Spiele« und »mobilen Theater« in Bezug auf ihre »Sittlichkeit« der Aufsichtspflicht der Polizei unterstünden⁸⁸²; 1852 wird das »ανατολικόν θέατρον« dann im Stadtviertel der Plaka unter dem Akropolisfelsen nachgewiesen: Gespielt wird »Die Hochzeit des Karagiozis«; aus der etwas wirren, ironischen Beschreibung geht doch soviel hervor, daß es sich um den traditionellen osmanischen Karagöz gehandelt haben muß⁸⁸³. Auf die

880 Siehe auch Linda Myrsiades, »The Karaghiozis Performance in Nineteenth Century Greece«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 83–97. Die Spieltradition in Ioannina mag kontinuierlich gewesen sein, denn in der Zeitung »Εμπρός« (7. 6. 1901) in Athen wird ein Schattenspieler aus Ioannina angekündigt, der »in der Türkei Erinnerungen hinterlassen hat« (Theodoros Hatzipantazis, »Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890«, *Ο Πολίτης* 49, 1982, 64–87, bes. 75). Vgl. dazu in der Folge.

881 Eine viel spätere Quelle berichtet über einen Schattenspieler nach 1834 in Athen, bei dem auch Höflinge und Botschafter verkehrt haben sollen; der österreichische Botschafter Prokesch-Osten habe ihn sogar in sein Haus eingeladen (Theodoros Vellianitis, »Τα θέατρα επί Όθωνος«, *Εστία εις κωνογραφημένη* 1893, 321 ff.), doch läßt sich die Nachricht nicht verifizieren. Die konkrete Ortsangabe des ρυπαρόν τι καφερείον (schmutzigen Kaffeehauses) läßt die Angabe auch nicht unwahrscheinlich erscheinen, die »Zoten« (βωμολοχίας) weisen auf das Schauspiel osmanischen Typs.

882 »Εφημερίς της Κυβερνήσεως« Nr. 85, 1. 12. 1836, S. 439, Fotiadis, *Καραγκιόζης ο πρόφυγας*, *op. cit.*, 331.

883 »Ταχύπτερος Φήμη«, Nr. 955, 9. 2. 1852, S. 3; deutsch bei Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, 66 f. Es dürfte sich um eine Variante von »Büyüç Evlenme« handeln (And, *History*, *op. cit.*, 51).

Obszönität des »asiatischen« Schauspiels (τα βωμολοχικά τούτα των Ασιατών θέατρα) verweist ein Protestschreiben der guten Gesellschaft Athens an das Polizeipräsidium 1854⁸⁸⁴, in dem auf die öffentliche Gefahr für die Sitten hingewiesen wird, vor allem da die Gymnasialschüler zum ständigen Publikum dieser unanständigen Vorführungen zählten. Nach den Ursprungslegenden der griechischen Schattenspielergilde dürfte es ein gewisser Giannis Brachalis gewesen sein, der das Schattentheater in Griechenland heimisch gemacht hat⁸⁸⁵. Der chronologisch nächste Beleg führt in die euböische Hauptstadt Chalkida 1856⁸⁸⁶, woher auch ein Redaktionsbericht aus 1879 stammt⁸⁸⁷. Bis Jahrhundertende gibt es noch weitere Notizen, die davon zeugen, daß der »anatolische« Typ der Vorstellung noch weiterhin, unter sich mehrenden Protesten gegen das groteske ithyphallische Schauspiel, gespielt wird⁸⁸⁸.

- 884 »Wir bedauern, die Leitung der Polizei hinnehmen zu sehen und zu entschuldigen die Vorstellung des sogenannten Karagiozis in irgendwelchen Kaffeehäusern, während diese früher streng verboten wurde. Uninformiert scheint der Herr Direktor zu sein, welche Szenen obszöner und unschicklicher Handlungen mit Hilfe von Marionetten in diesen possenreißerischen Theatern der Asiaten gezeigt werden, und welche Verderbnis hieraus in unsere ganze Gesellschaft sich ausgießt, nachdem eine unabsehbare Vielzahl verschiedener Kinder, ja sogar viele von den Schülern der Gymnasien und unserer übrigen Schulen, nicht aufhören ständig des abends an jenen Örtlichkeiten zu verkehren« (»Αθηνά«, 4. 1. 1854, deutsch bei Puchner, *Das neugriechische Schattentheater*, *op. cit.*, 68 f.).
- 885 Zur teilweisen Historizität dieser oralen Ursprungssagen der Schattenspielergilde Thodoros Hatzipantazis, »Αναζητώντας τον Γιάννη Μπράχαλη. Οι όροι και τα όρια της προφορικής ιστορίας στην περίπτωση του ελληνικού Θεάτρου Σκιών«, Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ/Stephanos. *Tribute to Walter Puchner*, Athen 2007, 1337–46 und Vangelis Galanis, »Ο μύθος του Γιάννη Μπράχαλη. Μια απόπειρα προσέγγισης του μύθου μέσα από την ιστορική πραγματικότητα και τις συνθήκες που τον διαμόρφωσαν«, *Parabasis 10* (2010) 45–54.
- 886 Im Roman *Η στρατιωτική ζωή εν Ελλάδι* eines Anonymus, der die Zustände in der Armee sehr kritisch beschreibt (Anonym, *Η στρατιωτική ζωή εν Ελλάδι*, Braila 1870, kommentierte Ausgabe von Mario Vitti Athen 1970) wird ohne weitere Erklärung angegeben, daß der Erzähler in das »obere« Kaffeehaus gegangen sei, wo fast jeden Abend Schattentheateraufführungen stattgefunden hätten (107).
- 887 Der Redaktor der Zeitung »Εύβοια« (Nr. 197, 24. 10. 1879, Fotiadis, *op. cit.*, 84) besucht die traditionelle Vorstellung »Hamam« und beschreibt sie folgendermaßen: die Vorstellung findet im jüdischen Viertel statt, vorgestern sei die »Schöne Sirene« gegeben worden (wahrscheinlich »Alexander d. Gr. und die verfluchte Schlange«). In der nächsten Nummer wird er Augenzeuge des Publikumszulaufes in den Nebelschwaden der Nargileh-Pfeifen, Männer aus allen gesellschaftlichen Klassen, auch Bauern, die zum erstenmal ein »Theater« sehen und fortwährend laut lachen, Türken, Juden und Christen; der Redaktor unternimmt einen eher ungenügenden Versuch, das Schauspiel zu beschreiben, denn die Rauchschwaden vertrieben ihn rasch aus dem »lehrreichen Schauspiel« (»Εύβοια«, Nr. 198, 1. 11. 1879, der gesamte Text auch bei Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις*, *op. cit.*, 36–39).
- 888 1864, im Jahre der Parlamentsauflösung, vermerkt die Athener Zeitung »Αυγή« (20. 11. 1864, Fo-

Nach der Jungtürkischen Revolution und dem Auseinanderfallen des Großreiches setzt in den verschiedenen Provinzen des Osmanischen Reiches ein Verfallsprozeß der Schattentheatervorstellungen ein, der am Quellenbefund deutlich abzulesen ist. Die tieferen Ursachen für den Regreß liegen in der Tatsache, daß das Schattentheater nun, im 20. Jh., keinen Spiegel einer existierenden regionalsozialen Wirklichkeit mehr darstellt. Das betrifft vor allem die Länder der nordafrikanischen Mittelmeerküste des Maghrib (Ägypten, Libyen, Tunesien, Algerien), wo das osmanische Karagöz-Spiel im Laufe des 18. und 19. Jh.s eingeführt wurde⁸⁸⁹; Karagöz war auch hier phallisch, bis ins 20. Jh. hatten die Vorstellungen intensiv politisch-satirische Funktion⁸⁹⁰. Charakteristisch ist eine Autopsie in Tripolis 1955: Die Leinwand ist nun klein (50–70 cm), von wenigen Kerzen beleuchtet, die Figuren sind nicht mehr farbig, die Vorstellung dauert bloß noch 15 Minuten und wird ohne Musikbegleitung ausgeführt; Prolog und *göstermelik* (das kunstvolle Szenarium) fehlen, im Publikum sitzen nur noch Kinder⁸⁹¹. Doch auch im rumänischen Puppentheater des *vicleim*, wo die Assimilation tiefer zu gehen scheint, sind die Zusatzfiguren mit lebendigen Schauspielern im 20. Jh. nicht mehr nachzuwei-

tiadis, *op. cit.*, 84 f.) ironisch, daß die Hauptstadt noch ein zweites »Melodram« (neben der italienischen Oper) erhalten habe; die Eröffnung sei notwenig gewesen, weil das andere »Theater« (das Parlament) geschlossen worden sei, nämlich die Eröffnung des Karagöz-Theaters, wo »zuhöchst sittliche Vorstellungen« (ηθικώταται παραστάσεις) stattfänden, was sicherlich zu den Kulturfortschritten des 19. Jh.s zu rechnen sei.– Ein auf die Vergangenheit bezogener Artikel von Babis Anninos 1888 hebt die Obszönität des Schauspiels hervor und bezeichnet es als Erbe der Osmanischen Herrschaft (Babis Anninos, »Ο Καραγκιόζης και οι οπλαρχηγοί«, *Εστία* 1888, 691). 1890 wird den Offizieren verboten, sogar in das im Vergleich völlig harmlose Puppentheater zu gehen (Fotiadis, *op. cit.*, 91, Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1985, 41); auch die Verbote der folgenden Jahre weisen darauf hin, daß Karagöz immer noch in der »unzüchtigen« Art gespielt wird (vgl. das Quellenmaterial bei Fotiadis, *op. cit.*, 336 und Hatzipantazis, *op. cit.*, 39 ff.). Erst die Reformen in Patras um 1890 entschärfen das obszöne Schauspiel durch die Abschaffung der phallischen Figurenteile und Witze.

889 Auswertung und Aufüstung der Quellen in Walter Puchner, »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006/7, I 97–132, bes. 120 f.

890 So z. B. gebrauchte er sein überdimensionales Organ manchmal als Waffe gegen die Franzosen. Später ist dieses phallische Element nicht mehr nachzuweisen.

891 Wilhelm Hoenerbach, *Das nordafrikanische Schattentheater*, Mainz 1959, 38 ff. Doch das Gravierendste ist die Aufweichung und Assimilierung der dialektischen Stereotypfiguren, die einen inneren Auflösungsprozeß markieren: Neben Karagöz und Haçivat erscheinen an Dialektfiguren nur der christliche Malteser, der Beduine, der Neger als Musikant, der Ägypter und einige andere; den brutalen Stückschluß der unilinearen Episodenreihe gibt *Baba Hwaneb* (funktionsgleich mit dem *Tuszus Deli Bekir*). Der osmanische Karagöz hat in der Region keine tiefere Integration erfahren und die Spuren der Assimilation bleiben oberflächlich und temporär.

sen⁸⁹². Als einzige Ausnahme im Niedergang des traditionellen osmanischen Schattenspiels nach dem Auseinanderfallen des osmanischen Großreiches steht der hellenische Kommunikationsraum da, dem es gelang, durch die Kreation von neuen Dialekttypen, die existierende soziale Realität widerspiegeln, Stückkategorien zu kultivieren, die die patriotische Mentalität des Publikums affiziert haben bzw. an autochthonen Traditionen wie die Sagen um Alexander den Großen und die Legenden um den Hl. Georg anknüpfen sowie aktuelles Geschehen in die improvisierten Stücke einarbeiten.

Doch die Hellenisierung des osmanischen Spieltyps dürfte stufenweise vor sich gegangen sein⁸⁹³. Noch vor den entscheidenden Reformen von Mimaros in Patras um

892 Vgl. wie oben.

893 Zur heute über 1200 items umfassenden Bibliographie des neugriechischen Schattentheaters vgl. Walter Puchner, »Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα«, *Laografia* 31 (1976–78) 294–320 und ders., »Συμπλήρωμα στην αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα«, *ibid.* 32 (1979–81) 370–378, sowie ders., »Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών (1977–2007) με συμπληρώσεις για τα προηγούμενα έτη«, *Parabasis* 9 (2009) 425–498. Vgl. auch die Bibliographie der gedruckten Spielheftchen, das Lexikon von 145 namentlich bekannten Karagiozisspielern sowie das Stückrepertoire mit 264 Titeln in Walter Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, Diss. Wien 1972, dann München 1975 (Miscellanea Byzantina Monacensia 21) und mit neuer Einleitung, Nachwort und Bibliographie-Ergänzung sowie Register Wien 2014 (Don Juan-Archiv, Ottomania 2). In Auswahl: Louis Roussel, *Karagheuz ou Le Théâtre d'Ombres à Athènes*, 2 Bde., Athènes 1921, Giulio Caimi, *Karagheuz ou la comédie grec dans l'âme du théâtre d'ombres*, Athènes 1935 (griech. 1937), Kostas I. Biris, *Ο Καραγκιόζης. Ελληνικό λαϊκό θέατρο*, Athen 1952, Sondernummer *Θέατρο* 10 (Athen 1963), Loring M. Danforth, *Greek Shadow Theatre: A Metasocial Commentary*, Master's Thesis, Princeton 1974, ders., »Humour and Status Reversal in Greek Shadow Theatre«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 99–111, Petros P. Kalonaros, *Η ιστορία του Καραγκιόζη*, Athen 1977, Athanasios Fotiadis, *Καραγκιόζης ο πρόφυγας*, Athen 1977, Ilias Petropoulos, *Υπόκοσμος και Καραγκιόζης*, Athen 1978, Giorgos Kiurtsakis, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία. Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, Athen 1983, ders., *Καρναβάλι και Καραγκιόζης*, Athen 1985, Grigoris Sifakis, *Η παραδοσιακή δραματολογία του Καραγκιόζη*, Athen 1984, Thodoros Hatzipantazis, *Η εισβολή του Καραγκιόζης στην Αθήνα του 1890*, Athen 1984, Loring M. Danforth, »Tradition and Change in Greek Shadow Theatre«, *Journal of American Folklore* 96/381 (1983) 281–309 (auch in Damianakos, *Théâtre d'ombres, op. cit.*, 159–188), Linda M. Myrsiades, »The Femal Role in the Karaghiozis Performance«, *Southern Folklore Quarterly* 44 (1980) 145–163, dies., »Oral Composition and the Karaghiozis Performance«, *Theatre Research International* 5 (1980) 107–121, dies., »Theatre and Society: Social Content and Effect in the Karaghiozis Performance«, *Folia Neohellenica* 4 (Amsterdam 1982) 147–157, dies., »Oral Traditional Form in the Karagiozis Performance«, *Ελληνικά* 36 (Thessaloniki 1985) 116–152, dies., »The Karagiozis Performance in Its Performative Context: the Rural/Urban Dichotomy«, *Modern Greek Studies Yearbook* 4 (1988) 51–81, dies./Kostas Myrsiades, *Karagiozis: Culture and Comedy in Greek Puppet Theater*, Lexington 1992, Anna Stavrakopoulou, *Variations on the Theme of Marriage in the Karaghiozis Recorded Performances of the Whitman-Rinvoulcri Collection*, Ph. d. Diss. Harvard Univ. Cambridge/Mass 1994, dies., »Marriage: Recomposing a Ritual in Shadow

1890⁸⁹⁴ und der Erfindung der beliebten Figur des Barba-Giorgos durch Giannis Rulias⁸⁹⁵, welche die Grundlage des enormen Erfolges des Schattentheaters in allen Bevölkerungsschichten in Griechenland von 1900–1930 ausmachen⁸⁹⁶, nach der Annexion des südlichen Epirus an Griechenland, tauchen in west- und mittelgriechischen Städten Karagiozis-Spieler auf⁸⁹⁷, die einen unterschiedlichen Spieltypus pflegen als den »anatolischen« der Hauptstadt⁸⁹⁸. Im Verein mit der Entstehungslegende der griechischen Spieltradition durch den Hebräer Jakob am Hofe Ali Paschas⁸⁹⁹ entstand die These von der sogenannten epirotischen Tradition, die die erste Stufe der Assimilation des anatolischen Schauspiels an die neugriechische Tradition bilden soll⁹⁰⁰: im noch osmani-

Theatre Performance«, in: Panagiotis Roilos/Dimitris Yatromanolakis (eds.), *Greek ritual poetics*, Washington, Center of Hellenic Studies 2005, 297–307, Moschos Morfakidis, *Karagiozis. El teatro des ombas griego*, Granada 1999 usw.

894 Georgios K. Kotopulis, *Ο Καραγκιόζης στην Πάτρα 1890–1906. Η περίπτωση του Μίμαρου*, Patras 2000, Spyros L. Vrettos, »Εισαγωγή στην ιστορία του Καραγκιόζης στην Πάτρα«, *Πάτρα γενέτειρα του Καραγκιόζη*, Patras 1998.

895 Zur Erfindungsgeschichte der Figur Kostas Biris, »Η λεβεντιά της Ρούμελης στο ελληνικό λαϊκό θέατρο«, *Νέα Εστία* 61 (1957) 661–668 und in Johannes Irmscher/Marika Mineemi (eds.), *Probleme der neugriechischen Literatur*, Bd. IV, Berlin 1959, 209–222. Zur ambivalenten Funktion der Figur und den gemischten Gefühlen, die sie beim Publikum erweckt, zwischen Spott über das hinterwäldlerische Bergglertum, die Naivität und Unangepasstheit bezüglich der hauptstädtischen Sitten, und Bewunderung für die Mannhaftigkeit und Furchtlosigkeit des Rumelioten, der Verkörperung des Mannesideals der *leventia*, die als Kämpfer für den griechisch-türkischen Krieg von 1897 gebraucht werden, vgl. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater*, *op. cit.*, 84–87. Vgl. neuerdings auch Vangelis Galanis, »Πάννης Ρούλιας και ο τύπος του Μπαρμπαγιώργου: μια απόπειρα ιστορικής θεώρησης δύο σχεδών παράλληλων βίων, μέσα από την προφορική παράδοση και τις γραπτές μαρτυρίες«, *Parabasis* 9 (2009) 49–60.

896 Vgl. Walter Puchner, »Greek Shadow Theatre and its Traditional Audience: a Contribution to the Research of Theatre Audience«, Stathis Damianakos (ed.), *Théâtres d'ombres. Tradition et Modernité*, Paris 1986, 199–216.

897 Walter Puchner, »Η Πρέβεζα και η ηπειρώτικη παράδοση του θεάτρου σκιών«, *Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συμποσίου για την Ιστορία και τον Πολιτισμό της Πρέβεζας (16–20 Σεπτεμβρίου 2009)*, Preveza 2010, 393–397.

898 In Arta, Metsovo, Amfilochia, Grevena und Farsala, aber auch weiter südlich in Agrinio, Mesolongi und in Patras (Kostas Biris, »Καραγκιόζης. Ελληνικό λαϊκό θέατρο«, *Νέα Εστία* 52, 1952, H. 604, 1128 ff.). Unter diesen Spielern befindet sich der genannte Rulias sowie Liakos Prevezanos, der als erster die Vorstellung »Alexander der Große und die verfluchte Schlange« mit drei neuen Figuren spielte: Alexander dem Großen, Antiochos von Makedonien und Sirene, eine Neuerung, die die erste wesentliche Bindung des anatolischen Schauspiels an die neugriechische Volkskultur bildete.

899 Tzulio Kaimis, *Η ιστορία και η τέχνη του Καραγκιόζη*, Athen 1937, 12. Der Spieler soll die Figur des legendären Paschas nach seinem Tod auf die Leinwand gebracht haben.

900 Biris, »Καραγκιόζης«, *op. cit.*, 1128 ff. Diese These ist von Spyros Melas (»Ακρόπολις«, 15. 11. 1952

schen Epirus wird offenbar im Laufe des 19. Jh.s der legendäre Pascha, der Aufstand der Sulioten und der ganze Themenzyklus um existente und imaginäre Waffenführer und Helden der Revolution von 1821 auf die Bühne gebracht⁹⁰¹. Die These scheint nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein, wenn man allein an die Literatur denkt, die den verhassten und abtrünnigen Pascha umgibt, und die Tatsache, daß die Schattentheater Vorstellungen auf der Balkanhalbinsel von Nicht-Muslimen, nämlich Roma, Hebräern, Armeniern und Griechen gegeben werden, die sich sprachlich an das jeweilige Publikum anpassen können. Die sogenannten »heroischen« Vorstellungen, wo die lustigen Figuren rund um Karagiozis und Hatzivatis nur eine Kontrafaktur-Handlung zur ernsthaften Haupthandlung bilden, die mit dem Martyrium eines der Revolutions-Helden enden, inspiriert von der Flut von patriotischen Dramen im Laufe des 19. Jh.s⁹⁰², dürften demnach einen Zwischentyp im Prozeß der Hellenisierung bilden⁹⁰³.

Vielleicht noch wesentlicher für den Integrationsprozeß der osmanischen Vorstellung in den griechischen Kulturhorizont war jedoch die Kreation der »mythischen« Vorstellung um »Alexander den Großen und die verfluchte Schlange« (»Ο Μεγαλέξαντρος

und Grigoris Sifakis (*op. cit.*, 18 f.) angezweifelt worden, weil ein solches Schauspiel nach dem gewaltsamen Tode von Ali Pascha nicht quellenkundig sei.

901 Dazu vor allem auch Petros P. Kalonaros, *Η ιστορία του Καραγκιόζη*, Athen 1977.

902 Dazu auch S. Trumpeta, »Πρόσληψη και προσαρμογή του Θεάτρου Σκιών στον ελληνικό εθνικό πολιτισμό στα τέλη του 19^{ου} αιώνα«, *Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση. Πρακτικά του Α' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο, 2-4 Οκτωβρίου 1998*, 3 Bde., Athen 1999, I 383-393. Zur patriotischen Dramatik Walter Puchner, »Die patriotische Dramatik im 19. Jahrhundert«, *Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike*, Wien/Köln/Weimar 2012, 275-294 und wesentlich detaillierter ders., »Η Επανάσταση του '21 στην ελληνική δραματουργία«, *Διάλογοι και διαλογισμοί*, Athen 2000, 145-238.

903 Diese Vorstellungen werden mit größeren Figuren gespielt, weisen eine komplexere Episodenreihe auf, die bereits die Dramatik nachahmt, verfügen meist über ein Finale mit bengalischen Lichtern und waren beim Publikum überhaus beliebt. Zur differentiellen Stückstruktur und den literarischen Vorlagen vgl. Walter Puchner, »Η δραματουργία των ηρωικών παραστάσεων του ελληνικού θεάτρου σκιών. Ο Κατσαντώνης του Αντώνιου Μόλλα«, *Ο μίτος της Αριάδνης*, Athen 2001, 365-393, Anna Stavrakopulu, »Κατσαντώνης και Καραγκιόζης: Από το λόγοι μυθιστόρημα στον μπερντέ«, *Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ/Stephanos. Tribute to Walter Puchner*, Athen 2007, 1173-1182. Zu diesen Vorstellungen auch Linda S. Myrsiades, »Nation and Class in the Karaghiozis History Performance«, *Theatre Survey* 19/1 (1978) 49-62, dies., »Traditional History and Reality in the View of the Karaghiozis History Performance«, *Modern Greek Studies Yearbook* 1 (1985) 93-107, dies., »Historical Source Material for the Karaghiozis Performance«, *Theatre Research International* 10/3 (1985) 213-225, dies./Kostas Myrsiades, *The Karaghiozis Heroic Performance in Greek Shadow Theater*, Hanover 1988.

και το καταραμένο φίδι»)904, die als Übertragung des »Ferhard und Schirin«-Stoffes905 gleich mehrere Stränge der neugriechischen Volkstradition vereinigt: die schriftliche und mündliche Alexandersage in ihrer balkanischen Verbreitung906, das Märchen vom drachentötenden Helden (AT 300)907, der neben dem Königssohn auch anonym sein kann, und das Hl. Georgslied908 und die orthodoxe Georgs-Ikone, die die Drachentötung darstellt909. Die Episodenstruktur des Stückes kreist um das Zentralmotiv des was-serabsperrenden Drachen (eine vielösige Schlangenfigur mit breiter morphologischer Ausgestaltungsmöglichkeit, nach Maßgabe der Tatsache, daß der Drache in der griechischen Volksdämonologie von der byzantinischen Ikonographie der Paradiesschlange beeinflusst ist910 und sowohl mit dem *Draken* als auch dem »Ungeheuer« im allgemeinen kontaminiert)911:

Der Pascha läßt durch Hatziavatis ausrufen, daß derjenige, der das Ungeheuer tötet, seine Tochter zur Frau bekommt. Im Rachen des Ungeheuers verschwinden nach und nach alle Figuren des Ensembles, nur seinen Onkel Barba Giorgos warnt Karagiozis, daß er diese Schlange nicht einfach unter seinem Stiefel zerquetschen könne. Den dramatischen Höhepunkt bildet der Held Alexander, dessen Kopf schon zwischen den Bühnenzähnen des Monsters steckt, während er noch eine Hilfe-Arie an die Mutter

- 904 Ein Spieltext nun auch im Englischen zugänglich bei Linda Myrsiades, »The Alexander play in Greek shadow puppet theater«, *The Charioteer* 19 (1977) 18 f. und die Textübersetzung von K. & L. S. Myrsiades, »M. Xanthos, The Seven Beasts and Karagiozis«, *ibid.*, 20–49.
- 905 Herbert W. Duda, *Ferbåd und Schirin. Die literarische Geschichte eines persischen Sagenstoffes*, Prag 1933, Emmanuel Zakhos-Papazahariou, »Les Origines et Survivances Ottomanes au Sein du Théâtre d'Ombres Grecs«, *Turcica* 5 (1975) 32–39.
- 906 Vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas, op. cit.*, 97.
- 907 Minas A. Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B)*, Ioannina 1982.
- 908 Nikolaos G. Politis, »Τα δημόδια ελληνικά άσματα περί της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου«, *Laografia* 4 (1912/13) 185–235, Karl Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, München 1911, J. B. Aufhauser, *Das Drachenvunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911, Wolfgang Haubrichs, *Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter*, Königstein/Ts. 1980, T. Koleva, »Typologie de la fête de Saint-George chez les slaves du Sud«, *Études balkaniques* 1977/1, 166–121, Georgios Spyridakis, »Saint-George dans la vie populaire«, *L'Hellénisme contemporain* 6 (1952) 126–145, Gabriella Schubert, »Der Hl. Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21/1 (1985) 80–105.
- 909 Thomas Raff, »Der heilige Georg als Knabenretter«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 3 (1980) 183–196, Leopold Kretzenbacher, *Griechische Reiterbeilige als Gefangenenretter*, Wien 1983.
- 910 Thomas M. Provatakis, *Ο διάβολος εις την βυζαντινήν τέχνην*, Thessaloniki 1980, 131–167.
- 911 Inez Diller, »Vom Draken, einer dämonischen Figur im griechischen Volksmärchen«, *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1982, 117–120, Michalis G. Meraklis, »Drache und Drake. Zur Herkunft einer neugriechischen Märchengestalt«, *Märchenspiegel* 5/2 (1994) 5–8.

Gottes singt, als ihm Karagiozis auf einer Leiter mit der Gießkanne zu Hilfe eilt und die Wut des Ungeheuers kühlt. Doch dann nimmt das Heldentum seinen konventionellen Lauf. Karagiozis gibt sich als Bezwinger des Ungeheuers aus und schlemmt bei der Siegesfeier im Serail. Es erscheint jedoch der richtige Held und verzeiht ihm großmütig⁹¹².

Diese meistgespielte Vorstellung bildet eine autochthone griechische Kreation, die mehrere traditionelle Quellenbereiche kombiniert, welche nicht nur der städtischen sondern auch der agrarischen Volkskultur angehören: vom Drachennmärchen und der Alexandersage bis zum Georgslied und der byzantinischen Ikonographie⁹¹³.

Der neue Figurenkanon, den der Kirchensänger Dimitris Sardunis, genannt Mimaros, und andere um 1890 in Patras auf der Grundlage des osmanischen Karagöz kreiert hat⁹¹⁴, wobei manche Dialektfiguren aus dem Komödienrepertoire des dramatischen Theaters des 19. Jh.s stammen⁹¹⁵, von wo auch manche thematischen Sujets stammen, stellt eine Art Sprachatlas der griechischen Dialektologie dar und reflektiert eine andere soziale Realität, nicht mehr in den Grenzen der traditionellen osmanischen multiethnischen *mahalle*, sondern in der Territorialität des im Laufe des 19. Jh.s anwachsenden Nationalstaates Hellas. Aufgrund dieser unmittelbaren Spiegelfunktion wird das Schattentheater zur beliebtesten Volkstheaterform zwischen 1900 und 1930⁹¹⁶. Neben dem sexuell »entschärften« *Karagiozis*⁹¹⁷ und seinem Freund *Hatziavatis*, aus dem os-

912 Zum Motiv des falschen Drachenhelden und seiner Beweise Leopold Schmidt, »Sichelheld und Drachenzunge«, *Fabula* 1 (1958) 19–25, Wolfgang Hierse, *Das Ausschneiden der Drachenzunge und der Roman von Tristan*, Diss. Hannover 1969.

913 Zur Symbolbedeutung dieser Vorstellung auch Zakhos Siaflekis, »Transmission et transformation d'un symbol culturel dans le théâtre d'ombres grec: le cas d'*Alexandre le Grand et le Dragon maudit*«, Damianakos, *Théâtre d'ombres*, *op. cit.*, 229–247.

914 Zum Vergleich der osmanischen und griechischen Stücke vgl. Aikaterini Mystakidu, *Karagöz. To Θέατρο Σκιών στην Ελλάδα και στην Τουρκία*, Athen 1982 und dies., *Οι μεταμορφώσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1998.

915 Zum Gebrauch der Regionaldialekte in der griechischen Komödie des 19. Jh.s vgl. Walter Puchner, *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19^{ου} αιώνα. Γλωσσοκεντρικές στρατηγικές του γέλιου από τα «Κορακιστικά» ως τον Καραγκιόζη*, Athen 2001, 203–390. Diese Bühnendialekte entsprechen nicht unbedingt den tatsächlich bestehenden regionalen Sprechgewohnheiten, sondern reproduzieren bloß gewisse charakteristische Merkmale, die für das Publikum Signalfunktion haben; die Tradition dieser »Theaterdialekte« wird von den Schattenspielern mehr oder weniger übernommen. Vgl. auch Walter Puchner, »Griechische Sprachsatire im bürgerlichen Zeitalter«, *Von Herodas zu Elytis*, *op. cit.*, 295–422, bes. 348–412.

916 Vgl. Walter Puchner, »Η θέση του Καραγκιόζη στην ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου«, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, 409–418.

917 Zur Charakterisierung dieser Identifizierungsfigur des Schattentheaters seien die Worte eines der berühmtesten Spielers, Antonios Mollas, zitiert: »Er ist vollkommen der Typ des Mannes aus dem

manischen Spieltyp übernommen, waren es vor allem *Barba Giorgos* aus dem gebirgigen Rumelien, unangepaßter Provinzler in der Stadt und zugleich Verkörperung des traditionellen Mannesideals, *Stavrakas*, der hasenherzige Macky Messer aus der Athener Unterwelt, *Sior Dionysios* oder *Nionios* von den Ionischen Inseln, der türkische Ordnungshüter *Dervenagas*, die Frau des Karagiozis *Aglaia* und seine drei Söhne (*kollitiria*), die den neuen sozialen Umraum widerspiegeln; weitere Dialektfiguren sind der Hebräer, der Kreter *Kapetan Manusos*, das Muttersöhnchen *Omorfonios* mit der riesigen Nase usw. Das stereotype Bühnenbild bildet weiterhin der türkenzeitliche Serail auf der einen und die windige Hütte des Karagiozis auf der anderen Seite. Pascha und Wezir sind ernsthaft und gerechte Figuren⁹¹⁸. Viele der Stücke sind aus dem osmanischen Repertoire übernommen, zugleich werden aber auch neue kreiert, die auch zeitgenössische Aktualität verarbeiten, wie z.B. der Komet von Halley (1911), politische Satiren gegen Mussolini und Hitler, Karagiozis als Astronaut usw.; auch moritatenartige Motive wie Blutverbrechen werden erfolgreich bearbeitet (»Der Tod des Athanasopulos«

Volke. Die Hauptfigur der Schattenbühne, Witzbold, Sänger, gutes Herz, Patriot, Politiker, Etymologe, Verliebter des Schönheitswahns, während er in unvorstellbarem Grade häßlich ist. Einmal ist er reich, einmal ist er arm, einmal spielt er den Schwachkopf, einmal den Palikaren. Ein andermal führt ihn seine große Weisheit in den Wahnsinn, dann ist er naiv, dann wiederum ist er ein Betrüger und nachher beschützt er die Schwachen bis zur Aufopferung. Wo du willst, findest du ihn: im Serail, am Markt, in den Schlupfwinkeln der Verteidiger des Vaterlandes, in den Salons, in den Räuberhöhlen, auf der Straße, in Klöstern. Er wird Pascha, Sultan, Schiffbrüchiger, Soldat, Kriegsheld, Rechtsanwalt, Arzt, Diener, Koch, Diplomat. Der erste im Kampf, bei den Prügeln, in der Liebe. Der erste im Gefängnis, der erste in der Politik, der erste beim Hoch-Rufen, der erste beim Nieder-Rufen. Er ist überall, bei allen Bürgermeistern, bei allen Abgeordneten, bei allen Ministern. Einmal dagegen, ein andermal dafür. Aber trotz aller seiner Berufe, die er wechselt, ist er niemals satt, immer hungrig. Als man einmal wollte, daß er den Sultan spiele, fragte er: »Essen die Sultane? Er ist der vollkommene Typ des Romäers« (Walter Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, Wien 2014, 79). Es wird deutlich, daß Karagiozis weniger faktische als psychische Realität reflektiert. Seine Eigenschaften unterliegen einem ständigen Wechsel. Nur wenige Dinge bleiben gleich: sein Hunger, seine Untauglichkeit zu jeglicher Arbeit, obwohl er natürlich jegliche Arbeit annimmt. Aber auch sein Aussehen wechselt von Spieler zu Spieler, nur der Buckel, der riesige Kahlkopf mit der unbeschreiblichen Nase und dem funkelnden Schwarzauge ist unveränderbar. Zu seiner Unsterblichkeit und seiner Existenz als außergesellschaftliche *life force* vgl. auch Walter Puchner, »The Magic of Shadows. Small guide to Karaghizois«, *Greek Shadow Theater: Light and history*, Athens 2004, 17–27. Zu weiteren Charakterisierungsversuchen vgl. F. H. Aigner, *Das neugriechische Schattentheater*, Graz 1963, 6 ff., Kaïmis, *op. cit.*, 4, Evgenios Spatharis, »The comic substance of Karaghizois«, B. N. Sangh, *Puppet theatre around the world*, New Delhi 1960, 157 f., Biris, *Καραγκιόζης*, *op. cit.*, 35 ff., Spatharis, *Απομνημονεύματα*, *op. cit.*, 16 ff. usw.

⁹¹⁸ Nur in den sogenannten »heroischen« Vorstellungen um wirkliche und fiktive Anführer der griechischen Revolution von 1821 bekommen die Türken feindliche Züge.

um 1930). Die zu ergreifenden Berufe werden immer vielfältiger⁹¹⁹, auch technische Verbesserungen sind zu beobachten⁹²⁰. Ab 1924 erscheinen auch die gedruckten Spielheftchen auf einem Druckbogen, die allerdings für ein Improvisationstheater eine zweifelhafte Quelle darstellen⁹²¹. Der Zweite Weltkrieg bringt einen deutlichen Rückgang der Spieltätigkeit, die Wandlung des traditionellen Publikums durch das Vorherrschen von Kindern, Gebildeten und Touristen⁹²² sowie Film und Radio führen zu Änderungen und Experimenten (antike Tragödien und Komödien, Karagiozis als pädagogisches Vorbild, Aufgaben der traditionellen Figuren)⁹²³. Heute sind die Spieler in einer eigenen Vereinigung organisiert und bespielen auch außerhalb Griechenlands Zypern⁹²⁴, die Bundesrepublik, USA und Australien.

Die Detail- und Regionalforschung zu den seit 1900 über 200 namentlich bekannten Einzelspielern verzeichnet ein bedeutendes Forschungsdefizit⁹²⁵, das auf die Margina-

-
- 919 Die wichtigsten Stücksammlungen (auch Inhaltsangaben) sind: Louis Roussel, *Karagheuz ou le Théâtre d'Ombres à Athènes*, 2 Bde., Athènes 1921, Hans Jensen, *Vulgärgriechische Schattenspieltexte*, Berlin 1954, Giorgos Ioannu, *Ο Καραγκιόζης*, 3 Bde., Athen 1970/71, Panagiotis Michopoulos, *Πέντε κωμωδίες και δύο ηρωικά*, Athen 1972 usw.
- 920 Michalis Ieronymidis, *Πίσω από το μπερντέ. Ηχητικά και οπτικά τεχνάσματα στο ελληνικό θέατρο σκιών*, Athen 1998, Kostas St. Tsipiras, *Ο ήχος του Καραγκιόζη. Συμβολή στη μελέτη της δημιουργίας και της εξέλιξης του ελληνικού λαϊκού Θεάτρου Σκιών*, Athen 2001.
- 921 Außer den ersten Serien und Reihen sind die Autoren meist auch keine Karagiozisspieler mehr. Zur Bibliographie veröffentlichter Stücksammlungen und Druckheftchen Linda Myrsiades, »Karagiozis. A bibliography of primary materials«, *Mantatoforos* 21 (Amsterdam 1983) 15–42 und Kyriakos Kassis, *Παραλογοτεχνία στην Ελλάδα 1830–1980. Λαϊκά Φυλλάδια, Ο γραφτός Καραγκιόζης*, Athen 1985, 29–33, 140–172, (vgl. auch Walter Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, 221–236).
- 922 Walter Puchner, »Greek Shadow Theatre and its Traditional Audience: a Contribution to the Research of Theatre Audience«, in: Damianakos, *Théâtre d'ombres, op. cit.*, 199–216 und ders., »Le théâtre d'ombres grec et son auditoire traditionnelle«, *Cahiers de Littérature Orale* 38 (1995) 125–143.
- 923 Z.B. Michalis Hatzakis, *Το έντεχνο θέατρο σκιών (θεωρία και πράξη)*, Athen 1998.
- 924 Wo sie auch auf türkische Spieler treffen (Mehmet Ortug, *Gelenksel kibrıs türk tiyatrosu*, Birinci 1993). Zu griechisch-zypriotischen Spielern Konstantinos G. Giangullis, »Το «ημερολόγιο» του καραγκιοζοπαίχτη Χριστόδ. Αντωνιάδη Παφίου (1904–1987)«, *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XXV* (Nicosia 1999) 367–432, ders., *Το Θέατρο Σκιών στην Κύπρο. Το Κουκλοθέατρο και η Ταχυδακτυλουργία μέσα από τα κείμενα και τις αφηγήσεις των καλλιτεχνών και τον Τύπο της εποχής (1894–2009)*, Nicosia 2009, Anna G. Chotzakoglou, »Το θεματολόγιο του Κυπριακού Θεάτρου Σκιών και η παρουσία της Κύπρου στα έργα Ελλαδίων Καραγκιοζοπαίκτων. Μια πρώτη προσέγγιση«, *Κυπριακά Σπουδαί ΞΣΤ'* (2002) 213–246, dies., »Η παρουσία των καραγκιοζοπαίκτων Σωτήρη και Ευγένιου Σπαθάρη στην Κύπρο: οι μαρτυρίες του Αρχείου Ν. Ιωάννου στο Μουσείο Λαϊκής Τέχνης Κύπρου«, *ibid.* ΟΓ' (2009) 191–212, dies., »Το θέατρο σκιών στην Κύπρο από τα αρχεία του Μουσείου Λαϊκής Τέχνης της Κύπρου: μια πρώτη προσέγγιση«, *Εθνογραφικά* 14 (2009) 187–200.
- 925 Vorbildlich aufgearbeitet ist eigentlich nur die Region Thessalien (Foivos N. Vogiatzis, *Το Θέατρο*

lität dieser prestigearmen Tätigkeit zurückzuführen ist, den niedrigen sozialen Status der Spieler, die Verachtung der Redakteure der Provinzpresse (die vielfach die einzige Quelle darstellt) für dieses fahrende Gewerbe, obwohl das soziologische Interesse an marginalen Unterschichten seitens der Intellektuellen und der Wissenschaft bedeutend gewachsen ist. Gewisse Themen wie die Reichweite der Varianz bei der gleichen Vorstellung (ev. auch beim gleichen Spieler) können wegen der beschränkten Anzahl an historischen Dokumentationen und des Mangels an Authentizität der rezenten Spieler kaum noch untersucht werden. Oralität ist zu einer kaum noch eruierbaren Rarität geworden.

SONDERFORMEN DER PERFORMATIVITÄT A : SPIEL UND SPORT

Der Spielbegriff als eine schwer einzugrenzende Fundamentalkategorie des menschlichen Handelns geht quer durch alle Kulturtheorien und Aktionssektoren⁹²⁶; sein Definitionsproblem ist aufzeigbar an dem schwer zu bestimmenden Gegenbegriff zum Spiel (Ernst, Handeln, Arbeit, Verantwortlichkeit, Konsequenzen, Utilitarismus usw.)⁹²⁷. Die Dialektik von Spiel und Realität oszilliert zwischen Antithese und Synthese. Als eine ontologische Kategorie gefaßt⁹²⁸ wird der Spielbegriff für die ethnologische Forschung mehr oder weniger unbrauchbar⁹²⁹. Heuristisch ist es sinnvoll, das Spiel im sozialpsycho-

Σκιών στη Θεσσαλία, Karditsa 1995 und die Fortsetzung in *Γνώση και Γνώμη* 19, Karditsa 2006, 173–260).

926 Fast alle kulturtheoretischen Arbeiten zum Spielbegriff stehen in Auseinandersetzung mit dem schon vor dem Zweiten Weltkrieg entstandenen und epochemachenden Buch von Jan Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956.

927 Ingeborg Heidemann, *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild der Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1968, 78. Resultat der Überlegungen ist, daß der Gegensatz zu Spiel nur ein gesetzter sein kann; »das Verhältnis von Spiel und Wirklichkeit impliziert, daß das Andere des Nicht-Spiels gesetzt ist« (78). »Spiel« umfaßt demnach die Wirklichkeit und ist gleichzeitig ihr Gegensatz. Zur Kritik dieses dialektischen Ansatzes siehe etwa Jürgen Hofmann, *Theorie des Theatralischen als Wirkungskritik mimetischer Praxis*, Diss. Wien 1970, XVIII.

928 Gadamer etwa (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ²1972, 97 ff.) berücksichtigt mehr den originär synthetischen als den antithetischen Aspekt. Das Spiel ist unabhängig vom Bewußtsein derer, die spielen. Es wird über die Spielenden Herr. »Das Subjekt des Spieles sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung« (98). Das Spiel spielt mit den Spielern und bringt zur Darstellung, was ist (107 f.) (siehe auch ders., »Verstehen und Spielen«, *Kerygma und Mythos* VI/1, Hamburg 1963, 69 ff.). Diese Gedanken hat Erika Fischer-Lichte in ihrer Performativitätstheorie der Theatervorstellung weiterentwickelt (Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M. 2004, dies., *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012).

929 Vgl. die Kritik der Ethnologie am *homo ludens* Huizinga. In Auswahl: Adolf E. Jensen, *Mythos*

logischen Sinne von der ausdefinierten Alltagswirklichkeit der Erwachsenen im westlichen Kulturraum abzusetzen⁹³⁰ und ihm eigene Ordnungsfaktoren (Spielregeln) zuzugestehen; darüberhinaus ist es zielführend, organisierte Spielformen vom schöpferischen Alleinspiel des Kleinkindes zu unterscheiden⁹³¹, wo die Bereiche Spiel und Wirklichkeit noch ineinander übergehen⁹³². Die vor vielen Jahren versuchte und teilweise von der Forschung akzeptierte Definition des »konsequenzverminderten Probehandelns« weist in diese Richtung⁹³³; die Verminderung der Konsequenzen ist für Mitspieler und Zuschauer in die Spielkonvention, die Zeit und Raum aus der Alltagswirklichkeit wie beim Festritus heraushebt⁹³⁴, eingeschrieben und vom sozialen Kontext akzeptiert.

In den bisherigen Ausführungen war des öfteren von Spiel die Rede: Performanz, Kommunikation und Interaktion haben in den vorwiegend oralen Kulturschichten entweder praktisch-utilitaristischen Charakter in der Überlebensstrategie der Kommunität, rituellen oder spielhaften Charakter. Wenn man das einsame Kinderspiel der Philosophen (Heraklit)⁹³⁵ ausklammert, wo Wirklichkeiten aufgebaut und zerstört werden bzw. die Kommunikation nur über fiktive Interaktionspartner verläuft, wird es im Fol-

und Kult bei den Naturvölkern, Wiesbaden 1951, 61–67, Roger Caillois, *Die Spiele und die Menschen*, Stuttgart 1960, 9 ff., und vor allem Volker Harms, *Der Terminus »Spiel« in der Ethnologie*, Diss. Hamburg 1969, 1 ff., 43 ff., 126 ff.

930 Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969, 28 ff. Spiel gehört aus dieser Sicht zu den »Inseln« in der Alltagswirklichkeit, wie Traum, Halluzination, Phantasie, Dichtung, ästhetisches und religiöses Erleben, philosophische Reflexion, Theater usw., wo die üblichen Verhaltensregeln, Normierungen und Denkmuster nur beschränkte Gültigkeit besitzen.

931 Sozialpsychologie, Kinderpsychologie und Psychoanalyse haben z.T. emphatisch auf die Wichtigkeit des Spielens für Kind und Erwachsene hingewiesen (dazu Erik H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1971, 183 ff.). Beim Kind ist es Mittel der Ich-Beherrschung, beim Erwachsenen Abbau neurotischer Überidentifizierungen. »Das Spiel ist also eine Funktion des Ich, ein Versuch, die körperlichen und sozialen Prozesse mit dem Selbst in Einklang zu bringen« (206). »Kein Denker kann mehr tun und kein spielendes Kind weniger« (217).

932 Zur Ausfaltung des Spielbegriffes zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in Spiel und »Spiel«, einmal mit Einbeziehung der in der Kinderpsyche noch nicht ausgeformten und deshalb formbaren Alltagswirklichkeit der Erwachsenen und das anderemal in Kontrafaktur zu einer solchen vgl. Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 347–351 (mit weiterführender Literatur) und ausführlicher in ders., »Εννοιολογικά ζητήματα Β': Παίγνιον και παιχνίδι«, *Θεωρητική Λαογραφία*, Athen 2009, 207–229.

933 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 347, aufgegriffen von Andreas Kotte, *Theaterwissenschaft. Eine Einführung*, Köln/Weimar/Wien 2005, 41–43.

934 Vor allem Kerényi hat den Zusammenhang Kult – Spiel – Fest herausgestrichen (Karl Kerényi, »Vom Wesen des Festes«, *Paideuma* 1, 1938–40, 59 ff.), zur Kritik W. Schmidt, »Spiele, Feste, Festspiele«, *ibid.* 4 (1950) 11–22.

935 Frgmt. 52 (Diels): Αἰὼν παις ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδός η βασιλήη.

genden vorwiegend um Gruppenspiele mit Regelmäßigkeit und häufig körperlichem Einsatz gehen⁹³⁶, wobei die Möglichkeit des Zuschauens bzw. Mitspielens besteht und die Spieler der kompetitiven Beurteilung ihrer Leistung ausgesetzt sind. Eine spielhafte Komponente ist dabei vielen Performativakten eigen, ohne daß sie dabei ein »Spiel« im engeren Sinne konstituieren⁹³⁷.

Damit erweisen sich die organisierten Spielformen mit Gruppenbildung und spezifischer Regelmäßigkeit als eine Sonderform der Performativität, weil sich die Perspektiven des Spektators und des Akteurs, ähnlich wie in öffentlichen Kommunikationssituationen, aber ohne spezifische Regelbildung außerhalb der sozialen Wirklichkeit, überkreuzen: Mitspieler sind Zuschauer und Agierende zugleich, Produktion und Rezeption können zusammenfallen⁹³⁸. Unter den organisierten Spielformen sind die spezifischen *Kinderspiele* von den Erwachsenenspielen zu unterscheiden, welche vielfach eine sportliche und agonale Note besitzen. Dabei ist die Verwendung des Begriffes »Sport« ein bloßes Zugeständnis an den rezenten Sprachgebrauch, denn Sport im Sinne von Fitness, Körperhygiene und Gesundheitsstrategie bzw. als Leistungssport mit systematischer Vorbereitung und professionellem Training ist als Terminus und existierende Aktionsentität ein Phänomen des 20. Jh.s; in den Oralkulturen Südosteuropas ist das *agonale Spiel* vielfach noch an magische Glaubensvorstellungen rund um Fertilität und Eueterie (gutes Jahr) gebunden, neben den augenfälligen sozialen Funktionen der Unterhaltung und des Zeitvertreibs zu Festzeiten bzw. dem kommunalen Prestigegewinn der Sieger und eventuell der Performanz der Preisverleihung. Eine Sonderkategorie dieser sportlichen Darbietungen und Agonalspiele stellen die *Reiterspiele* dar, ob es nun um hippodromartige Pferdewettrennen geht, um Lanzenturniere wie *giostra* und *barriera* mit Kostümierung und einer gewissen Theaterhaftigkeit oder um Geschicklichkeitsläufe wie das Ringelstechen und *correr all'anello*.

Das überquellende Fallmaterial erlaubt nun nur noch in beschränkterem Umfang einen rein komparatistischen Zugang und eine konsequent sprachübergreifende Darstel-

936 Also weniger um Denkspiele, Rätselraten, Zungenbrecher, arithmetische Aufgaben, Zauberkunststücke, Glücksspiele, aber auch nicht um Kartenspiel und Brettspiele. Vgl. z.B. Tomas Malaby, *Dealing in Indeterminacy: Gambling and Risk in Chania, Greece*, Ph. D. diss. department of Anthropology, Harvard University 1997.

937 Als »Spiel« im weiteren Sinne wird in der einschlägigen Literatur auch jeder darstellende Brauch und performative Ritus bezeichnet, ähnlich wie in der anglophonen Sekundärliteratur der Ausdruck *drama* für ein sehr breites Phänomenspektrum eingesetzt wird.

938 Zur Überkreuzung von Zuschauer- und Darstellerperspektiven in alltäglichen Kommunikationssituationen vgl. Uri Rapp, *Handeln und Zuschauen. Untersuchungen über den theatersoziologischen Aspekt der menschlichen Interaktion*, Neuwied 1973, Erving Goffman, *Self-Presentation in every day life*, New York 1959 usw.

lung, so daß eher auf systematisierende Kodifizierungen und selektive Übersichtsdarstellungen auf nationalsprachiger Ebene zurückgegriffen werden muß, was jedoch aufgrund der Typologisierbarkeit der Einzelercheinungen methodisch gerechtfertigt erscheint.

Kinderspiel. Relative Einmütigkeit herrscht in der internationalen Fachliteratur über die sozialisierende Funktion des Kinderspiels und die Enkulturation durch den Prozeß des Erlernens der Spielregeln und ihrer Internalisierung⁹³⁹ (metaphorische Funktion)⁹⁴⁰; dieser Lernprozeß durch das Spielen reicht vom sozialen Rollenspiel bis zur Einübung von Lamentationsattitüden (vgl. wie oben) und religiösem Verhalten⁹⁴¹. Hand in Hand damit geht die Beobachtung, daß der Kinderbrauch in vielen Fällen noch rituelle Manifestationen weitertradiert, die in der Welt der Erwachsenen eine Tendenz zur Regression bzw. zum völligen Verschwinden aufweisen⁹⁴². Materialien liegen in einer weit verstreuten Fachliteratur aus ganz Südosteuropa vor⁹⁴³, auch gibt es einige Versuche einer Systeme-

939 Charlotte Handman, »Can there be an Anthropology of Children«, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 4/1 (1973) 85–99, John Newson/Elizabeth Newson, *Toys and Playthings*, Middlesex 1979, Helen Schwartzman, *Transformations: the Anthropology of Children's Play*, New York 1978, Brian Sutton-Smith, »Children's Folk Games as Customs«, *Western Folklore* 48/1 (1989) 33–42, A. James, *Children's Games of Gender and Identity*, University of Hull: Department of Sociology and Social Anthropology 1993, ders., *Childhood Identities. Self and Social Relationship in the Experience of the Child*, Edinburgh 1993, Katalin Horn, »Kind. Kinder«, *Enzyklopädie des Märchens* 7 (1993) 1223–40, Uta Schier-Oberdorffer, »Kinderspiel«, *ibid.* 7 (1993) 1336–54, K. Rosengren/C. Johnson/P. Harris (eds.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific and Religious Thinking in Children*, Cambridge 2000 usw.

940 Michael G. Meraklis, »Pueri Ludentes. Η μεταφορική λειτουργία του παραδοσιακού παιδικού παιχνιδιού«, *Αντιπελάργηση, τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου*, Athen 1992, 28–35.

941 Vgl. Manolis G. Varvunis, »Παιδι και ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα. Η πρόσληψη των λαϊκών εθιμικών συμπεριφορών στην παιδική ηλικία«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014, 621–636.

942 So z. B. besteht die ungarische Pflingstkönigin-Wahl heute nur noch als Kinderspiel (Balassa/Ortytay, *Ungarische Volkskunde, op. cit.*, 656).

943 Gyula Kerényi, *Gyermekjátékok*, Budapest 1951, Mária Kresz, *A magyar gyermekjáték-kutatók*, Budapest 1948, Paul G. Brewster, »Some Games from Southern Europe«, *Midwest Folklore* 1 (1951) 109–111, Paul G. Brewster/Jelena Milojković-Djurić, »Groups of Yugoslavic Games«, *Southern Folklore Quarterly* 20 (1956) 183–191, Theodor Capidan, »Le jeu aux osselets chez les Roumains, les Slaves et les Albanais«, *Revue internationale des études balkaniques* 1 (1934) 211–231, Lazar Kostić, »Südslawische Volksschauspiele primitivster Art«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 3 (1895) 533–538, Tihomir R. Đorđević, *Srpske narodne igre*, Beograd 1907, S. Zečević, *Srpske narodne igre*, Beograd 1983, Marko K. Cepenkov, *Makedonski narodni umotvorbi*. Bd. 10, Heft 9, *Narodni veruvanja. Detski igri*, Skopje 1972, Vesna Marjanović, *Tradicionalne dečje igre u Vajvodini*, Novi Sad 2005, Evangelos Avdikos, *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, Athen 2012, 427–446, vgl. auch die Systematik der türkischen Kinderspiele von Pertev N. Boratav im 2. Band der *Actes de 6ème Congrès d'Anthropologie*, Paris 1964.

matik, die jedoch an der schier uferlosen Phänomenologie und regionalen, ja individuellen Variabilität der Kinderspiele mehr oder weniger scheitern. Viele solcher Spielformen, wie etwa das Frühjahrsschaukeln der Mädchen⁹⁴⁴, das österliche Wasseranschütten⁹⁴⁵, der Orakelbrauch des *klidonas* zur Sommersonnenwende (Ziehen von Symbolgegenständen aus einem bedeckten Krug)⁹⁴⁶ oder die schon angeführten Dialogspiele, die auch agonalen Charakter haben, sind eng mit rituellen Handlungselementen und bezüglichen Glaubensvorstellungen an ihre magische Effektivität verbunden.

Stellvertretend für eine Systematik der südosteuropäischen Kinderspiele seien hier die einschlägigen griechischen Versuche zitiert⁹⁴⁷, von denen die Gruppenspiele besonderes Interesse aufweisen, da sie neben ihrer Performanz auch stereotype Strukturelemente enthalten (wie das Auslosen, verbales Spruchgut, das Abmessen von Distanzen, die Bestrafung der Verlierer)⁹⁴⁸. Georgios A. Megas⁹⁴⁹ z. B. unterscheidet Solospiel

944 Michail Michailidis-Nuaros, *Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου*, Athen 1932, 110–119, und im balkanischen Vergleich Georgios K. Spyridakis, »Περὶ της εαρινῆς αιώρας« (στην Ελλάδα, στα Βαλκάνια), *Επετηρίς Ερευνητικού Κέντρου Ελληνικής Λαογραφίας* 22 (1969) 113–134.

945 Von Ungarn bis Zypern. Vgl. auch das Regenmädchen (wie oben). Zu Zypern G. Cirili, »La fête du «Cataclysmos» à Chypre«, *Κυπριακά Χρονικά* 1 (1923 72 ff., V. Frixiu, »Η εορτή του κατακλυσμού«, *Ελληνική Κύπρος* 1 (1949) H. 3, 10f., Th. S. Christis, »Κυπριακός κατακλυσμός«, *ibid.* 3 (1951) H. 27, 161, K. Hatzigioannou, »Αι εορταί του κατακλυσμού εν Κύπρω και η καταγωγή των«, *Λαογραφία* 20 (1962) 3–10 (auch in *Τα εν Διασπορά*, Nicosia 1969, 165–171 und 527–531: »The Cataclysmos feasts in Cyprus and their origin«), E. Exadakyly, »Η γιορτή του κατακλυσμού στην περιοχή Κερύνειας«, *Μόρφωσις XXVII* (1971) H. 313/314, 19 ff., Andreas Ch. Rusunidis, »Εθίμα του Κατακλυσμού«, *Κυπριακός Λόγος* 3 (1971) 54 f., Konstantinos K. Giankullis, *Ρίζες και ιστορία. Κατακλυσμός*, Larnaka 1979 (mit improvisierten Gedichten aus den *tsiattismata*), Kostas Kyrris, *Το πανηγύρι του Κατακλυσμού στην Κύπρο, Κατακλυσμός*, Larnaka 1980 (mit ausführlicher Spezialbibliographie); Gedichtsammlung und Preisverleihung auch in: *Κατακλυσμός*, Larnaka 1981 (vgl. auch Maria Paraskevopoulou, *Recherches sur les traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre*, Nicosia 1978, 67–78). Zu den zypriotischen Volksdichtern (ποιητάρηδες) siehe auch die Studie von Dimitrios A. Petropoulos, »Οι ποιητάρηδες της Κύπρου και της Κρήτης«, *Λαογραφία* 15 (1953/54) 395 ff., Konstantinos Giankoullis, *Οι ποιητάρηδες της Κύπρου. Προλεγόμενα – βιο-βιβλιογραφία (1936–1976)*, Thessaloniki 1976 und die vierbändige Textausgabe dess., *Corpus Κυπριακών Διαλεκτικών Ποιητικών Κειμένων*, Bd. 1–4, Nicosia 1998–2001.

946 Vgl. im zweiten Teil.

947 Dimitrios Lukatos etwa unterscheidet nach dem Kriterium der Anzahl der Teilnehmer Einzelspiel (Drachensteigen, Puppe usw.) von Paarspielen (Ball, Schaukel, Ringen) und diese vom Gruppenspiel mit oder ohne Antagonismus (Sprung, Lauf, Rätsel, Schach, Steinschlacht), und separiert davon Formen sportlicher Disziplinen: Steinwurf, Ringkampf, Sprung, Lauf, Zielwurf (Zielschießen), Pferdewettlauf (Dimitrios S. Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, 212).

948 Pepi Daraki, *Ομαδικά παιχνίδια των παιδιών μας*, Athen 1986.

949 Georgios A. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας I–V*, Athen 1975 (*Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 1939–49) I 144–149.

(Pferd, Kreisel, Adler, Kleinkinderspiel), von Gruppenspielen mit zwei oder mehr Teilnehmern (Puppenspiel⁹⁵⁰, performative Spiele⁹⁵¹, Dialogspiele⁹⁵² usw.) und davon antagonistische Spiele, wo entweder Muskelkraft oder Geschicklichkeit ausschlaggebend sind⁹⁵³. Die Gruppenspiele teilt er auch in Kategorien mit oder ohne Zielsetzung ein⁹⁵⁴. Diese Taxonomieversuche muten etwas hilflos an vor der unerschöpflichen Phantasie der Kinderspiele. Manche dieser Spielformen lassen sich schon im Altertum oder in Byzanz nachweisen⁹⁵⁵. Einschlägiges Fallmaterial ist in Arbeiten zur traditionellen Kinderkultur zu finden⁹⁵⁶, in Übersichten zum Kinderspiel⁹⁵⁷, regionale Arbeiten zur Kinderkultur⁹⁵⁸, in allgemeinen volkskundlichen Monographien zu Mikroregionen

-
- 950 Mit Thematiken wie Taufe, Heirat usw., Alltagssituationen in Haus, Hütte und Pferch u. a., Gebäude, Rollenspiele wie Mutter und Vater oder Taufpaten und Brautpaar, Situationen in Werkstatt und Geschäft (Krämer, Käufer und Verkäufer) usw.
- 951 Die Kinder spielen Soldaten (Parade, Schlacht), Ente und Entlein, Huhn und Rabe, Schaf und Schäflein, Hinkender, Kreistanz usw.
- 952 Mit agonalen Elementen, z. B. »Wohin gehst du, Frau Maria? Du kommst nicht durch ...«, Spiele im Doppelkreis wie die oben in Epirus beschriebenen, Dialogspiele mit Repetition und Klimax, aber auch die Schaukel, *traballa* mit Liedern, körperliche Darstellungen wie der Schemel, das Schiff (Huckepack) usw.
- 953 Muskelkraft: Lauf, Sprung und Dreisprung, andere Sprünge, Steinwurf, Speerwurf, Schleuder, Ringkampf, Gewichtheben (Hände, Zähne), Tauziehen, Schwimmen und Spiele im Meer; Geschicklichkeit: Ballspiele, Zielschießen, Kugelspiele, Münzenwerfen, usw., aber auch Zungenbrecher, bis 100 Zählen ohne Atemholen usw.; geistige Geschicklichkeit: Zahlen, Buchstaben, Frage- und Rätselspiele; Geschicklichkeit in der Nachahmung von Bewegungen oder der Bewegungslosigkeit (Stumm-Bleiben, Nicht-Lachen usw.).
- 954 Ohne Zielsetzung: Versteckspielen, Fangen, Blindenspiel, Katz und Maus usw.; mit Zielsetzung: z. B. Besiegen in der Steinschlacht.
- 955 Ioannis Th. Kakridis, »Ελληνικά παιγνίδια«, *Ημερολόγιον Μεγάλης Ελλάδος* 1925, 161–179, Faidon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, I/1: 161–224 zu Kindern und Männern.
- 956 Maria Argyriadi, *Το παιδί μέσα στον κύκλο του χρόνου*, Athen 1997, Kleio Kunguli/Despoina Karakatsani, *Το ελληνικό παιχνίδι. Διαδρομές στην ιστορία του*, Athen 2008, Kleio Kunguli/Afroditi Kuria (eds.), *Παιδί και παιχνίδι στη νεοελληνική κοινωνία (19^{ος} και 20^{ος} αιώνας)*, Athen 2000, D. Makryniotis, *Κόσμοι της παιδικής ηλικίας*, Athen 2003, A. Chronopulu/K. Giannopulu (eds.), »Το παιδί και το παιχνίδι«, *Σύγχρονη εκπαίδευση* 38 (1988) 64–86.
- 957 Dimitrios Lukopoulos, *Ποια παιγνίδια παίζουν τα ελληνόπουλα*, Athen 1926, P. G. Brewster/G. Tarsuli, »Ελληνικά νηπιοπαίγνια«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 5 (1945–49) 101–125, Georgia Tarsuli, *Τα παιχνίδια μας*, Athen 1979.
- 958 Kallisthenis Churmuziadis, »Το παιδίον εις την εκκλησιαστικήν επαρχίαν Μετρών και Αθύρων της Ανατολικής Θράκης«, *Αρχείον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 7 (1940/41) 66–133, D. Seitanidis, »Τι παιχνίδια παίζουν τα Σουφλιωτόπουλα στα χρόνια της Τουρκοκρατίας«, *ibid.* 27 (1962) 293–314, K. P. Lazaridis, »Παραδοσιακά παιχνίδια του χωριού μου (Κουκουλιού Ζαγορίου)«, *Ηπειρωτική Εστία* 24 (1975) 28–42, 166–189, D. I. Kabasakalis, »Παιχνίδια Αμορίου

oder Orten⁹⁵⁹, viel Material ist auch in pädagogischen Zeitschriften und Sportperiodika gehortet. Dieses Material ist z.T. ungenügend aufgearbeitet und kodifiziert bzw. nach Kontext, Spielsituation, Regeln und Abweichungen, Namesformen und Lokalbezeichnung usw. untersucht⁹⁶⁰, so daß man immer wieder auf Spielformen trifft, die in den Übersichten nicht aufscheinen⁹⁶¹. In diesen Arbeiten wird der Lernvorgang als Begleiteffekt des Spielens unterstrichen, das Kennenlernen der Natur (Pflanzen, Tiere), des näheren dörflichen Umraums, aber auch die Kultivierung des sozialen Rollenspiels, vor allem beim Puppenspiel der Mädchen⁹⁶². Diese ungenügend kodifizierte Morphologie läßt sich nun *mutatis mutandis* auch auf andere Regionen Südosteuropas übertragen⁹⁶³.

Agonales Spiel. In den Prolegomena seiner griechischen Übersetzung des Librettos »L'Olimpiade« von Pietro Metastasio (Wien 1797) gibt der Visionär einer christlich-balkanischen Föderation der Untertanen des Osmanischen Reiches, Rigas Velestinlis, einen Hinweis auf das Weiterleben der Olympischen Spiele in der Volkskultur Südosteuropas: Von den olympischen Disziplinen sei noch der Wettlauf (mit oder ohne Pferd), der Ringkampf, der Steinwurf (Diskuswerfen), der (Drei)Sprung und das *pankration* (Kombination von Ring- und Faustkampf) in Thessalien und in ganz »Hellas« üblich⁹⁶⁴; mit Hellas ist nicht der heutige Staat Griechenland gemeint, sondern nach Maßgabe seiner berühmten *Charta* ein Großteil der Balkanhalbinsel⁹⁶⁵. Tatsächlich läßt sich diese

Δυτικής Θράκης«, *Πρακτικά Ε' Συμποσίου Λαογραφίας Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1989, 53–104.

959 Z. B. Niki Perdika, *Σκύρος*, 2 Bde., Athen 1940, I 99–108, Konstantinos N. Makris, *Εθιμική οικογενειακή ζωή Σισανίου Κοζάνης*, Athen 1974, 56–71, Kostas P. Lazaridis, »Παραδοσιακά παιχνίδια (Ζαγορίου)«, *Ηπειρωτική Εστία* 24 (1975) 28–42, 166–189, besonders viel Material in Georgios A. Rigas, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, 4 Bde., Thessaloniki 1959–70, IV 121–227.

960 Konstantina Bada, »Το παιχνίδι στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία. Μια πρόταση μελέτης«, *Εθνογραφικά* 9 (1993) 73–81.

961 Z. B. Georg Eckert, *Griechische Fadenspiele*, Thessaloniki 1944.

962 Lazaridis, *op. cit.*, 186–188, Thanasis Kostakis, *Η Ανακού*, Athen 1963, 125, Kukules, *op. cit.*, I 154, 183, L. Tsatsiopoulos, »Λαογραφικά Κομποτίου Άρτης (τυπικά παραδοσιακά λαϊκά παιχνίδια)«, *Ηπειρωτική Εστία* 311–312 (1978) bes. 237, A. P. Steforoulos, »Παιδικά παραδοσιακά παιχνίδια από την Χρυσή Καστοριάς«, *Μακεδονικά* 12 (1972) 361–423, bes. 391 f., usw.

963 Balassa und Ortutay etwa führen für Ungarn Folgendes an: Spiele mit Rolle und Rollenwechsel, Fangspiele, Weiße Lilie, Blindkuh usw., auch Bewegungsspiele wie der ausschließende Kreis, die schreitende Kette mit Gefangennahme, Pfänderspiele usw. (*Ungarische Volkskunde, op. cit.*, 650ff.).

964 »Εκ τούτων [den olympischen Disziplinen] ο δρόμος, η πάλη, ο δίσκος, το άλμα και το παγκράτιον, παίζονται μέχρι της σήμερον εις την Θεσσαλίαν και εις όλην την Ελλάδα« (Neuauflage Ρήγα Βελεστινλή, *Τα Ολύμπια. Μετάφραση του λιμπρέτου του Πιέτρο Μεταστάσιου, Βιέννη 1797*, Athen: Urani-Stiftung 2000, ed. W. Puchner, S. 103).

965 Zur Identifizierung der angeführten Städtenamen vgl. die Indices zur *Charta* von Dimitrios Kara-

Diagnose quellenmäßig verifizieren: Formen des *pentathlon* und Einzeldisziplinen davon sind in komplexeren Performativritualen sequenzenartig integriert, wie z.B. beim *köpek-bey* im heute bulgarischen Ortaköy⁹⁶⁶ oder werden auch separat als Agonalspiele ausgetragen⁹⁶⁷, und zwar an verschiedenen Brauchterminen wie Zwölften, Karneval, am Sonntag des Ungläubigen Thomas⁹⁶⁸, am Hl. Georgstag (23. 4.)⁹⁶⁹ und zu anderen Gele-

beropulos, *Η Χάρτα της Ελλάδος του Πήγα. Τα πρότυπά της και νέα στοιχεία*, Athen 1998 und ders., *Το Ευρετήριο της Χάρτας του Πήγα*, Athen 1998.

- 966 Am Ende des komplexen *köpek-bey*-Ritus werden fünfkampftartige Agone mit Jury ausgetragen: Weit- und Dreisprung, Steinwurf, Lauf, Ringkampf. Der Lauf wird dreimal auf einer kurzen Strecke wiederholt: An ihm nehmen nur der Araber und die *kadina* teil; sie gewinnt immer, weil sie ihn überlistet (früher wurden auch Pferderennen abgehalten). Im Ringkampf messen sich viele Paare. Zuletzt tritt ein Araber und die *kadina* an: Nach hartem Kampf wirft er sie auf den Rücken und schwängert sie vor allen Augen. Als Siegespreis kommen die Tücher, die der Bey gesammelt hat, zur Verteilung (N. Rodooinos, »Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοϊ (Αδριανουπόλεως)«, *Θρακικά* 13, 1940, 311–320). Hier ist der fruchtbarkeitsmagische Kontext der Agone noch manifest. Zu diesem Ritus und seinen Agonen auch Mihail Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, 28 ff., ders., *Folklore bulgare*, Sofia 1936, 161 ff., Richard Wolfram in R. Vogel (ed.), *Die Volkskultur der südosteuropäischen Völker*, München 1962, 66, Megas, *Ελληνικά έορτά, op. cit.*, 118, A. Tsakiris, »Λαογραφικά Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 43 (1969) 146–167, bes. 150f., A. Mavropulu, »Λαογραφικά«, *ibid.* 27 (1969) 261–270, bes. 269f. usw.
- 967 Dazu ein Beleg aus der Peloponnes um 1796: »Der Faustkampf ist noch in Griechenland und in der ganzen Levante üblich; man sieht daselbst Leute, welche dem Publikum dieses Schauspiel für eine Belohnung geben. Sie legen ihre Kleider bis auf eine kurze lederne Hose ab, und bestreichen den Körper mit Oel, um von ihrem Gegner nicht so leicht gepackt werden zu können. Sie beginnen damit, sich drohende Gebärden zu machen; fassen sich darauf an den Armen, umklammern sich endlich und strengen alle Kräfte an, einer den anderen zu Boden zu werfen. Sie enthalten sich des Schlagens und thun sich selten Schaden. Die verschiedenen Stellungen, in denen sie erscheinen, bieten dem Künstler ein interessantes Schauspiel dar« (*V. A. L. Castellans Briefe über Morea und die Inseln Cerigo, Hydra und Zante*, Weimar 1809, 178 f.).
- 968 In Nigrita im Raum Drama in Nordgriechenland werden am ersten Sonntag nach Ostern Wettkämpfe abgehalten: zuerst der Steinwurf (beliebig oft); der Sieger erhält ein Lamm; Seidentücher und Strümpfe werden für die folgenden Plätze vergeben. Der Lauf erfolgt über 500m, der Ritt über 200m. Als »Sprung« gilt der Dreisprung. An anderer Stelle werden die Ringkämpfe abgehalten: die Kämpfer sind nur mit Hose bekleidet, außer Schlägen ist alles erlaubt; verloren hat, wer auf dem Rücken zu liegen kommt (η πλάτη του έφαγε χώμα). Unter den Ringerpaaren sind auch professionelle Türken (V. Ganosis, »Αγώνες (εκ Νιγρίτης Δράμας)«, *Λαογραφία* 8, 1921–25, 220f.). Vgl. weiters Evangelos Albanidis, »Οι λαϊκοί αθλητικοί αγώνες της Θράκης«, Manolis G. Varvunis (ed.), *Θράκη. Ιστορικές και λαογραφικές προσεγγίσεις του λαϊκού πολιτισμού της*, Athen 2006, 163–174, bes. 167, Evangelos Albanidis/D. Goulimaris/V. Serbezis, »Organization of Folk Athletic Games in Thrace«, *Folklore* 40 (2002) 87–100, Manolis G. Varvunis, »Παράδοσιακά αθλητικά αγωνίσματα«, *Τετράμηνα* 56–58 (1995–96) 4252–4262.
- 969 Z.B. in Arachova, drei Tage lang: Am ersten Tag erfolgt der Lauf der Jungen, nach der Messe der Lauf der Alten; am 2. Tag wird am Dorfplatz gesprungen: Weitsprung und Dreisprung; am 3. Tag erfolgt der Speerwurf, der Ringkampf, das Steinstoßen und Gewichtheben (Hs der Laografischen

genheiten⁹⁷⁰. Auch ölbeschmierte türkische professionelle Ringkämpfer (*peblivan*)⁹⁷¹ aus Istanbul⁹⁷² tragen solche Schaukämpfe aus. Für Zypern ist als Kraftprobe das Heben des Lüpfsteins (δμιτζιν) typisch⁹⁷³. Der Austragung solcher Agonalspiele wird fertilitätspromovierender Charakter zugeschrieben⁹⁷⁴. Komplexere und vorinszenierte Kampfspiele sind auch beim Arvaniten-Waffentanz der Metzgerzunft im alten Istanbul nachgewiesen, wo angeblich auch die Schlacht Alexanders des Großen am Granikos pantomimisch dargestellt wurde⁹⁷⁵. Im allgemeinen ist das einschlägige Material bibliographisch schwer in den Griff zu bekommen⁹⁷⁶.

Archivs der Akad. Athen 1153A, 73 ff., Manolis G. Varvunis, »Παραδοσιακός χορός, αθλήματα και εθμικό πλαίσιο: η περίπτωση του πανηγυριού του αγίου Γεωργίου στην Αράχωβα«, *Τετράμηνα* 59–61, 1997/98, 4499–4509). – Ähnlich auch in Thrakien und anderswo (Thanasis Fotiadis, »Ένας πολυσήμαντος θρακικός εορτασμός (του Αη Γιώργη, Άμφια Κομοτηνής)«, *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, 681–691).

970 Nikolai I. Kolev, »Festive Customs and Ritual Games on St. Lazarus Day«, *Journal of Popular Culture* 19/1 (1985) 143–148.

971 Z.B. in thrakischen Skorpos (Üsküp, heute Europäische Türkei) an den Samstagen der Fastenzeit wurden solche Ringkämpfe von Einheimischen und Professionisten ausgetragen (Elli Kalokardu, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχεῖον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 13, 1946/47, 129–192, bes. 158).

972 Am Käsemontag beim *köpek-bey* in Metaxades (heute Griechisch-Thrakien) wird am Ende der Brauchsequenzen ein Σταμπουλούδ' in einem Wagen angefahren, eine Holzfigur, die einen professionellen Ringkämpfer aus Istanbul darstellt. Die Maskenfigur des Arabers fragt ihn nach dem Woher und Wohin und lädt ihn zum Ringkampf, der sich äußerst lustig gestaltet und den der Araber unter Jubelgeschrei der Zuschauer auch gewinnt (M. Mutlia, »Θρακικά ήθη και έθιμα του χωριού Μεταξάδες«, *Ανασυγκρότησις* III/3 (27), 1956, 45 f.)

973 Vgl. das Widmungsheft der *Λαογραφική Κύπρος* 13 (1983) 105 ff., 183 ff., 221 ff., 241 ff., 275 ff. mit verschiedenen Beiträgen zum Steinheben und anderen Kraftproben sowie die analytische Bibliographie von Christos Kyrianiou, »Αθλήματα – παιχνίδια – χοροί του λαού της Κύπρου. Αναλυτική βιβλιογραφία«, *ibid.* 14 (1984) 218–243, 15 (1985) 165–187. Das *dimitzin* bildet das Zentralmotiv des Dialogspiels vom σκύλλος βρωμίσσης (»Stinkenden Hund«, vgl. wie oben).

974 Im makedonischen Sarakina sind bei den *surva*-Umzügen die blutigen Zusammenstöße von Maskengruppen in Kampfspiele verwandelt: Sprung, Tauziehen, zuletzt Ringkampf, zuerst die Jüngeren, dann die Anführer (Kostas Karapatakis, *Το δωδεκάημερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, 109 ff.). Das Tauziehen oder das Vor- und Zurückziehen der Räder des Königswagens ist auch bei den thrakischen *Kalogeros-dromena* evident. Zum fruchtbarkeitsmagischen Hintergrund vgl. auch Kalliopi Parathanasi-Musiopulu, »Από τη φιλολογική και γλωσσική λαογραφία της Αίνου«, *Πρακτικά του ΣΤ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1991, 355–386.

975 Im Byzanz bekannt als *makellarikon hippodromion*; der vom Sultan späterhin verbotene Waffentanz wird auch »makedonischer« Tanz genannt. Zum Schwertertanz auch Leopold Schmidt in H. Gerndt/G. R. Schroubek (eds.), *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, FS L. Kretzenbacher, München 1973, 34 ff.

976 Vgl. Manolis G. Varvunis, »Παραδοσιακά αθλητικά αγωνίσματα«, *Τετράμηνα* 56–58 (1995/96)

Reiterspiele. In der einfachsten Form geht es um Pferdewettrennen, die zu verschiedenen heortologischen Terminen ausgetragen werden, von Ungarn bis an die Schwarzmeerküste und die Ägäisinseln⁹⁷⁷. Eine besondere Rolle spielen hier die beiden Reiterheiligen Theodore sowie der Hl. Demetrios und der Hl. Georg. In Neon Suli bei Serres wird am 23. April der Kampf des Reiterheiligen Georg mit dem wassersperrenden Drachen nach der Georgslegende dargestellt⁹⁷⁸. Pferdeattrappen (Steckenpferde) spielen eine Rolle bei den pontischen *momogeria* und dem Dialogspiel vom Stinkenden Hund im zypriotischen Bergland sowie den rumänischen *călușarii*⁹⁷⁹. Im Nord- und Zentralbalkan gibt es so etwas wie Reste eines Pferdekults: Am *psychosabbato* der Hl. Theodore, dem ersten Fastensamstag der Quadragesima⁹⁸⁰, auch »Pferde-Ostern« (*kon-ski velikden*) genannt⁹⁸¹, werden zu Ehren des San Toader (das »Große Pferd«), dem Schutzheiligen der Blutsbrüder, Pferdewettrennen abgehalten⁹⁸², ähnlich wie am Festtag der *todorusale*, genau in der Mitte der Seelenzeit zwischen Ostern und Pfingsten, wo in der kollektiven Imagination die Feen der *rosaliile* (*rusalki, neraiides*)⁹⁸³ mit den *sântoaderi*,

4252–62 (vgl. auch *Μικρά λαογραφικά*, Athen 2000, 223–235), K. S. Konstas, »Παιχνίδια του εικοσιένα«, *Νέα Εστία* 71 (1962) 17–22, K. Tsiantas, »Γ' αγωνίσματα των κλεφταρματολών«, *Ηπειρωτική Εστία* 20 (1971) 692–715, Xenofon Akoglu, *Λαογραφικά Κωτύρων (Πόντου)*, Athen 1939, 147–180, Dimitrios S. Lukatos, »Πασχαλιάτικα λαϊκά αγωνίσματα«, *Γυμναστική* 2 (1953) 170–173, Th. Kostakis, *Η Ανακού*, Athen 1963, 124–131, Alexandros K. Hatzigakis, *Τ' Ασπροπόταμο Πίνδου – Λαογραφικά*, Athen 1965, 29–34, Christoforos Charalampakis, »Λαϊκά παιχνίδια Λασιθίου«, *Αμάλθεια* 2 (1971) 211–223. Viel einschlägiges Material findet sich auch in der Zeitschrift *Ελληνική Αγωγή* 1 (1933) und 2 (1934).

977 Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 656 (bei der Anführerwahl der Burschengruppen zu Pfingsten), Manolis Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, 183 ff.

978 Ein Bursche in rotem Mantel und mit Lanze reitet auf einem Schimmel durch die Zuschauermenge gegen die Quelle zu, wo nach oraler Tradition das Nest des Drachens gewesen sein soll, der dem Dorf das Wasser absperrt. Wenn der hl. Georg dort anlangt, wird aus einem kleinen Reservoir Wasser ausgelassen und ein dicker Wasserstrahl schießt mit Macht aus der Quellenrinne. In der Folge gibt es auch Pferderennen und Ringkämpfe (Georgios N. Aikaterinidis, »Ο εορτασμός του Αγίου Γεωργίου εις Νέον Σούλι Σερρών«, *Σερραϊκά Χρονικά* 5, 1969, 129–148; Vgl. auch Abb. 19 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*).

979 Vgl. wie oben.

980 Zu dem Bündel von Brauchhandlungen an diesem Tag (*kollyba*-Segnung, Brotweihe für die Verstorbenen in der Kirche, »Erhöhungs«-Ritus (*hypsoma*) der beiden Heiligen, Almosen-Umzüge, Grabbesuch und Speisenverteilung, Gedenkmessen für »unrecht« Verstorbene, Arbeitsverbot usw., Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 82 ff.

981 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 321.

982 Vakarelski, *op. cit.*, Buhociu, *Die rumänische Volkskultur*, *op. cit.*, 66 ff., in der Moldau auch bei Hochzeiten (S. F. Marian, *Nunța la români*, București 1890, 610 f.).

983 Zu dieser Nixen- und Elftentypologie Charles Stewart, »Nymphomanie: Sexuality, Insanity and

zentaurenartigen Pferdemenchen, die die sieben Söhne des hl. Theodor darstellen, zusammentreffen und erstere den schönen und gefährlichen Elfen nach Spiel und Tanz ein Heilkraut (*todoruse, melites melissophyllum*) überreichen, das von der Besessenheit, die dieselben Feen für die Übertreter der Pfingstverbote hervorrufen, heilt⁹⁸⁴; dieser Heilprozess geschieht durch die akrobatische Tanztherapie der Trancetänzer *călușarii* (»Pferdemenchen«, cal = Pferd) in der Ritualperiode der *rusalii* in der Vorpfingstwoche (Rusalienwoche)⁹⁸⁵. Zu diesen mythologischen Wesen in dem wilden zentaurenartigen Gefolge der *sântoaderi* gibt es auch Masken⁹⁸⁶, aber eine Realisation dieser imaginativen Vorstellung stellen die burschenbündischen Gruppierungen zwischen Siebenbürgen und der Moldau, zwischen Karpaten- und Balkangebirge selbst dar⁹⁸⁷.

In einen gänzlich anderen Kulturkontext führen die Formen der südosteuropäischen Turnierspiele zwischen der ritterlichen Brachialgewalt des Lanzenstechens und den Geschicklichkeitsübungen des Ringelreitens, die vor allem in den venezianischen Besitzungen in Südosteuropa und dem Ostmittelmerraum quellenkundig sind⁹⁸⁸ und sich

Problems of Folklore Analysis«, Margaret Alexiou/Vasilis Lambropoulos (eds.), *The Text and its Margins: Post-Structural Approaches to Modern Greek Literature*, New York 1985, 219–252.

984 Mircea Eliade, »The Fairies and the Călușarii«, *International Journal of Rumanian Studies* 2 (1980) H. 3/4, 5–12, bes. 11 f. (auch in *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, 115–122).

985 Gail Kligman, *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981. Vgl. wie oben.

986 Romulus Vulcanescu, *Măștile populare*, București 1970, 172. Zu den Equidenmasken wie oben.

987 Vgl. wie oben.

988 Wie den großen umfassenden gesamteuropäischen Monographien von Leopold Kretzenbacher (Leopold Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen. Sportliches Reiterbrauchtum von heute als Erbe aus abendländischer Kulturgeschichte*, Klagenfurt 1966) und Niko Kuret (Niko Kuret, *Ziljsko štehanje in njegovi evropski okvir*, Ljubljana 1963) zu entnehmen ist, folgt der Schaubrauch auch in der südosteuropäischen Tradition im wesentlichen den allgemeinen Entwicklungslinien: 1) von der kampfsporlichen Disziplin des feudalen Ritterturniers mit lebensgefährlichen Zusammenstößen und ungewissem Ausgang zu kultivierteren, vorinszenierten und theatraisierten Spielformen in der Renaissance und in der Barockzeit, eine Entwicklung, die im höfischen Damenturnier als Gesellschaftsunterhaltung, im kunstvoll choreographierten Roßballett und in den getanzten theatraischen Schlachtenballetten mit großem Orchestereinsatz in Opern und Intermedien endet, und 2) vom selbstbewußten Größenwahn ritterlicher Selbstzelebrierung von Muskelkraft, Standfestigkeit, Reiter- und Waffengeschick über aristokratische Exklusivität der festlichen Selbstdarstellung an den prunksüchtigen Höfen des Absolutismus zu zunehmend volkstümlicheren und auch parodistischen Formen, in denen Reitersport, Kirchtagsbelustigung, Karnevalsparodie und Burschenfröhlichkeit zusammentreffen. Der unbekannt maskierte Fremde, der durch den Turniersieg die Hand der Königstochter gewinnt, einst stereotype Heroenfigur mittelalterlicher Ritter- und Minnekonventionen, reitet als eine nostalgische *superman*-Version eines verspäteten Don Quijotte noch viele Jahrhunderte durch Epen, Ritterromane und kavallereske Literatur vieler europäischer Nationalsprachen, auch zu einer Zeit, da Ritterideal und Feudalsystem längst keine

heute noch eine letzte Fortsetzung in der theatralischen Darstellung des zweiten Teils des kretischen Versromans »Erotokritos«, das die *giostra*-Beschreibung betrifft⁹⁸⁹, im Dorf Skulikado auf Zante finden. Es handelt sich um eine Übertragung aus dem chevaleresken Westen zur Komnenen- und Palaiologenzeit nach Byzanz⁹⁹⁰, ohne daß das Osmanische Reich solcher Darstellungen völlig entbehrt hätte⁹⁹¹. Doch gehäuft treten diese Reiterspiele am dalmatinischen Küstenstreifen⁹⁹² und den Adria-Inseln⁹⁹³, auf den

einlösaren Wirklichkeiten mehr darstellen. Für die Erhaltung der Tradition in Südosteuropa ist besonders die Venezianerherrschaft im Mittelmeer ausschlaggebend geworden, die der Festveranstaltung eine spezifische Funktion verliehen hat, nämlich die der greifbaren Schaustellung der politischen und kulturellen Übermacht der Serenissima in ihren Seeprovinzen (Puchner, »*Giostra* und *barriera*. Ostmediterrane Turnierspiele von Venedig bis Zypern in ihrer geschichtlichen Entwicklung und machtpolitischen Funktion«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 213–252, bes. 215 f.).

- 989 Zu solchen enkomiasitischen Turniergedichten vgl. vor allem Cristiano Luciani, *Των αρμάτων οι παραχές του Έρωτα η εμπόρεση. L'arme e gli amori. Γκιόστρες στην Ελληνική και Ιταλική Λογοτεχνία από το Μεσαίωνα στο Μπαρόκ (140ς–170ς αιώνας)*, Athen 2005. Zu einer panegyrischen Turnierbeschreibung in Chania 1594 vgl. Gian Carlo Persio, *La nobilissima barriera della Canea, poema cretese del 1594*. Introduzione, testo critico e commento a cura di Cristiano Luciani, Venezia 1994 und zu einer »Herausforderung«/Einladung zu einem Karnevalsturnier in Candia (Heraklion) im Zeitraum von 1637–1643, wobei man angeblich seine Kräfte mit einem fiktiven Turnieritter aus dem fernen Siebenbürgen zu messen habe, Alfred Vincent, »Ολυμπράντος ο τρομερός και οι γκιόστρες στη βενετοκρατούμενη Κρήτη«, *Ροδωνιά. Festschrift M. I. Manusakas*, Rethymno 1994, II 621–632.
- 990 Dazu mit den einschlägigen Quellen und Indizien Peter Schreiner, »Ritterspiele in Byzanz«, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 225–239.
- 991 Vgl. z. B. D. Petrović, »Das türkische Turnierspiel *džilitanje* in der Vergangenheit Serbiens und Bosniens«, *Vernik Vojurg muzeja Jug. narodne armije* 6/7 (Beograd 1962) 135–144.
- 992 Z. B. das *halka*-Stechen in Sinj zur Erinnerung an die Türkenschlacht am 15. August 1715 (D. Nikolić, »Beitrag zum Studium des Ritterspiels von Sinj«, *Narodno stvaralaštvo Folklor* 3, 1964, 807–813).
- 993 Z. B. die wiederbelebte *moreska* auf der Insel Korčula. Vgl. die Aufführungsprospekte *Moreska. Das Korčulaner Ritterspiel*. Herausgegeben anlässlich der Dreißigjahrfeier der Erneuerung der *Moreska* (1944–1974), Korčula 1974 sowie M. Dupor, *The Moreska Story*, Korčula (ca. 1974). An Studien in Auswahl: Ivan Ivančan, *Narodni običaj korčulanskih kumpanija*, Zagreb 1967, F. Pospisjl, »La moresca: studio comparato con particolare riguardo all' Italia settentrionale«, *Il folklore italiano* IX, 1–4 (1934) 1 ff., Jesna Čabo Žmegač, »Echoes of the Decapitation of an Ox in the Village Pupnat on the Island of Korčula: The Croats between Tradition and Modernity«, *Narodna Umjetnost* 37/2 (2000) 9–26, Zorica Vitez, »Revival and Local Meanings of Customs: Kumpanije on the Island of Korčula«, *ibid.*, 27–46. Zum internationalen Vergleich der *moresca-morris*-Waffentänze John Forrest, *The History of Morris Dancing, 1458–1750*, Toronto/Cambridge 1999, Roberto Lorenzetti (ed.), *La moresca nell'area mediterranea*, Bologna 1991 usw.

Ionischen Inseln, Kreta und Zypern⁹⁹⁴ auf⁹⁹⁵.

Die frühesten südosteuropäischen Belege fallen auf Konstantinopel 1328 und Didymoteichon 1332⁹⁹⁶, in die Regierungszeit von Zar Stefan Dušan⁹⁹⁷, 1435 in Priština ein Lanzenstechen nach einem aufgehängten Handschuh, 1440 ein Ringelreiten in Ragusa⁹⁹⁸. Auf Zypern ist das chevalereske Lanzen Turnier schon vor seinem

994 Dazu Walter Puchner, »Η γκιάστρα στην ελληνική παράδοση«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 31 (1994) 107–163 und erweitert unter dem Titel »Το κονταροχτύπημα στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Από το πολεμικό αγώνισμα στη θεατρική παράσταση«, *Βαλκανική Θεατρολογία*, Athen 1994, 103–150, zurückgehend auf die Studie dess., »Südost-Belege zur »giostra«: Reiterfeste und Lanzen Turniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 75 (1979) 1–27. Vgl. auch ergänzend ders., »Το κονταροχτύπημα ως έκφραση εξουσίας και υπεροχής της Γαληνοτάτης στις βενετικές κτήσεις της Ανατολικής Μεσογείου. Το βραβείο της γκιάστρας και οι περιορισμοί τους«, Chrysa Maltezu (ed.), *Πλούσιοι και Φτωχοί στις κοινωνίες της Ανατολής. Διεθνές συνέδριο, Venezia 1998*, 205–210 und ders., »Νέες ειδήσεις για το κονταροχτύπημα (giostra) στα αγγλοκρατούμενα Επτάνησα«, *Laografia* 40 (2004–2006) 433–439.

995 Unter systematischen Gesichtspunkten sind verschiedene Disziplinen des Reiterkampfsports zu unterscheiden, wenn auch die Terminologie keineswegs einheitlich noch konsequent ist. Zunächst ist zwischen Truppen- und Einzelkämpfen, mit wirklichem oder fingiertem Feind, zwischen *torneo* (*tourneament*) und *giostra* zu unterscheiden (Elena Povoledo, »Torneo«, *Enciclopedia dello spettacolo* 9, 1962, 991–999). Beide Arten können zu Fuß oder zu Pferd mit den verschiedensten Waffen ausgeführt werden, der Gruppenkampf (*torneo*) mit Schranken *alla barriera* oder *in campo aperto*, der Zweikampf (*giostra*) in verschiedenen Duellformen, abhängig von Lanzenart und anderem Waffengebrauch. Zu den kultivierteren, spielhaften und sportnäheren Formen der *giostra* zählt 1. die *giostra all'anello*, das Ringelstechen, wobei der Reiter aus vollem Lauf mit seiner Lanze einen auf einem Seil hängenden Ring aufspießen muß, und 2. die *giostra alla quintana*, wobei der Reiter eine mit ausgebreiteten Armen dastehende Figur in der Mitte (zwischen die Augen oder auf die Brust) treffen muß, da ihn sonst die rotierenden Arme treffen könnten; die Figur ist als Sarazene oder *il moro* bekannt, als Roland oder auch als »Türke«. Der Ausdruck *quintana*, in fast allen europäischen Sprachen geläufig, rührt aus den Schwertübungen der römischen Soldaten in der fünften Parallelstraße der *via principalis* im römischen Lager her, der *quintana*, wo der *palus* stand, an dem die Legionäre täglich ihre Waffengeschicklichkeit übten. Die Pfahlfigur des fiktiven Feindes ist in der ganzen mittelalterlichen Welt bekannt, oft auch als Sarazene, ebenso wie das Ringelstechen und das Turniermotiv (Brauterringung durch Turniersieg) in Epen und Ritterromanen.

996 Ältere Erwähnungen aus der Komnenenzeit vor der Lateinerherrschaft in Byzanz im 13. Jh. bleiben in ihrer Terminologie so vage, daß unklar ist, was wirklich vorgeführt wurde. Zur Heirat von Andronikos II. Palaiologos mit Anna von Savoyen 1328 und dem Geburtsfest ihres Sohnes im thrakischen Didymoteichon siehe die Belege bei Faidon Kukules, »Αγώνες, αγωνίσματα και αγωνιστικά παίγνια«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 13 (1937) 65–122 und Schreiner, »Ritterspiele in Byzanz«, *op. cit.*, 231 f.

997 1. H. 14. Jh. Mavro Orbini, *Il regno degli Slavi*, Pesaro 1610, 260.

998 Es handelte sich um vier schwere Silberringe (Kretzenbacher, *op. cit.*, 66 f.); hier ist offenbar schon

Fall an Venedig 1489 nachzuweisen⁹⁹⁹. Die Serenissima stiftet dann die Siegespreise, um die Bevölkerung zur Waffenschulung anzureizen, wobei auch das Adelsprivileg durchbrochen wurde¹⁰⁰⁰. 1588 wird auf Kreta (Candia) eine *barriera* zu Ehren des *provveditore* Giovanni Mocenigo gegeben¹⁰⁰¹, 1594 in Chania zu Ehren des venezianischen

der direkte Einfluß der venezianischen *giostra all'anello* gegeben, die auf der *piazza di San Marco* in Venedig schon vor der Mitte des 13. Jh.s einsetzt (Giuseppe Tassini, *Feste, spettacoli e piacere degli antichi Veneziani*, Venezia 1890 [Neudruck 1961] 29 ff.).

- 999 Schon im »Chronikon« von Machairas (Berichtszeitraum 1359–1432) ist von τζούστες (frz. joustes) gleich mehrfach die Rede (Leontios Makhairas, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled »Chonicle«*, 2 vols., ed. with a translation and notes by Richard M. Dawkins, Oxford 1932, Bd. 1, S. 239/19–22, S. 266/2 und *pass.*) und »ioustes & tournois« sind auch in der Beschreibung der Insel bei Estienne de Lusignan zu finden (*Description de toute l'isle du Cypre, et des Roys, Princes, et seigneurs, tant Payens que Chrestiens, qui ont commandé en icelle ...* par R. Pere F. Estienne de Lusignan de la Royale maison de Cypre, Lecteur en Theologie, à Paris 1580, 221 ff.).
- 1000 Eine Petition der zypriotischen Lokalbehörden 1521 (50 Jahre vor dem Fall an die Türken) an den venezianischen Senat enthält unter anderen Forderungen auch die Erneuerung der Abhaltung des Lanzenturniers und die Stiftung neuer Siegespreise, wobei auf die militärpädagogischen Ziele ausdrücklich verwiesen wird. Die Antwort des Senats war positiv; es wurde bloß die Bedingung gestellt, daß die *giostra* am 25. April, dem Nationalfeiertag der Lagunenrepublik stattfinde (Konstantinos D. Mertzios, »Εργα και ημέραι του Βιτζέντζου Κορνάρου«, *Parnassos* 4, 1962, 225–258, bes. 232 ff.). Ein weiterer Beleg bei Aspasia Papadaki, *Θρησκευτικές και κοσμικές τελετές στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Rethymno 1995, 108 f., Anm. 40. Vgl. auch die Erwähnung eines Turniers im »Chronikon« von Georgios Bustronios (Konstantinos N. Sathas, »Γεωργίου Βουστρωνίου Χρονικόν Κύπρου«, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* 2, Venedig 1874, 411–453, bes. 453).
- 1001 Nikolaos M. Panagiotakis, »Ερευναι εν Βενετία«, *Thesaurismata* 5 (1968) 45–118, bes. 72 ff. (auch im Band dess., *Ο ποιητής του »Ερωτοκρίτου« και άλλα βενετοκρατητικά μελετήματα*, Heraklion 1989, 51–111, bes. 78 ff.). Die detaillierte Beschreibung der »avventurieri cavallieri con vaghissime livree con ingeniose imprese et con motti dotissimi« zeigt schon die fortgeschrittene Entwicklungsstufe dieser *giostra*-Form an. Weitere Nachrichten zu Turnieren auf Kreta in F. Cornaro, *Creta sacra, sive De episcopis utriusque ritus Graeci et Latini in insulae Cretae*, Venetia 1754, Bd. II, 336, 341 ff. Daß es sich dabei um kein ungewöhnliches Schauspiel handelt, geht auch aus zwei Gedichten desselben Andreas Kornaros hervor, die im *Cod. N. A.* 435 der Zentralbibliothek von Florenz aufbewahrt sind: Nr. 370 »Per un cavaliere che compare in una giostra fatta in Candia. Una donzella parla« und Nr. 371 »Per un altro cavaliere, che compare similmente in un'altra giostra dentro una colonna di marmo, guidato da Giove et Marte et da una Reina che rappresentava Venetia. L'invention fu del cavalier proprio, e questo parlar fa una Ninfa marina« (Nikolaos Panagiotakis/Alfred Vincent, »Νέα στοιχεία για την Ακαδημία των Stravaganti«, *Thesaurismata* 8, 1970, 52–81, bes. 57 ff. (im Band *Ο ποιητής του »Ερωτοκρίτου«, op. cit.*, 112–138, bes. 117 ff.)). Eine Einladung zu einem fiktiven Quintana-Stecken zur Karnevalszeit findet sich zwischen 1637–1643 (Text in Vincent, »Ολυμπράντος ο τρομερός«, *op. cit.*). Das Quintana-Stecken findet sogar noch während der Belagerung von Candia (1645–1669) statt.

bailo in Konstantinopel, offenbar in besonders theatralischer Form¹⁰⁰². Diese Turnierbeschreibung mag auch eine der Quellen für die *giostra* im zweiten Teil des Versromans »Erotokritos« aus den ersten Jahrzehnten des 17. Jh.s abgegeben haben¹⁰⁰³. Das Turnier-Motiv findet sich auch mehrfach in der kretischen und heptanesischen Dramatik¹⁰⁰⁴. Auf den Inseln Korfu, Kefalonia und Zante (1203, 1500 und 1483 an Venedig gefallen) finden sich die ersten Belege für Kefalonia 1548¹⁰⁰⁵, Zante 1651¹⁰⁰⁶,

- 1002 Das langatmige panegyrische Gedicht in ariostischem Versmaß in 235 *ottave rime* mit eingestreuten Texpassagen in reimlosen Elfsilbern, beschreibt eine *giostra* 1594 in Canea (Chania): »La nobilissima barriera de la Canea posta in ottava rima da Gio: Carlo Persio«. Vgl. Cristiano Luciani, »Φιλολογικές παρατηρήσεις στη >γκιόστρα< των Χανίων του Gian Carlo Persio«, *Κρητικά Χρονικά* 30 (1990), 119–126, ders., »La cultura del torneo a Creta tra storicità e funzione letteraria«, J.-M. Egea/J. Alonso (eds.), *Prosa y verso en griego medieval. Rapports of the International Congress »Neograeca Medii Aevi« III Vitoria 1994*, Amsterdam 1996, 219–225; kritische Ausgabe in Gian Carlo Persio, *La nobilissima barriera della Canea*, *op. cit.* Zur Inhaltsbeschreibung auch Rosemary E. Bancroft-Marcus, »Interludes«, in: David Holton (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*. Cambridge 1991, 159 ff., bes. 160 f.
- 1003 Ersi Mathiopolu-Tornaritu, »Σκηνές μάχης και >δοκιμασίας< από το δεύτερο μέρος του Ερωτόκριτου«, *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 2, Rethymno 1996, 493–536 hat zuerst die These aufgestellt, daß es sich bei der Turnierbeschreibung im »Erotokritos« um ein ursprünglich selbständiges Turniergedicht handelt. Zur umfassenden Bibliographie zum kretischen Versroman Stefanos Kaklamanis (ed.), *Ζητήματα ποιητικής στον Ερωτόκριτο*, Heraklion 2006, 477–538.
- 1004 Z. B. im religiösen Legendendrama »Eugena« von Teodoro Montselese (Venedig 1646) auf Zante erscheint das Turnierspiel direkt auf der Theaterbühne selbst (Text in Mario Vitti, Teodoro Montselese, *Ευγένια*, a cura di Mario Vitti, Napoli 1965 und neuerdings Mario Vitti/Giuseppe Spadaro, *Τραγωδία ονομαζομένη ΕΥΤΕΝΑ του Κυρ Θεοδώρου Μοντσελέζε 1646*, Athen 1995). Zur Analyse und dem Turniermotiv Walter Puchner, »Raum- und Zeitprobleme in der *Ευγένια* von Montselese«, *Folia Neohellenica* 6 (1984) 102–120 sowie in *Μελετήματα θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο*, Athen 1991, 325–348.
- 1005 Es handelt sich um ein Dekret vom 22. April 1548, ausgestellt von Vincenzo Calbo, Sindicato e Avogadore dell' Oriente, das verordnet, die Ausgaben für die Siegespreise der *giostra (pali)* dürfen künftig die 30 Dukaten nicht überschreiten (Text des Dokuments in Ermanno Lunzi, *Della condizione politica delle isole Jonie sotto il dominio veneto*, Venezia 1858, 482 ff.). Die Notwendigkeit der Kosteneindämmung kann aus einem Beleg um 1580 für Zante gut aufgezeigt werden, wo unter den regelmäßigen Ausgaben für die *strattia* (Kavallerie) ein Posten von 32 Dukaten für die Siegespreise der *corse all'anello*, des Ringelstechens, aufscheint; unter den außergewöhnlichen Ausgaben, die für drei Jahre berechnet wurden, für denselben Zweck sogar eine Summe von 43 Dukaten (Agathangelos Xiruchakis, *Η βενετοκρατούμενη Ανατολή, Κρήτη και Επτάνησος*, Athen 1934, 186).
- 1006 Am »Käsedonnerstag« des Karnevals fand auf der *ruga* der Stadt eine *giostra* statt; als *maestro di campo* fungierte der *provveditore* Giovanni Mocenigo, als Preis waren 32 Dukaten vorgesehen. Straßen und Häuser waren mit Teppichen und Blumen geschmückt, die Teilnehmerzahl

Korfu 1652¹⁰⁰⁷, während der Reiterbrauch im 18. Jh. zurückgeht¹⁰⁰⁸.

Im Jahrhundert des Rückganges der Machtposition der Seebeherrscherin Venedig wird auch das Adelsprivileg gebrochen und die ersten parodistischen Volksformen des stolzen Reiterbrauches tauchen auf. Schon 1652 ist in Korfu die *giostra dei stradiotti*, der Garnisonsmannschaften im *forte vecchio* der Inselmetropole, die ihr eigenes Lanzenurnier abhielten, nachgewiesen¹⁰⁰⁹. Im Zeitraum 1781 bis 1798 ist die *giostra degl'arlioti*

der Reiter, durchwegs Adelsöhne der im *libro d'oro* verzeichneten Familien, durfte ein Dutzend nicht unterschreiten. Sowohl *corsa dell'anello* als auch *corsa della quintana* waren als Disziplinen vertreten; im letzteren Falle mußte eine Münze auf der Stirn eines Mohrenhauptes mehrfach aus vollem Lauf getroffen werden (Lunzi, *op. cit.*, 384). Zweikampf und Verletzungsgefahr waren aus diesem Wettspiel eliminiert. Der Preis bestand in zwei Silbersporen oder -schwertern (ausführlichere Beschreibung auch in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 147 f.)

1007 Die Regeln des Turnierspiel für Korfu sind in eigenen Statuten festgehalten, die im *Archivio di Corfù* bis ins 19. Jahrhundert hin aufbewahrt wurden (Lunzi, *op. cit.*, 483 ff.). Die *giostra* wurde in der *strada larga* abgehalten, während das Richterkonzilium auf den Balkonen der flankierenden Häuser saß. In der zweiten Karnevalswoche 1686 wurde eine *giostra* zu Ehren von Francesco Morosini für seinen Sieg auf Leucas abgehalten (Panagiotis Chiotis, *Ιστορικά απομνημονεύματα*, Bd. 3, Korfu 1863, 293).

1008 Dies ist besonders an der Spieltätigkeit auf Zante abzulesen: Ein Senatserlaß vom 21. 1. 1703, die Insel Zante betreffend, schränkt die Ausgaben aus öffentlicher Hand für die *giostra* auf 100 Dukaten ein, ein weiterer Erlaß vom 8. 1. 1711 drängt noch mehr auf Sparkurs (Spyridon de Viazis, »Η προσωπίς και το ιπποδρόμιον (γκιόστρα) εν Ζακύνθω επί Ενετοκρατίας«, »Ανθών« 1/17 [1. 2. 1890] 137). Nach der Ermordung eines venezianischen Syndicus am 2. 1. 1740 wird die Abhaltung der *giostra* nach jahrhundertelanger Übung auf der Insel überhaupt untersagt (Glykeria Protopapa-Bubulidu, *Το θέατρον εν Ζακύνθω από του ΙΖ' μέχρι του ΙΘ' αιώνος*, Diss. Athen 1958, 15 ff.). 1754 scheint noch ein gewisser Conte Ventura Kapnis auf seinen Privatgütern im Dorf Agios Kirykas auf Zante eine *giostra* abgehalten zu haben, wie eine unveröffentlichte Inselchronik berichtet (Leonidas Ch. Zois, *Ιστορία της Ζακύνθου*, Athen 1955, 68).

1009 Der *provveditore* Girolamo Foscarini berichtet in einer inediten *relazione* folgendes: »Con che crederò d'haver terminato questo primo punto, raccordando humilmente di levar l'uso di far ogni anno l'ultima domenica di carnovala la giostra de' stradiotti nella fortezza vechhia, per evitare il concorso di gente che vi confluisce in giorno determinato, parendomi poco decente e meno sicuro l'haver in una volta sola tante persone nel recinto che superino la guarnigione, da che pure prese motivo la pubblica prudenza di trasportare l'istesso Domo in città, onde per mio umilissimo credere si potria far la stessa giostra o in spianada, ovvero nella strada, dove si fa anche quella dei cittadini, che corrono uguale pretio a quello de' stradiotti, cioè quattro brazza di roba d'oro donata da Vostra Serenità annualmente, e questo a divertimento del concorso in fortezza vecchia, nella quale ho fatto sempre che s'è potuto in assenza delli Eccellentissimi Signori Generali et in mancanza dell'armata, tener serrata la porta chiamata il portello, parendomi assai inconveniente, che altre l'introdurre senza niuna limitazione di numero, previo avvertimento, tutti chi vogliono entrare, si faci questo anche da più porte, non permesso mai in niuna fortezza di mediocre, non che di somma importanza« (Lunzi, *op. cit.* 485 ff.).

bereits karnevaleske Volksbelustigung der Unterschichten¹⁰¹⁰. Der Niedergang der Machtposition der mythischen Fest- und Lagunenstadt hat auch unmittelbare Auswirkungen auf den dalmatinischen Küstenstreifen gehabt: In Zadar, wo das Ringelstechen seit 1409 nachgewiesen ist, unterliegt es 1770 den Steuerbestimmungen und erlischt

1010 Als *arlioti* werden die Nachfahren der Aristokratie von Nauplion im venezianischen »Königreich von Morea« bezeichnet, die nach dem Fall der Peloponnes (1715 die Einnahme Nauplions) nach Korfu kamen und hier auf die Anerkennung ihrer Adelstitel seitens der Republik warteten. Ihr sozialer »Abstieg« endete mit ihrer Eingliederung in die arbeitende Bevölkerung der Stadt. André Grasset Saint-Sauveur, der von 1781 bis 1798 auf Korfu gelebt hat, zuletzt als französischer Konsul, hat einen farbigen Bericht über das Reiterfest in den letzten Jahren der Serenissima gegeben: »De toutes les fêtes du carnaval, le plus brillante et en même-temps la plus intéressante, étoit la *chiostra* (ou course à cheval). J'ai déjà parlé de son institution. A-peu-près à la moitié du carnaval, on préparoit la lice dans une des rues des plus larges, et qui communiquoit à l'esplanade; on y dressoit de chaque côté des amphithéâtres pour les spectateurs; une tribune pour le providiteur-général qui devoit adjuger les prix aux vainqueurs; une seconde tribune étoit destinée pour les musiciens que célébroient leur victoire. Le jour de cette espèce de tournois, les concurrens, vêtus le plus magnifiquement qu'ils pouvoient, montant des chevaux richement enharnachés, précédés du mestre-de-champ ou juge, se rendoient à l'entrée de la carrière. Le général, *in forma publica*, accompagné d'un nombreux cortège, alloit se placer dans sa tribune; ses coureurs et ceux des autres patrices vénitiens étoient aux ordres des athlètes, et couraient devant eux un moment avant qu'ils entrassent en carrière. Les cavaliers s'exerçoient d'abord à rompre des lances sur une figure en bois placée sur la droite de la carrière, près de la tribune des musiciens. Les trompettes donnoient enfin le signal; chaque cavalier partoit à son tour la lance en arrêt, visant à un petit cercle de fer partagé par plusieurs barres, et recouvert de papier; il étoit suspendu à une corde tendue des deux côtés de la rue: il falloit l'empporter trois fois de suite pour gagner le prix. Le mestre-de-camp marquoit exactement, sous les yeux de général et des syndics de la ville, le coup de chaque cavalier. Les vainqueurs se présentoient au général, qui leur remettoit une lance à laquelle étoit attaché le prix. Ils étoient en suite accompagnés chez eux par leurs rivaux. Le bruit des trompettes, le son des instruments se mêloient aux acclamations, aux applaudissemens des spectateurs. Le sénat de Venise envoyoit lui-même des deux prix: le premier étoit ordinairement un habit complet richement brodé; le second, un pièce de drap d'or ou d'argent. Cette course étoit la *chiostra publica*, et les nobles du pays pouvoient seuls y disputer les prix./La lice demeuroit dans le même état de reste du carnaval. Tous les jours, des jeunes gens venoient y exercer leur adresse, souvent déguisée sous les vêtemens le plus grotesques: ce spectacle étoit extrêmement gai, et les concours très nombreux [...] Quelques jours après la *chiostra publica*, il s'en faisoit une seconde dans la forteresse vieille; elle se nommoit la *chiostra degl' arlioti*. Les artisans corfiotes étoient seuls admis à disputer le prix: c'étoit ordinairement une tasse d'argent donnée par le providiteur de forteresse. Le ridicule de cette course, où la plupart des cavaliers montoient pour le première fois à cheval, attiroit une foule de spectateurs: on ne manquoit pas de bien applaudir aux chûtes fréquentes et à la bonne grace de concurrens: la victoire étoit lang-temps disputée: la vainqueur étoit ramené chez lui au bruit des tambours ...« (*Voyage historique, littéraire et pittoresque dans les îles et possessions ci-devant vénétiennes du Levant* ..., À Paris VIII [= 1800] Bd. III, 212 f.).

rund um 1820, auf Makarska enden die Turnierspiele 1832 und in Imotski im Hinterland halten sie sich bis 1830¹⁰¹¹.

Das britische Protektorat des 19. Jh.s (bis 1862) auf den Ionischen Inseln hat versucht, die venezianische Tradition nach der *caduta di Serenissima* wiederzubeleben¹⁰¹², z.B. 1834 auf Korfu¹⁰¹³ und 1835 auf Zante¹⁰¹⁴, doch erst etwa ab der Mitte dieses

1011 In Sinj bis nach dem Zweiten Weltkrieg (vgl. Kretzenbacher, *op. cit.*, 72 f.). In Istrien endet die *giostra alla Guintana* mit dem Fall Venedigs 1797.

1012 Schon 1814 beschließt der britische Senat auf Ionischen Inseln, zum Geburtstag des Vizekönigs eine *giostra* abhalten zu lassen (*Gazette Ionienne* 20. 8. 1814); weitere Nachrichten der Presse beziehen sich auf die Jahre 1820, 1822, 1826 und 1827. In einem Brief des Private William Wheeler, Soldat im 51. Bataillon of King's Own Yorkshire Light Infantry vom 2. 5. 1823 wird zum Festtag des Hl. Georg (23. April) zuerst das Maibaumklettern auf Korfu beschrieben, und sodann das *correre all'anello*: »The day passed off well, various were the games, viz. wrestling, boxing, running, jumping and many other games. The people assembled presented one of the most curious sights I ever saw, Greeks in the dress of the different Islands they belong to, Albanians, soldiers and sailors etc. all mingled together, each taking part and striving to be conquerers in the different games. Many surprizing feats were performed by the Greeks, who are a fine active robust race. Their riding at full gallop on horse back with a long lance and taking a ring on the point from a line over their heads, is an ancient game in which they excel. Our country may had but little chance with them./This amusement never takes place without much ceremony, it is announced by a proclamation from the General inviting the knights to enrol their names. The prizes are of great value, an Adjutant General of the Game is appointed. Captain Wingat, 32nd, whose father lives on Portland place, held this office. A splendid stage is erected [sic] for the Lord High Commissioner and his staff, on each side of which are others richly decorated. From the principal stage the line runs across the ride. The knights having assembled at the starting post, each dressed in ancient costume, some representing the Templars, others in the costume of different ages, everything being ready a bugle sounds, off dashes one of the Knight at full speed with his lance erect [sic], as he approaches the ling the lance is brought down, at the same time he rises in his stirrups. If he succeeds in carrying of the ring, the Adjutant Genl. escorts him back to the Grand stand where the name of knight and the number of the prize is entered in a book« (zu weiteren Details in dem Bericht Walter Puchner, »Νέες ειδήσεις για το κονταροχτύπημα (giostra) στα αγγλοκρατούμενα Επτάνησα«, *Laografia* 40, 2004–2006, 433–439).

1013 1834 läßt der britische Generalgouverneur, Lord Granvill Nugget, Einladungen drucken und ruft die »Ritter« ins Feld der Ehre (Korfu, 26. April 1834). Wie Artikel Nr. 2 und 4 des Festprogrammes berichten, gehört es zu den Voraussetzungen der Teilnahme, für mittelalterliche Tracht und Waffen zu sorgen sowie sich einen geeigneten Ritternamen zuzulegen und geeignetes »Gefolge« mitzuführen. Nugget selbst nennt sich bescheiden Godefroy de Villehardouin. Die Festordnung sieht eine erste und zweite Einzugsprozession vor. Die Kampfregeln und das Punktesystem des Zielstechens sind traditionsgemäß klar ausgearbeitet (Spyridon Theotokis, *Αναμνηστικόν τεύχος της Πανωνίου Αναδρομικής Εκθέσεως*, Korfu 1914, 88–94, bes. 91–93).

1014 Ein Jahr später, am 22. und 23. April 1835, wiederholt sich der seltsame Aufzug etwas außerhalb der Stadt von Zante unter dem sogenannten »Roten Felsen«; würdige englische Marineoffiziere

Jahrhunderts ist der Reiterbrauch als dialogisches Volksschauspiel beim karnevalsken »Homilien«-Theater auf Zante (im Dorf Skulikado) nachzuweisen: Aufgeführt wird der zweite Teil des »Erotokritos«, die über 2.500 Verse lange *giostra*-Beschreibung mit Pferden, aufwendigen Kostümen (genau nach den Deskriptionen von Vincenzo Kornaros), Dialogen und einem Erzähler in einer bemerkenswerten verkürzenden und dialogisierenden Volksbearbeitung¹⁰¹⁵.

SONDERFORMEN DER PERFORMATIVITÄT B : MAGISCHE PRAKTIKEN UND EMPIRISCHE THERAPEUTIK

Eine andere Sonderform des performativen Handelns besteht in magischen Praktiken und empirischer Therapeutik der Ethnomedizin, die sowohl Verbalakte wie auch Symbolhandlungen in verschiedenen Kombinationen umfassen können. Zaubersprüche und Analogiehandlungen der »sympathetischen« Magie fußen beide auf Glaubensvorstellungen eines (prae)animistischen Weltbildes, die ihrerseits die imaginierte Möglichkeit

und nüchterne Verwaltungsbeamte mit kostümiertem Gefolge begeben sich im Wagenzug auf das Feld der Ehre, um in der Fiktion versunkener Ritterideale ihre handgreiflichen Verwaltungsschwierigkeiten mit der annexionswilligen, nationalistisch gesinnten griechischen Bevölkerung zu vergessen. Die Beeindruckung der *popolari* mißlingt jedoch gründlich: Das Schauspiel muß unfreiwillig komisch gewesen sein, und viel ätzender Spott hat sich von seiten der Bevölkerung über den naiven Romantizismus der »Mylords« ergossen, die so großspurig und tollpatschig die Eleganz der bodenständigen Turniertradition nachahmen wollten (Dionysios Romas, *Ta Zakvuthivá*, Athen 1957, 247 ff., 276 ff.).

1015 Wegen der aufwendigen Vorbereitungen, die das ganze Dorf monatelang voll in Anspruch nehmen, findet die Aufführung nur ein- bis zweimal in jeder Generation statt. Die Organisation der Vorstellung ist ausschließlich diesem einen Dorf übertragen, die Rollen vererben sich von den Vätern auf die Söhne. Ausführliche Beschreibung der Aufführung im Jahr 1977 bei Puchner, »Südost-Belege zur »Giostra«: Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 75, 1979, 1–27, bes. 23–26. Nach mündlichen Überlieferungen dürfte die erste Spieltätigkeit des Dorfes um die Mitte des 19. Jh.s fallen; bei der Aufführung des »Aretokritos« 1909 wurde der Kornaros-Text gemeinsam von den Spielern redigiert, die Probenleitung oblag dem Dorfschullehrer. 1925 wurde derselbe Text verwendet, über jeden individuellen Änderungsvorschlag wurde gemeinschaftlich abgestimmt. Zwischen Familien und Spielern entspann sich ein heftiger Antagonismus um die prächtigsten Kostüme und die besten schauspielerischen Leistungen. Die enorme Rolle des »Dichters«, die das professionelle Merkvermögen eines Schauspielers voraussetzt, ist als eine Art Herold gestaltet, der ankündigt und kommentiert; die Rollen werden bei den Feldarbeiten auswendig gelernt. 1935–1938 wird wieder gespielt: Der Erfolg der Darstellung ist naturgemäß von den Fähigkeiten der (Arbeits)Pferde abhängig. 1950 wurde die *giostra* und der »Große Krieg« (der 5. Teil des »Erotokritos«) gespielt; die Neuerung konnte sich jedoch nicht halten.

einer Beeinflussbarkeit von Situationen und Fakten evozieren, welche das kollektive und individuelle Wohlbefinden bedrohen, aber jenseits des (vorwissenschaftlichen) menschlichen Wissens und damit der praktischen Manipulierbarkeit liegen; im Falle der praktischen Heilkunde stützen sich diese Strategien sowohl auf magische Vorstellungen wie auf übermitteltes medizinisches Schrifttum, aber auch auf persönliche Beobachtung und in der Oraltradition kumuliertes praktisches Heilwissen. In der empirischen Therapeutik treffen magisch-religiöse Strategien der Analogiebildung und assoziativen Verflechtung mit hochreligiös sanktionierten Abwehr-, Schutz- und Heilfunktionen von sakralen Instanzen (Heilige, Gottesmutter, Christus) und Orten (Kirche, Krankenwallfahrt) zusammen, aber auch die lokale Oraltradition mit der schriftlichen Überlieferung des Altertums, des arabischen und westlichen Mittelalters, der Apokryphik, Alchemie und Astrologie, und fahrende empirische Wunderdoktoren und Heilpraktiker mit den heilkundigen alten Frauen und Hebammen der Kommunität¹⁰¹⁶. Humanmedizinisch ließe sich die Prophylaktik und Diagnostik von den eigentlichen Therapieversuchen unterscheiden. Im zweiten Teil kommen diese imaginativen Vorstellungen, die hinter diesen Praktiken liegen, noch genauer zur Sprache.

Der in Frage stehende Bereich wird unterschiedlich bezeichnet, als Volksmedizin, Ethnomedizin, Sozio-Medizin, Zauber-Medizin, Vor-Medizin, auch Heilkulturwissenschaft¹⁰¹⁷ und umfaßt im allgemeinen Kapitel wie die Heilkundigen bzw. das Verhält-

1016 Dazu auch Gabriella Schubert, »Die Frau in der Volksheilkunde auf dem Balkan«, Norbert Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3.–7. September 1985 in Berlin*, Wiesbaden 1987, 219–231 und Walter Puchner, »Frauenbrauch. Alterssoziologische Betrachtungen zu den exklusiv femininen Riten Südosteuropas«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 151–176.

1017 Den Begriff hat Helmut Vielhauer geprägt (»Volksmedizin – Heilkulturwissenschaft. Grundsätzliche Erwägungen anhand von Beispielen aus Niederösterreich«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 102, 1973, 114–136). Zur Ethnomedizin vgl. in Auswahl: Marcelle Bouteiller, *Médecine populaire d’hier et d’aujourd’hui*, Paris 1966, Antonio Castillo de Lucas, *Folkmedicina*, Madrid 1958, Wayland D. Hand, *Popular beliefs and superstitions from North Carolina*, Durham 1964, ders., *Magical Medicine. The Folklore Component of Medicine in the Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America*, Berkeley/Los Angeles/London 1980, Oskar von Hovorka, *Geist der Medizin. Analytische Studien über die Grundideen der Vormedizin, Urmédecin, Volksmedizin, Zaubermedizin, Berufsmedizin*, Wien/Leipzig 1915, ders./Adolf Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, 2 Bde., Stuttgart 1908/09, Pavel Košir/Vinko Möderndorfer, »Ljudska medicina med koroškimi Slovenci«, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 21 (Maribor 1926) 85–112, deutsch in Elfriede Grabner, *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte*, Darmstadt 1967, 27–71 (Kärntner Slovenen), Erwin Liek, *Das Wunder in der Heilkunde*, München 1930 (1931, 1951), Clarence Meyer, *American Folk-Medicine*, Glennwood, Ill. 1985, Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubjana 1964, Adalberto Pazzini, *La medicina popolare in Italia. Storia, Tradizione, Leggende*, Triest 1948, Antonio Scarpa, *Etnomedicina*, Mi-

nis zur Schulmedizin, die Krankheitsvorstellungen, Schutz- und Heilmittel (Amulette, Zauberpflanzen usw.) und Heilpraktiken (Analogiezauber usw.)¹⁰¹⁸. Diese empirischen Praktiken stehen im 20. Jh. in Südosteuropa vielfach im Übergang zum staatlich organisierten Gesundheitswesen der *public health*-Programme und der wissenschaftlichen Schulmedizin, wenn auch die alternativen Heilmethoden und älteren Praktiken parallel weiterhin existieren und keineswegs völlig verschwunden sind¹⁰¹⁹. Heilsprüche sind im allgemeinen mit performativen Handlungen kombiniert, die sich im positiven oder negativ-abwehrenden Sinne an die helfende oder verursachende Instanz wenden¹⁰²⁰. Zu

lano 1980, M. Hoppál/A. Törő, »Ethnomedicine in Hungary«, *Orvostörténeti Közlemények* 1975 usw.

- 1018 Elfriede Grabner, »Volksmedizin«, Rolf Wilhelm Brednich (ed.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1988, 423–446. »Die dämonisch, jedenfalls irgendwie körperlich gefaßte Krankheit vertreibt man durch Vernageln oder Verbohren in einen Baum, durch Verpflanzen auf Bäume und Sträucher, durch Vergraben, Abmessen oder Abstreifen, durch Verfüttern an das Vieh, durch Wegwerfen, Verbrennen oder Wegschwemmen im fließenden Wasser, kurz durch Übertragung im vielfältigsten Sinn« (440). Diese therapeutischen Prinzipien haben im allgemeinen universelle Gültigkeit. Vgl. dies., *Grundzüge der ostalpinen Volksmedizin*, Wien 1985, 232–241, dies., »Das ›Abbeten‹. Magische Heilmethoden und Beschwörungsgebete in der Steiermark«, *Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark* 53/2 (1962) 359–370, dies., *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte*, Darmstadt 1967.
- 1019 Vgl. den Feldforschungsbericht aus den 60er Jahren von Richard & Eva Blum, *Health and Healing in Rural Greece. A Study of three Communities*, Stanford California 1965, dies., *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, New York 1970. Vgl. auch Marlene Sue Arnold, *Childbirth among Rural Greek Women in Crete: Use of Popular, Folk, and Cosmopolitical Medical Systems*, PhD diss., University of Pennsylvania 1985.
- 1020 Dazu einige Beispiele aus dem griechischen Fallmaterial (*Laografia* 4, 1912/13, 37 f). Heilsprüche (Besprechen, ξόρκια, γητέματα, επωδές) sind meist von Handlungen (therapeutisch, magisch) oder Objektberührung (über dem Kranken bewegt) begleitet; es handelt sich um ein Wissen zwischen empirischer Therapeutik, Magie, Superstition und religiösem Glauben, das nicht leicht weiterzugeben ist, gegen Bezahlung aktiviert wird, in Versform oder Prosa vorgetragen wird und auch bei Tieren und Pflanzen (Bäume) Anwendung findet. Die Zauberformeln sind von Handlungsanleitungen begleitet: z. B. für das Gerstenkorn im Auge: »Du nimmst einen Ring, füllst ein Glas mit frischem Wasser, wirfst den Ring hinein, bekreuzigst mit ihm dreimal das Auge und sagst folgende Worte (die mußt du auswendig lernen). Bei jedem Spruch bläst du auf das Auge«; darin besteht letztlich auch der therapeutische Effekt. Die magisch-religiösen Therapiesprüche sind oft in Wunschform ausgedrückt (»Komm, Christus und Panagia ...«) oder metaphorisch (»Ich, Gott und der Schluckauf ...«, »Wie der Prophet Elias befahl ...«), bzw. es handelt sich um Bannsprüche (»Christus und Panagia verfolgen dich, verschwinde ...«), sind narrativ oder dialogisch (»Die Gottesmutter und die Heiligen treffen den Kranken oder die Krankheit, der/die fragt sie und sie antworten und geben die richtige Lösung) und magisch-analogisch (Metaphern- und Wunschform: »So wie das Salz sich auflöst ...«), zielen auf Vertreibung ab (»Auf die Berge ins Gebirge ...«), oder auf Übertragung (»Nimm meine Pickel und gib sie einem anderen«), *ady-*

den archaischen Schichten der Krankheitsvorstellungen gehört die Projektiltheorie¹⁰²¹, die das Befallen-Werden als Eindringen eines Fremdkörpers in den menschlichen Körper erklärt, der abgestreift oder ausgesondert werden kann; auf diese Vorstellung gründet sich eine ganze Reihe von Therapiemethoden.

Zu den am meisten verbreiteten prophylaktischen Praktiken gehört der Amulettgebrauch¹⁰²², der sich bis ins Altertum zurückverfolgen läßt¹⁰²³; z. B. die vom Blitz getroffenen Steine, die in Wasser über Nacht »unter die Sterne gelegt werden«¹⁰²⁴ oder das Anziehen eines in einer Nacht von allen Frauen gemeinsam genähten Hemdes¹⁰²⁵. Prophylaxe und Therapiebemühungen gehen manchmal ineinander über, was vor allem bei Tierepidemien zu beobachten ist¹⁰²⁶. Bei den diagnostischen Strategien

nata werden gefordert (»Zähle die Sterne am Himmel und die Blätter des Baums«), die helfende Instanz wird begrüßt (»Oh, begrüßt seist du, neuer Mond ...«, »Willkommen, willkommen die Schwalbe ...«); es gibt auch eine ganze Reihe von infantilen und spielhafte Formen, die Unverständliches artikulieren. Zum Spruch gehört fast immer auch die Aktion und ein Objekt (Salz, Kreuzblumen, Raute, Ring, Haar, Kohle usw.). Zu spezifischen Gebärden vgl. auch Herbert Fischer, »Heilgebärden«, *Antaios* 2 (1960) 318–347.

- 1021 Lauri Honko, *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*, Helsinki 1959 (FFC 178).
- 1022 Siegfried Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes*, 2 Bde., Berlin 1910, ders., *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, Hamburg 1922, ders., *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur, mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens*, Stuttgart 1927. Zum *evil eye* vgl. vor allem den zweiten Teil.
- 1023 Zur Kontinuität der Krankheits- und Heilungsvorstellungen vgl. Faidon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, I/2: 239–249, Stilpon Kyriakidis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 1965, 119–129, Dimitrios S. Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, 101–106, Georgios A. Megas, »Παραδόσεις περί ασθενειών«, *Λαογραφία* 7 (1923) 507 ff. (Material in *Λαογραφία* 1–4, 1909–1913, Bd. 20, 1962, nach Krankheiten aufgeschlüsselt im Register in *Λαογραφία* 23, 1970, 185–189).
- 1024 Bereits bei Theokrit nachgewiesen (Dimitrios A. Petropulos, »Θεοκρίτου Ειδύλλια υπό λαογραφικήν έποψιν εξεταζόμενα«, *Λαογραφία* 18, 1959, 17 ff., bes. 43). Dazu auch Manolis Papathomopoulos/Manolis G. Varvunis, *Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας. Εισάγωγον της μαγείας της πάλαι ποτέ*, Athen 2006, 349, 362. In Thrakien werden damit Hautkrankheiten behandelt (Manolis G. Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, 258).
- 1025 Zum »Hemd aus einem Stück« oder »Ein-Tags-Hemd« (μονομερίτικο πουκάμισο) Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 249 ff., Megas, »Παραδόσεις περί ασθενειών«, *op. cit.*, 479.
- 1026 Georgios A. Megas, »Μαγικά και δεισιδαίμονες συνήθειαι προς αποτροπήν επιδημικών νόσων (τρυποπέρασμα, καινούργια φωτιά – διαβολοφωτιά, σίδηρο)«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 5–6 (1943–44) 5–58 zusammen mit dem Nadelöhr-Ritus, dem Teufelsfeuer und der Eisenverwendung.

wird auch die Traumdeutung herangezogen¹⁰²⁷. Die spezifischen therapeutische Methoden erstrecken sich auf eine Vielfalt von Krankheiten¹⁰²⁸: Furunkel, Blutspucken, Blutfluß, Hämorrhoiden, Urinfluß, Mandelentzündung u. a. Halskrankheiten, Anämie, Blattern, Melanome, Schlaganfall, Atrophie, Mittelohrentzündung, Geschlechtskrankheiten, Krätze, Husten, Bronchitis, Grippe, Schlangen- und Insektenbiß (Auslutschen, Kräuterauflegen), Vergiftung, Diphtheritis, Darmverstopfung, Dysurie, Ekzeme, Malaria, Verdauungsstörungen, Epilepsie, Sodbrennen, Pocken, Blattern, Sonnenstich, Migräne, Gelbsucht, Masern, Ischias, Hühnerauge, Herzkrankheiten, Keuchhusten, Verkühlung, Erfrierung, Darmkoliken, Hautflechte, Ausschlag, Tollwut, Mumps, Brustwarzenentzündung, Hirnhautentzündung, Uterusbeschwerden, Nierenkolik, Zahnschmerzen, Ödem, Hodenentzündung, Augenentzündung, Scharlach, Nagelwurzen, Lungenfellentzündung, Lungenentzündung, Rachitis, Rheuma, Nasenbluten, Wurm/Bandwurm, Stomatitis, Schnupfen, Haar ausfall, Typhus, Wassersucht, Lausigkeit, Tuberkulose, Nierensand, Krätze, Neuralgien, Hysterie, Ausbleiben der Monatsblutung) usw.¹⁰²⁹

1027 Die Traumdiagnosen als Teil der Oneiromantik sind schon in der Antike bekannt. In Auswahl: Charles Stewart, »Το όνειρα και το τέλος της αρχαίας θρησκείας«, *Αρχαιολογία* 79 (2001) 20–25, F. T. van Straten, »Daikrates' Dream: A Votive Relief from Kos, and some other Kat' onar Dedications«, *Bulletin Antieke Beschaving* 51 (1976) 1–38, Vasilis Kalfas, »Διάγνωση και πρόγνωση. Ο Αρτεμίδωρος και η αρχαία ερμηνευτική των ονείρων«, D. I. Kyratas (ed.), *Όψεις ενσπνίου. Η χρήση των ονείρων στην ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα*, Heraklion 1993, 231–258, Elisabet Kuki, »Τα θεραπευτικά όνειρα της Επιδαύρου«, *Αρχαιολογία* 78 (2001) 36–40, usw. Auch die Laienastrologie kann eine solche Funktion einnehmen (vgl. z. B. Christoph Weisser, *Studien zum mittelalterlichen Krankheitslunar. Ein Beitrag zur Geschichte laienastrologischer Fachprosa*, Pattensen/Hannover 1982).

1028 Karl Jaberger, »Krankheitsnamen. Metaphorik und Dämonie«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 47 (1951) 77–113, Ilmari Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksglauben*, Helsinki 1922 (FFC 45).

1029 Georgios A. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας* I–V, Athen 1975 (Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου 1939–49) II 163–195. Die Systematik der empirischen Medizin umfaßt auch Krankheitsnamen und Terminologie, Symptomatologie, Sitz der Krankheit oder Ursache, euphemistische Bezeichnungen (γλυκύ für die Epilepsie oder καλαγκάθι für das Melanom), wissenschaftliche Bezeichnungen und ihre Verformung; ferner die Natur der Krankheiten im Volksglauben, die Ursachen: übernatürlich bzw. astral (Strafe, Prüfung, Magie, böser Blick; z. B. Epilepsie als Mondeinfluß oder Dämonenbesessenheit, Personifikation für Pest, Cholera usw., einschlägige Überlieferungen) oder natürlich (Verkühlung, Vergiftung, schlechte Säftemischung, Insektenbiß, Wurm). An anderer Stelle sind die dominanten Prozeduren der magischen Therapeutik thematisiert: Ausräuchern des Krankheitsdämons durch Verbrennen stinkender Sachen, Trinken oder Einreiben/Waschen mit verschiedenen Flüssigkeiten, Einkleiden mit Hemd (Kleidung) des Vaters, Lumpen aus einer gesunden und glücklichen Familie, das in einer Nacht genähte Hemd, Wälzen auf dem taufischen Gras oder an der Wegkreuzung oder auf einem Grab, symbolische

Unter den Therapiemethoden lassen sich einige Grundstrategien ausmachen: das verbale Besprechen, die *transplantatio morborum*, das Prinzip ο τρώσας και ιάσεται (der das Leiden Verursachende heilt es auch), *similia similibus*, Abmessen, Kräuterbehandlung, Berührung von Sakralgegenständen, Diäten, Rezepte der magischer Medizinbücher und -handschriften, chirurgische Eingriffe; dies gilt nicht nur für die Humanmedizin, sondern auch für die Veterinärmedizin.

Das magische Wort in seiner Wirkmächtigkeit, rhythmisch gesprochen, gesungen, geschrieben, aber auch stumm in innerlicher Deklamation, ist an sich ein Kommunikationsvorgang mit imaginären Adressaten¹⁰³⁰. Folkloristisch gesehen gehört es zu Jolles »einfachen Formen«¹⁰³¹. Die Sammlung von John Miles Foley aus dem serbischen Orašac und der Šumadija, entstanden aus der Formel- und *oral poetry*-Forschung von Parry und Lord, heute Teil der Milman Parry Collection, berücksichtigt auch die ethnographischen Kommunikationssituationen und die performative Dimension des Vorgangs¹⁰³². Neuere systematische Arbeiten zu den griechischen Heilsprüchen kommen jedoch zu dem Ergebnis, daß die Formelbildung des therapeutisch-magischen Spruchguts keineswegs den eisernen Regeln exakter Repetition unterliegt, um für wirksam gehalten zu werden, sondern bedeutenden Variationsspielraum aufweist, ganz wie alle anderen Manifestationen der Oralität auch, welcher den Glauben an die Effektivität des Sprechakts keineswegs herabmindert¹⁰³³. Die Strukturierung der magischen Epode, ne-

Opfer (Honig) an Teufel, böse Feen (euphemistisch καλές κυράδες), Dämonen usw., Unter-dem-Epithaph-Durchgehen (Evangelium, Petrachelion des Popen), Berührung der Altargeräte, Rutenschlag usw. (*ibid.* II 97 ff.).

- 1030 Stanley Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990, ders., »The Magical Power of Word«, *Man* 3 (1968) 175–208, ders., »Form and Meaning of Magical Acts: a point of view«, R. Horton/R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and non Western Societies*, Great Britain 1973, 199–229.
- 1031 André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Leipzig 1930.
- 1032 John Miles Foley/Barbara Kerewsky Halpern, »The Power of the Word. Healing Charms as an Oral Genre«, *Journal of American Folklore* 91 (1978) 903–924, bes. 904, John Miles Foley, »Epic Charm in Old English and Serbo-Croatian Oral Tradition«, *Comparative Criticism* 2 (1979) 71–92, bes. 79 f., ders., *Oral Formulaic Theory and Research*, Garland 1985, 3–77, ders., »Word-Power, Performance, and Tradition«, *Journal of American Folklore* 105 (1992) 275–301, bes. 287 f.
- 1033 Charalampos N. Passalis, *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές (γητειές, ζόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*, Diss. Thessaloniki 2000, 323 ff. Die Variationsbildung hängt hier besonders mit der lückenhaften Tradierung dieser (Geheim-)Texte zusammen, sowie auch mit der unvermeidlichen Varianz aufgrund der verschiedenen Kommunikationssituationen. Der Glaube an die Wirksamkeit des Zauberspruchs hängt nicht vom Gebrauch magischer Einzelwörter ab oder jener Dosis an Unverständlichkeit, die eine komplexe Syntax hervorrufen kann, sondern von der Kommunikationssituation mit der imaginären Instanz

ben den Einleitungs- und Schlußformeln, äußert sich im Hauptteil entweder in ritualisierten Sprechformen oder narrativen Texten und verwendet appellartige Kategorien des Imperativs bzw. die zwingende Analogie der Parallelität (so – wie)¹⁰³⁴. Als intendierter Kommunikationsakt mit imaginären Instanzen verbindet der Heilspruch drei verschiedene Adressaten: die personifizierten (oder nicht) Naturkräfte, den (magisch-religiösen) Heilmythos und die sympathetische bzw. homöopathische Magie¹⁰³⁵. In der verbalen Ausgestaltung der Heilsprüche fallen Archaismen aus der Kirchensprache auf, alliterative *non-sense*-Bildungen, Neologismen und künstliche Wortbildungen mit meist undefinierbarer Bedeutung¹⁰³⁶, während Rhythmisierung, Repetitionen und Klimax-Bildungen die erhöhte magische Wirksamkeit des Spruches garantieren¹⁰³⁷. Häufig ist auch der Wechsel von Prosa und Versbildung bzw. der Gebrauch von Alliterationen und Binnenreimen, aber auch listenartigen Aufzählungen, Zahlenallegoresen und Farbana-logien (Gelb-Gelbsucht). Die therapeutische Wirkung des Heilspruchs ist auch anderen Formen des »wirkenden Worts« eigen: dem Gebet, dem Segen, der Beschwörung, dem Bannspruch usw.¹⁰³⁸ Die Bibliographie zum magischen Heilspruchwesen ist aufgrund der antiken und byzantinischen Schrifttradition kaum zu überschauen¹⁰³⁹. Einige

und dem Individuum des Sprechers. Der Sprechakt ist fast immer von Objektgebrauch begleitet. Die Liste der »besprochenen« Krankheiten aus dem gesamten griechischen Material zusammen mit der einschlägigen Bibliographie ist lang (70–92), gefolgt von psychologischen Streß-Zuständen (Angst 92 f.), Stech- und Bißtherapien (93–95), Kindbettkrankheiten (95 f.), Schwangerschaft, Säuglingspflege, landwirtschaftliche Prophylaktik (97 f.), Veterinärmedizin (100–102) usw.

- 1034 Im Versuch einer Taxonomie kommt Passalis zu folgenden Kategoriebildungen: 1) Hauptteil des Spruchs subjektiv (Wunsch) als Bitte oder als Befehl, 2) Hauptteil des Spruchs objektiv als rituell gesprochenes Wort und Narration, 3) Hauptteil subjektiv und objektiv als verstärkte Befehlsform oder zwingende Analogie (Passalis, *op. cit.*, 202).
- 1035 Vgl. dazu noch im Zweiten Teil.
- 1036 Passalis, *op. cit.*, 281–301.
- 1037 Emil Vrabie, »A Nineteenth-Century Incantation of Bulgarian Refugees in Romania«, *Journal of American Folklore* 91 (1978) 584–587.
- 1038 Irmgard Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde*, Stuttgart 1961, Ebermut Rudolph, *Die geheimnisvollen Ärzte. Von Gesundbetern und Spruchheilern*, Olten/Freiburg/Br. 1977, Zafirios Vaos, *Μαγείες-Γητέματα. Λαϊκή θεραπευτική της Μήλου*, Athen 1982.
- 1039 Eine gehaltvolle Zusammenstellung bei Passalis, *op. cit.*, 325–352. Vgl. in Auswahl: Stilpon Kyriakidis, »Επωδαί και δημώδη ιατρικά του 18^{ου} αιώνα«, *Laografia* 4 (1912–13) 377–386, ders., »Κυπριακάι επωδαί«, *Laografia* 6 (1917–18) 603–615, Neoklis G. Kyriazis, »Δημώδης Κυπριακή Ιατρική«, *Κυπριακά Χρονικά* 4 (1926) 65–94, Georgios K. Spyridakis, »Εξορκισμοί και μαγικοί κατάδεσμοί εκ Κρητικών χειρογράφων« *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 3–4 (1941/42) 60–72, Dimitrios Chr. Settas, »Ξόρκια«, *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 4 (1956) 31–57 (*Εύβοια – Λαϊκός*

Beispiele aus dem Länderdreieck Thrakien: bei Ohrentzündung ein Pflaster von verschiedenen Kräutern auf die geschwollene Wange gelegt, dann mit dem Weibrotstempel bekreuzigt, eine Anrufung an Christus und Maria und die Natur gesprochen (»wie die Sonne Licht verstreut auf Berge und Täler, so soll sie auch dieses Übel verstreuen«); bei Windpocken wird ein rotes Tuch aufgelegt¹⁰⁴⁰. Bei Milzbrand bzw. Furunkel-Bildung wird ein Feuer entzündet: »verbrenn mich, daß ich dich verbrenne«¹⁰⁴¹. In Madytos (bei Eceabat) wird bei Gerstenkorn das kranke Auge mit drei Gerstenkörnern aus den Roßäpfeln des Pferdekots bekreuzigt und folgender Bannspruch gesprochen: »wenn ich dich wieder einpflanze, gehst du mir aus dem Auge«¹⁰⁴².

Eine der spektakulärsten Heilmethoden (spektakulär im Sinne der heutzutage auffallenden Irrationalität) ist die einseitige Übertragbarkeit der Krankheit durch die Kraft des Wortes, rituelle Praktiken oder Körperkontakt, die *transplantatio morborum*¹⁰⁴³, eine Art Umkehrung des Ansteckungsvorganges: Wie die Krankheit durch Proxemik oder Berührung in den Körper gelangen kann, empirische Erfahrung jeder Pestepidemie seit Hippokrates, auf die gleiche Weise kann sie ihn auch wieder verlassen¹⁰⁴⁴. Ein typi-

πολιτισμός, 2 Bde., Athen 1976, I 275–284), Eleni D. Kakulidi, »Eva ξόρκι για τους ποντικούς (150ς αι.)«, *Ελληνικά* 16 (1959) 119–125, Georgios A. Rigas, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, 4 Bde., Thessaloniki 1959–70, III 151–164, Dimitrios Krekukias, *Επωδές και κατάδεσμοι Τριφυλίας – με συσχετισμό προς τα αρχαία, μεσαιωνικά και νεώτερα στοιχεία*, Athen 1971 usw.

1040 Nach den Analogie-Regeln *similia similibus* (Elli Kalokardu, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού Γλωσσικού Θησαυρού* 13, 1946–47, 129–192, bes. 174).

1041 V. N. Deligiannis, »Λαογραφικά Δογάνκιοι Μαλγάρων (Av. Θράκης)«, *ibid.* 4, (1937/38) 53–71.

1042 Elpiniki Stamuli-Saranti, »Πώς γιάτρευαν στη Θράκη«, *Θρακικά* 8 (1937) 351–386, 9 (1938) 195–283, bes. 215. Vgl. auch Omiros Mavrides, *Gesundheitsmagie in West-Thrakien. Ein Beitrag zur griechischen Volksmedizin*, Diss. Universität Münster 1977.

1043 Elfriede Grabner, »Die ›Transplantatio morborum‹ als Heilmethode in der Volksmedizin«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 70 (1967) 178–195. Die Vorstellung von der Gegen-Übertragbarkeit der Krankheit ist sowohl in Antike wie Mittelalter anzutreffen. Vgl. Eduard Stemplinger, *Antike und moderne Volksmedizin*, Leipzig 1925, 65 f., Stefanos Imellos, *Το περί ζών ιδιότητος έργον του Αιλιανού ως πηγή ειδήσεων περί μαγικών και δεισιδαιμόνων δοξασιών και συνηθειών*, Athen 1972, 81 f., Fritz Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907, 376 f. Vgl. auch Michael Herzfeld, »Closure as Cure: Tropes in the Exploration of Bodily and Social Disorder«, *Current Anthropology* 27 (1986) 107–120.

1044 Die *transplantatio morborum* gehört zu den fundamentalen Denkfiguren des vorwissenschaftlichen animistischen Weltbildes und ist fast allen voraufklärerischen Volks- und Völkerkulturen eigen, zusammen mit der Koexistenz antithetischer Glaubensvorstellungen, den Handlungsregulativen des *do ut des*, auch mit metaphysischen Instanzen, dem *numinosum*, der *coincidentia oppositorum* (z. B. Tod/Geburt), der Biophilie, *pars pro toto* und *similia similibus*, Proxemik und Kontagiosität als Übermittlungsmodalitäten von Identität, irrationale Kausalitäten (ätiologische Mythen), Dynamismus (universelle Kraftzirkulation, Vernetzung aller Dinge) und Animismus

sches Beispiel dafür ist der »Nadelöhr-Ritus«¹⁰⁴⁵: Ein krankes Kind etwa wird durch einen engen Fels- oder Erdsplatt, ein Baumloch usw. hindurchgereicht, und mit diesem *rite de passage* bleibt die Krankheit an den Wänden des Spaltes haften. Ein ähnlicher Grundgedanke liegt der Übertragung durch das Waschwasser zugrunde: im thrakischen Malgara (Malkara) werden drei Weizenkörner von drei verschiedenen, erstmals verheirateten Frauen ins Waschwasser des kranken Kindes gelegt und dann den Hennen gegeben¹⁰⁴⁶.

Die Vorstellung von der Möglichkeit der Krankheitsübertragung durch Berührung oder Stoffe, die mit dem Kranken in Berührung gekommen sind, läuft parallel dazu und kontaminiert häufig mit einem anderen Grundprinzip des animistischen Weltbildes, der assoziativen und symmetrischen Analogie, eine Vorstellung die der »typologischen Übertragung« in der christlichen Theologie vergleichbar ist¹⁰⁴⁷. Die Forschung hat dieses Prinzip mit *similia similibus (curantur)* umschrieben¹⁰⁴⁸. Hier wird nach den Regeln der analogischen Magie gewöhnlich die Farbähnlichkeit eingesetzt: Bei Gelbsucht wird Eigelb auf die Stirn gestrichen¹⁰⁴⁹, eine Goldmünze aufgelegt (Amulettfunktion

(Beseelung). Zu den Modalitäten der grundlegenden Denkfiguren in der Volkskultur Walter Puchner, »Τόποι και τρόποι του λαϊκού πολιτισμού«, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – μέθοδοι – θεματικές*, Athen 2009, 342–394.

- 1045 Mit diesem sprechenden Ausdruck gebe ich das griechische *τροποπέρασμα* wieder (Hindurchreichen durch ein Loch). Dazu Stefanos D. Imellos, »Περί του εν Νάξω εθίμου του >τροποπεράσματος«, *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 1 (1961) 515–528, Manolis G. Vargunis, »Λαογραφικές ειδήσεις από ανέκδοτο έργο του Διαμασκηνού του Ριλιώτη«, *Παρνασσός* 46 (2004) 179–202, ders., *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*, Athen 2008, 149, 162 usw.
- 1046 Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφία Θράκης*, *op. cit.*, I 175. Dasselbe geschieht auch mit neun Gerstenkörnern und drei Zuckstücken; im allgemeinen werden für die *tranplantatio morborum* vielfach die Körner von Feldfrüchten verwendet (Elpiniki Stamuli-Saranti, *Από την Ανατολική Θράκη. Η Συληβρία με τα γύρω της χωριά*, 2 Bde., Athen 1956/58, I 245). Zur Heilwirkung der Waschungen vgl. auch Georgios Spyridakis, »The use of Baths during byzantine times«, *The Origin of Medicin in Greece*, Athens 1968, 51 ff.
- 1047 Zu dieser in den kanonischen und apokryphen Schriften, der mittelalterlichen religiösen Dichtung und dem geistlichen Schauspiel anzutreffenden quasi-logischen Denkfigur Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991, I 116–121.
- 1048 Hans Trümper, »Similia similibus«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 62 (1966) 1–6, Imellos, *Το περί ζώνων ιδιότιμος έργον του Αιλιανού*, *op. cit.*, 68–72, F. Pfister, »Analogiezauber«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 1 (1927) 385 ff.
- 1049 Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφία Θράκης*, *op. cit.*, I 275.

der Edelmetalle)¹⁰⁵⁰, Zitronensaft aus reifen goldgelben Zitrusfrüchten verwendet¹⁰⁵¹, bei Blattern ein rotes Tuch aufgelegt¹⁰⁵²; doch das Analogiedenken führt zu noch weit spektakuläreren Kuren: In Kallipolis (Gelibolu) an der Dardanellenenge verschluckt man bei fliegendem Puls das noch warme Herz einer geschlachteten Taube¹⁰⁵³; aber auch Personifikationen der Krankheiten werden in das Netzwerk der Analogien mitbezogen: Bei Masern (als Euphemismus »süß« genannt) stellt man einen Kübel mit Zuckerwasser vor die Tür oder Zucker wird in die Ecken des Hauses gelegt¹⁰⁵⁴; oder prozeßhafte Vorgänge werden in den Dienst der Heilung gestellt: Der Ausschlag wird mit dem Morgentau des 1. Mais behandelt – so wie der Tau verdunstet, soll auch der Ausschlag vergehen¹⁰⁵⁵.

Das therapeutische Prinzip ο τρώσας και ιάσεται (der Verursacher des Leidens kann es auch heilen) ist seit dem Altertum bekannt¹⁰⁵⁶ und wird vor allem bei Bissen und Stichen (Hund, Schlangen, Tausenfüßler, Insekten usw.) angewendet¹⁰⁵⁷; es handelt

- 1050 In Kastanies (Kestanelik) an der Grenze zur Europäischen Türkei werden dem Gelbsüchtigen Knoblauchbündel auf die Kleider gelegt sowie ein Goldstück (Stamuli-Saranti, »Πώς γιάτρευαν στη Θράκη«, *op. cit.*, 202, Dimitrios A. Krekukias, »Μαγικοί τρόποι θεραπείας ασθενειών στο λάο της Θράκης«, *B' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 219–227, bes. 222). Zu den Goldmünzen in Amulettfunktion Faidon Kukules, »Κωνσταντινάτα«, *Laografia* 6 (1917–18) 216–220.
- 1051 So in Madytos bei Eceabat (Apostolos E. Sitaras, *H Μάδυτος*, Athen 1971, 284).
- 1052 Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφία Θράκης*, *op. cit.*, I 275.
- 1053 Apostolos Oikonomidis, »Οιωνοί δεισιδαιμονίες, μαγγανείες της χερσονήσου Καλλιπόλεως και των πέριξ«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 3 (1937–47) 85–118, bes. 87.
- 1054 Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφία Θράκης*, *op. cit.*, I 177. In Epivates am Marmarameer wird bei Krämpfen der Babies in den Kamin geschossen (gegen Dämonen).
- 1055 Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 255.
- 1056 Dimitrios Lukatos führt auch das gegenteilige Prinzip an: παθός ιατρός, der Leidende selbst ist sein bester Arzt (Dimitrios S. Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, 234–240) und bringt eine Reihe von Beispielen von empirischen Kuren: bei Verkühlung Einreiben mit rotem Pfeffer und Schnaps, Kamillentee trinken, bei Herzschmerzen Pulver von Muskatnuß in Wein trinken, bei Zahnschmerzen gebratenen Knoblauch auf den Zahn legen, auf Hühneraugen wird eine gebratene Tomate aufgelegt, auf offene Wunden legt man zwei zerdrückte Schnecken, bei Kopfschmerzen zerreibt man Brennesselsamen, mischt ihn mit Essig und streicht die Salbe auf dickes Papier, das auf die Stirn gebunden wird; bei Glatzköpfigkeit soll man Blutegel im Feuer verbrennen und das Pulver auf den Kopf streichen, bei Sonnenstich legt man das Kind nackt ins laue Badewasser (dazu *Laografia* 4, 1913–14, 383). Wie neuere medizinische Studien belegen, liegen diesen empirischen Kuren vielfach durchaus wissenschaftlich nachweisbare Beobachtungen zugrunde.
- 1057 Z.B. der Hundebiß verheilt mit Haaren des aggressiven Hundes (Megias, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 163–195).

sich um ein Pflichtkapitel in den überlieferten Heilanleitungen¹⁰⁵⁸. Neben klinisch-therapeutischen Methoden¹⁰⁵⁹ finden sich da auch magische Anleitungen, wie Abmessen, Abwägen, Übertragungen auf den Schatten, schamanenartige Praktiken wie bei den Heiltänzen der *călușarii*, der *anastenaria/nestinari* usw.¹⁰⁶⁰, aber vor allem pharmazeutische Heilkuren mit Naturstoffen (Kräuter, Säfte, menschliche und tierische Ausscheidungen, Metalle und Steine, Salben usw.)¹⁰⁶¹. Unter den vielen verschiedenen Heilpflanzen¹⁰⁶² spielt in Südosteuropa vor allem die Alraune (*mandragora*) eine heraus-

- 1058 Adam Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Gießen 1967, 185, 275 f., Imellos, *To περί ζώων ιδιότητος έργον του Αιλιανού*, *op. cit.*, 72–81, Vangelis Skuvaras, »Μαγικά και ιατροσοφικά ερανήματα εκ θεσσαλικού κώδικος«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 18–19 (1965–66) 71–115, bes. 90 Nr. 66, Sitaras, *Η Μάδυτος*, *op. cit.*, 285.
- 1059 Wie z. B. das Treten des Rückgrat des am Bauch Liegenden (vgl. auch den Bärentritt wie oben), das Nieren-Anheben durch Klebsalbe, Pflaster, Nabelschnüren, Auflegen heißer Ziegel, schweiß-treibende Vorkehrungen, Einmassieren, Schröpfköpfe, Blutegel, Aderlaß, Einbände, Zäpfchen usw.
- 1060 Dazu vor allem Loring Danforth, *The Anastenaria: A study in Ritual Greek Therapy*, Princeton 1978, ders., »The Role of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1979) 141–163.
- 1061 Zu den Heilpflanzen systematisch Maria Miligu-Markantoni, *Δέντρα – φυτά – άνθη στον λαϊκό πολιτισμό των νεωτέρων Ελλήνων*, Athen 2004 (alphabetisch geordnet), Evangelia K. Frangaki, *Συμβολή εις την δημώδη ορολογία των φυτών (της Κρήτης)*, Athen 1969 (systematisch geordnet nach therapeutischen Eigenschaften); vgl. speziell auch Emmanuil E. Anasis, *Τα φαρμακευτικά βότανα της Ελλάδος, ονομασία, ιστορία*, 2 Bde., Athen 1976, Panagiotis G. Gennadios, *Λεξικόν φυτολογικόν*, Athen 2005 und Dimitris N. Zaganiaris, *Τα φαρμακευτικά φυτά της Ελλάδος*, Athen 1936. Bei den Heilpflanzen gibt es oft eine eigene lokale Terminologie und die spezifische therapeutische Kapazität ist von der Überlieferung festgelegt; Zeit und Weise der Kollektion sind nicht zufällig, ebenso wie die Anwendung und die Zubereitung. Unter den therapeutischen Eigenschaften dominieren: muttermilchfördernd und -hemmend, für die Monatsblutung, krampflösend, diuretisch, kathartisch, Schlafmittel, stärkend, gegen Fieber, gegen Inflammationen, schmerzstillend, giftig. Neben den Heilpflanzen spielen auch Speichel und andere Ausscheidungen eine Rolle wie Muttermilch, Tierhaut, Haare, Nägel, Galle, Fäkalien von Mensch und Tier, Urin, Unterwäsche mit Monatsblutung usw.
- 1062 Dazu in Auswahl: Lucia Djamo-Diaconița, »Une texte slavons de pharmacotherapie populară din secolul al XVI-lea«, *Romanoslavica* 14 (1967) 377–409, Stanoje M. Mijatović, »Narodna medicina Srba seljaka u Levču i Temniću«, *Srpski etnografski zbornik* 13 (1909) 259–482, Jasna Belovic, *Die Sitten der Südslawen*, Dresden 1927, A. Mills, »Peasant Remedies from the Greek Islands«, *Bulletin of the History of Medicine* 22/4 (1948) 441–450, Siegfried Seligmann, *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur*, Stuttgart 1927, Chrysula Hatzitaki-Kapsomeni, »Γυναικειες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας«, *Πρακτικά Ζ' Τριμήνου Εργασίας »Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά*«, Athen s. a., 164–178, Anna Papamichail, »Γυναικες γάλακτος ... εστερμημένα«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 43 (1977–78) 263–277, Kalliopi Musaiu-Bugiuku, »Εγκυμοσύνη – Γέννηση – Βρέφος. Έθιμα, δοξασίες, προλήψεις – Δει-

ragende Rolle¹⁰⁶³. Daneben gibt es auch religiöse Heilpraktiken wie das Berühren von Sakralgegenständen (Priesterornat, Altartuch, Epitaph Tuch oder Blumen vom Epitaph, wundertätige Ikone, Umhängen von Votivgaben)¹⁰⁶⁴ oder bei den Krankenwallfahrten das Hinwegschreiten des Priesters mit dem Heiligtum über die am Boden liegenden und auf ein Heilungswunder hoffenden Kranken¹⁰⁶⁵; in beiden Fällen geht es um dynamistische Kraftbindung durch Proxemik oder Kontagiosität¹⁰⁶⁶.

Zu den fahrenden empirischen und selbsternannten Wunderdoktoren, Kurheilern und praktischen Chirurgen gibt es eine breite Bibliographie für Südosteuropa, da diese Profession noch bis tief ins 20. Jh. nachzuweisen ist¹⁰⁶⁷. Besonders berühmt waren die

-
- σιδαμονίες, λαϊκή ιατρική στο Λιβύσι και τη Μάκρη της Αρχαίας Λυκίας», *Μικρασιατικά Χρονικά* 14 (1970) 59–79, D. A. Krekukias, *Il mondo vegetale nelle leggende tradizionali del popolo Greco e Siciliano*, Atene 1970, Elpiniki Stamuli-Saranti, »Πώς γιάτρευαν στη Θράκη«, *Θρακικά* 8 (1937) 351–386, 9 (1938) 195–283, Polydoros Papachristodulu, »Η γιατρική στη Θράκη το 19ο αιώνα«, *Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 16 (1951) 165–180, Dimitrios V. Oikonomidis, »Δημόδης ιατρική εν Θράκη«, *ibid.* 181–228, ders., »Δημόδης ιατρική εν Νάξω«, *Παρνασσός* 25 (1983) 372–400, Evangelia Frangaki, *Η δημόδης ιατρική της Κρήτης*, Athen 1978, Pantazis Kontomichis, *Η λαϊκή ιατρική στη Λευκάδα*, Athen 1985, usw.
- 1063 Vagn Jørgensen Brøndegaard, *Ethnobotanik. Pflanzen im Brauchtum, in der Geschichte und Volksmedizin*, Berlin 1985, Anna Papamichael, *Birth and Plant Symbolism. Symbolic and Magical Uses of Plants in Connection with Birth in Modern Greece*, Athens 1975, pass., spezifisch P. G. Kritikos, »Ο Μανδραγόρας«, *Laografia* 19 (1960–61) 399–452, Armand Delatte, *Herbarius, recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles 1961, 40–45, 181–186, Mircea Eliade, »Der Kult der Alraune in Rumänien«, *Von Zalmoxis bis Dschingis-Khan*, Köln/Löwenich 1982, 215–234 (auch für Heiratsorakel der Mädchen).
- 1064 Dazu gibt es viele Belege bereits seit der Antike (Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Gießen 1969, 128). Eine besondere Heilpraktik mit Votivgaben ist in Thracien nachgewiesen: der Kranke hängt ein Goldplättchen mit seiner Gestalt 40 Tage unter die Ikone, das er in der Folge um den Hals trägt (Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφία Θράκης*, *op. cit.*, I 179).
- 1065 Zur Fronleichnam-Prozession der katholischen Kirche auf Naxos im 17. Jh., wo die Monstranz über die querliegenden Kranken hinweggetragen wurde, die versuchen, das Altartuch zu küssen, bzw. die unter die Prozessionsteppiche gelegten Myrtenbüschel als Amulett und »geheiligte« Gegenstände gegen Krankheiten aller Art verwenden (auch für das Vieh und die Fruchtbarkeit der Felder), Walter Puchner, »Θεατρολογικά, εκκλησιαστικά και λαογραφικά της παλιάς Νάξου«, *Κείμενα και αντικείμενα*, Athen 1997, 149–198 und ders., *Griechisches Schuldrama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 27) 78–87.
- 1066 Oft treten auch Heilige als Therapeuten auf, vgl. G. A. Williamson, »Tutelar Saints of Medicine in the Greek Church«, *Caledonian Medical Journal* 14 (1929) 94–104, z.B. Neoklis G. Kyriazis, *Δημόδης ιατρική εν Κύπρω*, Larnaka 1926.
- 1067 Vgl. in Auswahl: Bela Gunda, »Wandering Healers, Medicin Hawkers in Slovakia and Transylvania«, *Southwestern Journal of Anthropology* 5 (1949) 147–150, Leopold Kretzenbacher, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968 (Kap. 10: »Garabonczyás-

vielergeisten »Ärzte« aus Ioannina (κομπογιαννίτες)¹⁰⁶⁸, die schon in Komödien des 16. bis 19. Jh.s satirisch aufs Korn genommen werden¹⁰⁶⁹ und in der Novelle von Kostis Palamas, »Der Tod des Palikaren« (1892) eine düster-dämonische Beschreibung erfahren haben¹⁰⁷⁰. Die Hauptquelle sind jedoch die zahlreichen magisch-religiös-medizinisch-astrologischen Heilanleitungen der *iatrosophia*, die im wesentlichen auf altägyptische Zauberpapyri und die antike Asklepios-Tradition zurückgehen, in Mittelalter und Neuzeit, Byzanz und Türkenzeit immer handschriftlich weiterkopiert und mit westlichen Rezepten, vor allem aus Italien, angereichert wurden¹⁰⁷¹. Padua war der tradi-

-
- diák. Bettelstudent und »Wissender« im Volksglauben der Ungarn«, Kap. 11: »Vom fahrenden Negromanten und Wetterzauberern bei Kroaten und Serben«, Kap. 12: »Der rumänische Solomonar, Erbträger alten Zauberwissens und Sternenglaubens«, Kap. 13: »Die Slowenen erzählen vom »Studenten« der Schwarzen Schule von der Trenta«). Weiters: Dimitrios V. Oikonomidis, »Δημόδης ιατρική εν Θράκη«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 16 (1951) 181–228, G. K. Purnaropoulos, »Η ιατρική του αγώνος«, *Παρνασσός* 13 (1971) 289–317, Aglaia Bibi-Papaspyropulu, *Παραδοσιακή ιατρική στην Πελοπόννησο*, Diss. Athen 1985, G. K. Hatzopoulos, »Η λαϊκή ιατρική εις το χωριον Αντρεάντων Αιμουού Πόντου«, *Αρχαίον Πόντου* 34 (1977/78) 204–247, D. P. Tuliatis, *Αρρώστιες – γιατροί και φάρμακα*, Athen 1955, usw.
- 1068 Georgios A. Navaretos, *Κομπογιαννίτες, Ματσουκάδες γιατροί της Ηπείρου*, Athen 1972, Takis Lappas, »Ενας Ρουμελιώτης οθωμανός γιατρός στο Εικοσιένα«, *Φθιώτις* 2 (1956) 444–461, E. Emmanuil, *Ιατροσόφια και τσαρλατάνοι*, Athen 1939, Nikolaos V. Patselis, »Οι κομπογιαννίτες ιατροί του Ζαγορίου«, *Ηπειρωτική Εστία* 1952, 49–53, 161–167.
- 1069 So die »Komödie der Pseudoärzte« (Κωμωδία των ψευτογιατρών) von Savogias Rasmelis auf Zante 1745. Zur Gestalt des komischen *dottore* als Arzt in der griechischen Dramatik vgl. Walter Puchner, *Η μορφή του γιατρού στο νεοελληνικό θέατρο*, Athen 2004.
- 1070 Dazu Walter Puchner, »Der Tod des Pallikaren von Kostis Palamas (1891). Studien zur griechischen Dorfnovelle«, *Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike*, Wien/Köln/Weimar 2012, 423–454 und ausführlicher ders., »Παλαμικά: Α' Θάνατος παλληκαριού«, *Φιλολογικά και θεατρολογικά ανάλεκτα*, Athen 1995, 77–195.
- 1071 Zur Bibliographie aller veröffentlichten und unveröffentlichten iatrosophischen Handschriften M. Païdusis, »Το αίμα στις δεισιδαίμονες συνήθειες και την δημόδη ιατρική του ελληνικού λαού«, *Laografia* 29 (1974) 249–290, grundlegend Aglaia Bibi-Papaspyropulu, *Ελληνική ιατρική παράδοση*, 2 Bde., Athen 1989 vgl. auch Stefanos D. Imellos, »Griechische Volksmedizin«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 19 (1986) 111–116 (*Λαογραφικά*, Bd. 3, Athen 1994, 47–55); zum Altertum: Eduard Stemplinger, *Antike und moderne Volksmedizin*, Leipzig 1925, zur hellenistischen Periode: Iwan Bloch, *Griechische Aerzte des dritten und vierten (nachchristlichen) Jahrhunderts – Byzantinische Medizin* 1, Jena 1902, Stefanos Imellos, *Το περί ζών ιδιότητος έργον του Αιλιανού ως πηγή ειδήσεων περί μαγικών και δεισιδαιμόνων δοξασίων και συνηθειών*, Athen 1972, zu Byzanz: Faïdon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, VI 9–35, Robert Volk, *Der medizinische Gehalt der Schriften des Michael Psellos*, Münster 1990, Fr. Kudien, »Empirie und Theorie in der Harnlehre des Johannes Aktuarios«, *Clio Medica* 8/1 (1973) 19–30, Gudrun Schmalzbauer, »Medizinisch-Diätetisches über die Podagra aus spätbyzantinischer Zeit«,

tionelle Studienort für Medizin im venezianischen Einflußraum in Südosteuropa. Die Abschriften und Kompilationen dieser Schrifttradition reichen noch bis ins 19. Jh.¹⁰⁷² Systematische Studien von medizinischer Seite haben dieses praktische Heilwissen in schriftlicher Tradition zusammengestellt, kodifiziert und auf ihre therapeutische Effizienz hin geprüft¹⁰⁷³.

Neben pharmazeutischen Heilstrategien und magisch-religiösen Praktiken fehlen jedoch auch die chirurgischen Eingriffe nicht, Wundwaschung, Aufschneiden von Apostemen, Behandlung von Quetschungen, Brandwunden, Einrenken von Gelenken, Knochenbruch, Fistelbehandlung u. a. Ähnliches gilt für die Veterinärmedizin: Auch hier wird bei Geflügel, Schafen und Ziegen, Pferden, Eseln, Maultieren, Ochsen und Kühen, Schweinen und anderen Haustieren sowohl konservative Heilpraktiken mit Kräutern als auch magisch-religiöse Besprechungen wie auch chirurgische Eingriffe

Jahrbuch der Österr. Byzantinistik 23 (1974) 229–243, Ioanna Oikonomou-Agorastou, *Kritische Erstausgabe des Rezeptbuches des Cod. Par. gr. 2316, f. 348–374*, Köln 1981, Alice-Mary M. Talbot, *Faith-Healing in Late Byzantium*, Brooklin, Mass. 1983, Émile Legrand, »Το ιατροσόφιο Ιωάννου του Σταφιδά (1384)«, *Bibliothèque Grecque Vulgaire*, Bd. 2, Paris 1881, 1–27, Spyridon Lampros, »Τα μετά Σολωμονικής ιατροσόφιο της Βονωνίας«, *Νέος Ελληνομνήμων* 15 (1921) 30–40. Zur Neuzeit in Auswahl: Stilpon Kyriakidis, »Επωδαί και δημώδη ιατρικά εκ χειρογράφου του ΙΗ' αιώνας«, *Laografia* 4 (1912–13) 377–386, Konstantinos D. Tsangalas, »Τεσσερα μαγικά, μαντικά, αστρολογικά και ιατροσοφικά χειρόγραφα βιβλία από την Καισαρεία της Καππαδοκίας«, *Δωδώνη* 26 (1997) 137–157, ders., »Δύο μαγικές συνταγές από ιατροσοφικό-μαγικό κώδικα των Τρικάλων«, *ibid.* 22/1 (1994) 55–102, K. Oikonomu, »Δύο ηπειρώτικα ιατροσόφια«, *Δωδώνη* 7 (1978) 239–304, P. I. Melanofrydis, »Ποντιακόν ιατροσόφιο«, *Ποντιακή Εστία* 1954–55, 2485–3280, Christos S. Solomonidis, *Η ιατρική εν Σμύρνη*, Athen 1955, Sp. G. Muselimis, »Λαϊκό Ιατροσόφι«, *Ηπειρωτική Εστία* 10 (1961) 1002–1080, Leonidas Ch. Zois, »Ζακυνθινά ιατροσόφια«, *Επτανησιακά Φύλλα* IV/2 (1960–63) 49–77, Gregory Gizelis, »Greek Traditional Medical Practices as Revealed in a Manuscript from the Island of Levkas«, *Keystone Folklore* 18 (1973) 103–126, usw.

1072 Z. B. Manolis Papatomopoulos/Manolis G. Varvunis, *Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας. Εισαγωγή των μαγείας της πάλαι ποτέ*, Athen 2006. Vgl. auch dies., *Εξορκισμοί του ιερομονάχου Βενέδικτου Τζανκαρόλου (1627). Editio Princeps. Εισαγωγή – Κείμενο – Σχόλια*, Athen 2008. Weitere kritische Ausgaben z. B. A. Tselikas/G. N. Iliudi (eds.), Νικολάου Ιεροπαίδος εξ Αγράφων, *Εκδόσεις μερικαί εις αρχάριον ιατρόν*, Larisa 1997 usw.

1073 Hier sind vor allem die Arbeiten von Gerasimos A. Rigatos zu nennen: »Πηγές για τη μελέτη της λαογραφίας της ιατρικής«, *Laografia* 42 (2013) 853–862, ders., *Η αρχαία ιατρική στη λαϊκή μας παράδοση*, Athen 1999 (2007), ders., *Τα βότανα στον πολιτισμό των Ελλήνων*, Athen 2001 (2009), ders., *Λεξικό ιατρικής λαογραφίας*, Athen 2005, ders., *Ιατρική παροιμιολογία*, Athen 2002, ders., *Γυάλινος πύργος, τρίχινος φράχτης*, Athen 2003, ders., *Η ιατρική στο δημοτικό τραγούδι*, Athen 2003 (2005), ders., *Άφτρα καύτρα πάει στην πόλη. Τα ξόρκια στη θεραπευτική*, Athen 2003, ders., *Ευχή και κατάρα. Περιδιάβαση στη λογοτεχνία και στον λαϊκό λόγο*, Athen 2004.

angewendet¹⁰⁷⁴. Seuchen und Epidemien werden oft auf personifizierte Krankheitsdämonen zurückgeführt, wie die südslavische Pestfrau *ćuma*¹⁰⁷⁵.

Neben den grundlegenden Aktionen der Therapiebemühungen gibt es jedoch auch magische Verstärkungsmittel der Effektivität der Heilpraktiken durch die Einhaltung besonderer Vorschriften und die Kreation besonderer Umstände, wie die Nacktheit der Ausführenden¹⁰⁷⁶,

1074 Georgios A. Megas, »Μαγικά και δεισιδαίμονες συνήθειαι προς αποτροπήν επιδημικών νόσων (τρυποτέρασμα – καινούργια φωτιά – διαβολοφωτιά – σίδερο)«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 5 (1943–44) 5–58 (*Laografia* 25, 1967, 481–533) für den thrakisch-bulgarischen Raum. Bei Tierseuchen, wenn das Fleisch sich schwarz färbt, wird das »Teufelsfeuer« (διαβολόστια) entzündet: an der Wegkreuzung vor dem Dorf entzünden drei splitternackte Männer durch Holzreiben (komplizierte Technik, artifizielles Hindernis – besondere Effektivität) ein Feuer, über das man die kranken Tiere treibt; bei Büffelseuchen werden aus sieben verschiedenen Gegenden Eisenstücke von einem Schmied (nackt) zu einem Eisenstab geformt, der glühend den Tieren auf den Rücken oder unter den Schwanz gelegt wird; dieser magische Stab wird auch anderen Dörfern geliehen; bei Tollwut durch Hundbiß wird die Herde (der Treiber nackt) durch den Fluß getrieben oder über das Teufelsfeuer; auf diesem Feuer wird der Hund (oder das von Tollwut befallene Tier) verbrannt (Petropulos, »Λαογραφικά Πέτρας-Σκοπέλου«, *op. cit.*, 164 ff.). Vgl. auch Dimitrios Krekukias, »Μαγικοί τρόποι θεραπείας ασθενειών στο λαό της Θράκης«, *Πρακτικά Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 219–227, Manolis G. Varvunis, »Όψεις της καθημερινής ζωής των Βυζαντινών από αγιολογικά κείμενα«, Athen 1994, 109–113.

1075 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 235 f. Daneben gibt es die *sarka* für Pocken, Scharlach und Röteln, die *navi* für Kindbettkrankheiten, die *červenka* für Rotlauf, die *bezšarnica* für Schlaflosigkeit, den *bolestica* für Schlaganfall usw. Zu solchen Glaubensvorstellungen personifizierter Krankheiten auch Nikolaos G. Politis, »Αι ασθένειαι κατά τους μύθους του ελληνικού λαού«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 3, Athen 1931, 79–100, Georgios A. Megas, »Παραδόσεις περί ασθενειών«, *Laografia* 7 (1923) 465–520, speziell zu Thrakien Aglaia Bibi-Papaspyropulu, »Υγεία και αρρώστια στις δοξασίες του λαού της Θράκης«, *Πρακτικά του ΣΤ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1991, 323–331, Dimitrios V. Oikonomidis, »Δημιώδης ιατρική εν Θράκη«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 16 (1951) 181–228, Polydoros Papachristodulu, »Η γιατρική στη Θράκη το 19ο αιώνα«, *ibid.* 16 (1951) 165–180 usw.

1076 Dimitrios A. Petropulos, »Η γύμνωση στις μαγικές ενέργειες«, *Αρχείον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 13 (1946/47) 97–128, ders., »Le rôle des femmes et de la terre dans quelques pratiques magiques«, *Mélanges Octave et Melpo Merlier*, 2 Bde., Athènes 1956, II 275–285. Z.B. bei Handlungen schwarzer Magie säen in Megara zwei nackte Frauen um Mitternacht Salz an der Wegkreuzung und pflügen (Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 78). Vgl. auch die Angaben zum thrakischen Teufelsfeuer. Zur magischen Kraft des weiblichen Hemdes, das den nackten Körper berührt, vgl. Anna Weel-Badieritaki, *Το γυναικείο παραδοσιακό πονκάμισο της ηπειρωτικής Ελλάδας*, Athen 1980, Ljuba T. Daničić, »Das Hemd in Glauben, Sitte und Brauch der Südslaven«, *Anthropophyteia* 7 (1910) 54–128, zum Zusammenhang der Schürze mit der Fruchtbarkeit dies., »Die Frauenschürze in Glauben und Sitten der Südslaven«, *ibid.* 9 (1912) 102–209.

Schweigen, unbesprochenes Wasser¹⁰⁷⁷, Unberührtheit¹⁰⁷⁸, die Zahl 40¹⁰⁷⁹, Opfer¹⁰⁸⁰, Beschwörung¹⁰⁸¹ oder komplizierte Hindernisse in der Zusammenstellung und Zubereitung der Ingredienzien wie Fluch, Lüge, Diebstahl, Nicht-Umdrehen, verkehrt Anziehen, umgekehrt

- 1077 Zur vielfältigen Anwendung des unbesprochenen Wassers (αμίλητο νερό) vgl. Georgios N. Aikaterinidis, »Χρήσις και σημασία του αμίλητου νερού· εις τον βίον του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 15–16 (1962–63) 42–61.
- 1078 Kirsten Hastrup, »The semantics of biology: virginity«, Sh. Ardener (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society*, London 1978, 49–65, Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910, 63 f. Es handelt sich um ein konventionelles Element der Effektivitätssteigerung, z. B. Jungfrauen im Fruchtbarkeitszauber, beim Regenzauber usw. (Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1905, I 328 f.), oder sie wälzen sich nackt im Flachs, damit er hoch wird (I 483 f.); Reste von Jungfernschaftskontrolle auch bei Lazarusumzügen (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 98 f.). Vgl. auch Wolfgang Brückner, »Keuschheit«, *Enzyklopädie des Märchens* 7 (1993) 1211–18. Zum Reinheitsprinzip auch Mary Douglas, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London 1966.
- 1079 Z. B. beim schmerzhaften Biß des Tausendfüßlers (im Griechischen »Vierzigfüßler«, σαραντοπόδαρούσα) wird der Geschädigte von 40 Dörflern geschaukelt, es spucken alle in einen Napf, woraus eine Salbe für die Bißwunde oder ein Heiltrank gemacht wird (Krekukias, »Μαγικοί τρόποι«, op. cit., 225). Zu 40 als heiliger Zahl (Trauerperiode, Wochenbett usw.) Georgios K. Spyridakis, *Ο αριθμός τεσσαράκοντα παρά τοις βυζαντινοίς και νεωτέροις Έλλησι*, Athen 1939, vgl. auch Max Wellmann, »Die Φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa«, *Abb. d. Preuss. Akad. d. Wiss.* 7 (1928) 22, Margaret H. Thompson, *Textes grecs inédits relatifs aux plantes*, Paris 1965, 113). Bei der Ikonenwaschung am Theophanietag in Ostthrakien (heute bulgarisch-türkisch) sammeln die Frauen in einem ausgehöhlten Kürbis von 40 Meereswellen Wasser als Therapiemittel für verschiedene Leiden (Megas, *Ελληνικά εορταί*, op. cit., 79, ders., *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, op. cit., III 56). Vgl. auch Martin Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Leipzig 1921, 4–7 usw. Zu anderen heiligen Zahlen wie 3, 7 und 72 vgl. Kypros Chrysanthis, »The Magic Numbers Three, Seven and Seventy-Two in Cypriote Folk-Medicine«, *Folklore* 57 (1946) 79–83. Vgl. auch Gilbert Dragon, »Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition Byzantine: temps chrétien et anthropologie«, *Colloques Internationaux du C. N. R. S. (Paris 9–12 mars 1981). Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe–XIIe siècles*, Paris 1984, 419–430.
- 1080 Georgios N. Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, Athen 1979, Samson Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1914, F. Eckstein, »Speiseopfer«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* IX (1938/41) 496–547. Vgl. den zweiten Teil.
- 1081 Konstantinos D. Tsangalas, *Το ανακάλημα νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα*, Diss. Ioannina 1977, Peter Hartocollis, »Cure by Exorcism in the Island of Cephalonia«, *Journal of the History of Medicine and the Allied Sciences* 13/3 (1958) 367–372, Nikolaos G. Politis, »Τα κατά την τελευταίην«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* III, Athen 1931, 323–359, Paul Geiger, »Totenbeschwörung«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* VIII (1936/37) 1054–55, Irmgart Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet*, Stuttgart 1961, Theodor Hopfner, »Nekromantie«, *Realenzyklopädie der Altertumswiss.* XVI/2 (1935) 2218–33, Walter F. Otto, *Die Manen, oder von den Urformen des Totenglaubens*, Berlin 1923. Vgl. den zweiten Teil.

Schreiben (nach links), Heimlichkeit, Verhüllen, Nacht usw.¹⁰⁸². Damit ist jedoch der Übergang zum zweiten Teil bereits vollzogen.

1082 Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 78.

Bildtafeln



Abb. 2: Pfingstkönigin Kraljica in Miloševac, Serbien, Ende 20. Jahrhundert (Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiji*, Beograd 2008, 185).

Abb. 1: Theriomorphe Maskierung, Batschka, 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiji*, Beograd 2008, 284).



Abb. 3: Ziegenverkleidung der Winterumzüge mit Klappermaske, Jankov Most, rumänische Vojvodina (Robert Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968, Abb. 37).



Abb. 4: Gesicht-Schwärzen bei den Karnevalsbräuchen in Moha (Bezirk Féjér) in Ungarn (Péter Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975, o. S.).



Abb. 5: das Vorbild der Bärenverkleidung: Tanzbär mit Zigeuner als Bärenführer, *gadulka* spielend, Varna, Bulgarien (Photoarchiv Thede Kahl).



Abb. 6: Sternsingen in der Stube am Hl. Dreikönigstag in Szakmár (Bezirk Bács-Kiskun) in Ungarn 1970 (Péter Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975, o. S.).

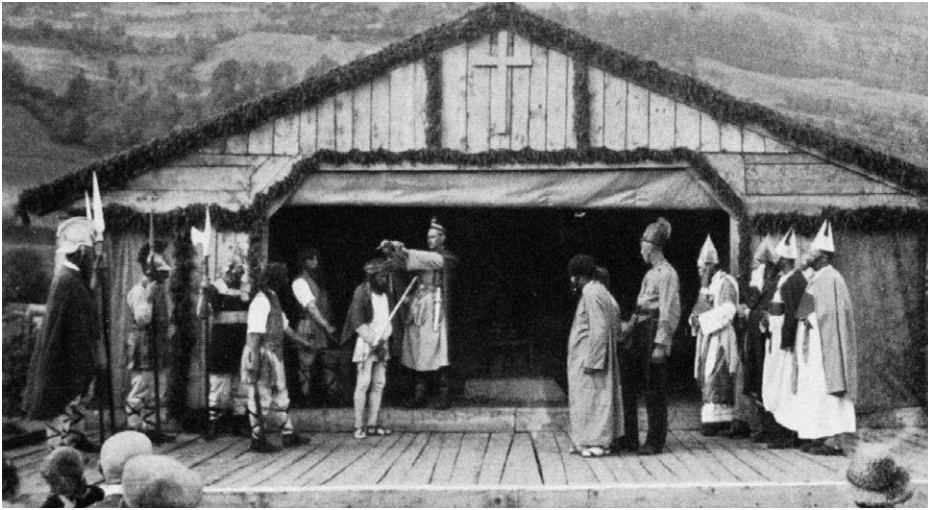


Abb.7: Die Dornenkrönung Christi aus dem theatralischen Passionsspiel in St. Lorenzen ob Murau, Steiermark 1937 (Leopold Kretzenbacher, *Passionsbrauch und Christi-Leiden-Spiel*, Salzburg 1952, Abb. 7).



Abb. 8: Ithyphallische Karagöz-Figur aus der osmanischen Schattenspieltradition (Metin And, *Karagöz. Théâtre d'Ombres Turc*, Ankara 1977).



Abb. 9: Handgemaltes Reklameplakat einer griechischen Schattentheatervorstellung »Karagiozis als Braut« des Karagiozis-Spielers Fotis Plessas, das »haltloses Lachen« verspricht (*Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, Ελληνικό θέατρο σκιών. Φιγούρες από φως και ιστορία*, Athen 2004, Abb. 53).



Abb. 10: Rituell-sportlicher Ringkampf bei einem Hochzeitsfest in Karoti bei Didymoteichon in Griechisch-Thrakien 1960 mit Dudelsack (*gaida*)-Begleitung, Photo G. N. Aikaterinidis (M. G. Varvunis, *Θράκη. Ιστορική και λαογραφική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού της*, Athen 2006, 173, aus G. N. Aikaterinidis, »Λαϊκός Πολιτισμός« in: *Θράκη*, Komotini 2000, 323).

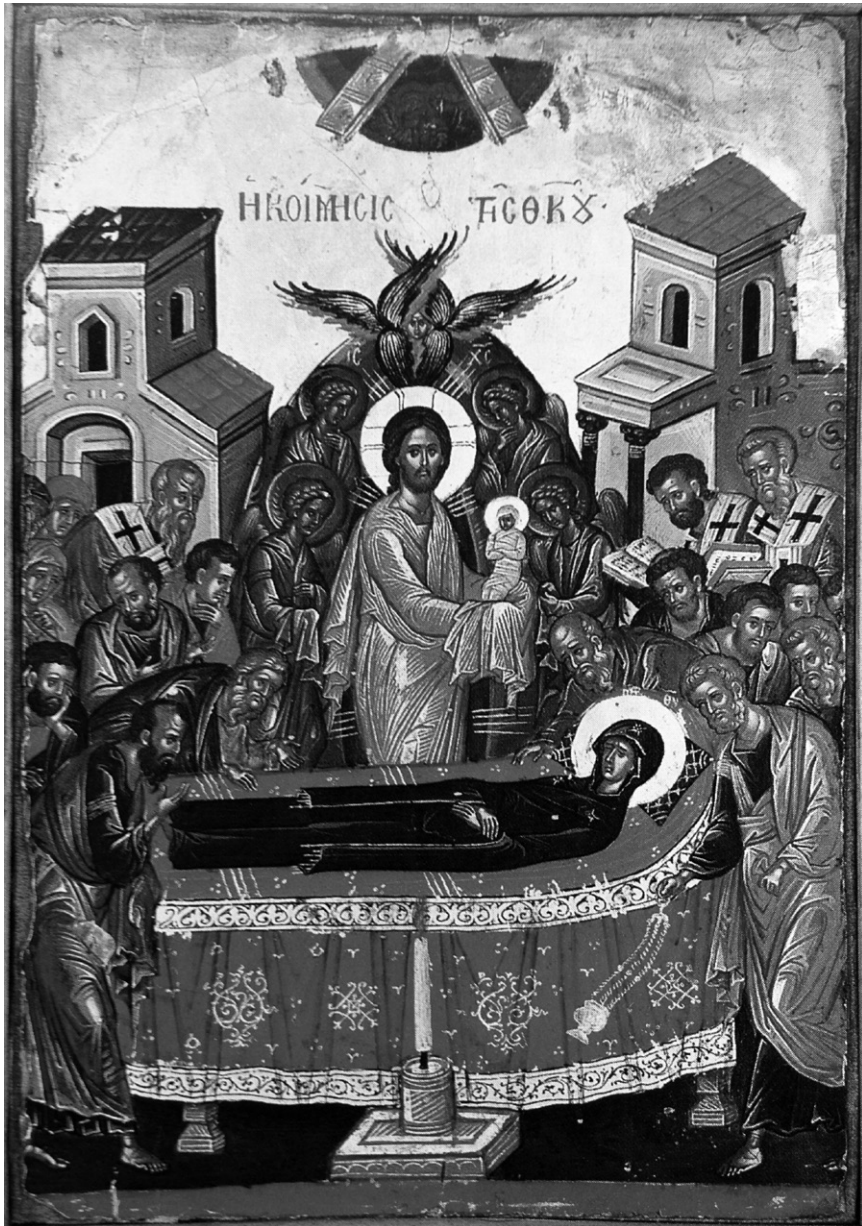


Abb. 11: Maria Entschlafung (Κοιμησις της Θεοτόκου), Tempera-Ikone auf Holz aus dem Stavronikita-Kloster des Hl. Berges Athos von Theophanes dem Kreter (Θεοφάνης ο Κρης) 1546 aus der farbenfreudigen kretischen Schule; Christus hält die «Seele» der schon verstorbenen Mutter Gottes als Wickelkind im Arm (Θησαυροί του Αγίου Όρους, Thessaloniki 21997, 141 Nr. 2.72).



Abb. 12: Apotropäischer März-Faden (*martis, martitsi, martinički*) an der Hand einer Kassiererin in einem kleinen Lebensmittelgeschäft (*bakaliko*) im Dorf Pistiana im Gebiet der Tzumerka, Zentralpindus, Epirus (Photoarchiv Thede Kahl).



Abb. 13: Priesterliche Segnung eines Tieropfers: weißes und schwarzes Schaf mit aufgesteckten Kerzen auf den Hörnern, bei den rituellen Vorbereitungen des Feuerlaufs der *anastenaria* in Agia Eleni bei Serres, Griechisch-Makedonien, am 21. Mai 1963, Photo von G. K. Spyridakis und G. N. Aikaterinidis (M. G. Varvunis, *Θράκη. Ιστορική και λαογραφική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού της*, Athen 2006, 117).

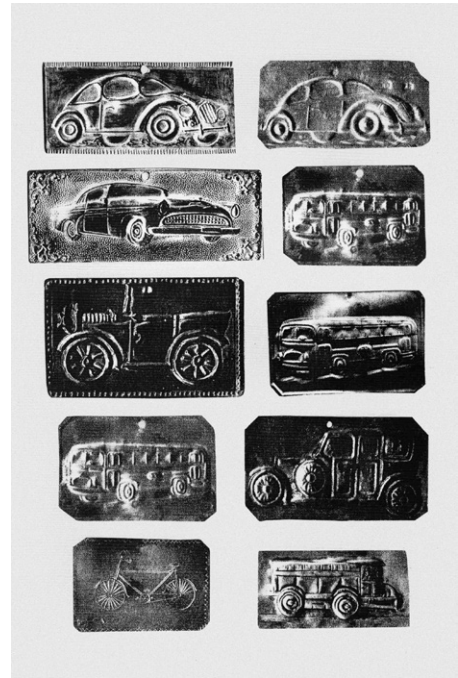


Abb. 14 (l.o.): Votivplättchen aus Serbien (Nikos Papageorgiu, A. *Τάματα και Σύμβολα των Λαών*, B. *Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 140).



Abb. 15 (l.u.): Das apotropäische Amulett "die Hand der Fatima" im islamischen Glaubensbereich (Nikos Papageorgiu, A. *Τάματα και Σύμβολα των Λαών*, B. *Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 240).

Abb. 16 (r.o.): Moderne Votivplättchen aus Griechenland (Nikos Papageorgiu, A. *Τάματα και Σύμβολα των Λαών*, B. *Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 339).

ZWEITER TEIL: IMAGINATION

Einleitung: Sakralität und Superstition

War die Performanz als Interpretationsaspekt der rituellen oder spielerischen Handlung auf Kommunikation hin angelegt, so kann die Imagination von Mythos und Phantasie als Kommunikation mit imaginären Instanzen aufgefaßt werden. In gewissem Sinne wird das Gesagte und Gehandelte von einem dahinterliegenden Gedachten oder Geglaubten legitimiert und begründet, ungeachtet der Vorgängigkeitsfrage von Lebenspraxis und reflektierender oder spekulierender *theoria* (Schau). Das Weltbild der traditionellen Oralkulturen Südosteuropas baut gewöhnlich auf animistischen und dynamistischen Vorstellungen auf und ist von assoziativen und (pseudo)symmetrischen Analogiebildungen reguliert. Konsequenz dieses physischen und metaphysischen Interaktionssystems ist das Engesponnen-Sein von Einzelindividuum, Familie und Kommunität in ein universales Netz von Abhängigkeiten, Verpflichtungen und Strategien der Bewältigung des Unbekannten, in ein kontinuierliches Gespanntsein, imaginären und realen Bedrohungen begegnen zu müssen, das Unvorhersehbare vorherzusehen, mit dem Übernatürlichen in Kontakt und Pakt zu treten, Verhandlungen des Unverhandelbaren zu führen, letztlich Geschäfte mit dem Schicksal zu machen und doch auch irgendwo den unverrückbaren Glauben zu besitzen, daß dies alles vergebens ist, aber man versucht es dennoch; schaden kann es nicht, vielleicht hilft es. Letzteres geschieht bereits in den Übergangsphasen zu einem wissenschaftlich rationalen Weltbild bzw. unter dem Druck von Dogmatik und Pastoralpraxis theologisch organisierter Religionen. Im Zuge der Industrialisierung, Verbürgerlichung und Mechanisierung der Produktion usw. ist der immense Druck des Alltäglichen und Nicht-Alltäglichen z.T. gewichen, doch die großen existentiellen Problemstellungen sind vielleicht noch größer geworden: Die magischen Praktiken auf dem landwirtschaftlichen Sektor mögen in der Zeit des Traktors und der künstlichen Bewässerung zurückgegangen sein, aber im persönlichen Seinsbereich haben sie eher noch zugenommen, mit neuen Formen der Mantik und Jagd nach dem Glück, in z.T. entritualisierter Form, denen der Zweifel als ständig irritierender Faktor der Suche nach Sicherheit und Geborgenheit schon von Anfang an einwohnt. Ersatzformen der Metaphysik erhöhen die innere existentielle Ausgesetztheit, obwohl auch die äußere keineswegs verschwunden ist (Armut, politische Verfolgung, Krieg, Vertreibung, Krankheit, Verkehrsunfall, usw.). Die Evozierung imaginärer Vorstellungen ist auch im rationalisierten Weltbild rezenter Massenkultur keineswegs zurückgegangen, bedient sich zwar anderer Medien, fußt aber vielfach auf traditionellen Praktiken der Manipulation und Verwaltung des Unvorhersehbaren und Strategien der Kompensation von physischem und sozialem Unrecht¹.

1 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 2007 (1912), Aron Gurevich, *Me-*

Im Dienst dieser Ausgleichungsvorgänge kollektiver und individueller psychischer Balance stehen sowohl die kontinuierliche religiöse Glaubensübung wie auch die okkasionellen magischen Praktiken; religiöse und parareligiöse Manifestationen unterscheiden sich in einer solchen funktionellen Hinsicht bloß durch den Grad der Institutionalisierung, dem Ausmaß der sozialen Akzeptanz und der dogmatischen Absicherung; der Kampf der Kirche gegen den Aberglauben (Paganismus und Idolatrie)² kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide Komplexe von Glaubensvorstellungen in den traditionellen Oralkulturen Südosteuropas die Schwachstellen in den Überlebensstrategien nicht-elitärer Populationsschichten ausfüllen, wenn auch mit unterschiedlichen Mitteln und ganz unterschiedlicher Autorität. Die theologisch-religiösen Unterschiede zwischen Katholizismus/Protestantismus, Orthodoxie und Islam spielen auf der Ebene der Superstitionen eine geringere Rolle: Amulette, Heilmethoden, Gebärden, die Prophylaxe und Entzauberung vom Bösen Blick usw. sind ganz dieselben, vor allem zwischen Ostkirche und den muslimischen Balkanbereichen bestehen signifikante Kongruenzen³. Insofern ist eine schnittklare Grenzziehung zwischen hochreligiösen Manifestationen und abergläubischen Vorstellungen und Praktiken gar nicht zu ziehen; ein Blick auf die orthodoxe Pastoralpraxis der »Türkenzeit« genügt, um sich davon zu überzeugen (Tieropfer, kirchliche Einsegnung der Wahlbruderschaft, Blumenschmuck der Ikonen usw.). Der orthodoxen Glaubenszugehörigkeit ist übrigens der zahlenmäßig größte Bevölkerungsanteil Südosteuropas verpflichtet, und seit byzantinischer Zeit klafft eine große mentalitätsmäßige Lücke zwischen dem höheren und niederen Klerus, wobei letzterer der jeweiligen Volkskultur weit näher gestanden hat als die dogmatisch und theologisch Gebildeten⁴. Das Fehlen von Reformation, Gegenreformation und Aufklärung, wobei die letztere hier in anderer, weniger antiklerikaler Form stattgefunden hat, hat

dieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception, Cambridge 1988, Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1992, Anthony Wallace, *Religion: An Anthropologist View*, New York 1966, Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967, Hartmut Lehmann (ed.), *Religion und Religiosität in der Neuzeit*, Göttingen 1996, Snežanja Zorić, »Ritual between anthropology and science of religion«, *Narodna Umjetnost* 33/1 (1996) 233–247.

- 2 Walter Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.
- 3 Vgl. den Sammelband von Thede Kahl und Cay Lienau (ed.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*, Wien/Berlin 2009, Manolis G. Varvunis, »Christian and Islamic parallel cultural traditions in the popular culture of the Balkan people«, *Journal of Oriental and African Studies* 9 (1997–8) 53–74.
- 4 Dazu nun Ioannis Zelepos, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*, Wiesbaden 2012.

den balkanischen Oralkulturen einen weit größeren Entfaltungsspielraum gestattet als in Mittel- und Westeuropa, was der Traditionierung älterer Kulturschichten bis in die nationalistischen Wirren der Unabhängigkeitskriege des 19. Jh.s hinein und noch darüber hinaus zugute gekommen ist⁵.

Das rationale (und im 20. Jh. dann auch ideologisierte) Weltbild hat dieses magisch-religiöse Kosmos-Verständnis zum Großteil entzaubert, das jedoch als Inspirationsquelle für künstlerisches und schriftstellerisches Schaffen, in nostalgischen Folklore-Darbietungen und kulturpolitischen Diskussionen um Tradition und Fortschritt⁶, bei Glücksspielen, Horoskopen, Traumdeutungen, Amulettverwendung, Entzaubern vom Bösen Blick und anderen abergläubischen Praktiken weiterlebt, zwar außerhalb der rationalen Vorzeige-Vitrine eines modernen europäischen Nationalstaates, aber unter breitester Akzeptanz und mit nahezu universeller Praktizierung bei umfassenden Populationsschichten⁷. Diese Glaubensvorstellungen unterliegen, wie fast alle Manifestationen der Oralkultur, den Existenzbedingungen der Varianz: Sie existieren nur in lokalen und regionalen Variationen, zeichnen sich daher durch beschränkte wissenschaftliche Kodifizierbarkeit aus, obwohl diese Variabilität aus der Kombination, Kontamination und Multiplikation weniger Grundprinzipien besteht (*pars pro toto*, assoziative Vernetzung, Similität und Kontagiosität als Identität, symmetrische Analogien und Parallelierungen, aber auch *coincidentia oppositorum*, Synthese des Gegensätzlichen, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen usw.). Die christliche Hochkirche hat seit frühchristlicher Zeit und vor allem in der hochmittelalterlichen Dogmatik dieser zyklischen Vernetzung aller Dinge das quasi-logische System der typologischen Übertragung entgegengesetzt⁸.

5 Vgl. Walter Puchner, »Lateinisches Mittelalter und orthodoxer Südosten«, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) 14–16.

6 Zu dem scheinbaren Begriffsgegensatz nun Walter Puchner, »Πρόοδος και παράδοση. Οι διαλεκτικές συνιστώσες ενός πολιτισμού«, *Δοκίμια για την λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014, 87–126.

7 Ulrich Linse, *Geisterseher und Wunderwirker: Heilsuche im Industriezeitalter*, Frankfurt/M. 1996, José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

8 Der Terminus wurde von Theo Stemmler in die Mediävistik eingeführt (Theo Stemmler, *Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu den Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter*, Tübingen 1970) und betrifft anfänglich Entsprechungen zwischen AT und NT (z.B. Christus bleibt drei Tage in der Unterwelt wie Jonas drei Tage im Bauch des Walfischs). Dazu Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, 9–11, 20–23, 116–121, 122 f. und *pass.* und *ders.*, »Τυπολογική μεταφορά και αναλογικός συνειρμός. Τρόποι σκέψης ανάμεσα στον θρησκευτικό διαλογισμό και τη μαγική πράξη«, *Θεωρητική Λαογραφία*, Athen 2009, 301–340.

Ältere Volkskunde hat für diesen Gesamtbereich von Religion und »Aberglaube«⁹ den Ausdruck »Volksfrömmigkeit« geprägt. Doch die Konnotationen von »fromm« haben einen gewissen pietistischen Anstrich, der eher aus klerikaler Sicht kommt als aus empirisch-ethnographischer. Die griechische Volkskunde etwa, ohne den ideologischen Dirigismus der ehem. sozialistischen Regime Südosteuropas, verwendet einen eher neutralen Ausdruck: »religiöses Verhalten« (εκκλησιαστική συμπεριφορά), ohne zwischen theologischer Dogmatik und Pastoralpraxis, Elite- und Volkskultur einen Unterschied zu machen, da eine soziale Differenzierung der Population eher ökonomischen Kriterien folgt als mentalitätsmäßigen, und die ethnographische Untersuchung auf das Sein und nicht auf das Sollen fokussiert ist, auf die praktizierenden Gläubigen und ihr Verhalten und nicht auf ev. Nichteinhaltungen der theologischen Vorgaben¹⁰.

Wollte man einen definitorischen Unterschied zwischen religiöser Sakralität und magischer Praktik wagen, so könnte man vielleicht darauf hinweisen, daß die magische Praxis eher zu einer instrumentalen und synkretistischen Metaphysik im Sinne des Erreichens eines ganz bestimmten Zieles mit allen Mitteln tendiert, wobei Teil dieser Strategie auch die Sakralinstanzen der jeweiligen Hochreligion sein können, während die religiöse Sakralität eher einen Transzendenzbereich von Glaubensvorstellungen betrifft, der nicht unmittelbar utilitaristisch geprägt ist, obwohl Anrufungen, Bittmessen und Litaneien, Votivgaben und Kerzenspenden gewöhnlich ganz spezifische Anlässe

9 Die etwas unglückliche pejorative Begriffsprägung für parareligiöse Phänomene aus der verächtlichen dogmatisch-elitären bzw. wissenschaftlichen Sicht der Theologie und der Aufklärung entspricht kaum der eigentlichen Bedeutung als Erklärungsversuche unbekannter Zusammenhänge und Taktiken aktiven Eingreifens zugunsten der Überlebensstrategien in einem vorwissenschaftlichen Zeitalter. Im »Aberglauben« manifestiert sich nicht sosehr ein bewußter Widerstand gegen die hochreligiösen Doktrinen (Gegen-Glaube), sondern als elitäre Gegenkonstruktion eher eine aggressive Attitüde der ekklesialen Institutionen für das, was außerhalb der sanktionierten Grenzen ihres Zuständigkeitsreviers passiert und vielfach mit paganistischen und idolatrischen Vorstellungen zu tun hat (vgl. die zahlreichen Attacken der Kirchenväter gegen die magischen Praktiken, aber auch das Märchen-Erzählen). Für die Aufklärer geht es um primitivistische Irrationalismen, Auswüchse einer hinterwäldlerischen Zurückgebliebenheit und schädliche Folgen von Analphabetismus und Bildungslosigkeit, die in dem Neuen Zeitalter der »Lichter« keinen Platz mehr hat. Erst viel später setzt sich die Erkenntnis durch, daß es sich in einer gewissen Weise um die »Wissenschaft« des vorwissenschaftlichen Zeitalters (»Vormoderne«) handelt, das nach dem Erkenntnisstand der damaligen Zeit durchaus seine eigene »Logik« besitzt und einer weiterreichenden Untersuchung und eines tieferen Verständnisses wert ist. Vgl. Eva Kreissl, *Kulturtechnik Aberglaube*, Bielefeld 2013, Gustav Friedrich Hartlaub, *Das Unerklärliche. Studien zum magischen Weltbild*, Stuttgart 1951, usw.

10 Efrosyni Karpodini-Dimitriadi, *Η θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Κέας*, Athen 1988, Manolis G. Varvunis, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*, Athen 2001 (2008), ders., *Ενοριακοί ναοί και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά*, Athen 1995, ders., *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*, Athen 1992 usw.

als Ausgangspunkt haben. Frömmigkeit (*eusebeia*) als eine abstrakt-allgemeine Lebenseinstellung ist vielfach aus einer persönlichen, familiären oder kollektiven Konkretheit einer bestimmten Situationskonstellation heraus zu begreifen¹¹.

3. SAKRALITÄT UND PROFANISIERUNG

In einem religionsanthropologischen und sozialpsychologischen Ansatz hat Peter Weidkuhn die These aufgestellt, daß Sakralität einen hohen Ritualisierungsgrad des Kulturfeldes impliziere bzw. hervorrufe, das keine *adiaphora* erlaube und jeder Deviation von der Sakralvorschrift mit ungehemmter, wenn auch zeremoniell geregelter Aggression begegne, weil dies eine bewußte blasphemische Entweihung des Sakralraums darstelle; nach Maßgabe der graduellen Entschärfung des Sakralempfindens verwandeln sich jedoch die negativen Sanktionen des Sündenbock-Mechanismus von Ausstoßung und Lebensentzug in Bestrafungen und Ermahnungen, Bußübungen und reuige Wiedergutmachungen¹². Das Fehlen der *adiaphora* (Zufälligkeiten) gilt für Opferplatz und Totempfehl, Heiligtum und Tempelbezirk, Kirchenraum und Moschee gleichermaßen und in einer semiotisch bedeutsamen Sinnzuweisung jedes Gegenstandes und jeder Aktion gewinnt der Sakralraum in seiner Gegenständlichkeit und seinen Akteuren und ihren Aktionen universelle Symbolhaltigkeit¹³. Im Zuge von

11 Vgl. z. B. meine Ausführungen zur orthodoxen Osterbotschaft, die im Gegensatz zur Westkirche weniger die Emphase auf das tragische Christusende am Kreuz legt, sondern auf die Befreiung der Menschheit vom Tod durch seinen Abstieg in die Hadeshöhle (an sich ein apokryphes Motiv aus dem Nikodemus-Evangelium, das im Osten zur Anastasis-Ikone geworden ist) (Walter Puchner, »Abgestiegen zur Hölle«. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungs-Spiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006/7, I 191–226).

12 Peter Weidkuhn, *Aggressivität Ritus Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse*, Basel 1965.

13 Zur Symbolkonstruktion des christlichen Kirchenraums als »hierarchischem Vertikalsystem« vgl. in Auswahl: Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg/Br. 1902, Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950, Staale Sinding-Larsen, *Iconography and Ritual*, Bergen 1984, Christopher Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, Karin M. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, Pretoria 1982. Zum Symbolismus der byzantinischen Kirche als Abbild der wahren (jenseitigen) Welt G. A. Prokopios, *Ο κοσμολογικός συμβολισμός στην αρχιτεκτονική του βυζαντινού ναού*, Athen 1971, Günter Spitzing, *Lexikon byzantinisch christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens*, München 1989. Zum Sakralraum als Abbild des Kosmos allgemein Mircea Eliade, »L'espace sacré et la sacralisation du monde«, *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965, zur Zuordnung der Sakralzeit Alfred Gell, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*,

historischen, kulturellen und sozialen Mutationsprozessen kann dieses Symbolverständnis zurückgehen und einer teilweisen Profanisierung Platz machen; Konsequenzen dieser Lockerung des gruppenspezifischen Zusammenhalts sind Entschärfung der Sanktionen, Toleranz gegenüber Outsidern, Unschärfwerden der Grenzen gegenüber dem Anderen, das Verschwimmen von Auto- und Heterostereotypen, Rationalisierung der Rituale, Elastizität des Wir-Bewußtseins usw. bis hin zu demokratischem Synkretismus, Mehrfachidentitäten und Hybridität¹⁴. Dies ist nicht unbedingt als eine kontinuierliche Entwicklung steigender Säkularisierung vorzustellen wie in westlichen Evolutionsmodellen der Kulturentwicklung seit der Aufklärung; in Südosteuropa sind aufgrund der dichten historischen Kontaktnahme vieler Populationsteile untereinander und der erhöhten Mobilität durch Fremdarbeit, Saisonpendler, Transhumanz, Merkantilität, Handelsmärkten, Kriegen usw. verschiedene Stufen zwischen Sakralität und Profanisierung im oben genannten Sinne in einem ständigen Auf und Ab der Intensitätsgrade gleichzeitig gegenwärtig¹⁵.

3.1 NUMINOSUM UND *do ut des*

Von der Religiosität Südosteuropas in generellen Formulierungen zu sprechen geht nicht an¹⁶; zu groß sind die religiösen und konfessionellen Unterschiede, die histori-

Oxford/Providence 1992. Der *hieros chronos* umspannt symbolisch Anfang und Ende, den gesamten Jahreskreis, ist als kondensierte Zeit herausgehoben aus dem Alltagskontinuum. Zum zyklischen Zeitverständnis als Aufhebung der Gegensätze vgl. Evangelos Avdikos, »Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες του ελληνικού χώρου«, *Αρχαιολογία* 76 (2000) 35–41, Ioanna Kaftantzoglou, *Ο κύκλος και η γραμμή. Όψεις του κοινωνικού χρόνου*, Athen 1995, Vasilis Nitsiakos, *Χρίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Athen 2003, Walter Puchner, »Μεταβολές του χώρου και του χρόνου στον σύγχρονο λαϊκό πολιτισμό«, *Θεωρητική Λαογραφία*, Athen 2009, 573–591 usw.

- 14 Danny Jorgensen, »Religion and Modernization: Secularization or Sacralization?«, I. Neusner (ed.), *Religion and political orders*, Atlanta 1996, 19–30, Jack Goody, »Religion and ritual: The definitional problem«, *British Journal of Sociology* 12 (1961) 142–164, John Skorupski, *Symbol and theory. A philosophical study of theories of religion in social anthropology*, Cambridge 1976. Zu Südosteuropa Manolis Varvunis, »Πνευματικότητα και εκκοσμίκευση στα έθιμα της ελληνικής λαϊκής λατρείας«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014, 347–360, ders., »Θρησκευτική Λαογραφία: μια σύγχρονη θεώρηση της λαϊκής θρησκευτικότητας και της λαϊκής θρησκευτικής συμπεριφοράς«, ders./Manolis Sergis (eds.), *Ελληνική Λαογραφία: Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, 2 Bde., Athen 2012, I 669–691.
- 15 Károly Kocsis, »Changing religious pattern in the Carpathian Basin«, *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* 9–10 (1998) 71–83, Galia Vălčinova, »Ethnographie et folklore du religieux en Bulgarie«, *Ethnologia Balkanica* 2 (1998), Manolis Varvunis, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*, Athen 1995.
- 16 Vgl. z. B. die spezifische Religiosität der Bektasî. Dazu: John Kingsley Birge, *The Bektashi order of*

schen Schicksale der Einzelregionen, der unterschiedliche Einfluß administrativer Lenkungseffekte und der regional unterschiedliche Impact von Elite- und Schriftkulturen

dervishes, London/Hartford 1937, Efstratios Zenkinis, *Ο Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη*, Thessaloniki 1988 (Institute for Balkan Studies 220), Hans Joachim Kissling, *Dissertationes Orientales et Balcaniae collectae* (ed. Brigitte Moser-Weithmann), 1. *Das Derwischtum* (Vorwort Leopold Kretzenbacher), München 1986. Zur Stellung des Islams in Südosteuropa Franz Babinger, »Der Islam in Südosteuropa«, *Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturbistorische Beiträge*, München 1959, 211–217, Smail Balić, »Der Islam in Bosnien. Ein Beitrag zu seiner Entstehungsgeschichte«, *Österr. Osthefte* 6/6 (1974) 470–476, Paul Hidiroglu, *Das religiöse Leben auf Kreta nach Ewlija Çelebi*, PhD. Diss. Bonn 1967. Oder die Religiosität von Minderheiten, wie etwa die Armenier in Komotini: Manolis G. Varvunis, »Σύγχρονη εθμική ζωή και λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες των Αρμενίων της Κομοτηνής«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014, 558–589, Konstantinos K. Hatzopoulos/Tz. Kasapian (eds.), *Οι Αρμένιοι της Κομοτηνής*, Komotini 2009. Oder die Askenasen und Sefarden: Philip P. Argenti, *The religious minorities of Chios: Jews and Roman Catholics*, Cambridge 1978, Benjamin Braude/Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. 1: *The Central Lands*, New York/London 1982; oder die Krypto-Christen: Stavro Skendi, »Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans«, *Slavic Review* 26 (1967) 226–246 (*Balkan Cultural Studies*, New York 1980, 233–257), Konstantinos Fotiadis, *Die Islamisierung Kleinasiens und die Kryptochristen des Pontus*, Diss. Tübingen 1985. Solche Fragen sind auch belastet von Theorien um das Weiterleben von religiösen Bewegungen wie Manichäismus und Bogomilentum, wozu ein zahlreiches Schrifttum unterschiedlicher Validität existiert. In Auswahl: Dimităr Angelov, *Les Balkans au Moyen Age: la Bulgarie des Bogomiles aux Turcs*, London 1978 (Sammelband), James M. George, *The Dualistic-Gnostic Tradition in the Byzantine Commonwealth with Special Reference to the Paulician and Bogomil Movements*, PhD thesis Wayne State 1979, Milan Loos, *Dualistic Heresy in the Middle Ages*, Prague/The Hague 1974, Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948, Alexander V. Soloviev, »Bogomilentum und Bogomilengräber in den südslawischen Ländern«, *Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturbistorische Beiträge*, München 1959, 173–198, Georg Wild/Hannjost Lixfeld, »Bogomilen«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1978) 580–586 (mit weiterer Literatur). Zu Fragen religiöser Identität und Osmotik Manolis G. Varvunis, »Ταυτότητες και ετερότητες στον λαϊκό πολιτισμό και στην παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των βαλκανικών λαών«, *Εκκλησιαστικός Φάρος* 79 (2008) 17–47 und ders., »A contribution to the study of influence of Christian upon Moslem customs in popular worship«, *Journal of Oriental and African Studies* 5 (1993) 75–89 (auch *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 78, 1995, 805–814). Zu Formen des Synkretismus: Peter Bartl, »Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien«, *Grazer und Münchener balkanologische Studien*, München 1967, 117–127, Milenko S. Filipović, »Volks glauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen«, *Südost-Forschungen* 19 (1960) 239–262, Rudolf Kriss, »Volks glaube im Bereich des Islam (Aufgezeigt am Thema der Heiligenverehrung)«, *Volkskunde-Kongreß Nürnberg 1958. Vorträge und Berichte*, Stuttgart 1959, 40–53, Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Volks glauben im Bereich des Islam. Bd. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden 1960/62, Rudolf Kriss, »St. Georg – al-Hard (Hadir, Hidr)«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1960, 48–56, Paul H. Stahl, »Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques«, *Buletinul Bibliotecii Române* NS 7 (1979/80) 79–126.

bzw. von institutionalisierten religiösen Instanzen. Trotzdem ergibt sich auf der Ebene der oralen Superstitionen und Glaubensvorstellungen, der religiösen Praxis und ihrer anwendungsorientierten Funktionalität eine Art Vergleichbarkeit, die sich auch auf anderen kulturellen Sektoren wie Kleidung und Architektur, Wertvorstellungen und Geschlechterrollen, Sprachmorphologie und Folklore *mutatis mutandis* bis zu einem gewissen Grad verifizieren läßt.

Dem absoluten Staunen vor dem Numinosen¹⁷, der Unfaßbarkeit der unbegreiflichen göttlichen Existenz in ihrer Unvorstellbarkeit, in seiner Bedrohlichkeit exemplifiziert in der prinzipiellen Unvorhersehbarkeit des Schicksals, das nur in völliger Hingabe meditativ zu imaginieren ist, steht der bemerkenswerte Realismus der Glaubensvorstellung von der Verhandelbarkeit von Ansprüchen an die metaphysischen Instanzen im Sinne des soziologischen Grundgesetzes von *do ut des* gegenüber, welches unausgesprochen und vielfach auch unbewußt hinter vielen Opferhandlungen steht¹⁸. Insofern hat religiöses Verhalten einen unmittelbaren Lebensbezug; die Unterwerfung unter das sakrale Diktat ist nicht so sehr Akt konventioneller Obrigkeitshörigkeit, sondern geschieht mehr im Vertrauen auf die zu erwartende und vorausgesetzte Gegenseitigkeit. Diese Erwartungshaltung erstreckt sich bis zu wunderbaren und übernatürlichen Vorkommnissen; Wunderberichte sind sprach- und religionsübergreifend, Manifestationen der Sehnsucht nach der Transzendierung einer erbarmungslos engen und bedrückenden Realität. Diese doppelte und gleichzeitig dialektische Seinsweise von Religiosität, auf der einen Seite die äußerste Hingabe als psychisches Ventil für die Pressionen des schwierigen Alltags, auf der anderen verbunden mit dem praktischen Realismus des Überleben-Müssens in einer feindlichen Umwelt (Naturkatastrophen, Bangen um den Erntesegen, Krankheiten, Epidemien, Kriege, sozialer Antagonismus), enthält auch Formen des Widerstands gegen metaphysische Instanzen, vergleichbar der balkanweiten traditionellen Widerstandskultur gegen behördliche und staatliche Obrigkeit jeglicher Provenienz, sobald diese als ungerecht empfunden wird, wie etwa im manischen Totenklagelied, das Gott selbst zur Rechenschaft zieht¹⁹, oder in Lamentationen, die die Existenz des Todes (und seiner Personifikation, Charos) als ein *skandalon* und Verbrechen gegen die Natur und das Leben bezeichnen²⁰.

17 Zum Begriff des Numinosen vgl. Helge Gerndt, »Numinoses«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 154–159, Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917, ders., *Das Gefühl des Überweltlichen (sensus numinis)*, München 1932.

18 Speziell für Südosteuropa Minas A. Alexiadis, »Do ut des«, *Δωδώνη* 16/1 (1987) 253–265.

19 Vgl. den Band *Die Folklore Südosteuropas, op. cit.*, 75–77.

20 Vgl. die luziden Ausführungen von Guy Saunier, »Adikia«. *Le Mal et l'Injustice dans les Chansons Populaires Grecques*, Paris 1979.

In der biophilen Grundlage der Devotionsformen der traditionellen südosteuropäischen Volksreligiosität²¹ ergibt sich vielleicht doch eine Art Differentialkriterium zu mittel- und westeuropäischem Frömmigkeitsempfinden, das durch Katechismus, Entpersönlichung und Rationalisierung hindurchgegangen ist und sich nun freiwillig der Aura der Sakralsprache ent schlagen hat. Doch kann man über religiöses Empfinden und Verhalten nur in Beispielen sprechen, die in der Folge vor allem aus dem orthodoxen Raum stammen werden. Der griechische Revolutionsgeneral Makrygiannis (1797–1864) berichtet in einer vielzitierten Episode aus seiner Jugendzeit in seinen »Memoiren« von einem solchen »Geschäft« mit seinem Namensheiligen, dem Hl. Johannes (24. 6.), das auf der einen Seite tiefer Religiosität entspringt²², auf der anderen Seite auf einem materiellen Gegenseitigkeitsdenken vom *do-ut-des*-Typ beruht: Im Pubertätsalter schließt er mit dem Hl. Johannes einen Vertrag, wenn er ihm gute und silberne Waffen verschaffe und ausreichend Geld, um den demütigenden Hausarbeiten bei seinem Dienstherrn zu entgehen, wolle er ihm einen großen silbernen Leuchter machen lassen; nach Jahren hat er früh schon ein Vermögen zusammengetragen und löst sein Versprechen ein²³.

21 Paul Wiertz, »Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen – Volksglauben und Volksbrauch«, *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 569–632.

22 Makrygiannis ist immerhin Verfasser eines religiösen Tagebuchs »Visionen und Wunder« (Ausgabe Angelos N. Papakostas, *Στρατηγού Μακρυγιάννη, Οράματα και Θάματα*, 2 Bde., Athen 1983), das seine häufige und ungehinderte Kommunikation mit metaphysischen Instanzen hinreichend dokumentiert. Berühmt geworden ist auch sein Brief an Gott in den »Memoiren«, drei Tage vor seiner Einlieferung ins Gefängnis und nach sechsmonatigem Hausarrest (*Στρατηγού Μακρυγιάννη, Απομνημονεύματα, Κείμενον, Εισαγωγή, Σημειώσεις Γ. Βλαχογιάννη*, Bd. 1, Athen 1947, 57). Mit der gesamten umfangreichen Fachliteratur und zur Rezeptionsgeschichte vgl. Walter Puchner, »*Vita exemplativa*: die apologetischen Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis (verfaßt 1829–1843)«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 565–590.

23 Anlaß war seine Liebe zu den Waffen: Im Alter von 14 Jahren hatte ihm sein Dienstgeber die Flinte zum Tragen gegeben, aus der er einen Schuß abgegeben hat, worauf der Dienstherr den Jungen vor allen Leuten verprügelte. »Nicht die Prügel schaden mir so sehr als die Beschämung vor den Leuten. Alle aßen und tranken damals, und ich weinte. Für meine Beschwerde fand ich keinen Richter, dem ich (den Hergang) hätte erzählen können und der Recht spräche, und so hielt ich es für angebracht, zum Hl. Johannes zu gehen, denn in seinem Haus ist mir dieses Unrecht und diese Schande widerfahren. Ich gehe in der Nacht in die Kirche und schließe die Tür und beginne zu weinen und zu schreien: Was ist das, was mir da zugestoßen ist, bin ich ein Esel, daß man mich schlägt? Und ich bitte ihn, mir Waffen zu geben, gute und silberne, und 15 Säckel Geld und ich werde ihm eine große silberne Leuchte machen lassen. Mit vielen solchen Ausbrüchen schloß ich meinen Vertrag mit dem Heiligen«. Nach einigen Jahren, als Makrygiannis sein Vermögen zusammengetragen hat, geht er wieder zum Hl. Johannes: »Und gut bewaffnet und zurechtgemacht nahm ich sie (die Leuchte) und ging zu meinem Patron und Wohltäter und wahren Freund, da ich mich an all die Mühe erinnerte, die ich durchgemacht hatte ...« (*Απομνημονεύματα, op. cit.*, 13 f., 15 f.). Bei Puchner, *Vita exemplativa*.

3.2 AUFERSTEHUNG UND WIEDERGEBURT

Wie oben ausgeführt, geht ein Großteil der panbalkanischen *dromena* und Verkleidungsformen in irgendeiner Form auf das Strukturmotiv Tod/Aufstehung (Thanatos/Anastasis) zurück, das in der Mythologie aller Agrarkulturen eine so große Rolle spielt, da es den Vegetationszyklus der Feldwirtschaft inkorporiert: Wie der Samen in das Reich der Toten, die Erde, eingegraben (gleichsam bestattet) wird und im Frühjahr als lebendiges Pflänzchen aus der Erde wieder aufsprießt, so ist der Tod nur der erste Akt eines zyklischen Dramas, auf den die Wiederbelebung erfolgt²⁴. Die Idee des Lebens nach dem Tod ist fast allen Weltreligionen inhärent, und die Wiederbelebung der getöteten Gottheit ist sowohl der antiken Mythologie geläufig (z. B. Dionysos)²⁵ wie auch Grundlage des christlichen Ostergeschehens. Das Paradoxon von Kreuzestod und Wiederaufstehung Christi ist in der orthodoxen Hymnik als mystische *coincidentia oppositorum* immer wieder besungen und als typologische Übertragung bis in die transzendente Metaphysik und die reale Auferstehungshoffnung hineingetragen: Das vergängliche Leben als Vorspiel zum eigentlichen Sein im Jenseits und das Sterben als *rite de passage* zum Ewigen Leben. Der Tod Christi führt zur Abschaffung des Todes, wie es in der paradoxologischen Wortfigur der östlichen Osterhymnik besungen wird.

Daß die Dialektik des dogmatisch sanktionierten Paradoxons der *coincidentia oppositorum* von Tod und Auferstehung auf dem agrarmythologischen Zyklus des Vegetationsheros basiert, ist jedoch an der religiösen Volksfigur des Lazarus, als *amicus Christi* in typologischer Antithese zu dem *proditor* des Herrn, Judas Iskariotes, stehend, dessen Freitod zu keiner Anastasis geführt hat²⁶, deutlicher zu belegen: Die *suscitatio Lazari* als *tetrahmeros* oder *tetartaios* (*quatriduanus*), der bereits vier Tage in der Unterwelt verweilt hat und dessen Verwesungsgeruch den zweiten Grabdiener auf den orthodoxen Bilddarstellungen der *egesis Lazaru* dazu bewegt, sich demonstrativ mit dem Ärmel

tiva, *op. cit.* 579, ders., *Κοινωνιολογική λαογραφία*, Athen 2010, 315–374, bes. 351 f. Zur Vermittlungsrolle der Heiligen auch Bernhard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig 1871, 35–37.

24 »Saisondrama« nach Theodor Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in Ancient Near East*, New York 1950.

25 Vgl. die Theorie der antiken Tragödie als Passionsspiel für Dionysos, den die jeweiligen Heroen verkörpern (Gilbert Murray, »Excursus on the ritual forms preserved in Greek Tragedy«, *Jane Harrison, Themis*, New York 1962 [1912] 341–363).

26 Zu dieser typologischen Antithese Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl., Denkschriften 217) 115 f. (»Die Figurentopik: Freund und Feind des Herrn«).

die Nase zuzuhalten²⁷, ist ein Auferstehungsvorgang, der Christi Resurrektion in typologischer Analogie theologisch präfiguriert²⁸: Mit dem *sabbato ante palmas* setzt der gesamte Osterzyklus ein. Die meisten ikonographischen Figurierungen zeigen den bleichen Grabgesellen, in den Lazarusliedern oft als Schlafender, der aufgeweckt wurde, bezeichnet²⁹, in einer Mumienwicklung in Totenbinden (*lazaromata*)³⁰, die der »geruchsempfindliche Grabknecht« mit der einen Hand loswickelt, während ein anderer den Grabdeckel abhebt. In der frühchristlichen Katakombenmalerei ist die vielpersonige Komposition mit Christus, Maria und Martha in Proskynese, den Juden- und Apostelgruppen auf eine kleine Grabmumie in einer *aedicula* reduziert, vor der Christus in der Kleidung eines antiken Magiers steht und ihn mit der Zaubergerte der *virga thaumaturgica* berührt³¹. Solche Lazarusstatuettchen wurden auch bei den geheimen Katakombenversammlungen der Zömeterialmessen noch ohne formverfestigten liturgischen Verlauf unter den Gläubigen als Zeichen der Auferstehungshoffnung herumgereicht³².

Daran knüpfen sich nun mehrere typologische Übertragungsreihen von hoher Sinntiefe und großer zeitlichen Beständigkeit. 1. Die Mumienwicklung entstammt antik-ägyptischem Totenbrauch und hat sich fast bis in die unmittelbare Gegenwart im orthodoxen Bestattungsritus erhalten, wo die Totenbinden immer noch *lazaromata* genannt werden und auf den bulgarischen und ägäischen Brotgebilden, zum Seelen-

27 Joh. 11,38: »Herr, er riecht schon; denn er liegt schon vier Tage«. Zu dem Motiv auf den ikonographischen Abbildungen Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, op. cit., 23–30, 141–168. Zum Motiv des geruchsempfindlichen Grabknechts Klaus Wessel, »Erweckung des Lazarus«, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 2, Stuttgart 1971, 388–414.

28 Zu dieser Präfiguration vgl. speziell Sirarpie der Nersessian, »The homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell«, *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. D. Casey*, Freiburg/Br. 1963, 219–234, ders., »A homily of the raising of Lazarus and the harrowing of Hell«, *Études Byzantines et Armeniennes/Byzantine and Armenian Studies* 1 (1973) 457–467.

29 Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 65–68.

30 Λαζαρώνω als Verb bedeutet heute noch »In die Totenbinden wickeln« (Aikaterini Chrysulaki, »Εθίμα των Σφακιών της Κρήτης«, *Laografia* 17, 1957/58, 383–404, bes. 401). Der Ausdruck schon im Epos von »Digenes Akrites« (Erich Trapp, *Digenis Akritas. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, Wien 1971, 389 – hier allerdings mit »in das Totenhemd kleiden« wiedergegeben). Vgl. auch Walter Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 32/81 (1979) 17–40, bes. 30 f., ders., »Lazarus redivivus. Θρησκευτικό τραγούδι και ανοιξιάτικος αγεργμός στη Νοτιοανατολική Ευρώπη«, *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, Athen 2009, 65–166, pass.

31 Die Einzelnachweise in Walter Puchner, »Christus als Magier«, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997, 25–28, 92–97.

32 Das Gesamtmaterial bei Raffaele Garrucci, *Storia della Arte Cristiana nei primi otto secoli della chiesa*, 6 Bde., Prato 1872–81, zum 4. Jh. bei Friedrich Wilhelm Deichmann, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*. 1., Rom 1967.

heil des *amicus Christi* bei den Lazarusumgängen verteilt, nachgeahmt werden³³. 2. Das ikonographische Motiv »Christus als Magier«, als hellenistischer Wunderheiler mit der Zaubergerte der Berührungsmagie hält sich noch lange als ikonographisches Motiv³⁴, bis es in den Befehlsgestus der ausgestreckten Hand mit dem weisenden Zeigefinger, ein Motiv aus der römischen Imperator-Ikonographie, umgewandelt wird³⁵. 3. Die kleine Mumiengestalt des Auferweckten, vor der größeren Christusfigur (Bedeutungs-analogie), erscheint häufig wie ein in Windeln gewickeltes Kleinkind, was kein Zufall ist, sondern drei unterschiedlichen, jedoch in sich kongruenten analogen Vorstellungskreisen entspricht: a) die traditionelle Wicklung der Babys und Kleinkinder entspricht tatsächlich der mumienartigen Wicklung der Totenbinden im Grabbrauchtum³⁶, b) die agrarmythologische Vorstellung von Lazarus als Vegetationsheros und Blumenheld des Frühlings äußert sich im Lazarusbrauchtum, wenn die Lazarusmädchen den Auferweckten in Puppenform als Kleinkind wiegen³⁷, und c) die orthodoxe Darstellungschiffre der Totenseelen in der Unterwelt entspricht dieser Similität der Mumienwicklung bei Kleinkindern und Toten, wodurch der bildlichen Seelendarstellung bereits die dialektische Dynamik von Gestorben-Sein und Ewigem Leben (Kleinkind als Lebenssymbol) einwohnt³⁸. Des Lazarus zweites Leben war nach den Legenden jedoch keineswegs »ewig« (30 bzw. 40 Jahre als Nicht-Lachender) und hat zu existenzialistischer

-
- 33 Dazu Walter Puchner, »Anthropomorphe Brotgebilde in Südosteuropa und ihre Beziehungen zu byzantinischer Ikonographie«, Thede Kahl/Peter Maria Kreuter/Christina Vogel (eds.), *Culinaria balcanica*, Berlin 2015, 29–37 (mit den Einzelnachweisen).
- 34 Die Berührung mit der Zaubergerte als »Lebensrute« gehört zum Bildkreis antiker Wundervorstellungen: Der ursprünglich dem Hermes zugehörige Stab, mit dem er Seelen aus dem Hades heraufzaubert, wird als stehendes Wunderrequisit funktionsäquivalent eingesetzt (dazu Richard Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Darmstadt 1963 (2. Aufl., S. 41 Anleitungen zur Totenaufweckung), H. Preisker, »Wundermächte und Wundermänner der hellenistisch-römischen Kultur und die Auferweckung des Lazarus«, *Wissenschaftl. Jahrbuch der Univ. Halle* 2, 1952, 519–523).
- 35 In christlicher Umdeutung auch als Segensgeste bzw. mit der Buchrolle (Richard Delbrueck, *Probleme der Lipsanothek in Brescia*, Bonn 1952, 29). Zum Befehlsgestus A. Pératé, »La Resurrection du Lazare dans l'art chretien primitif«, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris 1892, *Suppl. offert à J. B. Rossi*, 272–279, bes. 272, Joseph Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 5 Bde., Roma, Città di Vaticano 1929–32, II 303.
- 36 Konstantina Bada-Tsomoku, *Ενδυματολογικοί κώδικες της παιδικής νεανικής ηλικίας*, Ioannina 1993.
- 37 Bzw. der Eierkorb die Bedeutung von Wiege oder Grab des Lazarus annimmt (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 167, Verbreitungskarte S. 275).
- 38 Vgl. Puchner, »Die Mumienseelen«, *Akkommodationsfragen*, *op. cit.*, 28–33, 97–105 (mit den Nachweisen). Vgl. z. B. Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst. III. Die Auferstehung und Erhöhung Christi*, Gütersloh 1971, 49, Hans Belting, *Die Basilika dei SS. Martiri in Cimitile*, Wiesbaden 1962, 74 f., Josef Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters in der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Wien 1906, 85, Taf. LIX/149.

Skepsis Anlaß gegeben³⁹. Doch ein anderes Beispiel der ikonographischen Chiffre für die Seelendarstellung findet sich in der Ikone von der Entschlafung Marias (κοίμησις της Θεοτόκου): Die bereits entschlafene Mutter Gottes liegt ausgestreckt auf einem Bett mit den Aposteln in Lamentationshaltung und im Vordergrund das Motiv des sündigen Hebräers, dem der Engel die frevelnden Hände abschlägt (ein apokryphes Motiv, das vielfach auch fehlen kann)⁴⁰, und Christus aufrecht mit einem mumienartig in Windeln gewickelten Kleinkind im Arm, das nichts anderes als die Seele der bereits verstorbenen Gottesmutter darstellt⁴¹.

Die Auferweckung des Lazarus und die Resurrektion des Herrn fallen beide in den Frühlingsabschnitt und die assoziative Verbindung mit dem agrarmythologischen Vegetationsheros bzw. die Auferweckung/Auferstehung/Wiedergeburt als tatsächlichem Geburtsvorgang reiht sich bruchlos in das zyklische Jahreskreisdendenken traditioneller Zeitvorstellungen ein. In der rituellen Performanz der Lazarusmädchen ist die Wiedererweckung des »Viertägigen« damit als reeller *toketos* mit einem Säugling gedacht, eine imaginative Interpretation, die auf den Denkfiguren des Agrarzyklus beruht. Das Wunder von der Wortmacht des Herrn, der seinen ersten Sieg über Thanatos und Hades erringt und seine eigene Auferstehung präfiguriert, wird deshalb nicht weniger wunderbar, wenn es sich dem Frühlingswunder des Vegetationszyklus einordnet⁴².

Und doch bleibt der Unterschied zweier verschiedener Denksysteme, denn das Analogie-System der quasi-logischen typologischen Übertragung folgt strengeren Entsprechungen. Dies läßt sich an der Marienmystik von der unbefleckten Empfängnis demonstrieren bzw. einer anderen ikonographischen Chiffre, der *kline*-artigen Berghöhle, in der Lazarus in seinem Grab zum Stehen kommt. Auf eine solche *kline*⁴³ sind die

39 Zu den Legenden Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 126–129. Zum existenzialistischen Drama »Lazarus« (1954) von Pantelis Prevelakis, das sein zweites Leben behandelt, vgl. Walter Puchner, »Ο Λάζαρος του Παντελή Πρεβελάκη και η ελληνική παράδοση«, *Συμπώσεις και αναγκαιότητες*, Athen 2008, 277–292.

40 Dazu auch Leopold Kretzenbacher, *Sterbekerze und Palmzweig-Ritual beim Marientod. Zu Apokryphen in Wort und Bild bei der κοίμησις, dormitio, assumptio der Gottesmutter zwischen Byzanz und dem mittelalterlichen Westen*, Wien 1999, 13–15.

41 Z. B. auf einem teilvergoldeten Speckstein aus dem 10. Jh. Ioli Kalavrezou-Maxeiner, *Byzantine Icons in Steatite*, 2 Bde., Wien 1985, Abb. 1, einer griechischen *koimesis*-Ikone aus dem 16. Jh. Walter Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonmalerei*, Olten/Lausanne 1956, 103.

42 Bereits der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomos hat in seiner Homilie »Auf den viertägigen Lazarus« in der Einleitung auf die Parallelität der Auferweckung/Auferstehung mit dem Frühling und der Auferstehung der Natur hingewiesen (*Patr. gr.* 50: 641–644, *Ιωάννου του Χρυσοστόμου έργα*, Bd. 1–4, Athen 1967–69, IV 321–324).

43 Zum byzantinischen Bildtopos der *kline* vgl. vor allem José Grosdidier de Matons, »Note sur le sens médiéval du mot Κλίνη«, *Travaux et Mémoires* 7 (1979) 363–373.

seitlich hingelagerten Apostel mit Christus bei den Abendmahlsdarstellungen plziert, es gibt aber auch die *kline*, auf der Maria bei der Christgeburtsdarstellung liegt, die eine poetisch-dogmatische Metapher für die jungfräuliche Geburt darstellt⁴⁴. Folgerichtig im Sinne dieser faszinierenden typologischen Übertragung wird die Hadeshöhle in der Anastasis-Ikone beim *descensus ad inferos* ebenso abgebildet, wo Christus Adam (und Eva) aus dem Sarkophag erhebt⁴⁵. Der Bildtopos der *kline*-förmigen Geburts-/Grabeshöhle⁴⁶ ruft noch weitere Übertragungsreihen hervor: Die Geburtshöhle der jungfräulichen Gebärmutter ist in mariologischer Deutung auch das Paradies: »Nicht beschädigt wahrtest Du die Siegel, Christus,/aus dem Grabe wurdest Du erweckt, Du,/der Du in der Stunde Deiner Geburt/nicht verletzttest der Jungfrau Schoß/und des Paradieses Tore/uns erschlossetest«⁴⁷. Hadespforten und Paradiespforten werden hier analogisch verbunden, die Urelternvertreibung aus dem Paradies mit der Erlösung aus der Unterwelt parallelisiert. Die Verschlingung von Tod und Leben in einer mystischen Koinzidenz findet noch andere Ausdrucksformen: Auf Psalterillustrationen gibt es Darstellungen, die das Christuskind auf dem Schoß der Gottesmutter zeigen, wie es nach dem Typ der Anastasis-Ikone Adam und Eva zur Auferstehung die Hände reicht⁴⁸. Anfang und Ende der christologischen Heilsgeschichte sind hier zu einer Bildkomposition von besonderer Sinntiefe zusammengespannt. In der Bildformel der berghöhlenartigen *kline* sind Uterus und Grab, Hades und Paradies zu einer antithetischen Einheit verschmolzen, die der Vorstellung der Einheit von Tod und Leben im zyklischen Denken des Agrarmythos und des Epochendramas entspricht. Damit sind freilich auch alte Welt-

44 Karl Onasch, *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr*, Berlin 1958, 179 f.

45 Zur Entwicklung dieses Bildtyps vgl. Puchner, »Abgestiegen zur Hölle«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas*, Bd. 1., *op. cit.*, 191–226, bes. 208–218.

46 Zum Grabhöhlentypus Hans Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1, Wien 1959–67, 252 mit Nachweisen.

47 Ernst Benz/Hans Thurn/Constantin Floros, *Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche*, Hamburg 1962, 102 f.

48 Onasch, *op. cit.*, 188, Strzygowski, *op. cit.*, 86 f. Taf. LX/154. Der auferstandene und der neugeborene Christus werden als gleichwertige Christustypologie erlebt. Babywickeln und Totenbinden werden schon im »Christus patiens« gleichgesetzt, wenn Christus in der Marienklage als εν σπαργάνοις, »in den Windeln liegend«, beweint wird (Vers 1464–65 der Ausgabe André Tuillier, *Grégoire de Nazianze, La passion du Christ*, Paris 1969), und noch deutlicher in einem slavisch-orthodoxen Ostersonntagshymnus, wo die drei Marien auf dem Gang zum Grabe die Leichentücher mit den Windeln explizit gleichsetzen: »Wir wollen gehen, laß uns eilen wie die Magier und die Proskynese geben und das Myron darbringen als Geschenk nicht dem in Windeln, sondern in der Plašćanica [Epitaph-Tuch] Gewickelten und lasset uns klagen und rufen: O Herr, stehe auf, der du darbringst den Gefallenen den Aufstieg« (Alexios v. Maltzew, *Fasten- und Blumentriodion nebst den Sonntagsgliedern des Oktoichos der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1899, 691).

bildvorstellungen der hylozoistischen Philosophie im Altertum angesprochen. Doch der Spiritualisierung des kollektiven empirischen Wissens der Volkskultur in der Bild- und Wortmystik christlicher Theologie und Apokryphik kann die Oralkultur mit ihren performativen Umzügen und Ritualhandlungen nicht folgen; dennoch stößt die strenger gefaßte Assoziationsreihe der typologischen Übertragung aufgrund der Analogien mit dem Vegetationsdenken keineswegs auf Unverständnis.

3.3 DAS ZWISCHENREICH DER MAGIE

Das Zwischenreich der Magie erstreckt sich von der Sakralsphäre des Religiösen bis in die gelebte Alltagswirklichkeit und kommt zur Anwendung in Krisensituationen des Individuums oder Kollektivs, gilt als empirisches Geheimwissen von Professionisten oder Zauberkundigen, das von zahlungswilligen Kunden evoziert oder zur Abwendung allgemeinerer Gefahren eingesetzt wird; Grundlage sind die Denkfiguren und Vorstellungen eines animistischen Weltbildes, der imaginative Wirkungsglaube an die angewendeten Praktiken, das klientelistische Abhängigkeitsverhältnis von einer »wissenden« Instanz (Magier, zauberkundige Frauen) und ein »Kunde« in Krisensituation⁴⁹. Das parareligiöse Ambiente der Pseudo-Sakralität und der inszenierten Autorität ist z.T. professionelle Vitrine, wobei der Glaubensgrad der Ausführenden selbst an die Effizienz ihrer magischen Praktiken nicht unbedingt eine entscheidende Rolle spielt⁵⁰; das wissenssoziologische Gefälle von den Professionisten zu potentiellen und reellen Klienten hat vielfach auch eine merkantil-ökonomische Dimension, die den Marktgesetzen von Angebot und Nachfrage, Leiddruck der Hilfesuchenden und Berufsimage des Magiers unterliegt; daneben gibt es auch Anwendungsformen von weniger ausgeprägter Merkantilität und Professionalität, wo erfahrene und angesehene Personen der Kommunität entsprechende Hilfeleistungen auch ohne Gegenleistung vornehmen (z. B. die akrobatischen Heiltänze der *căluşarii* oder die *anastenaria/nestinari*)⁵¹.

49 Marcel Mauss, »Theorie der Magie« (1902/03), *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1989, 43–179, Christoph Daxelmüller, *Zauberpraktiken. Die Ideengeschichte der Magie*, Düsseldorf 2005 (Zürich 1993), Leander Petzoldt, »Magie«, *Enzyklopädie des Märchens* 9 (1999) 2–13, Heinz Huther, *Zauberschwert und Teufelsmesser*, Frankfurt/M. etc. 2013, Gottfried Korff, *Simplizität und Sinnfälligkeit. Volkskundliche Studien zu Ritual und Symbol*, Tübingen 2013, Michael Winkelmann, »Magic: a theoretical reassessment«, *Current Anthropology* 23/1 (1997) 37–66, usw.

50 Zur spezifischen Rolle der Roma Mlada Gospoja, »Bei der Zauberin Hamša Farina, einer Zigeunerin in Gorica«, *Anthropophyteia* 7 (1910) 407–415, Charles G. Leland, *Gypsy Sorcery and Fortune-telling*, New York 1962.

51 Vgl. wie oben.

Viele der magischen Praktiken beruhen auf der Glaubensvorstellung der Beeinflussbarkeit von Situationen und Prozessen aufgrund der assoziativen Vernetzung des gesamten Seinsbereiches durch Analogieketten, wobei die Schwierigkeit der auszuführenden Prozeduren, die Verstärker-Effekte der Wirksamkeit (Nacktheit, Nacht, Schweigen usw.) durch spezifische Bedingungen und das Zusammentragen der Ingredienzien unter besonderen erschwerenden Umständen eine Art pragmatische »Poetik« bilden, deren »Logik« ambivalent und polysemisch bleibt: so wie das Sakrale schützend aber auch gefährdend sein kann, können oft die gleichen Mittel (ähnlich wie in der Pharmazie), abhängig von Dosis oder Kontext, auch die gegenteilige Wirkung hervorrufen⁵². Die dienenden Geister sind nicht immer dienstbar. Ähnlich wie der Zauberspruch ist auch die magische Praktik ein Kommunikationsakt mit imaginären Adressaten, wobei ein Kundiger den Interaktionsvorgang leitet und die Vermittlung zu den »metaphysischen« Instanzen, die die gewünschte Wirkung erwirken sollen, herstellt. Doch die Spiritualität des Sakralen ist hier durch stofflich-materielle Mittel ersetzt; die magischen Praktiken sind nicht zur Gänze der gelebten Alltagswirklichkeit enthoben. Insofern bewegen sich Zauberei und Magie zwischen Parareligiosität und Einbildung bzw. Phantasterei, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Imagination und Realität. Freilich ist Imagination zugleich eine Art innere Realität, sowohl im individuellen wie auch im kollektiven Sinn, und deshalb im Sinne der Phänomenologie Teil der menschlichen Erfahrung und des Bewußtseins. Doch der immanente Zweifel an der Existenzwirklichkeit dieser angewandten »weltlichen Religion« mit ihren lebenspraktischen Zielen und Zwecken ohne eigentliche Transzendenz, hat magische Praktiken zu einem gewissen Grad immer schon von religiösem Glauben unterschieden. In den Überlebensstrategien der Oralkulturen Südosteuropas verblassen jedoch solche Differentialkriterien, Kirchliches und Weltliches, religiös Sanktioniertes und hybrides (Aber)Glaubensgut, außerhalb des institutionalisierten Kontrollbereiches der Hochreligion, von verschiedenem Alter und Herkunft, gehen in Pastoralpraxis und Lebensvollzug nichtelitärer Populationschichten bemerkenswerte Legierungen und Kontaminationen ein, die theoretische Unterscheidungsversuche und Grenzziehungen zwischen religiös und magisch als akademische Konstruktionen erscheinen lassen.

Wer sind diese Zauberkundigen und Magierinnen, die in Mittel- und Westeuropa in Mittelalter und Neuzeit als Hexen und Teufelsbündner verbrannt worden sind⁵³, und

52 Dies demonstriert auch die bedeutungsambivalente griechische Wurzel *pharma-*: *farmako* ist die Medizin, *farmaki* jedoch das Gift. Vgl. auch altgr. *pharmakeia* Vergiftung, ngr. *farmakeion* die Apotheke.

53 Hexenprozesse sind in Südosteuropa vor allem in Ungarn nachgewiesen (Balassa/Ortutay, *op. cit.* 721 f.).

worin besteht ihre geheimnisvolle Tätigkeit? Wie kann man in deren apokryphes Wissen eingeweiht werden? Im multiethnischen Raum des historischen Thrakiens z.B. wälzen sich in der ersten Mainacht Frauen unbekleidet im Gras, um in die Geheimnisse der Magie eingeweiht zu werden⁵⁴. Dort ergehen sich die *maïstres* (Magierinnen) in verschiedenen Ritualhandlungen zur Förderung ihrer eigenen Prosperität und verwünschen die fremde Ernte, Hab und Gut des Nachbarn, holen den Mond auf die Erde und melken Mondmilch; im allgemeinen entwickeln die hexenartigen Wesen eine eher asoziale Tätigkeit, helfen auch durch Schadenszauber in Erosbelangen⁵⁵.

- 54 Berührung mit der Naturkraft Erde; auch die Übertragung des Wissens durch Speicheltausch ist nachgewiesen (Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 78). Zu anderen Formen des Wissenstransfers vgl. Dimitrios Benekos, »The initiation into magic according to the epirotic folk tradition«, *Ηπειρωτικό Ημερολόγιο* 12 (1990) 139–144, ders., »Eigenschaften und Fähigkeiten der Magier und Hexen nach dem epirotischen Volksglauben«, *Λαογραφία* 35 (1987–89) 223–234, Stilpon P. Kyriakidis, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, Athen 1920, 108–148, Theodor-Wilhelm Danzel, *Der magische Mensch*, Potsdam/Zürich 1928, 33–35, usw. Allgemein: Kalliopi Papathanasi-Musiopulu, *Λαϊκή μεταφυσική*, Athen 1981.
- 55 N. K. Mutsopoulos, »Οι μαϊστρες της Μακεδονίας και της Θράκης«, *Πρακτικά ΣΤ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1991, 293–322, Manolis G. Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, 274 ff., allgemein auch Démètrios A. Petropoulos, »Le rôle de femmes et de la terre en quelques pratiques magiques«, *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, 2 Bde., Athènes 1956–57, II 275–285, Eleni Psychogiu, »Από τη λαϊκή ποντιακή μυθολογία. Οι μάισσες«, *Αρχαίον Πόντου* 38 (1984) 564–576. Im magischen Monat Mai stehen sie die Milch fremder Tiere für ihre eigenen (Dimitrios A. Petropoulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου – Θράκης (Ανατολικής Θράκης)«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 8, 1941/42, 135–192, bes. 161 f.), als Schadenszauber schneiden sie Holzsplitter von der Tür des Nachbarn (Dimitrios A. Petropoulos, »Λαογραφικά Σαμοκοβίου Ανατολικής Θράκης«, *ibid.* 7, 1940–41, 145–223, bes. 166), sind im allgemeinen alt und häßlich, hinkend und verrunzelt, reiten auf einer Rute und fliegen über den Himmel (Mutsopoulos, »Μαϊστρες«, *op. cit.*, 293–299, Nikolaos G. Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, Bd. 2, Athen 1921, 159, Elpiniki Stamuli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Λαογραφία* 13, 1951, 201–236, bes. 219 f.), treiben sich in der Nacht oft nackt an abgelegenen Orten außerhalb des Dorfes und auf Feldern herum, holen den Mond auf die Erde in Form einer Kuh (dies auch auf Zypern P. Samaras, »Μαγεία και «καλέσματα» δαιμόνων εν Κύπρω«, *Λαογραφία* 33, 1982–84, bes. 274 und in Epirus A. Lazanis, »Οι παραδόσεις στα Καστανοχώρια των Ιωαννίνων«, *Ηπειρωτική Εστία* 3, 1986, bes. 521); in Almali bei Malgara wird der Mond als rote Kuh von Magiern gemolken, sie trinken Mondmilch und schlafen, durch Nase und Mund kriechen Reptile und Ungeziefer und trinken die Mondmilch, um nachher zu entweichen, lassen dem Zauberer aber einen Teil ihrer übernatürlichen Kräfte zurück (Nikolaos G. Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, Bd. 1, Athen 1921, 160, Jordan Ivanov, *Livres et Légendes Bogomiles*, Paris 1976, 182 f., Demetrios S. Benekos, »Die Mondmagie in Epiros«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 30, 1992, 31–46). Im Zaubermonat Mai und zur Sommersonnenwende üben die Magierinnen auch Schadenszauber in Liebesdiensten: z.B. mit einer Seife, in die 40 Nadeln gestochen sind, am Brunnengrund (»wie die Seife zergeht, soll auch der/die zergehen, wenn er/sie mich nicht nimmt«); dies geschieht ge-

Unter einem prozessualen Aspekt lassen sich passive Prophylaxe, Abwehr und Verhütung des Übels von den aktiven Eingriffen der magischen Praxis unterscheiden. Bei den apotropäischen Handlungen haben in Südosteuropa die magische Kreisziehung und der Amulettgebrauch dominante Bedeutung. Der Schutzzirkel hat eine ambivalente Doppelbedeutung⁵⁶: Abwehr des Übels durch die Vollkommenheit des geschlossenen Kreises und gleichzeitig Sakralisierung des geschützten Innenraums durch Ausstecken von Wegmarken in Kreisform, Gürteln und Umgrenzen (beim Siedlungsraum geheiligte Stätten wie Kapellen, *bagiasmata*-Quellen, *hypsoma*-Bäume, *proskyneteria*-Ikonenschreine und Mini-Kapellen am Straßenrand, bei Kirchen oder Ikonen durch Faden-, Ketten- und Wachsgürtungen)⁵⁷. Bei den Schutz-Amuletten und Ta-

wöhnlich durch das rituelle Anbinden von Naturkräften oder Dämonen (Dimitrios S. Benekos, *Η αγωγή των δαιμόνων στην Ήπειρο. Συμβολή στη μελέτη της νεοελληνικής μαγείας*, Ioannina 1988, 41, 81). Schadenszauber üben die Magierinnen auch durch die »Fäkalienvögel« (σκατοπούλια): die Magierin hat 40 Vogeleier in einem Säckchen unter der Achsel 40 Tage lang, sie lacht nicht, singt nicht, blickt nicht auf die Seite; die ausgebrüteten magische Vögel entläßt sie mit Zaubersprüchen, sie fliegen durch den Rauchfang und bringen ihr die Feldfrüchte der Nachbarn; dieser Zauber bricht, wenn die Magierin von Speisen ißt, die ihr die Nachbarn darbringen, welche Fäkalien enthalten, dann kommen die Vögel nicht wieder zurück (Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου«, *op. cit.*, 162). Zum Rauchfang als Grenze Manolis G. Varvunis, *Οι καμινάδες της Σάμου. Συμβολή στη μελέτη της αιγαιοπελαγίτικης παραδοσιακής αρχιτεκτονικής*, Athen 1998, 10 f., Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007, 98 f., zur Seelenvorstellung als Vogel Georgios Dimitrokallis, *Εικονογραφία της Ψυχής. Η ψυχή – πουλί*, Athen 1992, 15 f. Als Gegenzauber malt man auch mit roten Ostereierschalen und Kuhkot ein Kreuz auf der Tür, begleitet von geeigneten Bannsprüchen (Stamuli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες«, *op. cit.*, 219).

- 56 Dazu gehört der Großteil der Ritualumzüge, Bittlitaneien und Ikonen-Prozessionen (Dragoslav Antonijević, »Contribution à l'étude de la symbolique du cercle magique et la marche en rond autour du defunt«, *Balkanica* 3, 1972, 461–476, Charles Stewart, »Magic circles. An approach to Greek ritual«, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25/1, 1994, 91–101, G. Nikolakakis, »La litanie dans le Lassithi, Crete«, *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 16, 1992, 42–48, Georgios N. Aikaterinidis, *Πασχαλινό δρώμενο στην Καλή Βρύση Δράμας*, Kali Vrysi/Drama 2000).
- 57 Alki Kyriakidu-Nestoros, »Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου« und »Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό«, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Athen 1975, 15–40 und 41–55, Lucia Nixon, *Making a Landscape Sacred. Outlying Churches and Icon Stands in Sphakia, Southwestern Crete*, Oxbow Books, Oxford 2006, Alexandros-Faidon Lagopoulos, *Ο Ουρανός πάνω στη Γη. Τελετουργίες καθάγιασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Athen 2003, ders., »Πρακτικές και χωρικά μοντέλα καθάγιασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού«, Dimitra Gefu-Madianu (ed.), *Εαυτός και άλλος. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Athen 2003, 497–533, Leopold Kretzenbacher, *Kettenkirchen in Bayern und in Österreich: Vergleichend-völkscundliche Studien zur Devotionalform der »cinctura« an Sakralobjekten als kultisches Hegen und magisches Binden*, München 1973. Zum magischen Zirkel in den Zauberbüchern und

lismanen⁵⁸ dominieren neben den Kreuzen die Edelmetalle an Halsketten (*fylakto*, χαίμαλι/*hamayli*), Ringe⁵⁹, in der Kirche geweihte Silbermünzen⁶⁰, rot gefärbte Eier (von schwarzer Henne am Gründonnerstag)⁶¹, Zettel mit Bibelzitaten an die Kleidungsstücke geheftet⁶², Splitter vom Kreuzesholz (τίμιο ξύλο) usw. (im islamischen Bereich auch Halbmonde, Hörner, Fisch, Skorpion, Halsketten mit magischen Quadraten, In-

magischen Handschriften Beispiele bei Manolis Papathomopoulos/Manolis G. Varvunis, *Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας. Εισάγωγον της μαγείας της πάλαι ποτέ*, Athen 2006, 189, dies., *Εξορκισμοί του Ιερομονάχου Βενέδικτου Τζανκαρόλου (1627). Editio Princeps*, Athen 2008, 123 f.

- 58 Dazu in Auswahl: W. D. Hand, »Abwehrzauber«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 48–52, Wolfgang Brückner, »Amulett«, *ibid.* 1 (1977) 476–481, R. G. Alvey, »Eisen, eisern«, *ibid.* 3 (1981) 1294–1300, Pfister, »Amulett«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 1 (1927) 377 ff., Lieselotte Hausmann/Lenz Kriss-Rettenbeck, *Amulett und Talisman*, München 1966, Leopold Schmidt, *Heiliges Blei in Amuletten, Votiven und anderen Gegenständen des Volksglaubens in Europa und im Orient*, Wien 1958, 14–17, Gustave Schlumberger, »Amulettes byzantines anciens destinés a combattre les maléfices et maladies«, *Revue des Études Grecques* 5 (1892) 73–93 (auch *Byzantinische Zeitschrift* 2, 1893, 187–191), Samson Eitrem/A. Fridrichsen, *Ein christliches Amulett auf Papyrus*, Kristiania 1921, V. Laurent, »Amulettes byzantines et formulaires magiques«, *Byzantinische Zeitschrift* 36 (1936) 300–315, Gregory Gizelis, »The Use of Amulets among Greek Philadelphians«, *Pennsylvania Folklife* 20/3 (1971) 30–37, Dragoslav Antonijević, »A contribution to the Study of Cults and Symbols of Balkan Cattle-Breeders«, *Balkanica* 12 (1981) 109–116, Jeffrey Spier, »Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993) 25–60, Germanos Paraskevopoulos, *Τα φυλακτά της Ηλείας υπό το φως της χριστιανικής πίστεως*, Athen 1981, Wolfgang Brückner, »Christlicher Amulett-Gebrauch der frühen Neuzeit«, *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. FS L. Kriss-Rettenbeck*, München 1993, 89–134, Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible*, New York 1971, Ignaz Goldziher, »Eisen als Schutz gegen Dämonen«, *Archiv für Religionswissenschaft* 10 (1907) 41–46, Siegfried Seligmann, *Die magischen Heil- und Schutzmittel*, Stuttgart 1927, 161–169, Wallis Budge, *Amulets and superstitions*, London 1930, etc.
- 59 Eisenring, auch gegen bösen Blick (Anna Papamichail, »Χρήσις των μετάλλων εις μαγικάς, δεισιδαιμόνας κι άλλας ενεργείας εις τον κοινωνικόν βίον του λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 15–16, 1962/63, 62–91, bes. 78–82, Elpiniki Stamuli-Saranti, »Το μαγικό δαχτυλίδι«, *Αρχείον Πόντου* 19, 1954, 232–236), Silberring (Georg Salzberger, *Die Salomosage in der semitischen Literatur*, Berlin 1907, 93, Sofija Kostić, »Amajlije u narodnim verovanjima u Istočno Srbiji«, *Glasnik Etnografskog muzeju u Beogradu* 60, 1966, 77–96), usw.
- 60 Votivgabe aus dem Gebiet des Kosovo (Nikos Papageorgiu, *Α. Τάματα και Σύμβολα των Λαών, Β. Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 141 ff.).
- 61 Aikaterini Polymeru, »Δημιώδεις δοξασΐαι περί χαλάζης και τρόποι προς αποτροπήν ή κατάπαυσίν της«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεΐνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 23 (1973–74) bes. 56, Robert Wildhaber, »Die Eierschalen im europäischen Glauben und Brauch«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) 435–457.
- 62 Z. B. auf Samos (Manolis G. Varvunis, *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*, Athen 1992, 153–157) und in der Peloponnes (Germanos Paraskevopoulos, *Τα φυλακτά της Ηλείας υπό το φως της χριστιανικής πίστεως*, Athen 1981, 11–17).

schriften, Gebetsketten etc.⁶³), aber auch Formen des Bindezaubers und des Festmachens wie Fadenknoten, Verknüpfungen, Nägeleinschlagen usw.⁶⁴, sowie ebenfalls spezifische Augenamulette gegen den Bösen Blick⁶⁵, die heute noch als Auto- und Lastwagendekoration zu finden sind⁶⁶.

Die Morphologie der prophylaktischen und apotropäischen Aktionen gegen Dämonen, schädliche Einflüsse und Übel jeglicher Art lassen sich kaum in irgendeine Form von Systematik pressen, da die Abwehrhandlungen vielfach bereits selbst aktive Eingriffe in eine gegebene Situation im Sinne der magischen Praktiken darstellen⁶⁷ oder als Gegenzauber auf solche Eingriffe reagieren bzw. ihnen zuvorzukommen suchen⁶⁸.

63 Josef Fr. v. Hammer-Purgstall, *Talismane der Muslimen*, Wien 1914, Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islams*, 2 Bde. 1960–62, II 1–57.

64 Christoph Daxelmüller, »Festbannen«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 1043–1052, Will-Erich Peuckert, »Festmachen«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 2, 1352–68, Isidor Scheffelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Gießen 1912, Paul Wolters, »Faden und Knoten als Amulett«, *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (1905) Beiheft 1–23, usw.

65 Vgl. dazu noch in der Folge.

66 G. Tarsouli, »Décorations religieuses dans les moyen de transport«, *Actes du premier congrès international d'éthnologie européenne*, Paris 1973, bes. 162, Minas A. Alexiadis, *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα*, Athen 1989, L. Schuller, »Volkskunde des Autos«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 73 (1970) 152–173.

67 So wird die Prophylaktik in manchen Übersichten zur Weißen Magie gerechnet: Die Abwendung von Übel (*baskania*, Krankheit, Dämonenbesessenheit, Feuer, Überschwemmung usw.) und die Herbeiführung von Glück (Gesundheit, Glücklichkeit, Freude, Erntesegen, Reichtum, Regen, Fruchtbarkeit usw.) gehen Hand in Hand und sind die zwei Seiten derselben Münze (Dimitrios S. Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, 246–250).

68 Georgios A. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας* I–V, Athen 1975 (*Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 1939–49) II 81–102 hat versucht, im hellenophonen Balkanbereich mit dem Kerngebiet Thrakien in deskriptiver Form eine solche Morphologie der apotropäischen Prophylaktik gegen Dämonen und Übel jeglicher Art zu erstellen. Zu den Requisiten (1) dieser Handlungen gehören Gegenstände, Naturelemente, Gliedmaßen und Körperteile (z. B. Messer, Nadel, Schere, Huf, Schlüssel, Feuerzange, Pflugschar, Eisen oder anderes Metall, Wasser, Salz, Meerwasser, Feuer, brennende Fackel, glühende Kohle, Asche, Teer, Knoblauch, Hundszwiebel, Lorbeer, Raute u. a. Kräuter, Besen, Brot, Teig, Speichel, Muttermilch, Hemd, Netz, Horn, Hahn, Unterkiefer des Schweins, Schlange usw.), deren Wirkung verstärkt wird durch besondere Umstände wie Diebstahl, Sternenbeschau, Verfertigung in einem Tag, Galgenstrick usw., durch Zahlenmagie (3, 5, 7, 9), des nachts, zu bestimmter Stunde, an der Wegkreuzung oder Hausschwelle usw., mit bevorzugten Farben rot oder schwarz, mit Berührung eines Sakralgegenstands (z. B. Epitaphblumen, Lorbeerblätter der Osterliturgie, rote Eier usw.). Die Handlungen werden von Verbaläußerungen (2) begleitet (Anrufung sakraler Instanzen) oder von Symbolformen und Gesten (3): Pentalpha, Kreuz, Knoten, Phallus, Vagina, Fünf-Finger-Weisen usw., dazu auch Glockenleuten, Schläge, Gefäßzerschlagen, Schüsse, Lärm; besonders ist die magische Kreisziehung zu erwähnen (z. B. mit schwarzgriffigem Messer in der Erde) oder die Fadengürtung des Dorfes gegen Epidemien (der Faden wird in Thrakien von

Im allgemeinen kann man das Analogie-Denken der magischen Praktiken in einen positiven und einen negativen Utilitarismus einteilen: Hilfe oder Schaden, Erringung von Prosperität, Glück und Fertilität oder Vernichtung, Verletzung und Unglück, Weiße und Schwarze Magie⁶⁹. Der Schadenszauber als Haß- und Racheakt kann sich auch

unbekleideten Frauen in der Nacht gesponnen und an einem Schloß versperrt, vgl. *Laografia* VII, 472), die Umpflügung des Dorfes mit Zwillingsochsen, die Umzäunung des Pferchs mit Stachelsträuchern, die Zwölftenasche im Kreis streuen oder Feuer entzünden, die Ikonenprozession ums Dorf, Reliquien, Ikonen u. a. heilige und magische Objekte, das ὑψωμα (»Erhöhung«, Heiligung von Bäumen), das Aufstellen von Kreuzen mit brennenden Kerzen an den vier Horizonten in Kreuzform um das Dorf. Zu den apotropäischen Taktiken zählt auch das Täuschen des Dämons (4) durch das Sieb oder Weizenhalbüschel hinter der Eingangstür oder an der Decke (er wird mit dem Zählen nicht fertig), aber auch die Vertreibung, das Anbinden und Durchstechen (5): Exorzismus, Annageln an Bäume und Mauern, symbolisches Anbinden und Fesseln (Knoten), Vertreibung in die Berge, Übertragung der Krankheit und des Übels auf andere (An-den-Baum-Hängen von Unterwäsche, Durchreichen des Kindes durch ein Zaunloch – die Hunde bekommen die Weinerlichkeit, Kinderhemd durch einen Felsspalt [siehe die Ausführungen zum Nadelöhr-Ritus]). Eine andere Strategie ist die Befreiung vom Übel durch Kathartik (6): Über-neues-Feuer-Halten (angezündet von Einäugigen, Linkshändigen, Nackten, Keuschen, Zwillingbrüdern, usw. ohne zu sprechen, bei Viehherden verursacht durch Vampire, *smerdaki*, *chamodraki* usw.), durch Meerwasser (auf Ägäisinseln wird das Haus besprengt mit Wasser von 40 Wellen), durch *Pharmakos*-Riten (Eingraben des Übels; in Thrakien zündet man bei Viehseuche ein geteertes Schwein an, das über die Felder läuft und die Epidemie mit sich nimmt; Tieropfer), durch Nadelöhr-Riten (τροποπέρασμα mit Kranz, Eisenring, Baumgabelung, Felsspalt, Erdriß, ärmelloses Hemd usw.); eine andere Taktik besteht in der Befreiung vom Übel durch Scheinverkauf (7) (auf Kreta z. B. »verkauft« die Mutter von verstorbenen Kindern in einer gespielten Dialogszene das letzte, dieserart »gefährdete« Kind an einer Frau mit vielen Kindern), durch Kleidertausch, Scheinbegräbnis usw. Zu den prophylaktischen Strategien gehören auch Euphemismen, das Verstecken von Fingernägeln oder abgetragenen Kleidern in Mauertlöchern, Amulette. Vgl. Gerald Alvey, »Euphemismus«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 556–563, Dimitrij K. Zelenin, *Das Worttabu bei den Völkern Osteuropas und Nordasiens*, Leningrad 1930.

69 Der positive Effekt wird herbeigeführt durch Glücksobjekte (Fledermausknochen, Schlangenhaut, Brautschleier, Galgenstrick, Henkerschwert usw.) bzw. Analogiehandlungen (Auf-Eisen-Treten, Rechtswendungen, Honig für die Jungverheirateten beim Eintritt ins Haus, Zerschlagen des Granatapfels, Reiskorn-Werfen bei Hochzeit [parytymologisch: ρύζι/Reis für ριζώνουν/Wurzeln schlagen]), durch Rutenschlag oder Palmzweig (Olivenzweig, Kräuter) für Gesundheit und Fertilität, durch Tieropfer bei Hausbau (Brücke, Schiff usw.). Dem liegt die Grundidee des Einmauern der Seele zugrunde (στοιχείωσις): Ein Hahn, Schaf, Kater usw. wird geopfert, das Einmauern geschieht nur verbal, oder der Schatten fällt auf den Eckstein des Fundaments (oder Schattenmessen und Einmauern des Meßstocks; vgl. auch die Bauopferlegende und die Ballade von der Arta-Brücke in Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 45–49). Das Glück kommt auch durch Schatzfindung (Schatzhüter erscheint im Traum), durch das Beenden der Dürrezeit (*perperuna*) durch Anschütten von Menschen oder Idolen bzw. Ikonentaufe im Fluß, oder durch Litanei (λήθη) (meist an den Propheten Elias, Tieropfer). Vgl. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, 81–102.– Auf homöopathischen und sympathetischen Aktionen beruht auch das Analogie-Denken der Schwar-

als versuchte Glücksverhinderung manifestierten (z. B. Bindezauber als Potenzverlust) und ruft Strategien der Neutralisierung auf den Plan (Lösung des Bindezaubers)⁷⁰; der Liebeszauber bleibt trotz seiner Zielambivalenz nötigend⁷¹.

Zu den Basisstrategien der magischen Praktiken in Südosteuropa zählen der Bannspruch, die Beschwörung und der Exorzismus, Schwur und Fluch, das Besprechen bei therapeutischen Versuchen, der Bindezauber (*katadesmos*) und die Zahlenmagie. Dämonenbann und Exorzismus sind auch Aufgabe der institutionalisierten Kirche (bildet z. B. den historischen Hintergrund des Taufgeschehens)⁷² und wendet sich u. a. auch gegen die personifizierten

zen Magie: Schadenszauber durch Eingraben (ins Grab) eines Idols (Wachspuppe) des zu Schädigenden, Durchstechen der Rachepuppe (in Brunnen oder Meer geworfen), Zaubergegenstände an seine Schwelle gelegt, Bindezauber mit Faden und Stricken; dazu begleitende Fluchformeln, Magie mit *kollyba* (orthodoxe Totenspeise), abgebrannten Kerzen, Quecksilber usw.; auch Schadensziel durch Verhinderung der Fertilität, symbolischen Ernteraubs usw. (Megas, *op. cit.*, II 108 ff.). Zur Rachepuppe W. Müller-Bergström, »Rachepuppe«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 7, 459–463, vgl. weiters F. Ohrt, »Schadenzäubersprüche«, *ibid.* 7 (1935–36) 971–974, Gudrun Schwibbe, »Schadenzauber«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1173–1179, G. Keil et al., »Zaubersprüche«, *Lexikon des Mittelalters* 9 (1999) 486–492, A. Wesselski, »Das Totbeten«, *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 1 (1928) 82–102 usw. In Ungarn formt das sitzengebliebene Mädchen aus der Erde von den Fußspuren des Ungetreuen eine Fluchpuppe, die vergraben wird (Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 738 f.); der Fußabdruck gilt als Teil der Gesamtpersönlichkeit (Christoph Daxelmüller, »Fußspuren«, *Enzyklopädie des Märchens* 5, 1987, 610–622 bes. 618 ff.).

⁷⁰ Zu den Strategien der Neutralisierung zählt die Aufhebung des Zaubers durch den Verursacher, die Anwendung von Gegenmitteln seitens des Geschädigten usw., was in einer Vielzahl von Handschriften und Anleitungen festgehalten ist. Die Lexika der Magie definieren auch die entsprechenden Anwendungssituationen: Eros, Impotenz, Dürre, Untreue, Verhexung durch bösen Blick, Dämonisierung, Todesfälle usw. (Lukatos, *op. cit.*, 246 ff.). Vgl. auch Christoph Daxelmüller, »Sympathiezauber«, *Enzyklopädie des Märchens* 13 (2010) 101–105. Zu den Abwehrstrategien des Schadenszaubers gehört auch das Abschneiden und sicher Aufbewahren der ersten Haarbüschel und Nägel des Kleinkindes, das heute noch geübt wird (das Haar gilt auch im Märchen als Sitz der Lebenskraft, vgl. Ulrich Kuder, »Haar«, *Enzyklopädie des Märchens* 6, 1988, 336–343, Sigrid Willer, *Haar und Nagel in Magie, Religion und Volkskunde*, Diss. Lübeck 1984).

⁷¹ Gewinnung der Zuneigung durch Elixiere und Filter (*filtra*) bzw. Verhinderung der Vereinigung (Potenzverlust, Verhinderung des Beischlafs bei Ehepaaren, Anbinden der Manneskraft – ἀπόδεμα). Dieser geläufige Bindezauber geschieht meist durch Knotenknüpfen mit Zauberspruch, seine Abwehr durch ein schwarzgriffiges Messer oder Schlangenhaut, seine Lösung durch Auflösen der Knoten (Megas, *op. cit.*, 110 f.). Vgl. auch Theodoros Paradellis, »Η ερωτική γονιμική μαγεία στο λαϊκό πολιτισμό της νεότερης Ελλάδας«, *Αρχαιολογία* 72 (1999) 36–41.

⁷² Christoph Daxelmüller, »Exorzismus«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 664–674, Dimitrios Petropoulos, »Λαϊκές δοξασίες για το βάπτισμα«, *Εις μνήμην Κ. Αμάντου*, Athen 1960, 516–521, Otto Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart etc. 1970,

Krankheitsdämonen bei volksmedizinischen Therapieversuchen⁷³. Das Fluchrepertoire ist im mediterranen und balkanischen Raum besonders reichhaltig und verschont auch Sakralpersonen nicht⁷⁴. Das Besprechen der Krankheit umfaßt neben der begleitenden Gestik⁷⁵ eine große Formenvielfalt verbaler Manifestationen von Beschwörung, Segen und Gebet bis zu Exorzismusformeln und Bannsprüchen⁷⁶. Dominanter Anwendungsbereich von Formen des

- 73 Ljubinko Radenković, *Narodna bajanja kod Južnib Slovena*, Beograd 1996, Wilhelm Giese, »Der Bannspruch der albanischen Märchenerzähler«, *Beiträge zur Südost-Europa-Forschung. Anlässlich des 2. Intern. Balkanologenkongresses in Athen 7. V.–13. V. 1970*, München 1970, 57–60, Charalampos N. Passalis, *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές (γητειές, ξόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*, Diss. Thessaloniki 2000, M. Bartels, »Beschwörung von Krankheitsdämonen«, *Zeitschrift für Volkskunde* 5 (1895) 1–40, Manfred Geier, »Die magische Kraft der Poesie. Zur Geschichte, Struktur und Funktion des Zauberspruchs«, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56 (1982) 359–385.
- 74 Michael Belgrader, »Fluch, Fluchen, Flucher«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 1315–1328, O. Mailand, »Der Fluch in der siebenbürgisch-rumänischen Volkspoesie«, *Zeitschrift für Volkskunde* 3 (1891) 208–214, Michael Belgrader, »Magyarische Flüche«, *Südostdeutsche Vierteljahresblätter* 27/2 (1978) 123–126, ders., »Rumanian Obscenities and Curses«, *Maledicta* 9 (1985) usw.
- 75 Z.B. das Handauflegen (Christoph Daxelmüller, »Hand«, *Enzyklopädie des Märchens* 6, 1988, 436–447, Rudolf Schenda, »Heilen, Heiler, Heilmittel«, *ibid.* 655–665).
- 76 Dazu existiert für Südosteuropa eine umfangreiche diachrone und synchrone Bibliographie. Vgl. auch im Ersten Teil und weiters in Auswahl: Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Gießen 1909, Oskar von Hovorka, *Vergleichende Volksmedizin*, 2 Bde., Stuttgart 1908/09, Irmgard Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet*, Stuttgart 1961, Mircea Eliade, »Kosmogonische Mythen und magische Heilungen«, *Paideuma* 6 (1954/58) 194–204, Stephan R. Delić, »Wie unser Volk denkt. I.: Der ›Oganj‹ (Fieberausschlag) und seine Heilung«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 3 (1895) 558–565, Leopold Glück, »Skizzen aus der Volksmedizin und dem medicinischen Aberglauben in Bosnien und der Hercegovina«, *ibid.* 2 (1894) 392–454, ders., »Die Volksbehandlung der Tollwuth in Bosnien und der Hercegovina« 3 (1895) 539–551, ders., *Medicinische Volksterminologie in Bosnien und der Hercegovina, unter Berücksichtigung der Nachbarländer*, Sarajevo 1898, Mehmed F. Kolinović, »Volksaberglaube und Volksheilmittel bei den Mohammedanern Bosniens und der Hercegovina«, *ibid.* 7 (1900) 339–366, Josef Preindlberger, »Beiträge zur Volksmedizin in Bosnien«, *ibid.* 8 (1902) 215–229, Ćiro Truhelka, »Die Heilkunde nach volkstümlicher Überlieferung mit Auszügen aus einer alten Handschrift«, *ibid.* 2 (1894) 375–391, Radmila Filipović-Fabijanić, »Folk Medicin in the Lištica Region«, *Wissenschaftliche Mitteilungen des bosnisch-herzegowinischen Landesmuseums* 2 :B (1976) 235–244, Ute Dukova, »Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker (Euphemistische Bezeichnungen der Bergfeen und der von ihnen hervorgerufenen Krankheiten)«, *Balkansko ezikoznanie/Linguistique balkanique* 23/2 (1980) 5–12, Nikola Gelenčir, *Naturheilkunde des Balkans*, Steyr 1983 (78 Heilpflanzen), Andrijana Gojković, »Rusalje – an Ethnomusicological and Medical Problem«, *Musik, Tanz und Kunst-Therapie* 2/3 (1989) 127–138, Salvator Israel, »Communautés et influences réciproques dans le domaine de la médecine des peuples balkaniques au cours de la période ottomane«, *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 3, Sofia 1969, 829–834, Augustin Kristić, »Fragmente aus der Volksmedizin Bosniens und

Bindeszaubers ist das Anbinden der sexuellen Manneskraft in der Erosmagie⁷⁷ (αμπόδε-

- der Herzegowina«, Elfriede Grabner (ed.), *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte*, Darmstadt 1967, 345–361, Wilhelm Lettenbauer, »Über Krankheitsdämonen im Volksglauben der Balkanslaven«, *Serta Monacensia. FS F. Babinger*, Leiden 1952, 120–135, Gabriella Schubert, »Die Frau in der Volksheilkunde auf dem Balkan«, Norbert Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987, 219–231, Maryan Udziela, »Ein Beitrag zur Volkstherapie in Bosnien«, *Zeitschrift für österr. Volkskunde* 8 (1902) 105–118, Joseph L. Conrad, »Magic Charms and Healing Rituals in Contemporary Yugoslavia«, *Southeastern Europe* 10/2 (1983) 99–120, ders., »Bulgarian Magic Charms: Ritual, Form, and Content«, *Slavic and East European Journal* 31/4 (1987) 548–562, Phyllis M. Kemp, *Healing Ritual. Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs*, London 1935 (1940, reprint 1987), Barbara Kerewsky-Halpern/John M. Foley, »The Power of the Word: Healing Charms as an Oral Genre«, *Journal of American Folklore* 91 (1978) 903–924, dies., »Bajanje: Healing Magic in Rural Serbia«, P. Morley/R. Wallis (eds.), *Culture and Curing. Anthropological Perspectives on Traditional Medical Beliefs and Practices*, London/Pittsburgh, Penn. 1979, 40–56, Barbara Kerewsky-Halpern, »Talk, Touch and Trust in Rural Healing«, *Papers for the V. Congress of Southeast European Studies, Belgrade, September 1984*, Columbus, Ohio 1984, 250–261 (auch in *Social Science and Medicine* 21/3, 1985, 319–325), dies., »Healing with Mother Metaphors«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) 245–265, C. McLean (ed.), *Women as Healers. A Cross Cultural Perspective*, Rutgers 1989, 115–133, Georgios A. Megas, »Μαγικά και δεισιδαίμονες συνήθειαι προς αποτροπήν επιδημικών νόσων«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 5/6 (1943/44) 5–58, usw.
- ⁷⁷ Christoph Daxelmüller, »Fernzauber«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 1025–1033, Ulrike Zischka, *Zur sakralen und profanen Anwendung des Knotenmotivs als magisches Mittel, Symbol und Dekor*, Diss. München 1977, F. Byloff, »Nestelknüpfen und -lösen«, *Archiv für Geschichte der Medizin* 19 (1927) 203–208, Franz Steinleitner, »Mittel aus dem Tierreich zum Anhexen der Impotenz und Heilen der angezauberten Mannesschwäche«, *Zeitschrift für Volkskunde* 42 (1933) 146–163, Hanns Bächtold-Stäubli, »Impotenz«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 4 (1931–32) 676 ff. Zum Zauberesen rund um die Sexualität in Südosteuropa vgl. Jasna Belović, *Das Liebesleben auf dem Balkan*, Dresden 1927, Friedrich Salomo Krauss, »Die Skatologie der Südslaven«, John G. Bourke, *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker*, Leipzig 1913, 445–501, Michael Martischnig, »Erotik und Sexualität der unteren Volksschichten«, *Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss*, Wien 1989, 22–83, Bernhard Stern, *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei. Mit Berücksichtigung der moslemischen Nachbarländer und der ehemaligen Vasallenstaaten*, 2 Bde., Berlin 1903, Friedrich Salomo Krauss, »Erotik und Skatologie im Zauberbann und Bannspruch«, *Anthropophyteia* 8 (1907) 160–226, ders., »Nacktheitszauber«, *ibid.* 6 (1909) 206–211, Tatomir P. Vukanović, »Obscene Objects in Balkan Religion and Magic«, *Folklore* 92 (1981) 43–53. Zu weiterer Literatur siehe Paul Wolters, »Faden und Knoten als Amulett«, *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (1905) Beiheft, 1–22, Faidon I. Kukules, »Μεσαιωνικοί και νεοελληνικοί κατάδεσμοί«, *Λαογραφία* 8 (1921–25) 302–346, 9 (1926–28) 52–108, 450–506, Georgios K. Spyridakis, »Εξορκισμοί και μαγικοί κατάδεσμοί«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 3–4 (1941/42) 60–76, Georgios A. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας I–V*, Athen 1975 (*Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 1939–49) II 178 f. (ein Faden von der Länge des Toten oder seine Nägel und Haare werden versteckt, Charos wird durch ein Tuch ans Stiegenländer gebunden, Nägeleinschlagen in die Erde, usw.). Vgl. auch Christine Shojaei Kawan, »Klebezauber (AaTh 571)«, *Enzyklopädie des Märchens* 7 (1993) 1417–1425.

μα)⁷⁸. Der Glaube an die Bedeutung und magische Kraft von Zahlen (gerade und ungerade, 3, 7, 12, 40 usw., 13 als unglückbringend) ist auch heute weiterhin lebendig⁷⁹.

Dieses magische Wissen wird von einer Schrifttradition gespeist, das in meist handschriftlicher Form bedeutendes Alter aufweist, auf die ägyptisch-griechischen Zauberpapyri zurückgeht⁸⁰ und vom hellenistischen Synkretismus seinen Ausgang nehmend, über Byzanz, die arabische Welt und den Westen in medizinischem, astrologischem, alchemistischem, prophetischem, orakelhaftem (Traumdeutung) und anderem Schriftgut der Neuzeit übermittelt wird, wobei der südosteuropäische Traditionsstrang auf Byzanz und die arabisch/osmanischen Quellen zurückgreift⁸¹, vielfach aber angereichert durch

78 Dazu Christos Oikonomopoulos, »Η λαογραφία του ἀμποδέματος και η ιατροψυχολογική ερμηνεία της«, *Laografia* 35 (1987–89) 199–222, Manolis G. Varvunis, *Επωδές και κατάδεσμοι από την ανατολική Σάμο*, Athen 1992, Dimitrios Krekukias, *Επωδές και Κατάδεσμοι Τριφυλίας σε συσχτισμό προς αρχαία, μεσαιωνικά και άλλα νεώτερα στοιχεία*, Athen 1971, Stefanos Imellos, »Ναξιακά επωδαί«, *Laografia* 20 (1962) 176–195, Faidon Kukules, »Μεσαιωνικοί και νεοελληνικοί κατάδεσμοι«, *Laografia* 8 (1923) 302–346, 9 (1926) 52–108, Stilpon Kyriakidis, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, Athen 1920, 108–148.

79 Erich Bischoff, *Die Mystik und Magie der Zahlen*, Berlin 1920, Franz C. Endres/Annemarie Schimmel, *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, München 41988, Stilpon Kyriakidis, »Το δυσσοίων του αριθμού 13«, *Γέρα Αντωνίου Κεραμοπούλου*, Athen 1953, 551–566. Zu Zahlenquadraten auch Hans A. Winkler, *Siegel und Charakter in der muhammedanischen Zauberei*, Berlin 1930.

80 Fritz Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994, Theodor Hopfner, »Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Aegyptens«, *Archiv Orientalní* 3 (Prah 1931) 119–155, 327–358, ders., »Der religionsgeschichtliche Gehalt des demotischen Zauberpapyrus«, *ibid.* VII (1935) 89–120, Karl Preisendanz (ed.), *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 3 Bde., Stuttgart 1973, Carl Wessely, »Griechische Zauberpapyri von Paris und London«, *Denkschriften der phil.-hist. Cl. der kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien* 36 (1888) 27–151, ders., »Neue griechische Zauberpapyri«, *ibid.* 42 (1892) 1–96, Widmungsheft *Αρχαιολογία* 73 (1999).

81 Dazu hat die Byzantinistik enormes Material zusammengetragen. Vgl. in Auswahl: Henry Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D. C. 1995 (R. Greenfield, »A contribution to the study of Paleologican Magic«, 117–153), E. Riess, »Volkstümliches bei Artemidoros«, *Rheinisches Museum* 45 (1894) 177–193, Umberto Benigni, »Una formula magica bizantina«, *Bessarione* 2 (1897) 374–388, S. Pétridès, »Une formule magique byzantine«, *Revue de l'orient chrétien* 5 (1900) 597–604, Dorothy de Abrahamse, »Magic and Sorcery in the hagiography of the middle byzantine period«, *Byzantinische Forschungen* 8 (1982) 3–17, Spyros N. Troianos, »Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit«, Günter Prinzing/Dieter Simon (eds.), *Fest und Alltag in Byzanz*, München 1991, 37–52, J. Duffy, »Reactions of two Byzantine intellectuals to the theory and practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos«, Henry Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D. C. 1995, 83–97 (M. T. Fögen, »Balsamon on Magic: From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law«, *ibid.* 99–115), usw.

den westlichen Traditionsstrang⁸². Neuere Textforschungen und archäologische Funde⁸³ haben die einschlägige Bibliographie anschwellen lassen und bilden ein unabweisliches Indiz dafür, daß sich auf diesem Gebiet in Schrift- und Oraltradition, Elite- und Volkskultur in einer bedeutenden Langzeitkontinuität z. T. frappante Entsprechungen erhalten haben, die dafür plädieren, daß die Hilfsmittel der Magie mit ihren Techniken und Strategien zu den eher konstanten Kulturelementen des Alten Kontinents zählen⁸⁴. Sie leben denn auch in der Gegenwart in Form von Okkultismus, Apokryphik, Weissagungen des Mediums usw. ungebrochen fort⁸⁵. Die assoziative Natur der Analogiebildungen führt zu immer neuen Möglichkeiten einer kreativen Vernetzung der Erscheinungen und kann selbst der unschuldigsten Alltagshandlung magisch-gefährliche Dimensionen verleihen⁸⁶.

- 82 Dimitrios Benekos, »Ο Καζανόβα και η τελετουργική μαγεία του 18^{ου} αιώνα«, *Ηπειρωτικό Ημερολόγιο* 27 (2005) 119–136, ders., »Η αυτοβιογραφία του Μπενβεονούτο Τζελλίνι ως πηγή για τη μαγεία στο 16ο αιώνα«, *ibid.* 15–16 (1994) 127–146, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, s. I. 1533, Bartholomaeus Anhorn, *Magiologia*, Basel 1674, Johannes Bodin, *De daemonomania magorum*, Strassburg 1591, Caesar Longinus, *Trinum magicum (Tractatus Magicus)*, Francofurti 1616 usw.
- 83 Zu den Inschriften in Auswahl: Armand Delatte (ed.), *Anecdota Atheniensa* 1, Liège/Paris 1927, ders., »Un nouveau témoin de la littérature solomonique, le codex Gennadianus 45 d'Athènes«, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 5e série, XLV (1959) 280–321, S. Giannobile, »Un dialogo tra l'arcangelo Michele e il demone Abyzou in un iscrizione esorcistica cipriota«, *Mediterraneo Antico* 7/2 (2004) 727–750, D. Frankfurter, »Narrating Power: The Theory and Practice of the Magic *Historiola* in Ritual Spells«, M. Meyer/P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyden/New York/Cologne 1995, 457–476.
- 84 Dimitris Z. Sofianos/Manolis G. Varvunis, *Λαογραφικά του κώδικα 666 της Μονής Μεταμορφώσεως Μεγάλου Μετεώρου*, Akademie Athen 2011, Manolis Papatomopoulos/Manolis Varvunis, *Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας. Εισαγωγή της μαγείας της πάλαι ποτέ*, Athen 2006, Dimitrios Benekos, *Δοξασία τελετουργικής μαγείας εκ Καστοριάς*, Ioannina 1971.
- 85 Dimitrios Benekos, »Magie und Okkultismus in der Industriegesellschaft«, *Delphi* 10/1 (1999) 28 ff., ders., »Η αναβίωση της μαγείας και του πνευματισμού«, *Orthodoxe Gegenwart* 37–38 (1990) 74–78, 39–40 (1991) 17–20, ders., »Ο αποκρυφισμός και η κοινωνική του διάσταση«, *ibid.* 46 (1992) 98 ff.
- 86 Dazu ein demonstratives Beispiel: In Adrianopel/Edirne vor der neuen Grenzziehung in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s wurde einem Kunden beim Anpassen eines neuen Kleidungsstückes vom Schneider ein Eisenstück in den Mund gesteckt, solange er an dem angezogenen Kleidungsstück näht (Manolis G. Varvunis, »Μαγικό έθιμο Αδριανουπόλεως«, *Θρακικά* 6, 1988–90, 168–173). Der auf den ersten Blick unverständliche Zusammenhang steht jedoch in einem ganzen Netz von Entsprechungen. Die Eisenprophylaxe in Krisenmomenten in Amulettfunktion ist bekannt (z. B. bei der Geburt, Anna Papamichail, »Τα μέταλλα εις μαγικάς και δεισιδαίμονας ενεργείας«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 15–16, 1962–63, bes. 65 f.). Das Nähen am angezogenen Kleidungsstück ist ein gefährlicher Moment, weil des Kunden Schicksal eingenäht werden kann (*Laografia* 15, 178, 326); darüberhinaus bildet diese Phase eine Todesgefahr für den Nähenden (Ioannis Sp. Anagnosto-

3.4 EKSTASE UND PROPHEZEIUNG

Ekstase, Trance, Hypnose und Betäubung sind seit dem Altertum Voraussetzungen für das Orakelwesen und die Prophezeiungen⁸⁷. Während des Pfingstrituals des Rosalienfestes der *padalice* bei den Aromunen in Duboka, im östlichen Bergland Serbiens, fallen die Frauen nach einem ekstatischen Tanz in einen Trancezustand (»Pfingstschlaf«), in dem sie die Zukunft prophezeien⁸⁸. Solches hypnoseartiges Vorhersagen ist auch im

pulu, *Λαογραφικά του Αχλαδόκαμπου*, Athen 1985, 77, Dimitrios Lukopoulos, *Πώς υφαίνονται και ντύνονται οι Αιτωλοί*, Athen 1927, 126), denn nur Tote näht man auf diese Weise (Georgios A. Rigas, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, 4. Bd. Thessaloniki 1970, 456). Diese Handlung bringt Unglück (Unglück, schlechtes Gedächtnis, Vergessen geliebter Personen usw., siehe Nikolaos I. Lyberis, *Λαογραφικά Αμπέλου Σάμου*, Patras 1975, 358, Nr. 5, Dora Dialektu, *Προλήψεις και δοξασίες στη Λέσβο*, Mytilene s. a., 19), der Genähte wird dieserart Schaden erleiden (Thanasis P. Kostakis, *Το Μιστί της Καππαδοκίας 1*, Athen 1977, 361) usw. Dasselbe gilt beim Knopfannähen, wobei der Nähende sich selbst in den Stoff hineinnäht und vergeßlich wird (Xenofon Akoglu, *Λαογραφικά Κοτυώρων*, Athen 1939, 334). Dieser weit verbreitete Glaube basiert auf zwei Vorstellungen: 1) das magische Einnähen von Glück, geistigen Fähigkeiten usw., 2) das Einnähen der Lebenskraft durch Binden, Verknoten usw., wie es der Bindezauber (auch ohne Spruch) vorsieht (Kukules, »Μεσαιωνικοί και νεοελληνικοί κατάδεσμοι«, *op. cit.*, *Λαογραφία* 9, 1926–28, bes. 458), während das Lösen der Knoten die Zielerreichung erleichtert. Nähen ist ein magischer Akt, Eisen gilt als Apotropäum (Leopold Schmidt, *Heiliges Blei in Amuletten, Votiven und anderen Gegenständen des Volksglaubens in Europa und im Orient*, Wien 1958, 14f.). Diese Vorstellung von der Bindekraft des Knotens wird in der Volksmetaphysik auch in der schwarzen Magie angewandt: Ein rotes Seil mit Knöpfen bindet die Lebenskraft (Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες*, *op. cit.*, 53, 234); mit derselben »Logik« kann man auch Verwünschung an ein Kleid annähen, oder Erde von Fußstapfen des Verfluchten als Schlamm in den Kamin schmieren: »wie das Feuer brennt, sollst auch du verbrennen« (Elpiniki Stamuli-Saranti, »Παραδόσεις της Θράκης«, *Θρακικά* 7, 1923, bes. 302). Anbinden und Annageln wird auch im Liebeszauber verwendet: So wird z.B. eine Fledermaus 40 Tage an die Tür genagelt (Kallisthenis Churmuziadis, »Παραδόσεις Πετροχωρίου και άλλων χωρίων της Επαρχίας Μετρών και Αθύρων«, *Θρακικά* 11, 1939, 315–344, bes. 334).

87 Die enorme Liteatur dazu sei hier übergangen. Vgl. Jürgen Beyer, »Prophezeiungen«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 1419–1432 mit weiterer Literatur (auch Rolf-Wilhelm Brednich, »Wahrsagen«, *ibid.* 14, 2011, 422–426).

88 »Überall wo die Rosalien vom Geist befallen werden, reden sie in Zungen. Die Menge lauscht andächtig ihren Äußerungen, da der Glaube allgemein ist, daß die Rosalien in die Zukunft schauen können. Ihre Äußerungen sind bald Schreien, bald Stammeln und Winseln, bald Hauchen. Nach einer Zeit konvulsivischen Ringens befällt sie eine Lähmung, die dann wieder durch Abwehr und Kraftausbrüche unterbrochen ist« (Gustav A. Küppers, »Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland«, *Zeitschrift für Ethnologie* 79, 1954, 212–224, bes. 223). Zu diesem Ritualkomplex mit der gesamten Literatur Walter Puchner, »Εκστατικοί χοροί στη Χερσόνησσο του Αίμου. Padalice, călușarii, Ανασπενάρια«, *Συγκριτική Λαογραφία Α΄*, Athen 2009, 265–324, bes. 274–279. Vergleichend Dragoslav Antonijević, *Ritualni trans*, Beograd 1990 und Alois

Kreis Timok und Krajina nachgewiesen sowie auch eine Magierin im Dorf Volenia, die zu allen hohen Festen in Trance verfällt und den Leuten ihr Schicksal prophezeit, Krankheiten vorhersieht, mit den Toten spricht und Heilkräuter verteilt⁸⁹. Hier sind nun die Übergänge zum Professionalismus des Prophezeiens in Ekstase gegeben, wie dem ungarischen *táltos*, der auch mit Resten des Schamanismus in Zusammenhang gebracht worden ist, dem Schwarzkünstler und Totenbeschwörer *garabonciás*, den Hexe(r)n *boszorkány*, wissenden Hirten (*túdos pasztor*), Geisterseherinnen, Wahrsagern usw., die die ungarischen Glaubensvorstellungen parareligiöser Art bevölkern⁹⁰. Prophezeiungen in Ekstasezustand sind jedoch auch bei den Feuertretern der *anastenaria/nestinari* in Thrakien und später in Makedonien (Agia Eleni im Raum Serres) nachgewiesen⁹¹. Professionelle Formen dieser Tätigkeit gibt es in Bulgarien und anderswo heute noch⁹².

Closs, »Südosteuropa als ethnologisches Untersuchungsfeld über ekstatisches Brauchtum«, *Wiener Ethnohistorische Blätter* 3 (1971) 3–22. Vgl. auch Cristea Sandu, »Les ›Princesses‹ (craitzélé), culte païen d'origine dace, chez les Roumains (Valaques) de Serbie de N-E et de Bulgarie de N-O«, *Makedonski Folklor* 6/12 (1973) 81–85 (*Balkanica* 5, 1974, 331–336).

- 89 Tihomir Georgevici, *Printre românii nostri. Note de călătorie*, Bd. III, București 1943, 25–147, bes. 99. Zum Übergang von Hexenvorstellungen und Schadenszauber zur Heilkunde in den Händen der »wissenden Frauen« vgl. Walther Schönfeld, *Frauen in der abendländischen Heilkunde vom klassischen Altertum bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1947, Fritz M. Engel, *Zauberpflanzen – Pflanzenzauber*, Hannover 1978, Thomas R. Forbes, *The Midwife and the Witch*, New Haven/London 1966, W. D. Hand, *Magical Medicine*, Berkeley etc. 1980, Elfriede Moser-Rath, »Frau«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 100–137, Rudolf Schenda, »Volksmedizin – was ist das heute?«, *Zeitschrift für Volkskunde* 69 (1973) 189–210, usw.
- 90 Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 715–734. Der *táltos* muß zu seinen Prophezeiungen in Ekstase auf den Himmelsbaum klettern, seine Requisiten sind Hörner und Sieb (*szita*); in Tierverwandlung führt er auch Zweikämpfe mit anderen *táltos* aus (als Stier, Hengst, Feuerrad usw.). Dies ist mit bekannten schamanistischen Praktiken in Zusammenhang gebracht worden (Vilmos Diószegi, *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest 1958, ders., »Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, 1955, 97–135). Das Wahrsagen übt auch der *garabonciás* (von *gramanzia*, Nekromantik) aus, der/die *boszorkány* (auch *baba* genannt), mit Gegenspieler den *túdos pasztor* (wissender Hirt, auch Kutscher) usw. Zum ungarischen Hexenglauben auch V. Klein, »Der ungarische Hexenglaube«, *Zeitschrift für Ethnologie* 66 (1934) 374–402, Ákos Szendrey, »Hexen – Hexendruck«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 4 (1955) 129–168 (schuld an Kleinkinderkrankheiten), Tekla Dömötör, »Die Hebamme als Hexe«, Lutz Röhrich (ed.), *Probleme der Sagenforschung*, Freiburg 1973, 177–189, Éva Pócs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243).
- 91 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 175 (mit den Nachweisen). Vgl. auch Loring Danforth, *The Anastenaria: A study in Ritual Greek Therapy*, Princeton 1978.
- 92 Galina Vălčinova, *Balkanski jasnovidki i proroci ot 20 vek*, Sofija 2006, Ekaterina I. Anastasova/Irina Sedakova, »Across Boundaries: the Prophet Zor Alef, a Case of Transnational Mysticism«, Galina

Daneben gibt es jedoch auch einen schriftlichen Traditionsstrang der Prophezeiungen als Nebenzweig der Prodigienliteratur⁹³, die in Form von prognostischen Kalendararien bereits in byzantinischer Zeit bedeutende Verbreitung genossen hat⁹⁴. Diese astrologische Kalenderliteratur hatte z.T. auch bedeutenden Einfluß auf die orale Tradition⁹⁵ und ist im christlichen wie im islamischen Bereich Südosteuropas gleichermaßen verbreitet⁹⁶. Solche Prophezeiungen befinden sich in einer großen Anzahl von »Kleinchroniken« als Randnotizen oder eingeschobene Scholien in byzantinischen und nachbyzantinischer Handschriften jeglicher Art⁹⁷.

Valtchinova (ed.), *Region and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*, Istanbul 2010, 331–349, Galina Vălčinoва, »Constructing the Bulgarian Pythia: Intersecting religion, memory and history in the seer Vanga«, D. Kaneff/Fr. Pine/H. Haukanes (eds.), *Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Contemporary Europe*, Berlin/Wien 2004, 179–198.

93 Zu den Prodigien zählen Zeichen, Mirakel, Divinationen, Erscheinungen von Monstren, ungewöhnliche Ereignisse, Prophezeiungen, Kometen, Unwetter, Feuerbrände usw. (Jürgen Beyer, »Prodigien«, *Enzyklopädie des Märchens* 10, 2000, 1378–1388, Rudolf Schenda, »Wunderzeichen. Die alten Prodigien in neuen Gewändern. Eine Studie zur Geschichte eines Denkmusters«, *Fabula* 38, 1997, 14–32).

94 Dazu in Auswahl: Charles Gidel/Émile Legrand, »Les oracles de l'empereur Léon le sage, expliqués, interprétés en grec vulgaire au XIIIe siècle et publiés pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale«, *Annuaire* 8 (1884) 150–192, Hans Eideneier, »Ein byzantinisches Kalendergedicht in der Volkssprache«, *Ελληνικά* 31 (1979) 368–419, Henri Stern, *Le Calendrier de 354: Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris 1953, Hans-Georg Beck, *Vorhersehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, 65–84, zur Vorhersage von Kriegen: Utto Riedinger, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*, Innsbruck 1956, 25–32; weiters: David Pingree, »Historical Horoscopes«, *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962) 487–502, ders., »Gregory Chioniades and Palaiologan Astronomy«, *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964) 133–160, ders., »The Astrological School of John Abramios«, *ibid.* 25 (1971) 191–215, Dimitrios Kotsakis, *Αστρονομία και αστρολογία στο Βυζάντιο*, Athen 1983, David Pingree, »Political horoscopes from the reign of Zeno«, *Dumbarton Oaks Papers* 30 (1976) 133–150, Giannis Karas, *Οι φυσικές θετικές επιστήμες στον ελληνικό 18ο αι.*, Athen 1977, 139 ff., Ioanna Oikonomou-Agorastu, »Ανέκδοτο Καλαντολόγιο από σύμμικτον κώδικα του Στίλπωνος Κυριακίδου«, *Λαογραφία* 33 (1982–84) 247–256, usw.

95 Z. B. aus dem Munde von Volkspredigern, Asketen und respektierten lokalen »Alternativ«-Heiligen (z. B. K. S. Konstas, »72 προφητείες του Πάτερ Κοσμά«, *Ηπειρωτική Εστία* 5, 1956, 678–683). Solche Prophezeiungen von Athos-Mönchen finden sich auch in den Tageszeitungen und im Internet.

96 Greville S. P. Freeman-Grenville, *The Islamic and Christian Calendars*, London 1995, Y. Dağlı/C. Üçer, *Tarih Çevirme Kılavuzu* 3, Ankara 1997.

97 Dazu vor allem Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 3 Bde., Wien 1975–79.

3.5 MANTIK UND ORAKEL

Die tagtägliche Begegnung und der Umgang mit dem Unbekannten und Ungewissen hat zu vermeintlich erfolgreichen Techniken im Erkennen des Uneinsichtigen geführt, die sich in der Vielfalt der Formen der Mantik manifestieren und praktisch in allen Kulturen anzutreffen sind. Unter systematischen Gesichtspunkten kann man die *divinatio naturalis* von der *divinatio artificialis* unterscheiden⁹⁸. Zu ersterer zählen Physiognomik und Körperbeschaffenheit⁹⁹, »bedeutende« akustische, optische und aktionelle Zeichen der Umwelt¹⁰⁰, Begegnungen und Omen¹⁰¹, zufällige Begebenheiten, Fehlge-

98 Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 117–140.

99 Als Interpretationskriterien gelten Muttermale, Augenform, Ohren (große – langlebig), Zähne (dichte – arm, weit auseinander – reich, oder Lügner auf Kreta), Stirn (große – faul wie ein Ochse, klein – Schwein, Epirus), Kopfform, Haar (rot und blaue Augen – diabolisch), Brauen, Körperbehaarung (dicht – gut, keine – böse), Handflächenlinien, Finger (nach außen gebogen – gebefreudig, nach innen – Geizhals), weiße Flecken auf Nägeln bedeuten Glück oder das Gegenteil, Gezeichnete (Bukkel, hinkend, dünnbärtig/bartlos, Krätze usw.), hervorstehendes Auge (links – schlecht, rechts – gut). Bedeutend sind auch Körperreaktionen wie Ohrensausen, Kratzen an Handflächen, Nase, Wange, Hals, Rücken usw., Niesen (Wunsch, bei Begräbnis bringt Tod, zu Ostern – Krankheit), Schluckauf, Lachen.

100 Zu solchen Zeichen zählen z. B. ungewohnte Geräusche (Knarren des Daches, des Fußbodens, der Wände usw., was Übel oder Todesfall anzeigt), ähnlich das Zerspringen des Spiegels oder Glas, unabsichtliches Verschütten und Verstreuen (Wein, Öl, Salz), Stolpern, der Sturz vom Pferd, das Sich-auf-die-Zunge-Beißen, aufgebahrter Toter (hat er die Augen offen, so stirbt anderer), Brot lässt sich nicht backen (Todesfall) usw. Bei der Ikonenmantik ist es das Knacksen des Holzes, ihr Fall vom *templum*, das Vergießen des Öls aus dem Lampe, »Weinen« der Ikone usw., bei der Pyromantie das Knacken des brennenden Holzes, der Funkenregen bringt Geld, das Aufkommen gilt als Warnsignal, aufsteigender Rauch wird als gutes Omen interpretiert (vgl. für Thrakien Dimitrios V. Oikonomidis, »Οιωνοί, δεισιδαιμονίες, μαγγανείες της χερσονήσου Καλλιπόλεως και των πέριξ«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 3, 1936/37, 85–118).

101 Als schlechte Begegnungen gelten Priester oder schwarze Witwen, glückbringend ist der Eintritt des ersten Besuchers (zu Neujahr, Monatsanfang usw.) über die Schwelle mit dem rechten Fuß (*podariko*), ambivalent der Beginn einer neuen Arbeit (*cheriko*); manche Personen gelten als Glückspilze (*kalotychos*) andere als Unglücksrabben (*γρουσουζης* von türk. *uğursuz*); als unglückbringend gelten ebenso Begegnungen mit Hasen, schwarzen Katzen, Schlangen nach Sonnenuntergang usw., im Gegensatz dazu befindet sich das Finden von Ring, Nadel, Huf usw. Als Omen gilt auch der Vogelruf: mit unterschiedlichen Bedeutungen Rabe, Krähe, der Einzug der Störche, Kuckuck, Eule, Turteltaube, Schwalbe, Hahnkrähen, Taube usw. Manche Vögel werden auch Totenvögel genannt, weil ihre Rufe einen Todesfall prophezeien. Solche Vorzeichen kann auch das Verhalten von Tieren, Haustieren und Insekten abgeben: Hund, Katze, Maus, Pferd/Maultier/Ochse, Schaf/Ziege, Schwein, Wolf/Fuchs/Schakal, Eidechse, Ameisen, Spinne, Biene/Wespe, Bremse, Käfer/Frauenkäfer, Schmetterling, Gottesanbeterin usw., aber auch Pflanzen (Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 117–140). Zur Konzeption des »Glücks« Dimitrios V. Oikonomidis, »Η Τύχη εις την παράδοσιν του ελληνικού λαού«, *Λαογραφία* 28 (1972) 3–26.

burten, Alpträume, Himmels- und Wetterzeichen usw.¹⁰² Im Weltbild des Animismus kann der gesamte Lebensraum in einer universalen Vernetzung von Dingen, Geschehnissen und (Vor)Bedeutungen mit exklusiv anthropozentrischer Fokussierung zum Omen werden. Zu den künstlich hervorgerufenen Divinationen¹⁰³ zählen astrologische Horoskope¹⁰⁴, Eingeweideschau, Schulterblattorakel¹⁰⁵, Pyromantie¹⁰⁶, *klidonas* (Objekt-Ziehen aus bedecktem Krug mit Begleitliedern)¹⁰⁷, Ei-Orakel, Bleigießen, Wachsorakel, Wasserorakel und Lekanomantie¹⁰⁸, Aschen-, Mehl-, Sieb- und Ölorakel¹⁰⁹,

102 Z.B. das Brunnenorakel auf der Insel Amorgos. Dazu R. Hühnerkopf, »Brunnen«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 1 (1927) 1672–85. Zu den Tierorakeln siehe auch Rainer Alsheimer, »Orakel«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 309–312, L. Hopf, *Tierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit*, Stuttgart 1888, usw.

103 Christoph Daxelmüller, »Divination«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 718–727; in zeitperspektivischer Hinsicht wird hier die auf die Vergangenheit gerichtete Retrokognition, von der gegenwärtigen Kryptoskopie bzw. dem Hellsehen unterschieden, während die Zukunft die Prækognition betrifft; bezüglich der Techniken ist eine induktive (künstlich herbeigeführte) Divination von einer intuitiven (durch Naturbeobachtung vollzogene) zu unterscheiden. Vgl. in Auswahl: William R. Halliday, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, Oxford 1913 (Chicago 1968), Wilhelm Gundel, *Stern Glaube, Sternreligion und Sternorakel*, Heidelberg 1959, Will-Erich Peuckert, *Geschichte der Seherwissenschaften. I: Astrologie*, Stuttgart 1960, Elfriede Moser-Rath, »Astrologie«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 928–931.

104 Zu traditionellen Horoskopen Michael G. Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2004, 115, 491 (Anm. 40, 41), Konstantinos D. Tsangalas, »Η αστρολογική παράδοση των ζωδιολογίων και ωροσκοπίων«, *Δωδώνη* 9 (1980) 87–97, ders., »Λαογραφικές παρατηρήσεις σε ανέκδοτο ζωδιολόγιο«, *ibid.* 9 (1980) 98–107, Nikolaos G. Politis, »Εν κεφάλαιοι νομοκάνονος περί γοητειών, μαντειών και δεισιδαιμονιών«, *Λαογραφία* 3 (1911) 381–389, G. Dragon/J. Rougé, »Trois horoscopes de voyage en mer«, *Revue des Études Byzantines* 40 (1982) 117–133 usw.

105 Georg Eckert/Araia Cuschan, *Das Schulterblattorakel bei den Aromunen*, Thessaloniki 1944, Georgios A. Megas, »Βιβλίον ωμοπλατοσκοπίας«, *Λαογραφία* 9 (1926) 3–51.

106 Nikolaos G. Politis, »Πυρομαντεία και εμπυροσκοπία παρά τω καθ' ημάς λαώ«, *Λαογραφία* 3 (1911) 345–357. Z.B. werden Gerstenkörner ins Feuer geworfen und an ihrem Knall wird die Zukunft interpretiert.

107 Zu dem in Südosteuropa und Kleinasien verbreiteten Sonnwendbrauch vgl. die Bibliographie in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 88 f.

108 Fritz Boehm, »Lekanomantie«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* V (1932/33) 1205–1208, ders., »Hydromantie« *ibid.* IV (1931/32) 548–574 (*Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften* IX/1, 1914, 79–86), Richard Ganschinietz, »Λεκανομαντεία« *ibid.* XII/2 (1925) 1879–89, François Cunen, *La lécanomancie grecque*, diss. Univ. de Liège 1950/51. Z.B. wird an einem dunklen Platz im Haus in ein Wasserschaff geschaut mit roten Tuch am Kopf (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 189 f.).

109 Theodor Hopfner, »Mittel- und Neugriechische Lekano-Lychno-Katoptro- und Onychomantien«, *Studies presented to F. L. Griffith*, London 1932, 218–232.

Kaffeesud-Lesen¹¹⁰, Kartenaufschlagen, Spiegelorakel¹¹¹, Ringorakel, Traumantik¹¹², Gurkenschau, Blatt- und Blütenlesen, Brotorakel, Hahnenruf, Bild- und Schattenorakel¹¹³, Nußorakel, Wünschelrutengehen¹¹⁴, Weizensäen, Psalterorakel¹¹⁵ usw.¹¹⁶ Die Anleitungen und Interpretationsschemata dieser Orakeltechniken haben bereits im by-

- 110 Zu ähnlichen Praktiken schon in frühen Hochkulturen Johannes Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern. Nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit*, Leipzig 1903.
- 111 Armand Delatte, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège 1932, Fritz Boehm, »Katoptromantie«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* IV (1931/32) 1099–1107, L. Bieler, »Spiegel«, *ibid.* IX (1938/41) 547–577, E. Bälz, »Die sogenannten magischen Spiegel und ihr Gebrauch«, *Archiv für Anthropologie*, N. F. 2, 1 (1904) 42–46, Richard Ganschinietz, »Κατοπτρομαντεία«, *Realenzyklopädie der Altertumswiss.* XI/1 (1921) 27–29, H. Carrington Bolton, »A Modern Oracle and its Prototypes. A study in Catoptromancy«, *Journal of American Folk-Lore* 6 (1893) 25–37, Karl Haberland, »Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 13 (1882) 324–347, Géza Róheim, *Spiegelzauber*, Leipzig/Wien 1919, Herbert Silberer, »Zur Charakteristik des lekanomantischen Schauens«, *Zentralblatt für Psychoanalyse* 3 (1912) 73–98, ders., »Lekanomantische Versuche«, *ibid.* 2 (1911) 383–451, 518–531, 566–588, ders., »Mantik und Psychoanalyse«, *ibid.* 2 (1911) 78–83 usw.
- 112 Die Orakelräume der Mädchen (Hl. Johannes 24. 6. und zu anderen Terminen) werden artifiziell hervorgerufen: durch den Verzehr von Salzkringel (künftiger Bräutigam gibt dem Mädchen im Schlaf zu trinken), Faschingsspaghetti (Käsewoche), den ersten Bissen von der *vasilopitta*, *kollyba* an einem Seelensamstag, durch Anrufung des Schicksals (*moira*), das Legen verschiedener Gegenstände unter den Kopfpolster, das Aussäen von Weizenkörnern oder *kollyba*, das Anbinden eines Seidenfadens am Bettfuß usw. Vgl. dazu auch A. Papadopulos, »Νεοελληνική μαντεία«, *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1923, 142–149, Nikolaos G. Politis, »Μαγικοί τελεταί προς πρόκλησιν μαντικών ονειρών περί γάμου«, *Laografia* 3 (1911) 3–50, Konstantinos D. Tsangalas, *Λαογραφία – Λαϊκή λατρεία. 2. Η Μαγεία*, Ioannina 1986. Für Kranke ist der therapeutische Kirchenschlaf (Übernachten in der Kirche) mit seinen Heilträumen vorgesehen.
- 113 Julius von Negelein, »Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben«, *Archiv für Religionswiss.* 4 (1902) 1–37.
- 114 Hubert Knoblauch, »Vom Wünschelrutengehen zur Radiästhesie. Die Modernisierung der Magie«, *Jahrbuch für Volkskunde* 19 (1996) 221–240.
- 115 Odysseas Lampsidis, »Η διά του βιβλίου του Ευαγγελίου μαντική«, *Laografia* 33 (1982–84) 439 ff. (zufälliges Aufschlagen einer Seite, erstes Wort).
- 116 Dazu auch Dimitrios S. Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, 243–246 (fügt auch die psychische Mantik hinzu: Traum, Vorgefühl, Vorahnung, Visionen, Telepathie), Georgios A. Megas, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Athen 1967, 157–161, A. A. Papadopulos, »Νεοελληνική μαντεία«, *Ημερολόγιον Μεγάλης Ελλάδος* 1923, 142–159, K. D. Stergiopoulos, »Ηπειρωτικά Μαντία«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 7 (1923) 173–212, Michail Michailidis-Nuaros, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Καρπάθου*, Athen 1932, 117–119, 175–178, Thanasis Kostakis, *Η Ανακού (Καππαδοκίας)*, Athen 1963, 270–276, Georgios Rigas, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, 4. Bd., Thessaloniki 1970, 421–436, Alekos Florakis, *Τήνος*, Athen 1971, 269–276, usw.

zantinischen Schrifttum erstaunliches Ausmaß angenommen¹¹⁷, sind im allgemeinen aber wesentlich älteren Ursprungs¹¹⁸.

Eine besondere Stellung nimmt die Traumdeutung bis heute ein¹¹⁹, verbreitet im gesamten Ost- und Südosteuropa¹²⁰, die in den *oneirokritika*-Anleitungen auch eine

- 117 Faidon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, I/2: 155–226. Vgl. weiters indizierend Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 Bde., München 1978, 221–260, Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, 203.
- 118 Z.B. Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 Bde., Bruxelles 1930/31, Samson Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich 1947, Theodor Hopfner, »Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri«, *Recueil d'études dédiées à la mémoire de Nikodim Pavlovič Kondakov*, Prag 1926, 65–74.
- 119 K. D. Steriopoulos, »Ηπειρωτικά μαντεία«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 7 (1923) 173–212, Michail Michailidis-Nuaro, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Καρπάθου*, Athen 1932, 117–119, 175–178, Thanasis Kostakis, *Η Ανακού (Καππαδοκίας)*, Athen 1963, 270–276, Georgios Rigas, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, 4. Bd., Thessaloniki 1970, 421–436, Alekos Florakis, *Τήνος*, Athen 1971, 269–276, Dimitrios V. Oikonomidis, »Η Τύχη εις την παράδοσιν του ελληνικού λαού«, *Λαογραφία* 28 (1972) 3–26, Faidon Kukules, *Η νεοελληνική ερμηνεία των ονείρων και η oneirokritikē παράδοσις*, Athen 1954, G. Papacharalampus, »Ονειροκριτικά«, *Κυπριακά Σπουδαί* 30 (1966) 77–113, M. Stefanidis, »Ονειροπομποί«, *Λαογραφία* 7 (1923) 259–265, Vasiliki Chrysanthopulu, »Διαβατήρια όνειρα στην ελληνική μεταναστευτική εμπειρία«, *Αρχαιολογία* 80 (2001) 29–39. Zur psychologischen Dimension der Traumdeutung vgl. Iain Edgar, »Dream Imagery Becomes Social Experience: The Cultural Elucidation of Dream Interpretation«, S. Heald/A. Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter through Culture*, London/New York 1994, 99–113, ders., *Dreamwork, Anthropology and the Caring Profession: A Cultural Approach to Dreamwork*, Aldershot 1995, Maria E. Wittmer-Busch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems 1990, Wolfram Kurth, »Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre«, *Psyche* 4 (1951) 488–512, Roy G. d'Andrade, »The Effect of Culture on Dreams«, F. L. K. Hsu (ed.), *Psychological Anthropology*, Homewood 1961, 308–332, S. G. M. Lee/A. R. Mayes (eds.), *Dreams and Dreaming*, Harmondsworth 1973, 198–208, usw.
- 120 In Auswahl: Anatol Ančev, *Dreams and folklore*, Sofia 1995, ders., »Dreams in the folklore of the people from Bansko«, *Bansko. Izsledvanija i materialni*, Sofija 1996, 143–169 (auch *Bälgarski Folklor* 12/3, 1986, 62 ff., 17/2, 1991, 42 ff.), T. Djakov, »The dream-interpretation on our traditional culture«, *Bälgarska Etnografija* 3/2 (1992) 41 ff., K. A. Papachristos, »Ο Ονειροκρίτης του Χατζή Γερασίμου (1836)«, *Λαογραφία* 34 (1985–86) 58–91, S. Bonsyak, »Mother should read it: notes on the people's interpretation of dreams«, *A Dunamenti népek hagyományes műveltsége*, Budapest 1991, 609 ff., J. Szabadfalvi, »Die Gestalt des »wissenden Imkers« in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* 7–8 (1992) 246–250; zu russischen Traumhandbüchern S. F. Karatov/G. P. Muravjova, *Dreams and Fortunes*, Moskva 1995, dies., *The dreams and the fates. The fortune-telling and the sorcery on dreams*, Moskva 1996, J. Košelev, »The Smolensk's fortune tellings«, *Kraj Smolenskij* 11–12 (1996) 50–64, Annikki Kaivola-Bregenhøj, »Dreams as folklore«, *Fabula* 34 (1993) 211–224, M. G. Grišina, *The book of explanation of dreams. XVI–XX centuries*, Moskva 1993 usw. Gesamteuropäisch Klaus Roth, »Traumbücher«, *Enzyklopädie des Märchens* 13 (2010)

bedeutende Schrifttradition seit der Antike besitzt¹²¹ und in Byzanz¹²² und im islamischen Bereich gleichermaßen verbreitet ist¹²³. Der prophetische Traum wird auch durch verschiedene Techniken provoziert. Im Geflecht der Heiratsorakel der Mädchen nimmt die Trauminterpretation sogar eine dominante Position ein¹²⁴. Ebenso signifikant sind

- 101–105, Felizitas Fuchs, *Von der Zukunftsschau zum Seelenspiegel: Eine Studie zur Traumauffassung und Traumdeutung am Beispiel deutschsprachiger Traumbücher*, Aachen 1987.
- 121 Theodor Hopfner, »Traumdeutung«, *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften* 6 (1937) 2223–45, Roger A. Pack, *Artemidori Daldiani Onirocriticon*, Lipsiae 1963, D. del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano 1968, C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio 1991, G. D. Karalis, *Ιστορία και φιλοσοφία των ονείρων από τον Όμηρο μέχρι τον Πλούταρχο*, Athen 1988, R. G. A. van Lieshout, *Greeks on Dreams*, Utrecht 1980, G. Guidorizzi, *Pseudo-Niceforo. Libro dei sogni*, Napoli 1980.
- 122 Steven M. Oberhelman, »Prolegomena to the Byzantine Oneirocritica«, *Byzantion* 50/2 (1980) 487–503, ders., »The Interpretation of Dream-Symbols in Byzantine Oneirocritic Literature«, *Byzantinoslavica* 47 (1986) 8–24, ders., *The Oneirocritic Literature of the Late Roman and Byzantine Eras of Greece*, PhD diss. University of Minnesota 1981, Giorgos Th. Kalofonos, »Το ιστορικό όνειρο στο τέλος της αρχαιότητας: Η Χρονογραφία του Μαλάλα και τα Ανέκδοτα του Προκοπίου«, D. I. Kyrtatas (ed.), *Όψεις ενυπνίου. Η χρήση των ονείρων στην ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα*, Heraklion 1993, 283–322, ders., »Dream Interpretation: A Byzantinist Superstition?«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 9 (1984–85) 215–220, Franz Drexl, »Das Traumbuch des Patriarchen Germanos«, *Laografia* 7 (1921–25) 428–448, usw.
- 123 Franz Drexl (ed.), *Achmet, Oneirocriticon*, Lipsiae 1925, ders., »Das anonyme Traumbuch des Cod. Par. gr. 2511«, *Laografia* 8 (1925) 346–375, ders., *Achmetis Oneirocriticon*, Lipsiae 1925, L. Massignon, »Thèmes archétypiques en onirocritique musulman«, *Eranos-Jahrbuch* 12 (1945) 241–251, Toufy Fahd, »Les songses et leur interprétation selon l'islam«, *Les songses et leur interprétation*, Paris 1959, 125–158, ders., »Le rêve dans la société islamique du Moyen âge«, Roger Caillois/G. E. von Grunebaum (eds.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967, 335–365, dies., *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloristiques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966 (Paris 1987), Karl Brackertz (ed.), *Das Traumbuch des Achmed ben Sirin*, München 1986, Maria Mavroudi, *The So-Called »Oneirocriticon of Achmet«: A Byzantine Book on Dream Interpretation and its Arabic Sources*, PhD Diss. Harvard Univ. 1998.
- 124 Nikolaos G. Politis, »Μαγικαί τελεταί προς πρόκλησιν μαντικών ονείρων περί γάμου«, *Laografia* 3 (1911) 3–50. Die üblichen Techniken des Heiratsorakeltraums sind das Salzkringeessen, das Legen des ersten Stücks von der *vasilopitta* unter den Kopfpolster (Dimitrios A. Petropulos, »Λαογραφικά Σκεπαστού Ανατ. Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 10, 1943/44, 186–216, bes. 198) oder der *kollyba* am Vortag der *kollyba*-Weihe (Festtag der Hl. Theodore, erster Seelensamstag der Fastenzeit, vgl. Politis, *op. cit.*, 135 ff., Anna Papamichail-Kutuba, »Ο σταυρός στους διάφορους κλάδους του ελληνικού εθμικού δικαίου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερευνας της Ελληνικής Λαογραφίας* 26–27, 1981–86, 3–214, bes. 41, 55), das Kopfhaar wird an einen Ring gebunden (wenn er sich bewegt, erfolgt die Verlobung rasch); ein Apfel wird rundherum abgeschält, die Schale in die Luft geworfen, aus der Form der Schale wird der Anfangsbuchstaben des Künftigen abgelesen (ebenso aus der Hautbildung am *kollyba*-Teig zu Weihnachten, aus der Hand gelesen usw.); Mädchen knüpfen im Mondlicht drei Knoten in ihr Kopftuch und

auch die Zeichen der Voraussage von Sterbefällen¹²⁵ bzw. die Techniken der Totenbeschwörung¹²⁶.

Das Bängen um den Ernteertrag ist zentrales *Movens* für die Wetterprognose und Bauernregeln der Volksmeteorologie¹²⁷, die in einem System von vorausweisenden Zeichen wie Windrichtung, Regenfall, Regenbogen¹²⁸, Erdbeben, Himmelskörper, Kometen, Mond- und Sonnenfinsternis usw. die Entwicklung des Lokalwetters vorherzusehen versuchen¹²⁹. Auch auf diesem Sektor erfahren die Erfahrungswerte der lokale

fragen, »mit wem werde ich sie lösen?« (Manolis G. Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, 282 ff., Kalliopi Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, 2 Bde., Athen 1979/80, I 189 f.).

- 125 K. Jung, »Forecasting death and its omens in the traditions of the Hungarians in Yugoslavia«, *Köznapok és legendák*, Ujvidék 1992, 70–77.
- 126 J. Csövek, *Halottlátók a magyar néphitben*, Debrecen 1986, Konstantinos D. Tsangalas, *To anakállhma νεκρών και ζωντανών στα νοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα*, Diss. Ioannina 1977. Allgemein: Lutz Röhrich, »Geist, Geister«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 909–922, Gerda Grober-Glück, »Geistersichtig«, *ibid.* 939–944, K. Schmeling, *Seher und Seherglaube*, Darmstadt 1954, usw.
- 127 Dazu existierte eine enorme Regionalliteratur; in Auswahl aus dem hellenophonen Raum: Ch. P. Koryllos, »Δημιώδης μετεωρολογία«, *Laografia* 2 (1910/11) 603–706, Anthimos Panaretos, »Κυπριακές γεωργικές παροιμίες«, *Κυπριακαί Σπουδαί* 9 (1945) 77–112, D. Psychogios, »Μετεωρολογικά Ηλειώτικα«, *Ηλειακά* 1959, 528–533, St. Papagiannakis, »Λαϊκή πρόγνωση καιρού στην Κρήτη«, *Κρητική Πρωτοχρονιά* 1965, 16–27, Th. Maldogiannis, »Διοσημεία ή σημεία καιρού περιοχής λεκανοπεδίου Ιωαννίνων«, *Ηπειρωτική Εστία* 19 (1970) 442–449, 20 (1971) 86–97, S. Ronas, »Λαϊκό μνηολόγιο της Σμύρνης«, *Μικρασιατικά Χρονικά* 7 (1957) 309–329, Dimitrios A. Krekukias, *Τα προγνώστικά του καιρού της αρχαίας, την μεσαιωνικήν και την νεωτέραν Ελλάδα*, Diss. Athen 1966 (*Gli Uccelli nelle credenze e nelle tradizioni del popolo Greco e Siciliano*, Atene 1970), usw. Allgemein: Jean Philippe Chassany, *Dictionnaire de météorologie populaire*, Paris 1989, Horst Malberg, *Bauern-Regeln. Ihre Deutung aus meteorologischer Sicht*, Berlin 1989, A. S. Ermolov, *The popular weather knowledge*, Moskva 1995, Viera Gašparikova, »Wettermacher«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 693–695, Ferdinand von Andrian, »Über Wetterzauberei«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 24 (1894) 1–39, H. Berkusky, »Regenzauber«, *ibid.* 43 (1913) 273–310, etc.
- 128 Linda Sadnik, »Der Regenbogen in der Vorstellung der Balkanvölker«, *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 482–486, dies., »Zur Herkunft der Wind-Vorstellungen und Wind-Bezeichnungen bei den Südslaven«, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 1 (1950) 131–133, Vasil Marinov, »Sur certains problèmes fondamentaux de l'astrologie de la Bulgarie«, *Rivista di storia dell'agricoltura* 3 (1979) 47–60, ähnlich in *Acta Museorum Agricolurae* 15/1–2 (1980) 105–112.
- 129 In einer Systematik der Wetterregeln und mythischen Interpretationen der Himmelserscheinungen sind folgende thematische Kreise angesprochen: die Sonne (Terminologie, mythische Erzählungen, Sonnenfinsternis, Beeinflussung des Menschen, Sprichwörter), Mond (Terminologie, Mondphasen, Neumond, Vollmond, Abnehmen, ätiologische Mythen, Mondfinsternis, Mondeinfluß: Hund bellt Mond an, Mondsüchtigkeit, Bedeutung für die Wettervorschau, Ernteman- tik), Sterne und Sternbilder (allgemein: Tierkreiszeichen, Sternzählen gilt als Übel, Annageln der

Oralkultur einen bedeutenden Informationszufluß von astrologischer und astronomischer Schriftliteratur, die sich aus dem Altertum in östlicher und westlicher Traditionsbildung bis ins neuzeitliche Südosteuropa ergießt¹³⁰. Eine besondere Stellung in den Glaubensvorstellungen rund um das Wettergeschehen nimmt der Prophet Elias ein¹³¹,

Sterne als schwarze Magie, Einfluß auf den Menschen, Omen [rote Sterne – Übel], Prognostik des Wetters, Orientierung und Zeitplan, Einfluß auf Magie, Sprichwörter; im besonderen: Andromeda, Großer Bär, Aphrodite, Galaxie usw.); Kometen und Sternschnuppen; »unsägliche« Tage (αποφράς ημέρα: Wochentag, Monatstag, Jahrestag, schlechte Monate: der »hinkende Februar«, der März, der magische Mai, der kritische September [Ernte]); Schaltjahr; die böse Stunde (κακή ώρα), das »Kreuz des Mittags« mit den Neraidenerscheinungen. Prognostische Tage (Monatstage: jeder Tag bestimmt das Wetter eines Monats). Vorstellung von den bösen Augustfeen (δρίμες), die katastrophale Wettererscheinungen (Windhosen usw.) verursachen (an den ersten sechs Tagen des Augusts Arbeitsverbote, z.B. Waschen). Das Wetter ist auch von Datumzahlen (gerade, ungerade) beeinflusst (Megas, *Ζητήματα ελληνική λαογραφίας*, *op. cit.*, II 141–155). Dazu in Auswahl: Nikolaos G. Politis, »Μετεωρολογικοί μύθοι«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, Bd. 3, Athen 1931, 1–63, ders., »Ο ήλιος κατά τους δημόσιους μύθους«, *ibid.* Bd. 2, Athen 1921, 110–153, ders., »Οι περί αστέρων και αστερισμών μύθοι«, *ibid.* 212–248, Elpiniki Stamuli-Saranti, »Προγνωστικά«, *Θρακικά* 4 (1933) 234–239, usw. Zur Wetterprognose auch Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, *op. cit.*, 229–231, ders., Anthimos Panaretos, »Κυπριακές γεωργικές παροιμίες«, *Κυπριακαί Σπουδαί* 9 (1945) 77–112, Dimitrios S. Lukatos, *Κεφαλονίτικα γνωμικά*, Athen 1952, 3–12, A. I. Thavoris, *Τα εκφραστικά μέσα προσδιορισμού του χρόνου*, Thessaloniki 1959, Elpiniki Stamuli-Saranti, *Από την Ανατολική Θράκη*, Bd. 1, Athen 1956, 169–180, Thanasis Kostakis, *Η Ανακού*, Athen 1963, 323–342. Manchmal greift die Wetterprognose auch zu ungewöhnlichen Mitteln: z.B. das Milzorakel bei der Schweineschachtung zu Weihnachten (Andreas Rusunidis, »Δαίμονοποίησης του χοίρου εις τον παραδοσιακόν βίον της Κύπρου«, *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου Κυπριακής Λαογραφίας*, Nicosia 1985, 183–189, Papatthanasi-Musiopulu, *op. cit.*, II 248f.). Die gängigen Wetterregeln haben bedeutende Traditionstiefe. Z.B. bei Nebel zu Neujahr gibt es eine gute Ernte, rote Sonne im Westen bringt gutes Wetter, hat der Mond einen Hof gibt es Regen, bei Hahnenruf am Abend und Arbeitsruhe der Ameisen wird das Wetter schlecht, donnert es am Festtag des Hl. Elias wird auch der restliche Sommer schlecht, ist der Rauch des Weihrauchs schwarz so kommt ein harter Winter usw. Diese Metaphysik der Prognostik spiegelt auch soziale Strukturen (Ioannis Telelis, *Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στο Βυζάντιο 1*, Athen 2004).

- 130 Julius L. Ideler, *Meteorologia veterum Graecorum et Romanorum*, Berolini 1832, Faidon I. Kukulles, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, I/2, 218–226, ders., *Θεσσαλονίκης Ευσταθίου τα λαογραφικά*, 2 Bde., Athen 1950, II 28–35; zu *brontologia* und *seismologia* vgl. G. I. Kalaitzakis, »Παντοπινόν καλαντάριον, βροντολόγιον και σεισμολόγιον«, *Παρνασσός* 15 (1892) 315–319, 795–800, Hans-Georg Beck, *Byzantinische Volksliteratur*, München 1971, 205, Ioanna Oikonomu-Agorastu, »Ανέκδοτο σεισμολογικό κείμενο«, *Ελληνικά* 35 (1984) 90–102, Giannis Karas, *Οι φυσικές θετικές επιστήμες στον ελληνικό 18ο αιώνα*, Athen 1977, 138–140 usw.
- 131 Hier dominieren in Südosteuropa folgende Themen: Blitz und Donner (Terminologie, Glaubensvorstellungen: Hl. Elias jagt Drachen am Himmel, Blitzabwendung: Hund aus dem Haus, Eisen aus dem Haus, Schweinskiefer an die Tür genagelt, bei Gewitter sitzt man nicht am Herdfeuer usw., Sprichwörter); Wolken/Regen/Hagel/Schnee/Tau/Nebel (Terminologie, ätiologische Mythen

der mit seinem Sonnenwagen mit Blitz und Donner die Gewitterdrachen über den Himmel jagt¹³². Das (Un)Wetter, aber auch viele andere Katastrophen wie Epidemien, Kriege usw., wird freilich auch von den Konstellationen der astralen Himmelskörper beeinflusst, Vorstellungen, die ebenfalls bis in die Antike zurückreichen¹³³.

[Regen fällt aus den Löchern des Himmels], Regenzauber: Litaneiprozession zum Hl. Elias, *per-peruna* usw., Aufhören des Regens); Regenbogen (Iris u.a. Namen, Überlieferungen, Sprichwörter, Farbenprognostik); Winde (Namen, Lokalbezeichnungen, Geräuschterminologie, Personifikationen der Winde, Bindezauber für Winde, Sprichwörter u.a.); Gewitter (Terminologie, Glaubensvorstellungen); Wirbelwinde (Terminologie, es tanzen die Neraiden, Abwehr: Anrufung der Neraiden, Messer in die Erde stecken, von der der Wirbelwind kommt); Saug-Windhosen (*sifunas*); elektrische Flämmchen auf den Schiffsmasten (als *telonia*-Geister interpretiert). Zeichen der Wettervorhersage: Tierrufe und -bewegungen (Katze, Hund, Hahn, Rinder, Pferde, Schafe, Spatzen, Krähen, Möwen, Enten, Schakale, Schlangen, Würmer, Kuckuck, Eule, usw.), Eingeweideschau, Schulterblattorakel usw., Beobachtung von Bäumen und Pflanzen, Himmelszeichen (Sonne, Mond, Sterne, Regenbogen, Wolkenbildung u.a.), Zeichen zur Wettersituation an bestimmten Jahrestagen: Meer, Feuer und Rauch, bezügliche Sprichwörter (Megias, *op. cit.*, II 155–162).

132 Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904, I 116, 140, II 80 f., 839–842, Georgios A. Megias, »Θυσιαί ταύρων και κριών εν τη Β. Α. Θράκη«, *Laografia* 3 (1911) bes. 148–156, Stilpon P. Kyriakidis, »Θυσία ελάφου εν νεοελληνική παραδόσει και συναξαρίοις«, *Laografia* 6 (1917) bes. 189–215, Dimitrios S. Lukatos, *Τα καλοκαιρινά*, Athen 1981, 87–95, Dimitrios V. Oikonomidis, »Ηλιός ο προφήτης. Λαογραφία«, *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* 6 (1965) 24–26, Paul Sartori, »Elias«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 2 (1929/30) 748 ff., Manolis G. Varvunis, »Κοινά στοιχεία στον παραδοσιακό πολιτισμό των βαλκανικών λαών«, *Erytheia* 24 (2003) 241–256.

133 Vgl. J. D. Kowatschew, »Bulgarischer Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde«, *Zeitschrift für Ethnologie* 63 (1931) 322–346. Zum Einfluß der Sternbilder auf die (Pest)Epidemienprognose vgl. etwa I. Papadopoulos, »Περί των αποφράδων ημερών«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 18 (1948) 238–244, Thanasis Kostakis, *Η Ανακού Καππαδοκίας*, Athen 1963, 323–342. Zur astrologischen Tradition in Auswahl: *Catalogus codicum Astrologorum graecorum* I–X, Bruxelles 1898–1924, Wilhelm Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn/Leipzig 1922 (Hildesheim/New York 1981), Will-Erich Peuckert, *Astrologie. Geschichte der Geheimwissenschaften* 1, Stuttgart 1960, Franz Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903 (Hildesheim 1967), Wilhelm & H. G. Gundel, *Astrologomena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966, Joseph Mogenet, »L'influence de l'astronomie arabe à Byzance du IXe au XIVe siècles«, *Colloque d'histoire des sciences* 1 (1972) et 2 (1973), Louvain 1976, 45–55, L. G. Westerink, »Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564«, *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971) 6–21, P. Kunitzsch, »Die Unwettersterne und die ›Geomantie‹ des Zanati«, *ibid.* 60 (1967) 309–317, Joseph Mogenet, »Une scolie inédite du Vat. Gr. 1594 sur les rapports entre l'astronomie arabe et Byzance«, *Osiris* 14 (1962) 198–221, ders., »Les scolies astronomiques du Vat. Gr. 1291«, *Bulletin de l'Institut Historique Belge à Rome* 40 (1969) 69–91, Arno Borst, *Wie kam die arabische Sternkunde ins Kloster Reichenau?*, Konstanz 1988, usw.

Die zentrale Stellung des Ernteertrags in den Überlebensstrategien der traditionellen Kommunitäten führt auch zur Exekution von prophylaktischen und apotropäischen Riten der Landwirtschaft gegen Ernteschädlinge bzw. ein ganzes Bündel von abergläubischen Vorzeichen und Omen rund um die Produktionsvorgänge von der Saat¹³⁴ bis zum Schnitt¹³⁵ bzw. zur Weinlese¹³⁶; den Feldfrüchten kommen überdies magische

- 134 Der Saattermin ist von außerordentlicher Wichtigkeit. Der Beginn der Aussaat wird nach dem Wochentag festgelegt (Montag, Mittwoch, Freitag), mit Gebeten, Wünschen, Kreuzschlagen usw. begibt man sich auf die Felder, keiner darf den Säern den Weg kreuzen (Dimitrios A. Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας (Ανατολικής Θράκης)«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 8, 1941-42, 135-192, bes. 156-158). Die Saat wird in der Kirche geweiht, ein *bagiasmos* gegen Würmer und Mäuse wird vorgenommen, das Weihwasser in einer Flasche wird auf die Felder mitgenommen und mit Hilfe eines Basilikumkrauts versprengt.
- 135 Z. B. Exorzismen gegen Ungeziefer und Wildgetier in Thrakien (Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες*, *op. cit.*, 366 ff.). In Kostı z. B. (heute Bulgarien) wurde gegen Ratten und Mäuse, die die Weizenfelder verwüsteten, als Innovation die symbolische »Mäusehochzeit« abgehalten, wo der Mäuserich mit der Maus verheiratet wird: ein Hochzeitszug mit dem Priester als Hochzeitsbestand und dem gesamten Dorf in Festkleidung wird organisiert, nach der Segnung der Vereinigung läßt man die Mäuse frei und verwünscht sie mit einem Bannspruch; nach mündlichen Angaben wollte der Despot den Priester für dieses abergläubische Treiben bestrafen, doch die Dorfältesten ließen dies nicht zu; in Wirklichkeit hat der Pope nur den Bannspruch des Hl. Tryphon gegen Ungeziefer verlesen. Drei Jahre lang soll es tatsächlich keine Mäuse mehr auf den Felder gegeben haben (Dimitrios A. Petropulos, »Λαογραφία Κωστή Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 6, 1939-40, 225-298, bes. 240). Zur Wirksamkeit solcher Verwünschungen siehe auch Dimitrios S. Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, *op. cit.*, 108-112, Stılpon Kyriakidis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 1965, 130-139, Elpiniki Stamuli-Saranti, »Ευχές«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 5 (1938-39) 97-104. Es handelt sich um einen vereinzelten Fall der Innovation eines neuen Rituals, konstruiert aus traditionellem Material (Hochzeitsbrauch, Bannspruch gegen Ungeziefer). Zur Verschränkung von sakral und profan vgl. auch Mary Douglas, *Purity and danger*, London 1966, 15-17). Der Ritus sollte die Wiederherstellung der Balance zwischen menschlicher Kultur und der Natur bewirken. Die Erntebräuche verfügen über eine große Anzahl von Varianten, abhängig von den Eigenschaften der kultivierten Feldfrüchte (Alexandru Popescu, »Allgemeine und spezielle Charakteristiken der Erntebräuche in Südosteuropa«, *Zeitschrift für Balkanologie* 22, 1986, 89-93). In Thrakien darf z. B. am Dienstag, Donnerstag u. Samstag nicht geerntet werden (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, II 138 ff.), die Bauern streicheln Schlangen, damit ihre Hände nicht schwitzen (eine Sekundärätiologie; Ernten bedeutet Eindringen in das Reich der Toten, vgl. E. Papamichail, »Το φίδι«, *Λαογραφία* 3, 1911/12, 477 ff.), der Pflug wird beweihräuchert, die letzte Garbe unter die Ikonen gehängt, am 6. 8. (Μεταμόρφωση του Σωτήρος) wird Weizen und Gerste in der Kirche gesegnet und unter die neue Aussaat gemischt, usw.
- 136 Für den Weinbau ist der Hl. Tryphon (1. 2.) zuständig. An seinem Festtag werden Rebstöcke abgeschnitten und an die vier Ecken des Weinbergs gelegt (als Opfer und Abwehrhandlung, vgl. Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 235 f.), eine kleine Rebe wird unter die Hausikonen gelegt. Der

Eigenschaften zu, die auch bei den Therapiebemühungen der Volksmedizin eingesetzt werden¹³⁷. Darüberhinaus gibt es eine Reihe von Schutzheiligen der Agrarwirtschaft¹³⁸.

Erntebeginn fällt auf den 6. 8. (Μεταμόρφωση του Σωτήρος), jedoch Bittlitaneien und Prozessionen in die Weinberge sind schon ab der mesoepenethkoisti (Mitte zwischen Ostern und Pfingsten) nachzuweisen, die einen magischen Kreis um die Weinberge ziehen (Dimitrios S. Lukatos, »Λαογραφικά-γλωσσικά Στενιμάχου Β'. Λαογραφικά Στενιμάχου«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 12, 1945–46, bes. 152; dort auch zu Regenlitaneien 157–166); sogar die Hochzeitskränze werden aus Rebstöcken verfertigt (Evrdeki Antzylatu-Retsila, *Τα στέφανα του γάμου στη νεότερη Ελλάδα*, Athen 1980, 13–30, Konstantinos A. Romaios, »Τα κλημάτινα στεφάνια του γάμου. Η καταγωγή του χριστιανικού θεσμού«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 57, 1928, 159–168, auch Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 2, *op. cit.*, 307–312). Der Erntebeginn wird mit Musik gefeiert, Maultiere und Pferde werden mit Glocken behangen (Dimitrios S. Lukatos, *Τα φθινοπωρινά*, Athen 1982, 23, für Stenimachos); die Rückkehr erfolgt mit Gesang, Hausschmückung mit Reben, einem Festschmaus und nächtlichem Gelage.

- 137 Z.B. die Weizenkörner: Beim ersten Zahn des Kindes wird Weizen gekocht und an Verwandte und Nachbarn verteilt (damit die Zähne des Kindes leichter herauskommen); diese geben Silbermünzen, damit die Zähne fest sitzen (Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, *op. cit.*, II 144 f.). In Tsanto wird das Baby auf das Tisch Tuch gesetzt, rundherum ist Weizen gestreut, Münzen, ein Buch, eine Schere, usw.; welchen Gegenstand das Kind zuerst ergreift, hat zukunftsweisende Bedeutung: den Weizen – er wird Bauer, Münzen – Reichtum, Buch – belesen, Schere – Schneider. In Tsakili wird zu Neujahr der Weizen ins Feuer geworfen, damit er so hoch wie dieses wird; die Großmutter holt Weizen, Münzen und unbesprochenes Wasser von geosteter Quelle: Münzen sind für den glückbringenden Eintritt der Mädchen ins Haus (*podariko*, Fußorakel), das Wasser wird mit dem Weizen auf die Felder verstreut für eine gute Ernte. Die mantische Eigenschaft des Weizens gründet in seiner chthonischen Eigenschaft als Symbol für Tod und Auferstehung der Vegetation und Sinnzeichen der Fruchtbarkeit (Eleni Psychogiu, »Μαυρηγή« και Ελένη, Athen 2008, 212 f. und *pass.*), eine *panspermia* wird bei verschiedenen Gelegenheiten gekocht und verzehrt bzw. in der Kirche gesegnet.
- 138 Für Hagelschutz steht die Hl. Eleni (21. 5.), der Hl. Bartholomäos (11. 6.) gilt als Weinbergheiliger. In Thrakien werden gegen Hagelschlag auch drei Ostereier im Weinberg vergraben (Petrooulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας«, *op. cit.*, 150, Stefanos Imellos, »Θρακικό πασχαλινό έθιμο μαγικού περιεχομένου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 23, 1973–74, 3–9, Aikaterini Polymeru, »Δημώδεις δοξασίες περί χαλάζης και τρόποι προς αποτροπήν ή κατάπαυσίν της«, *ibid.* 23, 1973–74, bes. 56, Robert Wildhaber, »Die Eierschalen im europäischen Glauben und Brauch«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19, 1970, 435–457). Ein Ei von einer schwarzen Henne am Gründonnerstag besonders rot gefärbt gilt als Amulett (*fylakto*) gegen Hagelschlag; in Naimonas wird ein Pfannkuchen in Kreuzform mit vier Eiern an den Kreuzenden gebacken, nach Ostern werden Eier auf Weinbergen gegessen und die Schalen vergraben (ebenfalls gegen Hagel, Megas, *Ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, V, 6). Bei Hagelschlag wird der Dreifuß im Herdfeuer umgedreht vors Haus gestellt (Stilpon Kyriakidis, »Δεισιδαίμονια και δεισιδαίμονες συνήθειαι (εκ Γκιουμουλτζίνας Θράκης)«, *Λαογραφία* 2, 1910, bes. 406, 416), die gefährlichen Wolken werden mit schwarzgriffigem Messer bekreuzigt (Stamuli-Saranti, »Προλήψεις«, *op. cit.*, 212 f.). Zu diesem in der Magie vielverwendeten Messer, das anziehend und zugleich abstoßend für Dämonen ist vgl. George Frederick Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge 1903, 363, Faidon

Flurprozessionen und Bittlitanen sollen das Unwetter (Dürre, Hagelschlag) und den Ernteschaden (Epidemien, Heuschrecken) abwenden¹³⁹. Erntedankfeste sind in praktisch allen Ackerbaukulturen nachweisbar¹⁴⁰. Die Riten der Landwirtschaft und Viehzucht passen sich dem natürlichen Umraum an und reproduzieren ihn in einer für den Menschen günstigeren Variante; insofern handelt es sich um eine parallele Kosmogonie, wo Kultur und Kultivierung die »wilde« unbearbeitete Natur zu zähmen und für den Menschen fruchtbar zu machen versuchen.

3.6 IM NETZWERK DER SUPERSTITIONEN

Die praktisch unbeschränkte Ausdehnung und Dichte des assoziativen Gewebes von vermeintlichen Analogien im magisch-religiösen Weltbild des vorwissenschaftlichen

Kukules, »Μνεΐα δεΐσιδαΐμονιών τινών και μαγικών συνηθειών εις Νομοκάνονας«, *Ευχαριστήριον. FS A. Alivizatos*, Athen 1958, bes. 230 f., Papatomopoulos/Varvunis, *Βερναρδάκειος κώδικας, op. cit.*, 349, 362). Für den Herdenschutz der Viehzüchter gelten als Krisentage das Fest des Hl. Georg (23. 4.) als Auftriebstermin und des Hl. Demetrios (26. 10.) für den Abtrieb (Leopold K. Goetz, *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, Heidelberg 1937, II 44, Megas, *Ελληνικά έορταί, op. cit.*, 25 f., Angeliki Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, 1/1, Athen 1957, ρλη', Démétrios S. Loukatos, »La St. Démètre (26 Oct.) jour de culte, de transhumances et de conventions automnales chez les pasteurs nomades ou semi-nomades en Grèce«, *Symposium du 6-7 Nov. 1975 à Belgrade*, Belgrade 1976, 257-267). Als Schutzheilige der Herdentiere gelten der Hl. Vlasios (11. 2.) und der Hl. Athanasios (18. 1. u. 2. 5.); an ihren Festtagen herrscht Arbeitsverbot, Schlachtopfer (*kurbania*) werden abgehalten, es erfolgt die Heilung der Tiere von *baskania* (böser Blick): ihnen werden Amulette umgehängt, sie werden mit *hagiasmos*-Weihwasser besprengt, eine wissende Frau zerschlägt ein Ei an ihrem Kopf, für milchlose Ziegen wird ein zerschlagenes Ei mit Salz und Kleie unter das Butterfaß gelegt und unverständliche Bannsprüche gesprochen (Papatthansi-Musiopulu, *op. cit.*, II 230).

139 Ikonenumzüge und das Herumführen von Reliquien finden gewöhnlich in der Frühlings- und Fröhsommerperiode statt (z. B. Georgios N. Aikaterinidis, *Πασχαλινό δρόμωμο στην Καλή Βρύση Δράμας*, Kali Vrysi 2000), die *hagiasmos*-Prozession am Theophanietag, die *pompa* von Stadtheiligen an ihrem Festtag (z. B. die *Demetria* in Thessaloniki). Solche Flurumgänge zu Monasterien, Feldkapellen und Hl. Quellen können auch drei Tage lang dauern, wobei man die Tiere einsperrt und ohne Fressen läßt (G. Nikolakakis, »La litanie dans le Lassithi, Crete«, *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 16, 1992, 42-48). Die Deskriptionen und Analysen geben gewöhnlich die Prozessionsordnung an, die Stationen mit Gebeten und Litaneien (Niederknien), die Sakralrequisiten wie Kreuze und Hexapterygen, die Fastenvorschriften, usw. Zum »Kreuztragen« (*krästonoše*) im südslavischen Raum vgl. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, 331.

140 Gewöhnlich werden die ersten Feldfröchte der Ernte in der Kirche geweiht, unter die Bilderwand (*templum*) gestellt und verteilt, bzw. zur Dorfquelle gebracht (Kreta, Makedonien, Thrakien usw.). Aus den ersten Weizenkörnern werden Kringel gebacken und bei der Quelle als Opfergabe aufgehängt; daraus bäckt man auch Weihbrote (*prosfora, leiturgia*), Wein, Olivenöl, Wachs und Weihrauch werden gespendet.

Zeitalters der Vormoderne umgibt den Einzelnen, seine Familie und die Kommunität (bzw. auch größere kollektive Gruppierungen) unausweichlich und integriert sie in ein Netzwerk von *prima vista* uneinsichtigen Zusammenhängen, dessen Eng- oder Weitmäsigkeit und seine Verknüpfungsmodalitäten von der individuellen oder kollektiven Imagination und Phantasie bzw. der Intensität der Krisensituation und psychogenetischen Phobien abhängen. Trotz der Restriktionen der institutionalen Kirche (Reformation, Gegenreformation) bzw. der Rationalität des wissenschaftlichen Weltbildes der Aufklärung ergießt sich ein breiter Strom solcher Vorstellungen in die Moderne und die unmittelbare Gegenwart, denn das Unvorhersehbare bleibt trotz aller szientifischen und technologischen Errungenschaften weiterhin unvorhersehbar, das Unerklärliche füllt in beunruhigender Weise weiterhin die Leerstellen menschlicher Wissenslücken und die Modelle der Mikro- und Makrophysik ermangeln elementarer Vorstellbarkeit und sind für die Alltagspraxis des Durchschnittsmenschen mehr oder weniger irrelevant. Somit erhalten sich weiterhin Vorstellungsschichten, in Südosteuropa ganz dezidiert, die im Lichte aufgeklärter Vernünftigkeit eher zu den Schattenseiten der europäischen Kultur gezählt werden könnten, für die Kulturwissenschaften jedoch von unschätzbarem Wert sind, da sie die Organisationsformen von Wissen, Erleben und Erfahrungsanwendung im menschlichen Bewußtsein an seinen Grenzen erhellen, wo die Strategien im Umgang mit dem Unerklärlichen und Unvorhersehbaren in Frage stehen.

Die Morphologie »abergläubischer« Manifestationen ist in ihren Variationsmöglichkeiten schier endlos und in den Urbankulturen des heutigen Südosteuropa weiterhin gegenwärtig: Horoskop, Astrologie, Medium, Handlesen, Omen, Zahlenmagie (13), Okkultismus, der Böse Blick usw. dokumentieren das Weiterleben von Glaubensvorstellungen, die eigentlich dem animistischen Weltbild vorindustrieller Oralkulturen angehören¹⁴¹. Dort kann praktisch jede zufällige Begebenheit eine bestimmte (oder auch ambivalente) Bedeutungszuweisung (Semiosis) erhalten, die aus dem unerschöpflichen Reservoir und dem universellen Netz von assoziativen Analogievorstellungen gespeist wird und deren quasi-logischer Konnex nicht immer leicht zu erkennen ist¹⁴². Dieses

141 Genauso unerschöpflich ist die einschlägige Bibliographie bzw. die Materialzusammenstellungen. Vgl. kritisch Konstantinos D. Tsangalas, *Μαγεία και Αστρολογία. Εισαγωγική εθνολογική προσέγγιση και απομυθοποίηση*, Athen 2007. Astrologische Anleitungen sind nicht nur in eigenen Fernsehsendungen zu sehen, sondern erfreuen sich auch weiterhin publizistischer Erfolge (z. B. *Πρακτική Αστρολογία*, Athen 1971). Allgemein vgl. Hans Biedermann, *Handlexikon der magischen Künste*, Graz 1973.

142 Dazu einige Beispiele aus dem Bereich der traditionellen thrakischen Volkskultur: Öffnet sich die Eingangstür von alleine, so wird ein Freund ins Haus kommen; verschiedene Bedeutungen bekommen folgende Ereignisse: Wenn man irrtümlichweise mit zwei Gabeln ißt, Brot fällt zu Boden, man sieht ein Haar zu Boden fallen, man sieht eine Spinne usw. Der Nadelstich beim Anprobieren

symbolische Kollektivwissen, das auch eine lange Liste von Verboten enthält¹⁴³ und in das auch religiöse Institutionen miteinbezogen sind, reguliert und kanalisiert die Produktion und Reproduktion im sozialen Leben und festigt im allgemeinen gesellschaftliche Normen und Strukturen. Derartige Glaubensvorstellungen beruhen vielfach auch auf den Superstitionen bezüglich der Existenz und Aktivität von Dämonen¹⁴⁴, aber auch auf den symbolische Bedeutungen, die dem Anfang und dem Ende einer Handlung beigemessen werden, wodurch das Kontinuum des Zeitflusses strukturiert wird¹⁴⁵.

eines Kleides bedeutet, daß man es lange tragen wird, wenn die Schere der Schneiderin fällt, bekommt sie viel Arbeit; ein Sprung im Spiegel ist ein böses Omen, wer auf eine brennende Zigarette steigt, wird einem geliebten Menschen begegnen. Wenn die Wangen erröten, wird von einem gesprochen, Ohrenpfeifen gilt als Zeichen, daß man etwas zu hören bekommen wird, beißt das rechte Ohr, wird man Geld geben, das linke – Geld bekommen. Wer Kaffee aus dem *briki* (*ibrik*) trinkt, wird Priester usw. (Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες*, *op. cit.*, 282 ff., Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, *op. cit.*, I 189 f.).

- 143 Weitere Beispiele aus Thrakien: Mittags und nachts soll man nicht an Quellen wachen, weil sich dort die Neraiden aufhalten; man soll es vermeiden, die Monatstage zu zählen, aus Angst vor dem Sterben eines Verwandten; aus demselben Grund sagt man Kindernamen nicht; auf dem Weg zu den Gräbern begrüßt man sich nicht (nicht aus Pietät, sondern weil es ein schlechter Tag ist); aus der Pflanzenmagie: Die Knaben sollen keinen Mastix kauen, sonst bekommen sie keinen Schnurrbart. An den ersten Tagen des August (Erscheinung der *δριμες*) soll man kein Meerbad nehmen, sonst wird die Haut schuppig; welches Kind Brotkrumen isst, wird Priester (Mädchen – Popenfrau); man soll keine Brotkrumen übriglassen, sonst wird man von der Geliebten verlassen; bei Erntebeginn leiht man keine Geräte her, denn sonst verleiht man sein Glück; aus demselben Grund leiht man am Abend kein Salz oder Essig (sonst wird der Wein zu Essig). Die Arme zu kreuzen bedeutet, sich vor seinem Glück zu verschließen (eine Ruhehaltung, die bedeutet, daß man keine Arbeit hat); wenn Frauen nicht lachen, werden sie viel weinen, wenn die Nase beißt, der wird geschlagen werden; ein krankes Tier wird dreimal um die Kirche geführt, der Eulenschrei gilt als Omen für Pest oder Epidemien; noch schlimmer ist es, wenn die Eule am Hausdach sitzt: dann gibt es einen Todesfall in der Familie (Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες*, *op. cit.*, 279 ff., Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, *op. cit.*, I 191 f.).
- 144 Z.B. das Pfeifen in der Nacht lockt die *kalikantzaro*i an, der wilde Feigenbaum ist der Sitz des Teufels (vgl. das Schattentheaterstück »Το στοιχειωμένο δέντρο«/»Kanli kavak«, wo alle Figuren verzaubert werden, Walter Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, 107 f.), die Mühle ist ein verwunschener Ort usw. (Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 113–116).
- 145 Auf dieser Zeitvorstellung gründen Vorstellungen wie das Eintreten des Glücks am Neujahrstag (*podariko*), der glückliche Anfang einer Aktion (*cheriko*, z.B. erster Gast in der Taverne, erster Käufer im Geschäft), Konzeptionen wie die »böse Stunde« (*κακή ώρα*, wo schreckliche Dinge gleichsam ohne das Zutun der Akteure passieren, die bloß Ausführende des Schicksalswillens sind; so werden z.B. Gewaltverbrechen begründet), die Begrüßung von Sonne und Mond, der *hieros chronos* der Festzeit usw. Vgl. Venetia Newall, »Fest«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 1035–1043 (mit der Bibliographie zur Festtheorie), Alki Kyriakidu-Nestoros, *Οι δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Thessa-

Zu Superstitionen im Balkanraum existiert eine unübersichtliche Bibliographie mit oft unstrukturierten kumulativen Materialsammlungen oder irrepräsentativen regionalen oder thematischen Spezialstudien¹⁴⁶. Aber eine erschöpfende Bestandsaufnahme ist ohnehin gar nicht anstrengbar. Neben den parareligiösen Superstitionen im Marginalbereich der Sakralsphäre der institutionalisierten Hochreligion gibt es jedoch auch Manifestationen, die man unter dem Etikett »Reste naturkultischer Vorstellungen« subsumieren könnte: Dies betrifft die Naturelemente (Feuer, Wasser, Erde)¹⁴⁷, aber auch Bäume, Felsen und Steine¹⁴⁸ u. a.

- loniki 1986, dies., »Ο χρόνος της προφορικής ιστορίας«, *Μήτις* 2 (1987) 177–188, V. Apostolopoulos, »Η οργάνωση του χρόνου«, *Ελλάδα: Ιστορία και Πολιτισμός* Bd. 5, Thessaloniki 1981, 306–323, usw.
- 146 Vgl. indizierend Anton E. Carić, »Volksaberglaube in Dalmatien«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 6 (1899) 585–608, Lukas Grgjić-Bjelokosić, »Volks Glaube und Volksbräuche in der Hercegovina«, *ibid.* 6 (1899) 609–632, Georg Eckert/P. E. Formozis, *Mazedonischer Volks Glaube. Magie, Aberglaube und religiöse Vorstellungen in Saloniki und in der West-Chalkidike*, Thessaloniki 1943, dies., *Beiträge zur mazedonischen Volksmagie*, Thessaloniki 1942, dies., *Regenzauber in Makedonien*, Thessaloniki 1943, Friedrich Salomo Krauss, »Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 16 (1886) 102–162, ders., *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster 1890, Momčilo Zlatanović, *Narodne pesme i basme južne Srbije*, Beograd 1994, Josef Matl, »Hölle und Höllenstrafen in den volkreliösen Vorstellungen der Bulgaren, Serben und Kroaten«, *Südslawische Studien*, München 1965, 159–179, Edmund Schneeweis, *Grundriß der Volksglaubens und Volksbrauchs bei den Serbokroaten*, Celje 1935, Gabriella Schubert, »Die Rolle der Frau im Volksglauben der Südslawen«, *Slavica Gandensia* 7/8 (1980/81) 157–179, Karl Dieterich, »Hellenistische Volksreligion und byzantinisch-neugriechischer Volksglaube«, *Angelos* 1 (1925) 2–23 (*Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* 1, 1925, 2–3, 2, 1926, 69–73), Richard M. Dawkins, »Soul and Body in the Folklore of Modern Greece«, *Folklore* 53 (1942) 131–147, Leopold Kretzenbacher, »Heiliges Brot und Heilbrot. Gedanken zu einer neugriechischen Brot-Monographie«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 4 (1981–82) 261–267, usw.
- 147 Feuer ist ein Apotropäum in vielen Kulturen. Während der Zwölften darf in Südosteuropa der »Christblock« nicht verlöschen, denn sonst kommen die Dämonen durch den Rauchfang ins Haus (vgl. wie oben); eine andere Vorstellung ist die des »Feuerengels«, der die schädlichen Zwölftengeister vertreibt. Ähnlich ist die Vorstellung vom Heiligen Licht, das niemals verlöscht. Die Herdstelle gilt als Zentrum des Hauses, in ihrem Feuer werden Öl- und Weinopfer dargebracht, Brotopfer im Backofen. Zu den Superstitionen rund um das Herdfeuer gehört auch, daß man in der Nacht kein Feuer herleiht, ebenso an Festtagen und wenn eine Frau im Kindbett liegt (Feuer als »Kraft« des Hauses). Dazu auch Donald Ward, »Feuer«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 1066–1083, *Handbuch des Deutschen Aberglaubens* 2 1389–1402. Dem Quellwasser werden magische Eigenschaften zugeschrieben (für leichte Geburt und gegen Kinderlosigkeit); es besteht auch die Vorstellung, daß das Wasser in der Nacht »schläft«. Die Münzopfer bei Quellen sind heute noch in Gebrauch; in das Quellwasser darf man nicht spucken noch urinieren (vgl. dazu noch in der Folge). Zum Erdkult der Ackerbaukulturen Donald Ward, »Erde«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 136–153.
- 148 Die Vorstellung von Heiligen Steinen mit magischen Eigenschaften der Kraftübermittlung ist weit

Besonders interessant ist die Vorstellung von alten und großen Bäumen als Sitz von Geistern: Daher ist es nicht ratsam, in ihrem Schatten zu schlafen, und beim Umschneiden sind spezielle Vorkehrungen gegen die Rache des Baumgeistes zu treffen¹⁴⁹. Solche Vorstellungen gehen z.T. auf die Antike zurück¹⁵⁰ und sind in Südosteuropa weit verbreitet¹⁵¹. Bei Fußwanderungen im Balkanraum oder auf den Ägäisinseln wird sich der Besucher vielleicht gewundert haben über Bäume und Sträucher, meist in unmittelbarer Nähe von eingefassten Quellen (*bagiasmata*), die mit Stoff- und Kleiderfetzen über und über behangen sind. Diese *tzatzala*¹⁵² sind Stoffteile von Kleidungsstücken von Kranken (Erwachsenen und Kindern), die nach dem Heilungsprinzip der *transplantatio morborum* der Naturpflanze die Krankheit übertragen (nach den Gesetzen der Berührungsmagie der Kontagiosität, wonach die Kleidung die Haut des Kranken berührt, ist das Kleidungsstück als *pars pro toto* ebenfalls Träger der Krankheit; die Krankheit, die von der Natur kommt, wird an die Natur zurückgegeben); diesen Effekt verstärkt noch die Sakralsphäre der Hl. Quelle, in deren Wasser durch Waschungen eine ähnliche Therapie vorgenommen werden kann¹⁵³.

verbreitet: Auf ihnen rutschen kinderlose Frauen, Kranke lassen ihre Kleider dort (*transplantatio morborum*) wie auf den Bäumen und Sträuchern nahe einer Quelle (vgl. dazu noch in der Folge); sie werden auch zur Heilung durch den Nadelöhr-Ritus benutzt (Konstantinos A. Romaios, »To Αγιολίθαρ«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 7, 1932, 285–292).

- 149 Dazu gibt es eine Reihe von sagenhaften Erzählungen (Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904, I 324, Stefanos D. Imellos, »Δένδρα ιερά-στοιχειωμένα στις λαϊκές παραδόσεις«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 28, 1987–97, 21–59, auch in *Λαογραφικά*, Bd. 4, *Ποικίλα*, Athen 2003, 48–85).
- 150 Anthimos Panaretos, *Η δενδρολατρεία από αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερα*, Nicosia 1979, Andreas Rusunidis, *Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο* 1, Nicosia 1988, 20.
- 151 Leo Barbar, »Der Baumkult der Bulgaren«, *Anthropos* 30 (1935) 797–802, Wilhelm Lettenbauer, »Bemerkungen zur Baumverehrung in Volksglauben und Brauchtum der Südslaven«, *Südost-Forschungen* 17 (1958) 68–82, ders., *Der Baumkult bei den Slaven. Vergleichende volkskundliche, kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Neuried 1981, K. Kalokyris, *Τα ιερά δένδρα και το εξ Ανατολής καταγόμενον δένδρον των Χριστουγέννων*, Thessaloniki 1973, Rusunidis, *op. cit.* Zu Baumvorstellungen (*axis mundi*, *genius loci*, Metamorphosen, Feensitz, Lebensbäume, Sprossenwunder der dünnen Zweige, gefährliche Schatten, verfluchte und gesegnete Bäume) vgl. Maria Miligu-Markantoni, *Δένδρα, Φυτά, Άνθη στον λαϊκό πολιτισμό των νεωτέρων Ελλήνων*, Athen 2006, 41–163.
- 152 Der Name für die Kleiderfetzen (Lumpen usw.) düfte auf mittelgriech. *tzantzalon* (*tzantzalos*, der in Lumpen Gekleidete) zurückgehen mit ungewisser Etymologie (vielleicht ital. *cencio* von lat. *cynici*, womit die lumpengekleideten Philosophen der Kynischen Schule bezeichnet wurden; andere Lexika tippen auf arabische Herkunft).
- 153 Dazu erschöpfend Nikos Mutsopoulos, *Τα τζάτζαλα. Το πανάρχαιο έθιμο της αναρτήσεως ρακών σε δένδρα, πλάι σε »αγιάσματα« για την ίαση των ασθενών*, Thessaloniki 2000. Das Verbreitungsgebiet ist vor allem Kleinasien, Thrakien, Makedonien, Epirus, Thessalien, Kreta, Ägäisinseln, Zy-

pern, seltener in Festgriechenland und der Peloponnes (vgl. auch Miligu-Markantoni, *op. cit.*, 94 ff.). Dazu einige Beispiele aus dem historischen Thrakien (heute Bulgarien, Europäische Türkei), wo der Brauch bei orthodoxen Christen und Muslimen gleichermaßen nachgewiesen werden kann (Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, 297 ff.). In Kosti und Viza (Bizye) werden Kleiderstücke von kranken Kindern mit dem Wasser der Hl. Quelle benetzt und an bestimmten Bäumen in der Nähe aufgehängt (dies beschreibt der thrakische Heimatdichter Georgios Viziynos in seiner Novelle »Το Αμάρτημα της Μητρός μου« (»Die Sünde meiner Mutter«, 1883/4), vgl. Dimitrios V. Oikonomidis, »Δημόδως ιατρική εν Θράκη«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 15–16, 1949–51, bes. 219), auch Fadenknoten als Bindezauber für die Krankheit werden ins Gras neben die Hl. Quelle gelegt (Elpiniki Stamuli-Saranti, »Από τ' αγιάσματα της Θράκης«, *Θρακικά* 18, 1943, 219–290, bes. 255). In Kastanies gibt es gleich drei *hagiasmata*, die am Festtag der Transfiguration des Heilands (6. 8.) von Kranken mit Weihbrot und Geflügelopfer besucht werden: Ein *trishagion* wird für die Toten gelesen sowie die Bibelperikope Joh. 9, 19 ff. über die Heilung des Blindgeborenen; gegen Fieber, Krämpfe und Kopfweh bekommen die Besucher ein Schlammkreuz auf die Stirn (Mutsopoulos, *Τα τζάτζαλα*, *op. cit.*, 147 f.). Am Festtag der Entschlafung der Gottesmutter (15. 8.) werden kranke Kinder einer Waschung unterzogen, ihre Kleider zerrissen und in den Fluß geworfen. Am Festtag des Hl. Johannes Prodromos (29. 8.) mißt ein Kranker mit spastischen Anfällen seine Körpergröße mit einem Baumwollfaden vor der Ikone des Heiligen ab, den er dann 40 Tage lang am Handgelenk angebunden trägt (Mutsopoulos, *Τα τζάτζαλα*, *op. cit.*, 48); das Abmessen des Körpers gilt als eine Art somatischer Autotherapie. Die therapeutischen Riten umfassen meist drei Spielarten: a) Opfer an die Toten (um sie günstig zu stimmen, Tieropfer oder Votivgaben, auch ekklesiastische Riten), b) Wasserkontakt (trinken, besprengen, waschen), c) Stoffstück der Kleidung an Bäumen aufhängen (Übertragungsmagie an die Natur) (Mutsopoulos, *Τα τζάτζαλα*, *op. cit.*, 9–38, Olga Vavidu, *Η Χριστιανικότητα των Τούρκων και οι Έλληνες της Μικρασίας*, Athen 1956, 45 f.) Weitere Beispiele: An der Hl. Quelle der Muttergottes der »Lebenspendenden Quelle« (Ζωοδόχου Πηγής) in Herakleia (Stamuli-Saranti, »Απ' τα αγιάσματα«, *op. cit.*, 245) sind Proskynese, Wasserkontakt und Fetzenaufhängen kombiniert; am Festtag der Enthauptung des Hl. Johannes Prodromos in Efkyro (I. Magriotis, »Ηθνη, έθιμα και προλήψεις του χωρίου Ευκαρίου«, *Θρακικά* 9, 1937, 384–391, bes. 386 f.) wird neben dem *hagiasma* ein großer Strauch über und über mit vielfarbigen Stoffetzen jeglicher Größe von Fieberkranken behängt. Im Raum Silivria trinken Kranke nach einer Fastenperiode von der Hl. Quelle der Kapelle des Hl. Johannes Theologos an seinem Festtag (8. 5.), waschen ihren Körper und die neue Kleidung, schneiden davon ein Stück ab und binden es an das Fenstergitter des Quellenhäuschens oder an einen Baum (Mutsopoulos, *Τα τζάτζαλα*, *op. cit.*, 149). In Ganos werden am Festtag der Hl. Paraskevi (26. 7.) Stücke von den Nähten oder dem Kopftuch an Bäume gebunden (Stamuli-Saranti, »Από τ' αγιάσματα«, *op. cit.*, 274), wobei auch ein Umdrehverbot besteht (Gen. 17, 19) (der Blickkontakt ist an sich bereits ein Übertragungsmodus). In Kurvali bei Silivria üben auch die Muslime denselben Brauch am Festtag der Hl. Paraskevi (26. 7.) gegen die Malaria, bei der Παναγία η Ελεούσα am 15. 8. in Peristeri in Myriofytos gegen Lepra, wobei die Kleider mit Schlamm beschmiert werden, in Madytos 8. 5. (Hl. Johannes Theologos), auch am 17. 7. (Hl. Marina), am Festtag des Hl. Theodor Teron (17. 2.) gegen Malaria und ansteckende Krankheiten mit einem Bannspruch (»sich binde dich, Kleid, damit du mir meine Gesundheit gibst«) (Stamuli-Saranti, »Από τα αγιάσματα«, *op. cit.*, *pass.*, Mutsopoulos, *Τα τζάτζαλα*, *op.*

Ein anderer Ritus, der den Bäumen eine besondere Bedeutung beimißt, ist ihre »Erhöhung« (*hypsoma*), eine Weihung, die sie in den Status eines sakralen Schutz- und Grenzzeichens der Siedlung erhebt, Teil jenes magischen Zirkels von Kapellen, *proskynetaria*, Hl. Quellen (*bagiasmata*), der den Siedlungsraum der Menschen ausgrenzt und gegen die dämonisch-wilde Natur schützt (Epidemien, Übel jeglicher Art)¹⁵⁴. Der Ritus des *hypsoma* wird nach der Festliturgie in feierlicher Prozession der ganzen Gemeinde gewöhnlich in der Nachosterwoche vorgenommen, wobei der Priester ein Stück Rinde vom Baum abschneidet, ein Stück Weihbrot der Meßlesung in die Öffnung legt und den Rindenschnitt mit Wachs verklebt. Solche geweihten Bäume werden in jeder Himmelsrichtung aufgestellt, so daß sie kreisartig einen geistlichen Schutzwall rund um das Dorf bilden¹⁵⁵.

Einen anderen Bestandteil des magischen Abwehrsystems und der zirkelartigen Konsekration des Siedlungsraumes bilden die heiligen Quellen (*bagiasmata*) und bachartigen Wasserläufe, oft eingefast und reguliert mit oder ohne Kapelle; Wasser gilt im weitesten Sinne als Sitz von Dämonen und ihm werden purifikatorische Eigenschaften

cit., 149 f.), in Tsanto wird der Hl. Johannes sogar Αἰ-Γιάννης ο Τζατζαλιάρης genannt (Mutsopoulos, *op. cit.*, 150 f.). Es gibt auch Fälle, wo die hl. Quellen mehr oder weniger in islamischer Hand sind, wenn z.B. das Wohnhaus des Imams gleich neben der Quelle steht; Krankheit kennt keine Dogmen. Zu weiteren Beispielen Mutsopoulos, *Τα τζάτζαλα*, *op. cit.* 151–160 Fallkatalog geordnet nach Anlässen und Orten, für Thrakien das Material zusammengestellt bei Stamuli-Saranti, »Από τα αγιάσματα«, *op. cit.*, 226–290, Verbreitungskarten bei Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες*, *op. cit.*, 302–316 mit 2 Karten.

154 Alexandros-Faidon Lagopoulos, *Ο Ουρανός πάνω στη Γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Athen 2003, 15 ff., Alki Kyriakidu-Nestoros, »Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου«, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Athen 1975, 15–40, Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες*, *op. cit.*, 24, Dimitrios Petropoulos, »Ορια ιερά-σταυράτα«, *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 11 (1969) 227–244, Charles Stewart, »Magic Circles: An Approach to Greek Ritual«, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25 (1994) 91–101.

155 Zu den Details der Ritualhandlung Miligu-Markantoni, *op. cit.*, 153–160. Vgl. weiters Stefanos Imellos, »Δένδρα ιερά-στοιχειωμένα στις λαϊκές παραδόσεις«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 28 (1987–98) 69–106, Georgios A. Megas, »Παραδόσεις περί ασθενειών«, *Λαογραφία* 7 (1923) 465–520, bes. 465–476, Dimitrios Koukopoulos, *On the mountains of Katsantonis*, Athens 1934, 55, G. Stathis, *Από τ' Άγραφα*, Michigan 1957, 179 f., G. Thomas, »Τα υψωμένα δέντρα των Αγράφων«, *Μετέωρα* 163–168, 1970, 52 f., Georgios N. Aikaterinidis, »Εαρινά έθιμα λαϊκής λατρείας από την περιοχή Σερρών«, *Πρακτικά Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 11–20, bes. 15, 17, ders., »Ο εορτασμός του Αγίου Γεωργίου εις Νέον Σούλι Σερρών«, *Σερραϊκά Χρονικά* 5 (1969) 129–149, bes. 138 f., Petropoulos, »Ορια ιερά-σταυράτα«, *op. cit.*, 236 f., Giorgos Thomas, »Το υψωμένα δέντρα της Θεσσαλίας«, *Αρχαίον Θεσσαλικών Μελετών* 7 (1985) 207–225.

zugeschrieben; solche Quellen sind meist einem bestimmten Heiligen gewidmet¹⁵⁶. Die Sakralität und Heilkraft solcher Quellen gründet sich meist auf legendenartige Erzählungen, die gewöhnlich drei verschiedenen Typologien folgen: 1. das wunderbare Entspringen der Quelle, 2. die Entdeckung der Quelle durch eine wunderbare Begebenheit und 3. die Entstehung der Quelle durch die Tätigkeit eines Heiligen, durch einen wunderbaren Hirschen oder eine wundertätige Ikone¹⁵⁷. Solche Narrationen bilden die Grundlage für Riten, Feste und für die Übertragung der Sakralität auf den Umraum der Quelle und die Besucher¹⁵⁸. Fast alle Heiligenfeste (*panegyria*) finden bei solchen *hagiasmata* statt, wobei die Festordnung neben der Festmesse, dem Symposium, Musik und Tanz, Ringkämpfen und anderen Agonen auch Tieropfer und das Aufhängen von Kleidungsstücken von Kranken an den Hl. Bäumen in der Nähe der Quelle vorsieht¹⁵⁹.

156 Für das historische Thrakien vgl. die systematische Studie von in Elpiniki Stamuli-Saranti, »Από τ' αγιάσματα της Θράκης«, *Θρακικά* 18 (1943) 219–290, die 728 Fälle verzeichnet. Vgl. weiters für den hellenophonen Raum, Kleinasien und Konstantinopel Manuil I. Gedeon, »Κωνσταντινουπόλεως Αγιάσματα θρακικά«, *Θρακικά* 9 (1938) 101–121, Dimitrios Lukopoulos/Dimitrios Petropoulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Athen 1949, 32–36, Dimitrios Petropoulos/Ermolaos Andreadis, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ακσεράι-Γκέλβερι*, Athen 1971, 67 f., Anastasios Vrontis, »Ροδιακή λαογραφία«, *Λαογραφία* 11 (1934–37) 535–594, bes. 546, Stefanos Imellos, »Λαογραφικά ειδήσεις παρά τω Γάλλω περιηγητή P. Aug. de Guys«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 13–14 (1960–61) bes. 239 f., G. Hatzigeorgiu, »Από τ' αγιάσματά μας«, *Λαογραφική Κύπρος* 1 (1971) 39–44, *Οι δρόμοι του νερού*, Athen 2008, Sofia Suli, *Θεραπευτικά αγιάσματα στην Ελλάδα*, Athen 2009, Maximos Nikolopoulos, *Τα αγιάσματα του Αγίου Όρους*, Thessaloniki 2009, Archimandrit I. Tassias, »Τα αγιάσματα της Θεσσαλονίκης«, *Κήρυγμα και Ευχαριστία, FS Metropolit von Thessaloniki Anthimos*, Athen 2009, Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες*, *op. cit.*, 288 ff. usw.

157 Zu den Legenden Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, I Nr. 197, 281, 470 und *pass.*, Dimitrios S. Lukatos, »Η θρακική λατρεία των αγιασμάτων (λαογραφικά και εθνολογικά στοιχεία)«, *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 229–240, zum Hirschmotiv ders., »Le motif de la chèvre decouvrant les lieux sacres en Grèce«, *FS Matthias Zender*, Bonn 1972, I 465–469, zu weiteren Motiven Kostas Romaios, »Αχνάρια επάνω σε βράχους«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 13 (1946–47) 209–227, Dimitrios V. Oikonomidis, »Χρονογράφοι του Δωροθέου τα Λαογραφικά«, *Λαογραφία* 18 (1959) 113–243, 19 (1960–61) 3–95, bes. 29 f.

158 Eulogios Kurilas, »Αγιασμάτων Θράκης και Κωνσταντινουπόλεως: τα ιερά λουτρά«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 23 (1958) 65–184, Georgios K. Spyridakis, »Επιβιώσεις λαϊκής πίστεως, λατρείας και τέχνης εκ της βυζαντινής περιόδου εις την βόρειον Ελλάδα«, *Πρακτικά του Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, 235–262, bes. 243, 246.

159 Einige Beispiele aus dem Raum des historischen Thrakien. In Madytos bei Eceabat wird die Quelle der Panagia auf der Hochebene von Kirtili am neunten Tag nach der Entschlafung der Gottesmutter (23. 8.) von vielen Leuten besucht. Die Festmanifestationen dauern drei Tage. Nach vielen

Vorbereitungen (Essen, Decken, warme Kleider) treffen die Leute am Vortag beim *hagiasma* ein, das mit Übernachtsstellen für die Familien, gezimmert aus Baumstämmen mit provisorischem Vorhang und überdacht mit Zweigen, ausgestattet ist. Kerzen werden angezündet, die Marienikone geküßt, man trinkt Wasser von der Quelle und wäscht sich das Gesicht, trägt die Namen derer ein, die bei der Bittmesse (*paraklese*) genannt werden sollen; beim Licht der Petroleumlampen dauern Tanz und Gesang bis Mitternacht, vor Sonnenaufgang findet man sich bei der Ikone ein und hört die Lesung, dann folgen wiederum Tanz und Musik, Frischvermahlte nehmen mit gesamter Festkleidung teil (wechseln bei jedem Tanz), es gibt Geld für die Musikanten, damit weibliche Angehörige den Tanz anführen können, und alle Mädchen führen auf diese Art einen Tanz an; das Fest dient auch dem Kennenlernen der Jugend, es kommt zu Verlobungen usw. Am nächsten Tag findet die Rückkehr statt (Elpiniki Stamuli-Saranti, *Από την Ανατολική Θράκη. Η Σηλυβρία με τα γύρω χωριά της*, 2 Bde. Athen 1956/58, I 232). Zu den Vorbereitungen der Proskynese zählen: Fasten, sexuelle Enthaltensamkeit, Gebet, Kommunion nach dem *taximo* (Gelübde, Weihung), die Weihbrote gesegnet und verteilt, das Entzünden von Kerzen (Seelenlicht), die Kommunion mit dem hl. Wasser (manchmal auch Kopfwaschung oder kranke Glieder und Körperstellen) (Konstantinos A. Romaïos, »Δαικίς λατρείες της Θράκης«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θεσάυρου* 11, 1944/45, 1–131, bes. 30f., Georgios A. Megas, »Ανασενάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Λαογραφία* 19, 1960/61, 472–534, bes. 478, 481, 483). Ziel dieser Besuche, meist verbunden mit dem Heiligenfest und seinem *panegyri*, ist der göttliche Segen und Beistand bzw. die Wunderheilung von Krankheit und Invalidität. Ein anderes Beispiel: Beim *hagiasma* der Entschlafung der Gottesmutter (15. 8.) in Kastania (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 64f.) speist die Quelle ein Reservoir am Rande des Friedhofs; jede Frau bringt sechs Weihbrote (*prosfora*) mit, davon fünf für die Panagia, nach der Messe kommt es zur Prozession mit der Marienikone und eine parakletische Litanei wird psalmodiert, das Wasser wird geweiht, Kerzen werden entzündet, Münzen ins Reservoir geworfen, man besprengt einander mit Weihwasser, Gräber werden besucht, Tiere geschlachtet (zwei Schafe und Geflügel), das Fleisch gesegnet und bei einem Symposium gemeinschaftlich verzehrt, jeder Passant (auch Muslim) wird bewirtet, kranke Kinder werden mit Wasser begossen, ihre Kleider zerrissen und in den Fluß geworfen; für drei Tage besteht Fegeverbot, für neun Tage Waschverbot; im russisch-türkischen Krieg des 19. Jh.s soll die Panagia das Dorf durch einfallenden dichten Nebel gerettet haben. Diese religiöse/weltliche Festivität ist auch ein Familienfest mit allgemeiner Teilnahme: Die Mutter sorgt für die Herstellung der Weihbrote, der Vater nimmt die Tieropfer vor, die Kinder werden mit Wasser begossen, jede Familie besucht ihre Toten und entzündet für sie eine Kerze (zu diesem Familienaspekt vgl. auch Maria Michail-Dede, »Πανηγύρια της Αττικής (θρησκευτική και κοινωνική άποψη)«, *Πρακτικά Β' Επιστημονική Συνάντηση Ν. Α. Αττικής*, Kalyvia 1986, 195–218). Das Weihwasser des *hagiasma* wird in Flaschen auch nach Hause gebracht, Kranke werden damit kommuniziert, neue Kleider besprengt, denn *hagiasma* gilt auch als therapeutisches Mittel (z. B. der hl. Paraskevi für Augenleiden) (Stamuli-Saranti, *Από την Ανατολική Θράκη, op. cit.*, I 225f.). Manchmal finden diese Quellbesuche auch ohne geistlichen Beistand statt, z. B. beim *hagiasma* des Hl. Eustratios in Skopos: Bei einer provisorischen Freilichtkapelle außerhalb der Stadt mit Granitplatte als Altar versammeln sich am Vorabend der Taxiarchen alte Frauen und Männer und bringen jeder einen Hahn (Fertilitätssymbol) mit, der unter Symbolgesten und mit prophetischem Gemurmel geschlachtet wird, während der Anführer die ganze Nacht Wache hält (*ibid.* 235).

Charakteristischerweise werden solche Quell-Heiligtümer und Heil-Quellen in der gleichen Weise und zu demselben Zweck von muslimischen Glaubensangehörigen frequentiert¹⁶⁰.

4. POPULARE DEVOTIONSFORMEN UND SUPERSTITION

Zwischen institutionalisiertem und dogmatisch sanktioniertem Glaubensverhalten und dem, was im kirchlichen Umraum und in der Pastoralpraxis wirklich vor sich geht, ist in den traditionellen Oralkulturen Südosteuropas keine grenzscharfe Trennlinie zu ziehen, womit der grundsätzlichen Problematik einer klaren Scheidungsmöglichkeit von Sakralität und Profanität/Säkularisierung eine zusätzliche Schwierigkeit hinzugefügt wird, die, vor allem im orthodoxen Bereich, den Abstand der theologischen Maximen des höheren Klerus von der Praxis des niederen Klerus betrifft, eine Differenz, die sich bereits im byzantinischen Jahrtausend in verschiedenen Fragen bemerkbar gemacht hat. Die Dorfpfarrer und Kreispopen sind der theologischen Akkommodationstaktik der Hochkirche nicht in allen Punkten gefolgt¹⁶¹ und hatten Kompromisse mit Glaubensvorstellungen und Praktiken ihrer Gläubigengemeinde einzugehen, so daß in der lokalen Pastoralpraxis eine ganze Reihe von eigentlich »paganen« Riten trotz aller Verbote und Mahnungen des höheren Klerus und der ekklesialen Institutionen bis in die jüngste Vergangenheit weitergelebt haben, was vor allem im orthodoxen Kommunikationsraum durch das Fehlen von Reformation, Gegenreformation und einer weniger durchgreifenden Aufklärung bzw. durch das an Proselytismus grundsätzlich interesselose Verhalten der osmanischen Administration begünstigt worden ist. Insofern ist es eigentlich wenig zielführend, im religiösen Verhalten der Oralkulturen der nichtprivilegierten Unterschichten Südosteuropas pagane/idolatrische von christlichen Elementen unterscheiden zu wollen, magische Superstitionen von sanktionierten Glaubensinhalten, verdammens-

160 Auch hier werden Waschungen vorgenommen, Kerzen entzündet, Geschenke ausgetauscht usw.; diese Manifestationen festigen den Gemeinschaftsgeist auch in gemischten Kommunitäten. Dazu Frederick William & Margaret M. H. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 Bde., Oxford 1929, I 262–264, Olga Vatidu, *Η Χριστιανικότητα των Τούρκων και οι Έλληνες της Μικρασίας*, Athen 1956, 78 f., K. G. Manta, *Λαογραφικά Παλλαδαρίου Προύσας Μ. Ασίας*, Edessa 1983, 66. Weiteres Material auch in Georgios Avgerinu-Sguridis, *Η Πέραμος της Κυζίκου*, Athen 1968, 38, Nikos Milioris, *Τα Βουρλά της Μικράς Ασίας*, 2 Bde., Athen 1957, I 38 f., Nikos Kararas, *Το Σεβντίκιοϊ*, Athen 1964, 107 f., Kostas M. Stamatopoulos, *Βήματα στα Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως*, Athen 1989, 29 f., 69 usw.

161 Dazu Walter Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.

werte Praktiken, an denen die Lokalgeistlichen trotzdem teilnehmen, von dogmenkorrektem Verhalten. Die Orthodoxie hat gegenüber dieser byzantinischen *oikonomia* einer hinnehmenden Toleranz zu Zeiten auch fundamentalistischen Eifer an den Tag gelegt, wie etwa an der Bewegung der Kollyvaden abzulesen ist¹⁶².

4.1 THEOLOGISCHE DOGMATIK UND GELEBTE PASTORALPRAXIS

In der Folge seien einige Fälle solcher Differenzen näher beleuchtet, die Strukturkonstanten und Denkfiguren dieses hybriden Synkretismus magisch-religiöser Glaubensvorstellungen und -praktiken zu demonstrieren in der Lage sind. Das Assoziationsgewebe des Analogiedenkens im animistisch-dynamistischen Weltbild steht theologischen Dogmenbildungen vom Typus richtig/falsch eigentlich wesensfremd gegenüber, denn die lockeren Verknüpfungsformen des Denkens in Korrelationen aufgrund von Entsprechungen erlauben die Integration und Amalgamierung von schier unbegrenzten Glaubensinhalten, deren einziges Differentialkriterium die Tauglichkeit für die Überlebensstrategien der Kommunität ist. Insofern sind die sanktionierten Glaubensinhalte der Hochkirche wesentlichen Mutationen, Uminterpretationen und »Mißverständnissen« ausgesetzt, Mißverständnisse, die die Mentalität der Glaubens-Praktizierenden gar nicht als solche (an)erkennt, weil sie nicht dem Kreis ihres unmittelbaren Lebensinteresses angehören. Religiöses Verhalten in Südosteuropa ist daher ein Paradigmenkanon *par excellence* für die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«: Auf dem Traktor und dem Taxi-Wagen klebt neben dem Marienbild und dem hängenden Kreuz das Auge als Amulett gegen den Bösen Blick.

In der Phänomenologie der Volksfrömmigkeit gibt es nicht nur Bereiche, die mehr dem Aberglauben angehören als dem Glauben, sondern auch Manifestationen, die den kreativen Umgang mit den hochkulturellen Vorgaben der ekklesialen Sakralität dokumentieren: Dies ist im Bereich der Ästhetik nachzuweisen, aber auch im Bereich der Legendenbildung und der Bedeutungszuweisung von Heiligennamen durch paretymologische Auslegungen. Im ersten Fall ist es deutlich, daß sich die ästhetischen Präferenzen der nichtprivilegierten Unterschichten auch in Südosteuropa deutlich von den ikonographischen Vorgaben der Kirchenmalerei unterscheiden, die für den eigenen Gebrauch weniger die byzantinische und nachbyzantinische, gotische oder barocke Ikonen- und Freskomalerei bevorzugen, sondern deutlich die süßlich romantisierenden Formen,

¹⁶² Ioannis Zelepos, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität im osmanisch-orthodoxen Kommunikationsraum 1750–1820*, Wiesbaden 2012.

die dem Kitsch zuzurechnen sind, seien dies nun Andachtsbildchen, Papierikonen¹⁶³, Hinterglasmalereien, Marienstatuen oder orthodoxe Heiligenikonen in Feldkapellen. Die Evozierung von Andachtsgefühlen und religiöser Bewegtheit scheint vom Grad der ästhetischen Qualität meditativer Gegenstände weitgehend unabhängig zu sein; die »Kunstlosigkeit« solcher Produkte des Wallfahrtswesens, der urbanen Heiligen- und Kirchweihfeste, der katechetischen Pastoralpraxis und des Massentourismus zu Sakralorten steht in keinem direkten Verhältnis zu ihrem Existenzstatus als Sakralobjekte. Hier eröffnet sich ein weites Feld religionspsychologischer und kunstwissenschaftlicher Untersuchungen, die in Südosteuropa vielfach noch in ihrer Beginnphase stehen¹⁶⁴.

Der zweite Bereich, der an dieser Stelle bloß erwähnt sei, betrifft die kreative paronymologische Bedeutungszuweisung von Heiligennamen, die gleich auch ihre Eigenschaften und »Zuständigkeit« im Sinne der sprachlichen Analogiebildung festlegen: Der Hl. Eleutherios ist für die Niederkunft zuständig (ελευθέρωση), der Hl. Fanurios für verlorene Dinge (die er »wiedererscheinen« läßt, φανερώνω) usw.¹⁶⁵ Diese phantasievolle Verballhornung, die den Gesetzen der lautlichen Similität als semantischer Identität folgen, erstreckt sich auch auf andere Bereiche einer modifizierten Kirchensprache, die die Idiomatik und Terminologie der Glaubensmanifestationen umgibt¹⁶⁶. Zur Phänomenologie der Volksfrömmigkeit gehört auch die Vermittlerrolle der Heiligen zur höchsten Sakralinstanz und ihre Schutzfunktion für Berufe und Städte bzw. ihre Zuständigkeit für bestimmte Krankheiten¹⁶⁷ und ihre Beinamen¹⁶⁸; vor ihren Ikonen muß immer eine

163 Vgl. die systematische Studie von Dori Papastratu, *Χάρτινες εικόνες. Ορθόδοξα θρησκευτικά χαρακτηριστικά 1665–1899*, 2 Bde., Athen 1986.

164 Irina Nicolau/Ioana Popescu, »Le Kitsch comme tradition«, *Revista de Etnografie și Folclor* 30/2 (1985) 135–141, Paul Petrescu, »Les sources populaires et l'évolution de l'art contemporain dans le sud-est de l'Europe«, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 25/1 (1987) 3–9, Manolis G. Varvunis, »Το «κιτς» στη σύγχρονη ελληνική λαϊκή εκκλησιαστική τέχνη«, *Ελληνικός λαϊκός πολιτισμός και τουρισμός*, Athen 2013, *ibid.* 409–440, ders., »Προσκυνηματικός τουρισμός και ελληνική λαϊκή τέχνη«, *Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos* 29 (2008) 217–228.

165 Weitere Beispiele bei Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, III 5 ff. und Konstantinos Minas, »Λαογραφικές παρετυμολογίες«, *Laografia* 30 (1975–76) 17–30.

166 Vgl. die Bibelsprichwörter (Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 137).

167 Was auf den Bildern vielfach zur Darstellung kommt. Vgl. dazu noch in der Folge.

168 Dies gilt vor allem für die Gottesmutter. Zu den weit über hundert Beinamen der Panagia vgl. Nikos A. Kefalliniadis, *Η λατρεία της Παναγίας στα ελληνικά νησιά*, 2 Bde., Athen 1990/91, ders., *Η λατρεία της Παναγίας στην στεριανή Ελλάδα*, Athen 1993, Faidon I. Kukules, »Επίθετά τινα της Θεοτόκου«, *Ημερολόγιον Μεγάλης Ελλάδος* 1932, 431–444, Ioannis Vogiatzidu, *Γλώσσα και λαογραφία της νήσου Άνδρου*, 1. Bd., Athen 1949, 92–98, 208 f., X. P. Farmakidis, »Αι προσωνομίες των εικόνων της Παναγίας εν Κύπρω«, *Κύπρια λαογραφικά σπουδάσματα*, Nicosia 1941, 20–25, Manolis G. Varvunis, »Η Παναγία στις δημόδιες θρησκευτικές παραδόσεις της Ρόδου«, *Δωδεκανησιακά Χρονικά* 16 (1998) 21–44; Aufstufung in Manolis G. Varvunis, *Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές της*

Öllampe brennen. Ikonen zeigen häufig auch den Gründungsmythos der Kirche bzw. die Stifter¹⁶⁹. Der Naos gilt als Haus des Heiligen, dem die Kirche gewidmet ist. Zu den Standardelementen der Volksfrömmigkeit gehören die Wunderikonen, die Reinigung und Verehrung der Ikonen auch im Haus, die Wasserweihe und der Handel mit dem *hagiasma* in Flaschen, Fastenzeiten und Kommunion, Arbeitsverbote und Strafen¹⁷⁰.

4.2 BILDERVEREHRUNG UND WALLFAHRTSWESEN

Sakralität manifestiert sich in symbolischen Zwischenstufen zwischen Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit. Judentum, Islam und der frühchristliche Ikonoklasmus sind dafür eingetreten, daß das *numinosum* keinem konkreten Bildinhalt entsprechen kann, im ostkirchlichen Bereich wurde die Verehrung der Ikone im VII. Ökumenischen Konzil 787 beschlossen, allerdings unter den Restriktionen der theologischen Bilderlehre des Hl. Johannes von Damaskus, in der die mystische Abbild-Urbild-Relation ausformuliert

ελληνικής θρησκευτικής λαογραφίας, Athen 2013, 237–241. Der Hl. Georg z. B. wird vielfach als »der Reiter« bezeichnet, und Sagen über Wunderreisen des Heiligen für Hilfe oder Strafe sind im Umlauf (Leopold Kretzenbacher, »Sankt Georg mit dem Jüngling auf dem Streitross«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 1, 1978, 181–196, ders., *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerretter*, Wien 1983, 7–36, Thomas Raff, »Der hl. Georg als Knabenretter«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 3, 1980, 113–126).

169 Zu den Gründungslegenden gehören Standardmotive wie: Die Ikonen zeigen den Platz, Bauverhinderung wenn der Platz dem Heiligen nicht gefällt, Sagen über die Benennung der Kirche, über Strafen beim Versuch des Abreißens der Kirche usw.

170 Die thaumaturgische Eigenschaft einer Ikone äußert sich in Knistern, Transpiration usw. als Omen; ihr Auffindungsort erfährt eine Benediktion (*kathagiasmos*), die Kreuzeinweihung hat auch Amulettfunktion (Τίμιο Εύλο); die Ikonenwand im Haus hat meist einen bestimmten Platz, ihre Reinigung und Verehrung ist datumsmäßig vorgesehen. Zum Kirchengebäude gehört vielfach auch das *semantron* (Stundentrommel) und der Glockenturm mit der Uhr. Es gibt heilige Quellen (*hagiasmata*), aber auch verwünschenes Wasser (*anemoneria*, Wohnort der Neraiden): Wasser von *hagiasma* wird als Medizin in Flaschen verkauft, hinter der Tür aufgehängt gegen Zauber; zu den Heiligenfesten bei Quellen vgl. oben und noch in der Folge. Fastentage sind Mittwoch und Freitag, Fastenzeiten die *Quadragesima*, die Fastenperiode vor dem 15. August bzw. die Weihnachtsfasten; Fasten gilt auch als exzeptionelle Strafform; nur der Verzehr von Fastenspeisen ist erlaubt, drei Tage nach dem Fasching herrscht absolutes Eßverbot; Fasten ist auch ein Akt der Reinigung (als unrein gelten schwangere Frauen, Rückkehrende vom Begräbnis; dazu M. L. Arnott, »Ethnographic food habit research in Greece«, *Ethnologia Europaea* 5, 1971, 204–210, Chr. Enisleidis, *Ο θεσμός της νηστείας*, Athen 1959). Die Kommunion setzt Fasten voraus, körperliche Reinigung, Beichte, Vergebung, Verbote; von ihr sind ausgeschlossen Schwangere nach Abort, Prostituierte, Paare, die in außerehelicher Symbiose leben. Das Verschütten des Meßweins gilt als schlechtes Omen. Zur Volksfrömmigkeit gehören auch die Arbeitsverbote an gewissen Festtagen und die Strafen für ihre Übertretung (Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, III 5–18).

ist¹⁷¹; als meditatives »Fenster« in die Schönheit der »anderen«, der eigentlichen Welt¹⁷², ist es nicht dem Zufall überlassen, was und wie auf einer Ikone abgebildet wird (was in den Malbüchern zu den einzelnen Ikonentypen festgehalten ist), die deshalb auch keine Entwicklung nach Maßgabe individuell-künstlerischer Eingebung aufweisen kann, wie sie für die nachgotische Kunst des westlichen Mittelalters charakteristisch ist. Als Symbolträger des Urbildes in mystischer Korrespondenz ist die Ikone aus sich gnadenemantiver Sakralgegenstand und wird im Osten geküßt wie das Kreuz und das Evangelium. Die feine theologische Scheidung zwischen (Ver)Ehrung (τιμή) und Anbetung (λατρεία) ist in der Glaubenspraxis jedoch kaum zum Tragen gekommen.

171 Zum »Geistcharakter« frühchristlicher Bildhaftigkeit vgl. Ernst Kitzinger, *The Cult of the Images in the Age before Iconoclasm*, Cambridge/Mass 1954, Heinz Skrobucha, *Von Geist und Gestalt der Ikonen*, Recklinghausen 1961. In der nachikonoklastischen Periode übernimmt die Ikonenverehrung schrittweise Funktionen des Reliquienkults (André Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 Bde., Paris 1946, I 33 ff., II 343 ff.). Die Abbildbarkeit Christi wird in seiner Menschennatur begründet (Leonid Ouspensky/Wladimir Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern/Olten 1952, 28 f.). Zur theologischen Ikonenlehre Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 476 ff. Bildfeindliche und bildfreundliche Tendenz sind schon im sogenannten areopagitischen System (nach Dionysius Areopagites, 6. Jh.) verschachtelt, einem mystischen Zeichensystem zur Entschlüsselung des unsinnlichen Seins, wobei im »Apophatismus« die höchste Seinsstufe nur mehr negativ darstellbar ist; dazwischen gibt es jedoch verschiedene Symbolstufen sowie eine grundsätzliche Bedeutungsambivalenz der Zeichen. Insofern kann das Abbild mit dem Urbild nicht wesensidentisch sein (Gerhart Ladner, »The Concept of the Image of the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy«, *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, 1–35) und der Betrachter der Ikone ist in ständiger Spannung dazu angehalten, die sinnlichen Zeichen und Bilder zu transzendieren, um die unsinnliche göttliche Welt imaginieren zu können. Der Sieg über die Bilderstürmer wird am ersten Fastensonntag, dem Sonntag »der Orthodoxie« gefeiert.

172 Die Ikone ist demnach Objekt der Meditation, »Fenster« zum vergöttlichten Sein, »Lebensweg und ein Mittel; sie ist selbst Gebet. Daher ihre Hieratik, ihre majestätische Einfachheit, die Ruhe ihrer Bewegung; daher der Rhythmus ihrer Linien und die Freude ihrer Farben, die einer vollkommenen inneren Harmonie entfließen« (Ouspensky/Lossky, *op. cit.*, 41). Die kirchliche Kunst ist streng symbolisch, sie bildet die eigentliche Wahrheit ab, aber nicht illusionistisch, denn das Dargestellte entzieht sich von vornherein der menschlichen Faßbarkeit. »Der Sinn der kirchlichen Kunst besteht eben darin, daß sie diese zwei Wirklichkeiten, die Wirklichkeit Gottes und die der Welt, der Gnade und der Natur, wiedergibt, besser gesagt: indem sie darüber in sichtbarer Weise Zeugnis ablegt« (*ibid.* 37). Diese diffizilen theologischen Spekulationen werden im tatsächlichen Ikonenkult, der mit dem Heiligenkult in unmittelbarer Beziehung steht, freilich bald vergessen. Die Ikone wird selbst zum Idol, und ist nicht bloß Mittel zur Kommunikation mit dem Unsinnlichen; sie wird zum verehrungswürdigen Kultgegenstand aus sich selbst, und nicht nur weil sie dem dahinterstehenden Urbild entspricht (vgl. auch Hans-Georg Beck, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München 1977). Zu der ganzen Frage religiöser Bildhaftigkeit auch Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München ²1991.

Der griechische Religionssoziologe Demosthenes Savramis hat sich kritisch mit den »abergläubischen Mißbräuchen« des Bilderkults in Byzanz auseinandergesetzt und die Ikonenverehrung als nichtchristliche Tradition, die auf die Kaiserbildverehrung der Römerzeit zurückgeht, hingestellt¹⁷³. Zu solchen »abergläubischen Mißbräuchen« zählen Wunderlegenden über Stadttretung, Krankenheilung, Holz und Malfarbe der Ikonen als Talismane und Amulette, Blumenschmückung der Bilder, Versilbern und Vergolden der Ikone, angehängte Votivgaben usw.¹⁷⁴ Die diffizilen Spekulationen um das apophatische System bildlicher Verkörperung des Unabbildbaren, greifbar etwa in den »nicht von Menschenhand gemalten Bildern« (αχειροποίητα)¹⁷⁵, sind der Glaubenspraxis jedoch mehr oder weniger fremd geblieben, und die Ikonolatrie unterscheidet sich im Kultverhalten nur graduell von der Idolatrie. Insofern ist das Bildverständnis in Ost- und Westkirche (wo eine solche dogmatische Kontrolle der Ikonographie aufgrund des Fehlens der ikonoklastischen Auseinandersetzungen nicht anzutreffen ist) mehr eine Sache theologischer Dogmatik als gelebter Glaubenspraxis geblieben. Wunderikonen und Ikonenwunder sind in Ost und West gleichermaßen anzutreffen¹⁷⁶, ebenso wie Gnadenorte und Wallfahrten zu heiligen Stätten. Ein greifbarer Unterschied besteht jedoch im Fehlen dreidimensionaler Darstellungen im Osten aufgrund des byzantinischen Skulpturverbots plastischer Figürlichkeit, das sich gegen die Anbetung von Götterstatuen in hellenistisch-römischer Zeit wendet¹⁷⁷.

173 Demosthenes Savramis, »Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz«, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960) 174–192.

174 Dieser an sich fruchtbare Ansatz wird allerdings auf dogmatisch-sterile Art abgehandelt, wenn der Autor meint, die Massen des Kirchenvolkes hätten das wahre religiöse Anliegen der Kirche verfälscht (Savramis, *op. cit.*, 175) und wenn der Volksglaube mit dem »Aberglauben« gleichgesetzt wird (*ibid.* 180, Anm. 32). »Die theologische und philosophische Tiefe der Lehre von den Bildern, die die Kirche entwickelte, konnte aber nicht in das Volk eindringen und von den Massen verstanden werden« (*ibid.* 181). Daß aber gerade diese Differenz von Interesse für die Kulturforschung sein könnte, ist dem genannten Religionssoziologen nicht in den Sinn gekommen. Zu solchem »Aberglauben« vgl. u. a. Leopold Kretzenbacher, *Das verletzte Kultbild*, München 1977, ders., »Ikonotropie zu Kultbildern und Fresken in Südosteuropa«, *Südost-Forschungen* 29 (1970) 249–266.

175 Ernst von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, Gilles G. Meersseman, »Leggende dell’Oriente cristiano nella letteratura e nell’arte figurativa del Medioevo«, *Atti del convegno internazionale sul tema »L’Oriente cristiano nella storia della civiltà«*, Roma 1964, 239–250.

176 Wolfgang Brückner, »Heiligenbild«, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1988) 677–682, Hans Dünninger, »Ablaßbilder. Zur Klärung der Begriffe Gnadenbild und Gnadenstätte«, *Jahrbuch für Volkskunde* N. F. 8 (1985) 50–91, ders., »Gnade und Ablaß – Glück und Segen. Das Verhüllen und Enthüllen heiliger Bilder«, *ibid.* 10 (1987) 135–150, Wolfgang Brückner, *Gnadenbild und Legende*, Würzburg 1978, Lenz Kriss-Rettenbeck, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München 1962 (†1971), Wolfgang Brückner, »Bild, Bildzauber«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 319–326.

177 Ausnahmen bilden die Reliefigonen (vgl. z. B. Ioli Kalavrezou-Maxeiner, *Byzantine Icons in Steatite*, 2 Bde., Wien 1985).

Somit ergeben sich in den Lokalregionen Südosteuropas graduelle Abstufungen zwischen Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit nach Maßgabe des Vorherrschens von Katholizismus, Orthodoxie oder Islam/Judaismus. Doch das Sakralitätszentrum einer Gnadenstätte mit Wunderheilungen, Votivgaben, Gelübden, Bußübungen usw. ist nicht nur eine thaumaturgische Ikone oder Vision, sondern auch das Vorhandensein von Reliquien von heiligen Personen¹⁷⁸. Reliquienbesitz war im mittelalterlichen Kirchen- und Klosterwesen eine wesentliche Voraussetzung für Einfluß, Macht und Reichtum, und nach dem 4. Kreuzzug mit der Einnahme Konstantinopels durch die Lateiner 1204 wurden viele Reliquien nach dem Westen verschleppt¹⁷⁹. Die frappante Streuweite und Nachweisdichte von Reliquien einer einzelnen Sakralperson an verschiedenen Orten in einem bedeutenden geographischen Radius ist Indikator und Pegelmesser für die wichtige religionssoziologische und kommerzielle Dimension des Reliquienbesitzes¹⁸⁰.

Wallfahrten und Pilgertum sind religionsübergreifende Phänomene mit komplexen Implikationen für Kultur und Gesellschaft, die nicht nur den Ort der heiligen Stätte betreffen, sondern auch den Herkunftsbereich der Pilger, ihre Kommunität und Familie¹⁸¹. Pilgertum stellt auch eine frühe Form des Tourismus dar, eine Massenbewegung

178 Zu Reliquienschreinen Manolis G. Varvounis, »Shrines in Greek religious attitude«, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 759 (1995) 673–680, H. Ch. Lukes, *Cypriote shrines*, London 1920, Jill Dubisch, »Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine«, E. Badone (ed.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton 1990, 113–136, usw.

179 Zu den Lazarusreliquien in Autun (von Konstantinopel aus) und den westlichen Legenden um sein zweites Leben als Bischof von Marseille vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 126–129. Die Hl. Demetrios-Reliquien fanden sich von Thessaloniki aus im italienischen Sassoferrato (Maria S. Theochari, »Ψηφιδωτή εικών του Αγίου Δημητρίου και η ανεύρεσις των λειψάνων του Αγίου εις Ιταλίαν«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 1978, 508–536). Aus derselben Stadt wurden die Reliquien des Hosios David nach Pavia gebracht (Raymond-J. Loenertz, »Saint David de Thessalonique«, *Revue des Études Byzantines* 11, 1953, 205–223).

180 Zur Streuweite der Verbreitung von Reliquienteilen von Heiligen im Balkanraum vgl. Otto Meinardus, »A study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church«, *Oriens Christianus* 54 (1970) 130–275. Vgl. auch zur Verteilung der Reliquien: David Parin, »Ritual as spatial direction and bodily division«, Daniel de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, London/New York 1992, 13 ff.

181 Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche*, Münster 1950, Hartmut Kühne et al., *Europäische Wallfahrtsstudien*, Frankfurt 2006 ff., Hans Dünninger/Wolfgang Brückner (eds.), *Wallfahrt und Bilderkult*, Würzburg 1995, Hans Dünninger, »Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiete der heutigen Diözese Würzburg 2«, *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 24 (1962) 52–188, Wolfgang Brückner, »Wallfahrten«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 458–466, Alan Morinis, »Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage«, ders. (ed.), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Conn./London 1992, 1–28, Victor & Edith L. B.

geographischer Mobilität, von der Karawansereien, Pilgerheime, Raststätten, Bruderschaften usw., aber auch Räuber und Piraten ihren Lebensunterhalt verdienen¹⁸². Die Fernwallfahrten nach Mekka, nach Palästina und nach Santiago di Compostella stellen vielfach auch einen Höhepunkt im Leben des *peregrinus* dar, oft verbunden mit einem Gelübde oder Schwur für empfangene divine Wohltaten oder in Erwartung von solchen¹⁸³. Ganze Regionen wie etwa der Kreuzfahrerstaat Zypern (unter venezianischer

Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978, usw.

182 Ellen Badone/Sharon R. Roseman (eds.), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana/Chicago 2004, Simon Coleman/John Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, London/New York 2004, Alphonse Dupront, »Tourisme et pèlerinage: Réflexions de psychologie collective«, *Communications* 10 (1967) 97–121, Manolis Varvunis, »Προσκυνηματικός τουρισμός και ελληνική λαϊκή τέχνη«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014, 187–207, ders., »Προσκυνηματικές εκδρομές και ιερές αποδημίες«, *ibid.* 273–304, Katerina Seraïdari, »Μεγάλη η Χάρη της«. *Λατρευτικές πρακτικές και ιδεολογικές συγκρούσεις στις Κυκλάδες*, Athen 2007. Zur Reiseliteratur der Wallfahrten Giorgos Vozikas, »Προσκύνημα και ταξιδιογραφία«, *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο). Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Αθήνα, 8–12 Δεκεμβρίου 2010)*, 2 Bde., Athen 2013, I 159–183.

183 Bei der christlichen Bevölkerung im historischen Thrakien (heute Bulgarien, Europäische Türkei) wurde die aufgrund von Räufern und Piraten gefährliche Reise mit sorgfältig zusammengestellter Ausrüstung (Wegzehrung, Decken, Kleider, Geschenke an die Mönche an den Hl. Stätten usw.) vor Weihnachten angetreten, mit erwarteter Rückkehr nach Ostern. Die Pilger trafen sich unter verschiedenen rituellen Vorkehrungen zu einem Abschiedessen bei Verwandten (in Kleinasien χατζιθκος γάμος, Pilgerhochzeit genannt), sangen das »Lied des Hl. Grabes«, wurden vom Priester gesegnet (mit ευχέλαιον zu Hause oder in der Kirche), ihnen zu Ehren wurde eine Paraklese gelesen; der Abschiedszug von Verwandten und Freunden, mit *hexapteryga*, Priester im Ornat und Psalmensänger, begleitete die Pilger unter Glockengeläute bis vor das Dorf. Die Pilger-Karawanen wurden gewöhnlich von türkischen Soldaten begleitet wegen der Räuber. An den Hl. Stätten besuchte man das Hl. Grab, den Golgata-Hügel, Bethlehem, Gethsemane, das Mariengrab, Bethanien, das Lazarusgrab, den Jordanfluß usw.; man übernachtete in Klöstern, die Pilgerzüge im Hl. Land fanden gewöhnlich unter Soldatenbegleitung statt. Vom Patriarchen erstand man Abblatzzettel (συγχωροχάρτια), man kaufte Tücher für Verwandte, Wackskreuze, Rosenkränze, Bet- und Spielketten (*kombologia*), Ikonen, Heiligenviten u. a. als Geschenke; ferner Fläschchen mit Jordanwasser, Erde vom Hl. Grab, Kerzen vom Hl. Licht, 33 Kerzen (Alter Christi), Kerzen für die Ikonen im Haus, Ikonen für die Kirche, Räucherwerk, Splitter vom Kreuzesholz usw. Die Verwandten wurden über den Rückkehrtag informiert und die Familie, Verwandte und Freunde empfingen die Pilger in Prozession mit Priester, Psalmensänger und *hexapteryga* vor dem Dorf. Die Prozession bewegte sich in Richtung Kirche, dort wurde eine Dankesmesse (*doxologia*) für den glücklichen Ausgang der Reise abgehalten; die Kirchengemeinde wurde im Haus des Pilgers empfangen, Geschenke verteilt, Begebnisse erzählt, Gefühlen Ausdruck verliehen und der Wunsch ausgesprochen, daß auch andere diese einzigartige Freude erleben können; denn nun sei man vorbereitet für die Reise ohne Rückkehr. Der soziale Status eines *hatzis* war außerordentlich; ihm wurde sogar die Fähigkeit zugestanden, Krankheiten zu heilen (Papathanasi-Musiopoulou, *Λαογραφικά Θράκης, ορ.*

Herrschaft bis 1571) sind in ihrem Kulturprofil von dem Pilgerstrom aus dem Westen geprägt, da das Eiland der Aphrodite die letzte Station der Seereise ins Hl. Land bzw. die erst auf der Rückreise darstellte¹⁸⁴.

Die Reise als *rite de passage* und Initiationsprozeß *par excellence* erhält in der Spielart der Wallfahrt noch eine zusätzlich spirituelle Funktion¹⁸⁵. Im Balkanraum und in Kleinasien dominieren die islamischen Wallfahrten nach Mekka¹⁸⁶ und die christlichen Pilgerreisen nach Palästina¹⁸⁷, beide nach arab./türk. *hac, hacı, hacjı, hadıdj* usw. genannt (*chadžii, χατζήδες* usw.), im slovenischen Raum auch die Jakobspilger nach Santiago di Compostella¹⁸⁸. Die einschlägige Literatur zum Wallfahrtswesen Südosteuropas ist vor allem auf dem komparativen Sektor nicht allzu reichhaltig, was vielfach auch mit den politischen Entwicklungen des 20. Jh.s zu tun hat¹⁸⁹; von herausragender Bedeutung

cit., I 101 f., Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 364 ff.).

184 Die umfangreiche Literatur zum hybriden Charakter von Kultur und Gesellschaft Zyperns zwischen Ost und West im Zeitraum 1191–1571 zusammengestellt bei Walter Puchner, *H Κύπρος των Σταυροφόρων και το θρησκευτικό θέατρο του Μεσαίωνα*, Nicosia 2004, 59–70, 235–284.

185 Richard P. Werbner, *Ritual Passage Sacred Journey: the Process and Organization of Religious Movement*, Washington/Manchester 1989, Edward D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460*, Oxford 1982, John Eade/M. Sallnow (eds.), *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*, London/New York 1991, Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion. An Introduction*, Oxford 2006, Victor Turner, »Liminal to liminoid in play, flow and ritual. An essay in comparative symbolology«, *Rice University Studies* 60/3 (1974) 53–92, ders., »Pilgrimage and communitas«, *Studia Missionalia* 23 (1974) 305–327, ders., »Ritual, tribal and catholic«, *Worship* 50 (1976) 504–526, Victor Turner/Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia 1978, Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (transl. Karen E. Fields), New York 1995, 33–39, Don Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge 1990.

186 »Hadjdj«, *Encyclopedia of Islam* 3 (1986) 31–38, V. Deligiannis, »To χατζηλικι στα Κουβούκλια της Προύσσης«, *Μικρασιατικά Χρονικά* 2 (1939) 400–420, Dimitrios Lukopoulos/Dimitrios Petropoulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Athen 1949, 52–57, Dimitrios Petropoulos/Emolaos Andreadis, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ακσεράι-Γκέλβερι*, Athen 1971, 113–117.

187 Svetla Gjurrova (ed.), *Kniga za bălgarskite chadžii*, Sofija 1995, Vasiliki Chrysanthopulu, »Οι χατζήδαινες της Πέρθης«, *Laografia* 33 (1985) 129–154, Xenofontas Akoglu, *Από τη ζωή του Πόντου. Λαογραφικά Κοτυώρων*, Athen 1939, 218–222.

188 Vgl. die slovenischen Legendenlieder in Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 54–57.

189 Stefan S. Bobčev, »Notes comparée sur les Hadjis balkaniques«, *Revue internationale des études balkaniques* 2 (1936) 1–12, Gábor Tüskés/Éva Knapp, »Mirakelliteratur als sozialgeschichtliche Quelle barockzeitlichen Wallfahrtswesens in Ungarn«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 74 (1988) 79–103. Allerdings auch in Griechenland beginnt das Wallfahrtswesen erst in letzter Zeit Gegenstand intensiverer volkskundlicher Forschung zu werden (vgl. Manolis G. Varvounis, »Shrines in Greek religious attitude«, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 759, 1995, 673–680, Jill Dubisch, *Το θρησκευτικό*

sind weiterhin die Monographien und Studien von Rudolf Kriss, Hubert Kriss-Heinrich und Lenz Rettenbeck¹⁹⁰.

Nach Maßgabe der Reisedistanz kann man die Fernwallfahrten, die einmal im Leben vorgenommen werden, von den Regionalwallfahrten, zu denen man sich öfter entschließt, unterscheiden (z. B. zum schwarzen Marienbild in der Kirche der Szegeder Unterstadt, Csíksomlyó¹⁹¹, Siebenbürgen¹⁹², das slovenische Ruše/Maria Rast, Medjugorje bei Mostar¹⁹³, das berühmte Fresken-Kloster von Gračanica¹⁹⁴, das bulgarische Rila-Kloster¹⁹⁵, die Marienikone auf Tinos¹⁹⁶, die Panagia als Ärztin auf dem Tay-

προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μια εθνογραφική προσέγγιση, Athen 2000, dies., »Σε διαφορετικό τόπο: Ο ανθρωπολόγος ως προσκυνητής«, Eleftherios Alexakis et al. (eds.), *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Athen 2004, 221–244, Renée Hirschon, »Religion and Nationality: The Tangled Greek Case«, Rik Pinxten/Lisa Dikomitis (eds.), *When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts*, New York/Oxford 2009, 3–16).

- 190 Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien*, Wien 1955, dies., »Beiträge zum religiösen Volksleben auf der Insel Cypern mit besonderer Berücksichtigung des Wallfahrtswesens«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 12 (1961) 135–210, dies., *Volks Glaube im Bereich des Islams*, 2 Bde. 1960–62, I 292–340, Rudolf Kriss, »Volksreligiöse Opferbräuche in Jugoslawien«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 35 (1935) 49–63, ders., »Votive und Weihgaben des italienischen Volkes«, *Zeitschrift für Volkskunde* N. F. 2 (1931) 249–271, Rudolf Kriss/Lenz Rettenbeck, *Wallfahrten Europas*, München 1950.
- 191 Dorthin zieht die ganze katholische Bevölkerung des Szeklerlands mit Fahnen und Gesang, wird von den Dörflern umsonst oder billig beherbergt bzw. die Pilger schlafen in der Kirche (Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde, op. cit.*, 121 f.). Die griechisch-katholischen Uniierten haben Wallfahrtsorte auch in Máriapócs, in Andócs in Südwest-Ungarn, in Radna bei Szeged usw.
- 192 Constantina Cristescu, »Pilgrimage and pilgrimage song in Transylvania«, *East European Meetings in Ethnomusicology* 1 (1994) 31 ff.
- 193 Mart Bax, »The Seers of Medjugorje. Professionalization and Management Problems in a Yugoslav Pilgrimage Centre«, *Ethnologia Europaea* 20 (1990) 167–176, Pedro Ramet, »The Miracle at Medjugorje – A Functionalist Perspective«, *The South Slav Journal* 8/1–2 (1985) 12–20.
- 194 Tatomir P. Vukanović, »Gypsy Pilgrimages to the Monastery of Gračanica in Serbia«, *Journal of the Gypsy Lore Society*, ser. 3, 45/1–2 (1966) 17–26.
- 195 Zentralbalkanisches Wallfahrtszentrum für Bulgaren, Griechen, Aromunen und Sarakatsanen (E. Filippidu, »Η αδελφοποιία στους Σαρακατσάνους της Θράκης«, *Πρακτικά Δ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, 275–278). Zur Rupite-Wallfahrt in Bulgarien Galia Valtchinova, »Entre religion, politique et tourisme: le pelerinage de Rupite, en Bulgarie«, *Ethnologie Française* 3 (1998) 396–405.
- 196 Dazu gibt es eine Fülle von Literatur. Die Anstiegstreppe zum Kirchenhügel wird meist auf den Knien oder bäuchlings erklommen. In Auswahl: Jill Dubisch, »Golden Apples and Silver Ships: An Interpretative Approach to a Greek Holy Shrine«, *Journal of Modern Greek Studies* 6 (1988) 117–134, dies., »Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine«, Ellen Badone (ed.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton 1990, 113–136, dies., »Men's time and women's time: History, Myth, and a Modern Greek Shrine«, *Journal of Ritual Studies*

getos¹⁹⁷, der Berg Athos mit seinen 24 Klöstern¹⁹⁸, die »Panagia des Charos« of Leipsoi¹⁹⁹, die Kykladeninseln²⁰⁰ usw.), die sich heute zu einer Art organisiertem religiösen Massentourismus entwickelt haben, von dem ganze Regionen profitieren. Daneben lassen sich Formen des »ökologischen« Pilgerwesens differenzieren, die zu Fuß in Prozessionsform vorgenommen werden. Die Motivationen und Organisationsformen sind unterschiedlich und komplex: brauchtümliche Begehung zu gewissen Jahresdaten, Prozessionsordnung mit Litaneien, Priestern und Sakralgegenständen, Gebeten und Liedern, Stationen und Bußübungen, individuelle Anreiseformen und Formung eines Pilgerkollektivs erst vor Ort, Initiationsriten und Anbetungsformen, Wunderberichte und Handel mit Broschüren, Andachtsbildern, Souvenirs, Flaschen mit Weihwasser, Heilkräutern, Heiligenviten, Rosenkränzen, Gebetsketten, Amuletten, Schutzbriefen, lokalen Agrarprodukten usw., aus persönlichen oder konventionellen Gründen, wie Gelübde, Krankenheilung, Bangen um den Erntesegen, Wunschverwirklichung usw., mit Votivgabe, Opferformen, Kerzenspenden, Geldgaben, Namensnennung während der parakletischen Bittmessen usw.²⁰¹

5/1 (1991) 1–26, dies., »The Church of Annunciation of Tinos and the Domestication of Institutional Space«, *Yearbook of Modern Greek Studies* 10/11 (1994/95) 389–415, dies., *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton 1995, Alekos E. Florakis, *Η Παναγία της Τήνου στον αγώνα του '40*, Tinos 32000, usw.

197 Παναγία η Πάτρισσα, heute in ein neo-orthodoxes Repräsentationskloster umgebaut. Vgl. Leopold Kretzenbacher, »Bergwallfahrt zur »Hochheiligen« Ärztin auf dem Taygetos«, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, 107–115.

198 Die umfangreiche Literatur dazu sei hier ausgespart.

199 Nikiforos Kumunduros, *Η Παναγία του Χάρου στη Λειψώ Δωδεκανήσου*, Leipsoi 1996 (auch in *Δωδεκανησιακά Χρονικά* 21, Rhodos 2007, 36–43).

200 K. Seraïdaki, »Μεγάλη η Χάρη της«. *Λατρευτικές πρακτικές και ιδεολογικές συγκρούσεις στις Κυκλάδες*, Athen 2007.

201 Eine der Hauptaktivitäten seitens der Pilger ist die Darbringung von Votiven und Weihgaben an die Ikone oder den Reliquienschrein, seitens der Sakralinstanz das Hinwegtragen des Gnadenbildes oder des Silberschreins mit den Reliquien in Prozession über die hingelagerten Kranken, die derart auf Heilung hoffen (zur Marienikone auf Tinos am Festtag der Verkündigung und der Entschlafung Marias 25. 3. und 15. 8. Kriss/Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neohellenika, op. cit.*, 32 ff., dem Schrein des Hl. Gerasimos auf Kefalonia und des Hl. Spyridon auf Korfu *ibid.* 55 ff.). In diesen Heilvorstellungen spielt die Berührungsmagie der Kraftübertragung aus dem Sakralgegenstand oder dem darunter befindlichen Altartuch bzw. das Weihwasser-Besprengen (*hagiasmos*) eine wesentliche Rolle. Denselben Brauch übten die Jesuiten schon im 17. Jh. auf Naxos (Walter Puchner, *Griechisches Schuldrama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999, 82–85). Der *hagiasmos* wird im allgemeinen auch bei Epidemien, bedrohtem Ernteerfolg usw. durchgeführt, zur Verstärkung mit den Reliquien aus dem nahen Kloster. Die Berührungsmagie zur Heilung des Kranken erfolgt auch durch das Auflegen des Petrachelions des Popen auf den Kopf des Leidenden, Bekreuzigung mit der Hl. Lanze, Auflegen des Evangeliums, Berühren der Meßgewän-

Neben solchen institutionalisierten Formen kollektiver proskynetischer Mobilität zu zentralisierten Orten der Andachtsübung und Heiligenverehrung mit bedeutendem Zu- und Abgang von Gläubigen und Pilgern gibt es jedoch auch mikroregionale Stätten der Devotionalität in einem Einzugsbereich von wenigen Kilometern: Das sind die sogenannten *proskynetaria*: Feld- und Bergkapellen, Straßenkreuze, kleine Ikonenschreine in aus Ziegeln oder mit Beton (früher aus Holz oder Eisen) gebauten Häuschen in Kuppelform auf einer erhöhten säulenartigen Basis am Straßenrand mit Ikone, Blumen, Weihrauch und Öllampe mit Feuerzeug hinter einer glasbedeckten Öffnung, die tagtäglicher Wartung bedürfen und von den Umwohnern regelmäßig frequentiert werden²⁰². Diese Mini-Kapellen waren einst die Sakralzeichen der metaphysischen Geographie rund um den Siedlungsbereich, Marksteine des divinen Schutzes gegen die Dämonen der »wilden« Natur; nach dem Aufkommen des Automobilverkehrs sind sie meist Erinnerungsdenkmäler an einen Autounfall mit letalem Ausgang oder eine andere unglückliche Begebenheit und werden nicht von der Kommunität bzw. Pfarre errichtet, sondern von Privatpersonen, Verwandten und Leidtragenden. Die Morphologie dieser persönlichen und kollektiven Andachtsstätten dieser bescheidenen *lieux de mémoire* hat in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen und zeigt in der Ausgestaltung zunehmend individuelle Züge²⁰³. Zu-

der usw. (vgl. auch Juliet Du Boulay, *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Limni, Evia 2009). Hier kommt auch das Prinzip der Proxemik zum Tragen, z. B. soll das gebückte Hindurchgehen durch den hochgehaltenen Epitaph-Baldachin in der Karfreitagnacht nach der zyklischen Epitaphprozession um das Dorf am Kircheneingang gegen Kreuzschmerzen helfen; zur symbolischen Bedeutung von Nähe und Ferne vom Sakralgegenstand bei Prozessionen vgl. auch Manolis G. Varvunis, »Μορφές του ελληνικού δημόσιου τελετουργικού και ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014, 719–751, ders., »Αστικές εκκλησιαστικές λιτανείες«, *ibid.*, 473–491, zur Kreisziehung Charles Stewart, »Magic circles: An approach to Greek ritual«, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25/1 (1994) 91–101, zum Anteil von Frauen und Bejahrten Renée Hirschon, »Women, the aged and religious activity: Oppositions and complementarity in an urban locality«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 113–129.

202 Kalkweißen des »Gebäudes« zu Weihnachten und Ostern, Blumenwechsel, Ölnachfüllen, Kontrolle des Öllichts, Dochtschneuzen, Reinigung, Wiederanzündung, Ikonenwaschung usw. Diese Art der Devotion ist den umliegenden Privatpersonen überlassen bzw. den Stiftern der Andachtsstätte, die auch ohne kirchliche oder kommunale Genehmigung errichtet werden kann.

203 Dazu Ralph Hurlbutt, *The Phenomenology of Proskinitaria*, Hamline Univ. 1985, N. Papadakis, »Λαϊκά προσκυνητάρια των δρόμων«, *Δημιουργίες* 5:17 (1972) 65–80, Ioannis M. Hatzifotis, *Τα προσκυνητάρια των ελληνικών δρόμων*, Athen 1986, Varvunis, *Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές*, *op. cit.*, 360–364, Michalis Arfaras, »Ελληνικά προσκυνητάρια«, *Κάμειρος* 48/53 (1984) 152–158, Vasilis Dalkavunis, »Παρατηρώντας εικονοστάσια. Θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις για μια εθνογραφία των επαρχιακών δρόμων«, *Εθνολογία* 13 (2007) 41–80, ders., »Εικονοστάσια και κρήνες: αναζητώντας τα όρια της αμφισημίας και της πολυπολιτισμικότητας σ' έναν επαρχιακό δρόμο της Θράκης«, Gr. Paschalidis/E. Chontolidu/I. Vamvakidu (eds.), *Σύνορα, περιφέρειες, διασπορές*,

sammen mit den islamischen Brunnen und eingefassten Quellen prägen sie das charakteristische Bild der südosteuropäischen Landstraße.

Die neuesten Entwicklungen auf dem Sektor des religiösen Tourismus mit Busreisen zu Heiligen Stätten betreffen nicht mehr nur die Pilger selbst, sondern auch fremdgläubige Touristen, die die Wallfahrt als touristische Attraktion erleben: im Internet wird eine Reise zum Bektaşi-Bergheiligtum Tomori südöstlich vom albanischen Berat angeboten, wo sich jährlich Ende August Tausende von Pilgern des muslimischen Ordens zum Kulmak-Tekke des Baba Ali Tomori auf 1600 Meter Höhe einfinden, während das eigentliche Pilgerziel, die Gedenkstätte zu Ehren des Abbas Aliu von Kerbela auf dem Südgipfel des Tomori in 2.400 Metern Höhe liegt, was als reinigende Höhenwanderung angeboten wird; in entwaffnender Aufrichtigkeit gesteht das Gruppenreise-Angebot, daß damit keine religiösen Ziele verfolgt werden, stellt aber einen Bergführer, die Übernachtung im Zelt am Kulmak-Paß sowie vollwertige Verpflegung in der Höhe in Aussicht²⁰⁴.

4.3 HEILIGENFESTE UND HANDELSMÄRKTE

Eine andere Form der Geselligkeit in gemischt sakral/profanem Rahmen sind die Heiligenfeste, Kirchweihfeste (Kirmes, Kirtag), Jahrmärkte und Handelsmärkte, mit einem Sammelterminus als *panegyri* (von altgr. πανήγυρις, Versammlung einer großen Menschenmenge) oder türk./slav. als *pazar/bazar* (Markt) bezeichnet²⁰⁵, einer Festivität mit der Ansammlung einer zu sakralen oder merkantilen Zwecken angereisten Menschenmenge, neben den ev. Transaktionen von Kauf und Verkauf auch mit deutlich unterhaltendem und kommunikativem Charakter, dem Austausch von Informationen und Geschichten, dem Kennenlernen der Jugend, Tanz und Musik, Brautschau und Demonstration der maskuliner Muskelkraft und Geschicklichkeit in Kampfspielen, sowie anderen Unterhaltungen und Spielen²⁰⁶. Bei manchen Festen bei den einem bestimmten Heiligen geweihten Kirchen und Kapellen kommt es auch zu einem bemerkenswerten

Thessaloniki 2011, 483–500, D. Konstantinidis, »Τα προσκυνητάρια της Λακωνίας. Μια αισθητική ανάλυση«, *Λακωνικά Σπουδαί* 3 (1977) 251–285, ders., »Μερικά ενδιαφέροντα προσκυνητάρια της Αργολίδος«, *Πελοποννησιακά* 13 (1979) 100–110, ders., »Προσκυνητάρια«, *Ελληνική Λαϊκή Τέχνη* 13 (1973) 208–225, usw.

204 <http://www/reisen-in-albanien.de/albanienreise/reisebausteine-3/bekashifest.html>

205 Der Ausdruck *panegyri* ist in anderen Balkansprachen nicht unbekannt, vor allem als *panegirik*, πανηγυρικός, der feierlichen Lobrede. Türk. *pazar* von pers. *bāzār*, Markt; auch mittelgr. παζάρ(ο)ν, sowohl Markt wie auch Verkaufsverhandlung.

206 Zu den sozialen Funktionen auch Edith Turner, *Communitas. The Anthropology of Collective Joy*, New York 2012.

Synkretismus zwischen orthodoxer und muslimischer Bevölkerung, wie etwa beim Hl. Georg und beim Propheten Elias, der im Sommer auf hochgelegenen Bergkapellen und Bergspitzen gefeiert wird, welche beide im sufisch-islamischen Heiligen Chadir kontaminieren²⁰⁷, oder dem Bektaşi-Heiligen Sarı Saltuk, der dem Hl. Nikolaos gleichgestellt ist, aber auch mit Georgios und Symeon kontaminiert²⁰⁸. Die großen Handelsmärkte

- 207 Der islamisch-sufische General-Heilige Chadir erscheint sowohl als Hl. Georg als auch als Prophet Elias. Dazu Kriss/Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, *op. cit.*, I 154–164, Rudolf Kriss, »St. Georg – al Hadr Ihadir, Hidr«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1960, 48–56, ders. »Sanct Georg in der islamischen Welt«, S. Metken et al. (eds.), *Sanct Georg. Ritter mit dem Drachen*, Freising-Lindenberg/Allgäu 2001, 122–125, C. Colpe, »Das samaritanische Pinehas-Grab in Awerta und die Beziehungen zwischen Hadir- und Georgslegende«, *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins* 85 (1969) 162–196, H. S. Haddad, »Georgic Cults and Saint of the Levant«, *Numen* 16 (1969) 21–39, Helmut Fischer, »Hl. Georg«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 1030–1039. Elias als Wettermacher wird bei Juden, Christen und Muslimen verehrt. Vgl. Haim Schwarzbaum, »Elias«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 1342–1353 (auch »Chadir (Hızır)«, *ibid.* 2, 1979, 1206–10), Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 Bde. Oxford 1929, I 319–336 (vgl. auch das Legendenmotiv von Elias/Chadir als Engel oder Eremit [ATU 759] Haim Schwarzbaum, »The Jewish and Moslem Versions of some Theodicy Legends«, *Fabula* 3, 1960, 119–169). Es handelt sich um eine Legendengestalt des islamischen Synkretismus, die Elemente aus dem Gilgamesch-Epos aufweist, der jüdischen Sage von Elias, Motive aus dem Alexanderroman (Zug zum Lebenswasser) und der Adam-Legende (Sohn des Kain, Vetter und Wesir Alexanders). Im modernen palästinensischen Volkskult gilt Chidar-Elias-Hl. Georg (Mār Ġirġis) als Beschützer des Weideviehs. Vgl. S. Einsler, »Mār Eljās, el Chaḍr und Mār Dschirjis«, *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins* 17 (1894) 42–55, Kriss/Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, *op. cit.*, I 154–164, 244–248, I. Friedländer, »Zur Geschichte der Chadirlegende«, *Archiv für Religionswissenschaft* 13 (1910) 92–110, ders. »Alexanders Zug nach dem Lebenswasser und die Chadirlegende«, *ibid.* 13 (1910) 161–246, ders., *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig/Berlin 1913.
- 208 Sein Heiligtum in Kaliakra in der Dobrudscha wird sowohl von Muslimen wie von Christen verehrt. Zu seinen Drachenkämpfenden vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 94–104. Sein Grab soll in Sveti Naum am Ohrid-See liegen bzw. auf dem Berg von Kruja, oder auch auf Korfu, wo er mit dem Hl. Spyridon gleichgesetzt wird (Kriss/Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, *op. cit.*, I 335 f., Hasan Kaleshi, »Albanische Legenden um Sari Saltuk«, *Actes du Premier Congrès Intern. des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia 1969, 815–828, H. T. Norris, *Islam in the Balkans*, London 1993, 131 f., 146–157, Hasluck, *Christianity and Islam*, *op. cit.*, 429–435). Vor allem mit dem Bektaşi-Orden kommt es zu bedeutenden Überschneidungen: In Drymia bei Xanthi wird die Hl. Georg-Kirche auch als *tekke* der Bektaşi-Sekte verwendet (Manolis G. Varvunis, »Λαϊκή παράδοση και λατρεία για τον άγιο Γεώργιο το νέο στη Δρυμιά της Εάθης«, *Περί Θράκης* 4, 2004, 219–236, ders., »Trakya'da Ortak Müsülman ve Hristiyan İbabet Gelenekleri: Xanti'den (İskece) Örnek Bir Olay«, *Yöre. Aylik Kültür Dergisi* 8/85, 2007, 20–25). Ein anderes Beispiel bildet die Hl. Mamas-Kirche in Mamasos in Kappadokien, die auch als islamische Moschee benutzt wurde; nach dem Bevölkerungsaustausch nach dem mißglückten griechischen Kleinasienfeldzug 1921/22 wurden die Reliquien des Heiligen von den lokalen Muslimen nicht herausge-

(*bazar*, εμποροπανήγυρις) im Balkanraum der Türkenzeit hatten nicht nur ein bedeutendes geographisches Einzugsgebiet²⁰⁹, sondern unter den angebotenen Waren waren auch in Venedig gedruckte Bücher und populäre Lesestoffe zu finden²¹⁰ und Schaustel-

geben mit der Begründung, daß der Hl. Mamas auch ihr Heiliger sei (Anna Marava-Hatzinikolau, *Ο άγιος Μάμας*, Athen 1953, 59, G. P. Mavrochalyvidis, *Η Αξία Καππαδοκίας 1*, Athen 1990, 297 f., Manolis G. Varvounis, »Ζητήματα λαογραφίας και μορφές λαϊκής θρησκευτικής συμπεριφοράς των Ελλήνων της Καππαδοκίας«, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 93/837, 2010, 657–704; zum Heiligtum auch H. Carnoy/J. Nicolaidis, *Traditions populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1889, 192 f.). Zum Synkretismus zwischen Orthodoxie und Bektaşi-Orden vgl. auch Manolis G. Varvounis, »Christian and Islamic Parallel traditions in the popular culture of the Balkan people«, *Journal of Oriental and African Studies* 9 (1997/98) 53–74, Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, *op. cit.*, 15–108, 362–366, Olga Vatidu, *Η χριστιανικότητα των Τούρκων και οι Έλληνες της Μικρασίας*, Athen 1956, 39 f., 45 f. Zum islamischen Heiligenkult vgl. allgemein Ignaz Goldziher, »Le culte des saints chez les Musulmans«, *Revue d'Historie des Religions* 2 (1880) 257 ff. und Kriss/Kriss-Heinrich, *Volks-glaube im Bereich des Islams*, *op. cit.*, I 3–52; sie wirken Wunder wie Totenerweckung, Wasserwanderung, Austrocknung des Meeres, Verwandlung (z. B. Wasser in Honig), Luftflug, sprechen mit Bäumen und Tieren, heilen Krankheiten, zähmen wilde Tiere, können gleichzeitig an verschiedenen Orten sein, besitzen die Gabe der Vorhersage usw. Vgl. auch Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Wiesbaden 1987, Gustav Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957.

209 Panagiotis Kamilakis, »Η εμποροπανήγυρη των Φαρσάλων. Ιστορική εξέλιξη – εθνογραφική θεώρηση«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 13 (1980) 95–130, ders., »Η εμποροπανήγυρη και η εβδομαδιαία αγορά του Βελεστίνου: Λαογραφική και ιστορική θεώρηση«, *Υπέρεια* 3 (2002) 335–361, Kalliopi Parathanasi-Musiorulu, »Η οικονομική και κοινωνική ζωή του Ελληνισμού της Θράκης κατά την Τουρκοκρατία«, *Θρακικά* 47 (1974) 1–274, dies., »Εμποροπανηγύρεις και αγοραί«, *Θρακικά* 47 (1974) 179–183, Konstantinos Karanatsis, »Οι ετήσιες περιοδικές αγορές στην Ήπειρο (1705–1805 αι.): συμβολή στη μελέτη της εμποροπανηγύρης«, *Τα Ιστορικά* 11/21 (1994) 331–338, Marina Marinescu, »Τα βαλκανικά παζάρια«, *Ηπειρωτική Εστία* 435–437 (1988) 348–353, Giorgos Vozikas, »Η πανήγυρις στο Βυζάντιο: η κοινωνική διάσταση της θρησκευτικής-εμπορικής της πλευράς και το εορταστικό της πλαίσιο«, *Βυζαντινός Δόμος* 10–11 (1999–2000) 39–68, D. Lytas, »Οι εμποροπανηγύρεις Στυμφαλίας και Φενεού«, *Αίπυτος* 18–19 (2000) 139–145, Thanasis Musorulos, »Για παζάρια της Θράκης και η ιστορία τους. Η περίπτωση της Ξάνθης«, *Το παζάρι της Ξάνθης*, Xanthi 2002, 7–18, Eleni Zachariu-Mamaliga, *Τα πανηγύρια στη Σύμη*, Rhodos 2005.

210 1680 schreibt Michael Glykys von Ioannina aus an seinen Vater Nikolaos in Venedig, Inhaber des bekannten Druck- und Verlagshauses für griechische Bücher in der Serenissima, das von 1670 bis 1854 die gesamte Balkanhalbinsel mit Kirchenbüchern und populären Lesestoffen belieferte (Georg Veloudis, *Das Druck- und Verlagshaus »Glikis« in Venedig (1670–1854). Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*, Wiesbaden 1974), daß er für die Handelsmärkte in Zituni und Moscholuri im heutigen Bezirk Ellasson in Nordthessalien Bücher zum Verkauf benötige, und zwar 40 Titel in insgesamt 1635 Exemplaren, davon 79% ekklesiastische und didaktische Gebrauchsbücher, 19% Anleitungen und Belletristik (dazu K. Mertziou, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 11, 1936, 302 f., Veloudis, *op. cit.*, 137–140, Léandros Vranoussis, *L'Hellénisme postbyzantin et l'Europe. Manuscrits, livres, impriméries*, Athènes 1981, 36 f., auch im *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/1,

lungen verschiedener Art wurden vorgeführt²¹¹.

Das System der Heiligenkulte verteilt Festtermine über das gesamte jährliche *heortologion*²¹², doch nicht alle werden mit einer eigenen Festivität gefeiert²¹³. Besondere Aufmerksamkeit wird jenen Heiligen geschenkt, die aufgrund ihrer Zuständigkeit mit Landwirtschaft und Erntefragen verbunden sind oder deren Fest in einen kritischen Zeitabschnitt fällt, wie Herbst (Aussaat), Frühjahr und Sommer: Am Festtag des Hl. Georgios (23. 4.) wird auch der Regenbittgang durchgeführt²¹⁴, ebenso wie am Festtag des Propheten Elias, dem Regen- und Wetterheiligen *par excellence*²¹⁵, für den auch ei-

1982, 393–480). Diese Bücher kamen über die Karawanenwege von Botrinto und Ioannina in den Zentralbalkan südlich des Olymp. Zur Buchdistribution auf der Balkanhalbinsel vgl. Cornelia Papacostea-Danielopolu/Lidia Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII–XIX)*, București 1985, Spyros Asdrachas, »Faits économiques et choix culturels: à propos du commerce de livres entre Venise et la Méditerranée orientale au XVIIIe siècle«, *Studi veneziani* 13 (1971) 587–621, Monika Skowronski/Marina Marinescu, *Die »Volksbücher« Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1992, 125 ff.

211 Vgl. die Angaben über den Handelsmarkt von Doliani bei Evlija Çelebi (Vasilis Dimitriadis, *H κεντρική και δυτική Μακεδονία κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπή*, Thessaloniki 1973, 347).

212 Konrad Kunze, »Heilige«, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1988) 666–677, Peter Brown, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press 1980, George Poulos, *Orthodox Saints*, 4 Bde., Brookline 1990, Mary Hamilton, *Greek Saints and their Festivals*, Edinburgh 1910, Angeliki Laiou-Thomadakis, »Saints and Society in the late Byzantine Empire«, dies. (ed.), *Charanis Studies: Essays in Honor of Peter Charanis*, New Brunswick 1980, 84–114, Otto Meinardus, »A Study of Relics of Saints in the Greek Orthodox Church«, *Oriens Christianus* 54 (1970) 130–278, ders., *The Saints of Greece*, Athens 1970.

213 Dieser datumsstabile Festkalender der Menaïen sieht in der Orthodoxie folgendermaßen aus (ge- reiht nach Festterminen): Basileios (1. 1.), Johannes Prodromos (7. 1.), Domna (8. 1.), Antonios (17. 1.), Athanasios (18. 1. und 2. 5.), Euthemios (20. 1.), die drei Kirchenväter (των Τριων Ιεραρχών, 30. 1.), Tryphon (1. 2.), Symeon (3. 2.), Charalampos (10. 2.), Blasius (11. 2.), Die vierzig Märtyrer (Άγιοι Σαράντα, 9. 3.), Georgios (23. 4.), Markos (25. 4.), Maura (3. 5. und 8. 10.), Johannes der Theologe (8. 5. und 26. 9.), Konstantin (21. 5.), Elissaios (14. 6.), Johannes (der Theologe) γενεθλίων (24. 6.), Petrus und Paulus (29. 6.), Hl. Apostel (30. 6.), Kyriake (7. 7.), Bartholomäos (11. 7.), Marina (17. 7.), Elias (20. 7.), Paraskeue (26. 7.), Panteleimon (27. 7.), Phanurios (27. 8.), Enthauptung des Johannes (29. 8.), Mamas (2. 9.), Euphemia (16. 9.), Lukas (18. 10.), Artemios (20. 10.), Aberkios (22. 10.), Demetrios (26. 10.), Hl. Anargyroi (1. 11.), Georgios der Sämann (του Σποράρη, 3. 11.), Taxiarches (Erzengel Michael und Gabriel, 8. 11.), Menas (11. 11.), Philippos (14. 11.), Platon (18. 11.), Aikaterina (25. 11.), Stylianos (26. 11.), Andreas (30. 11.), Barbara (4. 12.), Sabbas (5. 12.), Nikolaos (6. 12.), Spyridon (12. 12.), Eleutherios (15. 12.), Modestos (18. 12.), Ignatios (20. 12.) (nach Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας, op. cit.*).

214 Miligu-Markantoni, *Δένδρα – φυτά – άνθη, op. cit.*, 275 f. Vgl. auch den ersten Teil.

215 Der Regenfall wird durch Bittlitanei, das verkleidete Regenmädchen, oder durch Tieropfer herbeigeführt (Dimitrios S. Lukatos, *Τα καλοκαιρινά*, Athen 1981, 87–90, Edv. Rein, »Zu der Verehrung

gene Feuer entzündet werden²¹⁶. Wesentlich für den Erntevorgang ist auch die Hl. Marina (17. 7.)²¹⁷ und Hl. Paraskevi (27. 7.)²¹⁸, ebenso wie der Hl. Demetrios für die Aussaat (26. 10.)²¹⁹; der Kampf der Heiligen gegen die Ernteschädlinge beginnt schon mit dem Hl. Tryphon, zuständig vor allem für die Weinberge, am 1. Februar²²⁰. Gerade mit diesem Heiligen wird das Thema der Arbeitsverbote an den Festtagen der Ernteschützer und die damit verbundenen Strafen für die Tabuübertreter angeschnitten²²¹; rituelles

des Propheten Elias bei den Neugriechen«, *Oversigt af Finsk Vetenskaps-Societetens Förhandlingar* 47 (1904–05) Nr. 1, 1–33, Stella Georgoudi, »Sant' Elia in Grecia«, *Studi e materiali di storia delle religioni* 39, 1968, 293–319).

- 216 Stefanos D. Imellos, »Οι πυρές του Προφήτη Ηλία στην Πελοπόννησο«, *Λαογραφικά*, Bd. 3, *Ποικίλα*, Athen 1994, 20–30 (dazu auch ders. [ed.], *Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας, Περιοδικά πυραί*, Athen 1971).
- 217 Anna Tsirligani-Kinali, »Σκέψεις και εντυπώσεις από την πανήγυρη της Αγίας Μαρίνης του Μαιτρου«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 24 (1959) 374–377, Valerie Fol, »Η λησμονημένη Αγία: το λεγόμενον δρώμενον της Αγίας Μαρίνας«, *Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου »Δρώμενα. Σύγχρονα μέσα και τεχνικές καταγραφής τους*», Komotini 1997, 128–138.
- 218 Dimitrios V. Oikonomidis, »Η Αγία Παρασκευή εις τον βίον του ελληνικού και του ρουμανικού λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχαίου* 9–10 (1958) 65–104.
- 219 Vassilka Tăpkova-Zaimova, »Le culte de Saint Démétrius à Byzance et aux Balkans«, V. Gjuzelev/R. Pillinger (eds.), *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter. II. Internationales Symposium, Haskovo (Bulgarien), 10–13 Juni 1986*, Wien 1987, 139–146.
- 220 Miligu-Markantoni, *Δένδρα – φυτά – άνθη*, *op. cit.*, 296 f. An seinem Festtag wird auch ein *bagiasmos* der Felder gegen die Ratten durchgeführt. Weitere solche Rituale gegen Ernteschädlinge finden am Festtag des Hl. Blasius (11. 2.) mit einer Bittlitanei gegen die Heuschreckenplage statt, gefolgt von den Lärmumzügen der Kinder am 1. März, dem Feuersprung (Purifikation von Ungeziefer) und dem Schlangenbannspruch am Festtag der Hagioi Saranta (9. 3.), der Ungeziefervertreibung am Gründonnerstag, ebenso am Festtag des Hl. Georgios (23. 4.) und des Hl. Markos (25. 4.), Lärmumzügen der Kinder am 1. Mai, Litanei-Flurbegehungen zum Mittpfingstfest (Μεσοπεντηκοστή), gegen die Heuschrecken hilft auch der Hl. Seraphim (8. 5.), die Hl. Marina (17. 7.) gegen Ungeziefer im allgemeinen.
- 221 Zum Abschneiden der Nase des Feiertagsfrevlers vgl. wie oben. Neben christologischen und mariologischen Festen und Sonntagen (Leopold Kretzenbacher, »Sveta Nedelja – Santa Domenica – Die hl. Frau Sonntag. Südslavische Bild- und Wortüberlieferungen zur Allegorie-Personifikation der Sonntagsheiligung mit Arbeitstabu«, *Welt der Slaven* 27, 1982, 106–130) gilt das Arbeitsverbot auch für die Heiligenfeste (speziell der Schutzheiligen von landwirtschaftlichen Berufen). Dazu erschöpfend Dimitrios S. Lukatos, »Αργία και άγιοι τιμωροί«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21 (1967–68) 55–105, bes. 55–59, Dimitrios Lukopoulos, *Γεωργικά της Ρούμελης*, Athen 1938, 164. Einige Beispiele: am 27. 1., dem Festtag der Translation der Reliquien des Hl. Joh. Chysostomos nähern die Frauen nicht, weil sie sonst dem Hl. Kirchenvater in den Fingern stechen (Elpiniki Stamuli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Λαογραφία* 13, 1951/52, 100–114, 201–236, bes. 114); der Hl. Symeon (3. 2.) wird paretymologisch mit *σημεία*/

Zeichen und σημειωμένο/gezeichnet sein, verbunden: An diesem Tag greift man kein Arbeitswerkzeug an, kein Messer, keine Schere, keine Axt, denn die Zeichen der Schnitte erscheinen auf dem Körper des Embryos (Manolis G. Varvunis, »Ο άγιος Συμεών ο Θεοδόχος στη λαϊκή λατρεία και στις παραδόσεις του ελληνικού λαού«, ders./Manolis G. Sergis, *Δρυς υψικάμινος. FS D. V. Oikonomidis*, Athen 2007, 83–91); dazu gibt es viele Geschichten über gezeichnete Kinder (Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, *op. cit.*, I 20 f.). Der Hl. Stylianos θα στυλώσει (wird robust machen) die Kinder (26. 11.) (Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, Bd. 2, Athen 1921, 313 f.), was mit der hohen Mortalitätsrate der Kleinkinder zusammenhängt. Solche Paretymologien sind auch in anderen Sprachen üblich: Im Deutschen z.B. ist der Hl. Augustin für die Augen zuständig (Carl L. P. Trüb, *Heilige und Krankheit*, Stuttgart 1978, Lenz Rettenbeck, »Heiligengestalten im Votivbild«, *Kultur und Volk, FS G. Gugitz*, Wien 1954, 333–359). In Adrianopel/Edirne bürgt der Hl. Eleutherios für eine leichte Geburt (ελευθερώνει, »befreit« die Schwangeren, dazu Lukatos, *op. cit.*, 98 f.). Am Festtag der 40 Märtyrer (9. 3.) verfertigen die Mädchen 40 Fäden, 40 Schnäpse trinken die Männer, 40 weitere laden sie dazu ein, 40 Lügen sagen sie (Lukatos, *ibid.* 69). Am Evangelismos-Tag (25. 3.) ist keine sexuelle Aktivität erlaubt, bei Tabuübertretung werden die Kinder gezeichnet sein (Stamuli-Saranti, »Από την Ανατολική Θράκη«, *op. cit.*, 138); vom *kufosabbato* (nach dem Ακάθιστος Ύμνος, dem Samstag vor dem Lazarus-Samstag) bis zum Montag nach dem Thomas-Sonntag dürfen keine Webarbeiten vorgenommen werden (αδραχτανάσταση, Lukatos, *op. cit.*, 74), am Karntwoch besteht Waschverbot, kein Seifengebrauch ist erlaubt. Am Kardonnerstag und weiteren sieben Donnerstagen besteht Back- und Waschverbot (Stamuli-Saranti, »Από την Ανατολική Θράκη«, *op. cit.* 152, aufgrund einer Paretymologie zu Πέμπτη als Πέφτη, und πέφτω bedeutet fallen, was mit Hagelgefahr u.a. Unglück in Zusammenhang gebracht wird). Am Karfreitag besteht Kochverbot. Für Hagelschlag ist der Hl. Christophoros zuständig (Aikaterini Polymeru, »Ο άγιος Χριστόφορος προστάτης από το χαλάζι στο Βόρειο Ελληνικό χώρο«, *Πρακτικά Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 393 ff.): Am 9. 5. wird das Arbeitsverbot in Ostthrakien selbst von den Muslimen befolgt, die die Christen fragen, wann der Heilige seinen Feiertag hat, um nicht zu arbeiten (Lukatos, *op. cit.*, 79). In der Mitte der Quadragesima (Παναγία της Μεσοπεντηκοστής) besteht Arbeitsverbot zum Ernteschutz (»Keine Naht von der Nadel, keine Ratte in der Tenne«), eine parakletische Litanei wird in den Weinbergen in Stenimachos/Asenovgrad abgehalten, mit *hagiasmos*-Weihwasser besprengt man die Weinberge gegen Krankheiten und Hagel (Lukatos, *op. cit.*, 79 f.). Im Zeitraum von Ostern bis Pfingsten (Anwesenheit der Seelen) darf man keine Reben schneiden (denn auf ihnen sitzen die Seelen), keine Hausarbeiten sind erlaubt (in den Spinnennetzen sitzen die Seelen) (Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 209). In Ostthrakien erweist sich der Prophet Elias (20. 7.) als besonders rachsüchtig für Übertretungen des Arbeitsverbots an seinem Festtag: Stürme, Blitze, Donnerschläge und Hagel sind zu erwarten (Stamuli-Saranti, »Προλήψεις«, *op. cit.*, 351), er läßt Schiffe kentern und Unfälle passieren (Lukatos, *op. cit.*, 88). Am Festtag der Enthauptung des Joh. Prodrimos (29. 8.), Schutzheiliger gegen Malaria und Fieber, wird das Arbeitsverbot ebenfalls streng eingehalten (Stamuli-Saranti, »Προλήψεις«, *op. cit.*, 256, Panagiotis Nikitas, *Το λεσβιακό μνηολόγιο*, Mytilene 1959, 128, 189, Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, 231). Vgl. allgemein Wolfgang Treutlein, *Das Arbeitsverbot im deutschen Volksglauben*, Buhl/Baden 1932, Lutz Röhrich, »Brauch«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 688–700.

kation, dem Respekt vor dem *hieros chronos* der Festzeit²²², und promovieren Gesundheit und Erntesegen. Die Begründungen und Erklärungen sind jedoch meist pseudorational und quasi-logisch bzw. stützen sich auf Pareymologien und lautliche Assonanzen zum Namen des spezifischen Heiligen²²³.

Derartige Kirchweih- und Heiligenfeste der Kirchensprengel werden auch in den Nachbarschaften der Urbanzentren gefeiert, selbst wenn der Bezug zu den Ernteerwartungen hier nicht mehr gegeben ist (z. B. das *panegyri* der Hl. Marina im Vorort Heliopolis von Athen)²²⁴; die merkantilen Transaktionen von Kauf und Verkauf, Angebot und Nachfrage sind in einen Bazar verwandelt, neue Medien werden eingesetzt wie etwa das Plakat²²⁵. Eine andere Form festiven Verhaltens mit Anreise, das fast einer Wallfahrt gleicht, ist der Ausflug der Dorfvereine von den großen Städten bzw. aus dem Ausland zum Heimatdorf in der Osterzeit oder im Sommer²²⁶; dann kommt Leben in die un-

222 Neuere Literatur zur Festtheorie in Klaus-Peter Köpping, »Fest«, Christoph Wolf (ed.), *Der Mensch. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel 1997, 1048–65, Joachim Küchenhoff, »Das Fest und die Grenzen des Ich – Begrenzung und Entgrenzung im vom Gesetz gebotenen Exzeß«, Walter Haug/Rainer Warning (eds.), *Poetik und Hermeutik XIV* (München 1989), 99–119, Wolfgang Lipp, »Feste heute: Animation, Partizipation und Happening«, ders., *Drama Kultur*, Berlin 1994, 523–547.

223 Es gehört zu den Standardbeobachtungen der ethnographischen Literatur Südosteuropas, daß manche der weiblichen Heiligen noch Reste von Funktionen paganer Gottheiten besitzen, so z. B. die Hl. Eleni (Helena) als Vegetationsgöttin. Vgl. Eleni Psychogiu, »Το πανηγύρι της Παναγίας της Λάμιας στα Διλινάτα στο πλαίσιο της «μεγάλης αφήγησης» για την Μητέρα-Γη (εθνογραφικό ημερολόγιο επιτόπιες έρευνας)«, *Κυμοθόη* 20 (2010) 163–199, dies., »Μαυρηγή και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης«, Athen 2008, 36–119; ein anderes Beispiel in Georgios Kuzas, »Η λατρεία της αγίας Μαύρας στη Μεσσηνία«, *Μεσσηνιακά Χρονικά* 3 (2003–2007) 429–440.

224 Giorgos Vozikas, *Το πανηγύρι της Αγ. Μαρίας στην Ηλιούπολη της Αθήνας*, Diss. Athen 1997, ders., *Η συνοικία της Αγίας Μαρίας στην Ηλιούπολη και το πανηγύρι της*, Athen 2009.

225 Georgios Ch. Kuzas, »Μεταξύ θρησκευτικής λαογραφίας και υλικού πολιτισμού: Η αφίσα στο πανηγύρι του αστικού χώρου«, *Laografia* 41 (2007–09) 215–244, vgl. auch Manolis Varvunis, »Λαϊκά θρησκευτικά πανηγύρια αθηναϊκών ενοριών«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014, 99–111.

226 Anthony P. Cohen, *The symbolic construction of community*, London/New York 1985, Eleftherios P. Alexakis, »Χορός, εθνοτικές ομάδες και συμβολική συγκρότηση της κοινότητας στο Πωγώνι της Ηπείρου. Μελέτη μιας περίπτωσης«, *Εθνογραφικά* 8 (1992) 71–86. Susan B. Sutton, »Rural-Urban migration in Greece«, J. Kenny/D. Kertzer (eds.), *Urban Life in Mediterranean Europe*, Urbana 1983, 225–249, dies., »What is a «village» in a nation of migrants«, *Journal of Modern Greek Studies* 4 (1986) 217–243, Chrysoula Hadjitaki-Kapsomenou, »Folklore as Compensation: The Role of Local Cultural Associations in Folklorisation of Social Memory in the Contemporary Greek Context«, *Migration, Minorities, Compensation, Issues of Cultural Identity in Europe*, Brussels 2001, 41–51, Vasilis Nitsiakos, »Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στη συμβολική ανασυγκρότηση και τη διαχείριση της κοινωνικής μνήμης. Η περίπτωση της Πυρσόγιαννης«, *Οι ορεινές κοι-*

bewohnten »Geisterdörfer« der Gebirgszonen und Gemeinschaftsriten wie Festmesse, Rundtanz in Trachten, traditionelle Musik und lokale Volkslieder, Versteigerung des Tra-gerechts (»Besitz«) von Sakralgegenständen, Gemeinschaftsessen usw. konstituieren eine Art symbolischer Neugründung der Kommunität jedes Jahr und gehört zu den Zeme-moniellen um die *lieux de mémoire*²²⁷. Das Vereinswesen der Ausgewanderten bzw. von der Landflucht erfaßten Urbanbewohner ist ein wesentlicher Traditionsträger und stellt einen bedeutenden Faktor auch in Politik und Wirtschaft, Tourismus und Verkehr dar. Der organisierte kollektive Ausflug in die eigene Vergangenheit (Kinderzeit auf dem Dorf in der Heimat) mit intensiver Gefühlsstimulierung und gruppenstabilisierender Funktion hat ähnlichen Pilgercharakter wie die religiöse Wallfahrt mit öffentlichen oder privaten Verkehrsmitteln, die heute zum religiösen Tourismus gerechnet wird²²⁸.

Panegyrischen Charakter haben auch Sippen-, Familien- und Gildenfeste zu Ehren des Namens- oder Schutzheiligen wie die südslavische *slava*, der das griechische *hyp-soma* (ύψωμα, Erhöhung) entspricht. Im ersten Fall versammelt sich die (Groß)Familie am Festtag des Sippenheiligen nach Kirche und Kommunion im Haus, wo der Pope die Brotweihung des *slavski kolač* und der *koljivo* zu Ehren der Toten vornimmt²²⁹. Die *slava*

νόητες της βόρειας Πίνδου, στον απόηχο της μακράς διάκριας, Athen 1995, 79–132, Panagiotis Panopulos, »Επιστρέφοντας στον γενέθλιο τόπο: Οι τοπικοί σύλλογοι και η πολιτισμική κατα-sκευή του τόπου«, Eleftherios Papataxiarchis (ed.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Athen 2006, 93 ff., Susan B. Sutton, *Migrant-regional associations: An Athenian example and its implications*, Ph. D. diss. Chapel Hill 1978 (zu thrakischen Vereinen), Manolis G. Sergis, »Η εκδρομή ως προσκύνημα στον »ερό« γενέθλιο τόπο: Η πρώτη εκδρομή εθnikοτοπικού Ναξιακού εν Αθήναις συλλόγου τον 20ο αιώνα στη γενέτειρα Νάξο«, I. K. Promponas (ed.), *Αγαθοεργία: Τιμητικός τόμος για τον Επίσκοπο Κυανέων Χρυσόστομο Μανρογια-νόπουλο διαπρεπή Νάξιο της διασποράς*, Athen 2008, 535–559, Rea Kakampura-Tili, »Η λαογρα-φία του ταξιδιού: Οι εκδρομές των Ηπειρωτικών Συλλόγων της Αθήνας«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 33 (1998–9) 201–216.

227 Zur Funktion und Morphologie der kollektiven und privaten Gedenkstätten Pierre Nora, »Bet-ween memory and history: Les Lieux de Mémoire«, *Representations* 26 (1989) 7–25, ders., *Realms of memory: rethinking French past*, 3 Bde., New York 1996–98. Zu den *memory-studies* vgl. auch die Bibliographie in Walter Puchner, »Μνήμη και προφορικότητα. Ο »άλλος« πολιτισμός του ανθρώ-που«, *Δοκίμια για τη λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014, 169–230.

228 Manolis G. Varvunis, »Προσκυνηματικές εκδρομές και ιερές αποδημίες«, *Θεολογία* 80/1 (2009) 191–211.

229 Dazu in Auswahl: Leopold Kretzenbacher, »Brotweihe und Sippenfest der »slava« in Serbien«, *Eth-nologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, 116–126, Ljubomir Pećo, »Das Sippenfest (*Krsna slava, krsno ime*) bei den Serben«, *Zeitschrift für österr. Volkskunde* 19 (1913) 117–120, David B. Rheubottom, »The Saint's Feasts and Skopska Crna Goran Social Structure«, *Man* 11 (1976) 18–34, Srboľjub Zinanović, »The Origin of the Saint's feast in Macedonia«, *Man* (NS) 11 (1976) 575 ff.

wird am Namenstag der häufigsten Heiligen vorgenommen und nicht nur von Familien, sondern vor allem in Serbien auch von ganzen Kommunitäten, Städten, Vereinen, politischen Parteien, Gesellschaften und Gilden gefeiert. Das griechische *hypsoma*²³⁰ des Heiligen erfolgt ebenfalls im Familienkreis (oder in der Kirche) durch das rituelle Hochheben des Tellers mit gekochten Weizenkörnern (Totenspeise) und Weihbrot (*prosforo*) und gleichzeitiger Segnung durch den Priester mit einer Lesung des spezifischen Meßtexts; Stücke des Weihbrotes (αντίδωρο) werden in einem Weinglas von den Familienmitgliedern getrunken (Kommunion)²³¹. Diese religiöse Ritualhandlung zu Ehren des Namensheiligen wird bei Einzelfamilien oder Gilden durchgeführt.

Will man nun eine Typologie eines traditionellen balkanischen *panegyri* erstellen, so ist *a priori* festzuhalten, daß in der Morphologie der Festmanifestationen kein grenzscharfer Unterschied zwischen Heiligenfesten, Kirmes, Jahrmakkt und Handelsmarkt zu ziehen ist. Alle Spielarten zwischen religiösem oder merkantilem Anlaß mit oder ohne Geschäftsabwicklung bedürfen der kollektiven Organisation: Ankündigung, Schaffung von Unterkunftsmöglichkeiten, Raumaufteilung, zeremonielle Festordnung usw. Die Heiligenfeste sehen auch Prozessionen mit spezifischer Prozessionsordnung mit Ikone und Reliquien²³², Laternen und Fahnen, sowie dem Absingen/Psalmodieren von Litanen, Gebeten usw. vor, die Versteigung des Tragerechts (Erlös kommt dem festlichen Gemeinschaftessen oder anderen Zwecken zugute), Tieropfer und Symposia mit dem Fleisch der geschlachteten Opfer (oder auch nicht)²³³; der rituelle Festschmaus nach der Festmesse findet im Kirchenbereich oder unter großen Bäumen statt, manchmal gibt es auch eine vorbestimmte Sitzordnung der Familien, Trinksprüche werden vorgetragen

230 Zur »Erhöhung« der Bäume als sakrale Grenzzeichen des Siedlungsbereichs vgl. wie oben.

231 Varvunis, *Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές*, *op. cit.*, 420 f., zum Weihbrot Angelos Defteraios, *Το ψωμί στα έθιμα των Ελλήνων. Η συμβολική και μαγική χρήση του από τους Νεοέλληνες*, Athen 2000.

232 In Limni auf Euböa besucht am 8. 9. eine Ikonenprozession auch mehrere Heilige (*Laografia* 3, 504 f.).

233 Auf einem Nebengipfel des Taygetos in Mani, Südpeloponnes, werden am Festtag des Hl. Johannes des Theologen nicht weniger als 50 Schafe geschlachtet: Die Vorbereitungen beginnen bereits am Vorabend, der Priester verliest über dem Kopf jedes Tieres den Weihspruch, an der Kirchentür der Bergkirche wird Weihrauch verbrannt. Vgl. weiters: Vasilis Platanos, *Ελληνικά λαϊκά πανηγύρια*, Athen 1963, Margaret Kenna, »Mattresses and Migrants: A Patron Saint's Festival on a Small Greek Island over Two Decades«, Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, London/New York 1992, 155–172, N. Gabrielides, »Name Days and Feasting: Social and Ecological Implications of Visiting Patterns in a Greek Village of Argolid«, *Anthropological Quarterly* 47/1 (1974) 48–70, Anka Stahl, »Animal Sacrifices in the Balkans«, A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human Ideas and Actions*, The Hague 1976, 443–451, M. Gaussoit, *La panégyrie à Paros. Caractère plurifonctionnel de la fête populaire en Grèce*, Thesis, Paris 1969.

(manchmal in bestimmter Reihenfolge), es kommt zum Gemeinschaftstanz, Liedsingen und Kampfspielen (ev. mit Preisverleihung)²³⁴. Basiselemente der Heiligenfeste sind die Festmesse, Brotweihung als Kommunionersatz, und die Unterhaltung; die Speisepfer für die Toten, die an der Festivität teilnehmen: Restrukturierung der Gemeinschaft in der Festzeit (*hieros chronos*) in einer diachronischen Dimension²³⁵. Die Morphologie kennt in den Einzelheiten manche Variationen, die Typologie erstreckt sich jedoch auf Orthodoxe, Katholiken und Protestanten gleichermaßen²³⁶.

- 234 Das rituelle Gemeinschaftessen nach der Festmesse ist besonders auch am Ostersonntag (Λαμπρή) nachzuweisen: John Myers, »Easter in a Greek Village«, *Folklore* 61–62 (1950–51) 203–208, Edward L. Tilton, »Lenten Ceremony at Pylos in Greece«, *ibid.* 6 (1895) 205 ff., K. J. Bonser, »Easter in Greece«, *ibid.* 75 (1964) 269 ff., Margaret Louis Arnott, *Folk Customs surrounding the great days of Easter in Greece*, M. A. thesis, Hartford Seminary Foundation 1953, Bernard Vonderlage, *Das griechische Osterfest*, Hamburg 1952, Angheliki Hadjimihali, »La Semaine Sainte et Paques chez les Saracatsans«, *L'Hellénisme Contemporaine* 2/5 (1951) 131–136 usw.
- 235 Zur religiösen, kommerziellen und sozialen Funktion vgl. auch Grigoris Gizelis, »Ηπειρωτικά θρησκευτικά πανηγύρεις«, *Πρακτικά Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, 21–33. Zur polyethnischen und multireligiösen Beteiligung an diesen Festivitäten vgl. ein Beispiel aus Thrakien: Am Festtag der Hl. Paraskevi in Petra (26. 7.) erscheinen die Gläubigen schon am Vortag in Festkleidung, die Frauen geschmückt, beim *hagiasma* wird die Weihung gelesen, dann legen sich die Pilger zur Ruhe. Am Festtag treffen noch neue Pilger in Wagen ein, das *semantron* (die Stundentrommel) schlägt ununterbrochen, unter Psalmodieren wird eine Kuh geschlachtet und 2–3 Schafe; davon werden auch Türken und Bulgaren bewirtet, die Leute tanzen zu Trommel und Dudelsack. Es gibt auch eine Wundererzählung über diese Hl. Quelle: ein Türke soll dort am Festtag Holz geschnitten haben und wurde bestraft mit dem Tod seiner Kinder und Ochsen; seither kämen auch Muslime zum *panegyri*, wo sie Felle versteigern. Der Autor interpretiert diese ätiologische Straf-Geschichte als einen Versuch der Abgrenzung gegenüber dem Islam (Dimitrios A. Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας (Ανατολικής Θράκης)«, *Αρχείον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 8, 1941–42, 135–192, bes., 144 f.).
- 236 In Ungarn wird *búcsú* (Kirchweih, Kirmes) auch bei den Protestanten gefeiert, ebenfalls auch bei hl. Quellen (z. B. St. Anna See im Szeklerland), auch bei Heilquellen im Palotzenland. Vorwiegend weltlich sind hingegen Jahrmärkte und Handelsmärkte; die Heiligenfeste sind auch eine Art Brautschau und Heiratsmarkt; die Mädchen erscheinen in Trachten mit ihrer Aussteuer. Zu den Unterhaltungen zählen Karussell, Schaukeln, Schausteller, Paar- und Gemeinschaftstanz. Die Handelsmärkte sind vielfach spezialisiert: Viehmärkte, Getreidemärkte, ja selbst Glockenmärkte usw. (Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 121 ff.). Vgl. weiters: Manolis Varvunis, »Η ελληνική λαϊκή λατρεία μεταξύ Ανατολής και Δύσης«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014, 441–472, Frank Kämpfer, »Der Kult des heiligen Serbenfürsten Lazar«, *Südost-Forschungen* 31 (1972) 81–139, Rudolf Kriss, »Volksreligiöse Opferbräuche in Jugoslawien«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 35 (1935) 49–68, Emilian Lilek, »Volks Glaube und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegovina«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 4 (1896) 401–492, Manolis G. Varvounis, »Kult svetih u grckoj tradicijskoj kulturi«, Nikola Tasić/Mirjana Detelić (eds.), *Kult svetih na Balkanu*, Kragujevac 2001 (Liccum 5), 175–190.

Die historische Dimension der traditionellen *panegyria* läßt sich besonders deutlich am ehem. thrakischen Raum ablesen, wo die Festivitäten oft bis zu zwei Wochen gedauert haben, wobei das Gildenwesen eine besondere Rolle gespielt hat²³⁷; ganze Regionen

²³⁷ Zu Pfingsten wurde in Skopos/Üsküp ein dreitägiges *panegyri* abgehalten (Dimitrios A. Petropoulos, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 5, 1938–39, 145–264, bes. 160f.). Die wichtigsten historischen *panegyria* im thrakischen Raum waren jedoch das von Uzunčiova bei Edirne, das vor 1878 am 29. 8. weitere acht Tage dauerte (mit der Eisenbahnlinie Wien-Konstantinopel [Orient-Express] ist seine Bedeutung zurückgegangen), in Marasia (am 3. 7. und weitere 15 Tage), in Syllimnos (29. 5. und weiter 15 Tage), Karnabas bei Edirne (Anfang März, 4 Tage), Arkadiupolis (Lule-Burgas) (13. 3., 6 Tage) (Kalliopi Papathanasi-Musiopulu, »Η οικονομία και κοινωνική ζωή του Ελληνισμού της Θράκης κατά την τουρκοκρατία«, *Θρακικά* 47 (1974) 1–274, bes. 179ff.). Diese fanden auch bei Hl. Quellen in Strandža für den Hl. Georg statt (23. 4.) (Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης, op. cit.*, I 93): Allein 32 *hagiasmata* für den Hl. Georg gab es in Thrakien, der der beliebteste Heilige war: An seinem Festtag gab es die Handelsmärkte der Viehzüchter, Unterhaltung für die Pilger, mit Petroleumlampen wurde bis tief in die Nacht getanzt und gesungen; in Silivri am Marmarameer fand am 8. 9. (του Γενεσίου της Θεοτόκου) das *panegyri* der Berufsgilden statt (Eleni Vurazeli-Marinaku, *Αι εν Θράκη Συντεχνίαι των Ελλήνων κατά την τουρκοκρατίαν*, Thessaloniki 1950): Bei entlegenen Klöstern wurde gefeiert, Bauern und Pelzerzeuger zu Ehren des Propheten Elias, Geschirrmacher für den hl. Märtyrer Vlasios, die Schneider der dicken Hirtenmäntel für den Hl. Johannes Prodomos, die Maurer zu Ehren des Hl. Thomas, die Goldschmiede des Hl. Spyridon usw.; nur Vertreter der Gilden konnten in der kleinen Kirche Einlaß finden, Schafe wurden gegrillt, die Brotweihe wurde im Freien vorgenommen, der gesamte Platz war mit Blättern ausgelegt für das Kinderspiel und das Picknick auf Tüchern; der Priester zerschnitt das geopfert Schaf und verteilte die Stücke (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 97). Zu den dominanten Elementen zählt in jedem Fall die Unterhaltung (vgl. Dimitrios Lyras, »Οι εμποροπανηγυρεις Στυμφαλίας και Φενεού«, *Αίπυτος* 18–19, 2000, 139–145, Dimitrios S. Lukatos, *Σύγχρονα λαογραφικά (Folklorica contemporanea)*, Athen 1963, 25f.), auch der Verstorbenen, denen geopfert wird (das dritte Glas wird für die Toten verschüttet, Brotbissen nach hinten geworfen usw.; Psychogiou, »Μαυρηγή« και *Ελένη, op. cit.*, 49, 80, 220). Die chthonische Dimension ist in diesen Riten der Restrukturierung der Kommunität präsent; bei solchen Gelegenheiten wird auch das Schulterblatt der Opfertiere gelesen (Vergangenheit und Zukunft vereinen sich in der Festzeit). Im Raum Plovdiv kommt es bei den *panegyria* auch zum Ringkampf, Tücher werden für den Sieger auf einem Banner aufgesteckt: Die ölbeschmierten Ringkämpfer in ledernen Hosen treten zum Kampf an, Sieger ist der, der den Gegner dreimal auf den Rücken legen kann; unter Applaus knüpft er sich das Siegertuch um den Hals. Auch andere Agone (Hintergrund: Fertilität) aus bereits byzantinischer Tradition finden statt (Papathanasi-Musiopulu, *op. cit.*, I 98f.); der fertilitätspromovierende Sinnhintergrund ist auch bei anderen gemeinschaftsstabilisierenden Brauchhandlungen manifest wie dem balkanweit bekannten rituellen Schaukeln (Georgios K. Spyridakis, »Περί της κατά το έαρ αιώρας εις τον ελληνικόν και τους λοιπούς βαλκανικούς λαούς«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 22, 1973–74, 113–134, ders. »Sur le balancement printanier chez les Grecs et autres peuples de la péninsule balkanique«, *Makedonski Folklor* 6/12, 1973, 117–123,) und dem Abwiegen für Gesundheit (Stamuli-Saranti, *Από την Ανατολική Θράκη, op. cit.*, 191f.).

haben sich bei diesen Gelegenheiten getroffen²³⁸. In einem hybriden multifunktionalen Durcheinander vereinigen diese religiösen, kommerziellen und geselligen Treffen an feststehenden Heiligenfesten oder jährlich wiederholten Märkten mit ihren vielfältigen Manifestationen Jenseitiges und Diesseitiges, Geistiges und Materielles, Rituelles und Merkantiles in einem sozialen *event* von reichhaltigem emotionalem Angebot, Frömmigkeit und Vergnügen, Profitspekulation und Konsum, Warenabsatz und Feilschdiologie, notwendige Käufe und Vergnügungen, Spiritualität und Gastronomie, Gebet und Tanz, Informationsaustausch und Geselligkeit, ein Festtreiben, das zu den herausragenden Ereignissen für jede Kommunität und jede Region zählt und zu den charakteristischen Erscheinungen der traditionellen südosteuropäischen Volkskultur gehört²³⁹, heute angezeigt auf der Website jedes Dorfes²⁴⁰.

4.4 IKONENKUSS UND BLUMENSCHMUCK

Die theologische Unterscheidung zwischen Anbetung (Gott) und Verehrung (Heilige, Propheten, Sakralpersonen) verschwimmt mehr oder weniger in der alltäglichen Glaubenspraxis, wo die Heiligenikonen eigentlich nur ehrfurchtsvoll begrüßt werden sollten durch Bekreuzigung, Verneigung, Proskynese oder Kuß; gemäß der nachikonoklasti-

238 In Skepasto/Yenice im Raum Kırklareli fand am Festtag der Hl. Paraskevi, am 26.7., im gleichnamigen Kloster mit Hl. Quelle ein großes Fest statt, an dem 360 Dörfer bis hinauf zur Donau teilgenommen haben sollen (Dimitrios A. Petropulos, »Λαογραφικά Σκεπαστού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχεῖον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 10, 1943/44, 186–218, bes. 191).

239 Die Bibliographie zu den Einzelercheinungen ist schwer zu überschauen. Vgl. in Auswahl: Ekaterini Chalkea, »La fête dans les villages de Zagori«, Paul Stahl (ed.), *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 6 (Paris 1983) 1–8, Margaret Kenna, »Mattresses and Migrants: A Patron Saint's Festival on a Small Greek Island over Two Decades«, Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, London/New York 1992, 155–172, Vasilis K. Vasileiadis, »Ηθη και έθιμα Κυδωνίων – Τοπικά πανήγυρεις«, *Μικρασιαστικά Χρονικά* 2 (1939) 391–399, I. Papagrigorakis, »Πώς γλεντούν οι Κρητικοί«, *Κρητική Εστία* 1965, H. 151–158, Giorgos N. Aikaterinidis, »Η λαϊκή πανήγυρις του Αγ. Συμεώνος εις Μεσολόγγιον κατά την Πεντηκοστήν«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 18–19 (1965–66) 181–194, D. Kravartogiannis, »Χοροστάσια και νυφοπάζαρα στα Σάλωνα«, *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο* 14 (1968–70) 139 ff., Valasia Vafeiadi, »Ηθη και έθιμα Σωζοπόλεως (Τα νυχτέρια)«, *Λαογραφία* 29 (1974) 188–193, N. Vasileiadis, »Το πανηγύρι της Παναγίας εις Μάδυτον«, *Ημερολόγιον Εθνικής Καταστάσεως* 3 (1923) 231–240, E. S. Poppescos, »Η πανήγυρις της Σηλυβρίας«, *Αστὴρ της Ανατολής* 1899, 130–143, M. Gaussot, *Le panégyrie à Paros. Caractère plurifonctionnel de la fête populaire en Grèce*, Thesis, Paris 1969, Kyriaki P. HadjiJoannou, »The Cataclysmos feasts in Cyprus and their origin«, ders., *Τὰ ἐν διασπορά*, Nicosia 1969, 527–531, Timothy Rice, »A Macedonian Sobor: Anatomy of a Celebration«, *Journal of American Folklore* 93 (1980) 113–128, usw.

240 Katalogartig erfasst und vorgestellt z. B. bei Terina Armenaki, *Greek Folklore*, Athens 2017.

schen Ikonenlehre bezieht sich die Verehrung nicht auf ein auf Holz gemaltes Farbbild in seiner Gegenständlichkeit, sondern auf das Dargestellte²⁴¹. Die Verehrung der Sakralpersonen in der Ikone findet durch eine ganze Reihe proskynetischer Handlungen statt: das Küssen der Ikone bei den Orthodoxen, der Blumenschmuck, das Kerzen-Anzünden, die Wachsgürtungen, die Votivgaben, die auf einer Schnur, einem Draht oder einer Kette unter der Ikone aufgehängt werden, und das Versilbern oder Vergolden von Teilen der Ikone, wobei nur das Gesicht der Sakralpersonen frei bleiben kann. In diesem Kapitel seien die beiden ersten Devotionsformen kurz behandelt.

Wie im ersten Teil ausgeführt, ist der *aspasmos* eine ehrfurchtsvolle Begrüßung, deren Lippenberührung oft nur angedeutet ist. Insofern ist der Judaskuß des *proditor* in der Ikonographie manchmal mißverstanden worden²⁴². Dies gilt auch für das Ikonen-Küssen in der Ostkirche ebenso wie für das Küssen des Kreuzes oder des Evangeliums als gnadenemanativen Sakralobjekten; die Bedeutung der Berührungsmagie hält sich dabei mit hygienischen Überlegungen die Waage. Dieser Aspekt der Kontaktfrequenz ist auch bei den rituellen Ikonenwuschungen an Festtagen berücksichtigt. Der Verweischarakter der Ikonentheologie wird von den populären Glaubensvorstellungen jedoch im allgemeinen wenig berücksichtigt: die Ikone gilt als Haus des Heiligen in seiner Stofflichkeit, und die Wunderikonen haben ihr eigenes Leben: Sie können den Ort wechseln, Zeichen vermitteln durch Knacken, Schwitzen oder Tränen, Krankheiten heilen²⁴³ usw.

Wie der oben erwähnte Religionssoziologie Savramis ausführt, gehört der Blumenschmuck der Ikone, in besonders repräsentativer Form beim Blumenbaldachin des Epitaph-Umzuges am Karfreitag, zu den »abergläubischen Mißbräuchen« der Ikonentheologie²⁴⁴. Doch gibt es zu diesem Faktum bereits Belege aus mittelbyzantinischer Zeit: In

241 Helmut Fischer, *Von Jesus zur Christusikone*. Petersberg 2005, Pavel Florenskij, *Die Ikonostase*. Stuttgart 1988, Helmut Brenske, *Ikonen*, Tübingen 2004, Boris Rothemund, *Handbuch der Ikonenkunst*, 3. Aufl., München 1985, Ioann B. Sirota, *Ikonographie der Gottesmutterikonen*, Würzburg 1992, Abraham Karl Selig, *Die Kunst des Ikonenmalens*, Innsbruck 2006, usw.

242 Zu Abbildungen des Verräters und der Judaskußszene in der südosteuropäischen Ikonographie vgl. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 71–82, 220–251 (mit umfassender Bibliographie).

243 Mit Wachs werden Haare des Kranken angeklebt; die Farbe der Augen des Heiligen wird abgekratzt gegen Augenleiden usw. Zu den Wunderlegenden vgl. auch Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 116–125. Vgl. Varvunis, *Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές*, *op. cit.*, 198–201 (mit Bibliographie), ders., »Οι εικόνες στη λαϊκή λατρευτική παράδοση«, *Εκκλησιαστικός Φάρος* 78 (2007) 295–210.

244 Demosthenes Savramis, »Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz«, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960) 174–192, Paul Wiertz, »Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen – Volksglaube und Volksbrauch«, *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 569–632, Démétrios S. Loukatos, »Fleurs et Plantes, dans les Églises Orthodoxes – Grecques:

einer Rede von Johannes Mauropus, Metropolit im kleinasiatischen Euchaita im 11. Jh., auf den Hl. Theodoros Teron²⁴⁵, die der bekannte Rhetor, Gelehrte und Schriftsteller (und Zeitgenosse von Michael Psellos)²⁴⁶ in der Kreisstadt Euchaita (an der Stelle des heutigen türkischen Dorfes Avkat oder Avhat)²⁴⁷, an der Heerstraße von Konstantinopel nach Amaseia, um 1050 hielt²⁴⁸, wird eine solche Blumenwallfahrt beschrieben. Die damals nicht unbedeutende Stadt war kleinasiatisches Wallfahrtszentrum des Hl. Theodoros (des Teron, Rekruten²⁴⁹; seit dem 9. Jh. wird von ihm auch der Hl. Theodoros Stratelates²⁵⁰

Offrandes redistribuées à des fins magico-religieuses», *Ελληνογαλλικά. Mélanges offerts à Roger Milliet*, Athènes 1990, 447–460, Katerina Seraïdari, *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse 2005.

- 245 *Logos*, Nr. 180 der Ausgabe Paulus de Lagarde/Johannes Bollig, *Johannis Euchaitorum metropolitae quae in codice graeco 676 supersunt*, Göttingen 1882, 130 ff. Dazu P. Karolidis, »Η εορτή των ρόδων (ροδισμός, ανθισμός, ανθηφόρια, Rosalia, Ρουσάλια)«, *Αρμονία* 1 (1900) 201–206 und P. Carolidis, *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Straßburg 1913, 178 ff. und *pass.*
- 246 Apostolos Karpozilos, *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ιωάννη Μανρόποδος*, Diss. Ioannina 1982 (mit der gesamten älteren Literatur).
- 247 Henri Grégoire, »Géographie byzantine. I. Euchaita«, *Byzantinische Zeitschrift* 19 (1910) 59–62.
- 248 Karpozilos, *op. cit.*, 29 ff. Mauropus bleibt insgesamt mit der kurzen Unterbrechung einer Konstantinopelreise bis 1075 in der kleinasiatischen Stadt und zieht sich dann als einfacher Mönch in das Prodromos-Kloster von Petra zurück. Mauropus hat in Euchaita fünf Reden geschrieben: Drei davon lassen sich in etwa datieren (Bollig/de Lagarde Nr. 179, 180, 184): Die eine wurde zu Ostern 1049/50 gehalten, die beiden anderen zur selben Zeit oder kurze Zeit später (Karpozilos, *op. cit.*, 147 ff.).
- 249 In der ursprünglichen Ausformung besteht die Theodoros-Legende aus zwei Teilen: dem Martyrium und den zwölf Wunderberichten. Der Rekrut Theodoros wird im kleinasiatischen Amaseia als Christ vor Gericht gestellt und bekennt seinen Glauben; es wird ihm Bedenkzeit gegeben, den heidnischen Idolen zu opfern; statt dessen geht er in der Nacht hin und äschert den Magna-Mater-Tempel ein, bekennt sich selbst als Täter, wird gefoltert und dem Feuer übergeben (Richard Benz, *Die Legende aurea des Jacobus von Voragine*, Heidelberg 1975⁸, 859 f., F. M. Torrigio, *Historia del martirio di S. Teodoro soldato*, Roma 1643, vgl. auch *Bibliotheca Hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ediderunt socii Bollandiani, vol. II, Bruxelles 1898–1901, 1170). Im Hymnus des Theodoros Studites († 826) wird der Drachenkampf vor dem Martyrium eingeschoben (vgl. die Versionen bei Hippolyte Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 127–135, 136–150, 183–201 etc.). Zum gesamten Legendenkomplex Karl Krumbacher, »Studien zu den Legenden des hl. Theodoros«, *Sitzungsberichte der philos.-philolog. und histor. Klasse der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1892, Heft II, München 1892, 217–379 sowie Willy Hengstenberg, »Der Drachenkampf des heiligen Theodoros«, *Oriens Christianus* N. S. 2 (1912) 76–106, 3 (1913) 241–280.
- 250 Die Legenden um den hl. Theodoros, den Stratelaten (ein höherer byzantinischer Militärbeamten-titel), tauchen vor dem 9. Jh. auf und beziehen sich auf eine fingierte Märtyrerfigur des 4. Jh.s, die nichts weiter ist als eine Weiterbildung des Hl. Theodoros Teron. Die beiden Heiligenviten sind sehr ähnlich. Als Ranghöherer überschattet der Stratelates den Teron schon ab dem 9. Jh. im Kult; beide Figuren verschmelzen zu einer Einheit (auch der Stratelates ist natürlich Drachentöter). Vgl.

unterschieden; ersterer wird am 17. Feb. gefeiert, zweiterer am 8. Feb.²⁵¹), beide zusammen als Hagioi Theodoroi am Samstag der ersten Fastenwoche der *quadragesima*²⁵², wenn auch der *megalomartyr* ursprünglich nur eine Person gewesen sein dürfte²⁵³, der nach der Lokalsage hier einen Stadt und Land verwüstenden Drachen überwältigt haben soll²⁵⁴ und Schutzheiliger (*poliuchos*) der nachdem aufblühenden Stadt, nach ihm »Theodoropolis« benannt, geworden ist²⁵⁵. Die Gebeine des Märtyrers sollen durch die Hosiä Eusebia von Amaseia, dem Ort seines Martyriums im Jahre 306, nach Euchaita überführt worden sein²⁵⁶, deutlich auch in Zusammenhang mit dem erfolgreichen Drachenkampf²⁵⁷. Die

Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 405. Zu späteren Versionen Delehaye, *op. cit.*, 151–167, 168–182 usw. Der Stratelates als Reiterheld, der mit Lanzenstich das Untier tötet, bildet auch einen eigenen, dem Hl. Georg sehr nahestehenden ikonographischen Typus (Helmut Lohse, *Die Ikone des hl. Theodor Stratilat zu Kalbensteinsberg*, München 1976, Bernd E. Scholz, »Die paarweise symmetrische Darstellung des Hl. Georg und des Theodor Stratelates zu Pferde in der Kunst von Byzanz und Georgien im 10.–13. Jh.«, *Jahrbuch der Österr. Byzantinistik* 32/5 (1982) 243–253, Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950, 160–166 usw.).

251 François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles 1957³, vol. II, 277 f., 281 f.

252 Vgl. das Maß-Typikon *Ακολουθία των Αγίων ενδόξων μαρτύρων Θεοδώρων Τήρωνος και Στρατηλάτου*.

253 Beck vermerkt lakonisch: »Es handelt sich bei beiden (*Theodor Tiro* und *Theodor Stratilat*) um denselben Heiligen, und zwar um den Rekruten, den ein ehrgeiziger Hagiograph zum General beförderte« (*Kirche und theologische Literatur*, *op. cit.*, 45). Vgl. auch Nikolaos Oikonomides, »Le dedoublement de S. Théodore et les villes d'Euchaita et d'Euchaneia«, *Analecta Bollandiana* 104 (1986) 327–335 und neuerdings Christopher Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Ashgate, Aldershot 2003, 44–66.

254 Die Zusammenstellung der Legendenversionen bei Hippolyte Delehaye, »Euchaita et la légende de St. Theodore«, *Anatolian Studies presented to W. M. Ramsey*, Manchester 1923, 129–134 (wiederabgedruckt in *Mélanges d'Hagiographie Grecque et Latine*, Bruxelles 1966, 275–280).

255 Nach Zonaras XVII, 3, 17–18 und Skylitzes (ed. Thurn) 309, 19–33 unter Kaiser Tsimiskes. Vgl. auch *Logos* 184, 15–20 und 180, 132 von Mauropus.

256 Die *translatio* wird am 8. Juni im orthodoxen *heortologion* gefeiert. Schon im 5. Jh. wird hier in Euchaita eine Grabkirche errichtet (Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933³, 169 f.).

257 Zum Drachenkampf des Hl. Theodoros in Euchaita siehe Delehaye, »Euchaita et la légende de S. Théodore«, *op. cit.*, 276 f. und ders., *Saints militaires*, *op. cit.*, 40 f. In den älteren Legendenfassungen (des 5. Jh.s) fehlt die Drachenkampfepisode. Solche Drachenkampfmotive finden sich in den Synaxarien und Volkslegenden des Hl. Georg, des Hl. Nikolaos in Attika, des Hl. Johannes auf Patmos, des Hl. Donatus in der Peloponnes, des Hl. Reginos auf Skopelos, ja sogar der Hl. Paraskeue. Dazu Karl Krumbacher, *Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung*, München 1911, J. B. Aufhauser, *Das Drachenzwunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911, Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Bd. I, 75, Nr. 141, 212, Nr. 379, 212 f., Nr. 380, 213 f., Nr. 381 und Dimitrios V. Oikonomidis, »Η αγία Παρασκευή εις τον βίον του ελληνικού και ρου-

Legende will es nun, daß die Hosia Eusebia, die die Reliquientranslation durchgeführt haben soll, eben jene Jungfrau gewesen sei, die das Untier in seiner Gewalt hatte²⁵⁸ und die der pontische Reiterheilige und Nothelfer befreite. Während die Abspaltung des *Stratelates*, des Generals, vom *Teron*, dem gemeinen Rekruten, eine Art Rangerhöhung für die in Hoch- und Spätmittelalter so populären Reiterheiligen darstellt²⁵⁹, wird St. Theodor in Euchaita auch als Fußsoldat, als Schützer des Volkes und der Armen verehrt²⁶⁰.

Darüber und über andere Themen berichten als einzige Quelle die fünf euchaitischen *logoi* des sich hier in »Claudiopolis« in Bithynien fast wie in Verbannung fühlenden und nach der Polis sehrenden Mauropus²⁶¹, der hier insgesamt wohl an die 25 Jahre verbracht haben dürfte. In der »Gedenkrede auf den Hl. Großmartyrer Theodor Teron oder den Anthismos«²⁶² (ανθισμός – Blütenfest) wird ein Festzug im Mai oder Juni beschrieben²⁶³, bei dem die blumengeschmückte Ikone des Heiligen herumgeführt und mit Blumen beworfen wird; ein solcher *anthismos*, *anthophoria* oder *rhodismos*, wie es im Text ausdrücklich heißt, ist in byzantinischer Zeit auch für andere Heiligenikonen nachgewiesen²⁶⁴. Das zusammenströmende Volk wird hier beschrieben, Opfergaben, Kreuze,

μανικού λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 9/10 (1955/57) 65–104. Für Bulgarien auch P. Stefanov, »Sveci zmeeborci v bǎlgarski folklor«, *Bǎlgarski Folklor* VIII/1 (1982) 75–84.

258 Der Drache lebt mit der Frau zusammen, hat sie auf einem goldenen Bett. Die Drachenepisode existiert auch unabhängig von der synaxarischen Theodoros-Vita als Lokalsage von Euchaita (Delehay, *Saints militaires*, *op. cit.*, 37 f., Nikolaos G. Politis, »Τα δημώδη ελληνικά άσματα περί της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου«, *Laografia* 4, 1912/13, 185–235, bes. 215 f.). Zur Popularität des Drachentötungsmotivs in Hochbyzanz vgl. auch die Akritenlieder, wo das Motiv im Gegensatz zum Epos vom Digenes Akrites sehr wohl zu finden ist (Nikolaos G. Politis, »Ακριτικά άσματα. Ο θάνατος του Διγενή«, *Laografia* 1, 1909, 169–273, bes. 180 ff.). Vgl. auch Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 29–31.

259 A. Ioannidis, »Κοινωνιολογική προσέγγιση ενός πολιτιστικού προϊόντος: κοινωνικές δομές και στρατιωτικοί άγιοι στη βυζαντινή εικονογραφία«, *Anthropologica* 5 (1984) 7–19.

260 Mauropus, *Logos* 189 auf den »Hl. Theodor den Fußsoldaten« (Karpozilos, *op. cit.*, 152 ff.). Es dürfte sich auch um einen kappadokisch-pontischen Lokalkult mit großem Fremdenzulauf handeln. Die Vorbereitungen der volkstümlichen Festlichkeiten am Samstag der »Mittpfingsten« scheint von einer religiösen *adelphotis* getragen worden zu sein. Sonst ist über den Sonderkult des Reiterheiligen »zu Fuß« nichts bekannt.

261 Vgl. auch die Gedichte von Mauropus: *Joannes Mauropus', Erzbischofs von Euchaita, Gedichte*, ausgewählt und metrisch übersetzt von A. Berndt, Plauen i. V. 1887.

262 Bollig/de Lagarde, Nr. 180, 130 f., Karpozilos, *op. cit.*, 150 f.

263 Karolidis nennt ohne ersichtlichen Grund den 9. oder 24. Juni (*Bemerkungen*, *op. cit.*, 145). Aus der Rede selbst läßt sich bloß Frühlingseende bzw. Sommeranfang erschließen (Karpozilos, *op. cit.*, 150).

264 So im Kult des hl. Nikolaos und des hl. Johannes. Vgl. Gustav Anrich, *Hagios Nikolaos: Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, Leipzig 1917, 443 ff. und Faidon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, II, 29 ff.

Blumen- und Blütenkränze tragend, Blüten auf die Wallfahrtsikone streuend; das Ende des Frühlings und der Einzug des Sommers wird in rhetorisch gewandten Satzperioden beschworen, der »Gekränzte« (*stephanites*) fast wie ein Vegetationsheros besungen²⁶⁵. Die Blumenwallfahrt des St. Theodor von Euchaita, von der wir sonst keine Nachricht haben, geschieht, wie ausdrücklich erwähnt, zum Segen von Feldern und Haus²⁶⁶.

Vom Blumenschmuck der frühchristlichen Märtyrergräber über den *anthismos* der byzantinischen Heiligenikonen bis zum Blumenbaldachin der rezenten Epitaphprozessionen in der orthodoxen Karfreitagnacht läuft eine Konstante, die die Blumen mit dem christlichen Kultritual verbindet. Blumen als Grabbeigaben sind darüberhinaus in der griechischen Tradition von der Antike bis heute geläufig²⁶⁷. Die Verbindung der christlichen Glaubensmanifestationen des *heortologions* mit dem Vegetationszyklus, im Frühlingsabschnitt mit dem Aufblühen der Natur als Parallelereignis zu der Auferstehung Christ und der Aufweckung des Lazarus, ist nicht nur seit der Kirchenväterzeit stehender *topos*, sondern auch eingebettet in der Pastoralpraxis populärer Devotionsformen, zu denen auch Ritualhandlungen gehören, die deutlicher dem Gegenseitigkeitsprinzip des *do ut des* folgen.

4.5 VOTIVGABEN UND TIEROPFER

Opferhandlungen mit verschiedenen Motivationen (Dank, Erwartung, Wunsch, Konvention), ausgehend jedoch fast immer von dem ungeschriebenen Gesetz der Gegenseitigkeit, sind in fast allen Kulturen nachzuweisen und bilden einen wesentlichen Bestandteil der devotionalen Glaubensaktivität der ekklesialen Praxis²⁶⁸. Die magische Gleichung von

265 Bollig/de Lagarde, *op. cit.*, 135. »Derart treibt der Gerechte in den Höfen Gottes unter Psalmgesang Blüten wie eine Palme, wie eine Zeder, und wächst und vermehrt sich, vergißt nicht, seine Geschenke an alle zu vermehren; und dieser wird derart von jenen nicht ohne Grund ›Blütengeschmückter‹, oder einfacher ›Blumenverzierter‹ genannt, sei es wegen seines blühenden und schönen Aussehens ... oder sei es, daß sie auf die Zeit anspielen und die jetzige Blütenpracht, daher wird der Tapfere so benannt. Möge deshalb auch das Fest ›Blütenfest‹ [*anthophoria*] benannt sein, wie es schon von manchen auch ›Rosenfest‹ [*rhodismos*] oder ›Blütenfest‹ [*anthismos*] genannt worden ist« (die Übersetzung in Walter Puchner, »Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 47–106, bes. 58, Anm. 74).

266 Bollig/de Lagarde, *op. cit.*, 179 f.

267 Z.B. Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974, 39 und *pass.*

268 Marco Frenschkowski/Lutz Röhrich, »Opfer«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 281–306, Henri Hubert/Marcel Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (1899), Marcel Mauss, *Œuvres* 1, Paris 1968, 193–307, D. Stonus, »Do ut des. Herkunft und Funktion eines Erklärungs-begriffs«, *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 19 (1996) 41–59, Gerardus van der Leeuw, »Die do-ut-des-

Gabe und Gegengabe mit einer Dosis von inhärenter ökonomischer Rationalität²⁶⁹ reicht jedoch in ihrer Materialität vom Tieropfer bis zur Geldspende und ist keineswegs nur auf den Sakralbereich kirchlichen Gläubigenverhaltens beschränkt, sondern auch in verschiedenen Sektoren der landwirtschaftlichen Produktion anzutreffen; dies betrifft z. B. die ersten und die letzten Erntefrüchte²⁷⁰. In der Interaktion mit den metaphysischen Instanzen im Kirchenbereich der Pastoralpraxis ist das Opferverhalten Teil der Überlebensstrategien von Individuum, Familie und Kommunität, womit alltäglichen und umstandsgebundenen Bedrohungen begegnet bzw. versucht wird, auf die unbekannt Zukunft einen gewissen Einfluß zu bekommen. Darüberhinaus sind die sakrifzialen Objekte auch »interesseloser« Ausdruck der Frömmigkeit und des Glaubens, Gegenstände, deren Seinszweck ein funktionaler und kein ästhetischer ist: Wachopfer²⁷¹, Kerzenwachs, Öl, Weihrauch, Blumen als Ikonenschmuck, *heptazyma, prosfora* (Weihbrote)²⁷², Pfannkuchen, Gebäckbrote, Schmuck, Stoffe und Stickereien, Grundstücke, Tieropfer, Ikonen und

Formel in der Opfertheorie«, *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920–21) 241–253, F. Eckstein, »Speiseopfer«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 9 (Nachträge) (1938–41) 496–547, Michael Müller-Wille, *Opferkulte der Germanen und Slaven*, Stuttgart 1999, Guy Rosolato, *Le Sacrifice*, Paris 1987.

- 269 Werner Wunderlich, »Gabe«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 625–637, Minas A. Alexiadis, »Do ut des«, *Δωδώνη* 16/1 (1987) 253–265.
- 270 Die sogenannten *aparchai* (Georgios N. Aikaterinidis, »Απαρχές (λατρευτικές και ευετηριακές) στη νεοελληνική εθιμολογία«, *Laografia* 37, 1993/94, 61–80, bes. 63–67, Varvunis, *Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές*, *op. cit.*, 100f.). Z. B. Pfannkuchen aus dem ersten Mehl des Jahres werden für die Grillen gebacken, Saatkörner in die Tenne geworfen, ein Feldstück wird nicht abgeerntet (Naturopfer) (Nikolaos G. Politis, »Τα έθιμα του θέρους και της σποράς«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 3, Athen 1930, 191–197, Kostas Karapatakis, »Ο »δράκος«. Παλιό αγροτικό έθιμο Δυτικής Μακεδονίας«, *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου Λαογραφίας Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, 79–124), das erste Weinfäß der neuen Ernte wird vom Priester gesegnet und im ganzen Dorf verteilt (im ostthrakischen Petra, Petropulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου–Πέτρας«, *op. cit.*, 158f.), sonst dem Heiligen oder der Kirche gespendet (Insel Thasos, Manolis G. Varvunis, »Αναίμακτες προσφορές στην παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Θάσου«, *Θασιακά* 9, 1994/95, 79–84), in Ostthrakien werden auch die ersten Trauben am Festtag der Hl. Paraskevi (26. 7.) oder dem Festtag der Transfiguration des Herrn (6. 8.) in der Kirche geweiht und verteilt (Kappadokien, Dimitrios Lukopoulos/Dimitrios Petropulos, *Λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Athen 1949, 51). Daneben gibt es auch Milchopfer an den Fluß, Brotopfer an Quellen, Münzenopfer, Honigopfer an Heilige oder die Feen der *neraides*, an die Schicksalsfrauen (*moires*), an Dämonen, auf Zante auch an die Hausschlangen, auf Leros an die Hausgeister. Aber auch die Gabe von Blüten, Blumenkränzen, Zweigen zählt dazu, die Epitaphschmückung, die Kirchenschmückung mit Myrthenbüschel, Lorbeerzweigen usw.
- 271 Besonders Wachopfer im Eigengewicht, was einem symbolischen Selbstopfer gleichkommt.
- 272 Im kollektiven Notfall geschieht die Herstellung auch mit den magischen »Verstärkern« der Wirksamkeit: Die Jungfrauen kneten den Teig und backen in der Kirche ein *prosforo* in der Nacht, das dann vom Priester geweiht wird (Kastoria, Koroni).

das Versilbern und Vergolden von Ikonen²⁷³, das Gürten der Ikone²⁷⁴, Altargerät, Kelche, Evangelien, *hexapteryga*, Reliquienschreine, Kerzenständer, Manuale, Ikonenwände, *stasidia*, goldbestickte Ornate, Votivgaben als Metallplättchen (gepreßt oder gegossen), *eikonostasia* (Ikonenschreine, *proskynetaria*) am Straßenrand usw.²⁷⁵ Diese Opferspenden nehmen manchmal auch komplexe Ritualformen an, wie etwa bei der Dedikation eines kranken Kindes an einen Heiligen und seine Ikone²⁷⁶. Diese Kultspenden stellen eine z.T. bedeutende ökonomische Einnahmsquelle von Kirchen und Klöstern dar und es ist auch eine gewisse Spezialisierung der Sakralinstitutionen auf bestimmte »Dienstleistungen« vor allem in den letzten Jahrzehnten festzustellen²⁷⁷.

273 Konstantinos A. Romaios, »Ασημόπαιδα«, *Μικρά Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, 42–47, Ch. Koutelakis, »Η επένδυση μιας εικόνας στη Σπηλιανή Νισύρου«, *Νισυριακά* 8 (1982) 257–278, Evrydiki Antzulatu-Retsila, »Το ελληνικό τάμα στο πέρασμα των αιώνων«, *Μυριόβιβλος* 5 (1984) 15–19. Der Brauch wurde bereits in Byzanz geübt.

274 Den Faden im Ausmaß der Ikone bindet sich der Spender an den Gürtel.

275 Evrydiki Antzulatu-Retsila, in Nikos Papageorgiu, *Α. Τάματα και Σύμβολα των Λαών, Β. Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 297 ff.

276 Vgl. auch wie oben im Ersten Teil. Z.B. wird das kranke Kind vor der Ikone abgewogen und dem Heiligen wird Wachs oder Öl im Ausmaß des Körpergewichtes des Kindes gespendet. Das »versklavte« Kind bekommt einen Silberring um den Hals, der nach Jahren zu den Votivgaben der Ikone kommt. In Sparta und auf den Ionischen Inseln werden kranke Kinder zu »Mönchen/Nonnen« gemacht und dem Heiligen geweiht; sie werden in schwarze Kutten gekleidet, nicht beim Namen genannt und nach der verflossenen Frist in Weiß gekleidet, wobei die Kutten in der Kirche bleiben. Im historischen Thrakien sind viele Auffindungslegenden von Marienikonen anzutreffen, und Versklavungen und Weihungen (τάξιμο) von kranken Kindern sind häufig nachzuweisen (Papatthanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, *op. cit.*, I 62). So etwa werden in Herakleia schwind-süchtige Kinder an den Hl. Georg »den Araber« (τον αράπη) versklavt, wenn sie ins Heiratsalter kommen, werden sie freigekauft mit Öl oder Geld (*ibid.* I 76); das *sklavoma* wird mit ritueller Ankündigung in der Kirche bekanntgemacht, das Kind bekommt für 40 Tage einen Eisenring um den Hals, der in der Folge dann auf die Ikone gehängt wird; der Heranwachsende muß in sexueller Reinheit leben, die Fasten einhalten, in Frömmigkeit der Kirche dienen, dann sorgt die Panagia oder der Heilige auch für Gesundheit, Schadlosigkeit und sein Überleben (der Brauch bestand bereits in Byzanz: Stilpon Kyriakidis, »Το σκλάβωμα (ή καλογέρωμα, ρασοφόρεμα)«, *Λαογραφία* 13 1951, 350–360, Varvunis, »Αγιόδουλος«, *Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές*, *op. cit.*, 39, Emmanuil Papadakis, *Μορφάι του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης του 15ου και 16ου αιώνα κατά τας γραμματειακάς πηγάς*, Athen 1976, 109, Michalis G. Meraklis, *Ελληνική λαογραφία*, Bd. 2, Athen 1986, 27 f., Alekos Florakis, *Καραβάκια-τάματα και θαλασσινή αφιερωτική πρακτική στο Αιγαίο*, Athen 1982, 93 f.); die Lösung des dedikativen Zustands und der Freikauf vom Heiligen erfolgt mit einer vereinbarten Geldsumme und Zeremonie; wie bei der Heirat (jetzt Fruchtbarkeits-Dimension) geht es um einen Initiationsritus im kirchlichen Bereich (Manolis Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007, 95 f.).

277 So z.B. der »Apfel der Fruchtbarkeit« im Kloster der Hl. Irene Chysovalantu in Metamorphosis in Attika, in Spata bei Athen wird an gewissen Sonntagen die Weihe der neuen Autos vorgenommen

Votiv- und Weihgaben sind seit den frühchristlichen Jahrhunderten nachgewiesen²⁷⁸; im Vor- und Frühmittelalter existiert auch eine ganze Verbotsliteratur, wo die Opferdarbringung bei Quellen, Steinen, Bäumen, Weggabelungen usw. untersagt wird²⁷⁹. Die Dedikationsformel »ex voto« ist schon im 3. Jh. n. Chr. nachgewiesen²⁸⁰ bzw. ΥΠΕΡ ΕΥΧΗΣ ist als Votivbeischrift schon antiken Ursprungs²⁸¹. Über die antiken Weihgaben für Asklepios und in anderen Kulturen bestehen fundierte Übersichten²⁸². Aufgrund des byzantinischen Verbots der Vollplastik fehlen in der Orthodoxie Südosteuropas die sonst üblichen figürlichen Votiv-Plastiken²⁸³, wodurch sich die Morphologie des Votivwesens grundsätzlich vom lateinischen Westen unterscheidet²⁸⁴. Ansonsten

usw. Bedeutende Wallfahrtszentren wie die Panagia Megalochari in der Evangelistria-Kirche auf Tinos hat organisierte Prozeduren der Verwaltung der z.T. wertvollen Opfergaben entwickelt: Sie bleiben drei Jahre in den Tresoren der Griechischen Handelsbank und werden dann versteigert (Margaret Kenna, »Icons in Theory and Practice«, *History of Religions* 24/4, 1985, 345–368).

- 278 Vgl. die Belegzusammenstellung bei Lenz Kriss-Rettenbeck, *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich/Freiburg 1972, 87 ff.
- 279 Kriss-Rettenbeck, *op. cit.*, 107 (mit Quellen).
- 280 Auf einem Mosaik in Ostia (Abb. 49 in Arnold Toynbee, *Auf diesem Felsen. Das Christentum – Grundlagen und Weg zur Macht*, Wien/München 1970).
- 281 Henri Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* V 1039 ff., Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche*, Regensburg/Münster 1950, 185, 395 ff., Ernst Lucius/G. Anrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, 288 f., Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg 1909, II 439 f., 456 f.
- 282 In Auswahl: Emil Reisch, *Griechische Weihgeschenke*, Wien 1890, William H. D. Rouse, *Greek votive offerings*, Cambridge 1902, Rudolf Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus*, Leipzig 1931, Georg Karo, *Weihgeschenke in Epidaurus*, Stuttgart 1937, Ludwig & Emma Edelstein, *Asklepios*, Baltimore 1945, Ulrich Hausmann, *Kunst und Heilium. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Potsdam 1948, Carl Roebuck, *The Asklepeion and Lerna*, Princeton 1951 usw.
- 283 Materialzusammenstellungen bei Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien*, Wien 1955, Georg Eckert/P. E. Formozis, *Beiträge zur mazedonischen Volksmagie*, Thessalonike 1942, dies., *Mazedonischer Volksglaube. Magie, Aberglaube und religiöse Vorstellungen*, Thessalonike 1943.
- 284 Kriss-Rettenbeck, *Ex voto, op. cit.*, Rudolf Kriss, *Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten*, 3 Bde., München 1953–56, Rudolf Kriss/Lenz Kriss-Rettenbeck, *Wallfahrten Europas*, München 1950, Lenz Kriss-Rettenbeck, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München 1963. Ausnahmen in dieser relativen Einförmigkeit gibt es nur in Form von Votiv-Ikonen unter westlichem Einfluß (Kriss/Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neohellenica, op. cit.*, 24 f.), der Votiv-Bäume und -schiffe (bzw. Augenamulette) auf Tinos, der vollplastischen Wachsvotive und Votivbilder unter venezianischem Einfluß auf den Ionischen Inseln, Vogelvotive von Türken, Votiv-Schiffe und dergleichen auf der Dodekanes, Steinreliefs mit angeklebten Münzen in Konstantinopel (*ibid.* 32 f., 55 f., 114 f, 169 f. und *pass.*, Alekos Florakis, *Καραβάκια-τάματα και θαλασσινή αφιερωτική πρακτική στο Αιγαίο*, Athen 1982).

hat das Votiv (*tama, anathema, aferoma, taximo*) die Form von kleinen Täfelchen aus dünnem Silberblech oder anderem Metall, zuweilen auch aus Gold, mit eingepreßten figürlichen Darstellungen als Ganzfiguren oder Halbfiguren *en face* und im Profil sowie Körperteilen und Organen, heute in serienmäßiger Erzeugung. Die Umrisse der Votivfiguren sind in punktierten Linien angegeben; sie stehen des öfteren in der antiken Adorantenhaltung mit geöffneten, erhobenen Armen²⁸⁵ oder in Beteuerungsgesten mit einer Hand auf der Brust²⁸⁶. Die Votivplättchen werden gewöhnlich an einer Messingstange, Schnur oder Seil unter dem Heiligenbild aufgereiht oder direkt über die Ikone als »Halskette« gezogen; ältere Votive werden auch in Holzkästen zur Schau gestellt. Zu den Votivgaben zählt auch das Versilbern bzw. Vergolden von Ikonen bzw. Wachs- und Kerzenopfer²⁸⁷.

Zu diesen Votivgaben gibt es internationale Sammlungen und Studien²⁸⁸. In einer der umfangreichsten²⁸⁹ sind für den südslavischen und hellenophonen Kommunikationsraum in Südosteuropa folgende Thematiken festgehalten: Menschenfiguren, Herz, Burschen, Mädchen, Frauen, Männer, Hochzeitskränze, Augen, Ohren, Füße, Brust, Arme, Beine, Hände, Magen, Nieren, Lunge, Zähne, Rumpf, Häuser, Dankspruch, Pferde, Esel, Maultiere, Ziegen, Autos, Autobus, Fahrräder, Kreuze, Schiffe, Anker, Nähmaschine, Flugzeug, Krone, Schlüssel, Hufeisen, Medaillen usw.²⁹⁰ Für den südsla-

285 Klassische griechische Gebetsgebärde, die in einer Ausbreitung und Erhebung der Arme nach oben bestand (Paul Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 2. Auf., München 1920, 80) und in die christliche Meßfeier eingegangen ist (Thomas Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948, 259).

286 Seltener mit gekreuzten Armen oder Hängenlassen derselben (Eckert/Formozis, *Volksmagie, op. cit.*, 66). Die Hand auf der Brust ist schon in der antiken und frühchristlichen Kunst nachzuweisen (Georg Weise/Gertrud Otto, *Die religiösen Ausdrucksgebärden des Barocks und ihre Vorbereitung durch die italienischen Kunst der Renaissance*, Stuttgart 1938, 48 f.).

287 Die Kerzenopfer haben in der berühmten Wallfahrtskirche der Panagia Evangelistria auf Tinos solche Ausmaße angenommen, daß sie zum Schutz der Fresken im Kirchennaos untersagt werden mußten (1994). Die Kirche ist erst 1822 nach einer Wundervision entstanden und hat massiv antike Bausubstanzen aus dem benachbarten Delos verwendet (Ioannis N. Kardamitsis, *Ιστορία της Ευαγγελίστριας*, Tinos 1952).

288 Vgl. wie oben. Dazu auch Wolfgang Brückner, »Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Votivwesen«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 59 (1963) 186–203.

289 Nikos Papageorgiu, *A. Τάματα και Σύμβολα των Λαών, Β. Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, ist eine der größten weltweiten Sammlungen von Votivgaben aus allen fünf Kontinenten mit hunderten von Abbildungen, die der von der UNESCO beauftragte Ethnologe in zahlreichen Feldforschungs-Expeditionen zusammengetragen hat. Vgl. auch seinen ähnlich strukturierten, ebenfalls großformatigen Maskenband ders., *Μάσκες – Μαγεία – Φυλές από όλο τον κόσμο*, Athen 2013.

290 Papageorgiu, *op. cit.*, 293–296. Dazu kommen noch flammende Herzen als Zeichen der Hingabe,

vischen Raum können 93 thematische Typen dieser Metallplättchen, aber auch Votive aus Holz und Wachs, Stick- und Webwaren ausgemacht werden; in Serbien sind die Metallplättchen auf den Dörfern nicht üblich, sondern nur in den Städten und Monasterien²⁹¹. Zum Votivwesen Südosteuropas gibt es vorwiegend regionale Bibliographie, die auch die Diaspora umfaßt²⁹².

Im islamischen Glaubensbereich der Balkanhalbinsel ist diese Art der Opferspende nicht so verbreitet²⁹³, wohl aber das *kurban bajram* (nach hebr. *korban*), das blutige Tieropfer, das im orthodoxen griechisch-südslavischen Kommunikationsraum unter dem gleichen Terminus (*κουρμπάνι, kurban*) bekannt ist²⁹⁴. Im Gegensatz zur Spiritualität

Brautkränze als Bitt- oder Dankopfer für die Heirat, Personengruppen, Scheren usw. (vgl. auch Puchner, *Akkommodationsfragen, op. cit.*, 53 f.).

- 291 Gordana Blagojević in Papageorgiu, *op. cit.*, 141–143. Themen sind u. a. Wickelkinder, Füße, ein Schwein, ein Hahn, die *groznica* (das Fieber in Form eines Frosches) usw. Adressaten dieser Opfer und Dankopfer sind in den ehem. jugoslawischen Ländern die Heiligen Johannes, Nikolaos, Georgios und Parakevi mit anthropomorphen Abbildungen, zoomorphen und hagiographischen (auch im serbischen Athos-Kloster Hilandar). Bei Kinderwunsch werden auch Wachspuppen als Kleinkinder auf dem Friedhof begraben (Scheinopfer). Im Marienkloster von Sokolica bei Kosovska Mitrovica ist die Marien-Ikone behangen mit Stoffen, Tüchern und Schmuck, in Kosovo verehrt auch von muslimischen Frauen (Kinderwunsch); im Falle der Fremdarbeit (*pečalba*) wird eine Silbermünze in der Kirche geweiht und als Amulett getragen. In Perovaradin in der Vojvodina feiert die Tekija-Kirche (Crkva na Tekijama) mit dem berühmten *Tekija templom* am 5. Aug. und 26. Juni ein *panegyri* unter Beteiligung von Orthodoxen, Römisch-Katholischen, Protestanten und Griechisch-Katholischen; von den einstigen Wachsopfern ist allerdings wenig erhalten.
- 292 Neben den Arbeiten von Kriss und Kriss-Heinrich (vgl. wie oben) Z. Mihail, »Symbols populaires de la reconnaissance dans l'aire méditerranéenne et Sud-Est-européenne«, M. Mandalà (ed.), *La Sicilia, il Mediterraneo, i Balcani: Storie, culture, lingue, popoli*, Palermo 2006, 123–147, Stavro Skendi, *Balkan cultural studies*, Bolder/New York 1980, Evrydiki Antzulatu-Retsila, »Το ελληνικό τάμα στο πέρασμα των αιώνων«, *Μυριόβιβλος* 5 (1984) 15–19, Nikos Papadakis, *Greek Folk Silver Votive Offerings: Iconographical Citation from the Anonymous Art of Greek People*, Athens 1971, Robert-Thomas Teske, *Votive Offerings among Greek Philadelphians*, New York 1980 (PhD diss., University of Pennsylvania 1974), Manolis G. Varvounis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, 350 ff., ders., *Λαϊκή λατρεία και αφιερωτική πρακτική στην Τήλο*, Rhodos 1999, Efi Karpodini-Dimitriadi, *Η θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Κέας*, Athen 1988, 55–57, Nikolaos G. Politis, »Αναθήματα κατ' ευχήν«, *Laografia* 2 (1910) 125–130, Konstantinos A. Romaios, *Μικρά μελετήματα*, Thessaloniki 1955, 42–47 usw.
- 293 Vgl. Kriss/Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam, op. cit.*, 292–340, wo der Nadelöhr-Ritus, das Fetzenopfer bei Quellen, Reiterspiele, Baumheiligtümer, Votivgaben usw. angeführt sind im Zuge des Synkretismus der Mevlevi und der Bektaşi mit der Orthodoxie (bes. 336–340).
- 294 Zur Parallelität dieser Opferkonventionen vgl. Manolis G. Varvounis, »Christian and Islamic parallel traditions in the popular culture of the Balkan people«, *Journal of Oriental and African Studies* 9 (1997–98) 53–74, Frederick N. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, 15–108, 362–366, Manolis G. Varvounis, »Ζητήματα λαογραφίας και μορφές λαϊκής θρησκευτικής

der Votivgaben scheint das Tieropfer Ausdruck primitiver Stofflichkeit zu sein²⁹⁵, das jedoch in der orthodoxen Pastoralpraxis in Südosteuropa mit Priestersegnung und teilweise in der Kirche bis in die unmittelbare Gegenwart hinein stellenweise noch anzutreffen ist, obwohl es im *Ταμείον της Ορθοδοξίας* des Erzbischofs von Kampania, Theophilos (Venedig 1780) in einem eigenen Kapitel als barbarischer und heidnisch-paganer Brauch (»hellenisch«) verurteilt wird²⁹⁶. Das Auseinanderklaffen von Pastoralpraxis und Verdikten des höheren Klerus wird uns in der Folge noch weiter beschäftigen.

Obwohl der Konnex zu den antiken Opferbräuchen auf der Hand zu liegen scheint²⁹⁷, gibt es jedoch eine Reihe von signifikanten Unterschieden zu den südosteuropäischen Tieropfern der Neuzeit²⁹⁸. In einer auf 736 Fallstudien beruhenden Mo-

συμπεριφοράς των Ελλήνων της Καππαδοκίας«, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 93/837 (2010) 657–704.

295 Die gestempelten Kultbrote (*prosfora*) sind mit der Symbolik von Christi Leib ihrer Stofflichkeit entkleidet, der bei der *koinonia* gespendete Meßwein steht für Christi Blut. Paulus hat in seinen Briefen mehrfach versucht, die Blutsymbolik Christi mit den jüdischen Reinigungsopfern in Zusammenhang zu bringen (*Kor.* 10.18–19, 21–22, *Hebr.* 9.13–14). Im AT spielt die Blutbesprengung als Purifikationsritus eine wesentliche Rolle (der Gläubigen *Exod.* 24,8, des neuen Priesters *Levit.* 8,30, des Altars *Exod.* 29,16, *Levit.* 1,5; 4,7; 5,9 usw.). Auch in frühchristlicher Zeit wurde das Märtyrerblut als Amulett verwendet (Andreas I. Fytrakis, *Λείψανα και τάφοι μαρτύρων*, Athen 1955, 35–38). Der Zusammenhang zwischen den *Agape*-Festen im Kirchennaos, den Festen an den Märtyrergräbern und den Tieropfern bleibt allerdings hypothetisch (Konstantinos Sathas, *Ιστορικών δοκίμιον περί της μουσικής και του θεάτρου των Βυζαντινών*, Venedig 1879, πγ'). Doch mag es sein, daß die Spiritualität der christlichen Blutmystik (als Sitz der Seele schon in der Antike), Christi Blut als Unsterblichkeitsgarant, das Märtyrerblut, die Rot- und Rosensymbolik usw. in der Volksfrömmigkeit auch stofflichere, weniger sublimierte Ausformungen gekannt hat, wenn man etwa an die Materialhaftigkeit des Reliquienkultes denkt (die gegenständliche Verehrung von Knochen und Schädeln, vgl. Otto Meinardus, »A Study of Relics of Saints in the Greek Orthodox Church«, *Oriens Christianus* 54, 1970, 130–278), die fast »kannibalischen« Wallfahrtshysterien um den Reliquienbesitz im Mittelalter (Leopold Kretzenbacher, »Besitz-Streit um den Leib des »Heiligen«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* LXIV/95, 1992, 461–481) und den vielfach bezeugten Heilglauben an die körperliche Berührung mit dem »Kraftträger« (vgl. wie oben).

296 *Ταμείον της Ορθοδοξίας*, Venedig 1780: 134–146: »Περί θυτών βαρβαρικώς Κουρμπανίων«, 157 f.: »Ελληνική θυσία τα Κουρμπάνια«.

297 Démétrios Petropoulos, »Survivances de sacrifices d'animaux en Grèce«, *Papers of the International Congress of European and Western Ethnology* (Stockholm 1951), Stockholm 1956, 120–125, Stella Georgoudi, »L'épurgement sanctifié en Grèce moderne: les »Kourbania« des saints«, Marcel Detienne/Jean-Pierre Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 271–307.

298 Walter Burkhardt, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley/Los Angeles/London 1983 (deutsche Version Berlin 1972), Margaret Alexiou, »Reappropriating Greek Sacrifice: *homo necans* or *άνθρωπος θυσιάζων*«, *Journal of Modern Greek Studies* 8/1 (1990) 97–123. Diese Unterschiede bestehen nicht nur in der Anwesenheit des christlichen Priesters, der Kreuzeinritzung in die Stirn des Opfertiers, dem Kerzenaufstecken auf die Hör-

nographie zu den blutigen Tieropfern im griechischen Kommunikationsraum (davon allein 173 im historischen Thrakien und den thrakischen Flüchtlingssiedlungen in Griechisch-Makedonien)²⁹⁹ ist festgehalten³⁰⁰, daß die meisten Opfer zu einem bestimmten heortologischen Termin (Heiligenfest)³⁰¹ mit kirchlichem Zeremoniell (daneben gibt es Privatopfer mit magischem Blutgebrauch, Opfer bei Grundsteinlegungen³⁰², als Apotropäum von Krankheit und Übel³⁰³ usw.) stattfinden; das Opfertier ist, im Gegensatz zum Altertum, nach Art und Farbe selten streng festgelegt (Stiere z. B.

ner und der Beweihräucherung (Anka Stahl, »Animal Sacrifices in the Balkans«, A. Bharati (ed.), *The Realms of the Extra-Human Ideas and Actions*, The Hague 1976, 443–451), sondern vor allem im Fehlen eigener Blutrurale bei der Opferung (Royden K. Yerkes, *Le Sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaisme primitif*, Paris 1955, 169, Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, *op. cit.*, 116 f.), in der relativen Bedeutungslosigkeit des Schlachtvorgangs, der Häutung und der Fleischverteilung, während der Sinnakzent der Opferhandlung auf dem Fleischverzehr gelegen hat (Yerkes, *op. cit.*, 135). Im Gegensatz dazu wird in dem aufgelisteten Fallmaterial oft betont, daß die Opfer nur um des Blutes willen vorgenommen werden (vgl. auch Puchner, *Akkommodationsfragen*, *op. cit.*, 54–56).

- 299 Vgl. die Verbreitungskarten nach Anlässen und Orten bei Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη*, *op. cit.*, 332, 334.
- 300 Georgios N. Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία – μορφολογία – τυπολογία*, Athen 1979.
- 301 Dazu zählen die Heiligen Athanasios, Demetrios, Tryphon, Georgios, Nikolaos, Charalampos, Konstantinos, Johannes Theologos, der Prophet Elias usw. Vgl. Ivanička Georgieva, »Le fen et la croix: un rite en l'honneur de saint Constantin«, *Ethnologie Française* 31 (2001) 251–260, Tatiana Koleva, »Sur l'origine d'un groupe de coutumes et rites dans la région balkano-carpathique. La fête de Saint Georges«, *Thracia* 2 (1974) 219–226, Manolis G. Varvunis, *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*, Athen 1992, Evangelos Avdikos, »Το κουρμπάνι του αγίου Αθανασίου Διδυμοτείχου. Η θρησκευτικότητα ως έκφραση κοινωνικής αντιρόπησης«, *Εξώπολις* 3–4 (1995–96) 164–174, Z. Papageorgopulu/A. Brusku, »Το κουρμπάνι του αγίου Τρύφωνα στη Γουμένισσα«, *Ιστορία του Ελληνικού Κρασιού. Β' Τριήμερο εργασίας*, Athen 1992, 276–285, Ch. Muduris, »Το κουρμπάνι του Αη Νικόλα στο Τζελέπκιοϊ της Ανατ. Θράκης«, *Ημερολόγιο-Λεύκωμα Θρακική Εστία Θεσσαλονίκης* 4 (1985/86) 237–241, Maria Paraskevopoulou, *Recherches sur les traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre*, Nicosia 1978, usw.
- 302 Georgios N. Aikaterinidis, »Εθιμολογικά ελληνικής λαϊκής οικοδομίας«, *Αρμός. FS N. K. Mutsopoulos*, Thessaloniki 1990, I 149–154, ders., *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, *op. cit.*, 147–159, Anna Papamichael-Koutroubas, »The laying of Sacrifices under the foundation of buildings e. t. c.«, *Neohellenika* 4 (1981) 211–226, Dimitrios V. Oikonomidis, »Η θυσία εις οικοδομήματα«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 45 (1981/82) 43–132.
- 303 Im Krankheitsfall wird das Tier auf der Kirchenschwelle getötet, während der Priester den Weispruch verliert; Fleischstücke werden an die Kleidung des Kranken gebunden. Kollektive Tieropfer werden bei Epidemien oder Mißernten im Kirchhof oder am Hauptplatz vorgenommen (Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, *op. cit.*, II 366–374).

nur bei den *anastenaria* und auf Lesbos)³⁰⁴, meist Schafe, Ziegen und Böcke, Schweine zu Weihnachten und im Karneval, Hähne bei Hausbau und bei der Hochzeit (auch für den Erzengel Michael)³⁰⁵; die Schlachtung findet im Kirchhof, am Portal, beim Glockenturm, am Hausfundament statt oder auch im Kirchennaos selbst (daneben auch in Höhlen und unter Bäumen); der Schlächter ist ein Verwandter, Mitbewohner oder auch Fremder oder der Meistbietende bei Versteigerungen, früher scheint auch der Priester eine wesentliche Rolle gespielt zu haben³⁰⁶; bei den öffentlichen Opferhandlungen ist seine Anwesenheit die Regel, gilt das Tieropfer doch trotz aller Verbote als Ausdruckszeichen höchster Frömmigkeit³⁰⁷; die Schlachtung findet während der Liturgie oder am Vortag statt, so daß das Opferfleisch am Festtag gesegnet werden kann. Zum öffentlichen Zeremoniell gehören die Schmückung des Tieres und die Prozession (es darf nicht ermüdet werden)³⁰⁸; die Schlachtung erfolgt mit dem Kopf gegen Osten, das Blut fließt in eine eigens ausgehobene Grube, oder, je nach Umständen, ins Kirchen- oder Hausfundament, unter die Heiligenikone, auf die Hausschwelle, den Hürdeneingang, die Boots Bretter usw.; mit dem Blut wird den Anwesenden ein Kreuz auf die Stirn gemalt, auf Hauseingänge und Ställe, es wird im Ikonenschrein des Hauses aufbewahrt oder als Amulett getragen usw.³⁰⁹ Das Fleisch wird nach der Messe roh oder gekocht verteilt oder im Kirchenraum bzw. an einem sonstigen vorbestimmten Ort verzehrt; an dem Schmaus nimmt die gesamte Kommunität und auch Ortsfremde teil; wesentlich ist, daß das Opferfleisch noch am Festtag verzehrt wird, die Reste (und das Blut) werden aufbewahrt, den Kopf (oder das Rückenteil) bekommt der Priester. Zahlreiche Opferlegenden berichten von der Rettung mancher Dörfer von Seuchen durch solche Tieropfer, die gewissen Heiligen geweiht sind, andere berichten von der Übertretung solcher Gelübde, wo das dem Heiligen bestimmte Tier überhaupt nicht oder ein anderes an seiner Stelle geschlachtet wurde, und von den verheerenden Folgen dieser Tat³¹⁰.

Tierschutzvereine, aufgeklärte Rationalität und Verdikte von seiten der offiziellen Kirche haben es bisher nicht vermocht, diese Opferpraktiken gänzlich zu unterdrücken; ganz im Gegensatz zu den kirchlich gesegneten Bluts- und Wahlbruderschaften, die

304 Georgios A. Megas, »Θυσία ταύρων και κριών εν τη Β. Α. Θράκη«, *Laografia* 3 (1911-12) 148-171.

305 Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, *op. cit.*, 167 f. Bei Hochzeiten wird gewöhnlich ein Schaf, ein Hahn oder Geflügel geschlachtet und die Hausschwelle mit Blut bestrichen.

306 Dazu D. I. Pallas, *Η θάλασσα των εκκλησιών. Συμβολή εις την ιστορίαν του χριστιανικού βωμού και μορφολογία της λειτουργίας*, Athen 1952, 109.

307 Aikaterinidis, *op. cit.*, 91, 155 und 170.

308 Das Ideal des Opfertieres ist ohne Fehl und kommt freiwillig zur Schlachtung (zu Legenden um den Hirsch, der freiwillig zum Opfer kam, *Laografia* III 155, 160, VI 189 f.).

309 Aikaterinidis, *op. cit.*, 171.

310 *Ibid.* 163, 172.

bereits seit byzantinischer Zeit verboten waren, deren Eliminierung jedoch erst im 20. Jh. vor sich gegangen ist. Populäre Devotionsformen folgen anderen Notwendigkeiten, die sich fern der theologischen Dogmatik bewegen, und die Absenz dieses jahrhundertalten Kirchenbrauchs ist nicht den patriarchalen Erlässen zuzuschreiben, sondern den geänderten Lebensbedingungen der nicht-privilegierten Unterschichten.

5. SONDERFORMEN DER PASTORALPRAXIS

In diesem Abschnitt werden stellvertretend zwei Beispiele von Glaubensübungen der Pastoralpraxis untersucht, wo der Übergang zwischen ekklesial sanktioniertem Ritus und dogmatisch dubiosen Praktiken, in manchen Fällen von patriarchalen Dekreten und synodalen Verdicten ausdrücklich verboten, wie etwa die animalen Blutopfer mit kirchlicher Segnung, nicht mehr eindeutig festzulegen ist, die sich jedoch in der Pastoralpraxis weiter erhalten haben, oft bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. Ein Fall betrifft den Ritus der Wahlbruderschaft mit ekklesialer Benediktion in der südosteuropäischen Orthodoxie, wo sich die patriarchalen Erlässe und die episkopalen Verordnungen erst im 20. Jh. durchgesetzt haben, ein anderer die Bittprozessionen mit Litaneien und eigenen parakletischen Liturgien, die in den *euchologia* als spezifische Akoluthien (Meßordnungen) zu verschiedenen Notsituationen festgehalten sind, welche das Kirchenvolk bewegen und beschäftigen, aber mit den eigentlichen Glaubensinhalten der Hochreligion wenig zu tun haben (z.B. Trockenperioden).

5.1 WAHLBRUDERSCHAFT MIT EKKLESIALER BENEDIKTION

Zwei Grundtypen der Wahlbruderschaft bzw. Blutsbruderschaft sind zu unterscheiden: 1. die eigentliche Blutmischung der Verbrüderten (durch Aufeinanderlegen der Schnittwunden, Blutsaugen, Bluttrunk oder Ersatz durch Rotwein) bzw. ihre »sublimierten« Formen durch Händeverbindung, Treueschwur, *asposmos*³¹¹, Geschenkausch usw. und 2. die kirchliche Segnung im Beisein des Priesters, der Durchführung eines einfachen Symbolrituals und der Psalmodierung von Hymnen bzw. dem Aussprechen von Gebeten und Segnungen, entweder festgehalten in eigenen »Akoluthien« (vor allem in älteren umstandsgebundenen *euchologia*) oder vom Geistlichen improvisiert (nach Maßgabe der geltenden Pastoralpraxis). Beide Grundtypen sind auch in vielfachen Kombinationen bzw. auch im sukzessiven Nacheinander oder im simultanen Ineinander anzutreffen. Die »magische« Bindung der Blutkommunion (»Blutsbruderschaft«) als sekundärem

³¹¹ Vgl. dazu im Ersten Teil.

Verwandtschaftssystem, dem in besonderen Situationen spezifische strategische Funktionen zukommen, dürfte praktisch weltweit verbreitet gewesen sein³¹², die kirchliche Segnung des Bundes, in Parallele zur Patenschaft bei Taufe und Ehe (*kumstvo*, κουμπαριά, συντεκνία), dürfte aber speziell auf die mittelalterliche Orthodoxie zurückgehen³¹³. Die Wahlbruderschaft steht als *cognatio spiritualis* in Kontrast zu allen Formen des leiblichen Bruderverhältnisses und im Übergang zur Milchbruderschaft oder Taufbruderschaft³¹⁴. Säkularisierte Formen stellen die Städteverschwesterungen und Institutsverbrüderungen dar, als »Bruder« oder »Verbrüderter« (αδελφοποιητός, αδελφοχτός) wird auch der Angehörige einer gleichen Gemeinschaft (Orden, Geheimbund) oder einfach der Vertraute und intime Freund bezeichnet.

Die *cin bratovorenja* ist keineswegs eine vorwiegend südslavische Domäne, wie in der älteren Literatur zu lesen ist³¹⁵, sondern auch im hellenophonen Kommunikationsraum

312 Dazu J. Kohler, »Studien über künstliche Verwandtschaft«, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* V (1883) 415–440, bes. 436–440, Albert H. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, Oldenbourg/Leipzig 1891, Bd. 1, 94 ff., Harry Tegnaeus, *Blood-Brothers*, Stockholm 1952 (in der französischen Ausgabe *La Fraternité de sang, étude ethnopsychologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique*, Paris 1954), K. Weibust, »Ritual Coparenthood in Peasant Societies«, *Ethnologia Scandinavica* 1972, 101–144, Leopold Hellmuth, *Die germanische Blutsbruderschaft. Ein typologischer Vergleich mit völkerkundlichen Gegenständen*, Wien 1975. Weitere Literatur im Artikel »Blutsbruderschaft« von M. Belgrader in der *Enzyklopädie des Märchens* II (Berlin/New York 1977) 523–528. Ältere Rechtsliteratur auch im dritten Teil der materialreichen Studie von G. Michailidis-Nuarnos, »Περὶ τῆς ἀδελφοποιίας ἐν τῇ Ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ«, *Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου ἐπὶ τῇ ἐξακοσιετηρίδι τῆς Ἐξαβίβλου αὐτοῦ (1345–1945)*, Thessaloniki 1955, 251–313, bes. 295–313 (auch als selbständige Publikation ders., *Δίκαιον καὶ κοινωνικὴ συνείδησις*, Athen 1972, 281–344).

313 Zur *kumstvo* vgl. die Literaturangaben bei Leopold Kretzenbacher, *Geheiligttes Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Graz/Köln 1988, 234 Anm. 3. Zur κουμπαριά in Auswahl: John K. Campbell, *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1964, 213–262, Ernestine Friedl, *Vasilika. A Village in Modern Greece*, New York 1962, 72 ff., Margaret Kenna, »The Idiom of Family«, John Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge 1976, 347–362 (im selben Band auch Julian Pitt-Rivers, »Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans«, 317–334), Vasilis G. Nitsiakos, »Μηχανισμοὶ Ἐναλλακτικῶν Κοινωνικῶν Δομῶν: Κουμπαριά καὶ Πελατειακὲς Σχέσεις στὴν Ἀγροτικὴ Ἑλλάδα«, *Θεωρία καὶ Κοινωνία* 2 (1990). Ausführlich auch in Paul Sant Cassia/Constantina Bada, *The Making of Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge 1992, 155 ff.

314 »Brustbrüder« (βυζαδέλφια) werden sie im Raum Florina und Kastoria genannt (Georgios Spyridakis, *Ἑλληνικὴ λαογραφία*, Bd. 2, Athen 1972, 196 mit Nachweisen). Für die Milchgeschwister gilt das Heiratsverbot auch in Kreta (Theocharis Detorakis, »Ἡ ἀδελφοποιία στὴν Κρήτη«, *Κρητολογία* 7, Heraklion 1978, 131–151, bes. 140). Als »Taufbrüder« werden Geschwister bezeichnet, die zu gleicher Zeit im selben Taufbecken getauft worden sind oder denselben Taufpaten haben (sie werden »συνάδελφοι«, Mit-Brüder, genannt, im alltäglichen Sprachgebrauch als Kollege).

315 Z. B. Stanislaus Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaften bei den Südslaven*, Diss. Leipzig 1897.

und anderswo in Südosteuropa gang und gäbe³¹⁶. Leopold Kretzenbacher hat in einer Reihe aufeinanderfolgender Studien³¹⁷ das Phänomen der *pobratimstvo* in erlebter Feldforschung (Kruševac 1966, 1977), in Geschichte, Theologie und Literatur gründlich untersucht³¹⁸, und ein neuerliches Aufgreifen der Thematik meinerseits konnte das Funk-

316 Vgl. dazu Walter Puchner, »Griechisches zur *adoptio in fratrem*«, *Südost-Forschungen* 53 (1994) 187–224 und modifiziert ders., »*Adoptio in fratrem*. Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 353–384.

317 Zuerst im Aufsatz Leopold Kretzenbacher, »Gegenwartsformen der Wahlverwandtschaft ›pobratimstvo‹ bei den Serben und im übrigen Südosteuropa«, *Grazer und Münchener Balkanologische Studien-Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients*, Bd. 2, München 1967, 167 ff., sodann in der Monographie *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 1971/1, München 1971. Hierauf griff der Aufsatz »Serbisch-orthodoxe ›Wahlverbrüderung‹ zwischen Gläubigenwunsch und Kirchenverbot von heute«, *Südost-Forschungen* 38 (1979) 163–183 dieselbe Thematik unter einem anderen Aspekt (den der Kirchenerlässe und erneuter Feldforschung in Kruševac) wieder auf. Das Erlebnis der kirchlichen Wahlverbrüderung bzw. -verschwestering in Kruševac erfuhr im Aufsatz »Volkskundliche Feldforschung im europäischen Südosten«, *Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolf Akademiens Arsbok*. Hrsg. von Lennart Elmevik (= *Annales Academiae Regiae Gustavi Adolphi*), Uppsala 1983, 33–48 nochmals eine eindringliche Darstellung und wurde im Kapitel 10 »Kirchlich eingesegnete Wahlverbrüderung in Südosteuropa«, im Band *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, 127–134 nachgestaltet. Der materialreiche Aufsatz von 1979 ist nochmals abgedruckt im Band Leopold Kretzenbacher, *Geheiligttes Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Graz/Köln 1988, 233–252.

318 Ausgehend vom Erlebnis der serbisch-orthodoxen kirchlichen Segnung einer *pobratimstvo* im serbischen Kruševac 1966 (Kretzenbacher 1971, *op. cit.*, 3 ff., ders. 1967, *op. cit.*) bietet er eine gründliche Aufarbeitung der liturgiegeschichtlichen und byzantinisch-rechtlichen Quellen zu diesem von der Hochkirche immer mit einem gewissen Mißtrauen betrachteten Brauch (ders. 1988, 239 ff.) sowie eine Weiterverfolgung dieser Institution »geistiger« Verwandtschaft in Volksliteratur und Hochliteratur (ders. 1971, 15 ff.). Diese insgesamt umfassende Darstellung von der byzantinischen Kaiserprophetie und der Danielis-Episode in der Legenden-Biographie des Kaisers Basileios (868–886) (ders. 1971, 7 ff. nach Hans-Georg Beck, *Byzantinisches Gefolgschaftswesen*, München 1965, 10 ff. und Gyula Moravcsik, »Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I.«, *Dumbarton Oaks Papers* XV, 1951, 59 ff.) führt über glagolithische und altkirchenslavische Ritualbücher zur ἀδελφοποιία (nach P. Simić, »Pobratimstvo u liturgiji i crkvenom pravu«, *Pravoslavna misao* XI/1–2, Beograd 1968, 85–101), dem entsprechenden Literaturmotiv in der Ragusaner Renaissance- und Barockliteratur (nach Milovan Gavazzi, »Vitalnost običaja pobratimstva i posestrimstva u Sjevernoj Dalmaciji«, *Radovi Instituta Jugoslavenske Akademije znanosti in umjetnosti u Zadru* 11, 1955, 17 ff. und Belegstellen in Tomo Maretić, *Rječnik brvatskoga ili srpskoga jezika*, Bd. 10, Zagreb 1931, 144 f. *pobratim*) sowie Nachweisen aus dem Reiseschrifttum über Dalmatien im 17. und 18. Jahrhundert (ders. 1967, 181 f. nach Alberto Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, Venezia 1774, Bd. 1, 58 f. und Ivan Lovrić, *Osservazioni di Giovanni Lovrich sopra diversi pezzi del viaggio in Dalmazia del*

tionsspektrum des Nothilfebrauchs noch um andere Funktionen des Reagierens auf eine Krisensituation erweitern³¹⁹. Die kirchlich-rituellen Segnungen des Bundes in den Euchologie-Handschriften und Akoluthien-Drucken zwischen dem 11. und 17. Jh.³²⁰

Signor Abate Alberto Fortis ... In Venezia 1776, 104 f.) zu jüngeren Studien über Kroaten, Serben, Bulgaren und Albaner (Gavazzi, *op. cit.*, N. A. Nacovi, »Za pobratimstvo«, *Periodičesko spisanje na bálgarskoto knjižovno društvo Sređeci* 1895, IX–XI 32–72, LI 375–403, LII–LIII 443–506, Johann Georg Hahn, *Albanesische Studien*, Bd. 1, Jena 1854, 178, Eqrem Çabej, »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* 25, 1966, 333 f., bes. 350; zu katholischen Geistlichen, die sich mit islamischen *beiraktars* durch Bluttausch »verbrüdern« Ernst Jäckh, *Im türkischen Kriegslager durch Albanien*, Hannover 1911, 48; vgl. ebenfalls Ciszewski, *op. cit.*, Giovanni Tamassia, *L'affratellamento* (αδελφοποιία). *Studio storico-giuridico*, Torino 1886, Emil Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde*, Berlin 1961, 176 f., Galaba Palikruševa, »Kumstvoto i pobratimstvoto na Sveti Jovan«, *Makedonski Folklor* 15/16, 1975, und weitere Literatur bei Kretzenbacher 1988, 251 Anm. 37), dem Nachweis des Motivs der *vila posestrima*, der Wahlschwester-Fee, im Kosovo-Zyklus und in bulgarischen Teufel-spakt-Legenden (ders. 1971, 8 f., B. A. Strauß, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien/Leipzig 1895, 53, Max Lambertz, *Die geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde. Albanische Volksmärchen*, Eisenach 1952, 21 ff.), aber auch als »patriarchalischer« Brauch im Heimatroman von Janko Veselinović (Kretzenbacher 1971, 15 f.), im Roman »Unreines Blut« von Borislav Stanković (*ibid.* 16–18., Erstausgabe Beograd 1910, deutsche Übersetzung 1922 und München 1935) und letztlich im Roman »Freiheit oder Tod« von Nikos Kazantzakis (»Kapetan Michalis«) (*ibid.* 19–21, in der griechischen Ausgabe, Athen 1955, 25 ff., in der deutschen Übersetzung, Berlin–Grunewald s. a. [1954], 27 ff.). Diese umfassende Darstellung findet ihren Abschluß in den neuerlichen Abfragungen in Kruševac 1977, die die Übertretung des »geistigen Bundes« durch Heiratschließung ans Licht brachte (ders. 1979 und 1988, bes. 247 ff.), und die negative Stellungnahme der offiziellen serbisch-orthodoxen Kirche (ders. 1979, 1988, 236 f. nach einem Auskunftsbrief vom 8. 12. 1977). Der Synodalentscheid wurde aufgrund der Studie von Simić, *op. cit.*, sowie auf dessen Betreiben gefällt.

319 Zur psychischen Schutz- und Stützfunktion für Alte, Kranke und Hilfsbedürftige im weiteren Sinne vgl. die Beispiele, die Kretzenbacher bringt (1988, 246 und ders. 1967, 172 f.): Die Kranken kommen im Morgengrauen zur Lazarica-Kirche in Kruševac, um sich »einen Bruder zu suchen« und sprechen den Erstbesten diesbezüglich an. Zu solchen Not-Wahlbrüderschaften im südlichen Moravatal Dragutin M. Đorđević, »Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi«, *Srpski Etnografski Zbornik* LXX/3 (Beograd 1958) 524 f. Zum mißbräuchlichen Einsatz als soziale Aufstiegshilfe und Schutzsicherung durch Einflußreiche vgl. den byzantinischen Legendenroman um Basileios I. (Kretzenbacher 1971, 10 ff.). Doch neben diesen Funktionen dient der Brauch auch der gezielt eingesetzten psychischen Festigung der Kampfgemeinschaft in Krisenzeiten (z. B. Kreta der Türkenzeit), fungiert als ergänzende Strategie verwandtschaftlicher Vernetzung in Kleingemeinden, oder ist einfach akzentuierte Ausdrucksform intimer Freundschaft. Vgl. Walter Puchner, »Griechisches zur *adoptio in fratrem*«, *Südost-Forschungen* 53 (1994) 187–224 und verkürzt in ders., »*Adoptio in fratrem*. Kirchliche Segnung der Wahlbrüderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 353–384.

320 Zusammenstellung solcher Texte bei Jacobus Goar, *Ευχολόγιον sive rituale Graecorum*, Paris 1647, Teil VII, in der Ausgabe Venedig 1730 (Reprint Graz 1960) 706–709 und Aleksej Dmitrievskij,

weisen den Brauch von vornherein in den Status des ausgeprägt Institutionellen; als juridischer Problembereich findet sich die *adoptio in fratrem* denn auch zuerst im römischen (und byzantinischen) Ehe- und Erbrecht³²¹. Das Erbproblem für den *frater adoptivus* taucht zum erstenmal im Codex Justinianus auf, als *rescriptum* eines Erlasses von Kaiser Diokletian (3. 12. 285), der der Verbindung jegliche Rechtskraft abspricht³²², und wird später in den »Βασιλικά« und anderen byzantinischen Rechtssammlungen wiederholt³²³. Die weite Verbreitung der »Wahlverbrüderung« in Byzanz spiegeln sowohl die Quellen der kirchlichen Rechtsprechung wie die Gesetzeskompendien³²⁴, aber auch historische

Opisanie liturgičeskich rukopisej. II. Evhologija. Kiew 1901 (reprografischer Nachdruck Hildesheim 1965) 31 f., 122 f., 179 f., 215, 466 f., 569, 743 f. und 1051 (Fußwaschung). Zusammenstellung der altkirchenslavischen Texte bei Simić, *op. cit.*, 92 ff.

321 Die Kirchenrechtserlässe zusammengestellt bei Georgios A. Rallis/Michail Potlis, *Σύνταγμα θείων και ιερών κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, 6 Bde., Athen 1852–59, V 400 (Nikephoros Chartophylax) und VI 127 ff. (Matthaios Blastares). Vgl. auch P. I. Panagiotunakis, *Σύστημα του Εκκλησιαστικού δικαίου κατά την εν Ελλάδι ισχύν αυτού*, Bd. 4. *Το δίκαιον των μοναχών*, Athen 1957, 258 Anm. 2 (wo der Brauch verurteilt wird). Unter dem Namen αδελφοσύνη und αδελφοποιία erscheint da die Wahlbruderschaft vor allem bei byzantinischen Autoren des 10. Jh.s (Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Bd. 1, 1688, 23 f., Michailidis-Nuaros, *op. cit.* und F. Dölger, *Παρασπορά*, Ettal 1961, 197 Anm. 12). Im »Testamentum« des Theodoros Studites (759–826) wird den Mönchen ausdrücklich untersagt, die αδελφοποιία einzugehen (*Patr. gr.* 99: 1820B, 8). Zu weiterem Material aus byzantinischer Zeit vgl. nun E. A. R. Brown, »Brotherhood in Byzantium. Introduction«, *Traditio* 52 (1997) 261–384, bes. 261 ff. und Claudia Rapp, »Ritual brotherhood in Byzantium«, *ibid.* 285–326.

322 Cod. J. VI, 24, 7. Beim Ableben des Wahlverbrüdereten hat der »frater adoptivus« nichts zu erben.

323 *Βασιλικά* 35, 13, 17. Die mangelnde Unterscheidung zwischen αδελφοθεια und αδελφοποιία hat in der Folge zu mannigfachen Rechtskontroversen Anlaß gegeben (Michailidis-Nuaros, *op. cit.*, 275–282, Zacharias von Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin 1892 (3. Auf.), 118–120; die Rechtssammlungen bibliographisch zusammengestellt bei Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, 605 ff.). In Byzanz wird das Dekret des Diokletian für die Wahlbruderschaft im engeren Sinne ausgelegt und als Verdikt für die offenbar überhandnehmende Unsitte der »διά θέσεως αδελφότης«, αδελφοποίησις, αδελφοποιησία usw. eingesetzt und nicht zu Unrecht u. a. als Erbschleicher-Strategie und Leitfaden für rasche soziale Vertikalkarriere interpretiert. Die nachfolgende Heirat von heterosexuellen Wahlverbrüdereten bzw. -verschwesterten ist ausdrücklich untersagt (Lingenthal, *op. cit.*, 119). Das Verbot für Mönche und Laien ist auch in den Klostertypika festgehalten (Philipp Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, 113, 146, 208). Die späteren Rechtskompilationen werden nicht müde, immer neue Gründe für die Existenzberechtigung des geltenden Verbots zu erfinden, von Demetrios Chomatianos (14. Jh.) bis zum »Πηδάλιον« um 1800 (dazu Ioannis Zelepos, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*, Wiesbaden 2012).

324 Aufgelistet bei Michailidis-Nuaros, *op. cit.*, 286 ff. und St. Kyriakidis, *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαιδεία*, Bd. I, 569–570. Und weiters K. M. Rallis, »Περί της αδελφοποιίας κατά το κα-

und literarische Quellen³²⁵ und die Euchologien- und Akoluthien-Sammlungen für den speziellen kirchlichen Ritus³²⁶ noch bis tief in die nachbyzantinische Zeit. Als Rechtsfolgen des »geistigen« Bundes werden Solidarität und Hilfeverpflichtung angegeben sowie die Konsequenz des Heiratsverbotes für die Verbrüdeten bzw. Verschwesterten und ihre Verwandten³²⁷. Byzantinische und vor allem postbyzantinische Quellen lassen darauf schließen, daß diese Verpflichtungen durchaus nicht immer eingehalten worden sind³²⁸. Die eigenartig ambivalente Stellung dieser artifiziellen Verwandtschaftsinstitu-

νονικόν δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας«, *Επετηρίς του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών* 1908, 293–306 und Konstantinos Amantos, »Επιτίμιον κατά της αδελφοποιίας«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 4 (1927) 280–284.

325 Erste Zusammenstellung bei Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Bd. 1 (1688) 23 f. Pseudo-Kodinos berichtet, daß Justinian und Strategios Wahlbrüder gewesen seien (Bonn, 133), Leon Grammatikos berichtet von der Wahlbruderschaft von Basileios mit einem angehenden Mönch (Bonn, 234, Text auch bei Michailidis-Nuaros, *op. cit.*, 288), Georgios Kedrenos erzählt die schon angeführte Danielis-Episode bei der Kaiserwerdung von Basileios (weitere Beispiele aufgelistet bei Anastasios Christofilopulos, *Σχέσεις γονέων και τέκνων κατά το βυζαντινόν δίκαιον*, Athen 1946, 98 ff.). Nach Dölger soll auch Kaiser Johannes Batatzes eine Wahlbruderschaft mit seinem Minister Demetrios Tornikes eingegangen sein (*Byzantinische Zeitschrift* 27, 303 Anm. 1 und 28, 175), Hinweise sind auch im »Bios« des Hosios Theodosios του Συκεώτου zu finden (Theofilos Ioannu, *Μνημεία Αγιολογικά*, Athen 1884, 481), bei Tzetzes, im »Strategikon« des Keikaumenos (49, 11) usw. (vgl. Amantos, *op. cit.*, 283). Niketas Choniates (Bonn, 536) berichtet von Wahlverbrüderungen zwischen Byzantinern und Sarazenen mit Blutmischung und Nikephoros Gregoras berichtet in seinem Brief an Joseph den Philosophen (zwischen 1322 und 1325), daß sich die Bewohner von »Karmania« (am Persischen Golf) zur Bekräftigung ihrer Freundschaft Adern im Gesicht öffneten (Rodolphe Guiland, *Correspondance de Nicéphore Gregoras*, Paris 1927, 2). Αδελφοποιητοί finden sich aber auch in den »Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως«, einer Geschichtensammlung des 9.–10. Jh.s (Theodorus Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum I*, Lipsiae 1901, 74–108, bes. 79 Zeile 1) sowie in der Chronik des Symeon Magistros aus dem 10. Jh. (Bonn, 656 Zeile 12).

326 Vgl. Goar, *op. cit.* (1730, 706 ff.) und Dmitrievskij, *op. cit.*, *pass.* Auch Christofilopulos, *op. cit.*, 100 Anm. 2.

327 Michailidis-Nuaros, *op. cit.*, 289 f.

328 Im »Χρονικόν του Μωρέως« (Peloponnesische Chronik von 1095–1292) wird Beschwerde gegen die Griechen des Despotats geführt, daß ihnen die Wahlbruderschaft bloß zu List und Betrug diene (John Schmitt, *The chronicle of Morea*, London 1904, V. 3934–38). Im »Συναξάριον των ευγενικών γυναικῶν« aus dem 16. Jh. ist der Mißbrauch der Institution für geheime Liebschaften deutlich formuliert (Karl Krumbacher, *Ein vulgärgriechischer Weiberspiegel*, München 1905, 412). Von Wahlverbrüdeten, die nachher geheiratet haben, weiß auch Manuel Malaxos in seinem »Nomokanon« zu berichten, ebenso wie auch das »Πηδάλιον« (vgl. oben). Dies gilt auch für die nähere Vergangenheit (vgl. Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, 244 f.). Aus dieser Erfahrung heraus befragte der serbische Pope 1966 in Kruševac dreimal die jungen Leute, ob sie auch wirklich bereit seien, immerzu nur als Bruder und Schwester zu leben; die Reaktionen auf den Bruch der Bindung, die

tion zwischen offizieller Nichtanerkennung und weithin geläufiger sozialer Praxis zieht sich auch im nachbyzantinischen Südosteuropa noch bis ins 20. Jh. hin. In den unsicheren Jahrhunderten der Türkenherrschaft nimmt die Intensität des Brauches sogar noch zu: Er gehört wie die Kinderehe³²⁹ und die Großfamilien-Formen zu den sozialen Schutz- und Überlebensstrategien der Einzelfamilie in der Kleingemeinde; in der langen Kette der Aufstände gegen das Osmanische Reich³³⁰ wird das Verbrüderungsritual auch zum emotionellen Zusammenschweißen der mobilen Kampfgruppen angewendet, ja sogar für geheimbündische Organisationsformen, deren Ziele nicht immer nur patriotische gewesen sind (z. B. in Kreta des späten 19. Jh.s). Hier geht es meist um Gruppenverbrüderungen; daneben aber bleibt zu betonen, daß bei diesen Formen der »geistigen Verwandtschaft« ethnische und religiöse Grenzen keine definitive Rolle zu spielen scheinen³³¹.

Die Quellengruppen zum ἀδελφοποι[η]τός³³² sind in nachbyzantinischer Zeit in etwa die gleichen: Rechtskompendien, spezifische Meßrituale, aber auch zuneh-

beim zweiten Besuch Kretzenbachers 1977 ans Tageslicht kam, waren dementsprechend heftig (*ibid.* 247).

329 Dazu ausführlich G. Thanatsis, *Αρραβώνες και γάμοι μικρής ηλικίας*, Athen 1983.

330 Olga Katsiardi-Hering, »Von den Aufständen zu den Revolutionen christlicher Untertanen des osmanischen Reiches in Südosteuropa (ca. 1530–1821). Ein Typologisierungsvorschlag«, *Südost-Forschungen* 68 (2009) 96–137.

331 So berichtet schon Niketas Choniates in spätbyzantinischer Zeit von Griechen, die mit Lateinern (»Franken«) Wahlbruderschaft eingegangen seien (Bonn, 536). Mehrere namhafte Waffenführer der griechischen Revolution von 1821 waren mit von der Hohen Pforte abtrünnigen Türken verbrüdet: So war z. B. der Großvater von Theodoros Kolokotronis Wahlbruder des Großvaters von Ali Farmakis (Takis Lappas, »Η αδελφοποιία στην Τουρκοκρατία«, *Νέα Εστία* 57, 1955, 357–358; die Angabe stammt aus den Memoiren von Theodoros Kolokotronis, Georgios Tertsetis, *Άπαντα*, Bd. 3, Athen 1953, 46); auch Ali Pascha von Tepeleni war durch diese Bande an einen griechischen Waffenführer gebunden: Er war Wahlbruder mit Kapetan Andrutsos, dem Vater des berühmten Waffenführers von 1821, Odysseas Andrutsos (Lappas, *op. cit.*). Was Kazantzakis in seinem Roman »Freiheit oder Tod« (*Καπετάν Μιχάλης*) berichtet (Blutkommunion zwischen Kapetan Michalis und Nurebey), scheint also durchaus realistische Grundlage zu haben (vgl. speziell Katerina G. Korre, »Ο λαογραφικός πλούτος στα Κρητικά έργα του Καζαντζάκη«, *Νέα Εστία* 102, 1977, 161 f.).

332 Als Synonyme gelten βλάμης (von alban. *vëllame*), μπράτιμος (südslav. *brat*), σταυραδέρφι (»Kreuzbruder«), auch καρδάσης (nach dem Türk.), die Wahlschwestern auch μότριμες (Spyridakis, *op. cit.*, 187) u. a. Diese Terminologie wird aber in verschiedenen Gegenden auch metaphorisch für den engen Freund und Vertrauten, den Gesinnungsgenossen, der »wie ein Bruder« ist, gebraucht. Im Hochzeitsritual bezeichnet man mit diesem Ausdruck vor allem in nordgriechischen Gegenden auch Braut- und Bräutigamführer, Verwandte oder Freunde des Paares, kleine Kinder mit spezifischen Funktionen im Ablauf der Feierlichkeiten, oder auch Hochzeitshelfer jeglicher Art. Vgl. *Ιστορικών Λεξικόν της Νέας Ελληνικής*, Bd. 1 (1933) 250, E. G. Papamichail, »Ο γάμος στα

mend kirchliche Verdikte, Literaturquellen, Chroniken³³³, in steigendem Maße nun auch Volkslieder und Sprichwörter, Augenzeugenberichte und volkscundliche Feldforschungen³³⁴. Im Gefolge der Verdikte von Matthaios Blastares (das alphabetische Handbuch des Kirchenrechts um 1335) und Nikephoros Chartophylax³³⁵ finden sich die gleichen Satzungen auch im »Nomokanon« von Manuel Malaxos (gest. ca. 1581)³³⁶, ein Synodalbeschluß von 1685 verkündet wortreich die Auflösung des Ehebundes für »Verbrüdete« verschiedenen Geschlechts³³⁷, und im »Πρόχειρον νομικόν« von Theophilos Papafilu, Bischof von Kampania (bei Thessaloniki, ca. 1715–nach 1793) ist neuerlich die Ungültigkeit der Ehe für Wahlgeschwister festgehalten: Der ausführende Priester wird temporär seiner Pastoralpflichten enthoben³³⁸. Und in einem feurigen, in volkstümlichem Sprachduktus gehaltenen Patriarchatserlaß des 18. Jh.s ist von »Gesetz- und Gehirnlosen« die Rede, die diesen Unfug anstellten³³⁹. Einer der ersten Erlässe des Gouverneurs Ioannis Kapodistrias im befreiten Griechenland

Βούβουρα της Κυνουρίας«, *Laografia* 2 (1910–11) 399–404, bes. 403, S. Z. Papageorgiu, »Τα κατά τον γάμον έθιμα εν Σαμαρίνα«, *ibid.* 432–446, bes. 444 usw. Bei den Aromunen in Gudovasda werden Bräutigamsbegleiter und Brautbegleiter als *μπρατίμοι* und »fartati« bezeichnet (V. I. Vikas, »Ο γάμος παρά τοις Βλαχοφώνοις«, *ibid.* 4, 1912/13, 540–558, bes. 543), im Raum Konitsa in Epirus wird der Ehrentitel den Helfern und Organisatoren der Hochzeit verliehen (G. A. Anagnostopoulos, »Λαογραφικά εξ Ηπείρου«, *ibid.* 5, 1915, 3–51, bes. 25 ff.); am Peliongebirge in Thessalien sucht sich der Bräutigam selbst seine zwei »Wahlbrüder« aus (St. Vios, »Τα κατά τον γάμον έθιμα εν Αγίω Γεωργίω του Πηλίου«, *ibid.* 5, 1915, 643 ff.), bei den Arvaniten führen die »Wahlbrüder« den Brautzug zum Haus des Hochzeitspaten (P. A. Furikis, »Γάμος και γαμήλια σύμβολα παρά τοις Αλβανοφώνοις της Σαλαμίνιας«, *ibid.* 9, 1926, 507–563, bes. 529). In Westmakedonien sind die αδελφοφτές verwandte Mädchen des Bräutigams, die bei der Organisation der Hochzeitsfeierlichkeiten helfen (F. Papanikolaou, »Ο γάμος στη Δυτική Μακεδονία«, *ibid.* 19, 1960/61, 183–221, bes. 188). Weitere Beispiele auch bei Anna Papamichail-Kutrubia, »Ο Σταυρός στο ελληνικό εθμικό δίκαιο«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 26–27 (1981–86 [1993]) 3–214, speziell 80f.

333 Auch im Kreuzfahrerstaat Zypern (Richard M. Dawkins, *Leontios Makhairas. Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled »Chronicle«*. vol. 1–2, Oxford 1932, 84 Zeile 5; Konstantinos N. Sathas, »Γεωργίου Βουστρωνίου Χρονικόν Κύπρου«, In: *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Bd. 2, Venezia 1873, 411–543, bes. 471).

334 Vgl. Michailidis-Nueros, *op. cit.*, Lappas, *op. cit.*

335 In einem Brief an den Mönch Theodosios heißt es unter anderem: Συντεκνίας δε ή αδελφοποιήσεις ποιείν μοναχούς κέκωλυμένον εστί ... (*Patr. gr.* 100: 1063 und Rallis/Potlis, *op. cit.*, Bd. 5, 400).

336 Kap. 162. Nachweise bei Michailidis-Nueros, *op. cit.* 285.

337 Manuil I. Gedeon in *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 36 (1916) 142. Weitere Dekrete bei Michailidis-Nueros, *op. cit.*, 290 Anm. 3.

338 Michailidis-Nueros, *op. cit.*, 290f. Zum Verf. Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988, 354 ff. (mit weiterer Bibliographie).

339 *Cod. Sinait.* 165 f. fol. 20 und 1605 fol. 181. Ediert bei Amantos, »Επιτίμιον«, *op. cit.*, 280f.

vor 1830 war das Verbot von »Geheimgesellschaften« sowie die Empfehlung, keinen Gebrauch mehr von der sogenannten »αδελφοποιία« zu machen³⁴⁰. Zwischen solchen »Geheimbünden« und der »Wahlbruderschaft« besteht ein tieferer Zusammenhang, der mit den Erhebungsbewegungen gegen die Osmanische Herrschaft zu tun hat³⁴¹. In dem juridischen Sammelwerk von Ludwig Maurer zum brauchtümlichen Recht in Griechenland 1835 ist auf die Frage nach der »υιοθετικὴν ἀδελφότητα« erstaunlich wenig Material eingelaufen³⁴². Ein tatsächlicher Rückgang des Brauches ist jedoch nicht anzunehmen, denn um 1860 erfolgen gleich drei Enzykliken der Hl. Synode der autokephalen Kirche Griechenlands (Nr. 5706 am 11. 6. 1859, Nr. 13385 am 26. 9. 1862 und Nr. 278 am 11. 1. 1863), die den Priestern die Lesung der speziellen *akoluthia* untersagen, im Weigerungsfalle den Klerikern strenge Strafen androhen und den Laien empfindliche Bußen³⁴³. Unter dem Druck dieser restriktiven Kirchenpoli-

- 340 Der Sekretär Nikolaos Dragumis berichtet in seinen Memoiren, daß er selbst diesen Erlaß 25 mal abgeschrieben habe (Nikolaos Dragumis, *Ιστορικαὶ ἀναμνήσεις*, Bd. 1, Athen 1936, 118).
- 341 Rigas Velestinlis selbst hat griechische Kleften und islamische Abtrünnige der Hohen Pforte durch Wahlbruderschaft verbunden, die im übrigen seit dem 17. Jh. zwischen Griechen, Albanern und Türken nachgewiesen ist. Die Verbrüderung zwischen Griechen und Türken in Festgriechenland bezeugt schon der Historiker der Φιλική Εταιρία Ioannis Filimon, *Δοκίμιον περὶ τῆς Φιλικῆς Εταιρίας*, Athen 1834, 144 Anm. 1. In dem politischen Geheimbund selbst wurde unter den »Verbrüdeten« zwischen Griechen, Türken und Albanern wenig Unterschied gemacht (vgl. auch Takis Kandiloros, *Ἡ Φιλικὴ Εταιρία (1814–1821)*, Athen 1926, 96 ff.). Der französische Reisende Pierre August de Guys trifft den Brauch nach der Mitte des 18. Jh.s im ägäischen Inselarchipel und auf Zypern an (P. Aug. de Guys, *Voyage littéraire de la Grèce, ou lettres sur les Grecs, anciens et modernes, avec un parallèle de leurs mœurs*, Paris 1771, zweite Auflage 1776, die besagte Stelle in der dritten erweiterten Auflage Paris 1783, Bd. II, 136 f., vgl. auch Stefanos Imellos, »Λαογραφικαὶ εἰδήσεις παρὰ τῶν Ἰαλλῶν περιηγητῆ P. Aug. de Guys«, *Ἐπετηρὶς Λαογραφικοῦ Ἀρχείου* 13–14, 1960–61, 204–252 und in *Λαογραφικά*. Bd. 2, *Ποικίλα*, Athen 1992, 179–226, hier 221 f.). Adamantios Korais berichtet, daß zu seiner Zeit der Brauch noch üblich war (*Ἀτακτα*, Bd. 2, 1829, 14). Und die Gründer der »Φιλικὴ Εταιρία« (Odessa 1814) benannten einander ἀδελφοποιητούς, um die Aufmerksamkeit der Osmanen, denen der Brauch bekannt war, von den politischen Zielen des Geheimbundes abzulenken (nach Filimon, *op. cit.*, 144 f.).
- 342 Vgl. Ludwig von Maurer, *Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe ...* Heidelberg 1835, Bd. 1, 257, 311 f., 324. Zu Persönlichkeit und Werk von Ludwig von Maurer vgl. Walter Puchner, *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. III (München 1978) 119 f. (mit weiterer einschlägiger Literatur). Das hängt vermutlich mit der Tatsache zusammen, daß die Formulierung der Fragestellung von den Vertretern der Lokalbehörden nicht verstanden worden ist (Christofilopulos, *op. cit.*, 102 Anm. 1).
- 343 Texte bei Rallis/Potlis, *op. cit.*, VI 300 f. Es versteht sich, daß für die Untermauerung des Verbotes dieses gesellschaftlichen Schaden verursachenden Kirchenbrauchs immer wieder die byzantinischen Kirchenrechtserlässe herangezogen wurden.

tik verschwindet die *akoluthia* aus den ekklesialen »Euchologien«³⁴⁴ und die lokalen Kirchenbehörden halten den niederen Klerus dazu an, den Brauch auch bei Laienwunsch nicht auszuführen³⁴⁵.

Wie sieht nun eine solche kirchliche Wahlbrudersegnung aus?³⁴⁶ Hier stehen die zur Verbrüderung Bereiten vor dem vierbeinigen Evangelien-Lesepult und legen ihre Hände auf das Evangelium, während sie in der anderen Hand eine brennende Kerze halten³⁴⁷. Dann psalmodiert der Priester das Troparium des Tages, verliest die Fürbitten, wendet sich im Gebet an den Pantokrator, daß die beiden Brüder würden wie die Märtyrer Sergius und Bacchus³⁴⁸, er solle ihnen unverwandelbaren Glauben schenken, unverstellte wahre Liebe, sie sollen ihr Leben lang frei von Haß und Versuchung sein³⁴⁹. Nach anderen *Akoluthien* küssen die »Brüder« das Evangelium und einander (*aspasmos*), als Vorbilder der »Brüderlichkeit im Geiste« werden neben Sergius und Bacchus noch

344 Während die verschiedenen Versionen der Gebete und Segnungen (die ersten in einer Sianitischen Handschrift aus dem 10. Jh.) im *Ευχολόγιον* von Jacobus Goar (Paris 1647) aufgelistet sind, die sich in der Ausgabe Venedig 1730 noch unverändert nachgedruckt finden (Reprint von der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt Graz 1960), fehlen sie im heutigen *Ευχολόγιον το Μέγα* (Athen 1986), das auf eine unverändert nachgedruckte Vorlage aus Venedig 1862 zurückgeht, wo sie offenbar schon eliminiert sind. Zur Editions politik des Wahlbruder-Segens in den venezianischen und slavischen Drucken vgl. auch Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, 249.

345 Die serbisch-orthodoxe Kirche erließ diesbezüglich noch 1975 ein offizielles Verbot (vgl. wie oben); trotzdem erschien 1982 in Athen eine kleine Abhandlung über »Die Wahlbruderschaft aus kanonischer Sicht« vom Protopresbyter Dr. Evangelos K. Mantzuneas, Sekretär des Synodalaus schusses für kanonische Fragen und Doktor der Rechtswissenschaften, der nach einer kurzen aber objektiven Darstellung der Brauchgeschichte im römischen und byzantinischen Recht und dem Abdruck von zwei »Akoluthien« aus Goar keinen Grund zu einem Verdikt sieht, ja sogar noch Beispiele der Brauchübung aus jüngster Vergangenheit (Epirus) bringt und darauf hinweist, daß die ganze Frage eigentlich bereits der Geschichte angehört (Evangelos Mantzuneas, *Η αδελφοποίησης εκ κανονικής απόψεως*, Athen 1982).

346 Es mag sein, daß die altkirchenslavischen, serbischen und russischen Festtypika und Liturgiebücher zur *cin bratotvorenja* etwas detaillierter ausgestaltet sind als die griechischen (Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, 242 f.), doch gilt dies bloß für begleitende Einzelheiten, denn zumeist handelt es sich um Übersetzungen jener Vielfalt von Akoluthien, die von Goar und Dmitrievskij stellvertretend herausgegeben worden sind (Jacobus Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*. Unveränderter Abdruck der 1730 in Venedig erschienenen Ausgabe [2. Ausgabe]. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1960, 706–709, Aleksej Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej. II. Ευχολόγια*. Kiew 1901 [Reprographischer Nachdruck Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965] 31 f., 122 f., 179 f., 215, 466 f., 569, 743 f.).

347 Goar, *op. cit.*, 706 f.

348 Z.B. im Sinaitischen *euchologion* Nr. 958 (Dmitrievskij, *op. cit.*, 31 f.).

349 Auch Mantzuneas, *op. cit.*, 11.

Kosmas und Damian, Kyros und Johannes³⁵⁰, manchmal auch die Apostel Philippos und Bartholomäos genannt³⁵¹. Neben der Apostelsendung und der Aufforderung zur Nächstenliebe ist zuweilen auch von der Bewahrung vor bösen Dämonen die Rede. In der »Ευχή εις αδελφοποίησιν«, oder »Ευχή επί αδελφοποιίας« wird den vereinigten Händen der »Brüder« auch das Handkreuz aufgelegt³⁵², Petrus und Paulus angerufen; in einer Ακολουθία και τάξις εις αδελφοποίησιν legen die »Brüder« ihre Hände kreuzweise übereinander auf das Evangelium an der Vorderseite des Opferaltars³⁵³. Anderswo ist von Handwechsel die Rede, am Ende küssen sie das Evangelium und einander³⁵⁴. Die Textgruppe zeigt zwar einen gewissen gleichbleibenden Sinnkern, der sich auch in stereotypen Formulierungen manifestiert, ist aber doch nicht unbedeutenden Schwankungsmöglichkeiten unterworfen. Diese sind noch deutlicher bei den »Massenverbrüderungen« im türkenzeitlichen Balkan, wo die Funktion der Einrichtung nicht mehr der Gläubigenwunsch zur psychischen Festigung im sozialen Kontext ist, zur Nothilfeleistung und Dienststellung bei Kranksein und genereller Hilfsbedürftigkeit, sondern den geheimbündischen Kampfgruppen zum Schutz der Gemeinden und zur Vorbereitung militärischer Guerilla-Operationen gegen die osmanischen Lokalbehörden als rituelle Solidaritätsdarstellung (Treueschwur) in ihrer Angewiesenheit aufeinander dient³⁵⁵. Hier stellen sich die Männer (manchmal ist auch ein einzelnes Mädchen dabei) rund um den Priester auf, binden jeder sein Tuch an den Kuttengürtel des Geistlichen oder gürten sich alle mit diesem zusammen, und leisten den Eid auf das Evangelium. In diesem Fall sind die Segnungen und Wünsche des Priesters rein improvisiert und ohne textlich-ekklesiale Fixierung³⁵⁶. Die »Kreuzbrüder« (σταυραδέφια) sind nicht nur bis in den Tod aufeinander eingeschworen, sondern müssen auch die Aussteuer für die Schwestern der Verbrüdereten aufbringen und für ihre Verheiratung sorgen³⁵⁷. Solche

350 Dmitrievskij, *op. cit.*, 122 f.

351 Z.B. im *euchologion* des Athanasios dem Athoniten (*op. cit.*, 179 f.)

352 Sinaitisches *euchologion* Nr. 973 (Dmitrievskij, *op. cit.*, 122).

353 Sianitisches *euchologion* Nr. 960 (*op. cit.*, 215).

354 Dmitrievskij, *op. cit.*, 466 f. In einer anderen Akoluthie werden auch die Reiterheiligen Georgios, Demetrios und die beiden Theodore angerufen; die Akoluthie kann auch um eine Messe erweitert werden (Konstantinopolitanisches *Euchologion* aus dem Jahr 1522, Dmitrievskij, *op. cit.*, 743 f.).

355 Solche Massenverbrüderungen waren weit verbreitet. Vgl. Giannis Vlachogiannis, *Αρχαίον στρατηγού Μακρυγιάννη*, Bd. 2, Athen 1907, 141. In Patras z.B. haben sich 1863 150 Personen aus verschiedenen Gesellschaftsgruppen verbrüderet (Kostas N. Triantafyllu, *Ιστορικών λεξικόν των Πατρών*, Patras 1959, 45).

356 Mantzuneas, *op. cit.*, 8. Hier finden sich auch Spuren der Blutkommunion: Rotwein mit oder ohne Blutbeimischung wird getrunken, gestocktes Blut in einem Tuch wird der Ikone des Hl. Georg, Demetrios oder Nikolaos (bei Seefahrern) geweiht (Lappas, *op. cit.*, 357 f.).

357 Vielfach dient auch ein einzelnes kleines Mädchen als »σταυραδεληφή« bei der Zeremonie in der

»Massenverbrüderungen« zu militärischen Zwecken sind von verschiedenen Reisenden beobachtet worden³⁵⁸.

Im allgemeinen ist die Verbrüderung (Verschwesterung) als Privatbund oder öffentliche Konspirationsform zwischen der primitiven Blutmischung und der kirchlichen Einsegnung mit einem eigenen Meßritual großer Varianz unterworfen³⁵⁹ und es handelt sich in Südosteuropa um ein grundsätzlich ethnisch und sogar religionsmäßig sprachübergreifendes Phänomen³⁶⁰, das jedoch vor allem in neuerer Zeit bei den Orthodoxen

Kirche (N. A. Veis, »Δημόδη άσματα Φιγαλίας μεθ' ερμηνευμάτων«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 6, 1903, 225f.).

358 Beim Waffenführer Markos Botsaris François Ch. H. L. Pouqueville, *Histoire de la régénération de la Grèce*, vol. 4. Paris 1824, 205, Pashley dasselbe im gebirgigen Westkreta im Jahre 1821, dem Ausbruchsjahr des griechischen Befreiungskampfes (Robert Pashley, *Travels in Crete*, vol. II, London 1837, 248).

359 Zu weiteren Materialien Puchner, »*Adopto in fratrem*«, *op. cit.*, Papamichail-Kutruha, *op. cit.*, 19 ff., 31 ff. Letztere versucht eine Typologie der Zeremonie zu geben: 1) die eigentliche Blutsbrüderschaft durch Blutmischung, 2) kirchliche Segnung und Schwur, 3) durch Geschenk- und Waffentausch, seltener der Waffengang zur Kirche, Relikt- und Mischformen. Bei der Blutmischung wird ein Schnitt in die Handwurzel gemacht, in den kleinen Finger mit Aussaugen des Blutes, in die (rechte) Hand; das Bluttrinken erfolgt auch aus einer Schüssel und wird vom Waffentausch begleitet. Komplexer ist der kirchliche Eid, mit oder ohne Beisein des Priesters. Im ersten Falle wird 1) die Benediktion gesprochen und aus dem Evangelium gelesen, das geküßt wird, worauf der Treueschwur erfolgt, oder 2) die Teilnehmenden werden mit dem Hl. Gürtel gegürtet, oder auch einem gewöhnlichen, mit einem Strick, Band usw., wobei der Taufsegen gesprochen oder dreimal rund um die Kirche gegangen wird, ein Teil der Trauungsmesse zum Vortrag kommt, oder auch der *hesperinos* des österlichen *Agape*-Festes usw., oder 3) sie scharen sich im Kreis um den Priester, um der Benediktion zu lauschen, oder werden 4) mit dem *petrachelion* des Geistlichen bedeckt, 5) der Schwur wird mit der Hand auf dem Evangelienbuch geleistet, 6) auch vor der Panagia-Ikone, wobei manchmal auch die Blutmischung stattfinden kann. Den Kombinationsmöglichkeiten scheint in der *ars combinatoria*, der »Poesie« dieser Zeremonielle, kaum Grenzen gesetzt zu sein. Im Falle des Kirchganges ohne Priester wird der Eid vor einer Heiligenikone geleistet, manchmal in voller Bewaffnung. Zu den Schwundstufen gehören der bloße Kleider- und Waffentausch, Händedruck, kreuzweises Küssen usw.

360 Von solchen Wahlbruderschaften zwischen griechischen Sarakatsanen, Serben, Bulgaren und Pindus-Vlachen im Rila-Kloster berichtet eine thrakische Quelle (E. Filippidu, »Η αδελφοποιία στους Σαρακατσάνους της Θράκης«, *Πρακτικά του Δ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, 275–278, bes. 278). »Fremde waren sie und sind eine Verwandtschaft (σói) geworden, ein Blut, mit dem Segen des Priesters und den geheiligten Zeichen«, berichtet ein bejahrter Hürdenbesitzer über die Zeremonie um 1910. Als er 18 Jahre alt war, hat er sich mit zwölf anderen Burschen aus umliegenden Hürden zusammengetan und die Gruppe ist zum Heiligenfest ins Rila-Kloster am 29. August gezogen, nach seelischer Vorbereitung mit Beichte, Fasten und Buße, in Festbewaffnung und mit den besten Pferden. Der Abt habe sie rund um das Evangelium aufstellen lassen und mit dem heiligen Gürtel gegürtet. Alle hätten das Haupt unter das

nachgewiesen werden kann³⁶¹. Im 20. Jh. hat sich der Brauch noch im isolierten Inner-Mani und auf Kreta erhalten. An der Südspitze der Peloponnes in seiner primitiven

Petrachelion gebeugt und sich kreuzweise, wie eine Kette, an den Schultern gehalten. Der Priester habe mit leiser Stimme die Segenswünsche gesprochen und sie hätten mit der Hand auf das Evangelium geschworen, im Glauben treu zu sein, den Wahlbrüdern zu helfen wie Brüder, untereinander keine Schwagerschaft einzugehen bis ins neunte Glied, keinen Schwur zu tun, nicht zu fluchen und nicht zu verraten. Daraufhin habe ihnen der Hegumenos mit dem Messer die Handflächen aufgeschnitten und ihnen mit dem Blut ein Kreuz auf die Stirn gemacht. Sie hätten sich die Hände gegeben, damit das Blut zwischen ihnen zirkuliere. Dann hätten sie sich umarmt und geküßt und kommuniziert. Zum Schluß habe ihnen der Hegumenos noch ein Stück heiligen Gürtel mitgegeben, ein geweihtes Amulett gegen Krankheiten von Mensch und Tier. Im Klosterhof hätten sie ihre Familien erwartet, der Ikone des Hl. Johannes seien in der Folge Schafe geopfert worden, die Männer hätten sie auf Spießen gebraten, die Frauen hätten feierlich die Speisen ausgebreitet, es sei gesungen worden und getanzt, man feierte die neuen Wahlbrüder. »Könnte man mir jene Jahre geben und die jetzigen verbrennen«.

- 361 Im Raum Preveza am Ambrakischen Golf werden die *vlamides* und *motrimes* (nach der albanischen Terminologie) sinngemäß beim »Liebesfest« (Αγάπη) am Ostersonntag in der Kirche »verbrüderet« und »verschwestert«. Es handelt sich um Jünglinge und Mädchen. »Sie müssen ungefähr in gleichem Alter sein und dürfen keine Verwandtschaft untereinander besitzen. Mit einem roten Ei in der Hand stellen sie sich in der Mitte der Kirche auf und der Priester verliest den Segenswunsch und psalmodiert dreimal das »Christ ist erstanden«. Er faßt sie an den Händen wie das Brautpaar an den Brautkronen und führt sie rund herum von rechts nach links und psalmodiert das »Ἡσῶτα χόρευε« (Spyridakis, *op. cit.*, 187 f., deutsch bei Puchner, »*Adoptio in fratrem*«, *op. cit.*). Davon ist in den »Euchologien« nichts zu finden. Hier wird also getreu das kirchliche Trauungszeremoniell für den Verbrüderungsritus eingesetzt. »Statt des Ringes wechselt sie das rote Ei. Dann wünscht ihnen der Priester, sie mögen in Liebe bis zum Tode leben, und sie geben ihm ein wenig Geld für die Mühe. Von da an werden sie »vlamides« genannt und die Mädchen »motrimes«. Sie stehen einander in Freud und Leid bei und erzählen einander alle Geheimnisse. Bei der Hochzeit des Jünglings steht der »vlamis« rechts neben dem Bräutigam. Im Hause der Braut, die zum Trauungsgang abgeholt wird, gibt der »vlamis« der Braut die Geschenke des Bräutigams, die Schuhe und das Halskreuz. Den »vlamis« muß er mit allen Mitteln unterstützen. Selbst Meineide muß er schwören, um ihn zu retten, und sollte dieser sich ein Mädchen rauben wollen, um es zur Frau zu nehmen, sowie auch in jedem anderen Fall, so muß er ihm beistehen«. An anderen Feiertagen wird das »Christ ist erstanden« bei der Verbrüderungszeremonie durch das Troparium des Festtages ersetzt. Manchmal gibt es auch so etwas wie einen »Verbrüderungszeugen«, ein Mädchen, das zu diesem Zweck in die Kirche geholt wird und der Zeremonie beiwohnt. Dieses gilt als ehrenhafte Person und wird als σταυραδέλφή (»Kreuzschwester«) bezeichnet, die Verbrüdereten müssen für ihre Aussteuer sorgen und sie verheiraten. Aus diesem Quellenmaterial geht auch hervor, daß es zu verschiedenen Legierungen zwischen den beiden Grundtypen kommen kann: So gehen in Epirus die »Wahlbrüder« zuerst in die Kirche und kommunizieren, bevor sie sich Schnittwunden an den Handgelenken zufügen, das Blut in ein Glas fließen lassen, das sie beide trinken und vor Zeugen schwören, einander bis in den Tod beizustehen (Alexandros Ch. Mammopoulos, *Ἠπειρος. Λαογραφικά – Ἠθολογικά – Εθνογραφικά*, Bd. 1–2, Athen 1964, 102).

Form³⁶², ab ca. 1935 abgelöst von Brauch der »Verschwesterung« von Frauen, die keine Fehdeverpflichtung mit sich bringt³⁶³.

Auf Kreta lassen sich zwei andere Sonderfunktionen beobachten: Der Übergang von der revolutionären Kampftruppe der »Verbrüdeten« zu unkontrollierten Geheimbünden, die die Bevölkerung terrorisieren, und der Einsatz des Brauches als zusätzliches Schutzelement des »Synteknien«-Systems (Patenschaft) zur Eindämmung des phasenweise überhandnehmenden Viehdiebstahls, der für die kretischen Berghirten zur »Poetik des Mann-Seins«³⁶⁴ gehört wie die Waffe zum Heldenideal³⁶⁵. Nach 1850 nehmen

362 Die Verbrüdeten sind zumeist gute Freunde aus verschiedenen Dörfern, werden vor der Zeremonie den Sippenverwandten vorgestellt, tauschen Geschenke aus (Pistolen, Messer, Gürtel u. a.), nehmen den Segen der Eltern oder Sippenälteren entgegen, verlassen dann das Dorf für zwei drei Tage und leben ungesehen in einer Berghöhle von der Jagd. Die Blutmischung geschieht durch einen Schnitt mit dem »schwarzgriffigen Messer« (μαυρομάνικο) ins Handgelenk oder die Brust und das Beschmieren der eigenen Wunde mit dem Blut des »Bruders«; diese Art der »Blutsverwandtschaft« gilt als heilig (»der Wahlbruder ist besser als der Herzbruder«; als »Herzbruder« wird der leibliche Bruder bezeichnet, vgl. A. M. Georgoparadakos, »Η αδελφοποιία εις την Μάνην«, *Laografia* 13, 1950/51, 28–32, bes. 30ff.). Der Bruch der Bindung zieht einen Bannfluch nach sich. Nach der Rückkehr ins Dorf wird gefeiert, oder man läßt die Bindung noch vom Priester einsegnen, der dazu allerdings nicht das »Euchologion« benützt, sondern den Segenswunsch improvisiert (Eleftherios P. Alexakis, *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Athen 1980, 260f.). In selteneren Fällen wird die Institution auch gezielt von den schwächeren Clans (αχαμνόμεροι) zur Verbindung mit den stärkeren Sippen (νικλιάνοι) eingesetzt, um die Beistandsverpflichtung zu erlangen oder eine Fehdeverpflichtung zu übertragen, zu deren Ausführung man allein nicht in der Lage ist.

363 Die Frauen können auch im gleichen Dorf leben, wo die Zeremonie auch in »sublimierter« Form stattfindet durch Umarmung und Kuß, Gabentausch, einem bloß mehrstündigen Verschwinden aus dem Dorf und ohne Festgelage nach ihrer Rückkehr. Die kirchliche Einsegnung des Bundes ist eher selten. Statt dessen wird auch eine Ikone verwendet, die von einem kleinen Kind gehalten wird: Die »Wahlschwestern« küssen die Ikone und das Kind, das auch zum »Wahlbruder« gemacht wird.

364 Vgl. den Titel der einschlägigen Monographie von Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton 1985.

365 Theocharis Detorakis, »Η αδελφοποιία στην Κρήτη«, *Κρητολογία* 7, Heraklion 1978, 131–151. Die Wahlbrüder oder »Kreuzbrüder« sind schon vor der Blutmischungsszene zwischen Nurebey und Kapetan Michalis im bekannten Roman von Nikos Kazantzakis vom französischen Reisenden Louis Félix Bourquelot 1861 beschrieben worden (Louis Félix Bourquelot, *Huits jours dans l'île de Candie en 1861. Mœurs et paysages*, Paris 1863, 62). Verbrüderungen zwischen Christen und Türken, wie sie Kazantzakis schildert, dürften schon im Zeitraum 1868–1878, trotz der vielen Aufstände und ihrer Niederwerfung im 19. Jh., üblich gewesen sein. Die Blutmischung geschieht durch Saugen an der Schnittwunde des anderen (am kleinen Finger) oder durch Aufeinanderlegen der Schnittwunden am Handgelenk. Die kirchliche Segnung geschieht zumeist beim *Agape*-Fest am Ostersonntag mit Heiligenikonen und dem Evangelium. Bei Verbrüderungen unter 12 Perso-

die Wahlverbrüderungen Massencharakter an. Da Kreta nicht der autokephalen Kirche Griechenlands untersteht, sondern direkt dem Patriarchat von Konstantinopel, erließ das Ökumenische Patriarchat auf Betreiben der Hohen Pforte, die zu Recht hinter den Verbrüderungen verschwörerische Ziele witterte, 1865, also kurz vor dem berühmten Aufstand, der mit dem Holocaust des Klosters Arkadi bei Rethymno endete, ein Dekret, dessen Inhalt erhellend ist³⁶⁶: Hier wird der Metropolit von Kreta, der Klerus und die Dorfvorsteher aufgefordert, die von der Kirche untersagte ἀδελφοποιῖα zu unterbinden, da alle Christen bereits »Brüder in Christo« seien, die Mitglieder dieser Verbindung oft Schaden und Unordnung anrichteten und moralisch und politisch dafür verantwortlich seien; daher sei dieses »absurde System« zu verurteilen und jegliche Wahlbruderschaft als nicht geschehen zu betrachten; Zuwiderhandelnde lüden »Seelensünde und Hölle« auf sich und verstrickten sich »moralisch und psychisch in schadhafte Schuldigkeit«; wer trotzdem an dieser antichristlichen Gewohnheit festhalte, sei den Kirchenbehörden anzuführen, damit diese drastischere Maßnahmen ergreife³⁶⁷. Doch der große Aufstand von 1866–69 führte zu weiteren Massenverbrüderungen, vor allem nach 1867, als das Kampffethos der Untergrundgruppen zu sinken begann³⁶⁸. Im Zeitraum bis zum nächsten Aufstand 1878 vervielfältigten sich die bruderschaftartigen Geheimbünde und Splittergruppen, deren Tätigkeit nur mehr schwer zu kontrollieren ist. In den Jahren 1877 und 1878 erreichen auch die Viehdiebstähle ihren Höhepunkt³⁶⁹. Die Hohe Pforte veranlaßt neuerlich das Ökumenische Patriarchat, ein Verdikt für diese Organisationen auszustellen, wobei der Patriarch Joachim III. am 10. 3. 1877 die ἀδελφοποιῖα neuerlich untersagt³⁷⁰. Die Kampfbruderschaften breiten sich beim Aufstand von 1878, der

nen formen die Kandidaten einen Kreis um den Geistlichen und binden jeder sein Tuch in dessen Gürtel, während sie das Zipfelende in der Hand halten. Nach den Segenswünschen des Priesters wird der Eid von allen nachgesprochen, am Ende küßt man Kreuz und Evangelium und umarmt einander (Panagiotis Kriaris, *Ιστορία της Κρήτης*, Bd. 2, Athen 1931, Προσθήκες και Επεξηγήσεις, 9 f.). Bei den zahlenmäßig beschränkteren Wahlverbrüderungen nahm manchmal auch ein Mädchen mit Namen Maria teil (als Symbol der Gottesmutter), das zur »Wahlschwester« der Verbrüdererten wurde, als echte »Schwester« ihrem Schutz anbefohlen war, das keiner heiraten durfte und für deren Aussteuer man zu sorgen hatte.

366 E. Fanurakis, *Κρητικά Χρονικά* 2 (1948) 466 (Text auch bei Detorakis, *op. cit.*, 146 ff.).

367 Dieses Verdikt folgt also gleich auf die griechischen Kirchenverbote von 1859–1863.

368 Kriaris, *op. cit.*, 1111 und Vasilis Psilakis, *Ιστορία της Κρήτης*, Bd. 3, Chania 1909, 273. So schreibt etwa der Waffenführer Emmanuel Kraniotakis 1868 an den russischen Subkonsul in Heraklion, daß er eine Kampfgruppe von 200 Mann aufzustellen gedenke, um der Revolution beizustehen, die er durch Schwur und Wahlbruderschaft untereinander binden wolle (Nikolaos Stavriniadis, *Ο καπετάν Μιχάλης Κόρακας και οι συμπολεμιστές του*, 3 Bde., Heraklion 1971, II 560).

369 Stavriniadis, *op. cit.*, III 1048 ff.

370 Teile des Erlasses bei Amantos, *op. cit.*, 284.

sich gegen den Vertrag von Berlin richtet, welcher die osmanische Oberhoheit über Kreta anerkennt, über die gesamte Großinsel aus³⁷¹. Doch die Zersplitterung führte letztlich zu einer Spaltung der Aufstandsbewegung und zu ihrer raschen Niederschlagung³⁷². In der gleichen Funktion findet man die Wahlbruderschaft noch in den Revolutionen von 1889 und 1897, die Kazantzakis als Kind noch selbst miterlebt hat³⁷³. Im 20. Jh. und unter den geänderten Bedingungen des Endes der Türkenherrschaft auf der Großinsel (1913) ersetzt die Patenschaft, die *synteknia*, weitgehend die Funktionen der Wahlbruderschaft. Sie ist vor allem unter den Hirten zu beobachten, als Schutz für den überhandnehmenden Viehdiebstahl³⁷⁴. 1930 haben sich Berghirten im Raum Sfakia in der historischen Klosterkirche Παναγία της Θυμανής in Komitades in den »Weißen Bergen« versammelt, um Wahlbruderschaft zu schließen und den Schwur zu tun, für vier Jahre lang die Herden der anderen schonen zu wollen. 1930–34 war tatsächlich kein einziger Viehdiebstahl in der Region zu verzeichnen³⁷⁵. Dies war auch die letzte belegte Gruppenverbrüderung auf Kreta.

371 Die Zersplitterung der Kampfverbände in geheime Minigruppen wurde in diesem Fall von den Türken auch gefördert, denn so gelang es, die Einheitlichkeit der Aufstandsbewegung zu untergraben und die Wortführer durch Verrat in die Hand zu bekommen. Besonders in Mesara im Raum Heraklion kam es zu heftigen Auseinandersetzungen der Kampfbruderschaften gegen den Waffenführer Michalis Korakas (Stavrinidis, *op. cit.*, III 1017 f. mit den einschlägigen Dokumenten). Die Verbandsgruppen bildeten sich anfänglich aus Protest gegen die Steuereinhebung durch die aufständischen Guerillatruppen und die Verwendung der Hilfsgüter und Gelder aus Griechenland, die für die leidende Bevölkerung gedacht waren, für ihre eigenen Zwecke, schreckten aber in der Folge nicht vor bürgerkriegsartigen Übergriffen zurück. In dieser Phase sind sogar Geistliche zu »Wahlbrüdern« geworden. Die »Wahlbrüder« bildeten Aktionszellen mit streng geregelten Funktionen (Ausschuß, Kassier usw.), die als Widerstandsgruppen der Unterschlagung der Hilfsgüter entgegenwirken sollten, von den militärischen Aufstandsorganisationen aber als Konterrevolutionäre deklariert wurden, wobei man versuchte, diese »Wahlverbrüderungen« zu verhindern (Detorakis, *op. cit.*, 149).

372 Das historische Volkslied zum Ruhme von Michalis Korakas rechnet mit den »Wahlbrüdern« in paradigmatischer Weise ab (Text bei Stavrinidis, *op. cit.*, III 1024).

373 Vgl. das Kap. 10 in der *Αναφορά στον Γκρέκο (Rechenschaft vor El Greco)*, Athen 1960, 104–111. Seit 1893 war eine verschwörerische Geheimorganisation der »Αδελφοπτών« oder »Αδερφοχτών« gegründet worden, die in der kritischen Phase von 1895 bis 1898 aktiv war (Theocharis Detorakis, *Ιστορία της Κρήτης*, Athen 1986, 390 ff., bes. 393).

374 Herzfeld, *The Poetics of Manhood*, *op. cit.* Zum brauchtümlichen Schafe-Stehlen auch E. Tachatakis, »Η ζωκλοπή και η ποιμενική ζωή στην Κρήτη στην αρχή του 20^{ου} αιώνα«, *Αμάθεια* XV (Heraklion 1984) H. 58–59, 159–176.

375 M. Drakakis, »Η Θυμανή Παναγία των Σφακίων«, *Κρητική Εστία* IX (1957) H. 57, 8 f.

Die Wahlbruderschaft ist nach dem Zweiten Weltkrieg kaum noch nachzuweisen³⁷⁶. Dafür sind die wirtschaftlichen und demographischen Umwälzungen, die die Notwendigkeit von solchen »alternativen Sozialstrukturen« herabmindern³⁷⁷, ebenso verantwortlich zu machen wie die negative Haltung der Kirche³⁷⁸. Die einstigen Verbote sind dem niederen Klerus nun geläufig. Dazu ein autobiographischer Bericht eines Popen: »Ich selbst habe keine solche Zeremonie durchgeführt, aber es ist nichts, ist eine Lüge. Ich bin selbst $\varphi\omicron\rho\rho\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ [Wahlbruder, nach dem rumän. *fartat*] geworden, das war 1905 im Dorf Aspropotamos bei Trikala, und der Pfarrer hat einen Gürtel gebracht, wie den, den sie bei der Messe tragen, und weil der nicht für uns alle gereicht hat, hat der Pfarrer noch ein Seil dazugebunden, denn wir waren zehn und mit der *σουπάρα* [Wahlschwester] elf. Er hat eine Fürbitte gelesen, eine Evangelienstelle, irgendeine, wir haben einander geküßt und sind Wahlbrüder gewesen, ein Schwindel. In der damaligen Zeit haben die Menschen gestohlen und gemordet, es ist zu Exkommunikationen gekommen; da hat sich ein dynamischer Pfarrer gefunden, damit nicht der A den B umbringt. Da hat er die Zeremonie gemacht, damit nicht einer gegen den anderen kämpft und ihn umbringt, und damals stand der Wahlbruder in höherem Wert als der Bruder. Es ist aber absolut nichts. Es steht nichts davon im Alten und Neuen Testament, in den »Kanones« der Kirche, alles ist ein Schwindel. 1937 ging ich zum Bischof von Larisa Dorotheos und habe ihm die Frage nach der Zeremonie gestellt, und er hat mir gedroht, was für ein Priester das sei, der die Christen zum Besten halte und ihnen Zaubereien vormache, davon stehe nichts im Kanon der Kirche, und wenn ein Pfarrer dies tue, dann sei ihm das zu verbieten«³⁷⁹.

376 Im Gegensatz zur Vorkriegszeit (Vasilis G. Nitsiakos, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Athen 1991, 91).

377 Die soziale Notwendigkeit von zusätzlichen Verwandtschaftsrelationen als Vernetzung von Verbindungen und Beziehungen in der geschlossenen Gruppe der Agrargemeinde hat durch Mobilität, Verbürgerlichung (Landflucht) und nicht zuletzt durch das politisch-parlamentarische Klientelssystem der regionalen gewählten Abgeordneten und ihrem engen Verhältnis zu ihrer Stimmträgerbasis (wobei das Taufpatentum und das Hochzeitspatentum wieder eine stabilisierende und symbolisch überhöhende Funktion als Darstellung nicht der Parteitreu, aber der Personenabhängigkeit bilden) abgenommen. Zu dem politischen und wirtschaftlichen Klientelssystem paradigmatisch Karl Heinz Pfeffer/Irma Schaafhausen, *Griechenland. Grenzen wirtschaftlicher Hilfe für den Entwicklungserfolg*, Hamburg 1959.

378 In Griechenland ist es zwar zu keinem synodalen Verdikt gekommen wie in Serbien (vgl. die positive Haltung der Kommission für kanonische Fragen der Hl. Synode), doch war dies wahrscheinlich auch gar nicht mehr notwendig. Mantzuneas betont in seiner Abhandlung, daß die Frage bereits der Geschichte angehöre (*op. cit.*).

379 Zitiert nach Nitsiakos, *op. cit.*, 93 f. (nach einem handgeschriebenen Brief vom 5. 1. 1979 des Pfarrers Konstantinos Nitsiakos aus dem Dorf Kalochori im Raum Larisa, 92 Jahre alt), deutsch bei Puchner, »*Adoptio in fratrem*«, *op. cit.*, 381 f.

5.2 BITTPROZESSIONEN

Im Gegensatz zu den rituellen Einsegnungen der Wahlbruderschaft (mit oder ohne Blutmischung), die trotz aller Verdikte über tausend Jahre lang Bestandteil der lokalen Pastoralpraxis gewesen sind, haben sich andere Formen ekklesialer Riten in Not- und Krisensituationen der Kirchengemeinde weiterhin erhalten. Diese haben mit den kollektiven und persönlichen Lebensumständen der Gläubigen zu tun, mit Krankheit, Epidemien, Erntefährdung, Unwetter usw. Das große *euchologion* der orthodoxen anatolischen Kirche³⁸⁰ sieht heute noch Bittmessen und parakletische Akoluthien in folgenden Fällen vor: die Exorzismen des Hl. Basileios für Dämonenbesessene und gegen andere Krankheiten (zusammen mit Segenssprüchen des Hl. Johannes Chrysostomos)³⁸¹, eine parakletische *akoluthia* für Kranke, die von unreinen Geistern befallen sind und geplagt werden³⁸², ein Segensspruch für Kranke, die an Schlaflosigkeit leiden³⁸³, eine *taxis* gegen Brunnenverschmutzung³⁸⁴, eine *taxis* gegen die Verunreinigung des Weines oder Honigs oder anderer Flüssigkeiten durch einen unreinen Gegenstand, der in das Gefäß gefallen ist³⁸⁵, Segen für die Druschtenne und die Weinstockpflanzung, die Weinlese und Segnung des ersten Weins, der ersten

380 *Ευχολόγιον το μέγα*, Athen 1986 (nach der zweite Ausgabe Venedig 1862).

381 *Ibid.*, 147–152 (drei Gebete), 152–156 (vier Gebete).

382 *Ibid.*, 382–387, bestehend aus einem *trishagion*, einem parakletischen Kanon an Christus, die Theotokos, die Engel, die Apostel und alle Heiligen in neun Oden, unterbrochen von den *theotokia* (Anrufungen an die Gottesmutter) und ein Troparium; gegen Ende wird der Kranke mit einem Öldocht bestrichen und ein Bittgebet gesprochen.

383 *Ibid.* 387 f. Nach zahlreichen Anrufungen wird die Forderung nach ruhebringendem, körperlichem, gesunden und rettenden Schlaf für den Kranken gefordert.

384 *Ibid.* 488 f. Vor dem Gebet, das die Reinigung der Wasser durch das Kreuz erbittet, gibt es folgende Anleitung: mit dem Brunnenkübel sei der Schacht trocken zulegen und das verschmutzte Wasser wegzuschütten; dann habe der Priester Kerzen anzuzünden und den Brunnenschacht in Kreisform zu beweihräuchern; sodann gieße er Weihwasser vom großen *hagiasmos* am Theophanietag kreuzweise dreimal in den Schacht; und nach Osten gewendet solle er das nachfolgende Gebet sprechen.

385 *Ibid.* 489 f. Vor dem Gebet ist folgende Anleitung zu befolgen: Der verschmutzende Gegenstand sei zu entfernen und wegzuworfen, der Wein in einen anderen Krug zu gießen bzw. das Olivenöl in eine andere Kanne umzuschütten; das verschmutzte Gefäß sei innen und außen sorgfältig zu waschen; der Priester solle mit dem *kapnisterion* (Räucherfaß) das gereinigte Gefäß innen und außen beweihräuchern und Weihwasser vom großen *hagiasmos* des Theophanietages in Kreuzform dreimal hineingießen; sodann sei der Wein oder das Öl zurückzugießen, neuerlich zu beweihräuchern und das nachfolgende Gebet zu sprechen. Nach dem Gebet, das die Segnung des Weines oder Öls erbittet, habe der Geistliche von der Flüssigkeit zu kosten und auch den männlichen Mitgliedern des Hauses anzubieten. Sollte der unreine Gegenstand weiterhin im Gefäß verblieben sein und verfaulen, so sei die Flüssigkeit (Wein oder Olivenöl) wegzuschütten. – Dies sind durchwegs praktische Anweisungen, wie man mit dem Problem umzugehen habe.

Trauben usw.³⁸⁶, *taxis* gegen Ungeziefer oder andere Schädlinge im Weinberg oder Gemüsegarten³⁸⁷, der Exorzismus des Hl. Tryphon gegen Ernteschädlinge³⁸⁸, ein Segen für den Hirten³⁸⁹, Fleischsegnen zu Ostern, Segen für Käse und Eier³⁹⁰, für den Schiffsbau, die Fischernetze, das Graben eines Brunnenschachts³⁹¹; gleich mehrere Bittmessen sind für die Beendigung der Dürrezeit (*anombria*) und für Regenfall vorgesehen³⁹², aber auch aus

386 *Ibid.* 496–499.

387 *Ibid.* 499 f. Eine Bittmesse ist notwendig, eine hängende Öllampe (*candela*) vor der Ikone des Hl. Tryphon oder des Hl. Eusthathios bzw. des Hl. Julianos des Libyers oder allen zusammen sei anzuzünden. Nach der Bittmesse begeben sich der Priester mit dem Öl aus den Öllampen und Weihwasser vom *hagiasmos* des Theophanietages zu dem Feld oder Weinberg oder Hausgarten, das kreuzweise zu besprengen ist, wobei nachfolgendes Gebet zu psalmodieren sei.

388 *Ibid.* 500–503. Der Hl. Tryphon ist eigentlich zuständig für die Weinberge, doch der Bannspruch wird auch auf Feldern und in Hausgärten gesprochen. Da werden namentlich genannt: Raupen, Würmer, Wurmraupen, Käfer, Heuschrecken, Ameisen, Flöhe, Wanzen, Schnecken, Pilze und alles was den Trauben und dem Gemüse schädlich sein könnte; man schickt sie in die wilden Berge, zu den fruchtlosen Bäumen, wo Gott ihnen ihr tägliches Brot gegeben habe; in unerschlossene Gegenden, wasserlose und fruchtlose Einöden. Auf bebautem Land hätte das Ungeziefer nichts zu suchen.

389 *Ibid.* 503 mit Schutzspruch gegen den Teufel, andere Menschenrassen und Feinde, gegen Pest und Epidemien, die Herde möge sich zu Tausenden vermehren, von Engeln geschützt gegen Krankheit und Neid, gegen Vergiftung und Zauber und anderem Teufelswerk. Damit ähnelt das Bittgebet eigentlich dem Loblied auf den Hirten der *kalanda*-Sänger in der Mittwinterzeit (vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 59–63).

390 *Ibid.* 504 f.

391 *Ibid.* 505 f. Der Schiffsbauer wird mit Noah und seiner Arche verglichen, die himmlischen Mächte mögen die Passagiere beschützen; der Brunnenbauer möge reichlich harmloses Wasser finden, um den Durst des Volkes zu löschen.

392 *Ibid.* 516–532. Im ersten Fall handelt es sich um einen Dialog zwischen Diakon und Priester, wo der Herr der Wolken und der Wasser beschworen wird, einen »friedlichen« Regen zu senden, das Gras für Mensch und Vieh wachsen zu lassen, diese Stadt und jede andere von Pest und Hunger, Erdbeben, Überschwemmung, Feuer, Schwert, Heuschrecken, Hagel, Einfall von Feinden, Bürgerkrieg und plötzlichem Tod zu verschonen. In einem *kanon hiketerios* in Form von neun Oden in Akrostichis (unterbrochen von den *theotokia*) wird um das Himmelswasser gebeten, Gott möge seinen Zorn wegen der Sünden der Menschheit besänftigen und Wolken schicken, damit die Feldfrüchte wachsen. Es folgen sechs Bittgebete des Patriarchen Kallistos von Konstantinopel mit reicher poetischer Bildsprache: Da wird die vertrocknete Erde mit der Mutterbrust verglichen, die vertrocknet sei und keine Milch, sondern dem Säugling Tod spende, so auch die vertrockneten Regenrinnen, die kein Grün sprießen lassen, und die Hitze gleiche dem Fieber, das alles Lebendige dahinraffe. Auch hier wird Noah zitiert, die Brotvermehrung usw. Es folgt noch ein Bittgebet desselben Autors um Regen und Änderung der Winde (529 f.), sowie ein weiteres Bittgebet um die Abwendung der Dürre (530–532). Allein die Anzahl und der Umfang der ekklesialen Texte um Regenfall zeigen die zentrale Bedeutung, die diesen Bittmessen, Gebeten, Litaneien und Prozessionen gegen die Trockenheit in der Pastoralpraxis zukommen.

Furcht vor Erdbeben³⁹³, ein Kanon an die Hl. Dreifaltigkeit gegen die Bedrohung durch ansteckende Krankheiten³⁹⁴, ein Bittgebet gegen die Pest³⁹⁵, zwei gegen tödliche Krankheiten (*thanatikon*)³⁹⁶, die Anflehung Gottes (*euche hiketerios*) in Zeiten von Pest und Hunger³⁹⁷, ein Bittgebet für die Abwendung von Donner und Blitz³⁹⁸, gegen unmäßige Winde und Seesturm³⁹⁹ usw.⁴⁰⁰

Es ist demnach kaum eine Übertreibung festzuhalten, daß diese ekklesialen kanonisierten Texte, Segens- und Bannsprüche, Bittgebete und Akklamationen, Litaneien und Paraklesen, Akoluthien und Meßordnungen, z.T. mit praktischen Anleitungen für den Popen, den entstandenen Schaden zu beheben, einen einigermaßen getreuen Spiegel des Alltagslebens einer traditionellen Kommunität in Südosteuropa zu Zeiten der Osmanischen Herrschaft bilden, mit all den Unbilden und Bedrohungen von Leib und Leben, Hab und Gut, dem ständigen Bangen um den Ernteertrag und das Wetter, Kummer und Sorgen, denen durch die ansteigenden Hygienemaßnahmen, das staatlich organisierte Gesundheitswesen und die wissenschaftliche Medizin, die Antibiotika und die Entwicklung der Pharmazie, durch die Mechanisierung der Landwirtschaft und die systematische Schädlingsbekämpfung zum Großteil der Stachel entzogen ist. Das hat einerseits zum Rückgang der traditionellen Dämonologie und ihrer Prophylaktik geführt, andererseits zu einer höheren Internalisierung der Existenzunsicherheiten, die sich nun in Orientierungslosigkeit, Landflucht, Wertvakuum, Flucht in die Disko und in Drogen, Alkoholismus usw. manifestieren. Das Leben auf dem Lande ist leichter geworden, aber auch reizloser und sinnentleierter.

Im Sinne der rezenten Entwicklungen spiegeln diese ekklesialen Texte bereits eine historisch gewordene Wirklichkeit der Vergangenheit und kommen heute weniger zum

393 *Ibid.* 532–543. Zuerst ein Kanon mit neun Oden in Form von Akrostichis (unterbrochen von den *theotokia*) mit *stichera probhomoia* und *stichera idiomela* und einem Troparium. In einem nachfolgenden Bittgebet wird der Herr der Welt angefleht, die Erde nicht zittern zu lassen, die Berge sollen nicht rauchen, die Fundamente des Himmels nicht beben und seine Säulen nicht wanken; er solle seine Schöpfung stützen, die Erde stabilisieren usw. Es folgen noch zwei umfangreichere Bittgebete mit Lesungen aus den Briefen von Paulus an die Hebräer und dem Evangelium (Matth. 8,23).

394 *Ibid.* 543–547. Es geht um einen Kanon mit neun Oden (unterbrochen von den Anrufungen an Maria – *theotokia*).

395 *Ibid.* 548–553

396 *Ibid.* 553–556.

397 Λουμός und λιμός, aus der Feder des Patriarchen Kallinikos, gefolgt von einem weiteren Bittgebet (*ibid.* 557 f.).

398 Als Zorn Gottes interpretiert, wegen der Sünden der Menschheit (*ibid.* 558 f.).

399 *Ibid.* 559–561.

400 Gegen feindliche Einfälle (*ibid.* 561 f., 567 ff.), Pest (572–576), Marienmesse gegen Seelenschmerz (580–587), für das Antreten einer Reise (587–590, Seereise 590), für Adoption (603 ff.) usw.

Vortrag als früher. Manche sind allerdings prekär geblieben: Die Wettervorhersage kann auch keinen Regen herbeizaubern, der trotz aller Bewässerungssysteme weiterhin bitter nötig ist, und Erdbeben sind nach wie vor, trotz aller antiseismischen Bauweise, ein Schrecken, der den Bewohnern seismogener Zonen in den Knochen steckt. Und doch haben diese Texte nicht das gesamte Spektrum individueller und kollektiver Phobien gedeckt und den magischen Praktiken weiten Spielraum gelassen, welche sich z.T. pseudoreligiöser Terminologie und Phraseologie bedient. Mögen die Flurumgänge und Bittprozessionen des Frühjahrs- und Sommerabschnittes etwas von der Atmosphäre der nackten Existenzangst verloren haben, so sind sie jedoch keineswegs abgekommen, sondern werden weiterhin gefeiert, allerdings mit einer gewissen Funktionsverschiebung: Ähnlich wie bei Ritualhandlungen der *dromena* in der Phase, wo der Glaube an die magische Effizienz des Praktizierten nicht mehr gegeben ist und dieses Aktionsmaterial gleichsam befreit von der Last der Zwangswiederholung zu einem frei verfügbaren Darstellungs- und Handlungskanon wird, der ästhetisiert, theatralisiert, den Zwecken der Unterhaltung, Schaustellung und lokalen Selbstpräsentation untergeordnet werden kann, kommt es auch bei diesen ekklesialen Begehungen, oft schon traditionell verbunden mit einer Festivität (*panegyri*), Gemeinschaftessen, Tanz und Musik, Kampfspielen usw., zu einer Transmutation der Teilnahme-Motivation, wobei nun sekundäre Ideologisierungen wie folkloristisches Bewußtsein und Traditionspflege im lokalen, regionalen oder nationalen Rahmen, aber auch gemeinsames Festerleben fern der Alltags- und Arbeitsroutine usw. eine führende Rolle spielen. Die Prozession wird zur organisierten Wanderung, die Wallfahrt zum gemeinschaftlichen Ausflug Gleichgesinnter. Das Stichwort vom »religiösen Tourismus« spiegelt diese Haltungsänderung. Brauch ohne Glaube⁴⁰¹.

Die gleitenden Übergänge zu pseudoreligiösen oder pagan-magischen Praktiken bleiben jedoch erhalten. Neben dem offiziellen Regenbittgang des »Kreuz-Tragens« (*krstonošje*)⁴⁰² hat sich der Umzug des *perperuna/dodola*-Regenmädchens weiterhin erhalten⁴⁰³, organisiert nun von der Schule und/oder lokalen Kultur- und Traditionsvereinigungen, die die Organisation und Kultivierung des »althergebrachten Brauchtums« übernehmen. Beide Bittprozessionen, die ekklesiale und die »pagane«, bestehen nebeneinander und interferieren: Die Bittlitanei des Regenmädchens (als einziges religiöses

401 Das *slogan* stammt von Leopold Schmidt, *Brauch ohne Glaube*, Würzburg 1977.

402 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 331. Zur Beschreibung eines solchen Umzugs in Kreta vgl. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, H. 4, 23 ff., im Raum Serres Georgios N. Aikterinidis, *Πασχαλινό δρώμενο στην Καλή Βρύση Δράμας*, Kali Vrysi 1995 (und in *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 28, 1987–98, 29–40).

403 Vgl. im Ersten Teil. Zum Regenbittlied Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 63–65.

Volkslied, das sich direkt an Gott als höchste sakraler Instanz wendet), verwendet nicht nur die Melodie eines Kirchenliedes⁴⁰⁴, sondern auch die religiösen Litaneien der Bittprozessionen fordern genau das gleiche von Gott, einen »sanften« und reichhaltigen Regen, damit die Feldfrüchte gedeihen. Die homöopathische Grünverkleidung und das analogiemagische Anschütten mit Wasser und Abtropfen der Blätter auf dem (nackten) Körper des Regenmädchens, so als hätte es wirklich geregnet, wird in den kirchlichen Paraklesen auf eine verbale Ebene als deskriptive *hikesia* an die Sakralinstanz übertragen; die sympathetisch-magische Darstellung des Erwünschten und Herbeigesehnten ist der ekklesialen Symbolgestik als idolatrische Restform nicht gestattet. In Bildsprache und Zweckbindung sind beide Texte jedoch funktionsgleich; der Gang von Haus zu Haus und die Prozession zu Feldkapellen, Klöstern und *hagiasmata* rund um die Siedlung führt die gleiche symbolische Kreisziehung aus⁴⁰⁵, ist zyklisches Begehen des durch die sakralen Zeichen begrenzten Lebensraums der Kommunität. Das kleine, arme, patschnasse Regenmädchen in seinem buschartigen Blätterwald und den Münzen als Gegengabe führt im wesentlichen genau das gleiche aus wie der Pope in seinem gestickten Ornat, mit den Kreuzfixen und *hexapteryga*, eventuell auch den Ikonen und Reliquien, den Diakonen und Psalmensängern sowie im Prozessionszug mit der gesamten Dorfbewölkerung, mit den Stationen, Gebeten und Litaneien, Klosterbesuchen und Feldmessen.

Die Entsprechungen auf volksmagischer und hochreligiöser Ebene, so sehr sie sich auch unterschiedlicher Mittel bedienen, sind durch die Lebenspraxis der Kommunität gegeben. Auf diese (Über)Lebensbedingungen geht auch die Pastoralpraxis ein und wird in ihren einzelnen Ausfaltungen zu einem hohen Grad von ihr bestimmt. Dies mag den höheren ekklesialen Instanzen, der theoretischen Theologie und Dogmatik, die die Glaubensinhalte verwaltet und bestimmt, nicht immer genügend bewußt gewesen sein, so daß die Pastoralpraxis in regionalem Ausmaß Abweichungen aufweisen kann, die sich theologisch nur schwer rechtfertigen lassen und doch gebräuchliches »Recht« der Kirchengemeinde dargestellt haben, das sich zäh durch die Jahrhunderte erhalten hat.

Darüberhinaus gibt es auch freilich grundlegendere Übereinstimmungen, die die Volksmagie mit der Hochreligion verbinden, wie etwa der Geisterglaube, Dämonenvorstellungen, die Umtriebe des Teufels usw. Verfolgt man etwa die Entwicklung der

404 Vgl. Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 90–124.

405 Alexandros-Faidon Lagopoulos, *Ο Ουρανός πάνω στη Γη. Τελετουργίες καθαγιασίας του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Athen 2003, Charles Stewart, »Magic circles: An approach to Greek ritual«, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25/1 (1994) 91–101.

Teufelsvorstellung in den mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Passionsspielen⁴⁰⁶, die auch im südosteuropäischen Raum ihre *pendants* aufweisen können⁴⁰⁷, so ist eine Wandlung vom Schrecken des Dämonischen zu Komik und Klamauk festzustellen⁴⁰⁸, zu Geschichten um den dummen Teufel⁴⁰⁹ oder niedliche verspielte Teufelchen, die keine ernsthafte Bedrohung mehr darstellen⁴¹⁰. Dies dürfte allerdings eine latente Dynamik des Sakralen in seiner Negativausprägung darstellen, das in dieser Entwicklungsphase manifest geworden ist.

6. DIE KEHRSEITE DES HEILIGEN : KOMIK UND TERROR

Der Faszination und dem Schrecken der Erscheinung des Numinosen (*numinosum tremens*)⁴¹¹ scheint eine Dialektik einzuwohnen, die auf den ersten Blick schwer zu erklären ist: Dem Sakralen dürfte die Aufhebung seiner selbst in Satire und Parodie inhärent sein, ja sogar Voraussetzung für seine Stabilität und Unhinterfragbarkeit. Die temporäre und okkasionelle Travestierung seiner Erscheinungsform und seiner Riten scheint die Effizienz der Gläubigkeit nicht zu unterminieren sondern im Gegenteil noch zu verstärken; die komische Karikierung ein unabdingbarer Gegensatz-Partner letzter Ernsthaftigkeit zu sein. Das Heilige wäre demnach eine dynamische Synthese von Glaubensvorstellungen und ihrer spielhaften In-Frage-Stellung durch die Parodie. Für die Annahme einer solchen inhärenten Dynamik der Gegensätze in der Sakralsphäre gibt es eine Reihe von Beispielen, die sonst schwer zu erklären sind.

Eine unterschiedliche Antithetik bewegt sich auf der Ebene ethischer und aletischer Glaubensvorstellungen: die Theodizee-Frage um Gut und Böse, welche als Leitbegriffe eines dichotomisierten Weltbildes aufeinander angewiesen sind und in vielen kosmogonischen Mythologien ihren Niederschlag gefunden haben. Die animistischen Denkf-

406 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, 123 f., 295–297.

407 Irena Bogdanović, *To θέατρο της Αναγέννησης και του Μπαρόκ στη Βαλκανική Χερσόνησο και στα νησιά της*, Diss. Athen 2012.

408 Z.B. in der dämonischen Gegenhandlung in der chiotischen und kykladischen Barockdramatik der Jesuiten und Orthodoxen (Walter Puchner, *Griechisches Schultheater und barocke Ordensdramatik im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften 277) 39–146).

409 Bei Aarne/Thompson/Uther zusammengefasst in einer eigenen Schwankkategorie.

410 So der kleine clevere Leviathan im Spiel um die Drei Knaben im Feuerofen aus Chios (2. H. 17. Jh.) und das Ballett der Kinder-Teufelchen im ebenfalls chiotischen David-Spiel (Anfang 18. Jh.). Vgl. Puchner, *Griechisches Schultheater, op. cit.*, 116–119, 122 f.

411 Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917.

guren der Oralkulturen kennen demnach gute und helfende metaphysische Kräfte und bedrohliche und schädliche Dämonengestalten⁴¹². Die Abstraktionen und Dogmen der Hochreligion um Seelenheil, Jenseitsschicksal, Sündenschuld usw. werden in den Oralkulturen in die Überlebensstrategien und die Alltagspraxis der Kommunität integriert, wodurch Heilige und Dämonen ihre spezifischen Schutz- und Schadens-Funktionen zugewiesen bekommen. Der Terror der Dämonologie auf *dieser* Welt und in *diesem* Leben überschattet vielfach das metaphysische Bangen um das Einzelschicksal in *jener* Welt nach dem Tode. Auf diesem Sektor weisen Ost- und Westkirche nicht unbedeutende Unterschiede auf.

6.1 PARODIE UND SAKRALITÄT

Die *coincidentia oppositorum* von Sakralität und Profanisierung, Heiligkeit und Entheiligung, Anbetungswürdigkeit und Parodisierung, die der Oralkultur etwa in den satirischen Karnevalsmanifestationen geläufig ist, scheint auch der institutionalisierten *ecclesia* nicht ganz fremd zu sein. Die westkirchlichen Erscheinungsformen der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Periode, wie Eselbeste, Kinderbischof usw. sind Gemeingut der Mediävistik, doch gibt es analoge Erscheinungen auch in der Hagia Sophia am Bosphorus zu byzantinischen Zeiten, woran sich der Klerus selbst aktiv beteiligt hat⁴¹³. Dort ist auch von Mönchsverkleidungen und mimetischen Spielen im Kirchenraum selbst die Rede⁴¹⁴.

In noch offensichtlicherer Weise ist die Popenfigur travestiert in den karnevalesken improvisierten Hochzeitsparodien⁴¹⁵, wo Pseudopriester mit Kuhmist räuchern, Zoten psalmodieren und die ganze Zeremonie der Krönung des Ehepaars ins Lächerliche ziehen⁴¹⁶. Ähnliches gilt für die Begräbnisparodie, wo vor allem die sexuellen Vorzüge des »Verstorbenen« gerühmt werden⁴¹⁷. Meßparodien gibt es jedoch bereits seit byzantinischer Zeit, z. B. die Parodie auf den »unheiligen und ziegenbärtigen Spanos«, die in ihrem in der Erfindungskunst von Schimpfkanonaden kaum zu übertreffenden skato-

⁴¹² Charles Stewart, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton 1991.

⁴¹³ Zu diesen Quellenberichten in Übersicht Walter Puchner, »Acting in Byzantine theatre: evidence and problems«, Pat Easterling/Edith Hall (eds.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, 304–324.

⁴¹⁴ Materialzusammenstellung auch bei Franz Tinnefeld, »Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691)«, *Bυζαντινά* 6 (1974) 321 ff.

⁴¹⁵ Vgl. den entsprechenden Abschnitt im Ersten Teil.

⁴¹⁶ Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 237–239, 254 f.

⁴¹⁷ *Ibid.*, 225, 239–241, 267–269.

logischen und sexuellen Vokabular eines der meistgelesenen »Volksbücher« der Neuzeit gewesen ist⁴¹⁸.

Unter den speziellen Lobliedern der *kalanda*-Sänger auf den Geistlichen finden sich auch satirische auf den eingeschlafenen Priester, der die Messe versäumt und den man wecken muß⁴¹⁹, ja sogar im großen *euchologion* findet sich eine Bußmesse, die der eingeschlafene Priester für sein Vergehen lesen muß⁴²⁰. Bei den balkanischen Schwankerszählungen ist der Pope⁴²¹, aber vor allem seine Frau, die ihre Gelüste nicht zu zähmen imstande ist⁴²², eine beliebte Figur. Auch Mönche und Nonnen entgehen dieser satirischen Enttheiligung im Pfaffenschwank nicht, der sich auch eines entsprechenden deftig-derben Vokabulars bedient⁴²³, und dem monasterischen Alkoholismus ist im nachbyzantinischen »Krasopateras« (Säufermönch) ein rabelais-artiges Denkmal absurder Übertreibungen gesetzt⁴²⁴. Eine derartige Enttabuisierung ethisch-moralischer Vorgaben in Bezug auf Ehre, Scham und Schande, die in der Alltagswirklichkeit peinlich genau eingehalten werden, da in einer geschlossenen Dorfgemeinschaft eben nichts verborgen bleibt, findet auch in den karnevalesken satirischen Liedern der *gamotraguda* statt⁴²⁵, wo die Dinge ohne Umschweife beim Namen genannt werden in einer geradezu traumatischen Realistik, die in der Karikierung der Debität und Vertierung auch vor dem Inzesttabu nicht halt macht⁴²⁶.

Der *mundus reversus* des Karnevals mit seiner spielhaften und temporären Außerkraftsetzung aller gültigen Restriktionen der Alltagsordnung offenbart jedoch auch noch eine tiefere Beziehung zwischen Verbot und Übertretung: Erst das Überschreiten

418 Hans Eideneier, *SPANOS: eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie*, Berlin/New York 1977 (griechische Ausgabe Athen 1990).

419 Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit. 84.

420 *Ευχολόγιον το μέγα*, Athen 1986, 597–602.

421 Friedrich Salomo Krauss, *Volkserszählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, Raymod L. Burt/Walter Puchner (eds.), Wien/Köln/Weimar 2002, 431–448.

422 Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 84.

423 Manolis G. Varvunis, *Άσεμνα και βωμολοχικά λαογραφικά. Παλαιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Athen 2007, Minas A. Alexiadis/Manolis G. Varvunis, *Άσεμνη ελληνική λαογραφία. Αναλυτική βιβλιογραφία*, Athen 2013.

424 Der zwischen dem 16. und 18. Jh. vielfach abgeschriebene Text ist voll von monströsen Adynata, wie der Weinbecher, der bis zum Himmel reicht, der Berg Sinai oder Olymp als Weinfäß usw. (Hans Eideneier [ed.], *Krasopateras. Kritische Ausgabe der Versionen des 16.–18. Jahrhunderts*, Köln 1988).

425 Vgl. dazu Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 83–84.

426 Puchner, »Schwank und »Pornographie« im griechischen Karnevalslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 213–222.

der Grenze macht diese (wieder) bewußt und wirksam, der paradigmatische Fall des Unerlaubten und der nachfolgenden Sanktionen, in sovielen Lehrlegenden exemplifiziert, festigt das gesetzte Gebot. Die Spielhaftigkeit des Als-Ob in der Karnevalsperiode im Probehandeln des temporär gestatteten Tabubruchs konstituiert seine Gültigkeit und Unübertretbarkeit aufs Neue; übertragen auf die Sakralität und ihre Parodierung bedeutet dies, daß die an sich unstatthafte Relativierung der institutionalisierten Heiligkeit in Form von Satire und Karikatur ihre Wirkungsmacht im Bewußtsein der Gläubigen nur noch verstärkt. Jenseits der Funktion einer psychischen Ventilhandlung aufgrund der Untragbarkeit des Numinosen, daß sich in der Sakralität offenbart, in das Gegenteil der Faszination, die als Vorgang nicht dauernd anhalten kann, die Lächerlichmachung, erweist sich die fundamentale Dialektik von Sakralität und Profanität: der *eine* Begriff und die *eine* Wirklichkeit kann ohne die *andere* nicht auskommen. Es handelt sich um zwei Seiten desselben Phänomens⁴²⁷.

6.2 DÄMONOLOGIE UND PROPHYLAKTIK

Eine Typologie der Dämonenvorstellungen der Oralkulturen Südosteuropas geben zu wollen, ist an sich ein Unding, weil sich diese Wesen der kollektiven Imagination und individuellen Phantasie gleichsam *per definitionem* einem systematischen Zugriff entziehen und jeglicher Kodifizierung als generalisierendem Abstraktionsvorgang widerstehen. Im Gegenteil: Ein charakteristisches Merkmal der Existenz und Aktivität von Dämonen ist die Ambivalenz in ihrer Beziehung zum Menschen (schädlich/helfend), ihre gleitende Morphologie und variable körperliche Ausstattung sowie ihr ungewöhnliches Verhalten. Gemessen an der Idealnorm der menschlichen Somatik kann ihr Aussehen mit einem »Zuviel« oder »Zuwenig« beschrieben werden (Riesen, Zwerge, Hinkende, Einäugige, Blinde, Häßlichkeit, übernatürliche Kräfte und Wissen, Hexen, Zauberer usw.), wobei ihre Monstrosität als reversiertes Heldenideal noch auf die menschliche Formbeschaffenheit der Anthropomorphie zurückzuführen ist⁴²⁸; eine andere Wurzel des Geisterwesens ist die Thanatophobie und die Angst vor der Wiederkehr der Toten (Vampirismus, Wiedergängertum, Nachzehrer) oder auch die sexuellen Phantasien und ihre Unterdrückung in der Männerwelt, die die große Gruppe der ambivalenten Feengestalten hervorgebracht hat, ihr libertinistisches Verhalten, aber umgekehrt auch die

427 Peter Weidkuhn, *Aggressivität Ritus Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse*, Basel 1965.

428 Vgl. dazu das akritische Lied des »Porfyrus«, der als Heros auch kannibalische Züge tragen kann (Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 22). Auf die Bachtinsche Karnevalstheorie sei hier bloß verwiesen.

Möglichkeit, eine Ehe mit ihnen einzugehen⁴²⁹. Die anthropozentrische Grundlage der phantasierten Gestaltmorphologie ist in jenem Augenblick nicht mehr gegeben, wenn es sich um Tierdämonen handelt (Drache, Ungeheuer) oder um Kombinationen von Mensch und Tier (Zentauren, Hundsköpfige, *zmej*). Die gleitenden Übergänge zwischen anthropomorpher und zoo- oder theriomorpher Existenz weisen noch auf die ursprüngliche Identität von Heros und Ungeheuer in den kosmogonischen Mythen vom uranfänglichen »Herrn der Güter«⁴³⁰.

Ausgehend von der *conditio humana* und der Vorstellung vom normierten menschlichen Idealkörper könnte man den Ansatz wagen, daß somatische Dysplasie, psychische »Anomalie« und mentaler Defekt im animistischen Weltbild Ausdruck der gleichen innerlich/äußerlichen Deviation vom geltenden Normideal sind, die die gleichen negativen Sanktionen und Negativaffekte hervorrufen (Verachtung, Lächerlichkeit, in Ambivalenz dazu bei Dämonisierung auch Furcht und Schrecken) und auf die gleichen Ursachen (Sünde⁴³¹, Schlechtigkeit, Bössartigkeit, Schlaueheit usw.) zurückgeführt werden können⁴³². Schon die Frühkirche hat sich bemüht, diesen idolatrischen »Aberglauben« des Altertums in seiner schier unerschöpflichen Reichhaltigkeit der Dämonologie zu beschneiden⁴³³, doch die

429 Charles Stewart, »Nymfomania: sexuality, insanity and problems in folklore analysis«, Margaret Alexiou/Vasilis Lambropoulos (eds.), *The Text and its Margins*, New York 1991, 219–252.

430 Vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 29–31.

431 Wobei diese Sünde sich von den Eltern auf die Kinder vererbt (vgl. Joh. 9,2).

432 »Solche seit dem Altertum bekannten Einstellungen wirken bis heute nach« (Hans-Jörg Uther, *Enzyklopädie des Märchens* 3, 1981, Sp. 1183 f.). Vgl. dazu in Auswahl: Reinhold Kretschmer, *Geschichte des Blindenwesens vom Altertum bis zum Beginn der allgemeinen Blindenbildung*, Ratibor 1925, Albert Esser, *Das Antlitz der Blindheit in der Antike*, Giessen 1939 (1961), Michael E. Monbeck, *The Meaning of Blindness. Attitudes Toward Blindness and Blind People*, Bloomington 1973, und zu Behinderten und Gebrechlichen im allgemeinen: Hans Schadewaldt, »Die Einstellung der Gesellschaft zum Behinderten im Laufe der Geschichte«, *Der behinderte Mensch und die Eugenik*, Neuburgweier 1970, 29–43 und Hans-Jörg Uther, *Behinderte in populären Erzählungen*. Berlin/New York 1981.

433 Die griechischen Kirchenväter warnen wiederholt vor dem Erzählen von Märchen und »hellenischen Geschichten« (Faidon Kukules, »Παραμύθια, μύθοι και εντράπελοι διηγήσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Laografia* 15, 1953/54, 219–229, Johannes Bolte, *Zeugnisse zur Geschichte der Märchen*, Helsinki 1921, 6 und 9). Johannes Chrysostomos verwirft die Begegnungs-Omen mit Hinkenden als »Teufelswerk« und der Evangelist Johannes legt in der Perikope zur Heilung des Blindgeborenen Jesus die Worte in den Mund: »Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern«, als ihn die Jünger fragen, wer denn gesündigt habe, daß er blind geboren sei (Joh. 9,2). Gebrechen ist Erbschuld, gottgewollt, schicksalsverhangen (vgl. auch die Beispiele bei Uther, *Behinderte in populären Erzählungen*, op. cit., 7 f.). Schon das neutestamentarische Christentum hat sich gegen diese Auffassung gewandt, genauso wie gegen die ähnlich mitleidlosen Dämonenvorstellungen. Christus heilt Lahme und Blinde, treibt Dämonen aus. Doch diese Vorstellungen leben weiter bis tief in die Neu-

»Monstersucht«⁴³⁴ der Oralkulturen, noch in Mittelalter und Neuzeit bis zur Aufklärung hin lebendig, lebt in *science fiction*-Filmen, Computerspielen und der Spielzeugindustrie ungebrochen weiter⁴³⁵.

Dämonengestalten treten da in Erscheinung, wo reelle oder phantasierte Gefahren bestehen, wie etwa für Schwangerschaft, Neugeborenes und Mutter im Wochenbett⁴³⁶; die Mortalitätsraten der damaligen Kindersterblichkeit sind heute kaum vorstellbar. Davon ist letztlich das Christuskind als Zwölftegeborener selbst betroffen und eine

zeit hinein, ja in der ekklesialen Tradition selbst: Viele Reste des antiker Mythenwesens sind in die Synaxarien und Heiligenviten, die byzantinischen Chroniken und Wunderlegenden eingegangen und im Synkretismus der Vorstellungen orthodoxer Volkskultur der Türkenzeit greifbar, wie der hundsköpfige Hl. Christophoros (Leopold Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen und Kynocephaloi, Werwölfen und südslawischen Pesoglavci*, München 1968, 58 ff.), die hochmittelalterliche Anlagerung der Drachentötung an die Hl. Georgs-Vita und vieles andere.

434 Dazu in Auswahl: Margaret Robinson, *Fictitious Beasts. A Bibliography*, London 1961, Angus Hall, *Bestien, Scheusale und Monster*, Frankfurt/Berlin/Wien 1979 (englisch 1975), Rudolf Schenda, »Die deutsche Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts«, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 4 (1963) 637–710 (z. B. Georg Stengel, *De monstribus et monstrositas [...]*, Ingolstadt 1647). Weitere Angaben bei Uther, *op. cit.*, Sp. 1191 f.

435 Dazu Walter Puchner, »Groteskkörper und Verunstaltung in der Volksphantasie. Zu Formen und Funktionen somatischer Deformation«, *Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser*, Graz 1994, 337–352 und erweitert in ders., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 541–556.

436 Neugeborene werden von *Gello*, *Empuse* und »στρίγγλες« (Hexen) erstickt, der bocksfüßige »Hinkende Dämon« (κουτσοδαίμονιο, κουτσός) stößt den Schwangeren seine Hörner in den Bauch und verursacht derart Aborte und Frühgeburten. Zu diesem gefährlichen Dämon vgl. Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904, Nr. 856 ff. (auch Nr. 861). In den Zagori-Dörfern nördlich von Ioannina ist er auch einfach als »Hinkender« im Umlauf, vgl. *Laografia* 4 (1917) 666 und *ibid.* 6 (1923) 337. Dazu auch Nikolaos G. Politis, »Ωκυτοκία«, *Laografia* 4 (1918) 299–346, bes. 337 und Bernhard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Leipzig 1871, 153. Die ungetauften oder zwölftegeborenen Kinder können leicht zu den miasmatischen und schädlichen Zwölftegeborenen werden, deren »reelles« Erscheinungsbild zwischen Kakerlaken und Fledermäusen schwankt (zu einem solchen mißglückten Versuch, ein reelles Erscheinungsbild für diese phantasierten Dämonengestalten zu finden, vgl. Christos Th. Oikonomopoulos, »Η απομυθοποίησις των Καλικαντζάρων«, *Επετηρίδα των Καλαβρύτων* 15/16 (1983/84) 1–16. Dieser breite Vorstellungsbereich kontaminiert auch mit Vampirglaube und Werwolfphantasien. Zur *Gello* vgl. Maria Patera, »Gylou, démon et Sorcière de Monde byzantine au Monde néogrec«, *Revue des Études Byzantines* 64–65 (2006/07) 311–327, Dimitrios V. Oikonomidis, »Η Γελλώ εις την ελληνικήν και ρουμανικήν λαογραφίαν«, *Laografia* 30 (1975/76) 246–278, ders., »Yello dans les traditions des peuples hellénique et roumaine«, *ibid.* 22 (1965) 328–334. Zur *Empuse* J. Vaser, »Empousa«, *Real-Enzyklopädie der Alterthumswissenschaften* 5 (1905) 2540–43. Ähnliche Schwangerschaftsdämonen zirkulieren auch im islamischen Bereich.

neuere Entstehungstheorie der *kalikantzaroï* kombiniert die panbalkanischen Zwölftendämonen mit der Gefährdung, der das Neugeborene ausgesetzt ist⁴³⁷. Insofern handelt es sich bei der Dämonologie um innerpsychische Projektionen nach außen, die den gemischten Gefühlen zwischen Furcht und Grauen, im Falle der gelungenen Abwehr auch Lächerlichkeit und Spott, beschreibbare Gestalt da verleihen, wo die Ungewißheit sich jeder Erklärungsmöglichkeit entzieht. Name und Gestalt des Dämons und ein ungefähres Wissen um seine Tätigkeit und Funktionen sind selbst bereits ein Akt der Prophylaktik und des Krisenmanagements, doch geht es nicht um faktisch gesichertes Wissen, sondern eher um Vermutungen, die großen Schwankungen unterworfen sind. Namensgebung und Benennung sind erste Akte der Beherrschung und Machtausübung⁴³⁸.

Damit ist das bis zu einem gewissen Grad ungewisse Wesen der Dämonengestalten bereits umrissen und auch die prinzipielle Schwierigkeit, sie auf bestimmte allgemeine Charakteristika festzulegen. Dazu kommt noch die regionale und lokale Varianz, die ähnlich wie die antike Mythologie kaum Verallgemeinerungen zuläßt und einer deskriptiven Variabilität großen Spielraum einräumen muß. Die Existenz dieser imaginierten immateriellen Wesen beruht überdies auf Erzählungen über sie, eine Folklore, die ihre eigenen Gesetze der Variierung kennt: Diese Geschichten existieren nur in verschiedenen lokalen Versionen, aus denen sich eine einheitliche Narrative bloß unter Abzug der Details als ein noetisches *abstractum* konstruieren läßt. Dies ist auch die Schwäche der meisten wissenschaftlichen Übersichtsdarstellungen zur Dämonologie⁴³⁹, die in Südosteuropa aufgrund des antiken Erbes besonders reichhaltig auftritt⁴⁴⁰.

Übersichten zur Dämonologie gibt es in Südosteuropa gewöhnlich länderweise oder auch nach Sprachgruppen, seltener auch vergleichend (und dann häufig im Rekurs auf

437 Vgl. wie im ersten Teil. Insofern ist es kein Zufall, daß das Hebammenfest am Ende der Zwölftensperiode gefeiert wird.

438 Lutz Röhrich, »Der Dämon und sein Name«, *Paul und Braunes Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 73 (1951) 456–468, ders., »Dämon«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 223–237, Christoph Daxelmüller, »Dämonologie«, *ibid.* 3 (1981) 237–259, Herbert Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974, Eugen Fehrle, *Zauber und Segen*, Jena 1926, Gotthilf Isler, *Die Sennenpuppe*, Basel 1971, Robert Müller-Sternberg, *Die Dämonen*, Bremen 1964, usw.

439 Dies gilt vor allem auch für ältere Sammelwerke wie Nic. Remigius, *Daemonolatritiae libri tres*, Lugduni 1595.

440 Hans Georg Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München 1968, Hans Herter, »Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 1 (1950) 112–143, Theodor Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Amsterdam 1974, Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Leiden 1978, usw.

urslavische, dakische, thrakische u. a. Gottheiten und Mythen)⁴⁴¹: Albanien⁴⁴², Ungarn⁴⁴³, Serbien⁴⁴⁴, Rumänien⁴⁴⁵, Bulgarien und Makedonien⁴⁴⁶, Griechenland⁴⁴⁷,

- 441 Petra Himstedt-Vaid, »Volks Glaube auf dem Balkan«, Uwe Hinrichs/Thede Kahl/Petra Himstedt-Vaid (eds.), *Handbuch Balkan*, Wiesbaden, Harrassowitz 2014, 691–732, Georges Drettas, »Le cavalier glouton – Contribution à l'étude de la théorie populaire du vampirisme balkanique«, *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer – Textes offerts à Lucien Bernot*, Paris 1987, 719–746, Milenko Filipović, »Die NAVI bei den Balkan-Slaven«, *Das heidnische und christliche Slaventum*, Wiesbaden 1969, 105–113, Friedrich Salomo Krauss, »Südslawischer Geisterglaube«, *Globus* 61 (1892) 154–158, Mark Kulikowski, *A Bibliography of Slavic Mythology*, Columbus, Ohio 1989, Louis Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901, Norbert Reiter, »Mythologie der Alten Slaven«, H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1973, II 165–208, ders., »Der Pferdemythos bei den Slaven«, *Slavica Gandensia* 7/8 (1980/81) 131–146, Slobodan Zečević, »Die Personifikation des Windes in der serbischen Mythologie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 19 (1983) 217–223, Eqrem Çabej, »Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 5 (1941) 229–241, Ivanitchka Georgieva, »Survivances de la religion des Thraces dans la culture spirituelle du peuple bulgare«, *Le Monde Thrace. Actes du IIe Congrès International de Thracologie, Bucarest 1976*, Paris etc. 1982, 348–352, Gh. Mușu, »Motifs mythiques du substrat thrace et leurs correspondances avec ceux de Dionysos«, *ibid.* 353–356 usw.
- 442 Maximilian Lambert, »Mythologie der Albaner«, *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1969, 457–509, Titos Giocalas, *Αρβανίτικα παραμύθια και δοξασίες. Νεράιδες, δαίμονες, ξόρκια, ψυχιάσματα*, Athen 1997.
- 443 Géza Róheim, *Magyar néphit és népszokások*, Budapest 1925, Ákos Szendrey, *A magyar néphit kutatása*, Budapest 1948, Zoltán Ujváry, »Theriomorphe Korndämonen in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1967) 35–53, ders., »Anthropomorphe mythische Wesen in der agrarischen Volksüberlieferung Ungarns und Europas«, *ibid.* 17 (1968) 63–119, János Balázs, »Über die Ekstase des ungarischen Schamanen«, *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest 1963, Éva Pócs, »Binde- und Lösungszauber im ungarischen Volksglauben«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1967, dies., *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243).
- 444 Slobodan Zečević, »Heidnisch-christliche Symbiose einiger mythischer Wesen der serbischen Volkstradition«, *Das heidnische und christliche Slaventum*, Wiesbaden 1969, 120–125.
- 445 G. P. Klepikova, »Motiv dviženija-poleta v semantike karpato-balkanskogo striga (štriga)«, *Balkanskije čtenija 3. Lingvo-etnokol'turalno istorija Balkan i vostočnoj Jevropy. Tezisy i materialy simpoziuma*, Moskva 1994, 94–99.
- 446 Tanas Vražinovski, *Narodna demonologija na makedoncite*, Skopje 1995, Ute Dukova, »Die Bezeichnung der Dämonen im Bulgarischen«, *Balkansko ezikoznanie/Linguistique balkanique* 26/4 (1983) 5–47, 27/2 (1984) 5–50, 28/2 (1985) 5–62.
- 447 John L. Tomkinson, *Haunted Greece. Nymphs, Vampires and other Exotica*, Athens 2004, Theodoros Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 25 (1971) 217–248, Charles Stewart, »The »Exotika: Greek Values and Their Supernatural Antithesis«, *ARV (Scandinavian Folklore Archives)* 41 (1985) 36–64, ders., *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton 1991.

Rußland⁴⁴⁸, das byzantinische Reich⁴⁴⁹ und das osmanische Reich⁴⁵⁰, Minderheiten⁴⁵¹. Nikolaos Politis hat zu Beginn des 20. Jh.s eine Zusammenstellung lokaler Dämonensagen aus Griechenland vorgenommen, die als Beispiel einer solchen reichhaltigen Übersicht hier kurz analysiert sei⁴⁵². Dabei unterscheidet er folgende Kategorien: amorphe und nicht näher beschriebene Ungeheuer⁴⁵³, Drachen und Schlangen⁴⁵⁴, Dra-

- 448 Ol'ga A. Črepanova, *Demonologičeskaja leksika severnorusskikh govorov*, Leningrad 1975, dies., *Mifologičeskaja leksika russkogo Severa*, Leningrad 1983.
- 449 Enrico V. Maltese, *Dimensione bizantine: Donne, Angeli e Demoni nel medioevo greco*, Torino 1995, Richard P. H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988, Otto Waser, *Charon, Charun, Charos. Mythologisch-archäologische Monographie*, Berlin 1898, Franz Boll, »Griechische Gespenster«, *Archiv für Religionswiss.* 12 (1909) 105–122, Paul Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Strasbourg 1922, Dirk C. Hesselting, *Charos. Ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens*, Leiden/Leipzig 1897, ders., »Charos rediens«, *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929/30) 186–191, ders. »Le Charon Byzantin«, *Neophilologus* 16 (1931) 131–135, Gyula Moravcsik, »Il Caronte Bizantino«, *Studi Bizantini e Neellenici* 3 (1930) 37–68 (separatum Roma 1930), Karel Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927, Armand Delatte/Ch. Josserand, »Contribution à l'étude de la démonologie byzantine«, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales* 2 (1933/34) 207–232, Perikles P. Ioannou, »Les croyances démonologiques au XIe siècle à Byzance«, *Actes du VIe Congrès International des Études Byzantines*, Bd. 1, Paris 1950, 252–271, ders., *Démonologie populaire – démonologie critique au XIe siècle*, Wiesbaden 1971, John Chryssavgis, »The Monk and the Demon: The Demonology of the Byzantine Fathers«, *Theologia* 57 (1986) 753–764.
- 450 Anatole de Meibohm, *Démons, derviches and saints*, Paris 1956, Paul A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928, T. Fahd, »Angeles, démons et djinns en Islam«, *Sources orientales* 8 (1971) 153–214, Ernst Zbinden, *Die Djin des Islam und der altorientalische Geisterglaube*, Berlin/Stuttgart 1953, Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islams*, 2 Bde. 1960–62.
- 451 Elwood B. Trigg, *Gypsy Demons and Divinities: The Magic and Religion of the Gypsies*, New York 1973.
- 452 Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904. Der erste Band bringt die Texte der über tausend Erzählungen, der zweite die Kommentare zu etwa der Hälfte der Narrationen (ein dritter Band, der die Kommentierung zu Ende führen sollte, ist nie erschienen). Zu den Dämonensagen vgl. auch Puchner, *Die Folklore Südosteuropas, op. cit.*, 110–113.
- 453 I 205 ff. Nr. 368–373, II 954–964. Dazu rechnet er auch die bei Sachlikis (Kreta, 14. Jh.) beschriebenen Hundsköpfigen (962 f.). Zu den Kynokephalen und ihren Sagen auch Walter Puchner, »Cave canem. Σημσιολογικές περιδιαβάσεις γύρω από τον σκύλο«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 17–84.
- 454 I 208–218, Nr. 374–388, II 966–990. Dazu auch die Drachentötenmärchen Minas A. Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B). Παραμυθολογική μελέτη*, Ioannina 1982.

ken⁴⁵⁵, Araber als Schatzhüter⁴⁵⁶, Geister und Gespenster als *genius loci* (στοιχειά)⁴⁵⁷, Meereswesen⁴⁵⁸, *chamodrakia*⁴⁵⁹, *kalikantzaroj*⁴⁶⁰, *anaskelades*⁴⁶¹, Neraiden⁴⁶², *lamies*⁴⁶³, Hexen (*stringles*)⁴⁶⁴, Teufel⁴⁶⁵, Geister⁴⁶⁶, der Alb (*vrachnas*)⁴⁶⁷, Krankheiten wie die

- 455 I 219–229, Nr. 389–403, II 990–1002. Zum *drakos*, seiner Frau *drakaina* und den Kindern *drakopula*, dem anthropomorphen menschenfressenden *ogre*, manchmal in den Märcen auch mit dem Drachen (*drakontas*) verwechselt, vgl. auch Michael G. Meraklis, »Drache und Drake. Zur Herkunft einer neugriechischen Märchengestalt«, *Märchenspiegel* 5/2 (1994) 5–7. Der *drakos*, keineswegs immer riesenhaft, aber ein stupider Kannibale mit übermenschlichen Fähigkeiten entspricht dem *dev* des Vorderen Ostens (Msia Čačava, »Dev«, *Enzyklopädie des Märchens* 3, 1981, 569–573), als *dew*, *div*, *div*, *dif* usw. in persischen, georgischen, armenischen, türkischen und albanischen Überlieferungen, ein riesenhafter *ogre*, der in Höhlen wohnt, Frauen raubt, dumm, aber mit übernatürlichen Fähigkeiten begabt. Vgl. Manuk Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, Leipzig 1899, 110–113, Max Lambert, *Albanische Märchen*, Wien 1922, 44–46, Arthur Christensen, *Persische Märchen*, Düsseldorf 1958, 289–291, usw. Vgl. auch Thomas Geider, »Ogre«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 235–249.
- 456 I 229–249, Nr. 404–446, II 1003–1051. Der riesenhafte Schwarze hat durchaus ambivalente Züge: Als Schatzhüter ist er guter Hausgeist, aber auch Menschenfresser, der Frauen beschläft und tötet. Daneben gibt es auch die *arapissa*, deren Unterlippe die Erde berührt, die Oberlippe den Himmel (Michael G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992, 153).
- 457 I 250–306, Nr. 447–549, II 1051–1164.
- 458 Wie *gorgona*, Sirenen, Nixen und Wassermänner I 307–312, Nr. 550–559, II 1164–1211.
- 459 Zusammen mit dem *smerdaki* Herdendämonen, behaarte Schaffresser in satyrhafter Bocksgestalt, oder eine behaarte Kindesfigur, die die Tiere beschläft und bespringt und dabei Krankheiten überträgt (I 314–330, Nr. 560–589, II 1211–1240). Dazu auch Pan. S. Codellas, »Greek Folklore of the Present Day: the Smerdaki«, *Journal of American Folklore* 58 (1945) 236–244.
- 460 Auf die noch zurückzukommen sein wird (I 331–381, Nr. 590–644, II 1240–1345).
- 461 Tierdämon in Eselsgestalt, die immer größer wird, wenn sie beritten wird (I 382–386).
- 462 I 387–490, Nr. 651–804. Zu den anziehenden, aber auch gefährlichen Feen noch in der Folge.
- 463 Schlanke loreleihafte Frauengestalten, die ihr langes Haar kämmen, manchmal auch vielfüßig erscheinen (I 491–499, Nr. 805–821). Charakteristisch für die morphologische Ambivalenz solcher Vorstellungen ist die Tatsache, daß die *lami(j)a* im zentralbalkanischen Raum als gewitterbringender Himmelsdrache gedacht wird.
- 464 I 500–506, Nr. 822–832.
- 465 I 514–542, Nr. 840–542. Vgl. auch Spyros Troianos, »Der Teufel im orthodoxen Kirchenrecht«, *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997) 97–111.
- 466 I 543–548, Nr. 887–897.
- 467 Ein kindhafter Brustsitzer oder Aufhocker (I 550f., Nr. 898–900), der auch als Frauengestalt erscheint (*mora*). Vgl. auch Friedrich Salomo Krauss, »Das Alpdrücken«, *Am Urquell* NS 2 (1891) 103–105.

Pest (*panukla*)⁴⁶⁸, die alten Schicksalsfrauen (*moires*)⁴⁶⁹, die Totenseelen⁴⁷⁰, die Vampire (*vrikolakes* und andere Bezeichnungen wie *katachanas*, *teloni* usw.)⁴⁷¹. Vergleicht man diese repräsentative Übersicht einer Kodifizierung der morphologischen Vielfalt der Dämonenvorstellungen im hellenophonem Kommunikationsraum der Balkanhalbinsel mit neueren einschlägigen Arbeiten, so wird eine Tatsache augenfällig, die jeglichen weiteren Taxonomie-Versuch in seiner Aussagehaltigkeit untergräbt: Namen und Inhalte gehen oft verschiedene Wege; unter der gleichen Nomenklatur verbergen sich verschiedene Dämonengestalten, und die gleichen imaginierten Wesen können unter verschiedenen Namen erscheinen⁴⁷². Dies ist zur ethisch-moralischen Labilität und prinzipiellen Unberechenbarkeit dieser Wesen noch hinzuzurechnen; der Übergang zwischen guten Feen und bösen Hexen ist ein gleitender⁴⁷³.

Häufiger und schwieriger zu überblicken sind die Darstellungen zu Einzeldämonen⁴⁷⁴, wo auch komparative Ansätze sprachübergreifend in jenen Fällen zu verorten sind, wo eine Dämonengestalt größere Regionalverbreitung aufweist und in mehreren Sprachen vertreten ist. Eine Grundschwierigkeit all dieser Untersuchungen ist jedoch die variable Lokalterminologie⁴⁷⁵ mit ihren phonetischen und morphologischen Ab-

468 I 552–557, Nr. 901–915.

469 I 559–563, Nr. 916–922, die manchmal auch jung und schön sein können. K. Krikos-Davis, »The Moires and Tyche in Modern Greek Folklore: a critical bibliography«, *Μαντατοφόρος* 16 (Amsterdam 1980) 47–53. Dazu auch Rolf-Wilhelm Brednich, *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964 (FFC 193) und ders., »Schicksalsfrauen«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1395–1404. Zur balkanischen Nomenklatur der *ursitori*, *orisnici*, *sudice* usw. Norbert Reiter, »Die Schicksalsfrauen«, Wolfgang Dahmen/Petra Himstedt-Vaid/Gerhard Ressel (eds.), *Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa. FS Gabriella Schubert*, Wiesbaden 2008, 510–512.

470 I 565–572, Nr. 923–932. Vgl. dazu noch in der Folge.

471 I 573–608, Nr. 933–977.

472 Dieses Ergebnis überrascht nicht. Ganz genau die gleiche Feststellung konnte beim Nachzeichnen der verschlungenen Traditionsfäden beim Nachleben des Rosalienfestes in Südosteuropa festgestellt werden (Walter Puchner, »Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen* 46, 1987, 197–278). Dazu Nikolaos Politis selbst: »Τα ονόματα των Νεράιδων και των Ανασκελάδων«, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 5 (1918) 17–32 (*Λαογραφικά Σύμμεικτα* 4, Athen 1980–85, 489–503).

473 Éva Pöcs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243).

474 Z. B. Mihail Arnaudov, »Der Familienschutzgeist im Volksglauben der Bulgaren. Folkloristische Skizze«, *Zeitschrift für Balkanologie* 5 (1967) 129–137.

475 Vgl. z. B. Dämonengestalten mit vereinzelt Namensformen wie bei Dimitrios P. Paschalis, »Ἀνδρου λαογραφικά. Καλλιβρουσηδες«, *Laografia* 11 (1934/37) 595–604, Slobodan Zečević, »Lesnik – the Forest Spirit of Leskovac in South Serbia«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) 171–183, usw.

weichungen sowie die Unmöglichkeit einer klaren Grenzziehung zwischen den Einzelgestalten, ihrem Aussehen und ihrer Tätigkeit. Gesondert zu behandeln sind die vielgestaltigen Vampirformen, der *zmej*, die Zwölftendämonen und verwandte Gestalten, Hexen und Pestfrauen, sowie der breite Bereich von Feenformen mit jenen ambivalenten Konsequenzen, die die faszinierende weibliche Schönheit für die Menschen hat.

Blutsaugende Vampire, Wiedergänger und Nachzehrter werden zwar im einschlägigen Schrifttum säuberlich getrennt, befinden sich allerdings im bibliographisch kaum zu überblickenden erfaßten Fallmaterial in einer hybriden Gemengelage, die die Gelehrten daran erinnert, daß es sich um imaginierte Phantasiegestalten handelt. Der Vampirismus und seine Prophylaktik haben schon die kirchliche Rechtsprechung seit byzantinischen Zeiten beschäftigt⁴⁷⁶. Die Exhumierung und Verbrennung bestatteter Leichen als Prophylaxe war schon in den byzantinischen *nomokanones* verboten⁴⁷⁷, über Morphologie, Ätiologie, Aktivität (wann, wo) und Schutzakte ist viel Tinte geflossen⁴⁷⁸. Eine lesbare Übersicht gibt die Monographie von Perkowski⁴⁷⁹, aus kulturanthropologischer Sicht sind die Artikel von Georges Drettas geschrieben⁴⁸⁰, unersetzlich ist nach wie vor die materialreiche Studie von Dagmar Burkhart⁴⁸¹, die einen bleibenden Ein-

476 Stelios A. Muzakis, *Oi βρικόλακες στους βυζαντινούς και μεταβυζαντινούς νομοκάνονες και στις παραδόσεις του ελληνικού λαού*, Athen 1989 (viel Material aus der kirchlichen Rechtssprechung), Spyridon Lampros, »Μάρκου μοναχού Σερρών ζήτησις περί βρυκολάκων«, *Νέος Ελληνομνήμων* 1 (1904) 337–352, Manolis G. Varvunis, »Δοξασίες περί βρυκολάκων σε πραγματεία του Μάρκου του Σερραίου από χειρόγραφο κώδικα της Ι. Μονής του Αγίου Όρους«, *Εκκλησιαστικός Φάρος* 80 (2009) 249–259, Athanasios Papadopoulos (Kerameus), »Οι βρικόλακες παρά Βυζαντινούς«, *Ομηρος* 12 (Smyrna 1877), Simos Menardos, »Βουρβούλακας«, *Laografía* 8 (1925) 297–301 usw.

477 So auch im Gesetzbuch des Zaren Dušan 1349 (Mehmed Begović, *Zakonik cara Stefana Dušana*, Beograd 1981, § 21). Zur Prophylaktik in Ungarn und Rumänien vgl. Oskar Hovorka/Adolf Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, Stuttgart 1908, 429 ff., noch im 19. Jh. wurde diese Praktik in Serbien geübt (Tihomir Đorđević, *Iz Srbije Kneza Miloša*, Beograd 1924, 210 f.), ja sogar noch im 20. Jh. (1934) (ders., »Vampir i druga bića«, *Srpski Etnografski Zbornik* 66, 1953, 3 ff.).

478 Vampirismus wurde sogar bei Tieren diagnostiziert (Adolf Strauß, *Die Bulgaren*, Leipzig 1898, 189).

479 Jan L. Perkowski, *Vampires of the Slavs*, Cambridge/Mass. 1976, ders., *The Darkling. A Treatise on Slavic Vampirism*, Columbus, Ohio 1989.

480 Georges Drettas, »Questions de vampirisme«, *Études Rurales* 97–98 (1985) 201–218, ders., »Le cavalier glouton – Contribution à l'étude de la théorie populaire du vampirisme balkanique«, *De la vouïte céleste au terroir, du jardin au foyer – Textes offerts à Lucien Bernot*, Paris 1987, 719–746, ders., »Aspects de l'hémophilie vampirique«, *Revue des études slaves* 64/4 (1994) 731–742, ders., »Les chemins du visiteur attendu«, *Εθνολογία* 3 (1995) 119–132; methodologisch in eine ähnliche Kerbe schlägt Juliet Du Boulay, »The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death«, *Man* (n. s.) 17 (1982) 219–238.

481 Dagmar Burkhart, »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde*

druck von der assoziationslogischen »Chaotik« dieser Vorstellungen vermittelt, der *ars combinatoria* von Namen und Sachen, die letztlich auch ein Darstellungsproblem impliziert. Als Ursprungsregion wird das östliche und südöstliche Slaventum angenommen, was allerdings auch eine Frage der Quellen bzw. Quellenkenntnis sein kann. Beim Definitionsproblem⁴⁸² wird festgehalten, daß der Vampir ein wandelnder Leichnam sei, kein Dämon, ein wiederkehrender Toter, der den Lebenden Blut aussaugt. Das Fallmaterial hält sich jedoch keineswegs an solche Kategorienbildungen⁴⁸³, denn dort finden sich diese gefährlichen Totengestalten, zusammen mit Werwölfen, Alpgeistern, Zwölftendämonen, Hexen, Drachen, kannibalischen Riesen, Würgegeistern, Krankheitsdämonen usw. in einem unentwirrbaren Synkretismus in assoziativer Vernetzung, als Gefahr und Bedrohung des Menschen, auf der Grundlage der Gefühlambivalenz zu den Toten, die als Totenseelenvorstellungen vielfach das Fundament für diese Dämonologie bilden. Voda Dracula und den Toten Bruder aus der balkanischen Lenorenballade scheidet demnach nur die gute und böse Absicht⁴⁸⁴.

Die etymologisch ungeklärte Nomenklatur (*vampir*, *vǎrkolak*, βρικόλακας, βουρκόλακας)⁴⁸⁵ weist möglicherweise auf ein geflügeltes Seelentier⁴⁸⁶, verfügt über bedeu-

und *Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 65–108. Zu dem etwas zu kurz gekommenen griechischen Material vgl. in Auswahl: Doris Dialektu, *Νεράϊδες – Καλλικάντζαροι – Βρικόλακες στις Λεσβιακές παραδόσεις*, Athen 1979, Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.* I 573–609, Nr. 933–977, Thanasis Kostakis, »Θεότητες και δαιμονικά Τσακωνίας«, *Laografia* 33 (1985) 52–92, bes. 71 ff., Georg Eckert/P. E. Formozis, *Geister und Dämonenglaube im Pontus*, Thessaloniki 1943, Doroth Lee, »Greek Accounts of the Vrykolakas«, *Journal of American Folklore* 55 (1942) 126–132.

482 Perkowski 1976, *op. cit.*, 136.

483 Der Wiedergänger stellt an sich eine Dachkategorie des Vampirismus dar (auch ohne Blutkonsum), als es offene Rechtsverhältnisse zu den Lebenden sind, die ihn nicht zur Ruhe kommen lassen (Alfred Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Eine kultursociologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961).

484 Vgl. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 110–113.

485 Bulg. *vampir*, *vapir*, *vepir*, *vǎpir*, serb. *vampir*, aromun. *vombir* gilt als Fledermaus (Gustav Ludwig Weigand, *Die Aromunen*, Leipzig 1894/95 II 122, Theodor Capidan, *Meglenoromǎnii*, București 1925, 37). *Vǎrkolak* ist eigentlich die Werwolfsbezeichnung. Zu älteren Etymologieversuchen z. B. Stylianos Deinakis, »Το έτυμον των λέξεων βρικόλακας και βόρδονας«, *Laografia* 7 (1923) 283. Man hat auch versucht, das Zentrum des Herkunftsbereiches auf Makedonien und Westbulgarien festzulegen (Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, 2 Bde., Krakow 1934, II 666).

486 Eine Fliege, eine Fledermaus, einen Schmetterling usw. Zur Vorstellung der Seele als Vogel vgl. Georgios Dimitrokkallis, *Εικονογραφία της ψυχής. Η ψυχή-πουλί*, Athen 1962, und als Schmetterling ders., *Εικονογραφία της ψυχής. Η ψυχή-πεταλούδα*, Athen 1993. Die bulgarische *dodola* des Regenbittganges »fliegt« zu Gott, um Regen zu erbitten (vgl. Puchner, *Zur Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 63–65). Zu der Totenseelenvorstellung als etwas Zartem und Verletzlichem (Arbeitsbote) vgl. noch in der Folge.

tende Varianz und umfasst auch ganz andere Bezeichnungen⁴⁸⁷. Gegenspieler sind Geisterseher, Samstaggeborene und »Leichtschattige« (αλαφοϊσκιωτοι), Vampirtöter die Kinder aus einer Semi-Vampirehe⁴⁸⁸ wie der Drachensohn Zmaj Ognenji Vuk im südslawischen Heldenlied⁴⁸⁹. Verwandte Wesen sind die Nachzehrer und Wiedergänger, aber auch Menschenfleischfresser wie der *drakos* und andere *ogre*-Formen; auch als Tierverwandlung in Vogelform⁴⁹⁰, als Herdentiere reißender Werwolf⁴⁹¹, Mahr, Alp (der Würgetod auch bei Vampiren), *lugat* (alb.)⁴⁹², *karakondžule*, *karakondžeri* (makedon.), *karakondžo* (bulg. Hockauf)⁴⁹³, als Hausgeist *talasām*, *talaso(r)n*, *talasum*⁴⁹⁴; die weibliche Alpdruckgestalt der Mahr: *mora* (bulg., serbokroat.), *morina*, *morica* (serbokroat.), *morava* (bulg.) usw. befindet sich im Übergang zum Vampir (und zu anderen weiblichen Dämonen wie *lamia*, *empusa*, *gello*, *striges* [strix] und zur Hexe)⁴⁹⁵ und zeigt große Ver-

487 Friedrich Salomo Krauss, *Slavische Volksforschungen*, Leipzig 1908, 124, Edmund Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde*, Berlin 1961, 9, Johann v. Hahn, *Albanesische Studien*, 1–3, Jena 1854, I 163, Max Lambertz, *Albanische Märchen*, Wien 1922, 23, John C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910, 381 ff. usw.

488 Die *pirdžii*, *džindžii*, *vāperari*, *vampiradžii*, *glogove*, usw. (Hristo Vakarelski, *Etnografija Bulgarii*, Wrocław 1965, 229) oder *vampirovići* (Edmund Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde I. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961, 9) bzw. der Sohn eines *lugat*, alban. *bir i lugats* (Max Lambertz, *Albanische Märchen*, Wien 1922, 22f.), aromun. *abraši* (Weigand, *op. cit.*, 122 f.).

489 Der Held ist als *zmej* (bulg.), *zmaj* (serb.), *pozoi* (kroat.), *drangué* (alb.) charakterisiert, d. h. selbst ein semianthropomorpher Dämon, der den Gewitterdrachen *lamja*, *chala* (bulg.), *lamnja*, *ala*, *aždaha* (serbokroat.), *lamia* (gr.), *ku(l)shedra*, *lamia* (alban.) bekämpft, manchmal auch als guter Lokalgeist *kr(e)snik* oder *obilnjak* (slov., norddalm., Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, 232), der mit dem Nachbarg Geist kämpft, wenn er siegreich ist, gibt es für den Ort eine gute Ernte; ähnlich auch der Schlafgeist (*v)jedogonja* (montenegr., hercegov.), auch als *zduhač* (obwohl *zduhači* eigentlich Berggeister sind, vgl. Vuk Karadžić, *Život i običaja naroda srpskoga*, Wien 1867, 215). Vgl. dazu noch in der Folge.

490 Als *navi(je)*, *navjaci* (bulg., ostslav.), *nekrštenci* (serb.), *nevidinčiči*, *nevidmići* (kroat.) usw. Vgl. Schneeweis, *op. cit.*, 5, Dimitar Marinov, *Narodna vjara i religiozni narodni običaji*, Sofija 1914, 221 f.

491 Ursprünglich eine Verkörperung der Seuche (*ustrel* im Bulg.).

492 Eqrem Çabej, »Sitten und Gebräuche der Albaner«, *Revue Internationale des Études Balkaniques* 1 (1935) 225 ff.

493 Dazu noch in der Folge.

494 Mak., bulg., südserb., nach Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.* 238 f. von griech. *telonia* (?), nach Krauss (Friedrich Salomo Krauss, »Vampire im südslawischen Volksglauben«, *Globus* 61/20, 1892, 325–328) ein Würgegeist im Übergang zum Werwolf.

495 Die Hexe *veštica* (bulg.), *v(j)estica/v(j)estac*, *vedarec* (serbokroat.), *vešča/vedomec* (slov.) erscheint auch als Nachtfalter (T. Đorđević, »Veštica i vila u našem narodomverovanju i predanju«, *Srpski Etnografski Zbornik* 66, 1953, 5–55); ihre Bezeichnung wird auch vom männlichen *čar/Zauberer* als *čarovnica/čarodeec* (bulg.), *čarovnica/čarovnik* (serbokroat.) abgeleitet, für Hexe steht auch *vražalica* (bulg. Heilkundige), *biljarka* (Kräuterzauberin), *brodnica* (hält sich am Wasser bei Vilen und Teu-

wandlungsfähigkeit⁴⁹⁶, auch als Krankheitsdämon wie *kukúdbi*, *karkanxhol* (alb., Wiedergänger und Pestgeist) oder eingemauerte Schatten (bulg. *sjanka*, *seništa*), der die Hausbewohner dauernd krank sein läßt⁴⁹⁷. Besonders auffallend ist in Südosteuropa die große Verwandtschaft des Vampirismus mit Werwolfsvorstellungen, in die oft gleich die Zwölfendämonen auch integriert werden⁴⁹⁸. Diese vampiroiden Glaubensvorstellungen sind grundsätzlich religionsübergreifend⁴⁹⁹.

Es war vom *zmej* die Rede⁵⁰⁰, jenem semizoomorphen Wesen mit Flügeln in den Achselhöhlen und schuppigem Schwanz (alban. *drangue*) aus der südslavisch-albanischen Oralepik, zuständig für die Regenfälle, aber Gegenspieler des Gewitterdrachens

feln auf), verschiedene euphemistische Bezeichnungen, *štriga* (kroat.), *štrija/štrigon* (slov.), *shtriga* (alb.), *striglă* (aromun.), *stringla* (gr.), *strigoi* (rum.) (ital. *strega*, latein. *strix* die blutsaugende Ohreule) (in Istrien dem *vukodlak* gleichgesetzt). Vgl. auch Pócs, *op. cit.*; es handelt sich um ein ganzes Sammelbecken von Namens- und Erscheinungsformen, wo der Vampirismus mit der Zauberei eng verbunden ist.

496 Schneeweis, *op. cit.*, 23.

497 Zu den positiven Konnotationen des *zaxidan* (Einmauerns) vgl. Marinov, *op. cit.*, 219 f.

498 Sowohl bei Südslaven wie auch bei Griechen, Albanern und Rumänen. Zur Namensvarianz: *vrkolak* (Wolfshaar), *värkolak*, *välkolak* usw. (bulg.), *vukodlak*, *vukedlak* (serbokroat.), *vrko(l)ak*, *vrvo(l)ak* (alb.), *vircolac* (rum.), *varkolak* (*virkulak*, *vrkulak*, arom.), *βουρκόλακας*, *βρυκόλακας* (gr.), *vrkolak* (türk.), usw. Die Vorstellung vom Wolf als Stammesahn und Schutzgeist der Sippe ist praktisch überall verbreitet (von altgr. *λύκος* Lyceum usw.); als Rest dieser Vorstellung gilt der Wolf noch als Taufpate (Jasna Belović, *Die Sitten der Südslaven*, Dresden 1927, 51 f., was sich in Namensformen wie Vuk, Vukac usw. äußert); meist fallen die Bedeutungen des Vampirs und Werwolfs zusammen (gr. *βουρκόλακας* gilt als Vampir, Burkhart, *op. cit.*, 102 f.), wozu gleich auch der *kalikantzáros* gerechnet wird (Bernhard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenistische Altertum*, Leipzig 1871, 144, leitet aus dem türk. *karakondjolos* ab, auch Arnaudov und Çabej, *op. cit.*, 234, John C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910, 214 f., schlägt ein griechisches *etymon* vor, Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 228 tippt auf türk. *korkunc*). Zu der Frage noch in der Folge. Der Zwölfengeist an den »heidnischen« Tagen *poganski dene* (bulg.) und *nekršteni dani* (serb.) wird manchmal auch von Forschern als Werwolf aufgefaßt (Burkhart, *op. cit.*, 103 nach R. Bernard, »Le Bulgare karakondžo »sorte de loupe garou« et autres formes bulgares issues du turc karakoncolos«, *Izsledvanija v čest na akademik Mihail Arnaudov*, Sofija 1970, 477–486), was der Vermischung der Vorstellungen im Forschungsfeld entspricht: *karakondžula* (serb., mak., gilt als Wiedergänger, Alpegeist, Krankheitsdämon und Vampir), *karakondžul*, *karakondžar*, *karakončo* (bulg.), *karkanxhól* (alban.), *pricoliciu* (rum., im Banat auch mit Hundeschweif, manchmal auch hundsköpfig). Damit hat man jüngst auch den Brauch der »Hunderfolter« am Reinen Montag in Zusammenhang gebracht (Manolis G. Sergis, »Dog Sacrifice in Ancient and Modern Greece: from the Sacrifice Ritual to Dog Torture (kynomartyrion)«, *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 45, 2010, 61–88).

499 Markus Köhlbach, »Ein Fall von Vampirismus bei den Osmanen«, *Balkan Studies* 20 (1979) 83–90.

500 Vgl. auch Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, *op. cit.*, 29.

(*hala, lamja, ažder* usw.)⁵⁰¹, der aber auch schöne junge Mädchen raubt, als Gegenspieler der epischen Helden auftreten kann, welcher sich jedoch auch in einen *zmej* verwandeln kann⁵⁰². Diese Metamorphosen dokumentieren die ursprüngliche Einheit von Dämon und Heros. Hier ergeben sich wiederum Übergänge zum geflügelten Dracheneungeheuer, dem menschenfressenden *drakos*, dem monströsen *div* und frauenraubenden *arapin* sowie *ogre*-Formen in jeglicher Ausführung.

Zur Onomatologie der Zwölfendämonen⁵⁰³ liegen nun die erschöpfenden Studien von Emmanuela Moser-Karagiannis vor, die hunderte von griechischen Versionen des *kalikantzaros* zusammenstellt⁵⁰⁴ und auf ihre Etymologie hin untersucht. Während die griechischen Ableitungen bisher kaum eine tragbare Lösung angeboten haben⁵⁰⁵, bleiben drei Argumente, die die Diskussion in eine andere Richtung führen: 1. die erste Anführung dieser Bezeichnung findet sich in der Schrift »Graecorum hodie quorandum opiniationibus« (Amsterdam 1645) des griechischen Bibliothekars im Vatikan aus Chios, Leon Allatios (Leo Allacci)⁵⁰⁶, während in Byzanz der Ausdruck unbekannt

501 Vgl. vor allem Milena Benovska-Säbkova, *Zmejat v bälgarskija folklor*, Sofija 1992 (1995) und Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepiik*, München 1968, 463–486. Weiters Radoslav Katičić, »Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen«, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 34 (1988) 57–75, ders., »Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus«, *ibid.* 35 (1989) 57–98.

502 In Auswahl: E. Karanov, »Zemat (ažder) i zmijata (zämja) v bälgarskata narodna poezija«, *Periodičesko spisanie na Bälgarskoto knižovno družestvo* 9 (1884) 129 ff., Marko Kitevski, »Zmijata vo makedonskite mitološki narodni pesni«, *Zbornik radova 35 kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavija, Rožaje, 26–29 sept. 1988*, Titograd 1988, 262–267, Radost Ivanova, »Archaični čerti v obraza na južnoslavjanskija epičeski geroj«, *Slavjanska filologija* 20 (1988) 162–172, Plamen Bočkov, »Zoomorfni čerti v obraza na epičeskija geroj-junak«, *Vtori meždunaroden kongres po bälgaristika* 15 (Sofija 1988) 205–215, Mark Tirtja, »Des stratifications mythologiques dans l'Épopées légendaires«, *Culture populaire albanaise*, Tirana 1985, 91–102, Myzafere Mustafa, »Kuçedra«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 20 (1990) 149–169, Drita Statovci, »Elemente mitologjike dhe demonologjike në doke e zakone të lindjes«, *ibid.* 18 (1988) 173–192.

503 Vgl. auch im Ersten Teil.

504 E. Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαρπώδω). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroi, Néraïdes, Stoiçheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Revueil d'études*, Athènes 2005, 263–450 und dies., »Quelques remarques sur les appellations du Kalikantzaros«, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 24 (2002–2003) 161–197.

505 Zusammengestellt und mit der einschlägigen Bibliographie nun bei Walter Puchner, »Δοκίμιο για τους Καλικάντζαρους«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 85–128.

506 Zur Bedeutung dieser Schrift nun Karen Hartnup, *On the Beliefs of the Greeks. Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leiden/Boston 2004.

ist⁵⁰⁷, 2. die Entsprechungen dieser Bezeichnung in den anderen Balkansprachen (alb. *karkanzhól*, bulg. *karakondžo* usw.) folgen *grosso modo* den Ausdehnungsgrenzen des Osmanischen Reichs⁵⁰⁸, und 3. die türkische Folklore kennt den *karakonçolos* als Mittwintergeist mit unterschiedlichem Aussehen und Funktionen⁵⁰⁹. Insofern ist die osmanische Herkunft keineswegs auszuschließen, auch wenn die Zwölftenperiode als Seelestermin im Islam unbekannt ist⁵¹⁰. Daneben existieren jedoch noch eine ganze Reihe von anderen Bezeichnungen. Wie dem auch sei, die Morphologie bietet eine geradezu unüberschaubare Varianz: Diese Wesen sind sehr groß oder sehr klein, schwarz, behaart, hinkend, ziegenfüßig, drei- bzw. einbeinig, haben rote Augen, sind einäugig, haben Hauer, lange gebogene Krallen usw.⁵¹¹ In Nordserbien kontaminieren sie mit Hexenvorstellungen, *karakondžuli* sind auch weibliche Krankengeister⁵¹², in Griechenland auch mit dem hinkenden Dämon (*katsipodis, kutsodaimonas*)⁵¹³, in Serbien mit der Mahr⁵¹⁴. Zu ihrer miasmatischen Funktion gehört das Urinieren ins Feuer (das als »Christblock«

507 Eine in etwa entsprechende Dämonenvorstellung wird βαβουτικάριος genannt.

508 Albanien, Montenegro, Südserbien, Hercegbosna, Makedonien, Bulgarien, Aromunen und Turko-phone.

509 Zu Argumentation und Bibliographie ausführlich in Puchner, »Δοκίμιο για τους Καλικάντζαρους«, *op. cit.*

510 Dies ist z.T. auch von älterer Bibliographie unterstützt worden, z. B. Elard H. Meyer, *Indogermanische Mythen*, Wien 1883, Bd. I, 168, ders., *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg 1891, 179, Bernhard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, 1. Teil, Leipzig 1871, 142–152.

511 Nach einer Sagenversion kommen sie mit dem Schiff (Politis, *Παραδόσεις, op. cit.*, I 339 Nr. 599, Apostolos E. Sitaras, *Η Μάδυτος*, Athen 1971, 212); sie bleiben auf der Oberwelt von *Malka Koleda* bis *Vodica* (Φώτα), oder von *Ignazden* 2. 1. bis *babin den* 21. 1. (je nach dem alten oder neuen Kalender): Manchmal haben sie Zentaurenform (Dimităr Marinov, *Narodni vjara i religiozni narodni običaji*, Sofija 1914, 304 f.), ein andermal sind sie nackte, einäugige, einfüßige, behaarte oder mit Dornen übersäte Menschenfresser (P. Mandžarov, »Pogano: (pogani din) vāv vjarvanijata i bita na strandžanskite sela«, *Bălgarski Folklor* 8/4, 1982, 91–101 mit älterer Literatur).

512 Bei den Slavomakedonen werden *karakondžul* die Weihnachtskringel genannt, die man auf den Pflug legt und nächstes Jahr als Arznei verwendet (Stevan Tanović, *Sprski narodni običaji u Devdelijskoj kazi*, Beograd/Zemun 1927, 79 f., 85).

513 Vitalii Zaikovskij, *Συμβολή στη λαογραφική και εθνογλωσσολογική μελέτη των εορτών των Ελλήνων και Σλάβων (το δωδεκαήμερο ως περίοδος διάβασης)*, Athen 1998, 87 f.

514 Stanoje M. Mijatović, »Narodna medicina Srba seljaka u Levču i Temniću«, *Etnološka i etnografska grada* 13 (1909) 259–482, bes. 338, Veselin Čajkanović, *Sabrana dela iz srpske religije i mitologije u pet knjiga*, Beograd 1994 (reprint), V 312, Slobodan Zečević, *Mitska bića srpskih predanja*, Beograd 1981, 168 (171 auch andere Mahrgestalten: der Alte). Solche Alpgeister stellen Menschen Rätsel (auch die Feen der *rusalki*). Sie können auch bloß Straffunktion haben und sind nicht schädlich für Fleißige (sekundäre Ordnungsfunktion der Überlieferung). Vogelgeister stehlen in den Zwölften auch Neugeborene (*nekrstenci*, wie die Hexe *striga* usw.).

nicht erlösen darf)⁵¹⁵, aber auch in Wasser, Wein, Öl usw.; doch sofort stellt sich auch eine Bedeutungsambivalenz ein, denn den Urin umgibt eine gewisse sakrale Aura, er gilt in der Volksmedizin als kinderbringend⁵¹⁶.

Damit kommen wir zu den weiblichen Dämonen: auch hier ist der Übergang zwischen Menschen mit besonderen Fähigkeiten und imaginierten Phantasievorstellungen ein gleitender: Hexen und Pestfrauen, Magierinnen und Krankheitsdämonen. Den bösen Blick kann sogar jeder haben, der Übles will. Die Hexenvorstellung ist durch ihre kirchliche Überformung ein Sammelbecken für sehr Unterschiedliches⁵¹⁷. Neben ihrer allgemeinen magischen Tätigkeit des Schadenszaubers⁵¹⁸ wird ihr die Fähigkeit zur Krankheitsübertragung zugeschrieben⁵¹⁹; die häufigen und verheerenden Pestepidemien haben die imaginäre Gestalt der Pestfrau hervorgebracht⁵²⁰.

515 Unter verschiedenen Namen: Χριστοξυλο, Δωδεκαμερίτης, τ' Χριστού του ξύλου, καλαντακούρ', *bădnîkăt*, *bădnîk*, *bădnjak*, *prikadnik*, *babka*, *dednik*, *stari bog*, *stari bădnjak* usw. In Bulgarien wird der Strunk sogar mit einem Lied empfangen (Manolis G. Sergis, »Το δωδεκάμερο ως διαβατήρια περίοδος στον εθμικό κύκλο του χρόνου: παραδείγματα από την ελληνική και τη βουλγαρική λαογραφία«, *Παρνασσός* 51, 2009, 315–346, bes. 326 ff., Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, 314). Vgl. auch im ersten Teil.

516 Vgl. das Trinken des Morgenurins von Pferden als Arznei für kinderlose Frauen (auch den Märchentyp ATU 301). Ähnlich gilt der Furz als glückbringend, in den Erweckungsszenen der pontischen *momogeria* ist er sogar lebenspendend (vgl. den ersten Teil).

517 Catia Galatariotou, »Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 9 (1984–85) 55–94, Marjeta Tratnik Volasko/Matevž Košir, *Čarovniene: predstave, procesi, pregoni i evropskih in slovenskih deželah*, Ljubljana 1995, Agron Xhagolli, »Shtriga në mite, rite e besime të shiptarë«, *Kultura popullore* 1–2 (1993) 61–70, ders., »The witch in myths, rites and beliefs of the Albanians«, *Studia albanica* 1–2 (1994) 93–104, Éva Pócs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243), Démétrios A. Petropoulos, »Le rôle des Femmes et de la Terre en quelques Pratiques Magiques«, *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, 2 Bde., Athènes 1956–57, II 275–285.

518 Vgl. wie oben. Dazu auch Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Helsinki 1947, Wolfgang Brückner, »Überlegungen zur Magietheorie. Vom Zauber mit Bildern«, Leander Petzoldt (ed.), *Magie und Religion*, Darmstadt 1978, 404–419.

519 Leander Petzoldt, »Besessenheit in Sage und Volksglauben«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15/16 (1964/65) 76–94, Dimitrios Benekos, »Δαιμονικές ασθένειες στις ηπειρωτικές λαϊκές δοξασίες«, *Ηπειρωτικό Ημερολόγιο* 21 (1999) 193–203.

520 Kyprou Chrysanthis, »The Personification of Plague and Cholera According to the Cypriots«, *Folklore* 56 (1945) 259–266, K. L. Lübeck, »Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 8 (1898) 241–249, 379–389, 9 (1899) 58–68, 194–402, 295–304, Peter Dinzelbacher, »Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des Spätmittelalters und der Renaissance«, *Analecta Cartusiana* 117 (1986) 5–138, Neihard Bulst, »Pest«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 772–782, Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton 1977, Jacques Rouffié/Jean-Charles Sournia, *Die Seuchen in der Geschichte der*

Über die ambivalente panbalkanische Feengestalt der *vila-samovila* (mak. westbulg.), *vila* (serbokr., slov.), *samodiva*, *diva*, *diva-samodiva* (zentral-, ostbulg.), *juda*, *samojuda* (südbulg. mak.), *neraida* (griech.), *zina*, *iana*, *rosali(il)a* (rumän.), *ora*, *zana*, *zanë* (alban.), *rusalka* (russ.) usw. ist viel geschrieben worden⁵²¹. Ihre z. T. widersprüchlichen Eigenschaften und Tätigkeiten (helfend, schädlich) sind katalogfüllend: Sie tauchen in Glaubensvorstellungen und der Dämonologie, in Heldenliedern und Balladen, in Märchen und Sagen

Menschheit, Stuttgart 1987, 17–65 (zu Hexen), zur Vorstellung vom Abschießen magischer Gegenstände, die die Haut durchdringen und Krankheiten verursachen Lauri Honko, *Krankheitsprojekte*, Helsinki 1967 (FFC 178).

- 521 Jordanka Koceva, »Samovila«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1105–1110, Gabriella Schubert, »Die bulgarischen Samovila und ihre balkanischen Schwestern«, T. I. Živkov/ G. Georgiev (eds.), *Dokladi. Bălgarskata kultura i vzaimodejstvieto i sās svetovnata kultura*, Sofija 1983, 372–394, Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 90–102, Milena Benovska-Săbkova, »Za rusalkite v bălgarskija folklor« *Bălgarski folklor* 17/1 (1991) 3–14, Edmund Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde. I. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961, 6–8, Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien*, Jena 1854, 162, Tihomir Đorđević, »Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju«, *Srpski etnografski zbornik LXVI* (1953) 57–119, B. Angelov, »Samovilite v bălgarskata narodna poezija«, *Izvestija na Seminara po Slavjanska filologija pri universiteta v Sofija* 3 (1911) 1–66, Milenko S. Filipović, »Volksglauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen« *Südost-Forschungen* 19 (1960) 239–262, Hristo Vakarelski, »Za samovilite – orisnici«, *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 12 (1936) 32 ff., Mark Kulikowski, *A bibliography of Slavic mythology*, Bloomington 1989, Špiro Kulišić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, Maximilian Lambertz, »Die Mythologie der Albaner«, Hans Wilhelm Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, 1. Abt. Bd. II. *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart 1973, 455–509, ders., *Die Volksepik der Albaner*, Halle 1958, 155–157, Nđani Stojnev (ed.), *Bălgarska mitologija, Enciklopedičen rečnik*, Sofija 1994, Mark Tirtja, »Figures mythologiques albanaises et rencontres balkaniques«, *Studia Albanica* 1–2 (1992) 119–125, ders., »Figures de la mythologie albanais et concordances balkaniques«, *Thraco-Dacica* 16 (1995) 261–266, Eqrem Çabej, »Život i običaji arbanasa«, *Knjiga o Balkanu I* (Beograd 1936) 303–329, ders. »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* 35 (1966) 333–387, bes. 373, Theodoros Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 25 (1971) 217–248, Tanas Vražinovski, *Narodna demonologija na makedonite*, Skopje/Prilep 1995, Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București 1985, Ion Popinceanu, *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, Nürnberg 1964, 46 f., Svetla Petkova, »Tipove vaveždane v njakoi mitičeski narodni pesni«, *Ezik i poetika na bălgarskija folklor* 5 (1980) 68–79, G. Il'inskij, »Juda. Stranička iz slavjanskoj mifologiji«, *Sbornik Miletic* 1933, 467–474, Milena Benovska-Săbkova, »Rusalkite i samodivite v bălgarskata tradicija«, *Medievistika i kulturna antropologija, FS D. Petkanova*, Sofija 1998, 345–401, Ute Dukova, »Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen«, *Linguistique balkanique* 26/4 (1983) 5–46, dies., »Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker (Euphemistische Bezeichnung der Bergfeen und von ihnen hervorgerufenen Krankheiten)«, *ibid.* 23/2 (1980) 7–14, Marilena Papachristoforu, »To παραμύθι της νεράιδας (AT 400): αναπαραστάσεις των φύλων μέσα από την έλλη/άπωση του υπερφυσικού και του ανθρώπινου στοιχείου«, *Ethnologia* 5 (1997) 181–210. usw.

auf, verursachen Sturm und Wirbelwind, sperren das Wasser, als kriegerische Amazonen sind sie auch helfende Wahlschwester für den epischen Helden⁵²², besitzen allerdings den versteinernen Blick (*Medusa, Gorgona*), schenken umgekehrt aber auch Gesundheit und Kraft, Glück, Schönheit und Reichtum, bei Tabuübertretung (Namensnennung, Verbotübertretung) verursachen sie Krankheiten, Epilepsie, Depressionen⁵²³ usw. Ihr orgiastischer Tanz⁵²⁴ und die Vilenheirat mit Sterblichen durch Entwendung der Flügel (des Kleides, Kopftuchs, Kranzes) ist ein beliebtes Sagen- und Balladenmotiv⁵²⁵. Ihre

522 R. Angelova et al. (eds.), *Balgarski junaški epos*, Sofija 1971, Nr. 146–150, Nr. 169 ff., L. Bogdanova, »Pregled na motivite na balgarskite junaški pesni i na proizvedenijata v proza za gerioite na junaškija epos«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 53 (1971) 849–944, bes. 865 Nr. 190 a, b, Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, München 1968, 378–409, A. Popova, »Une Société féérique d'amazones. Les Samodivi«, J.-C. Payen, *Le conte de fées en Normandie*, Noireau 1986, 276–296, Ljubinko Radenković, *Narodna bajanja kod južnih slovena*, Beograd 1996, 48–50, I. Marazov, »Amazonkata i samodivata«, *Mitologija, izkustvo, folklor*, Sofija 1985, 90–117, V. Čajkanović, »Stara srpska religija i mitologija«, *Sabrana dela iz srpske religije i mitologije*, Bd. 5, ed. V. Đurić, Beograd 1994, 228–247, bes. 243, 246 ff., T. I. Živkov/S. Bojadžieva (eds.), *Balgarskite narodni baladi i pesni s mitičeski i legendarni motivi*, Sofija 1993/94, Nr. 53–55, 59, 60, 67–69, J. Ivanov, *Balgarski narodni pesni*, Sofija 1959, 164–171, Branislav Krstić, »Ženitba čoveka vilom«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 4 (1937) 99–111, ders., *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih slovena*, Beograd 1984, 601 ff., Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, 164, N. Milošević-Đorđević, *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistoričeskih pesama i prozne tradicije*, Beograd 1971, 51–75, D. Todorov, »Samodivi«, ders. (ed.), *Kapanci. Bit i kultura na staroto balgarsko naselenie v severoiztočna Balgarija*, Sofija 1985, 271 ff., Charles Stewart, »Nymphomania: sexuality, insanity and problems in folklore analysis«, Margaret Alexiou/Vasilis Lambropoulos (eds.), *The text and its margins*, New York 1991, 219–252, Andrijana Gojković, »Rusalje – an Ethnomusicological and Medical Problem«, *Musik, Tanz und Kunst-Therapie* 2/3 (1989) 127–138.

523 Die die *čalušarici* in ihren akrobatischen Trancetänzen in der Vorpfungstwoche zu heilen versuchen. Vgl. im Ersten Teil.

524 St. Džudžev, *Balgarska narodna boreografija*, Sofija 1974, 50.

525 In Kurzform läuft die Geschichte folgendermaßen: Sobald sie dieses Gegenstandes habhaft werden kann, verläßt sie Mann und Kind; in Langform: Der Mann sucht seine Frau und die Ehe wird fortgesetzt (ATU 400, 465). Dazu Branislav Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih slovena*, Beograd 1984, 8–18 (A 5.1–5.7), Ivanička Georgieva, *Balgarska narodna mitologija*, Sofija 1983 (1993) 133 ff., Dejan Ajdačić, »O vilama u narodnim baladama«, *Studia mythologica Slavica* 4 (2001) 207–224, Benovska-Säbkova, »Za rusalkite v balgarskija folklor«, *op. cit.*, Hahn, *Albanesische Studien*, *op. cit.*, 162, George Frederick Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge 1903, 242–249, Popinceanu, *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, *op. cit.*, 46 ff., V. Angelov, »Samovilite v balgarskata narodna poezija«, *Izvestija na Seminara po Slavjanska filologija* 3 (1911) 15 ff., B. Angelov, »Balgarskata narodna balada (Baladi za samovili – samodivi)«, *Izvestija na narodnija Etnografski muzej* 12 (1936) 1–29, Slobodan Zečević, *Mitska bića srpskih predanja*, Beograd 1981, 39–49, Tiho-mir Đorđević, »Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju«, *Srpski etnografski zbornik* 66

feenhafte Schönheit verbirgt die ursprüngliche Drachengestalt⁵²⁶. Als sublimiertes und ästhetisiertes kosmogonisches Ungeheuer und weiblicher Dämon ist sie auch Gegenstand von Spekulationen um Matriarchatsreste (umgeformt im patriarchalischen Heldenlied), ein thrakisch/protobulgarisches bzw. urslavisches Substrat usw. geworden⁵²⁷. Häufig anzutreffen ist ihre spezifische Beziehung zum Wasser (Aufenthalt, Absperren)⁵²⁸ und zur Dialektik von Leben und Tod⁵²⁹. Als Paradebeispiel einer kaum eingrenzbaeren Erscheinungsvielfalt in verschiedenen Textkategorien und Glaubensvorstellungen ist die balkanische Feengestalt mit praktisch allen ethnologischen Theorien in Zusammenhang gebracht worden⁵³⁰. Die häufige literarische Ausgestaltung dieses gefahrenvollen *fascinosums* hat die Analysierbarkeit dieser Glaubensvorstellung noch weiter kompliziert⁵³¹.

- (1953) 58–119, Najden Gerov, *Rečnik na bälgarskija ezik*, Bd. 5, Plovdiv 1904 (Sofija 1978) 112–115, Dimitar Marinov, *Narodna vjara i religiozni narodni obiçai*, Sofija 1914 (1994) 292–298, Hr. Vakarrelski, *Etnografija na Bälgarija*, Sofija 1974, 112, N. I. Kolev, »Narodni predstavi i vjarvanija za vichruškata«, V. Chadžinikolov (ed.), *Väprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 77–86 usw.
- 526 Zora D. Zimmerman, »The Changing Roles of the ›Vila‹ in Serbian Traditional Literature«, *Journal of the Folklore Institute* 16 (1979) 167–175, Leopold Geitler, »Die Juda in den Mythen der Balkanvölker«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 10 (1881) 199–202. In sublimierten Versionen des Drachenkampftemas wird ihr das Flügelkleid weggenommen und sie bietet dem Helden die Wahlbruderschaft an. Im westbulgarischen Raum wird das Lied auch als Weihnachts- oder Oster-Ansingelied gesungen. Die *vila* in Drachenfunktion stellt eine Stufe der Entmythologisierung des Ungeheuers dar. In manchen Versionen erscheint sie auch als verräterische Schankwirtin (*krčmarica*), – eine weitere Stufe der Anthropomorphisierung (Burkhart, *Untersuchungen*, op. cit., 378–409). Vgl. auch Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 29–31.
- 527 Josif Moroz, *Ženski demonični obrazi v bälgarskija folklor i vjarvanija*, Sofija 1989, 22–105, Jordan Ivanov, *Bälgarski narodni pesni*, Sofija 1953, 151, B. Angelov, *Samodivite v bälgarskite narodni pesni*, Sofija 1911, E. Teodorov, *Trakijsko nasledstvo v bälgarskija folklor*, Sofija 1972, 18, G. Mihajlov, »Trakijski i drugi drevni elementi v geroičeskija epos«, *Vekove* 5 (1976) 27–31, usw.
- 528 Bea Lundt, »Wassergeister«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 519–526, R. Goossens, »Les femmes de la mer«, *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδη*, Thessaloniki 1953, 215–231, Ivar Paulson, »Die Wassergeister als Schutzwesen der Fische im Volksglauben der finnisch-ugrischen Völker«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1966) 181–194.
- 529 Manchmal tritt sie auch zoomorph auf als Hindin (J. Moroz, »Elenat v bälgarskija folklor i vjarvanija«, *Bälgarski Folklor* 3, 1981) oder als Stute (vgl. die *klocalica*-Maske in Serbien).
- 530 Amazonismus und Matriarchat, Schamanismus und dionysische Kultreste. Vgl. Ivanička Georgieva, *Bälgarska narodna mitologija*, Sofija 1983, P. Ljubenov, *Samovili i samodivi*, Sofija 1891, G. Iljinskij, »Juda«, *Sbornik v čest na L. Miletić*, Sofija 1933, 473, K. Šapkarev, *Rusali*, Plovdiv 1884, Hr. Vakarrelski, *Etnografija na Bälgarija*, Sofija 1974, 508, usw. Zur Erscheinung im Heldenlied Burkhart, *Untersuchungen*, op. cit., 102 ff. (*juda*), 106 ff. (wassersperrender Dämon), 123 ff. (*čuma*), 126 ff., 132 ff. (*veštica*), 141 ff. (*oristica*) usw. Vgl. auch Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, op. cit., 29.
- 531 Katharine Briggs, *The Fairies in Tradition and Literature*, London 1967.

Damit ist auch Dialektik und Ambivalenz des Dämonischen in seinem ethischen und ästhetischen So-Sein angesprochen: Dämonen sind nicht nur monströse Ungeheuer, deren schlimmes Treiben Tod und Krankheit, Leid und Übel verursachen. Positives und Negatives kann sich auch die Waage halten, freilich in jedem Augenblick reversierbar, ebenso wie nicht alle dieser Phantasiewesen häßlich oder monströs sind, sondern auch reizvoll und lieblich sein können. Doch der Schein trügt: wie Rilke dies in den »Duineser Elegien« so unvergleichlich festgehalten hat – die Kehrseite des Schönen ist das Schreckliche.

6.2.1 Totenseelen und Jenseitsglaube oder die Implikationen der invisiblen Präsenz

Ein Großteil dieser Phantasiegestalten der kollektiven Imagination in den Oralkulturen Südosteuropas scheint, ähnlich wie Teile der Verkleidungs- und Maskenformen, auf die Vorstellung der Anwesenheit der Totenseelen aus dem Jenseits oder der Unterwelt in gewissen Perioden des Jahreskreises zurückzugehen. Bei der Festlegung dieser Perioden, die in der Vorzeit die Sonnenwenden betraf, haben in den Ackerbaukulturen die kritischen Phasen der Aussaat, der Vegetationsbelebung im Frühjahr und der sommerlichen Ernte eine Rolle gespielt, welche später dann vom hellenistisch-römischen Festkalender aufgesogen wurden, um dann in den Akkommodationsstrategien der christlichen Frühkirche in ein neues *heortologion* übergeführt zu werden. Diese Anwesenheitsphasen der Totenseelen auf der Oberwelt betreffen den Zwölftenabschnitt⁵³², das System der *psychosabbata* (Seelensamstage: in der Karnevalszeit, am ersten Samstag der *quadragesima*, Pfingstsamstag oder Rusaliensamstag) bzw. den Zeitabschnitt der fünfzig Tage zwischen Ostern und Pfingsten, wo nach der Legende Christus auf Bitten der Gottesmutter hin den Totenseelen eine Straferleichtung in Form von Höllenurlaub erteilt⁵³³. Nach Meulis grundlegender Theorie sind diese Seelenzeiten auch Dämonentage und Maskenzeiten, weil nach dieser Hypothese die Toten in der kollektiven Imagination der Oralkulturen die Gestalt von Dämonen annehmen und diese sich in Maskierungen und Verkleidungen materialisieren und daher auch beeinflussbar gemacht werden können⁵³⁴.

Dabei wird die Totenseele in ihrer materiellen Erscheinung keineswegs nur als monströser Dämon in Form von »Alten« dargestellt⁵³⁵ oder als gefährliche Wasserfeen und

532 Vgl. den ersten Teil.

533 Dazu Walter Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 78–90.

534 Karl Meuli, »Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 28 (1928) 1–38 und ders., »Maske, Maskereien«, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 5 (1932/33) 1744–1852.

535 Niko Kuret, »Die ›Alten‹ in den Maskenumzügen Südosteuropas«, *Etnografski folkloristični izsledvanija, FS Chr. Vakarelski, Sofija* 1979, 215–225.

Nixen wie die *rusalki*⁵³⁶, wie die Maskenformen und Feensagen nahelegen würden, sondern auch als etwas Zartes und Zerbrechliches wie ein Insekt oder ein kleiner Vogel. Die Totenvorstellung als eines Individuums mit leiblichen Bedürfnissen ist bei der persönlichen Totenpflege und dem Grabbesuch evident⁵³⁷. Die Totenseele bedarf noch vieler Fürsorge, bis sie zur Ruhe kommt⁵³⁸. Dazu gehören die *mnemosyna*-Gedenkmessen am dritten, neunten, vierzigsten Tag, nach drei, sechs und neun Monaten, nach einem Jahr⁵³⁹, wo nach der Messe geweihte Kultbrote und *kollyba* an alle (auch zufällig) Anwe-

536 Wilhelm Tomaschek, »Über Brumalia und Rusalija«, *Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Kayserlichen Akad. d. Wiss.* 60 (Wien 1869) 351–404, Franz Miklosich, »Die Rusalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie«, *ibid.* 46 (Wien 1864) 386–405, Paul Perdrizet, »Les rosalties«, *Bulletin de Correspondance Hellénique* XXIV (1900) 299 ff., K. Šapkarev, *Russalii, drevni i tvärde interesen bälgarskij običaj, zapazen i do dones v južna Makedonija*, Plovdiv 1884, 7–20, Mihail Arnaudov, »Kukeri i Rusalii«, *Sbornik za Narodni Umotverenija i Narodopis* XXXIV (Sofija 1924) 1–242, bes. 138 ff., F. Tailliez, »Rusaliile, les Rosalties et la Rose«, *Cahier Sextil Pușcariu* I/2 (Roma 1952) 301–317.

537 Am Grab wird Wein oder Wasser ausgegossen, ein Tongefäß zertrümmert, manchmal wird auch eine Puppe mit ins Grab gelegt (zur Vorstellung der Puppen als Totenseele vgl. auch die *kukla*-ähnlichen Frauengrabkreuze; sie werden auch *kukli* genannt; Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 308; zu *kukla*-förmigen Gebäckbroten in Bulgarien auch I. Željaskov, »Obrednite chljabove ot Elchovsko«, *Folklor i istorija*, Sofija 1982, 259–262), Funeraltänze werden abgehalten, Kranke werden am Grab geheilt, auf das Grab wird geweihtes oder gestempeltes Kultbrot (*prosforo*) oder *kollyba/koljiva* geworfen, auf und am Grab werden Kultbrote (*nekropsoma*) und *kollyba* verteilt, oder auch der Totenschmaus gehalten (συχώριο, μακαριά), der sonst im Hause des Verstorbenen stattfindet, am Boden sitzend, wobei dem Toten auch Speise und Trank zugegedacht sind (παρηγοριά, die περιδείπνα der Antike; G. Ch. Papacharalampous, »Perideipna in Cyprus«, *Neo-Hellenika* 1, 1970, 55–67, Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 308). Die Einzelnachweise in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 73–78.

538 Dazu zählen vor allem die Almosen/ελεημοσύνη. Zur Vergebung der Totenseele wird den Armen Brot geschenkt, Kleider, Weizen usw. (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, 192); aber auch die »leibliche« Fürsorge für die Totenseele während der Trauerzeit: In Thrakien wird in der Totenkammer noch drei Tage lang Wasser, Brot und Totenkerze aufgestellt; in Ätolien schüttet man noch drei Tage lang Wasser auf das Grab, damit der Tote nicht dürstet; in Sfakia auf Kreta richtet die Frau oder Mutter des Verstorbenen noch 40 Tage lang sein Essen her und zündet eine Kerze an (zur Weihräucherung vgl. auch A. Chrysulaki, »Εθίμα των Σφακίων της Κρήτης«, *Laografia* 16, 1958, 383–404, bes. 402 f.); in Sinope im Pontusgebiet trägt man am nächsten Tag Früchte auf den Friedhof und verteilt sie an die Armen; auf Naxos kehrt man drei Tage das Haus nicht, um der Totenseele keinen Schaden anzutun (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, 183 f.). Zu den Verboten gehört auch, bei der Totenwache, dem Begräbnis und den Gedenkmessen nicht zu niesen, weil man dann selbst oder ein Familienangehöriger des Niesenden bald sterben wird (dazu P. Leventis, »Το φτάρνισμα«, *Κυπριακά Γράμματα* 9, 1944/45, 59 f., N. K. Kyriazis, »Δεισιδαμονία«, *Κυπριακά Χρονικά* 4, 1926, 261 f.).

539 Diese Gedenkmessen werden oft gleich nach dem Datum benannt, ähnlich wie die *trita*, *enata* und *triakostia* des Altertums, als *trita/tretimi*, *niata/devetini*, *saranta* (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 308 gibt auch *dvedeset*, »zwanzigster« an, ähnlich für die Christen Kleinasiens Megas, *Ζη-*

sende verteilt werden. Es folgt der Besuch am Grab, wo man dem Toten »Gesellschaft« leistet, ihn segnet, ihm Speise und Trank darbringt, seiner gedenkt⁵⁴⁰. Auch an hohen kirchlichen Feiertagen finden *μνημόσυνα/zadušnici* statt: Man besucht die Gräber, spricht Gebete, bringt Speise- und Trankopfer, verteilt *kollyba*, zündet Kerzen an, legt Blumen aufs Grab⁵⁴¹. Diese stellvertretende Fürsorge endet erst mit der Exhumierung der Gebeine; die Schädel werden dann im *osteophylakion/kostnica* des Friedhofs aufbewahrt; damit ist das Grab als Kommunikationsort mit dem Jenseitsaufenthalt des Verstorbenen aufgelöst: der Tote ist in einer Weise »heimgekehrt«, in einer anderen auf ewig »hinweggegangen«⁵⁴². Das »Gespräch« am Grab (verbal, rituell, emotionell) ist verstummt; das *μνημείον* ist wieder eine bedeutungslose Grube.

Jenseits dieser persönlich-familiären Grabbesuchstermine gibt es aber auch »Allerseelen«, an denen die Totenseelen auf der Oberwelt anwesend gedacht werden und das gesamte Dorf zum *συχώριο* (zur Lossprechung, Vergebung) der Seelen auf den Friedhof zieht und an den Gräbern ißt und trinkt wie beim Totenmahl. Solche Gräbergelage (manchmal auch nur mehr symbolisch durchgeführt) finden bevorzugt am Rusalien-samstag zu Pfingsten statt und am Samstag der hl. Theodore in der ersten Fastenwoche, wo in der Kirche das Andenken an das *kollyba*-Wunder⁵⁴³ gefeiert wird.

Der Sabbath gilt im balkanischen Volksglauben als Tag der Magie und der Kontakte mit dem Überirdischen⁵⁴⁴. Als Seelensamstage, an denen Seelenmessen für alle Toten gelesen werden, gelten vier: der Samstag der »Fleischwoche« (της Κρεατινής) der Fast-

τήματα, *op. cit.*, 194), *trimina* usw. oder auch einfach als *συχώρια* (Vergabung, Erlösung) bezeichnet. Diese Gedenkmessen sind in der Dogmatik der Orthodoxen Kirche verankert (Panagiotis Trembelas, *Δογματική της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, Athen 1956², 260, 421 ff., vgl. auch Hl. Nektarios, *Μελέτη περί της αθανασίας της ψυχής και περί των ιερών μνημοσύνων*, Thessaloniki 1973², 113 ff.).

540 Fallbeispiele bei Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, 194 f. Im Raum Adrianopel/Edirne wurden früher auch Tieropfer (*kurban*) am Grab vorgenommen (Vakarelski, *op. cit.*, 308 f.).

541 Vakarelski, *op. cit.*, 309, Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, 198 f., Lucy M. J. Garnett, *Balkan home-life*, New York 1917, 125 ff. Dies geschieht im allgemeinen zu Weihnachten, Neujahr, am Karfreitag, zu Ostern, Christi Himmelfahrt und am Kreuzerhöhungstag (14. Sept.) (auch am Tag von Mariä Himmelfahrt, vgl. Dimitrios Lukopulos, »Σύμμεικτα Αιτωλικά Λαογραφικά«, *Laografia* 8, 1921, 32 f.).

542 Zu dieser Ambivalenz vor allem Loring Danforth/A. Tsiaras, *The death rituals in rural Greece*, Princeton 1982, 117 ff.

543 Die *kollyba*-Körner werden auch in der Regenmagie oder zur Abwehr von Hagel verwendet. In Thrakien hob man die *kollyba*-Körner vom St. Theodorstag auf und warf sie bei Hagelschlag aus dem Fenster mit einem entsprechenden Spruch (Elpiniki Stamuli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Laografia* 13, 1950, 100–114, bes. 104 f.).

544 Dies gilt z. B. auch für magische Handlungen wie Bindezauber und dergleichen. Zu solchen »Samstagsformeln« in einer Handschrift des 16. Jh.s Faidon Kukules, »Μεσαιωνικοί και νεοελληνικοί κατάδεσμοί«, *Laografia* 8 (1925) 302–346, bes. 308, 8 (1926) 52–108, 450–508, bes. 63.

nachtszeit, der Samstag der »Käsewoche« (της Τυρινής, *masljanica*), der darauffolgende erste Samstag der *quadragesima* (των Αγίων Θεοδώρων, *Tudorica* oder *San Toader*) und der balkanweit so genannte Rusalienstag vor Pfingsten/*pentekoste*⁵⁴⁵. Die ersten beiden *psychosabbata* fallen in die Allerseelenzeit der Fastnacht, der Festtag der heiligen Theodore gilt als Totentag, da an diesem Tag das *kollyba*-Wunder des hl. Theodor Teron gefeiert wird, der Samstag der Rusalien-Woche endlich ist der Tag, an dem die Seelen nach ihrem fünfzigägigen Aufenthalt auf der Oberwelt – Christus befreit sie bei der österlichen Überwindung der Höllenpforten und die Panagia erwirkt ihnen in ihrer Rolle als *mediatrix gratiarum* Straferleichterung und Hadesurlaub⁵⁴⁶, ein Legendenmotiv, das auf den apokryphen »Gang Mariae zu den Höllenqualen« zurückgeht⁵⁴⁷ – wieder in die Hadeshölle zurück müssen⁵⁴⁸.

Das Handlungssystem der *psychosabbata* unterscheidet sich nicht wesentlich von den familiengebundenen *mnemosyna*, ist bloß etwas komplexer und die Beteiligung universeller⁵⁴⁹.

- 545 Daneben gibt es freilich noch andere Termine, wo Grabbesuch und Umzüge unter dem Namen *rusalia* stattfinden (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 177).
- 546 Zu solchen Orallegenden Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 186–188, Anm. 5 18–520, zur Straferleichterung »ot vāzkresenje do pentikost« *ibid.* 102 f. Vgl. auch V. Stojčevska-Antić, »Od eschatologiškite apokrifi za Bogorodica i nivniot odsiv vo narodnoto tvorčestvo na Južnoslovenskite narodi«, *Makedonski Folklor* 2 (1969) 207–218 und Dimitrios Petropoulos/E. Andreadis, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ασκεράϊ-Γκέλβερη*, Athen 1970, 127, wo auch der Seelen-Termin der Zwölften auf dieselbe Weise erklärt wird.
- 547 Zu dieser apokryphen Legende in Südosteuropa vgl. Leopold Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975, 119 ff., Felix Karlinger, *Einführung in die romanische Volksliteratur*, München 1969, 32, ders., *Der Gang Mariens zu den Qualen. Ein rumänisches Volksbuch des 16. Jh.s*, Salzburg 1976, L. Müller, »Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen«, *Die Welt der Slaven* 6 (1961) 26–39, Richard M. Dawkins, »Κρητική αποκάλυψις της Παναγίας«, *Κρητικά Χρονικά* 2 (1948) 487–500 usw.
- 548 Die üblichste Version zu dieser Überlieferung ist, daß die Straferleichterungsperiode mit dem Gründonnerstagstermin einsetzt und bis zum Pfingsttag dauert (dazu noch im Folgenden), manchmal aber auch schon am Faschingssamstag (»Fleischsamstag«) beginnt und so beide Seelenzeiten verbindet. Bei den Russen zählt auch deshalb der Gründonnerstag zu den Totentagen (und nicht nur, weil er einen einstigen Neujahrstermin bezeichnet, siehe Dmitrij Zelenin, *Russische Volkskunde*, Berlin 1927, 364), dasselbe bei den Ukrainern (Bohdan G. Mykytiuk, *Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum*, Wiesbaden 1979, 101).
- 549 Bei den Seelensamstagen der Karnevalsperiode kontaminieren die Inhalte auch mit den Fastnachtsaktivitäten bzw. sind auf die Sonntage und auch auf den »Reinen Montag« (Καθαρή Δευτέρα) verlagert. Anders am Theodors-Samstag: Im Zentrum der Brauchhandlung steht die *kollyba*-Segnung und Brotweihe für die Verstorbenen in der Kirche, der »Erhöhungs«-Ritus (ύψωμα) der beiden Heiligen, die Almosen-Umzüge, Grabbesuch- und Speisenverteilung, auch Gedenkmessen für die eines »unrechten« Todes Gestorbenen. Es besteht strenges Arbeitsverbot, teilweise auch Waschverbot (Details in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 78–90).

Am balkanweit so genannten Rusalienstag⁵⁵⁰ werden an den Gräbern Kerzen entzündet, Seelengebete (*trishagia*) gesprochen, Wein wird ausgegossen, *kollyba* und Speisen verteilt⁵⁵¹. Die gestempelten *profora*-Brote und *λειτουργιές* werden in der Kirche gesegnet. Auf die Anwesenheit der Seelen, die von ihren Verwandten Abschied nehmen vor ihrer Rückkehr in die Unterwelt, bezieht sich eine ganze Reihe von Verboten: neben dem allgemeinen Arbeitsverbot ein spezifisches Waschverbot (mit Seife), Nähverbot (um den Totenseelen nicht die Augen auszustechen), untersagt ist auch das Schneiden von Weinreben und Zweigen (die Seelen sitzen darauf), das Kämmen, Spinnen, Weben usw.⁵⁵² Der Pfingstsonntag, Hl.-Geist-Sonntag oder »Kniefall«-Sonntag (της Γουγκλισιάς) genannt⁵⁵³ ist der Tag der endgültigen

550 F. K. Litsas, »Rousalia: The Ritual Worship of the Dead«, A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human*, The Hague/Paris 1975, 447–465, bes. 453), Mihail Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *op. cit.*, 207 f. usw. Rusalien-Woche wird auch die gesamte Vorpfingstwoche genannt (Vakarelski, *op. cit.*, 326 f.), *rusalii* in Rumänien (Gail Kligman, *Căluș. Symbolic Transformation in Rumanian Ritual*, Chicago/London 1981, *pass.*), *sămbăți di Rsalja* für die Aromunen, *rșăë* für die Albaner (*Laografia* 4, 1914, 749), *ruzičalo* oder *rusalna nadelja* in den einstigen jugoslawischen Ländern.

551 Bei »Vlachen« und Aromunen im 19. Jh.: »Zu Pfingsten tauschen die Frauen auf den Gräbern Kuchen untereinander aus. Man glaubt, daß an diesem Tag alle Toten satt werden. In Monastir [Bitola] gehen die Frauen zu Pfingsten mit Bratfischen, Sauermilch, Brot, Kuchen, Käse, Milchreis, Wein u. a. beladen auf den Friedhof, wo sie viel weinen, essen und trinken. In der Woche vor Anfang der Osterfastenzeit werden auf dem Friedhof Kuchen und Brathühner verteilt. Gefragt, warum diese wahre Verschwendung mit Speisen, antworten die Südrumänen, daß die verteilten Speisen eigentlich den Toten zugute kommen« (Victor Lazar, *Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*, Bukarest 1910, 171). In Vonitsa werden die »Seelenbrote« in Wein getaucht, von einem Kinderumzug in die Häuser getragen, wobei sie den Vergebungswunsch für die Toten sprechen (*Laografia* 12, 1938–48, 599). Im Raum Verbiani besucht man auch die Verwandten des Toten und bringt ihnen ein Gefäß mit Wein oder Milch (G. Kapsakis, »Λαογραφικά της Βέρμπιανης«, *Laografia* 4, 1914, 403–413, bes. 407).

552 Dimitrios S. Lukatos, »Άγιοι και άγιοι τιμωροί«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21 (1967/68) 55–105. Aus all dem geht hervor, daß die Seele nach diesen Vorstellungen etwas Kleines, Zartes und Zerbrechliches sein muß. In der Südwestpeloponnes soll man an diesem Tag das Wasser meiden, keine großen Feuer entzünden, nicht pflügen und ackern, nicht spinnen (Litsas, *op. cit.*, 455 f.); alte Leute müssen wachen, denn während sie schlafen, könnten die Toten auch ihre Seele gleich mitnehmen (zum Schlafverbot auch Leopold Kretzenbacher, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, 99). Zu den »körperlichen« Seelenvorstellungen vgl. auch Richard M. Dawkins, »Soul and body in the Folklor of Modern Greece«, *Folk-Lore* 53 (1942) 131–147.

553 Reminiszenzen an die ganze Rusalien-Woche (*rusalska sedmica*, Vakarelski, *op. cit.*, 324 f.) bestehen auch in der Südwestpeloponnes: »Also from the mountainous Triphylia comes information that years before, the celebration of Rousalia Day was a great fair, eight or ten days long, and was performed with songs, dance and amusement. People dressed in their best attire, would roast meat, every family would kill a special lamb called the Rousalites ...« (Litsas, *op. cit.*, 455 Anm. 14).

Trennung von den Seelen. In den Kirchen kniet man auf Nußblättern, unbeweglich mit gesenktem Blick, denn in diesem Augenblick ziehen die Seelen vorüber⁵⁵⁴ und müssen über die »Haarbrücke« ins Jenseits⁵⁵⁵. Nach der Messe geht man an die Gräber und verteilt *kollyba* und Speisen. Ähnliches geschieht auch am Dreifaltigkeits-Tag (*Hagia Triada*), dem Pfingstmontag⁵⁵⁶.

Die Gleichung: Anwesenheit der Totenseelen=Dämonenzeit=Maskenumgänge geht allerdings in Bezug auf Festtermine, imaginäre Dämonenmorphologie und Maskenformen nicht ganz auf, sondern ist eine wissenschaftliche Erklärungs konstruktion, die der Wirklichkeit nur unter Abstrichen entspricht und im »Feld« auch gar nicht abfragbar ist; doch gilt eine solche Unschärferelation für einen großen Teil der Manifestationen einer Oralkultur. Dies ist freilich auch ein Ergebnis kultureller Überformung durch die Geschichte und dem individuellen und lokalen Ermessensspielraum, der allen assoziationslogischen Vernetzungen durch Analogie und Entsprechungen anhaftet.

6.3 ZAUBER UND GEGENZAUBER ODER DIE MODALITÄTEN DES ANIMISMUS

Will man nun eine Art Zwischenbilanz ziehen über die Möglichkeiten der Beeinflussbarkeit von Gegebenheiten, die die magischen Praktiken und Vorstellungen im Rahmen des animistischen Weltbildes anbieten, so sieht man sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, ein assoziatives Beziehungsgebilde auf die Denkmuster einer pseudorationalen Kausalität bringen zu müssen, was dem Denken in Analogien und Entsprechungen in seiner Seinsweise eigentlich fremd ist; die strenge Ursache/Wirkung-Klammer einer

554 Vgl. *Laografia* 4 (1914) 749, *ibid.* 5 (1916) 652, *ibid.* 6 (1918) 465 f. Die Seelen wollen nicht zurückkehren, werden von den Engeln aber zusammengetrieben; der gesenkte Blick deshalb, damit sie nicht gesehen werden.

555 So z. B. in Thrakien (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, 69). An diesem Tag soll man auch gekämmte Haare in die Luft streuen, damit die Toten (über die »Haarbrücke«) besser ins Jenseits zurückgelangen (Litsas, *op. cit.*, 454 ff.). Wenn man sich bewegt, erschrecken die Seelen und fallen von der Haarbrücke. Zur Vorstellung der Haarbrücke Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973. Die Nußblätter haben verschiedene Verwendung (z. B. gegen Ungeziefer in Schränken); man kniet auch auf oder neben Rosen oder Blättern und bedeckt sich die Augen damit (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, 69, Litsas, *op. cit.*, 456). Ein Stein im Rücken soll gegen Kreuzschmerzen helfen; man nimmt auch Erde mit in die Kirche, damit die Obstbäume besser wachsen usw. Die Ikonen werden mit Blumen geschmückt, man bringt Milchkuchen mit in die Kirche.

556 An den Gräbern wird Milchreife und Sauer Milch angeboten, der Priester psalmodiert das *trishagion* an den Gräbern und verteilt Nußblätter und Blüten in der Kirche; es herrscht Schlafverbot, man darf sich nicht im Meer waschen, nicht auf die Bäume klettern (Xenofontas Akoglu, *Λαογραφικά Κωτωρών*, Athen 1939, 266).

Kausalbeziehung kann die lockere und »kreative« Verbindung von gleich oder ähnlich Scheinendem auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen nur ungenügend wiedergeben, da das magische Analogiehandeln und die Vorstellung der Existenz universaler Entsprechungen, die man im Zauberhandeln für sich fruchtbar machen kann, auf imaginativen Vorgaben der Phantasie beruhen und jederzeit auch den Fall des Versagens der Methode miteinschließen. Im magischen Denken ist der Grad der zu erwartenden Effektivität nicht im gleichen Maße gesichert wie bei Kausalmodellen, die sich auf harte Fakten und nachgewiesene Beziehungen stützen.

Der Seinsweise der »schwankenden Gestalten« der Dämonologie und der keineswegs gewissen, sondern bloß possiblem Wirkungserwartung magischer Strategien könnte man aus der Sicht positivistischen Systemdenkens und faktischen Handelns einen gewissen Hypothese-Charakter zusprechen, unter Abstrich freilich der rationalen Argumentationsführungen, die die verantwortliche Hypothesenbildung voraussetzt. Dem Verwobensein der Dinge in ihren Symbolbeziehungen entspricht das integrale Schaffenspotential des Kunstwillens in der Ästhetik eher als szientifische Abhängigkeitsgeflechte, die auf Beweisbarkeit und Ergebnissicherung hin angelegt sind.

Einen besseren Verständnisszugang mag etwa die Kinderpsychologie abgeben, wo die Symbolbedeutungen der Dinge noch nicht eindeutig festgelegt sind durch die Alltagswirklichkeit der Erwachsenen und jeder Gegenstand ein vielbedeutendes Zeichen darstellt, dessen Sinn nicht thetisch vorgegeben sondern kreativ formbar ist. Im Konzept des künstlerischen Zeichens, wo die Konnotationen über die Denotationen überwiegen⁵⁵⁷ und die *semiosis* (der Vorgang, wie die Zeichen ihre Bedeutung erhalten) ein keineswegs irreversibler, sondern offener und revisierbarer Vorgang ist, der in seiner Polysemie durch den Interpretationsvorgang zu keinem definitiven Ende kommen muß, ist ein Begriffsinstrument geschaffen, das dem magischen Analogie-Denken und den Kurationsweisen der Phantasie-Gebilde der Dämonologie näher kommen mag als der wissenschaftliche Diskurs. Dieser poetisch-ästhetische Aspekt der Kreativität in den Glaubensvorstellungen der Oralkulturen ist von der Ethnologie nur selten angesprochen worden⁵⁵⁸, was seine Ursachen bei der *Ethnologia europaea* in der wertenden Begrifflichkeit rational-aufgeklärter Bürgerlichkeit haben mag, bei der außereuropäischen Ethnologie und Sozialanthropologie in den abstrakten Konstruktionen der struktural-funktionalen Schule, die als wissenschaftlicher Administrationszweig des Imperialismus völlig fremden und scheinbar »geschichtslosen« Kulturen gegenüberstand.

Die Entzauberung der Magie durch die Wissenschaft hat ihre Abwertung zur Folge; als »Aberglaube« figuriert sie im weiten Bereich der parareligiösen Manifestationen,

557 Erika Fischer-Lichte, *Semiotik des Theaters*, 3 Bde., Tübingen 1983/84.

558 Vgl. z.B. Michael G. Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2004.

von Kirche und Aufklärung gleichermaßen als Teufelswerk, rückständiges Hinterwäldlertum und naive Simplizität der Ungebildeten gebrandmarkt. Dieses tiefere Unverständnis für eine historische Denkweise, nach deren Leitprinzipien sich die menschliche Kultur viele Tausende von Jahren ausgerichtet und organisiert hat, ist manchen der wissenschaftlichen Datenerfassungen und Erklärungsmodellen immer noch inhärent, eine Denkweise, die erst in irrationalen Strömungen des 20. Jh.s, aber auch durch Romantik und Psychoanalyse eine neue Aufwertung erfahren haben. Magie läßt sich nur teilweise in ein System bringen, ihre Verweisformen sind nicht »logisch«, ähnlich wie Erklärungsmodelle von Kindern oder Interpretationsmöglichkeiten von Kunstwerken.

Dem Zauber kann man an sich nur durch Gegenzauber begegnen; dies ist trotz aller Anleitungen ein kreativer Vorgang, der Verständnis der Mittel und der intendierten Ziele erfordert sowie Glaube an die Effektivität des Praktizierten. Oder man kann sich verzaubern lassen. Ein solcher Gedanken-Gang durch das Reich der Magie und der Imaginationen ohne vorgegebenes Methoden-Paradigma ist vielleicht einer der angezeigtesten Wege durch die Labyrinth der Analogien, aus deren Netzwerken wir selbst nicht auszuschließen sind. Die in der *new anthropology* zu beobachtende Inklusion der Subjektivität der untersuchenden Instanz (der Feldforscher als Teil des zu untersuchenden Feldes) ist auch im Weltbild des Animismus gegeben: Von den qualitativen Tiefeninterviews der Soziologie bis zum kreativen Umgang mit Symbolen und ihren Verflechtungen in Ästhetik, Psychoanalyse und Religionswissenschaft ist das Subjekt mit seinen geistigen, psychischen und gesamtkörperlichen Voraussetzungen unabdingbarer Bestandteil der Beobachtung und des Verständnisses. Und dies gilt in besonderem Maße auch für Südosteuropa, wo die zeitliche, historische und mentalitätsmäßige Verschichtung in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zusammen mit dem hybriden Synkretismus von Sprachen, Religionen und Kulturschichten ein Erkenntnisfeld darstellen, das besonders hohe und spezifische Ansprüche stellt.

6.4 DER BÖSE BLICK ODER DIE DOMINANZ DER DURCHSCHNITTlichkeit

Das *non plus ultra* magischer und imaginativer Vorstellungen stellt die nonverbale Kommunikation dar, mit der dieser Band begonnen hat: Doch geht es nun nicht um bloße Verständigung (eben durch Gesten), sondern um massive Einflußnahme mit unabsehbaren negativen Folgen: Verzauberung; bloß durch den Blickkontakt, ja sogar durch das einseitige Ansehen. Über die Kraft des Blicks ist viel geschrieben und spekuliert worden⁵⁵⁹ und die Ausdrucksmöglichkeiten des Auges und ihre Bedeutungszuweisung

⁵⁵⁹ Otto Koenig, *Urmotiv Auge. Neuentdeckte Grundzüge menschlichen Verhaltens*, München 1975.

gen entziehen sich letztlich einer wissenschaftlichen Kodifizierung⁵⁶⁰. Die psychische Grundlage für die Glaubensvorstellung vom Bösen Blick als der am weitesten verbreiteten Form des Schadenszaubers dürfte das Neidgefühl darstellen, mit dem alles Bemerkenswerte, Außerordentliche, Schöne, Bewunderswerte bewußt oder unbewußt bedacht wird; oder anders gesagt: die Dominanz der Durchschnittlichkeit in der Alltagswirklichkeit. Daneben gibt es freilich noch andere Motivationen wie Haß, Rachegefühle, Feindschaft und dergleichen mehr. Das Auge ist Teil der Physiognomik, deren Charakteristika traditionellenweise Gegenstand von semantischen Interpretationen bezüglich von Charaktereigenschaften der Trägerperson gewesen sind; der Blick hingegen, vielfach das lange und intensive Anblicken, ist eine energetische Aktion, die negative Kraftübertragung im Sinne des Prinzips der *transplantatio morborum*⁵⁶¹ impliziert⁵⁶². Die Träger des Bösen Blicks werden machmal als »gezeichnet« apostrophiert, was sich allerdings charakteristischerweise auf sehr viele und sehr verschiedene Körpermerkmale und Blickformen beziehen kann⁵⁶³. Die praktisch globale Verbreitung und die zahlreichen popularwissenschaftlichen und psychologisierenden Darstellungen haben zu einem ausufernden Schrifttum geführt, das teilweise sogar aus dem Internet herunterzuladen ist⁵⁶⁴.

560 Paul Ekman, *Unmasking the Face*, Englewood Cliffs, New York 1975, W. Schule, *Audruckswahrnehmung des Gesichts. Experimentelle Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1976.

561 Vgl. wie im ersten Teil.

562 Das offene Auge und die Fähigkeit des Sehens als Voraussetzung des Bösen Blicks ist jedoch nicht immer gegeben: Auch Schlafende, Blinde, Glasäugige und Tote können diese Übertragung vornehmen; daher werden dem Verstorbenen die Lider geschlossen, die Braut trägt als Schutzvorhang den Schleier und dem Hinzurichtenden werden die Augen verbunden. Diese Prophylaxen scheinen darauf hinzudeuten, daß es nicht nur um die Sehkraft des Verursachers geht, sondern auch um den Anblick dieses Auges durch das Opfer und den Glauben an die Möglichkeit der Schadensübertragung, also eine Projektion einer psychischen Phobie aus Anlaß einer ungewöhnlichen Kommunikationssituation (Blickkontakt). Umgekehrt ist aber auch der Fall häufig, daß der Geschädigte von dem Blickzauber keine Ahnung hat und erst an den Symptomen merkt, daß er durch einen Bösen Blick verzaubert ist. Auch hier erweist sich wiederum die Relativität jeglicher Kategorienbildungen im Bereich der Magie, die vielfach szientifische Kausalfiktionen bleiben und deren Verallgemeinerung sofort auf eine Reihe von Gegenbeispielen stößt.

563 In der einschlägigen Bibliographie sind somatische Dysplasie und Invalidität genannt, Hypertrichose bis zur Vollbehaarung, Magerkeit, schlaff-welke Haut, Kopfwackeln, struppige rote Haare, bärtige Frauen usw., Schielen, Augenzittern, ungewöhnliche Augenfarbe (bei beiden Augen verschieden), deformierte Pupillen, vorstehende oder tiefliegende, große oder kleine Augen, zusammengewachsene Augenbrauen usw.

564 Siegfried Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, 2 Bde., Berlin 1910 (Nachdruck in einem Band Hildesheim etc. 1985), M. Djeribi, »Le Mauvais œil et la lait«, *L'Homme* 105 (1988) 35–47, Amica Lykiardopoulos, »The Evil

Der heute abfragbare Bestand dieser Glaubensvorstellung umfaßt den mediterranen Raum, Südosteuropa, den Vorderen und Mittleren Orient, die islamische Welt und Nordafrika sowie Ibero-Amerika durch die Kolonialisierung; der Verbreitungsraum dürfte in der Voraufklärung jedoch viel größer gewesen sein. Kulturkreisartige Thesen um Ursprung und Herkunftsregionen können hier umgangen werden, da es sich wahrscheinlich um eine prähistorische und polygenetische Vorstellung handelt, die bereits auf Keilschrifttexten der Sumerer und Babylonier um 3000 v. Chr. auch als Terminus zum erstenmal auftaucht. Das mediterrane *malocchio*, *mal de ojo* und *mau-olhado*, griech. *mati* oder *matiasma* (*baskania*), ist im Osten als *nazar* (türk., Indien, Pakistan), *ayn al-ḥasūd* (arab.), *áyin hā-rá* (hebr.), *char atchk* (armen.), *chasbm zakhm* (pers.), *cheshim mora* (afghan.) usw. bekannt, in Südosteuropa als *uroklivjo oko* (serb.), *uroklivjo oko* (bulg.-mak.), *syri i keq* oder *syni keq* (alb.), *gonosz szem* oder *szemmelverés* (ungar.), *deochi* (rumän.), *nazar boncuğu* oder *nazar takımı* (die »Blick-Perle« des blauen Auges) als Amulett für *kem göz* (türk.) usw.

Als faktisch global verbreitetes Standardelement menschlichen Verhaltens und Interpretationsmuster für nonverbale Interaktionen ist plausiblerweise eine polygenetische Entstehung anzunehmen, was auch die Verbreitung in Kulturen, die miteinander niemals in Kontakt gekommen sind, nahelegt. In Europa besteht eine lange Tradition der Beschäftigung mit dem Bösen Blick, angefangen mit einer ganzen Reihe von antiken Schriftstellern⁵⁶⁵, die meist mit Plutarch die unheilvolle Wirkung des Blicks dem Neid und der Mißgunst zuschreiben⁵⁶⁶. Das Christentum hat diese Ansichten z.T. übernommen⁵⁶⁷. Schon

Eye: Towards an Exhaustive Study», *Folklore* 92 (1981) 221–230, Thomas Hauschild, *Der böse Blick: Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*, Hamburg 1979 (²1982), Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Casebook*, New York 1981 (Madison 1992), Edward S. Gifford, *The Evil Eye: Studies in the Folklore of Vision*, New York 1958, Pierre Bettez Gravel, *The Malevolent Eye. An Essay on the Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana*, New York etc. 1995, Siegfried Seligmann, »Die Angst vor dem Blick«, *Zeitschrift für Augenheilkunde* 31 (1914) 341–347, 513–519, ders., *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens*, Den Haag 1980 (Hamburg 1922), Clarence Maloney (ed.), *The Evil Eye*, New York 1976, Christina Veiku, *Κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Athen 1998, Gertrud Weber, »Gorgo, Gorgonen«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 1404–1409, usw.

565 Zusammenstellung der einschlägigen Stellen bei Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye: The Classic Account of an Ancient Superstition*, New York 2004 (London 1895).

566 Plutarch hat eine ganze Theorie aufgestellt, wie der Neid im Körper schädliche Ausdünstungen entwickelt, die dann aus den Augen treten (Mathew W. Dickie, »Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye«, *Classical Philology* 86, 1991, 17–29).

567 Im NT spricht Mark. 7,22 von *blemma poniron*, und apotropäische *graffiti* dürfte es bereits in frühchristlicher Zeit gegeben haben (Henri Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris 1922, I Abb. 230, zitiert bei Thede Kahl, »Der Böse Blick. Ein gemeinsames Ele-

die griechische Patristik setzt sich mit der Frage auseinander⁵⁶⁸ und byzantinische Traktate zur Magie, wie in den Schriften von Michael Psellos, gehen auf das imaginative Phänomen ein⁵⁶⁹, das von der protobyzantinischen Zeit bis zur Ära der Palaiologen mit seinen prophylaktischen Amuletten⁵⁷⁰ einen Bestandteil der Alltagspraxis dargestellt⁵⁷¹ und seine Spuren sogar in der Ikonographie und Freskomalerei hinterlassen hat⁵⁷². Trotz der Verbote von Magie und Orakelwesen (*Cod. Theodos.* 9.16,4–6) sah sich die Kirche gezwungen, im Rahmen ihrer Akkommodationsstrategien⁵⁷³ in der Pastoralpraxis Zugeständnisse zu machen; so gibt es im »Mikron Euchologion« der orthodoxen Kirche heute noch eine Segnung gegen die *baskania* (Verzauberung durch den Bösen Blick)⁵⁷⁴.

ment im Volksglauben von Christen und Muslimen«, Thomas Wunsch (ed.), *Religion und Magie in Ostmitteleuropa. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2006, 321–336, bes. 324). Zu apotropäischen Zaubergegenständen gegen den Bösen Blick auch James Russel, »Anemurium: the Changing Face of a Roman City«, *Archaeology* 33/5 (1980) 31–40, ders., »The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period«, Henry Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D. C. 1995, 35–50.

- 568 Matthew W. Dickie, »The Fathers of the Church and the Evil Eye«, Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, *op. cit.*, 9–34, Vasiliki Limberis, »The Eyes Infected by Evil: Basil of Caesarea's Homily«, *The Harvard Theological Review* 84/2 (1991) 163–184.
- 569 So in der »Chronographia« von Psellos (1018–ca.1080): Salvatore Impellizzeri et al. (eds.), Michel Psello, *Imperatori di Bizanzio*, 2 Bde., Roma 1984, VI 3, dazu John Duffy, »Reactions of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos«, Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, *op. cit.*, 50–97. Sogar der Fall von Konstantinopel 1453 ist schon dem Bösen Blick zugeschrieben worden (Louis Bréhier, »Constantine et la Fondation de Constantinople«, *Revue Historique* 119, 1915, 248).
- 570 Tatiana Matantséva, »Les amulettes byzantines contre le mauvais œil du Cabinet des Médailles«, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 37 (1994) 110–121, Sergio Giannobile, »Medaglioni magico-devozionali della Sicilia tardoantica«, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 45 (2002) 170–201.
- 571 James Russel, »The Evil Eye in early Byzantine Society«, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 22/2 (1972) 537–547, Richard P. H. Greenfield, »A Contribution to the Study of Palaeologan Magic«, Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, *op. cit.*, 117–153, Anastasia D. Vakaludi, *Η Μαγεία στο Βυζάντιο*, Athen 2000, dies., *Μαγεία και μυστηριακές θρησκείες από την αρχαιότητα στο Βυζάντιο*, Athen 2003, Faidon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, I/2, Athen 1948, 239–249, Max Marwick, *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth 1970, 11–13, P. K. Velissaropoulos, »Το φως και ο οφθαλμός στην αρχαία και τη νεοελληνική παράδοση«, *Ιατρικό Περισκόπιο* 1 (1974) 131–138.
- 572 Z. B. Vassiliki Foskolou, »The Virgin, the Christ-child and the evil eye«, Maria Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 251–262.
- 573 Walter Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.
- 574 *Μικρόν ευχολόγιον*, Athen s. a., 56 f.

Dieselbe Vorstellung ist auch im AT und der rabbinischen Literatur anzutreffen⁵⁷⁵ sowie im Islam⁵⁷⁶, wo der blaue Augenstein und die abweisende Hand heute noch als Amulett angeboten werden⁵⁷⁷. Somit waren es in Südosteuropa sowohl die orthodoxe wie die islamische Tradition, die die Vorstellung bis in die unmittelbare Gegenwart getragen haben⁵⁷⁸, bestärkt noch durch Popen und Imame, die religiöse Abhilfe bereitstellen⁵⁷⁹; der Böse Blick war jedoch auch im Westen nicht unbekannt⁵⁸⁰.

Auch für Südosteuropa gibt es eine ganze Reihe von Spezialuntersuchungen, von allgemeinen lexikalischen, philosophischen, semiotischen, soziologischen oder sozialpsychologi-

575 Rivka Ulmer, *The Evil Eye in the Bible and in Rabbinic Literature*, Hoboken, New Jersey 1994.

576 Sure 109–114. Vgl. auch den Spruch Mohammeds über die Macht von Blick und Stimme (Frank Bliss, *Islamischer Volksglaube der Gegenwart*, Bonn 1986, 36 ff.). Weiters Lidia Eissler, »Das böse Auge«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12 (1889) 200 ff., Wallis Budge, *Amulets and superstitions*, London 1930, James Robson, »Magic cures in popular Islam«, *Moslem World* 24 (1934) 33 ff.

577 Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islams*, 2 Bde. 1960–62, II 1–57, bes. 15 ff. Die abweisende Hand (Hand der Fatima) sowie die mit gespreizten Fingern (griech. *muntza*) haben demnach die gleiche apotropäische Wirkung (*op. cit.*, 5, auch Seligmann, *Der böse Blick, op. cit.*, II 168), zuweilen verstärkt auch durch die Fluchformel »fünf in dein Auge«. Dieses Handamulett ist auch auf Autos usw. zu finden (Abb. 1 eine Amulethand aus Sarajevo); viele Geschichten über den Bösen Blick 15 ff. Vgl. auch Bernhard Stern, *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei*, 2 Bde., Berlin 1903, Josef Fr. v. Hammer-Purgstall, *Talismane der Muslime*, Wien 1914, Anton Hangi, *Die Moslems in Bosnien und Herzegowina*, Sarajevo 1907.

578 Klaus Roth, »Osmanische Spuren in der Alltagskultur Südosteuropas«, Hans Georg Majer (ed.), *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München 1989, 319–332, Thede Kahl, »Interethnische Beziehungen von orthodoxen Christen und Muslimen. Fragen und Methoden der Erforschung interreligiöser Koexistenz in Südosteuropa«, Astrid Hörsperger/Fritz Kirsch (eds.), *Stadt und Ethnizität*, Wien 2005, 67–102.

579 Kahl, »Der Böse Blick«, *op. cit.*, 333 ff.

580 In Auswahl: Bernhard D. Haage, *Der »böse Blick«. Beobachtungen zu einem Motiv in der deutschen Literatur des Mittelalters*, St. Ingbert 2002, 51–67, Karl Meisen, »Der böse Blick, das böse Wort und der Schadenzauber durch Berührung im Mittelalter und in der neueren Zeit«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3 (1952) 169–225, Toivo Vuorela, *Der böse Blick im Lichte der finnischen Überlieferung*, Helsinki 1967 (FFC 201) usw.

schen Darstellungen⁵⁸¹, vergleichenden Übersichten⁵⁸² bis zu Länderstudien für Ungarn⁵⁸³, Ex-Jugoslawien⁵⁸⁴, Rumänien⁵⁸⁵, Griechenland⁵⁸⁶, Türkei⁵⁸⁷ usw. oder Regionalstudien⁵⁸⁸ sowie

- 581 Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric*, București 1979, 362–368 (ochiu), Konstantinos A. Romaios, »To kakó máti«, *Μικρά Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, 81–98, Stelios Ramfos, *Μυθολογία του βλέμματος*, Athen 1995, Christina Veiku, *To kakó máti. H koινωνikí kataσκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Diss. Athen 1998 (+2004), Muriel Dimen-Schein, *The Anthropological Imagination*, New York etc. 1977, 137 ff., Michael Herzfeld, »Meaning and Morality: A Semantic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village«, *American Ethnologist* 8 (1981) 560–574, Margaret Kenna, »Saying »No« in Greece: Hospitality, gender, and the evil eye«, Stathis Damianakos/Marie Elisabeth Handman (eds.), *Les amis et les autres: mélanges en l'honneur de John Peristiany*, Athens 1995.
- 582 Petru Caraman, *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*, Iași 1997 (Diss. 1939), Lake Evelyn F. Coote, »Some Notes on the Evil Eye round the Mediterranean Basin«, *Folklore* 44 (1933) 93–98, Thede Kahl, »Der Böse Blick. Ein gemeinsames Element im Volksglauben von Christen und Muslimen«, Thomas Wunsch (ed.), *Religion und Magie in Ostmitteleuropa. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2006, 321–336, Petra Himstedt-Vaid, »Volksglaube auf dem Balkan«, Uwe Hinrichs/Thede Kahl/Petra Himstedt-Vaid (eds.), *Handbuch Balkan*, Wiesbaden, Harrassowitz 2014, 691–732.
- 583 Árpád Csizsár, »Szemmelverés és igéséz«, *Jósa András Múz. Évk.* 11 (1968) 161–170, Ivan Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982, 736, 739.
- 584 Edmund Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde. Erster Teil: Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961, 168–170.
- 585 Radu Răutu (ed.), *Antologia descânteceleor populare românești*, București 1998.
- 586 Stilpon Kyriakidis, *Ελληνική Λαογραφία Α΄: Μνημεία του λόγου*, Athen 1965, 119–129, Bernhard Schmidt, »Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31 (1913) 574–613, D. Kokkotos, »Η βασκανία«, *Αρχαιολογία* 20 (1986) 45 ff., Louis Arnaud, »La Baskania ou le mauvais œil des Grecs Modernes«, *Échos d'Orient* 15 (1912) 385–394, J. K. Gubbins, »Some Observations on the Evil Eye in Modern Greece«, *Folklore* 57 (1946–47) 195–198, Aranca, »Christos Anesti«. *Osterbräuche im heutigen Griechenland*, Zürich 1968, 42 f., 108 f.
- 587 Müyesser Tosunbaş, »Çukurova'da Nazar ve Nazardan Korunma Pratikleri«, *Türk Folklor Araştırmaları*, İstanbul 1976, 7807 ff.
- 588 George Frederick Abbott, *Macedonian Folklore*, Chicago 2 1969, 141–146, Margaret M. Hardie (Mrs. F. W. Hasluck), »The Evil Eye in some Greek Villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia«, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 53 (1923) 160–172, S. Knecht, »Matiasma – der böse Blick. Diagnose und Therapie auf Kreta«, *Medizinische Welt* 4/4 (1968) 2455–61, Richard and Eva Blum, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970 (Nordgriechenland), Regina Dionisopoulos-Mass, »The Evil Eye and Bewitchment in a Peasant Villages«, Clarence Maloney (ed.), *The Evil Eye*, New York 1976, 42–62, Dimitrios Stamos, »Το μάτιασμα (Η βασκανία)«, *Πράμματα*, Jän.–Feb. 2003, 6 ff., ders., »Το ξεμάτιασμα (ο εξορκισμός)«, *ibid.*, Jul.–Aug. 2003, 6 ff., John K. Campbell, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford 1964, 31, Dimitris Settas, *Εύβοια – Λαϊκός πολιτισμός*, Bd. 1, Athen 1976, 275–284, Dimitris V. Oikono-

auch etwa für die Diaspora-Griechen in Australien und Amerika⁵⁸⁹. Der *baskanos ophthalmos* (*oculus malus, invidiosus*) oder *baskania* im Altgriechischen⁵⁹⁰ ist im Neugriechischen zu *matiasma* bzw. als Gegenzauber *xematiasma*⁵⁹¹ geworden, zuzüglich einer ganzen Reihe von Lokalbezeichnungen, darunter besonders interessant φθόνος (Neid) auf Zypern⁵⁹². Dem intensiven Blick als Schadenszauber entspricht auch eine verbale Variante: das γλωσσοφάγωμα (»mit der Zunge fressen« – jemanden dauernd im Munde führen), das ebenso unheilvolle Wirkung haben kann⁵⁹³.

Wer hat den Bösen Blick und wer sind seine Opfer? In einer griechischen Gesamtübersicht⁵⁹⁴ ist die Rede von zusammengewachsenen Augenbrauen, großen Brüsten und hervorstehenden Augen, von denjenigen die zu viel Muttermilch getrunken haben (Kreta), Besitzer von schwarzen oder blauen Augen usw. Anfällig für den Schaden sind besonders Kinder, aber auch Erwachsene, besonders schöne Menschen (Kreta), Jäger und Fischer, Weberinnen, Herdentiere (Käse stockt nicht), Schweine, fruchtbare Bäume, Käse, Seidenraupen usw.⁵⁹⁵ Wie kann man sich schützen? Die am weitesten verbreitete Prophylaxe ist das schon im Altertum nachzuweisende symbolische (sich selbst) (Be)

midis, »Εξορκισμοί και ιατροσόφια εξ ηπειρωτικού χειρογράφου«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 8 (1953–54) 14–40.

589 Vasiliki Chrysanthopulu-Farrington, »Το κακό μάτι στους Έλληνες της Αυστραλίας: ταυτότητα, συνέχεια, νεοτερικότητα«, *Αρχαιολογία* 72 (1999) 22–30, Louis C. Jones, »The Evil-Eye among European-Americans«, *Western Folklore* 10 (1951) 11–25, R. Georges, »Matiasma: Living Folk Belief«, *Midwest Folklore* 12/2 (1962) 69–74.

590 Davon die Verben *ophthalmizein* oder als Gegenzauber *apophthalmizein*, bzw. *baskanein*.

591 Von *mati* (Auge, *omma[ti]*) statt *ophthalmos*.

592 Auf Kreta φθαριμός (von φθείρω, schaden) oder λάβωμα (Verwundung), αρμένιασμα in Thessalien (die Armenierinnen spielen als Hexen eine bedeutende Rolle in den griechischen Volksvorstellungen) usw. Vgl. auch Kahl, »Der Böse Blick«, *op. cit.*, 326.

593 Vgl. Dimitrios Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1978, 66, Charles Stewart, *Daemons and the Devil*, *op. cit.*, 232–237.

594 Georgios A. Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας* I–V, Athen 1975 (Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου 1939–49) II 81–86.

595 Kahl fügt aus der Feldforschung hinzu: Glückliches Ehepaar, das kinderlos geblieben ist (Neid einer Unverheirateten, türkisch aus Medgidia, Rumänien), berittener Arzt auf Schimmel wird mit Hl. Georg verglichen und fällt gleich vom Pferd (ungewollt, Igumenitsa, Westgriechenland), Pope diagnostiziert die Verzauberung bei einer Schwangeren (aromunisch aus Distrato, Epirus), plötzlicher Tod eines Widders, der als besonders potent gerühmt wurde (Tsepelovo, Zagori-Dörfer, Epirus), Lob einer Alten läßt Garten verwelken (aromunisch, Plasa, Albanien), negative Vorhersage läßt einen hinderlichen Steinblock beim Brunnengraben zerbersten (pomakisch, Tepeköy, Türkei) (Kahl, »Der Böse Blick«, *op. cit.*, 326 ff.). Die angeführten Beispiele zeigen den gleitenden Übergang zur *glossofagia* (Lob aus neidischem Mund) und auch die sinngemäße Umkehrung (Vorhersage der Aussichtslosigkeit führt zum glücklichen Ausgang eines schwierigen Unternehmens).

Spucken mit dem entsprechenden apotropäischen Bannspruch; es geht an sich um ein Täuschungsmanöver: Die Schandhandlung deklariert den Bespuckten als Minderwertigen, der keinen Neid erregen kann⁵⁹⁶. Hilfreich sind auch die religiösen Symbole: die Anrufung Gottes, der Panagia oder Allahs, Ikonen, Kreuze, an sich jeder von der Kirche gesegnete Gegenstand, Beweihräuchern⁵⁹⁷, aber auch Paganes wie Schlüssel-Talismane aus Edelmetall⁵⁹⁸, Münzen, Schädelknochen vom Esel, Unterkiefer vom Schwein, der rote Märzfaden (*martinički*) für Kinder⁵⁹⁹, die multifunktionalen Knoblauchgebinde⁶⁰⁰, und vor allem das Augenamulett: als blaue Perle (Souvenir in der Türkei), als Talisman für kleine Kinder, als offenes blaues Auge aufgemalt oder aufgeklebt an Autos und Lastwagen⁶⁰¹, oder als erschreckende Larve und Fratze als Ornament an Häusern und anderen Gebäuden der traditionellen Architektur⁶⁰². Der magische Grundgedanke ist hier die Abschreckung und Retournerung des Bösen Blicks. Solche Augen-Amulette⁶⁰³ gibt es für Kleinkinder, Tiere, Häuser, Ställe, Bäume, Felder, Blüten, ja sogar Seidenraupen usw.⁶⁰⁴

Die klinische Symptomatologie der Schädigung ist eher untypisch: Abfragbar sind z. B. Kopfschmerzen, seltener schwerere somatische oder psychische Störungen (z. B. angezauberte Impotenz) oder gar Todesfälle⁶⁰⁵. Es geht eher um eine Art Unwohlsein, das Gefühl, daß irgendetwas nicht stimmt und dergleichen⁶⁰⁶, wobei man mit der über-

596 Die entsprechenden Redensarten sind φτου, να μην βασκαθείς, das verbale ftu-ftu-ftu mit entsprechender Lippenbewegen, μη σε ματιάσω, *ptiu ptiu sā nu te deochi* usw. Speichel gehört überdies zu den therapeutischen Körpersäften. Die gleiche Funktion hat das Anziehen alter Kleider für kleine Kinder (Bliss, *Islamischer Volksglaube*, *op. cit.*, 37).

597 Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, Abb. 310 Räuchern gegen bösen Blick.

598 Im Altertum vor allem phallische Amulette; auch phallische Gestik (Thomas Hauschild, »Abwehrmagie und Geschlechtssymbolik im mittelmeerischen Volksglauben«, *Baessler-Archiv* 28, 1980, 73–104, bes. 84).

599 Aber auch für Kühe am Schwanz angebunden, oder für Herdenvieh als Rotfärbung des Fells (Campbell, *Honour, Family and Patronage*, *op. cit.*, 30), Gebetszettel ins angebohrte Horn des Hamfels usw. (Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde*, *op. cit.*, 168 ff.).

600 Kahl, »Der Böse Blick«, *op. cit.*, 328 f. Heute noch in Geschäften und Wohnungen zu sehen.

601 Minas A. Alexiadis, *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα*, Athen 1989.

602 Katerina G. Korres, *Η ανθρώπινη κεφαλή θέμα αποτρεπτικό στη νεοελληνική λαϊκή τέχνη*, Athen 1978.

603 Vgl. Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien*, Wien 1955, Abb. 52.

604 Für Tiere speziell: Stamuli-Saranti 1938, *op. cit.*, 240 f., Dimitrios Chr. Settas, *Εύβοια: λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1976, 277, Michail Michailidis-Nueros, *Γλωσσικά και λαογραφικά Κάσου*, Athen 1935, 15 f., Ilias K. Samaras, »Λαογραφικά του Κλειστού Ευρυτανίας«, *Λαογραφία* 20 (1975) 317–341, bes. 331, usw.

605 Kahl, »Der Böse Blick«, *op. cit.* 326. Dort allerdings auch das eindrucksvolle Zitat einer serbischen Bäuerin, daß mehr Leute am Bösen Blick gestorben seien als an Krankheiten (323).

606 Geschädigter errötet im Gesicht, ist bedrückt (Kastoria) usw. Dazu wird in dem einschlägigen

all geglaubten und allen einleuchtenden Diagnose gleich bei der Hand ist. Hilfreich für die Therapie ist jedoch zuerst die Identifizierung des Schädigers: Hier gibt es verschiedene Praktiken, z. B. eine glühende Kohle ins Wasserglas werfen und den Namen des vermuteten Schädigers aussprechen: Landet die Kohle am Boden des Glases, dann ist die Antwort positiv⁶⁰⁷. Im Falle der unbewußten Schädigung ist der Verursacher auch die geeignetste Person, den Schadenszauber wieder aufzuheben⁶⁰⁸.

An Personen, die die Verzauberung durch den Bösen Blick heilen können, ist kein Mangel; praktisch jede erfahrene Frau kennt sich in diesen Dingen aus. Zu den Bannsprüchen und Beschwörungsliedern gibt es umfangreiche Sammlungen⁶⁰⁹, obwohl diese Texte als Heilwissen eigentlich geheimgehalten werden. Als assistierende Objekte der »Besprechung« gelten Salz, Öl, Wasser, Tücher und Kohle. Eine der grundlegenden Symbolhandlungen ist das Be(weih)räuchern mit Kohle aus den Kapnisterien (kirchlichen Räucherfässern) bzw. das Streuen von Salz ins Wasser (Analogiehandlung der Auflösung mit Bannspruch), das Tragen des kranken Kindes über das Herdfeuer (Feuer als Reinigung), das Besprengen oder Begießen mit Wasser (mit einer glühender Kohle, aufgelöstem Salz oder Öl von der Öllampe, aber auch Erde vom Spurentritt des Schädigers oder drei seiner Haare; weiters Asche,

Schrifttum noch angeführt: Nervosität, Fieber, Ohnmacht, Schlaflosigkeit, Übelkeit, Impotenz, Unfruchtbarkeit, Gewichtsverlust, Anämie, aber auch Pechsträhne.

607 Derselbe Diagnoseritus wird auch mit Öltropfen in Wasser vorgenommen, Salzstreuen ins Feuer usw. (Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, II 81–86). Andere Beispiele bei Kahl, »Der Böse Blick«, *op. cit.*, 332.

608 Nach dem antiken Therapieprinzip ο τρώσας και ίσεται (der Verletzende kann auch heilen, vgl. wie im Ersten Teil). Dazu ein Beispiel: In Maistro in der Europäischen Türkei wird die Diagnose des Bösen Blicks mit drei kleinen Holzkreuzen bewerkstelligt, womit man das Kind bekreuzt und diese in das Wasser, in dem man die Kirchenkerzen löscht, wirft; wenn Blasen aufsteigen, ist das Kind tatsächlich befallen; als Therapie ist der Verursacher ausfindig zu machen, von dessen Kleidung man ein Stoffstück verbrennt (oder Epitaphblumen); Rauch bringt den Zauber zu ihm zurück; effektiv ist auch das Anspucken vom Verursacher des Schadens mit dem Spruch: »von mir verzaubert, von mir geheilt« (Dimitrios Petropulos, »Λαογραφικά Μαΐστρου Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 9 (1942–1943) 188, ähnlich auch bei Thanasis Kostakis, *Η Ανακού*, Athen 1963, 301). Zu diesem Therapie-Prinzip schon bei Dioskuri-des (Dimitrios Krekukias, »Μαγικοί τρόποι θεραπείας ασθενειών στο λαό της Θράκης«, *Πρακτικά Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 219–227, bes. 220 f.). In der Türkei und im Mittleren Osten wird für die Eruiierung des Verursachers auch das Ei-Orakel eingesetzt: Der Personennamen wird auf die beiden Enden des Eis geschrieben, und dieses zum Platzen gebracht; damit ist der Zauber gelöst. Vgl. auch M. L. Lechner, »Ei, Eier«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 1107–1118, bes. 1111 f. (Ei als magischer Gegenstand).

609 Caraman, *Descolindatul*, *op. cit.* aus dem gesamten südosteuropäischen Raum, Răutu, *Antologia*, *op. cit.*, für Rumänien.

ein Elfenbeinkreuz oder Knochen)⁶¹⁰, die Bekreuzigung mit Salz, Salzsessen oder Salzwasser trinken (Auflösungs-Symbolik), die Bekreuzigung mit Olivenblättern, Palmzweigen oder dem schwarzgriffigen Messer, das Bestreichen mit Speichel oder Speicheltrinken, das Zählen von 1 bis 9 oder 9 bis 1 (Körperöffnungen?) mit Aus-spucken, die verbale Verbannung in die Berge und andere Analogiehandlungen⁶¹¹.

610 Dieses besondere Wasser kann auch »unbesprochenes« Wasser sein (αμίλητο νερό), ungebrauchtes, oder Wasser, das unter dem Sternenhimmel die Nacht über draußen gestanden hat; es wird aus einem ganz bestimmten Gefäß gegossen. Zu den z.T. umfangreichen verbalen Bannsprüchen (Epoden) vgl. auch den Ersten Teil zu den therapeutischen Methoden.

611 Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.* II 81–86. Dazu noch einige Beispiele aus dem Länderdreieck Thrakien: Babys werden dadurch entzaubert, daß die wissende Frau in einen Napf mit frischem Wasser drei Salzkörner wirft, den Napf mit einer geöffneten Schere bekreuzigt und einen langen narrativen Bannspruch deklamiert; mit dem Wasser besprengt sie das Kind und den Rest verschüttet sie an der Wegkreuzung vor dem Dorf (Krekukias, »Μαγικοί τρόποι«, *op. cit.*, 226). Hier ist Bindezauber mit der *transplantatio* verbunden: frisches Wasser, sich auflösendes Salz, die offene Schere (die geschlossene bindet), die Wegkreuzung als magischer Knotenpunkt (hier entscheidet es sich, ob das Übel ins Dorf kommt oder nicht, vgl. Martin Scharfe, »Wegkreuzung«, *Enzyklopädie des Märchens* 14, 2011, 540–544), das Wegschütten desselben Wassers, mit dem das Kind in Berührung gekommen ist (dazu auch Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες*, *op. cit.*, 80–86). In Ainos und Umraum: Der Böse Blick wird besonders im März übertragen, von Blauäugigen und Samstaggeborenen; der Priester verliert einen Segen für den Befallenen, nachdem ein Test durch Salzorakel im Feuer (ob der Kranke wirklich *matiasmenos* ist) vorgenommen worden ist – eine alte Frau legt eine kleine Ikone ins Wasser und erhitzt es: Steigen Blasen aus den kleinen Löchern der Ikone, so ist die Diagnose positiv; die Heilung erfolgt durch Teig in eine Schale »unter die Sterne« gelegt und in Weihwasser dem nüchternen Kranken zu trinken gegeben; eine andere Methode besteht im Blumenverbrennen in Kerzenflamme (mit dem Spruch: »ist's das Auge, so komm' es raus, ist's der Wind, soll er vorbeiwehen, zu denen die dir übel wollen«). Bei Kindern wird das *chaimali*-Amulett (türk. *hamail*, im Gegensatz zu *fylakto*, das meistens kirchlichen Ursprungs ist) als Prophylaxe angewendet; die Diagnostik sieht Öl von der Kirchenlampe im Wasserglas vor, bei Auflösung ist der Betreffende Opfer des bösen Blicks (Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, *op. cit.*, I 186 f.). Dasselbe geschieht auch mit Wasser und Olivenöl, zusammen mit Teig und Brot (Teigkneten und Brotbacken als symbolischer Geburtsvorgang; siehe Marie-Christine Couffin, *Monde féminin et mariage en Epire grecque*, Montpellier 1982). Als Prophylaxe werden an den Pflug Glocken gehängt (Petropulos, »Λαογραφικά Πέτρας-Σκοπέλου«, *op. cit.*, 163 f., zum Lärm als Apotropäum Dimitrios S. Lukatos, *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Athen 1980, 108 f., Dimitrios Petropulos, »Οι πυροβολισμοί του Πάσχα«, *Νέα Εστία* 57, 1955, 5–7), den Ochsen wird ein Halsband von Schweinezähnen umgehängt oder ein Amulett-Säckchen; zur Entzauberung wird von kundigen Frauen ein Ei an der Stirn des erkrankten Tiers zerschlagen und geheime Zaubersprüche gemurmelt (wenn sie bekannt werden, verlieren sie ihre Heilkraft), Salzkörner mit Bannsprüchen besprochen, dann in Wasser zu trinken gegeben (auch von drei Frauen, wobei jede andere Bannsprüche spricht), auch Öltropfen in Wasser. Als Apotropäum gilt die Farbe Schwarz, Lärm, Gestank, Amulette, das Schwein, das Ei usw. Es handelt sich um ein puzzle und eine ganze Kombination von Symbolelementen und

Vielfach werden ganz dieselben Prinzipien angewendet wie bei der Therapie von Krankheiten⁶¹².

Der detaillierte Vorgang des *xematiasma*-Ritus findet sich auch in einer griechischen Dialektkomödie des 19. Jh.s, »Der Karpathier oder der eingebilbete Verliebte« (»Ο Καρπάθιος ή Ο κατά φαντασίαν ερωμένος«) von Sotiris Kurtesis (oder Kortesios), Athen 1862 (und 1886 noch einmal von seinem Sohn herausgegeben)⁶¹³, wo einer der ewig betrunkenen, verliebten und *mantinades* mit Lyrabegleitung grölenden Maurermeister aus Karpathos Unruhe in ein gutgesittetes Athener Bürgerhaus bringt und dafür bestraft wird⁶¹⁴. In einer der einaktigen Erstfassung (um 1858) hinzugefügten *genre*-Szene

Symbolhandlungen. Weitere Materialien zu Thrakien in Kalliopi Parathanasi-Musiopulu, »Από τη φιλολογική και γλωσσική λαογραφία της Αίνου«, *Πρακτικά ΣΤ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1991, 355–386, bes. 369 f., V. N. Deligiannis, »Λαογραφικά Δογαν-κιόϊ Μαλγάρων (Αν. Θράκης)«, *Αρχείον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 4 (1937–38) 53–71, bes. 58 (Doganköy), Th. K. Kiakidis, »Λαογραφικά Σαμμακοβίου«, *Θρακικά* 34 (1961) 196–233, bes. 209 ff., Elpiniki Stamuli-Saranti, »Σύμμικτα λαογραφικά«, *ibid.* 1 (1928) 403–421, bes., 408, 421, dies., »Πώς γιάτρευαν στη Θράκη. Γιατρικά, γητειές και χαρές«, *ibid.* 9 (1938) 195–286, bes. 223, 235 f., 238 f. 240 f.,

612 Zu den Entzauberungssprüchen vgl. auch Christina Veiku, »Τελετουργικός λόγος και συμβολική μετατόπιση στο ξεμάτιασμα«, *Αρχαιολογία* 72 (1999) 14–21, S. Thompson, »Notes from Greece and the Aegean. Evil Eye Charms«, *Folklore* 19 (1908) 469–470, Maria V. Asvesti, »Μαγικά και δεισιδαίμονες συνήθειαι«, *Λαογραφία* 20 (1962) 204–212, bes. 211 f. (Athen), Sp. Kavasilas, »Λαογραφικά σύλλεκτα εκ Νυμφών Κέρκυρας«, *Λαογραφία* 2 (1910–11) 638–669, bes. 648 f., A. Merianu-Vogasari, *Λαογραφικά των Ελλήνων της Κάτω Ιταλίας*, Athen 1989, 314–317, Georgios N. Aikaterinidis, »Επωδαί εξ Ανατολικής Κρήτης«, *Λαογραφία* 17 (1957–58) 577–588, bes. 577–583, G. I. Mavrakakis, *Λαογραφικά Κρήτης*, Athen 1983, 193–196, Georgios E. Pangalos, *Περί του γλωσσικού ιδιώματος της Κρήτης*. Bd. 6, Teil 2, *Λαογραφικά*, 1. *Επωδαί*, Athen 1970, 439–441, (Bd. 7, »Μαγεία-Επωδαί«, Athen 1983, 358 f., 362 ff.), Niki Kallianotu, »Επωδαί εκ Κύπρου«, *Λαογραφία* 17 (1957–58) 609–611, K. Velefantis, *Κυπριανάριον*, Nicosia 1913, 37 ff., 99 ff., 105, Chr. Kyprianos, *Το Παγκύπριον Γυμνάσιον και η Λαογραφία*, Bd. 2, Nicosia 1968, 178, 183 f., 187 f., 190, 196 f., Bd. 3, Nicosia 1969, 42 f., N. G. Kyriazis, »Δημώδης ιατρική εν Κύπρω«, *Κυπριακά Χρονικά* 4 (1926) 1–186, 251–256, bes. 89–94, Dim. Spanos, »Μάτιασμα-ξεμάτιασμα«, *Μακεδονικόν Ημερολόγιον* 1971, 237–240, Giannis Mavraganis, *Παλαιοχώρι Πλωμαρίου Λέσβου*, Athen 1995, 209 ff., usw.

613 Der Titel ist dem molièrischen »Le malade imaginaire« ironisch nachgebildet; zur intensiven Molière-Rezeption in Griechenland bereits seit dem Ende des 18. Jh.s vgl. Walter Puchner, *Η πρόσληψη της γαλλικής δραματουργίας στο νεοελληνικό θέατρο (17ος–20ός αιώνας)*, Athen 1999, 36–60. Zu dem Folgenden vgl. auch Walter Puchner, »Strategien zur Entzauberung vom Bösen Blick in Südosteuropa. Anhand einer griechischen Dialektkomödie aus dem 19. Jahrhundert«, *Zeitschrift für Balkanologie* 51/2 (2015) 225–235.

614 Analyse bei Walter Puchner, *Γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19^{ου} αιώνα. Γλωσσικεντρικές στρατηγικές του γέλιου από τα »Κορακιστικά« ως τον Καραγκιόζη*, Athen 2001, 312–360 und ders., »Griechische Sprachsatire im bürgerlichen Zeitalter«, *Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike*, Wien/Köln/Weimar 2012, 295–422, bes. 389–401.

im Bürgerhaus taucht neben anderen Dialekttypen auch die alte Kassu auf, die das Alt-Athener Idiom (eigentlich ein Inseldialekt) spricht und unter anderem auf der Bühne eine solche Entzauberung vom Bösen Blick an einer Freundin des Hauses vornimmt. Neben dem Bannspruch gibt es die Bekreuzigung mit Salzprisen, das Gähnen, Abschlecken des Gesichtes der Befallenen, das Salzorakel im Feuer und ein Ei, das »unter die Sterne gelegt« wird zur nachherigen Begutachtung der Effektivität der Therapiehandlung⁶¹⁵. Es handelt sich um eine eher freie Kombination von Elementen, für deren

615 Der Passus des Dialekttextes sei hier übersetzt. Die Kassu nimmt drei Prisen Salz und setzt sich der Befallenen gegenüber; anwesend ist auch die Hausherrin Aspasia, die als gute Bürgerstochter verheiratet werden soll. In der Folge bekreuzt sie sich dreimal und spricht: »Die schwarze Kuh hat geworfen, ein schwarzes Kalb geboren; aaah – aaah –aaah (gähnt). (Die Aspasia niest). Zum Wohl, aber wirklich, sag ich (fährt [in der Behandlung] fort); es ist zum Bazar hinabgestiegen, da haben es auch andere Kühe gesehen und neidisch angeblickt [*to 'matiakane*], aaah – aaah –aaah (es gähnen alle drei). Die haben dir das Herz ausgesogen, mein Kind, die Lichtverbrannten [Dämonen, Teufel]; es kommen mir Tränen in die Augen, mein Gott [eig. Sohn; Redensart]. (Sie fährt fort [mit dem Entzauberungsritus]). Da hat sich die Kuh niedergebeugt und ihr Kalb abgeschleckt, das ist gleich gesund geworden. So schlecke ich auch meine Aspasia ab, damit sie gesund wird (sie schleckt sie dreimal im Gesicht ab). Verkehrt bist du reingekommen, verkehrt; und verkehrt gehst du wieder raus (dreimal). Das Übel soll in die Berge gehen, ins Gebirge, dort wo die Sonne, aaah – aaah –aaah (es gähnen alle drei), das Brot bäckt und das Meer das Salz; hinter die Sonne, und in meinen ersten Schuh, aaah – aaah –aaah (es gähnen alle drei). Och! meine Herzblätter tun mir weh, mein Gott [Sohn]. Ach! mein Kind, du bist damit eingeschlafen; siehst du nicht, wie mir die Augen laufen; vai, vai, mein Gott. (Sie fährt fort). Komm, Panagitsa, meine Frau; das Übel von mir verbannt und von der Panagia geheilt. (Sie reibt sich die Augen und gähnt). Nimm jetzt das Salz, meine Tochter, und wirf es in das Feuer, damit das Übel zerplatzt, und am Abend schlag ein Ei in einen Becher, und leg es draußen unter die Sterne, und am Morgen komme ich und sehe es mir an« (Sotiris Kurtesis, *Ο Καρπάθιος ή ο κατά φαντασίαν ερωμένος*, Athen 1886, 36 ff.). Die freie Kombination der Elemente des Entzauberungsritus mag, zusammen mit den interpolierten Kommentaren, Seufzern und Beteuerungen körperlichen Mitleidens der alten Kassu im Alt-Athener Idiom, das um die Jh.mitte des 19. Jh.s dem Publikum noch geläufig sein mußte, den komischen Bühneneffekt noch erhöht haben, wenn man sie isoliert betrachtet, scheinen sie jedoch authentische Elemente des magischen Kontextes zu sein: die Salzprisen, die ins Feuer geworfen werden (Orakel und Purifikation, Knallen und Knistern als Lärm-Apotropäum), die Narration mit dem Kalb, das die Analogiehandlung vorbereitet (wie – so), Speichel als therapeutisches Mittel (auch gegen den Bösen Blick – Speichelbestreichen der Stirn von Kleinkindern, Speicheltrinken), originell scheint das ansteckende Gähnen als Kontakthandlung für die Anwesenden, Augentränen und Herzschmerzen als Mitleiden der Therapeutin, das hypnotische Einnicken der Befallenen nach dem vielen Gähnen, die Diagnose des dämonischen Einflusses, der Exorzismus der Verbannung des Übels in die Berge (Erwähnung der Naturkräfte Sonne und Meer) und in kosmische Bereiche (hinter die Sonne) bzw. in die Vergangenheit (die ersten Schuhe, die es nicht mehr gibt), die Anrufung der Gottesmutter als Heilerin vom Übel, und dann noch das angekündigte Ei-Orakel, das aufgeschlagen in einen Becher »unter die Sterne« zu legen sei und das am Morgen auf seine

Authentizität der Schauspieler-Autor nicht unbedingt zur Verantwortung zu ziehen ist (ähnlich wie sich die gebrauchten Dialekte als Bühnendiome keineswegs unbedingt mit den realen Sprachgewohnheiten der angegebenen Gegenden decken)⁶¹⁶. Solche *genre*-Szenen mit folkloristischem Kolorit werden nach 1880 dann in der Prosaliteratur und auf dem Theater gang und gäbe⁶¹⁷.

Die kreative Imagination (Einbildung und Erfindung) ist unabdingbarer Bestandteil des magischen Denkens in Assoziationen und Analogien, um mit inneren Projektionen und hypothetischen Mutmaßungen in existenzielle (medizinische, wirtschaftliche, kommunikative, kollektive und persönliche, psychische und soziale) Gegebenheiten einzugreifen bzw. Vorkommnisse begreiflich zu machen, wo das wirkliche Wissen um die bewirkenden Ursachen fehlt und die kumulierte Erfahrung nicht ausreicht, um die Dinge zu erklären; die angestrebten Interventionen dieser Alternativ-»Wissenschaft« in die physische und metaphysische Umwelt sind fast immer von den allumfassenden Überlebensstrategien der Kommunitäten und Menschengruppen der traditionellen Gesellschaftsformen diktiert, in ihrer Effizienz jedoch keineswegs unfehlbar. Magische Praktiken sind auch Probehandlungen, die ohne die erwünschten Ergebnisse bleiben können. Der Glaube an den Bösen Blick ist überdies ein getreuer Spiegel der fragilen Komplexität kommunikativer Interaktionsformen in traditionellen Gesellschaften, wo die Interpretation des Übermittelten zwar konventionell festgelegt ist, der Ermessensspielraum des Interpretanten jedoch die gesellschaftliche Normierung der Zeichen und ihrer Bedeutungen immer in einer Gleitlage hält, die letztlich keine unverrückbaren Sicherheiten zulässt⁶¹⁸.

Aussagekräftigkeit bezüglich der gelungenen oder mißlungenen Entzauberung begutachtet werden wird. Kurtosis, der noch andere Bühnenwerke verfaßt hat, die durchaus der Aktualität der Zeit entsprechen, greift demnach gesellschaftsübliche magische Praktiken auf und verbindet sie zu einer Kombination, die Lachen hervorrufen soll, bemüht sich jedoch, wie auch in der Sprachführung und Wiedergabe der verschiedenen Dialekte, den Eindruck des Authentischen zu erzeugen.

616 Der Dialekt des Karpathers bewegt sich übrigens an der Grenze des für ein Athener Publikum des 19. Jh.s noch Verständlichen. Dazu Puchner, *Η γλωσσική σάτιρα*, *op. cit.*, 312–360 und zur sprachwissenschaftlichen Analyse Christoforos Charalampakis, »Το καρπαθιακό ιδίωμα στην κωμωδία του Σωτήριου Καρτεσίου «Ο Καρπάθιος» (1862)«, *Δωδεκανησιακά Χρονικά* 6 (Rhodos 1998) 377–391.

617 Vgl. die sogenannte »ethographische« Bewegung der Literaturgeneration von 1880, die auch die Heimatnovelle und den Dorfroman pflegt (dazu Puchner, »*Der Tod des Pallikaren* von Kostis Palamas (1891). Studien zur griechischen Dorfnovelle«, *Von Herodas zu Elytis*, *op. cit.*, 423–454, bes. 425 ff.).

618 Dazu nur der Hinweis, daß dies auch in nicht-traditionellen Gesellschaftsformen der Fall ist, wenn man z. B. an den Blickkontakt beim Flirt denkt: Der Antwortblick in seiner Vieldeutigkeit kann Ja bedeuten, oder auch Nein, Noch nicht, Nicht jetzt, Warum nicht, Lieber nicht, Vielleicht usw. Aber

7. TYPOLOGISCHE ÜBERTRAGUNG UND ASSOZIATIVE VERNETZUNG ODER DENKFIGUREN ZWISCHEN SCHRIFT- THEOLOGIE UND ORAL-KULTUR

Mehrfach war die Rede von »Hochreligion« und »Volkskult«, theologischer Dogmatik und Pastoralpraxis, der Differenz zwischen höherem und niedrigem Klerus, den wohlüberlegten Akkommodationstaktiken der Frühkirche und dem heimlich oder auch offen Weiterleben von Paganität und Idolatrie, von der Ikonentheologie nach der Besiegung des Ikonoklasmus und dem »Mißbrauch« der Bilder in Byzanz, von Synodalverdikten und Patriarchatserlässen gegen Praktiken und Rituale, die »von oben« eigentlich verboten sind, jedoch zum traditionellen Bild der balkanischen Dorfkirche gehören, von synkretistischen Verehrungsformen und hybriden Heiligen zwischen Ostkirche und dem Islam usw., immer mit einem deutlichen Verweis auf die Kluft zwischen Hochkirche und Glaubenspraxis, die *mutatis mutandis* auch als Differenz zwischen Schriftkultur und Oralkultur interpretiert werden kann. Das mündliche Wort in seiner akustischen Flüchtigkeit steht dem unwandelbaren »Es steht geschrieben« in seiner Quasi-Ewigkeit gegenüber, der variable Zauberspruch dem Bibelwort.

Doch die Art des Kommunikationsmediums umfaßt nicht nur das Verhältnis des Worts zur Zeit, sondern impliziert auch differente Denkfiguren und Existenzweisen von Sprachtexten. Der Unterschied zwischen Sprechen und Lesen ist fundamental: Nicht nur aufgrund der Interaktionssituation (wenn man vom Vorlesen vor Hörern absieht) ist das alleinige Lesen eine Pseudo-Kommunikation ähnlich wie das Schreiben, während die Rede als Sprechakt aber eine Handlung ist, die einen Partner voraussetzt; umgekehrt ist die Formulierung des Augenblicks eine zwar wiederholbare, aber auch variable Handlung, während das Geschriebene feststeht und nur reproduziert werden kann, wenn auch in stimmlicher Interpretation und deklamatorischer Sinnverlagerung. Dem geschriebenen und gesprochenen Wort liegen unterschiedliche Denkmodalitäten zugrunde, wenn auch in den historischen (Volks)Kulturen des alten Kontinents Literalität und Oralität in einer gemeinsamen Tradition ständig interferieren⁶¹⁹. Für Südosteuropa wurde im ersten Band dieser balkanologischen Trilogie ein spezifisches Modell konzentrischer Ringe um den vorwiegend oralen inneren Balkanraum ausgearbeitet⁶²⁰.

die Dinge gestalten sich noch komplizierter, wenn das Spiel mit den Bedeutungsnormen jegliche sichere Interpretation untergräbt: Wenn die Ja-Signale ein Nein bedeuten können, das konventionelle Nein ein eigentliches Ja usw. Literatur dazu halte ich an dieser Stelle nicht für notwendig.

619 Dazu auch Walter Puchner, »Τυπολογική μεταφορά και αναλογικός συνειρμός. Τρόποι σκέψεως ανάμεσα στο θρησκευτικό διαλογισμό και τη μαγική πράξη«, *Θεωρητική Λαογραφία*, Athen 2011, 301–340.

620 Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas*, *op. cit.*, 12 f., 15 f., 21, 68, 164 f., 178 f.

Zu den spezifischen Charakteristika der Oralkulturen zählt, daß ihre Textzeugnisse als Aufzeichnungen nur in Varianten und Variationen existieren, die sich zwar thematisch gruppieren lassen, aber keine archetypische Urform zu besitzen scheinen⁶²¹. Die Existierweise in der Varianz bildet eine der größten methodologischen Schwierigkeiten im Umgang mit der Folklore; dieselben Eigenschaften besitzen jedoch auch die Akte der Performanz und die Gestaltbildungen der Imagination. Mit der schriftlichen Fixierung, dem Kopier- und Druckprozeß, dominiert automatisch das Modell der Reproduzierbarkeit eines Urtextes, der bei dem Kopieren von Handschriften zwar gewissen Änderungen unterworfen ist, aber Autorennamen, Originalität und geistige Besitzrechte sind moderne Konsequenzen dieser einmaligen Festlegung. Die Unwandelbarkeit und Gültigkeit des geschriebenen Wortes wird im Falle von Sakraltexten zu einem Dogma, die Auslegung des heiligen Wortes zu einem heißumstrittenen Thema, das in der Vergangenheit viele Kriege und Ströme von Schrifttum provoziert hat. Zwar steht für die traditionelle Mentalität nichtprivilegierter Unterschichten vorwiegend oralen Zuschnitts die Zukunft auch im Buch des Schicksals mit unaustilgbaren Lettern geschrieben, doch niemand hat in diesem je lesen können. Bibel, Talmud und Koran aber, wie die heiligen Bücher der meisten Religionen, sind lesbar und werden gelehrt; ihr Inhalt selbst und die Gültigkeit ihres Wortes stehen jedoch außerhalb der Zeit.

Auf diesen Heiligen Schriften bauen die Religionen ihre Schrifttradition auf, die vielfach der Auslegung und Anwendung des *hieros logos* gewidmet ist. Im Falle des Christentums war es die Patristik, Homiletik, Hymnik, die Predigten und Meßordnungen, Monatsbücher und Heiligenviten, Segnungen und Ritualvorschriften, die kodifizierte Texte und Handlungsanleitungen dem Klerus vorlegen und die vom Kirchenvolk anzuhören sind. Erst die Sonntagspredigt und andere kerygmatische Okkasione fallen in den formulierbaren Ermessensspielraum des Geistlichen. Theologische Traktate und dogmatische Abhandlungen wenden sich jedoch an *insider* der ekklesialen Tradition. Im Sakralbereich des Ekklesialen ist also mit einer extrem hohen Fixiertheit von Wort (Psalmodierung, Gesang), Symbolakten, Abbildungen (Ikonographie, Freskomalereien) und Raumstruktur (Narthex, Naos, Heiligtum) zu rechnen, in extremem Gegensatz zur hohen Varianz der Elemente, die in den magischen Praktiken als Verbalspruch, Symbolakt und assistierenden Objekten zur Anwendung kommen. Im Wortmedium gibt es dennoch indirekte Beziehungen: So wie das magische Wort geheim, unverständlich und rätselhaft sein kann (muß, um wirksam zu sein), umgibt auch das Sakralwort das

621 Zur Varianz als Grundform der Existenz von Erscheinungen der Folklore und allgemein der Volkskultur vgl. Walter Puchner, »Εκδοχές και παραλλαγές. Για τις τροπικότητες της ύπαρξης και λειτουργίας του λαϊκού πολιτισμού«, *Δοκίμια για τη λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014, 127–168.

Geheimnis des Unfaßbaren und die Aura des Fremdartigen, ob es sich nun um Latein, Altkirchenslavisch oder Bibelgriechisch handelt⁶²².

Die systematischen Akkommodationsstrategien des ersten Jahrtausends, mit der Scheidung von kanonischen und apokryphen Schriften, der Etablierung der Ikonentheologie und der Kodifizierung von Meßordnungen statt der formlosen Gebetsfolge in den geheimen Katakomben-Versammlungen hat ein streng aufeinander abgestimmtes Verweissystem von Wort, Bild und Ritus installiert, aus dem alle *adiaphora* eliminiert sind und pagane Restformen der hellenistischen Zeit spirituell umgedeutet und vertieft werden⁶²³. Daß dieser kontinuierliche Reformprozeß nicht überall erfolgreich war, dafür gibt es genügend Beispiele⁶²⁴. Fundamentale Denkfigur dieses Verweisprozesses ist die typologische Übertragung als ein quasi-logisches Referenznetz, das zuerst in der Bibel-exegese exemplifiziert wurde durch die Vorausweisung der Propheten und Vorväter des AT auf die Ereignisse des NT, die dann in der Exegetik als schon im AT vorhergesagt dargestellt werden; in ähnlicher Weise wurde allerdings auch in der Patristik ein bedeutender Teil der philosophischen Tradition des Altertums durch spirituelle Umdeutung in die ekklesiale Tradition des Christentums integriert und bildet seither den Grundstock der gemeineuropäischen Kultur. Die typologische Übertragung bildet ein strenges Verweissystem von Analogien, deren gemeinsame Elemente jedoch einen gewissen Mystizismus beinhalten, der kausallogischer Rationalität nicht standhalten kann und eine hohe Glaubensbereitschaft voraussetzt⁶²⁵. Mit dieser Methode sind in der Exegese

622 Insofern war die Abschaffung des Lateinischen bei den Katholiken unter einem gewissen Aspekt ein rational-aufklärerischer Akt, der frömmigkeitspsychologisch durchaus hinterfragbar ist. Das Kirchengriechische war den Analphabeten der Türkenzeit zwar nicht völlig unzugänglich, doch wie manche Bibelsprichwörter zeigen, mit Mißverständnissen behaftet. Die Rumänen hatten ihre Messen noch bis ins 17. Jh. in Altkirchenslavisch; und das Slavenoserbische der serbischen Kirchentradition war von der Sprechsprache des Kirchenvolkes ebenfalls weit entfernt. Die Aura und Würde des Heiligen Wortes bedarf einer gewissen sprachlichen Gewandung, die von der Alltagssprache distinktierbar sein soll.

623 Vgl. die Beispiele in Walter Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.

624 Vgl. etwa den *descensus ad inferos*, der als *topos* der antiken Hadesfahrt (*nekyia*) erst im apokryphen Nikodemusevangelium (*Acta Pauli*) im 2. Jh. n. Chr. ausformuliert und schriftlich festgelegt wurde und trotzdem zur kanonisierten Anastasis-Ikone der Ostkirche geworden ist (Walter Puchner, »Abgestiegen zur Hölle. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungsspiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006/07, I 191–226).

625 Die »Logik« der typologischen Übertragung der Höllenfahrt Christi, der wie Jonas im Bauch des Walfisches drei Tage in der Unterwelt weilte, bezieht sich bloß auf die (magische) Zahl drei und den dunklen und ungewöhnlichen Ort des Aufenthalts.

immer neue Seinsbereiche und Wissensgebiete in den biblischen Kontext integriert worden und die Legendenbildung, die eher nach den Gesetzen der Oralität funktioniert, konnte durch eine strengere Reglementierung im quasi-logischen Verweissystem der Analogie der typologischen Übertragung kontrolliert, kanalisiert und in ihrer theologischen Glaubwürdigkeit besser fundiert werden.

Diese mystischen Entsprechungen der theologischen Typologie gehen den oralen Erzählungen und magischen Praktiken im Assoziationsnetz der Analogien des animistischen Weltbildes ab, wo die energetische Imagination und die phantastischen Kombinationen magisch-symbolischer Entsprechungen durch keine kontrollierbare Typologie in Grenzen gehalten wird und die weltbildmäßige Vernetzung aller Dinge untereinander auch kreative und originelle Zusammenstellungen erlaubt, die nur mehr sehr ungefähr miteinander zu tun haben und einen ausufernden Gesamtkontext bilden, der praktisch ohne Grenzen ist. Doch genau dieses Charakteristikum der latenten Grenzenlosigkeit entspricht der Varianz und Freiheit der Oralität, ihrer Kreativität und »Poetik«, wo in der jeweiligen Symbolik kollektive Konvention und individuelle Gestaltungsphantasie zusammentreffen. Letztlich geht es um institutionelle Kontrolle (kirchliche Kanonisierung), die aber auch den Manifestationen der Volkskultur keineswegs abgeht: Was nicht akzeptiert wird, verschwindet wieder⁶²⁶, und letztlich unterliegt alles Tun und Denken den Überlebensstrategien der Kommunität.

Diese Differenzen in den Verknüpfungsmodalitäten und Denkfiguren der Analogie (Typologie bzw. Assoziation) konnte für die magisch-religiösen Vorstellungen im südosteuropäischen Raum in zwei Modellen exemplarisch vorgestellt werden, die einerseits den symbolischen Kirchenraum betreffen und das, was sich in ihm abspielt, andererseits die orale Folklore und ihre Entwicklungsmodalitäten, untersucht am Beispiel zweier biblischer Gestalten, Lazarus und Judas (Freund und Feind des Herrn), die die Volksphantasie des Balkanraums in bedeutendem Maße angeregt und beschäftigt haben⁶²⁷:

626 Als Beispiel seien hier die osmanischen und hellenischen Schattenspielfiguren und Dialekttypen angeführt, die weit zahlreicher gewesen sind als die, die letztlich überlebt haben; jede Vorstellung ist durch die Eingreifensmöglichkeit des Publikums in das improvisierte Spiel in Form von Kundgebungen der Zustimmung oder Ablehnung bzw. aufgrund der Erfolgsabhängigkeit der Spieler zugleich ein Selektionsprozeß, der von den Erwartungshaltungen des Auditoriums abhängt und den Spieler mehr oder weniger zum Exekutor des kollektiven Publikumswillens macht (dazu Walter Puchner, *Das griechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, neue erweiterte Ausgabe Wien 2014). Ähnliche Kontrollprozesse für die Produktionen der Volkskultur gibt es auch auf anderen Sektoren, wie etwa dem Volkslied (vgl. *Die Folklore Südosteuropas, op. cit.*, 17–19).

627 Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 217).

das Sternmodell und das Netzmodell. Ersteres demonstriert, wie Bild, Wort und Symbolhandlung der Meßordnung im symbolischen Kirchenraum aufeinander abgestimmt sind und alles Gesagte (Gesungene)/Gehörte und Gesehene durch das Analogie-Scharnier der typologischen Übertragung in möglichst hoher Kontrolle zusammengehalten wird; alle Ausdrucksmedien der Messe rekurren direkt auf das kanonisierte (und apokryphe) Glaubensfundament, wobei sich jedoch Wort, Bild und Symbolhandlung z.T. ungleichmäßig entwickelt haben bzw. in unterschiedlichem Maße pagane Reste ausscheiden bzw. uminterpretieren konnten, phasenweise auch unabhängig voneinander (vor allem im ersten Jahrtausend), bis erst das theologische System der typologischen Übertragung die Feinabstimmung der Einzelmedien des Meßgeschehens aufeinander vorgenommen hat⁶²⁸.

Im Gegensatz dazu unterliegen die Manifestationen der Volksreligiosität der Oralkultur auch einer querverlaufenden Vernetzung der Einzelmedien (Wort, Bild, Symbolhandlung, Glaubensvorstellung), die ebenfalls auf den ekklesialen Quellenbereich rekurriert, aber keineswegs ausschließlich, sondern unmittelbar auch von einem nicht sanktionierten Seinsbereich beeinflusst wird. Dies ist bildlich eher mit einem Spinnennetzmodell darzustellen⁶²⁹. Der hybride Bereich von Magie und Volksreligiosität macht

628 »Das dogmatische Denkschema der typologischen Übertragung aus dem sanktionierten Daten- ›Fundus‹, wo der Anlagerungs- und Expansionsprozeß in den einzelnen liturgischen Ausdrucksmedien unabhängig voneinander vor sich geht, läßt sich etwa durch ein Stern-Modell exemplifizieren, während es bei den assoziationslogischen Bezugsnetzen, auch schon innerhalb der reinen Sakralkunst, zu einer gegenseitigen Abhängigkeit und Verknüpfung der Ausdrucksmedien kommt, was man etwa in einem Spinnennetz veranschaulichen kann. [...] Diese Modelle sind freilich nur Konstruktionen, die der Vorstellbarkeit komplizierter Prozesse in den Kontextstrukturen zur liturgischen Szene dienen sollen; sie beanspruchen keinerlei Wahrheitswert jenseits dieser Veranschaulichungsfunktion. Sie kommen auch nicht ›rein‹ vor, sondern stellen Tendenzen dar, denen sich in der mittelalterlichen Theater-Entwicklung gewisse Stilschichten zuordnen lassen. [...] Die liturgischen Ausdrucksmedien sind einerseits durch ihre Bibelgrundlage im ›Gesamtkunstwerk‹ der Messe aufeinander abgestimmt, andererseits unabhängig in ihren Anreicherungsschüben und ›Entwicklungsgeschwindigkeiten‹, die medienspezifisch bleiben (Fig. 1) und erst in einer zweiten Phase (Fig. 2) durch querverlaufende Übernahmen ausbalanciert werden, die im volksfrommen Bereich, nicht mehr nur in der Bibel fußen. Erst die Dialektik beider Modelle der Unabhängigkeit und Abhängigkeit der liturgischen Ausdrucksmedien voneinander ergibt, in verschiedenen Dosierungen und Mischungen, historische Wirklichkeit« (Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, op. cit. 119 f.).

629 Das Spinnennetzmodell »deutet an, daß die entsprechenden Ausdrucksmedien (die volksfrommen Medien Brauch, Lied, Überlieferung/Legende, Sprichwort) nicht mehr ausschließlich auf die christliche Schriftgrundlage rekurrieren. [...] Waren die assoziativen (statt der typologischen) Denkmuster in den liturgischen Ausdrucksmedien in nuce schon angelegt (Fig. 2), vor allem was die Apokryphen betrifft und jene Traditionsstränge, die sich zeitweise der dogmatischen Kontrolle entziehen konnten (also etwa die synaxarischen Legenden, die Buchmalerei usw.), so kommen sie

keinen Unterschied zwischen sanktionierten und nicht sanktionierten Quellengruppen, sondern benutzt das gesamte in der Umwelt und Tradition zur Verfügung stehende Hilfsinstrumentarium, um seine persönlichen und kollektiven Ziele zu erreichen. Die Verbote der Magie sind anderer Natur als die Verdikte der institutionalisierten Religion. Die Hochreligion bekämpft den »Aberglauben«, weil er sich der dogmatischen Kontrolle entzieht; der Aberglaube aber benutzt die spirituellen Hilfsmittel und sakralen Schutzfunktionen der Hochreligion, um seine Ziele zu verfolgen. Diese Dynamik von Exklusion und Inklusion ist der südosteuropäischen Pastoralpraxis deutlich inhärent. Die strenge Ausschließlichkeit der organisierten Sakralität in den monotheistischen Religionen mag den hybriden Seinsbereich der magischen Praktiken als Profanation oder Säkularisierung, ja als verwerfliche Paganität und Idolatrie deklarieren, doch aus der Sicht der Alltagsmenschen wird diese Abstufung nicht allzu häufig nachempfunden, weil Religiosität jenseits der traditionellen Kulturkonvention ganz unterschiedliche psychische oder ideologische Motivationen beim Einzelindividuum haben kann; in der Notsituation oder als metaphysische Zukunftsvorsorge greift der Mensch zu jedem habhaften Hilfsmittel ohne Ansehen seiner Herkunft. Derart ist auch der Synkretismus zwischen Gläubigen der Ostkirche und des Islams, die hybride Attitüde der Roma in Religionsfragen oder die traditionelle dreigespaltene Glaubenszugehörigkeit der Albaner zu erklären. Oder die animalen Blutopfer im geheiligten Kirchenraum mit priesterlicher Segnung; oder der Segensspruch gegen den Bösen Blick, den sich der vermeintlich Befallene vom Popen oder Imam einholt, wenn die anderen Entzauberungsmethoden versagt haben.

in der Pastoralpraxis (vor allem in Südosteuropa), als gelebte historische Wirklichkeit der kirchlichen Tradition inmitten der Volkskultur, voll zur Entwicklung. Das Verständnis der Dynamik beider Kontextstrukturen, die auf zwei unterschiedlichen Denkmodellen, Verknüpfungsweisen von Daten zu Reihen, Ketten und Netzen im Dienste der Weltbilderstellung, beruhen, scheint das Verständnis der Morphologie mittelalterlichen religiösen Theaters und neuzeitlichen religiösen Volksschauspiels zu erleichtern, das in seinen Ausformungen in unterschiedlichen Legierungen beider Kontextstrukturen verpflichtet ist. [...] Während die mittelalterliche Theologie in der Scholastik die typologische Methode perfektioniert, stellen diese Szenenagglomerate handgreiflich Weltgeschichte vor, auch Heilsgeschichte, aber immanent, realistisch, assoziativ, kumulativ, amalgamierend, alles Bestehende zu einer pluralistischen Einheit verknüpfend. Das selektierende, quasi-logische Sieb von bestätigten Vorhersagen, typologischen Übertragungen, geschlossenen Symbolsystemen, Abbild/ Urbild-Relationen, dogmatisch kontrollierten Sinnzuweisungen, und in ihrer Dekadenz juristisch-spitzfindigen Ableitungen wird hier aufgebrochen und ersetzt durch ein grobmaschiges Netz von Realanalogien, Affinitäten und assoziativ-schöpferischen Innovationen, das Immanenz und Transzendenz gleichermaßen einfängt, Menschliches und Göttliches, auch Allzumenschliches, Weltgeschichte, Heilsgeschichte und persönliches Einzelschicksal, das ein anderes, in aller Grausamkeit und Naturalistik aber doch lebensbejahendes Christentum darstellt« (Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, 120 f.).

Schlußwort

Über die methodologischen Vorentscheidungen, die in diesem Band getroffen wurden, gibt die Einleitung detaillierte Auskunft; dies braucht hier nicht wiederholt zu werden. Vielmehr fällt dem Schlußwort in diesem Band die Aufgabe zu, auch den Epilog zu der gesamten Trilogie zu bilden. Das logische Band der Aufeinanderfolge der Thematiken in den drei Bänden ist ebenfalls der Einleitung zu entnehmen. War der zweite Band schon voluminöser als der erste, nach Maßgabe der Tatsache, daß die orale Literatur im Balkanraum in Bezug auf die Textanzahl nicht nur umfangreicher (auch aufgrund der Varianz natürlich) sondern nach manchen Ansichten z.T. auch bedeutender gewesen ist, so ist der dritte noch stattlicher als der zweite, was seine Ursache in der Tatsache hat, daß die Verbalität eben nur einen Teil der Gesamtkultur darstellt, auch in Kulturen, wo die Oralität vorherrscht. Das Nichtgesagte kann bedeutender sein als das Ausgesprochene.

Performanz und Imagination sind Bereiche, die sich methodisch schwieriger erfassen lassen als gesprochene oder geschriebene Texte. Performativität durchzieht alle Gesellschaftsbereiche und ist gerade in den geschlossenen Dorfgesellschaften des Balkanraums omnipräsent, äußert sich allerdings in vielen und verschiedenen Manifestationen, von Riten und Bräuchen bis zur professionellen Schaustellerei und vom Rollenspiel des Alltags bis zur institutionalisierten Theateraufführung. Der Imagination hingegen sind noch schwieriger zu erfassende Phänomene anheimgestellt, wie die Glaubensvorstellungen der Dämonologie und die magischen Praktiken, die noch weite Teile der populären Religiosität durchziehen und in einer kreativen *ars combinatoria* die vermeintliche Effizienz von Methoden der Intervention in mißliche Gegebenheiten gleichsam in Laborversuchen und Implementierungs-Tests prüfen; der Übergang zur eigentlichen Religiosität der Sakralinstitutionen hat sich als gleitend erwiesen.

Im ersten Teil des Bandes konnte ich auf meine langjährigen Studien und Arbeiten zu performativen Riten und ersten Theaterformen auf der Balkanhalbinsel sowohl in einem komparativen wie auch in einem entwicklungstheoretischen Ansatz zurückgreifen, im zweiten Teil hingegen war ich vorwiegend auf die Sekundärliteratur und meine Feldforschungserfahrung angewiesen, so daß hier die hellenophone Bibliographie ein gewisse Dominanz erhält; als Beispielraum wurde wiederholt das polyethnische und multireligiöse historische Thrakien herangezogen, aufgrund der günstigen Quellenlage durch die vielen Berichte der Aussiedler über die Zustände vor den Balkankriegen. Dieser Teil, der die Magie und Dämonologie betrifft, konnte ohnehin nur mehr oder weniger stichprobenartig vorgestellt werden.

Desgleichen scheint es wenig Sinn zu haben, nochmals aufzuzählen, was in diesem Band trotz seines Titels nicht behandelt werden konnte. Zu ausgedehnt ist der geographische Bereich und zu weit die chronologischen Eckdaten, um Vollständigkeit zu implizieren, zu verstreut die bibliographischen Daten und Einzelstudien und zu groß die Forschungslücken, die regionenweise oder länderspezifisch bestehen; zu intensiv ist auch die *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, wo noch für Phänomene des 20. Jh.s ihr Alter bis in die hellenistische Zeit zurückreichen kann und im Bereich der Magie und Astrologie mit den ägyptischen Zauberpapyri sogar noch weiter. Insofern war das Hineinarbeiten in den Bereich der Byzantinistik unumgänglich, sollte aber auch nicht dominant werden, obwohl die Dinge hier vielfach besser aufgearbeitet sind als für die nachbyzantinische Zeit.

Im Bereich der (Volks)Religiosität wurde der Schwerpunkt auf die orthodoxe Ostkirche gelegt, wo viele Dinge der Pastoralpraxis anders gelagert sind als in den balkanischen Bereichen der Westkirche, und vor allem auch Wert gelegt auf synkretistische Phänomene in bezug auf den Islam. Das ist sicherlich ein Gebiet, in dem es noch viel aufzuholen gilt; der Großteil des südosteuropäischen Raums hat immerhin über mehrere Jahrhunderte dem Osmanischen Reich angehört. Die Komplexität und Kompliziertheit der südosteuropäischen Geschichte in der postbyzantinischen Periode ist sicherlich eine ständige methodische Belastung, weil die militärischen Auseinandersetzungen, die administrativen Gegebenheiten und die wechselnden kulturellen Einflüsse die Rahmenbedingungen abgegeben haben für Phänomene wie Performanz und Imagination. Auf der anderen Seite bewegen sich Vorstellungsbereiche wie Magie und Dämonie, Heilwissen und Volksreligiosität in einer gewissen Weise z.T. außerhalb der Geschichte und ihren Wechselfällen, sind sprachübergreifend und zu einem gewissen Grad auch religionsunabhängig, so daß Phänomene *la longue durée* wie etwa in der Volksmedizin oder beim Schadenszauber nicht weiter überraschen. Die Verflechtung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit ist auch in diesem Bereich intensiv, wobei aufgrund des byzantinischen Jahrtausends das Griechische die dominante Überlieferungssprache geblieben ist.

Das thematische Ausufern war in diesem Band weniger zu umgehen als im ersten oder auch im zweiten Band und konnte nicht immer in Exkursen aufgefangen werden. Zu umfangreich sind die Detailangaben etwa zur Dämonologie, empirisch-therapeutischen Methoden, zur Magie und Formen der Pastoralpraxis. Konnte im ersten Teil noch ein repräsentativer Überblick gegeben werden über die Hauptformen der Performativität im in Frage stehenden Gesamttraum, so war dies im zweiten Teil nicht mehr in demselben Maße möglich, vor allem auch durch die Tatsache, daß für die theoretischen und methodischen Implikationen dieser Fragebereiche umfangreichere Erläuterungen notwendig waren. Zu unterschiedlich ist die Denkweise und Mentalität des animisti-

schen Weltbildes der Volkskulturen, um einem heutigen Leser ohne weiteres zugänglich oder verständlich zu sein. Der rezenten utilitaristischen Rationalität eines szientifisch geprägten Weltbildes ist sowohl das quasi-logische Verweissystem der typologischen Übertragung in der christlichen Theologie unverständlich wie auch der assoziationslogische Verknüpfungsmodus von hypostasierten Analogien in der Totalvernetzung der Dinge im animistischen Weltbild.

Mit dem Abschluß dieses Bandes ist der Versuch einer vergleichenden Darstellung eines bedeutenden Teils der kulturellen Grundlagen der traditionellen Gesellschaften des südosteuropäischen Raums zu einem Ende gekommen. Dies gilt allerdings nur für den Verfasser dieser Zeilen, denn, wie zu hoffen bleibt, werden sich Nachfolger finden, die balkanologische Komparatistik auf dem einen oder anderen Sektor weiter voranzutreiben. Eine umfassende Darstellung, die alle Kultursparten umfaßt, ähnlich wie dies für die Geschichte des südosteuropäischen Raums vorliegt, ist trotz des sechsbändigen Regensburger Projekts, in dem Band 3 und 4 Sprache und Kultur Südosteuropas umfassen, noch für längere Zeit nicht möglich, weil der Forschungsstand in den einzelnen Ländern zu unterschiedlich ist, zu verschieden auch von Kultursparte zu Kultursparte, und die Komparatistik aufgrund der Sprachschwierigkeiten und der Literaturbeschaffung in manchen Fragen noch in den Kinderschuhen steckt. Das wird sich in Zukunft aufgrund von internationalen Projekten, bilateralen Zusammenarbeiten, der Transzendierung streng nationalgeschichtlicher Forschungstraditionen und der zu erwünschten Stabilität der zuständigen administrativ-staatlichen Instanzen in der Europäischen Gemeinschaft sicherlich bessern, aber eine systematische Editionsserie zur Komparation der einzelnen Kultursparten des südosteuropäischen Raums, ihrer Geschichte, Traditionalität und die heutigen Entwicklungen berücksichtigend, ist sicherlich noch für lange Zeit Zukunftsmusik.

Trotzdem bleibt zu hoffen, daß mit dieser Trilogie eine Art Grundstein für eine solche Entwicklung gelegt ist, die zwar fragmentarisch bleiben muß, weil ein Einzelforscher eine solche Synthese nicht mehr zu leisten imstande ist, die sich aber programmatisch der übergreifenden Komparation verschrieben hat, was auch weiterhin das vorranglichste *desideratum* bleibt. Sprachwissenschaftler und Historiker haben hier bereits den Weg gewiesen. Nach der Lektüre der über tausend Seiten dieser drei Bände wird der Leser mit dem Autor überzeugt sein, daß es sich bei Südosteuropa um einen teilhomonogenen Kulturraum besonderer Prägung handelt, der trotz der vielen unterschiedlichen Sprachen, Religionen und Konfessionen, Staatszugehörigkeiten und einer komplizierten Historie fundamentale Gemeinsamkeiten aufweist, die ihn vom übrigen Europa unterscheiden, aber in den umfassenden Europa-Begriff des 21. Jh.s zu integrieren sind, sollte der Einigungsprozeß zu einem erfolgreichen Abschluß kommen wollen. Zum Erkennen der Alterität dieses geographisch und demographisch umfangreichen

Bereichs, der in der Vergangenheit nicht immer mit den positivsten Pauschalurteilen belegt wurde (Pulverfaß Europas, Balkanisierung), jenseits der Flut von journalistischen Tagesberichten und popularwissenschaftlichen Verlagsangeboten, ist es notwendig, die unterschiedlichen traditionellen Grundlagen dieser Gesellschaften kennenzulernen, ihre Kulturleistungen in Vergangenheit und Gegenwart zu estimieren, ihre unterschiedliche Mentalität in ihren Spielarten jenseits der üblichen Heterostereotype zu begreifen und sich letztlich faszinieren zu lassen von einem differenten Europa »vor der Haustür«, von dem in unseren Schulbüchern wenig zu lesen ist.

Für das Einarbeiten in gewisse Fachbereiche wurde eine kommentierte Bibliographie in allen drei Bänden angeboten, Fachleute finden reiche bibliographische Angaben in den Fußnoten, aufgeschlüsselt auch in den Registern und in Auswahl angeboten in einer Bibliographie am jeweiligen Bandende. Für den Autor selbst ist mit dieser Trilogie auch eine lebenslange Beschäftigung mit der vergleichenden Balkanologie zum Abschluß gekommen, die er als Theaterwissenschaftler, Volkskundler/Ethnologe und Gräzist (Byzanz und Neugriechenland) ausgeübt hat. Denselben Anstoß für eine zukünftige Balkankomparatistik auf verschiedenen Sektoren der Kulturtätigkeit haben auch die Studienbände *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006/07 (zusammen 800 Seiten) und *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009 (738 Seiten) gegeben. Mit der nun vorliegenden Trilogie bilden sie zusammen ein weiteres Triptychon, das insgesamt einen massiven Impetus für die Forschung darstellt, der sicherlich nicht ohne Respons bleiben wird.

Bibliographischer Teil

A. KOMMENTIERTE BIBLIOGRAPHIE

Die Erforschung der performativen Aspekte der südosteuropäischen Volkskultur und der kollektiven Imaginationen folgt vorwiegend nationalen Forschungstraditionen. Grenzübergreifende Synthesen führen in den ersten Stadien der Materialkollektion über die allgemeinen Bibliographien wie die *Südosteuropäische Bibliographie* des Südostinstituts in München (5 Bde., München 1959–82, Berichtszeitraum 1945–70), über allgemeine volkskundliche Bibliographien wie die seit 1927 herausgegebene, 2001 aber eingestellte *Internationale Volkskundliche Bibliographie/International Folklore Bibliography/Bibliographie Internationale d'Ethnologie*, zuletzt Bonn, die Zusammenfassungen der Zeitschrift *Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen*, Berlin 1960–2000, die die sozialistischen Länder Europas betreute, nach der Wende jedoch alle Kleinsprachen des Alten Kontinents, oder aber über die persönlichen Publikationslisten herausragender Persönlichkeiten der *Ethnologia Europaea*, die dem Balkanraum besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, wie Leopold Kretzenbacher (1912–2007): Helge Gerndt/Georg R. Schroubek, *Vergleichende Volkskunde. Bibliographie Leopold Kretzenbacher*, München/Würzburg 1977, Gerda Möhler, *Vergleichende Volkskunde. Bibliographie Leopold Kretzenbacher II*, München 1989, und Leopold Kretzenbacher, *Vergleichende Volkskunde Europas. Gesamtbibliographie mit Register 1936–1999*, Münster etc. 2000 sowie Hermann Hummer, »Bibliographie Leopold Kretzenbacher 1999–2002«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* LVI/105 (2002) 403–405.

Neben den Nationalbibliographien¹ bzw. den spezifisch volkskundlichen Bibliographien oder Bibliographien zu Sprachgruppen sowie den Bibliographien zur nationalen Volkskunde² finden sich auch wörterbuchartige Kompilationen, wie Robert Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, London 2001 oder *Magyar Néprajzi Lexikon*, 5 Bde., Budapest 1978–82 mit umfangreichen und systematischen bibliographischen Angaben. Von besonderem Nutzen sind auch bibliographische Zusammenstellungen fremdsprachiger Literatur in den europäischen Hauptsprachen, wie die von Klaus Roth zu den orthodoxen slavophonen Ländern des Balkanraums (*South Slavic Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, German, and French on Bos-*

1 Z.B. Odile Daniel, *Albanie, une bibliographie historique*, Paris 1985.

2 Vgl. den bibliographischen Teil in Walter Puchner, *Die Folklore Südosteuropas*, Wien/Köln/Weimar 2016.

nian–Hercegovinian, Bulgarian, Macedonian, Montenegrin and Serbian Folk Culture, compiled and edited by Klaus Roth and Gabriele Wolf with the cooperation of Tomislav Helebrant, Columbus, Ohio 1994, mit 7654 items) sowie die von Walter Puchner zu Griechenland, Zypern, Kleinasien und der griechischen Diaspora (*Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asia Minor (before 1922), and the Diaspora (up to 2000)*, compiled and edited by Walter Puchner, with the collaboration of Manolis Varvounis, Athens 2011, mit 7820 items).

Ein weiterer Zugang führt über die generellen Einführungen in nationale Volkskulturen wie die von Iván Balassa und Gyula Ortutay in die ungarische Volkskultur (*Ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982) oder von Christo Vakarelski in die bulgarische (*Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969 ausführlicher *Bălgarski folklor*, Sofija 1974), Robert Elsie, *Handbuch zur albanischen Volkskultur. Mythologie, Religion, Volksglaube, Sitten, Gebräuche und kulturelle Besonderheiten*, Wiesbaden 2002 (englisch 2001), Adrian Fochi (ed.), *Bibliografia generală u etnografie și folclorul românesc 1 (1800–1891)*, București 1968 und die Forschungsberichte von dems., »Recherches et folklore comparée sud-est européen en Roumanie (XIX^e siècle première moitié du XX^e siècle)«, *Revue des études sud-est européennes* 6 (1968) 113–142, 7 (1969) 367–396. Dazu treten spezifischere Übersichten zu Sektoren der Volkskultur, die für diesen Band von besonderer Relevanz sind, wie z. B. die von Geza Róheim, *Néphit és Népszojások*, Budapest 1925 zu Volksglaube und Volksbrauch, oder Edmund Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde. I. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961. Zu spezifischeren thematischen Bibliographien vgl. die kommentierten Bibliographien zum Ersten und Zweiten Teil in der Folge. Vergleichende Ansätze finden sich allerdings auch in spezifischen grenzübergreifenden Monographien wie z. B. Georgios Nakratzas, *Η στενή εθνολογική συγγένεια των σημερινών Ελλήνων, Βουλγάρων και Τούρκων. Μακεδονία – Θράκη*, Thessaloniki 1988 zu den historischen Kulturlandschaften Makedonien und Thrakien.

KOMMENTIERTE BIBLIOGRAPHIE ZUM ERSTEN TEIL

Auf dem Sektor der Masken- und Volksschauspielforschung liegen aufgrund des Vorhandenseins älterer Forschungstraditionen auch großräumigere Vergleiche in Form von Sammelbänden oder Einzelmonographien vor, ließen sich die Phänomene der ritualhaften Verkleidung und die rudimentäre Darstellung archetypischer Szenen doch als *survivals* altthrakischer, dakischer, dionysischer, altslawischer oder altgriechischer Herkunft in die nationalen Geschichtsmythologeme in indizierender Funktion integrieren. Dem entsprach im mittel- und westeuropäischen Bereich die Interessensdominanz an Ursprungsfragen vor und nach der Jahrhundertwende von 1900, die dann später von

einer horizontal-flächendeckenden balkanologischen Komparatistik abgelöst wurde, als sich in Sprachwissenschaft und Historiographie Südosteuropa als eigenständiger Kommunikationsraum etabliert hatte. Aufgrund der historischen Bindungen waren hier vor allem mitteleuropäische Forschungstraditionen am Werk. Hier ist zu erwähnen der Sammelband von Robert Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum in Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968 mit Übersichtsbeiträgen aus vielen südosteuropäischen Ländern, der auch nach Osten ausgreifende Sammelband von Leopold Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955; Beiträge aus dem Südosten finden sich auch im Sammelband dess. (ed.), *Le théâtre populaire Européen*, Paris 1965. Neuere Datums ist die Übersicht von Walter Puchner, »Performative Riten, Volksschauspiel und Volkstheater in Südosteuropa. Vom Dromenon zum Drama«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 253-298 (sowie auch andere Kapitel in diesem Studienband) sowie mehrere Kapitel aus der zweibändigen Studienkollektion *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006/07, die performative Riten, Maskenwesen und Volksschauspiel betreffen. Komparative Versuche kommen jedoch auch aus dem südosteuropäischen Raum selbst, wie z. B. das Buch von Dragoslav Antonijević, *Dromena*, Beograd 1997: unter *dromena* mit Maske (27-108) bringt er aus Griechenland das *Kalogeros*-Spiel, die Glockenverkleidung auf Skyros u. a., aus Serbien die *koledari* und *arapi*, aus Makedonien die *Čamalari*, aus Bulgarien die *kukeri* und *survakari*, verschiedene Maskenformen aus Rumänien; bei den verbalen *dromena* (109 ff.) dominieren die *Lazarinen*-Umzüge mit Puppe und das Schattentheater; unter dem Titel »Semiotische dromena« (175 ff.) wird die hypothetische Strukturentwicklung zum Theater hin reproduziert, die ich seinerzeit vorgelegt hatte³. Eine ähnlich komparative Zusammenstellung von Material hatte schon *Ritualni trans*, Beograd 1992 gebracht, wo die Feuertänzer der griechisch-bulgarischen *anastenaria/nestinari* vorgestellt werden, die ekstatischen Bräuche der serbisch/aronumischen *padalice/kraljice* sowie die akrobatischen Trancetänze der rumänischen *călușarii*⁴. Vgl. auch den von ihm herausgegebenen Sammelband *Folklorni teatar u balkanski i podunavskim zemljama*, Beograd 1984.

Verschiedenen Aspekten der südosteuropäischen Volkskultur ist die Monographie von Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Ju-*

3 Das reproduzierte Graphem zuerst in Walter Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österr. Museums für Volkskunde, XVIII), dann in *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (Λαογραφία, παράρτημα 11). Vgl. auch meine Anzeige in *Laografia* 40 (2004-2005) 1108-1111.

4 Vgl. meine Anzeige *Südost-Forschungen* 53 (1994) 489-492.

das als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) gewidmet sowie die Bände 2 und 3 der volkskundlichen Serie dess., *Συγκριτική Λαογραφία*, Athen 2009⁵. Materialien aus verschiedenen Teilen des Balkanraums finden sich auch in ethnographischen Autopsien vor dem Zerfall des Osmanischen Reiches, wie z.B. in den Arbeiten von A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) 232 ff., ders., »Mumming Plays in Southern Balkan«, *The Annual of the British School in Athens* 19 (1912/13) 248 ff. und A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914. Vgl. auch P. Caraman, *Obrzęd kolędotowania u Słowien i u Rumunów*, Kraków 1933 und manche Kapitel aus Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat – Rhein*, 2 Bde., Helsinki 1937 (FFC 118, 119). Sprachübergreifend sind auch manche Spezialbibliographien, wie die zum Feuerlauf der *anastenaria/nestinari* (Walter Puchner, »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (*Anastenaria/Nestinari*) und zur thrakischen Karnevalsszene (*Kalogeros/Kuker/Köpek Bey*). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 17, 1981, 47–75) oder zum osmanischen und griechischen Schattentheater in Südosteuropa (*Vikton perdeyi eyledin vilan/Torn is the curtain, shattered is the screen the stage all in ruins: Yapı Kredi Karagöz Koleksiyonu/Yapı Kredi Karagöz Collection (Collectif)*, Istanbul 2004, Peri Efe [ed.], *Hayal perdesinde ulus, değişim ve gelenğin icadı*, İstanbul 2013, 157–240, Walter Puchner, »Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα«, *Laografia* 31, 1976–78, 294–320 und ders., »Συμπλήρωμα στην αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα«, *ibid.* 32, 1979–81, 370–378, sowie ders., »Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών (1977–2007) με συμπληρώσεις για τα προηγούμενα έτη«, *Parabasis* 9, 2009, 425–498). In Einzelmonographien von Leopold Kretzenbacher finden sich ganze Kapitel, die Performanz und Imagination südosteuropäischer Länder betreffen; indizierend seien an dieser Stelle erwähnt: *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen und Kynokephaloi, Werwölfen und süd-slawischen Pesoglavci*, München 1968, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*,

5 Balkankomparative Studien enthalten jedoch auch die anderen Bände: zur theoretischen Volkskunde *Θεωρητική λαογραφία*, Athen 2009 (Laografia 1), zur historischen Volkskunde *Ιστορική Λαογραφία*, Athen 2010 (Nr. 4), zur soziologischen Volkskunde *Κοινωνιολογική λαογραφία*, Athen 2010 (Nr. 5), zur Märchenforschung *Παραμυθολογικές μελέτες*, Athen 2011, 2012 (Nr. 6 und 7), zur Volksliedforschung *Μελέτες για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Athen 2013 (Nr. 8), zur Ethnolinguistik *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013 (Nr. 9), zur angewandten Volkskunde *Εφαρμοσμένη Λαογραφία*, Athen 2014 (Nr. 10), zur religiösen Volkskunde, *Θρησκευτική Λαογραφία*, Athen 2015 (Nr. 11 und 12) und zur theaterwissenschaftlichen Volkskunde *Θεατρολογική λαογραφία*, Athen 2016 (Nr. 13 und 14).

Klagenfurt 1968, *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa*, München 1971, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, *Geheiligttes Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Graz/Köln 1988. Auch einzelne Spezialstudien haben grenzübergreifend-komparativen Charakter, wie z. B. Walter Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64 (2004/05) 211–231.

Dennoch verbleiben die meisten Arbeiten im Rahmen nationaler Grenzziehungen und dominanzsprachlicher Kommunikationsräume. Einer der am besten erforschten Sprachräume in Bezug auf Verkleidung und Volksschauspiel ist der magyarisches Bereich. Vgl. die vergleichenden Übersichten von Tekla Dömötör, *A zujkori színjátzás kialakulása kelet-Európában*, Budapest 1964, dies., *A népi színjátszás Európában*, Budapest 1966, die volkskundlichen Einführungen von Gyula Ortutay, *Kleine ungarische Volkskunde*, Budapest 1963 (ungarisch 1958), Tekla Dömötör, *Ungarische Volksbräuche*, Budapest 1972 und Ivan Balassa/Gyula Ortutay, *Die ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982; spezifischer ist die mehr theaterwissenschaftlich orientierte Monographie von Nora A. Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. 1989, die zweibändige Materialsammlung zu Volksbräuchen und Schauspielen von Zoltán Ujváry, *Népszokások és színjátékok*, 2 Bde., Debrecen 1979/81, sein dreibändiges Maskenbuch *Játék és maszk*, 3 Bde., Debrecen 1983, zu Kalenderfesttagen und Volksschauspiel von Tekla Dömötör, *Naptári ünnepek – népi színjátszás*, Budapest 1979, Jahreslaufkaleidoskope wie das von Sándor Bálint, *Az esztendő néprajza*, Budapest 1942 und ders. *Ünnepi kalendárium*, 2 Bde., Budapest 1977 usw. In Ungarn gibt es jedoch auch eine Reihe von Arbeiten, die performative Ritualformen unter dem Aspekt der Schauspielkunst und der Dramatik untersuchen: Linda Dégh, *A magyar népi színjátszásról*, Budapest 1939, dies., *A színjátszás kutatása*, Budapest 1947, Ferenc Hont, *Az eltűnt magyar színjátszás*, Budapest 1940, Tibor Kardos/Tekla Dömötör, *Régi magyar drámai emlékek*, 2 Bde., Budapest 1960, historisch orientiert Zsolt Alszeghi (ed.), *Magyar drámai emlékek a középkorból Benneyeig XVI–XVIII. század*, Budapest 1914, Sammelanleitungen zum Volksschauspiel János Manga, *Tájékosztató színjátékszerü népszokások gyűjtéséhez*, Budapest 1953, ältere Materialkompilationen wie Resö Ensel, *Magyarországi népszokások*, Pest 1866 und István Volly, *Népi játékok*, Budapest 1938, aber auch ästhetisch-theoretische Ansätze wie Vilmos Voigt, »A folklór esztétikája«, *A magyar folklór*, Budapest 1979.

Vielfältig sind die Arbeiten auch im südslavischen Bereich. Für Slovenien sind die systematischen Monographien von Niko Kuret weiterhin ausschlaggebend: *Maske slovenskih pokrajín*, Ljubljana 1984 und *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986;

vgl. auch die komparative Monographie *Ziljsko štehvnanje in njegov evropski okvir*, Ljubljana 1963. Für Binnenkroatien und den dalmatinischen Küstenbereich mit reichem Feldforschungsmaterial theoretisch überarbeitet Ivan Lozica, *Izvan teatra. Teatrabilni oblici folkloru u Hrvatskoj*, Zagreb 1990⁶, die systematische Bestandsaufnahme von Karnevalsformen einst und jetzt in ders., *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997 und zu Formen des Volksschauspiels (mit Texten), *Folklorno kazalište (Zapisi i tekstovi)*, Zagreb 1996⁷. Vgl. daneben auch Tvrtko Čubelić, *Usmena narodna retorika i teatrologija*, Zagreb 1970 und die älteren Brauchzusammenstellungen bei Milovan Gavazzi, *Godina dana hrvatskih običaja*, 2 Bde., Zagreb 1939 sowie Nikola Bonifačić-Rožin et al., *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963.

Für Serbien dominieren nach der Bestandsaufnahme von Vuk Stefanović Karadžić, *Život i običaji naroda srpskoga*, Beč 1867 (Beograd 1957), die neueren Arbeiten, wie die von Mile Nedeljković, *Godišnji običaji u Srba*, Beograd 1990. Besonderer Erwähnung bedarf jedoch die ausgezeichnete systematische Monographie (mit Verbreitungskarten, älteren und rezenten Photographien, Bibliographie usw.) von Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008, die unveröffentlichte Materialien aus dem ethnographischen Museum der Vojvodina in Novi Sad bringt sowie unveröffentlichte Photographien aus der Photothek, die Maskierungsformen bis in die Gegenwart verfolgt (Studentenproteste, Kinderball) und theoretische und semiotische Analyseansätze aufweist. Eine der repräsentativsten Arbeiten für Bulgarien ist die von Stojan Rajčevski/Valerija Fol, *Kukerät bez maskata*, Sofija 1993 (engl. summary), rezente Erhebung von Daten der 70er und 80er Jahre, wobei sich das »ohne Maske« auf das Fehlen von Holzmasken bezieht⁸. Vgl. auch Georg Kraev, *Balgarski maskaradni igri*, Sofija 1996. Ältere Materialsammlungen und Überblicke sind die von K. Šapkarev, *Russalii, dreven i tvärde interesen bälgarskij običaj, zapazen i do dones v južna Makedonija*, Plovdiv 1884, Dimităr Marinov, *Narodna vjara i religiozni narodni običai*, Sofija 1914, Mihail Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917 usw.

Besser systematisiert präsentiert sich die rumänische Masken- und Volksschauspiel-forschung: vgl. z. B. das einschlägige Lexikon von Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București 1997. Unmethodisch ist Horia Barbu Oprișan, *Teatru fără scenă. Evocări ale unor spectacole, personaje și interpreți ai teatrului popular românesc*, București 1981, der aus älteren Arbeiten exzerpiert (vor allem D. C. Ollanescu, *Teatrul la*

6 Vgl. meine Anzeige in *Südost-Forschungen* 53 (1994) 487–489.

7 Vgl. die Anzeigen in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LIII/102 (1999) 239–243. Vgl. auch ders., *Poganska baština*, Zagreb 2002.

8 Die Ausführungen zum Rekurs der Maskierungen auf ein altthrakisches Substrat muten heute etwas antiquiert an (vgl. meine Anzeige *Südost-Forschungen* 53, 1994, 534–536).

români, partea I, București 1895/96 und Theodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, I, Iași 1915) und Aufführungstexte fragmentarisch wiedergibt (vor allem das Herodespiel, »Irod«, aus Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români, Crăciunul*, București 1914 und G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*, București 1885); die etwas impressionistische Darstellung umfaßt sowohl *colinde*-Umzüge mit und ohne Verkleidung, Maskenfiguren wie auch Rollenparts und Dialoge aus elaborierten populären Theatervorstellungen. Ähnlich unmethodisch auch Mihail Vulpescu, *Irozii, pașunile, teatrul țărănesc al vicleimului, caloiahului și paparudele*, București 1941. Grundlegend ist weiterhin Vasile Adăscăliței, *Teatrul folkloric*, Iași 1969 sowie der materialreiche Artikel von Gheorghe Vrabie, »Teatrul popular românesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* 6/3–4 (1957) 485–562 und die Monographie von Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București 1970.

Für Griechenland grundlegend sich die Einführungen von Georgios A. Megas, *Ελληνικά έορτά και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956 (*Greek Calendar Customs*, Athens 1958) und Dimitrios S. Lukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1997 sowie die dreibändige Übersicht von Michael G. Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 1985–92 (einbändig 2004); weiters die Materialsammlung und Systematik von Georgios A. Megas, *Ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας*, I–V, Athen 1975 (*Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 1939–49). Zu performativen Ritualen und Volksschauspielformen unter theatertheoretischen Aspekten Walter Puchner, *Brauchterscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkswissenschaftliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österr. Museums für Volkskunde, XVIII). Zur Türkei vgl. vor allem Metin And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64.

Speziell zum Puppen- und Schattentheater vgl. die Darstellung von Metin And, *Karagöz. Turkish Shadow Theatre*, Ankara 1975 und vergleichend *Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu*, Ankara 1977. Zum balkanisch-osmanischen Karagöz den materialreichen Artikel von Dragoslav Antonijević, »Karadžoz«, *Gradska kultura na Balkanu (XV–XIX vek)*, Beograd 1984 (Balkanološkog instituta SANU, 21) 395–412, zum griechischen Karagiozis Walter Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975 (erw. Neuausgabe Wien 2014). Zu Blüte und Verfall des osmanischen Schattentheaters in Südosteuropa vgl. Walter Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1985 und ders., »Das osmanische Schattentheater auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft. Verbreitung, Funktion, Assimilation«, *Südost-Forschungen* 56 (1997) 151–188. Zu Maskenwesen und Volksschauspiel auf der Balkanhalbinsel auch ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989 (2007, 2009). Zum traditionellen Puppentheater speziell die einschlägigen Kapitel bei John MacCormick/Benny Pratasik, *Popular puppet theatre in Europe, 1800–1814*, Cambridge 1998, zu rituellen

Vorformen Walter Puchner, »Primitividole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel (zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986-88) 229-244. Zum nordbalkanischen Krippenspiel und Herodeskasten indizierend L. Köldu, »Krippenspiel«, *Ethnographia* 69 (1958) 209-259, zum griechischen Fasulis Walter Puchner, *Fasulis. Griechisches Puppentheater italienischen Ursprungs aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert*, Bochum 1978 (Puppenspielkundliche Quellen und Forschungen 2).

Zum Abschnitt »Spiel und Sport« vgl. die einschlägigen Kapitel zum Reiterbrauch bei Leopold Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen. Sportliches Reiterbrauchtum von heute als Erbe aus abendländischer Kulturgeschichte*, Klagenfurt 1966 sowie Walter Puchner, »Südost-Belege zur »giostra«: Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 75 (1979) 1-27 und ders., »Zum Ritterspiel in griechischer Tradition«, *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998) 435-470. Zu dem reichen byzantinischen Material Faidon Kukules, »Αγώνες, αγωνίσματα και αγωνιστικά παίγνια«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 13 (1937) 65-122, zur griechischen Bestandsaufnahme des Kinderspiels Dimitrios Lukopoulos, *Ποια παιγνίδια παίζουν τα ελληνόπουλα*, Athen 1926, für die übrigen Balkanbereiche indizierend Vesna Marjanović, *Tradicionalne dečje igre u Vojvodini*, Novi Sad 2005.

Zum Abschnitte »Magische Praktiken und empirische Therapeutik« existieren auch lexikographische Darstellungen (z. B. Gerasimos A. Rigatos, *Λεξικό ιατρικής λαογραφίας*, Athen 2005) und großräumige Übersichten (z. B. Phyllis M. Kemp, *Healing Ritual. Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs*, London 1935, 1940, reprint 1987, Petra Himstedt-Vaid, »Volks Glaube auf dem Balkan«, *Handbuch Balkan*, ed. Uwe Hinrichs, Thede Kahl, Petra Himstedt-Vaid, Wiesbaden 2014, 691-723), kulturanthropologische Feldstudien (John Miles Foley/Barbara Kerewsky Halpern, »The Power of the Word. Healing Charms as an Oral Genre«, *Journal of American Folklore* 91, 1978, 903-924, dies., »Bajanje: Healing Magic in Rural Serbia«, P. Morley/R. Wallis (eds.), *Culture and Curing. Anthropological Perspectives on Traditional Medical Beliefs and Practices*, London/Pittsburgh, Penn. 1979, 40-56), sprachnationale Darstellungen (z. B. J. L. Conrad, »Magic Charms and Healing Rituals in Contemporary Yugoslavia«, *Southeastern Europe* 10/2, 1983, 99-120, ders., »Bulgarian Magic Charms: Ritual, Form, and Content«, *Slavic and East European Journal* 31/4, 1987, 548-562) oder auch geographisch begrenztere Fallstudien, die den Übergang zur wissenschaftlichen Medizin und dem staatlichen Gesundheitswesen dokumentieren (z. B. Richard & E. Blum, *Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities*, Stanford 1965, dies., *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970). Von besonderem Interesse und Materialreichtum sind die Studien aus Rückzugsgebieten wie Hercegbosna

(in Auswahl: M. F. Kolinović, »Volksaberglaube und Volksheilmittel bei den Mohammedanern Bosniens und der Hercegovina«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 7 (1900) 339–366, K. L. Lübeck, »Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 8, [1898] 241–249, 379–389, 9 [1899] 58–68, 194–204, 295–304, vgl. auch den übersetzten Nachdruck, A. Kristić, »Fragmente aus der Volksmedizin Bosniens und der Herzegowina«, Elfriede Grabner [ed.], *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte*, Darmstadt 1967, 345–361), aber auch Serbien (Stanoje M. Mijatović, »Narodna medicina Srba seljaka u Levču i Temniću«, *Srpski etnografski zbornik* 13, 1909, 259–482) und weiteren Gebieten des ehem. osmanischen Balkans (Berhard Stern, *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei. Mit Berücksichtigung der moslemischen Nachbarländer und der ehemaligen Vasallenstaaten*, 2 Bde., Berlin 1903). Neuere Darstellungen mit differenter Methodologie gehen dabei auch der Geschichte dieser Praktiken nach (z. B. Alice-Mary M. Talbot, *Faith-Healing in Late Byzantium*, Brooklin, Mass. 1983) und betreffen geographische Bereiche von Slovenien bis Griechenland (Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana 1964, Ljubinko Radenković, *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*, Beograd 1996, Omiros Mavrides, *Gesundheitsmagie in West-Thrakien. Ein Beitrag zur griechischen Volksmedizin*, Diss. Universität Münster 1977, Aglaia Bibi-Papaspyropulu, *Ελληνική ιατρική παράδοση*, 2 Bde., Athen 1989); dabei wird oft die spezifische Rolle der Frau unterstrichen (Gabriella Schubert, »Die Frau in der Volksheilkunde auf dem Balkan«, Norbert Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987, 219–231) oder es werden auch systematische semiotisch-strukturelle Analysen der Heil- und Zaubersprüche angestellt (z. B. Charalampos N. Passalis, *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές (γητειές, ξόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*, Diss. Thessaloniki 2000).

KOMMENTIERTE BIBLIOGRAPHIE ZUM ZWEITEN TEIL

Bezüglich magischer Vorstellungen und Zauberpraktiken, Mantik, Prophezeiung und Orakel, Dämonologie und Prophylaktik, und der von der Theologie oft abweichenden Pastoralpraxis und ihren Sonderformen existieren auch systematische Darstellungen vor allem bezüglich altslavischer Mythologie in Form von Enzyklopädien und Bibliographien, die wegen ihrer Hypothetik manchmal mit Vorsicht zu benützen sind: Mark Kulikowski, *A Bibliography of Slavic Mythology*, Columbus, Ohio 1989, Anani Stojnev (ed.), *Balgarska mitologija, Enciklopedičen rečnik*, Sofija 1994, Svetlana M. Tolstoj/Ljubinko Radenković, *Slovenska mitologija, Enciklopedijski rečnik*, Beograd 2001, Špiro Kulišić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, sowie die materialreiche Darstellung von Max Lambertz, »Die Mythologie der Albaner«, Hans Wilhelm Haussig (ed.), *Wörter-*

buch der Mythologie, 1. Abt. Bd. II. *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart 1973, 455–509, dort auch Norbert Reiter, »Mythologie der alten Slaven«, *ibid.* 165–208 (in neuerer erweiterter Fassung ders., *Das Glaubensgut der Slawen im europäischen Verbund*, Wiesbaden 2009); vgl. auch Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București 1985 usw. In ihrer Intention, die nichtchristliche Seite der rezenten Volkskultur herauszustreichen, umfassen sie oft auch weite Teile kollektiver Imaginationen der Dämonologie, die allerdings in einer hybriden Gemengelage mit der Volksfrömmigkeit und der dörflichen Pastoralpraxis anzutreffen sind (vgl. z.B. Paul Wiertz, »Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen – Volksglauben und Volksbrauch«, *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 569–632). Diese Gemengelage ist etwa bei den vom Priester gesegneten blutigen Tieropfern im Kirchenbereich gegeben (dazu die vorbildlich systematische Arbeit von Georgios N. Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία – μορφολογία – τυπολογία*, Athen 1979) oder bei den Grabbräuchen (zur konstanten Tradition seit der Antike vgl. die klassische Monographie von Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974, erw. Aufl. von Dimitrios Yatromanolakis und Panagiotis Roilos, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2002). Unschätzbar sind die älteren Arbeiten von Friedrich Salomo Krauss, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster 1890 und *Slavische Volksforschungen*, Leipzig 1908, da sie vormoderne kollektive Imaginationen aufnehmen und beschreiben.

Zur Dämonologie gibt es eine ganze Reihe von Arbeiten (in Auswahl: Milena Benovska-Säbkova, *Zmejat v bälgarskija folklor*, Sofija 1992 [1995], Tanas Vražinovski, *Narodna demonologija na makedoncite*, Skopje 1995, P. Ljubenov, *Samovili i samodivi*, Sofija 1891, Josip Moroz, *Ženski demonični obrazi v bälgarskija folklor i vjarvanija*, Sofija 1989, Emmanuella Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαρπώ). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamdrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroi, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Revueil d'études*, Athènes 2005, 263–450, Éva Pócs, *Fairies and Witches at the Boudary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243), vergleichend Dagmar Burkhart, »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 65–108, Ute Dukova, »Die Bezeichnung der Dämonen im Bulgarischen«, *Balkansko ezikoznanie/Linguistique balkanique* 26/4 (1983) 5–47, 2/7/2 [1984] 5–50, 28/2 [1985] 5–62, Wilhelm Lettenbauer, »Über Krankheitsdämonen im Volksglauben der Balkanslaven«, *Serta Monacensia. FS Franz Babinger*, Leiden 1952, 120–135, Ivanička Georgieva, *Bälgarska narodna mitologija*, Sofija 1983 [1993], zur Metamorphose des altgriechischen Charon zum neugriechischen Charos Dirk C. Hesselning, *Charos. Ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens*, Leiden/Leipzig 1897, zur byzantinischen Dämonologie Perikles-Petros Ioannou, *Dé-*

monologie populaire – démonologie critique au XIe siècle, Wiesbaden 1971, zu den einschlägigen Sagen und Überlieferungen Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904 sowie Einzelkapitel in den *Miszellen* dess., *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, 3 Bde., Athen 1920/21 und 1931, zu neueren methodischen Ansätzen vgl. Charles Stewart, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton 1991, zu Abwehrpraktiken und traditionellen Amuletten (für Kinder Evangelos Avdikos, *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, Athen 2012, Joseph Freiherr v. Hammer-Purgstall, *Talismane der Muslimen*, Wien 1914), ebenso wie zu allen Formen der Zauberei und Mantik (Veselin Čajkanović, *Sabrana dela iz srpske religije i mitologije u pet knjiga*, Beograd 1994, Sreten Petrović, *Mitologija, magija i običaji*, Beograd 1992, Henry Maguire [ed.], *Byzantine Magic*, Washington D. C. 1995).

Reichhaltige Literatur existiert auch zu rezenten Vorstellungen wie dem Bösen Blick (zu den parallelen antiken Vorstellungen Frederick Thomas Elworthy, *The Evil Eye: The Classic Account of an Ancient Superstition*, New York 2004 [London 1895], Petru Caraman, *Descolindatul in orientul și sud-estul Europei*, Iași 1997 [Diss. 1939], Christina Veïku, *Το κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Diss. Athen 1998 [+2004] usw.), aber auch zum Wallfahrtswesen (z. B. zur Tinos-Wallfahrt Jill Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton 1995, Svetla Gjurova (ed.), *Kniga za bǎlgarskite chadžii*, Sofija 1995, zu den Mini-Kapellen am Straßenrand Ioannis M. Hatzifotis, *Τα προσκυνητάρια των ελληνικών δρόμων*, Athen 1986; unverzichtbar sind immer noch die Feldforschungsarbeiten von Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich, *Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien*, Wien 1955, *Volks glauben im Bereich des Islam. Bd. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden 1960/62 und »Beiträge zum religiösen Volksleben auf der Insel Cypern mit besonderer Berücksichtigung des Wallfahrtswesens«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 12, 1961, 135–210).

Besonders interessante Kulturlandschaften wie das historische Thrakien (heute auf drei Länder aufgeteilt) und Kleinasien (vor der Etablierung der türkischen Republik) sind aufgrund der Flüchtlingsvolkskunde Gegenstand erschöpfender Studien geworden (vgl. indizierend Manolis G. Varvunis, *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, Athen 2010, Manolis G. Sergis, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007). Zahlreiche Studien existieren auch zu den Sonderformen der Pastoralpraxis (z. B. zu kirchlich eingesegneten Wahlbruderschaft vgl. Leopold Kretzenbacher, *Ritueller Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv*, München 1971, ders., »Serbisch-orthodoxe Wahlverbrüderung« zwischen Gläubigenwunsch und Kirchenverbot von heute«, *Südost-Forschungen* 38, 1979, 163–183, Walter Puchner, »Grie-

chisches zur *adoptio in fratrem*», *Südost-Forschungen* 53 (1994) 187–224 und modifiziert ders., »*Adoptio in fratrem*. Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, Wien/Köln/Weimar 2009, 353–384) sowie dem balkanischen Heiligenkult (z. B. T. Tasić/M. Detelić [eds.], *Kult svetih na Balkanu*, Kragujevac 2001).

B. AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE ZUM VORLIEGENDEN BAND

An dieser Stelle werden nur Monographien und Studien genannt, die mehrfach zitiert worden sind oder herausragende Bedeutung für die Darstellung des behandelten Themas besitzen bzw. von übergreifender Themenstellung sind.

Abbott, C. F., *Macedonian Folklore*, Cambridge 1893.

Adăscăliței, V., »Jocul Cerbului în Moldova«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1968, 421–438.

Adăscăliței, V., *Teatru folcloric din județele Bacău Neamț*, Bacău 1968.

Adăscăliței, V., *Teatrul folcloric*, Iași 1969.

Adăscăliței, V./L. Țișeș, »Mocănașii«. Datina – spectacol«, *Revista di Etnnografia și Folclor* 15 (1970) 323–333.

Adăscăliței, V./I. Ciubotaru, *Teatru folcloric din județul Iași*, Iași 1969.

Afentras, G., »Λαογραφικά της βορείου Ευβοίας«, *Αρχεῖον Ευβοϊκῶν Μελετῶν* 10 (1963) 223–365.

Aikaterinidis, G. N., »Χρήσις και σημασία του ᾠμιλητου νερού« εις τον βίον του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικῶν Αρχεῖου* 15–16 (1962–63) 42–61.

Aikaterinidis, G. N., »Ο εορτασμός του Αγίου Γεωργίου εις Νέον Σούλι Σερρών«, *Σερραϊκά Χρονικά* 5 (1969) 129–148.

Aikaterinidis, G. N., *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία – μορφολογία – τυπολογία*, Athen 1979.

Aikaterinidis, G. N., »Οι ᾠραπήδες« της Νικήσιανης Παγγαίου«, *Λαογραφία* 32 (1979–81) 215–226.

Aikaterinidis, G. N., *Γιορτές και δρώμενα στο νομό Δράμας*, Drama 1997.

Aikaterinidis, G. N., »Το κουδούνι σε λαϊκά δρώμενα και άλλες εθμικές εκδηλώσεις«, *Επετηρίδα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 29–30 (1999–2003) 21–33.

Aikaterinidis, G. N., *Πασχαλινό δρώμενο στην Καλή Βρύση Δράμας*, Kali Vrysi/Drama 2000.

Aikaterinidis, G. N., *Εικονογραφία Σερραϊκής Λαογραφίας*, Αθήνα 2002.

Ajdačić, D., »O vilama u narodnim baladama«, *Studia mythologica Slavica* 4 (2001) 207–224.

- Akoglu, X. K., *Από τη ζωή του Πόντου. Λαογραφικά Κοτυώρων*, Athen 1939.
- Alexakis, E., *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Athen 1980.
- Alexakis, E., *Η εξαγορά της νύφης. Συμβολή στη μελέτη των γαμήλιων θεσμών στη νεότερη Ελλάδα*, Athen 1984.
- Alexakis, E., *Η σημαία στο γάμο. Τελετουργία – εξάπλωση – προέλευση*, Athen 1990.
- Alexakis, E., *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητες στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Athen 2001.
- Alexakis, E./M. Vrachionidou/A. Oikonomu (eds.), *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα*, Athen 2008.
- Alexiadis, M. A., *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B)*, Ioannina 1982.
- Alexiadis, M. A., »Do ut des«, *Δωδώνη* 16/1 (1987) 253–265.
- Alexiadis, M. A., *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα*, Athen 1989.
- Alexiadis, M. A., *Ο Αγαπητικός της Βοσκοπούλας. Αγνώστη ζακυνθινή »ομιλία« του Αλέκου Γελαδά. Συμβολή στην έρευνα του ζακυνθινού λαϊκού θεάτρου*, Athen 1990.
- Alexiadis, M. A., *Καρπαθιακή Λαογραφία*, Athen 2001.
- Alexiadis, M. A./Varvunis, M. G., *Άσεμνη ελληνική λαογραφία. Αναλυτική βιβλιογραφία*, Athen 2013.
- Alexiou, M., *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (erw. Aufl. von D. Yatromanolakis und P. Roilos, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2002).
- Alexiou, M., »Reappropriating Greek Sacrifice: *homo necans* or *άνθρωπος θυσιάζων*«, *Journal of Modern Greek Studies* 8/1 (1990) 97–123.
- Alterescu, S., *Istoria Teatrului Leydiuturi pină la 1848*, București 1965.
- An, N., *Karagöz*, Ankara 1959.
- Anasis, E. E., *Τα φαρμακευτικά βότανα της Ελλάδος, ονομασία, ιστορία*, 2 Bde., Athen 1976.
- Anastasiadou, I. I., »Deux cérémonies de travestissement en Thrace: le jour de Babo et les Caloyeri«, *L'Homme* 16 (1976) 89–101.
- Ančev, A., *Dreams and folklore*, Sofia 1995.
- And, M., *Dances of Anatolian Turkey*, New York 1959.
- And, M., *Kirk Gün Kirk Gece*, Istanbul 1959.
- And, M., *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*, Istanbul 1962.
- And, M., *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64.
- And, M., »Various species of shadow theatre and puppet theatre in Turkey«, *Estratto degli Atti del secondo congresso internazionale di arte Turca*, Napoli 1965.
- And, M., »Wie entstand das türkische Orta Oyunu (Spiel der Mitte)?«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) 201–216.

- And, M., *Karagöz. Turkish Shadow Theatre*, Ankara 1975.
- And, M., *Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu*, Ankara 1977.
- Angelov, B., »Samovilite v bälgarskata narodna poezija«, *Izvestija na Seminara po Slavjanska filologija pri universiteta v Sofija* 3 (1911) 1-66.
- Angelov, B., »Bälgarskata narodna balada (Baladi za samovili – samodivi)«, *Izvestija na narodnija Etnografski muzej* 12 (1936) 1-29.
- Angelov, D., *Les Balkans au Moyen Age: la Bulgarie des Bogomiles aux Turcs*, London 1978.
- Angelov, V., »Obrednata maska«, *Bälgarskija etnografija* 3-4 (1994) 28-34.
- Angelova, R., »Kukerski igri-običai za plodorodie i zdrave i naroden teatär«, *Teatär* 2 (1956) 95-106.
- Anguélova-Georguéva, R., »La culture théâtrale folklorique chez les Slaves du sud à travers leurs coutumes et leurs jeux d'hiver en travestis et avec masques«, *Makedonski Folklor* 15-16 (1975) 353-361.
- Antić, V., »Trojcata mudreci od istok i račanjeto na Isus Christos vo makedonskite narodni običai i pesni«, *Makedonski Folklor* 15-16 (1975) 183-195.
- Antoniadis, X. A., »Ένα παράδοξο αποκρηάτικο έθιμο στη Σκύρο«, *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 16 (1970) 395-415.
- Antonijević, D., »Contribution à l'étude de la symbolique du cercle magique et la marche en rond autour du defunt«, *Balkanica* 3 (1972) 461-476.
- Antonijević, D., »Đurđevdanski folklor kao obeležje specifičnosti i zajednice etnički grupa prizrena«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu* 10.-13. IX. 1967, Beograd 1974, 193-202.
- Antonijević, D., »Vizantijske brumalije i savremene maskirane prvorkе balkanskih naroda«, *Balkanica* 10 (1979) 93-129.
- Antonijević, D., »A contribution to the Study of Cults and Symbols of Balkan Cattle-Breeders«, *Balkanica* 12 (1981) 109-116.
- Antonijević, D. (ed.), *Folklorni teatar u balkanski i podunavskim zemljama*, Beograd 1984.
- Antonijević, D., »Karadoz«, *Gradska kultura na Balkanu (XV-XIX vek)*, Beograd 1984 (Balkanološkog instituta SANU, 21) 395-412.
- Antonijević, D., »Some theatrical elements in carnival rites of the Balkan people«, *Balkanica* 16-17 (1985-86) 159-166.
- Antonijević, D., »Igre pod maskami u svetlu komparacije i kontinuiteta«, *Glasnik Etnografskog muzeju u Beogradu* 54-55 (1991) 165-178.
- Antonijević, D., *Dromena*, Beograd 1997.
- Antonijević, D. et al., *Ritualni trans*, Beograd 1990.
- Antoniou-Kritiku, I., *Επικοινωνία στα ελληνικά. Εννοιολογικό λεξικό χειρονομιών και εκφράσεων*, Athen 2008.
- Antzulatu-Retsila, E., *Τα στέφανα του γάμου στη νεότερη Ελλάδα*, Athen 1980.

- Appendini, F. M., *Notizie storico-critiche sulle antichità, istoria e letteratura de' Ragusei*, 2 Bde., Dubrovnik 1802/3.
- Aranud, A., »La Baskania ou le mauvais œil des Grec Modernes«, *Échos d'Orient* 15 (1912) 385–394.
- Ardalic, V., »Bucovica (nastavak), Godišnji običaji: domaći (kućni) običaji kod svetkovanja«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 7/2 (1902) 237–294.
- Argenti, P. P., *The customs of Chios: their development from the XVth to the XXth century*, London 1953.
- Argenti, P. P., *The religious minorities of Chios: Jews and Roman Catholics*, Cambridge 1978.
- Argenti, P. P./A. J. Rose, *The Folk-Lore of Chios*, Cambridge 1949.
- Arnauodov, M., *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917.
- Arnauodov, M., »Kukeri i rusalii«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 34, Sofija 1920, 1–242.
- Arnauodov, M., *Očerki po bälgarski folklor*, Sofija 1934.
- Arnauodov, M., »Der Familienschutzgeist im Volksglauben der Bulgaren. Folkloristische Skizzen«, *Zeitschrift für Balkanologie* 5 (1967) 129–137.
- Arnauodov, M., »Babinden väv Velingradsko«, *Väprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 92–100.
- Arnold, M. S., *Childbirth among Rural Greek Women in Crete: Use of Popular, Folk, and Cosmopolitical Medical Systems*, PhD diss., University of Pennsylvania 1985.
- Atanasova, K., »Obreda rolja i značenieto na trapezata v kolednite praznici na bälgarii i rumänici«, *Etnografski problemi na narodnata duhovna kultura*, Bd. 3, Sofija 1994, 48–79.
- Asdrachas, Sp., »Faits économiques et choix culturels: à propos du commerce de livres entre Venise et la Méditerranée orientale au XVIIIe siècle«, *Studi veneziani* 13 (1971) 587–621.
- Avdeev, A. D., *Proizchoždenie teatr*, Moskva 1969.
- Avdikos, E., *To paidi στην παραδοσιακή και τη σύγχρονη κοινωνία*, Athen 1996.
- Avdikos, E., *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, Athen 2012.
- Babinger, F., »Der Islam in Südosteuropa«, *Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturhistorische Beiträge*, München 1959, 211–217.
- Balassa, I./G. Ortutay, *Die ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982.
- Bálint, S., *Ünnepi kalendárium*, 2 Bde., Budapest 1977.
- Bandić, D., »Šamanistička komponenta rusalijskog rituala«, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd 1997, 203–224.
- Barbar, K., »Der Baumkult der Bulgaren«, *Anthropos* 30 (1935) 797–802.
- Basch, S./P. Chuvin (eds.), *Pitres et pantines: Transformations du masque comique de l'antiquité au théâtre d'ombres*, Paris 2007.

- Bax, M., »The Seers of Medjugorje. Professionalization and Management Problems in a Yugoslav Pilgrimage Centre«, *Ethnologia Europaea* 20 (1990) 167–176.
- Bonifačić-Rožin, N., »Šante i Pante. Narodni ručne lutke u Hrvatkoj«, *Slovenski Etnograf* 15 (1962) 135–156.
- Bartl, P., »Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien«, *Grazer und Münchener balkanologische Studien*, München 1967, 117–127.
- Başgöz, I., »Earlier References to Kukla and Karagöz«, *Turcica* 3 (1971) 9–21.
- Basić, O., *Etnokoreologija*, Beograd 2004.
- Batušić, N., *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978.
- Bauman, R., *Story, Performance, and Event*, New York 1986.
- Beck, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Beck, H.-G., *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München 1977.
- Begović, M., *Zakonik cara Stefana Dušana*, Beograd 1981.
- Belaj, V., »Običaji vučara u Južnih Slavena i pokušaji njegova interpretiranja«, *Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena* 49 (Zagreb 1983) 73–94.
- Belgrader, M., »Magyarische Flüche«, *Südostdeutsche Vierteljahrsblätter* 27/2 (1978) 123–126.
- Belgrader, M., »Rumanian Obscenities and Curses«, *Maledicta* 9 (1985).
- Belitska-Scholz, H., »Gaukler und Wanderpuppenspieler aus Ungarn«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) 106–122.
- Belitska-Scholtz, H./O. Somorjai, *Das Kreuzer-Theater in Buda (1794–1804). Eine Dokumentation zur Bühnengeschichte der Kasperlfigur in Budapest*, Wien/Graz/Köln 1988.
- Belović, J., *Das Liebesleben auf dem Balkan*, Dresden 1927.
- Belovic, J., *Die Sitten der Südslaven*, Dresden 1927.
- Belting, H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1991.
- Ben-Amos, D./K. S. Goldstein (eds.), *Folklore: Performance and Communication*, The Hague 1975.
- Benc Bošković, K., *Pokladne maske iz zbirki Etnografskog muzeja u Zagrebu i muzeja u Mohaču*, Mohács/Zagreb 1973.
- Benedek, A./L. Vargyas, *Az istenesi székelyek betlehemes játéka*, Kolozsvár 1943.
- Benekos, D., »Eigenschaften und Fähigkeiten der Magier und Hexen nach dem epirotischen Volksglauben«, *Laografia* 35 (1987–89) 223–234.
- Benekos, D. S., *Η αγωγή των δαιμόνων στην Ήπειρο. Συμβολή στη μελέτη της νεοελληνικής μαγείας*, Ioannina 1988.
- Benekos, D., »The initiation into magic according to the epirotic folk tradition«, *Ηπειρωτικό Ημερολόγιο* 12 (1990) 139–144.
- Benekos, D. S., »Die Mondmagie in Epiros«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 30 (1992) 31–46.

- Benekos, D., »Δαιμονικές ασθένειες στις ηπειρωτικές λαϊκές δοξασίες«, *Ηπειρωτικό Ημερολόγιο* 21 (1999) 193–203.
- Benovska, M., »Nabljudenija vārchu simbolikata v obreda za dāžd ›peperuda«, *Folklor, ezik i narodna sūdba*, Sofija 1979, 142–153.
- Benovska, M., »Sāštност i estetičeski izmerenija na obreda German«, *Obredi i obreden folklor*, Sofija 1981, 235–256.
- Benovska-Sābkova, M., »Za rusalkite v bālgarkija folklor« *Bālgarski folklor* 17/1 (1991) 3–14.
- Benovska-Sābkova, M., *Zmejat v bālgarskija folklor*, Sofija 1992 (1995).
- Benovska-Sābkova, M., »Bālgarskata maskaradna obrednost v konteksta na evropejskata tradicija«, *Bālgarskija etnografija* 3–4 (1994) 3–15.
- Benovska-Sābkova, M., »Rusalkite i samodivite v bālgarskata tradicija«, *Medievistika i kulturna antropologija, FS D. Petkanova*, Sofija 1998, 345–401.
- Benyovsky, K., *Die Oberuferer Weihnachtsspiele*, Pressburg 1934.
- Bernard, R., »Le Bulgare karakondžo ›sorte de loupa garou« et autres formes bulgares issues du turc karakoncolos«, *Izsledvanija v čest na akademik Mihail Arnaudov*, Sofija 1970, 477–486.
- Berze Nagy, J., *Baranyai magyar népszokások*, Pécs 1940.
- Beza, M., »The Sacred Marriage in Roumanian Folklore«, *The Slavonic Review* 4/11 (1925) 321–333, 5/15 (1927) 647–658.
- Beza, M., *Paganism in roumanian folklore*, London 1928.
- Bibi-Papaspyropulu, A., *Παραδοσιακή ιατρική στην Πελοπόννησο*, Diss. Athen 1985.
- Bibi-Papaspyropulu, A., *Ελληνική ιατρική παράδοση*, 2 Bde., Athen 1989.
- Bihalji-Merin, O., *Maska, ritual i pozorište*, Beograd 1970.
- Bihalji-Merin, O., *Maske sveta*, Beograd/Ljubljana 1970.
- Biris, K. I., *Ο Καραγκιόζης. Ελληνικό λαϊκό θέατρο*, Athen 1952.
- Bliss, F., *Islamischer Volksglaube der Gegenwart*, Bonn 1986.
- Blum, R. & E., *Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities*, Stanford 1965.
- Blum, R. & E., *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970.
- Bobčev, S. S., »Notes comparée sur les Hadjis balkaniques«, *Revue internationale des études balkaniques* 2 (1936) 1–12.
- Bočev, M., »Kukerski igri. Kukeri. Kukeri maski«, *Problemi na izkustvoto* 3 (1976) 27–34.
- Bocev, V., »Maskiranjeto i običaite pod maski vo Makedonija«, *Etnolog* 3 (Skopje 1993) 114–124.
- Bočkov, P., »Zoomorfni čerti v obraza na epičeskija geroj–junak«, *Vtori meždunaroden kongres po bālgaristika* 15 (Sofija 1988) 205–215.

- Bogdani, H. G., »Valle në festat kalendarike të ripërtëritjes së natyrës«, *Kultura Popullore* 1–2 (Tirana 1994) 159–167.
- Bokova, I., »Festivalām – tradicija i sāvremenost«, *Maska i ritual*, Sofija 1999, 117–131.
- Bombaci, A., »Ortaoyunu«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56 (1960) 285–297.
- Bombaci, A., »On ancient Turkish Dramatic Performances«, D. Sinor (ed.), *Aspects of Altaic Civilization*, Bloomington 1962, 87–117.
- Bombaci, A., »Rappresentazioni drammatiche di Anatolia«, *Oriens* 16 (1963) 171–193.
- Bonifačić-Rožin, N., *Hrvatski narodni običaji, priče i pjesme iz kotara Rijeka*, Zagreb 1952.
- Bonifačić-Rožin, N., *Hrvatske narodi običaji iz kotara Pazin*, Zagreb 1959.
- Bonifačić-Rožin, N., *Folklorna građa Petrinje i okolice*, Zagreb 1960.
- Bonifačić-Rožin, N., *Narodne igre (Voćin i Čaćinci)*, Zagreb 1960.
- Bonifačić-Rožin, N., »Svadbena dramatika u Dubrovačkom primorju«, *Narodna umjetnost* 3 (1964/65) 38–74.
- Bonifačić-Rožin, N., »Pokladne maškare u Konovlima«, *Narodna Umjetnost* 4 (1966) 153–173.
- Bonifačić-Rožin, N., »Narodna drama i igre u Sinjkog krajini«, *Narodna Umjetnost* 5–6 (1968) 517–578.
- Bonifačić-Rožin, N., »Folkloruv kazalište in južnom dijelu Hrvatskog zagorja«, *Narodna umjetnost* 10 (1973) 217–258.
- Bonifačić-Rožin, N., »Igre ›trikralja‹ i ›vertepi‹ kod jednog dijela stanovništva Hrvatske«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu 10.–13. IX. 1967*, Beograd 1974, 433–440.
- Bonifačić-Rožin, N., »Maškare i njihove dramski igre na otoku Braču«, *Narodna umjetnost* 11–12 (1975) 365–396.
- Bonifačić-Rožin, N., »Tragom narodni ručnih lutaka u Hrvatskoj, Bosni, Hercegovini i Srbiji«, *Traditiones* 5–6 (1979) 19–30.
- Bonifačić-Rožin, N. et al., *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963.
- Boratav, P. N., »The Negro in Turkish Folklore«, *Journal of American Folklore* 64 (1951) 83–88.
- Boratav, P. N., »Les Noirs dans le folklore turc et le folklore des Noirs de Turquie (Notes)«, *Journal de la Société des Africanistes* 28 (1958) 7–23.
- Borcaklı, A., *Karagöz*, Ankara 1970.
- Bosić, M., *Božićni običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad/Beograd 1985.
- Bosić, M., »Glavni elementi svadbenih običaja Srba u Vojvodini«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 54–55 (1991) 185–201.
- Bosić, M., *Ženidbeni običaji Šokaca – Hrvata u Bačkoj*, Novi Sad 1992.

- Bosić, M., *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad 1996.
- Bošković-Stulli, M., »Darstellerische Aspekte des Erzählen«, *Fabula* 26 (1985) 58–71.
- Bošković-Stulli, M., »O folklorizmu«, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 45 (1986) 31–57.
- Braude, B./L. Bernard (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. 1: *The Central Lands*, New York/London 1982.
- Brednich, R.-W., *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964 (FFC 193).
- Brewster, P. G., »Some Games from Southern Europe«, *Midwest Folklore* 1 (1951) 109–111.
- Brewster, P. G./Jelena Milojković-Djurić, »Groups of Yugoslavic Games«, *Southern Folklore Quarterly* 20 (1956) 183–191.
- Brewster, P. G./G. Tarsouli, »Ελληνικά νηπιοπαίγνια«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 5 (1945–49) 101–125.
- Breyer, B., *Das deutsche Theater in Zagreb 1780–1840*, Zagreb 1938.
- Buhociu, O., *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974.
- Buhociu, O., *Le folklore roumain de printemps*, Thèse, Paris 1957.
- Buhociu, O., »Die Feiertage des Sommers und Herbstes in Rumänien«, *Zeitschrift für Balkanologie* 6 (1968) 3–39.
- Burada, T. T., *Istoria teatrului in Moldova*, Bd. 1, Iași 1915.
- Burkhart, D., *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, München 1968.
- Burkhart, D., »Der rote Schleier. Zur traditionellen Brautausstattung bei den Türken und Bulgaren«, G. Völger/K. v. Welck, *Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt*, Bd. 2, Köln 1985, 450–455.
- Burkhart, D., »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 65–108.
- Burkhart, D. (ed.), *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker (Beiträge zur Tagung vom 19.–24. Nov. 1989 in Hamburg)*, Berlin 1991.
- Burkhart, W., *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley/Los Angeles/London 1983.
- Çabej, E., »Sitten und Gebräuche der Albaner«, *Revue Internationale des Études Balkaniques* 1 (1935) 225 ff.
- Çabej, E., »Život i običaji arbanasa«, *Knjiga o Balkanu* I (Beograd 1936) 303–329.
- Çabej, E., »Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 5 (1941) 229–241.
- Çabej, E., »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* 35 (1966) 333–387.
- Caimi, G., *Karagheuz ou la comédie grec dans l'âme du théâtre d'ombres*, Athènes 1935.

- Čajkanović, V., *Sabrana dela iz srpske religije i mitologije u pet knjiga*, Beograd 1994.
- Campbell, J. K., *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1964.
- Capidan, Th., »Le jeu aux osselets chez les Roumains, les Slaves et les Albanais«, *Revue internationale des études balkaniques* 1 (1934) 211–231.
- Caraman, P., *Obreżed kołędowania u Słowien i u Rumunów*, Kraków 1933.
- Caraman, P., *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*, Iași 1997 (Diss. 1939).
- Carić, Anton E., »Volksaberglaube in Dalmatien«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 6 (1899) 585–608.
- Carolidis, P., *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Straßburg 1913.
- Carnoy, H./J. Nicolaïdes, *Traditions populaires de Constantinople et de ses environs. Contributions au Folklore des Turcs, Chrétiens, Arméniens, etc.*, Paris 1892.
- Carnoy, H./J. Nicolaïdes, *Folklore de Constantinople*, Paris 1894.
- Cepenkov, M. K., *Makedonski narodni umotvorbi*. Bd. 10, Heft 9, *Narodni verovanja. Detski igri*, Skopje 1972.
- Chalkea, E., »La fête dans les villages de Zagori«, P. Stahl (ed.), *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 6 (Paris 1983) 1–8.
- Chiaro Fiorentino, A. del, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia. III. Riti de' Valachi*, Venezia 1718.
- Chrysanthis, K., *Δημόδης ιατρική της Κύπρου – Σύμμεικτα*, Nicosia 1988.
- Chrysanthopoulou–Farrington, B., *An analysis of rituals surrounding birth in modern Greece*, M. Phil. thesis, University of Oxford 1984.
- Chrysanthopulu–Farrington, V., »Η πασχαλινή κούνια του Καστελλόριζου. Κοινωνικές θεωρήσεις και προεκτάσεις«, *Σύνδειπνον. Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο*, Ioannina 1988, 307–329.
- Churmuziadis, A., »Περί των αναστεναρίων και άλλων τινών παραδόξων εθίμων και προλήψεων«, *Έκθεσις της καταστάσεως της Μεγάλης του Γένους Σχολής κατά το σχολικόν έτος 1872–73*, Konstantinopel 1873, 4–29 (nachgedruckt in *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 26, 1961, 143–167).
- Ciszewski, St., *Künstliche Verwandtschaften bei den Südslaven*, Diss. Leipzig 1897.
- Closs, A., »Südosteuropa als ethnologisches Untersuchungsfeld über ekstatisches Brauchtum«, *Wiener Ethnohistorische Blätter* 3 (1971) 3–22.
- Codellas, Pan. S., »Greek Folklore of the Present Day: the Smerdaki«, *Journal of American Folklore* 58 (1945) 236–244.
- Colpe, C., »Das samaritanische Pinehas–Grab in Awerta und die Beziehungen zwischen Hadir– und Georgslegende«, *Zeitschrift des deutschen Palaestina–Vereins* 85 (1969) 162–196.

- Conrad, J. L., »Magic Charms and Healing Rituals in Contemporary Yugoslavia«, *Southeastern Europe* 10/2 (1983) 99–120.
- Conrad, J. L., »Bulgarian Magic Charms: Ritual, Form, and Content«, *Slavic and East European Journal* 31/4 (1987) 548–562.
- Constantin, M., »Les coutumes dans les cortèges à masques chez les roumains et chez les peuples balkaniques«, *Makedonski Folklor* 8/15–16 (1975) 335–345.
- Coote, F., »Some Notes on the Evil Eye round the Mediterranean Basin«, *Folklore* 44 (1933) 93–98.
- Costa, F. A., »Spectacole de divertissement la curțile domnești și boierești în epoca feudală«, *Studii și cercetări ist. artei* 5/2 (1958) 137–333.
- Couffin, M. C., *Monde féminin et mariage en Epire grecque*, Montpellier 1982.
- Coulentianou, J., *The goat–dance of Skyros*, Athens 1977.
- Cristescu, C., »Pilgrimage and pilgrimage song in Transylvania«, *East European Meetings in Ethnomusicology* 1 (1994) 31 ff.
- Csalog, J., *Busójárás, a mohácsi sokácok ünnepe*, Pécs 1949.
- Csávásy, A., »Tuskohuzás a Hienzeknél«, *Ethnographia* 33 (1922) 91 ff.
- Csiszár, Á., »Szemmelverés és igéséz«, *Jósa András Múz. Évk.* 11 (1968) 161–170.
- Csövek, J., *Halottlátók a magyar néphitben*, Debrecen 1986.
- Čubelić, T., *Narodno dramsko stvaralaštvo*, Zagreb 1964.
- Čubelić, T., *Usmena narodna retorika i teatrologija*, Zagreb 1970.
- Čuk, J., »Svadbeni običaji i Krašiću nekada i danas«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 40 (1962) 95–106.
- Čulinović-Konstantinović, V., »Dodole i prporuše«, *Narodna Umjetnost* 5 (1963) 73–96.
- Čupurdija, B., *Agrarna magija u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd 1982.
- Cvetanovska, J., *Igre po smrti*, Skopje 1999.
- Dalampis, N. D., »Περιγραφή του εθίμου «οι Λαζαρίνες» όπως γίνεται στο χωριό Πολύφυτο του νομού Κοζάνη«, *Μακεδονικά* 5 (1961–63) 244–252.
- Dalven, I. R., »Betrothal and Marriage Customs of the Jannina Jews«, *Sephardic Scholars* 3 (1973) 41–60.
- Damianakos, St. (ed.), *Théâtres d'ombres. Tradition et Modernité*, Paris 1986.
- Danforth, L. M., »Humour and Status Reversal in Greek Shadow Theatre«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 99–111.
- Danforth, L. M., *The Anastenaria: A study in Ritual Greek Therapy*, Princeton 1978.
- Danforth, L. M., »The Role of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1979) 141–163.
- Danforth, L./A. Tsiaras, *The death rituals in rural Greece*, Princeton 1982.
- Daničić, L. T., »Das Hemd in Glauben, Sitte und Brauch der Südslaven«, *Anthropophyteia* 7 (1910) 54–128.

- Daničić, L. T., »Die Frauenschürze in Glauben und Sitten der Südslaven«, *Anthropophyteia* 9 (1912) 102–209.
- Dawkins, R. M., »A visit to Scyros«, *The Annual of the British School in Athens* 11 (1904/05) 72 ff.
- Dawkins, R. M., »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 26 (1906) 191–206.
- Dawkins, R. M., »Soul and body in the Folklor of Modern Greece«, *Folk-Lore* 53 (1942) 131–147.
- Daxelmüller, Chr., *Zauberpraktiken. Die Ideengeschichte der Magie*, Düsseldorf 2005 (Zürich 1993).
- Debreczeni, F. (ed.), *A Bábjátzás Magyarországon*, Budapest 1955.
- Dede, A., *Bati Trakya Türk Folkloru*, Istanbul 1975.
- Defteraios, A. N., *Ο άρτος κατά την γέννησην και την τελευταίην*, Athen 1979.
- Defteraios, A. N., *Το ψωμί στα έθιμα των Ελλήνων. Η συμβολική και μαγική χρήση του από τους Νεοέλληνες*, Athen 2000.
- Dégh, L., *Narratives in Society. A Performer-Centered Study of Narration*, Helsinki 1995 (FFC 255).
- Delatte, A., *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège 1932.
- Delić, St. R., »Wie unser Volk denkt. I.: Der ›Oganj‹ (Fieberausschlag) und seine Heilung«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 3 (1895) 558–565.
- Deligiannis, V. N., »Λαογραφικά Δογαν-κιόι Μαλγάρων (Αν. Θράκης)«, *Αρχεῖον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 4 (1937–38) 53–71.
- Detorakis, Th., »Η αδελφοποιία στην Κρήτη«, *Κρητολογία* 7 (Heraklion 1978) 131–151.
- Djamo-Diaconița, L., »Une texte slavon de farmacoterapie populară din secolul al XVI-lea«, *Romanoslavica* 14 (1967) 377–409.
- Dialektos, D., *Νεράϊδες – Καλλικάντζαροι – Βρικόλακες στις Λεσβιακές παραδόσεις*, Athen 1979.
- Dieterich, K., »Hellenistische Volksreligion und byzantinisch-neugriechischer Volksglaube«, *Angelos* 1 (1925) 2–23.
- Dimitrokallis, G., *Εικονογραφία της Ψυχής. Η ψυχή – πουλί*, Athen 1992.
- Dinekov, P., *Bălgarski folklor*, Sofija 1972.
- Dinescu, V., *Teatrul de umbre Turc*, București 1982.
- Dionisopoulos-Mass, R., »The Evil Eye and Bewitchment in a Peasant Village«, C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*, New York 1976, 42–62.
- Dioszégi, V., »Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 7 (1955) 97–135.
- Diószeji, V., *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest 1958.

- Dmitrievskij, A., *Opisanie liturgitseskich rukopisej. II. Ευχολόγια*. Kiew 1901 (reprografischer Nachdruck Hildesheim 1965).
- Domonkos, P. P., »A moresca Európában és a magyar hagyományban«, *Filologiai Közleményi* (1958) 202 ff.
- Domonkos, P. P., »Der Moriskentanz in Europa und in der ungarischen Tradition«, *Studia Musicologicae* 10 (1968) 229–311.
- Dömötör, T., »Erscheinungsformen des Charivari im ungarischen Sprachgebiet«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1957) 72–89.
- Dömötör, T., »Literatur and folklore. Problems of reseach in old Hungarian dramatic art«, *Annual Universitatis Scientiarum Budapestensis, Sectiones Philologiae* 1 (1957) 53–65.
- Dömötör, T., »Regeló-Monday (The First Monday after Epiphany)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (1959) 1–25.
- Dömötör, T., *A zujkori színjátás kialakulása kelet-Európában*, Budapest 1964.
- Dömötör, T., *A népi színjátás Európában*, Budapest 1966.
- Dömötör, T./E. Eperjessy, »Dodola and other slavonic folk-customs in county Baranya (Hungary)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1967) 399–408.
- Dömötör, T., »Népi színjátéktípusok«, *Műveltség és Hagyomány* 10 (1968) 161–174.
- Dömötör, T., »Zur Frage der sogenannten Kausalfiktionen«, *IV. Intern. Congress for Folk-narrative Research in Athens, Laografia* 27 (1968) 88–93.
- Dömötör, T., »Das Blochziehen in Rábatótfalu 1968 – eine ungarische Variante eines interethnisch verbreiteten Faschingsbrauches«, *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volkskultur- und Sozialforschung*, Göttingen 1969, 385–392.
- Dömötör, T., »Die Hebamme als Hexe«, L. Röhrich (ed.), *Probleme der Sagenforschung*, Freiburg 1973, 177–189.
- Dömötör, T., *Ungarische Volksbräuche*, Budapest 1972.
- Dömötör, T., *A népszokások költészete*, Budapest 1974.
- Đorđević, D. T., *Život i običaji narodni u leskovačkom kraju*, Leskovac 1985.
- Đorđević, T., *Srpske narodne igre*, Beograd 1907.
- Đorđević, T., *Iz Srbije Kneza Miloša*, Beograd 1924.
- Đorđević, T., »Veštica i vila u nasem narodomverovanju i predanju«, *Srpski Etnografski Zbornik* 66 (1953) 5–55.
- Đorđević, T., *Deca u verovanjima i običajima našega naroda*, Beograd/Niš 1990.
- Dostálová-Jeništová, R., »Das neugriechische Schattentheater Karagöz. Einige Bemerkungen zu seiner weiteren Erforschung«, J. Irmscher et al. (eds.), *Probleme der Neugriechischen Literatur*, Bd. IV, Berlin 1959, 185–197.
- Drettas, G., »Questions de vampirisme«, *Études Rurales* 97–98 (1985) 201–218.

- Drettas, G., »Le cavalier glouton – Contribution à l'étude de la théorie populaire du vampirisme balkanique«, *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer – Textes offerts à Lucien Bernot*, Paris 1987, 719–746.
- Drettas, G., »Aspects de l'hémophilie vampirique«, *Revue des études slaves* 64/4 (1994) 731–742.
- Drettas, G., »Les chemins du visiteur attendu«, *Ethnologia* 3 (1995) 119–132.
- Drexl, F. (ed.), *Achmet, Oneirocriticon*, Lipsiae 1925.
- Du Boulay, J., »The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death«, *Man* (n. s.) 17 (1982) 219–238.
- Du Boulay, J., *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Limni, Evia 2009.
- Dubinskas, G. A., »Ritual on Stage: Folklore Performance as Symbolic Action«, *Narodna Umjetnost*, Special issue: *Folklore and Oral Communication*, Zagreb 1981, 93–106.
- Dubisch, J., »Golden Apples and Silver Ships: An Interpretative Approach to a Greek Holy Shrine«, *Journal of Modern Greek Studies* 6 (1988) 117–134.
- Dubisch, J., »Death and Social Change in Greece«, J. Dubisch/L. Taylor (eds.), *Special Issue of Anthropological Quarterly (on the Uses of Death in Europe)* 62/4 (1989) 189–200.
- Dubisch, J., »Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine«, E. Badone (ed.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton 1990, 113–136.
- Dubisch, J., »Men's time and women's time: History, Myth, and a Modern Greek Shrine«, *Journal of Ritual Studies* 5/1 (1991) 1–26.
- Dubisch, J., »The Church of Annunciation of Tinos and the Domestication of Institutional Space«, *Yearbook of Modern Greek Studies* 10/11 (1994/95) 389–415.
- Dubisch, J., *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton 1995.
- Dubisch, J., *To θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μια εθνογραφική προσέγγιση*, Athen 2000.
- Dukova, U., »Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker (Euphemistische Bezeichnungen der Bergfeen und der von ihnen hervorgerufenen Krankheiten)«, *Balkansko ezikoznanie/Linguistique balkanique* 23/2 (1980) 5–12.
- Dukova, U., »Die Bezeichnung der Dämonen im Bulgarischen«, *Balkansko ezikoznanie/Linguistique balkanique* 26/4 (1983) 5–47, 27/2 (1984) 5–50, 28/2 (1985) 5–62.
- Dundes, A. (ed.), *The Evil Eye: A Casebook*, New York 1981 (Madison 1992).
- Dünninger, D., *Wegsperre und Lösung. Formen und Motive eines dörflichen Hochzeitsbrauchs*, Berlin 1967.
- Dünninger, H./Wolfgang Brückner (eds.), *Wallfahrt und Bilderkult*, Würzburg 1995.
- Džudžev, St., *Balgarska narodna boreografija*, Sofija 1974.
- Eckert, G., *Griechische Fadenspiele*, Thessaloniki 1944.

- Eckert, G./Cuschan, A., *Das Schulterblattorakel bei den Aromunen*, Thessaloniki 1944.
- Eckert, G./P. E. Formozis, *Beiträge zur mazedonischen Volksmagie*, Thessaloniki 1942.
- Eckert, G./P. E. Formozis, *Geister und Dämonenglaube im Pontus*, Thessaloniki 1943.
- Eckert, G./P. E. Formozis, *Mazedonischer Volksglaube. Magie, Aberglaube und religiöse Vorstellungen in Saloniki und in der West-Chalkidike*, Thessaloniki 1943.
- Eckert, G./P. E. Formozis, *Regenzauber in Makedonien*, Thessaloniki 1943.
- Efe, P. (ed.), *Hayal perdesinde ulus, deęişim ve gelenegın icadı*, İstanbul 2013.
- Efthymiou, G. P., »Ο Κιοπέκ Μπέης Διδυμοτείχου«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Οθησαυρού* 19 (1954) 153–160.
- Eichler, P. A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928.
- Elçin, S., *Anadolu köy osta oyunları*, Ankara 1964.
- Eliade, M., »Kosmogonische Mythen und magische Heilungen«, *Paideuma* 6 (1954/58) 194–204.
- Eliade, M., »The Fairies and the Căluşarii«, *International Journal fo Rumanian Studies* 2 (1980) H. 3/4, 5–12.
- Eliade, M., »Schamanismus« bei den Rumänen?«, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln 1982.
- Elworthy, F. Th., *The Evil Eye: The Classic Account of an Ancient Superstition*, New York 2004 (London 1895).
- Emeritzky, A. E., »Das Volksschauspiel Südosteuropas«, *Karpathen-Jahrbuch* 30 (1979) 123–146.
- Ernyey, J./G. Karzai-Kurzweil/L. Schmidt, *Deutsche Volksschauspiele aus den oberungarischen Bergstädten*, Bd. 2, Budapest 1938.
- Fahd, T., »Les songes et leur interprétation selon l'İslam«, *Les songes et leur interprétation*, Paris 1959, 125–158.
- Fahd, T., »Le rêve dans la société islamique du Moyen age«, R. Caillois/G. E. von Grunebaum (eds.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967, 335–365.
- Fahd, T., *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloristiques sur le milieu natif de l'İslam*, Leiden 1966 (Paris 1987).
- Fahd, T., »Anges, démons et djinns en Islam«, *Sources orientales* 8 (1971) 153–214.
- Faragó, J., *Betlehemezők és kántások Pusztakamaráson*, Kolozsvár 1947.
- Fehrlé, E., *Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker*, Kassel 1955.
- Ferenc, T., »Die Wintervolkssitten im Nordbanat«, *Makedonski Folklor* 15–16 (1975) 111–115.
- Ferenczi, I./Z. Ujváry, »Farsangi dramatikus játékok Szatmárban«, *Műveltség és Hagyomány* 4 (1962) 3–15.
- Ferenczi, I./Z. Ujváry, »Népi dramatikus játékok alkalmi és típusai az Alföldön«, *Műveltség és Hagyomány* 8 (1966) 181–196.

- Filipović, M. S., »Das Zerkratzen des Gesichts bei den Serben und Albanern«, *Revue internationale des études balkaniques* 2 (1936) 157–166.
- Filipović, M. S., »Volksglauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen«, *Südost-Forschungen* 19 (1960) 239–262.
- Filipović, M. S., »Die NAVI bei den Balkan-Slaven«, *Das heidnische und christliche Slaventum*, Wiesbaden 1969, 105–113.
- Filipović-Fabijanić, R., »Folk Medicin in the Lištica Region«, *Wissenschaftliche Mitteilungen des bosnisch-herzegowinischen Landesmuseums* 2:B (1976) 235–244.
- Filippidi, E., »Η αδελφοποιία στους Σαρακατσάνους της Θράκης«, *Πρακτικά του Δ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, 275–278.
- Finnegan, R., *Oral traditions and the verbal arts: a guide to research practice*, London/New York 1992/
- Fischer-Lichte, E., *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M. 2004.
- Fischer-Lichte, E., *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012.
- Flegont, O., *Istoria Teatrului in România*, București 1965.
- Flegont, O., »The Moș in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire del'art* 3, 1966, 119–131.
- Fligier, C., *Ethnologische Entdeckungen im Rhodope-Gebirge*, Wien 1879.
- Florakis, A., *Καραβάκια-τάματα και θαλασσινή αφιερωτική πρακτική στο Αιγαίο*, Athen 1982.
- Florenskij, P., *Die Ikonostase*, Stuttgart 1988.
- Focșa, G., »Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver«, *Zalmoxis* 3 (1940–42) 61–102.
- Födes, L., »A Budajenöre telepített székelyek bethlehemezése«, *Ethnographia* 69 (1958) 209–259.
- Foley, M. J./B. Krewsky Halpern, »The Power of the Word. Healing Charms as an Oral Genre«, *Journal of American Folklore* 91 (1978) 903–924.
- Foley, M. J., »Epic Charm in Old English and Serbo-Croatian Oral Tradition«, *Comparative Criticism* 2 (1979) 71–92.
- Foretić, V., »Prilozi o moreški u dalmatinskim gradovima«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 42 (1964) 155–182.
- Fotiadis, A., *Καραγκιόζης ο πρόσφυγας*, Athen 1977.
- Fotiadis, K., *Die Islamisierung Kleinasiens und die Kryptochristen des Pontus*, Diss. Tübingen 1985.
- Frangaki, E. K., *Συμβολή εις την δημώδη ορολογία των φυτών (της Κρήτης)*, Athen 1969.
- Friedl, E., *Vasilika. A Village in Modern Greece*, New York 1962.
- Friedländer, I., *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig/Berlin 1913.

- Gaćnik, A., *Moć tradicije, Kurentovanje in karneval na Ptuju*, Ptuj 2000.
- Galatariotou, C., »Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 9 (1984–85) 55–94.
- Gălușcă, T., »Mocanii – un Joc dramatic al românilor din Dobrogea«, *Annarul Arhivei de Folclor* 7 (1945) 12–34.
- Garnett, L. M. J., *Balkan home-life*, New York 1917.
- Gavazzi, M., »Vitalnost običaja pobratimstva i posestrimstva u Sjevernoj Dalmaciji«, *Radovi Instituta Jugoslavenske Akademije znanosti in umjetnosti u Zadru* 11 (1955) 17 ff.
- Geitler, L., »Die Juda in den Mythen der Balkanvölker«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 10 (1881) 199–202.
- Gelenčir, N., *Naturheilkunde des Balkans*, Steyr 1983.
- Georgakas, D. I., »Ετυμολογικά και σημασιολογικά«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 12 (1946) 40–56.
- Georgevici, T., »Printre Români nostri. Note de călătorie«, ed. C. Constante, *Români din Timoc*, Bd. 3, București 1843, 25–147.
- Georgieva, I., »Survivances de la religion des Thraces dans la culture spirituelle du peuple bulgare«, *Le Monde Thrace. Actes du IIe Congrès International de Thracologie, Bucarest 1976*, Paris etc. 1982, 348–352.
- Georgieva, I., *Bălgarska narodna mitologija*, Sofija 1983 (²1993).
- Georgieva, I., »Le fen et la croix: un rite en l'honneur de saint Constantin«, *Ethnologie Française* 31 (2001) 251–260.
- Georgorapadakis, A. M., »Η αδελφοποιία εις την Μάνη«, *Laografia* 13 (1950/51) 28–32.
- Georgoudi, S., »Sant' Elia in Grecia«, *Studi e materiali di storia delle religioni* 39 (1968) 293–319.
- Georgoudi, S., »L'égorgement sanctifié en Grèce moderne: les ›Kourbania‹ des saints«, M. Detienne/J. P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 271–307.
- Gerçek, S. N., *Türk Temaşası (Meddah – Karagöz – Orta oyunu)*, Istanbul 1942.
- Gerndt, H./G. R. Schroubek (eds.), *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, München 1973.
- Giankoullis, K. G., *Οι ποιητάρηδες της Κύπρου. Προλεγόμενα – βιο-βιβλιογραφία (1936–1976)*, Thessaloniki 1976.
- Giankullis, K. G., *Ρίξες και ιστορία. Κατακλυσμός*, Larnaka 1979.
- Giankullis, K. G., *Corpus Κυπριακών Διαλεκτικών Ποιητικών Κειμένων*, Bd. 1–4, Nicosia 1998–2001.
- Giankullis, K. G., *Το Θέατρο Σκιών στην Κύπρο. Το Κουκλοθέατρο και η Ταχυδακτυ-*

- λουργία μέσα από τα κείμενα και τις αφηγήσεις των καλλιτεχνών και τον Τύπο της εποχής (1894–2009), Nicosia 2009.
- Giochallas, T., *Αρβανίτικα παραμύθια και δοξασίες*, Athen 1997.
- Gîtză, L., *Teatrul de Papuși in România*, București 1963.
- Gîtză, L., »Le théâtre roumain de marionettes«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* I (1964) 118–138.
- Gîtză, L./I. Chimet/V. Silvestru, *Teatrul de papuși in Romania*, București 1968.
- Gjurova, S. (ed.), *Knjiga za bălgarskite chadžii*, Sofija 1995.
- Glück, L., »Skizzen aus der Volksmedizin und dem medicinischen Aberglauben in Bosnien und der Hercegovina«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 2 (1894) 392–454.
- Glück, L., »Die Volksbehandlung der Tollwuth in Bosnien und der Hercegovina«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 3 (1895) 539–551.
- Glück, L., *Medicinische Volksterminologie in Bosnien und der Hercegovina, unter Berücksichtigung der Nachbarländer*, Sarajevo 1898.
- Goar, J., *Ευχολόγιον sive rituale Graecorum*, Paris 1647.
- Goetz, L. K., *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, 2 Bde., Heidelberg 1937.
- Gospoja, M., »Bei der Zauberin Hamša Farina, einer Zigeunerin in Gorica«, *Anthropophyteia* 7 (1910) 407–415.
- Gragger, R., »Deutsche Puppenspiele aus Ungarn«, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 148 (1925) 161–180.
- Gramlich, R., *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Wiesbaden 1987.
- Grgjić-Bijelokosić, L., »Volks Glaube und Volksbräuche in der Hercegovina«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 6 (1899) 609–632.
- Greenfield, P. H., *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.
- Gundel, W., *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn/Leipzig 1922 (Hildesheim/New York 1981).
- Gušić, B., *Ljelje – Kraljice kao historijski spomenik*, Zagreb 1967.
- Hadjitaki-Kapsomenou, Chr., »Folklore as Compensation: The Role of Local Cultural Associations in Folklorisation of Social Memory in the Contemporary Greek Context«, *Migration, Minorities, Compensation, Issues of Cultural Identity in Europe*, Brussels 2001, 41–51.
- Hahn, J. G. von, *Albanesische Studien I–III*, Jena 1854.
- Haiding, K., *Von der Gestensprache des Märchenerzählers*, Helsinki 1959 (FFC 155).
- Hajtov, N. A., *Asenovgrad*, Sofija 1963 (Thessaloniki 1964).
- Håland, E. J., »Rituals of Magic Rain-Making in Modern and Ancient Greece. A

- Comparative Research«, *Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society* 17/2 (2005) 197–251.
- Håland, E. J., *Greske Fester, Moderne of Antikke. En Sammenlignende Undersøkelse av Kvinnelige og Mannlige Verdier*, Kristiansand 2007 (*Greek Festivals, Modern and Ancient. A Comparison of Femals and Male Values*).
- Håland, E. J., »Greek Women, Power and the Body. From Fieldwork on Cults Connected with the Femals Sphere Towards a Deconstruction of Male Ideologies, Modern and Ancient«, *Mediterranean Review* 3/1 (2010) 31–57.
- Håland, E. J., »From Modern Greek Carnivals to the Masks of Dionysos and Other Divinities in Ancient Greece«, *Narodna Umjetnost* 49/1 (2012) 113–130.
- Halliday, W. R., »A Greek Marriage in Cappadocia«, *Folklore* 23 (1912) 81–88.
- Halliday, W. R., *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, Oxford 1913 (Chicago 1968).
- Hammer-Purgstall, J. Fr. v., *Talismane der Muslimen*, Wien 1914.
- Handman-Xifaras, M.-E., »Les noces à Pouri, Pélion«, *L'Homme* 16/2–3 (1976) 41–67.
- Hangi, A., *Die Moslms in Bosnien und Herzegowina*, Sarajevo 1907.
- Hardie, M. M. (Mrs. F. W. Hasluck), »The Evil Eye in some Greek Villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia«, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 53 (1923) 160–172.
- Harms, V., *Der Terminus »Spiel« in der Ethnologie*, Diss. Hamburg 1969.
- Hartnup, K., *On the Beliefs of the Greeks. Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leiden/Boston 2004.
- Hasluck, F., *Christianity and Islam under the Sultans*, New York 1973.
- Hasluck, M., »The Basil-cake of the Greek New Year«, *Folklore* 38 (1927) 143–177.
- Hatzifotis, I. M., *Τα προσκυνητάρια των ελληνικών δρόμων*, Athen 1986.
- Hatzimichali, A., *Σαρακατσάνοι*, Athen 1957.
- Hatzipantazis, Th., *Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890*, Athen 1984.
- Hatzipantazis, Th., »Αναζητώντας τον Πάννη Μπράχαλη. Οι όροι και τα όρια της προφορικής ιστορίας στην περίπτωση του ελληνικού Θεάτρου Σκιών«, *Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ/ Stephanos. Tribute to Walter Puchner*, Athen 2007, 1337–46.
- Hatzopoulos, K. K./Tz. Kasapian (eds.), *Οι Αρμένιοι της Κομοτηνής*, Komotini 2009.
- Hauschild, Th., *Der böse Blick: Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*, Hamburg 1979 (21982).
- Hausmann, L./L. Kriss-Rettenbeck, *Amulett und Talisman*, München 1966.
- Herrman, J./H. Köpstein/R. Müller (eds.), *Griechenland – Byzanz – Europa*, Berlin 1985.
- Herter, H., »Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 1 (1950) 112–143.

- Herzfeld, M., »Meaning and Morality: A Semantic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village«, *American Ethnologist* 8 (1981) 560–574.
- Herzfeld, M., *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton 1985.
- Hesseling, D. C., *Charos. Ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens*, Leiden/Leipzig 1897.
- Hesseling, D. C., »Charos rediens«, *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929/30) 186–191.
- Hesseling, D. C., »Le Charon Byzantin«, *Neophilologus* 16 (1931) 131–135.
- Hirschon, R., »Women, the aged and religious activity: Oppositions and complementarity in an urban locality«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 113–129.
- Hirschon, R., »Religion and Nationality: The Tangled Greek Case«, R. Pinxten/L. Dikomitis (eds.), *When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts*, New York/Oxford 2009, 3–16.
- Honko, L., *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*, Helsinki 1959 (FFC 178).
- Hopfner, Th., »Mittel- und Neugriechische Lekano-Lychno-Katoptro- und Onychomantien«, *Studies presented to F. L. Griffith*, London 1932, 218–232.
- Hopfner, T., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Amsterdam 1974.
- Hoppál, M./Törő, »Ethnomedicine in Hungary«, *Orvostörténeti Közlemények* 1975.
- Hovorka, O. von, *Vergleichende Volksmedizin*, 2 Bde., Stuttgart 1908/09.
- Huizinga, J., *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956.
- Hurlbutt, R., *The Phenomenology of Proskinitaria*, Hamline Univ. 1985.
- Huziak, W., *Zeleni Juraj*, Zageb 1957.
- Ieronymidis, M., *Πίσω από το μπερντέ. Ηχητικά και οπτικά τεχνάσματα στο ελληνικό θέατρο σκιών*, Athen 1998.
- Ilić, M., »Klocalica, šerbulj ili curka – jedna maska u običajima Srba i Rumuna u Banatu«, *Rad vojnovoćanskih muzeja* 12–13 (Novi Sad 1964) 45–68.
- Ilijin, M./O. Mladenović, »Narodne igre okolini Beograda«, *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU* 4 (1962) 172–178.
- Il'inskij, G., »Juda. Stranička iz slavjanskoj mifologiji«, *Sbornik Miletić* 1933, 467–474.
- Imellos, St., »Περὶ του εν Νάξω εθίμου του >τρυποπεράσματος«, *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 1 (1961) 515–528.
- Imellos, St., *Το περί ζώων ιδιότητος έργον του Αιλιανού ως πηγή ειδήσεων περί μαγικών και δεισιδαιμόνων δοξασιών και συνηθειών*, Athen 1972.
- Imellos, St., »Οι πυρές του Προφήτη Ηλία στην Πελοπόννησο«, *Πελοποννησιακά* 16 (1985/86) 341–350.
- Ioannu, G., *Ο Καραγκιόζης*, 3 Bde., Athen 1970/71.
- Ioannou, P., *Démonologie populaire – démonologie critique au XIe siècle*, Wiesbaden 1971.

- Ionas, I., *Γητειές*, Nicosia 2007.
- Iriotis, P. N., »Ο Λειδινός εν Αιγίνη«, *Laografia* 8 (1921–25) 289–296.
- Ivančan, I., *Narodni običaj korčulanskih kumpanija*, Zagreb 1967.
- Ivănescu, G., »O influență bizantină sau slavă în folclorul românesc și în limba românească. Caloianul«, *Folklor Literar* 1 (1967) 13–23.
- Ivanova, J., *Kalendarnje običaji i obrjadi v stranach zarubežnoj Evropy*, Moskva 1978.
- Ivanova, R., *Traditional Bulgarian Wedding*, Sofia 1987.
- Ivanova, R., »Arhaični čerti v obraza na južnoslavjanskija epičeski geroj«, *Slavjanska filologija* 20 (1988) 162–172.
- Ivanova, R., »Svadbata kato maskarad«, *Bălgarska Etnografija* 3–4 (1994) 35–40.
- Ivanović, M., »Poklade u okolinu Beograda«, *Etno-kulturološki zbornik* 11 (Svrljig 1996) 102–110.
- Jacob, G., *Das Schattentheater in seiner Wandlung vom Morgenland zum Abendland*, Berlin 1901.
- Jacob, G., *Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland*, Hannover 1925.
- Janeva, St., *Ritual Loaves. Bulgarian Folk Customs and Rituals*, Sofia 1983.
- Jensen, H., *Vulgärgriechische Schattenspieltexpte*, Berlin 1954.
- Jensen, H., »Das neugriechische Schattenspiel im Zusammenhang mit dem orientalischen Schattentheater«, Joh. Irmscher/H. Ditten/M. Mineemi, *Probleme der neugriechischen Literatur IV*, Berlin 1959, 198–208.
- Jolles, A., *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Leipzig 1930.
- Jordanova, L., »Za običaja lazaruvane v Bălgarija«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 9 (1966) 107–162.
- Jovanović, B., *Magija sprskih obreda*, Niš 2001.
- Jung, K., »Forecasting death and its omens in the traditions of the Hungarians in Yugoslavia«, *Köznapok és legendák*, Ujvidék 1992, 70–77.
- Kacarova, R., »Naroden kuklen teatar«, *Radovi XII kongresa saveza folklorista Jugoslavije (Celje 1965)*, Ljubljana 1968, 385–410.
- Kacarova, R., »Kukeri v s. Vresovo, Ajtosko, i v s. Asparuchovo, Provadijsko«, *Izsledvanija v čest na akad. M. Arnaudov*, Sofija 1970, 433–454.
- Kacarova, R., »Folk Puppet Theatre – Puppets made of plants«, *The Folk Arts in Bulgaria. Papers from a Symposium*, Pittsburgh, Pennsylvania 1976, 55–75.
- Kacarova, R., »Derviši«, *Bălgarsko muzikoznenija* 4 (1978) 73–96.
- Kacarova, R., »Za edin kuklar i negovite kukli čengii (About a puppeteer and his puppets)«, *Etnografski i folkloristični izsledvanija*, Sofija 1979, 292–305.
- Kacarova-Kukudova, R., *Bălgarski tancov folklore*, Sofija 1955.

- Kacarova-Kukudova, R., »Naroden Kuklen teatăr. Kukli ot kärpi«, *Izvestija na Etnograf-skija institut i muzej VI* (1963) 409–424.
- Kahl, Th., »Der Böse Blick. Ein gemeinsames Element im Volksglauben von Christen und Muslimen«, Thomas Wunsch (ed.), *Religion und Magie in Ostmitteleuropa. Spiel-räume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2006, 321–336.
- Kahl, Th./C. Lienau (eds.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*, Wien/Berlin 2009.
- Kakuri, K., *Προαισθητικές μορφές θεάτρου*, Athen 1946.
- Kakuri, K., »Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 26 (1952) 216 ff.
- Kakuri, K., *Διονυσιακά*, Athen 1963.
- Kakuri, K., *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965.
- Kakuri, K., *Προϊστορία θεάτρου*, Athen 1974.
- Kakuri, K., »Θρακικά δρώμενα στην ύστατη ώρα«, *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 113–126.
- Kakuri, K., »Εθιμα αγροτικής μαγείας σε ελληνικά Θρακοχώρια«, *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, 281–299.
- Kaleshi, H., »Albanische Legenden um Sari Saltuk«, *Actes du Premier Congrès Intern. des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia 1969, 815–828.
- Kalfantis, V., »Ο γάμος του Καραγκιόζη«, *Laografia* 17 (1957/58) 634 ff.
- Kalokardu, E., »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχεῖον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 13, 1946/47, 129–192.
- Kalonaros, P. P., *Η ιστορία του Καραγκιόζη*, Athen 1977.
- Kamilakis, P., »Η εμποροπανήγυρη των Φαρσάλων. Ιστορική εξέλιξη – εθνογραφική θεώρηση«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 13 (1980) 95–130.
- Kamilakis, P., »Η εμποροπανήγυρη και η εβδομαδιαία αγορά του Βελεστίνου: Λαογραφική και ιστορική θεώρηση«, *Υπέρεια* 3 (2002) 335–361.
- Kämpfer, F., »Der Kult des heiligen Serbenfürsten Lazar«, *Südost-Forschungen* 31 (1972) 81–139.
- Karadžić, Vuk, *Život i običaji narodna srpskog*, Beč 1867.
- Karanov, E., »Zemat (ažder) i zmijata (zámja) v bǎlgarskata narodna poezija«, *Periodičesko spisanie na Bǎlgarskoto knižovno družestvo* 9 (1884) 129 ff.
- Karapatakis, K., *Το δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971.
- Karapatakis, K., »Ο «δράκος». Παλιό αγροτικό έθιμο Δυτικής Μακεδονίας«, *Πρακτικά Α' Συμποσίου Λαογραφίας Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, 79–124.
- Karasek, A., *Das deutsche Volksschauspiel in der Schwäbischen Türkei*, Marburg 1974.

- Karasek, A./K. Horak, *Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrmien und Slavonien*, Marburg 1972.
- Karavelov, I., *Pamjatniki narodnogo bjita bolgar*, Moskva 1861.
- Kaser, K., »Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat«, *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 5 (1994) 59–77.
- Kaser, K./S. Gruber/R. Pichler (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien etc. 2003.
- Katičić, R., »Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen«, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 34 (1988) 57–75.
- Katičić, R., »Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus«, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 35 (1989) 57–98.
- Katsiardi–Hering, O., »Von den Aufständen zu den Revolutionen christlicher Untertanen des osmanischen Reiches in Südosteuropa (ca. 1530–1821). Ein Typologierungsversuch«, *Südost-Forschungen* 68 (2009) 96–137.
- Katarzova, R., »Derwisch–Karnevalsspiele im Dorf Lessitschevo – Kreis Pasardschik«, A. Mauerhofer (ed.) *Musikethnologisches Kolloquium. Die Südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart. Referate der 4. Internationalen Balkanologentagung*, Graz 1983, 97–114.
- Kaufman, K., »Oplakvaneto na ›German‹ u kapancite. Ot plač kām pesen«, *Izvestija na Instituta za Muzika* 13 (1969) 155–175.
- Kazarow, G., »Karnevalsbräuche in Bulgarien«, *Archiv für Religionswissenschaft* 11 (1908) 407–409.
- Kefalliniadis, N. A., *Η λατρεία της Παναγίας στα ελληνικά νησιά*, 2 Bde., Athen 1990/91.
- Kefalliniadis, N. A., *Η λατρεία της Παναγίας στην στεριανή Ελλάδα*, Athen 1993.
- Kemp, Ph. M., *Healing Ritual. Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs*, London 1935 (1940, reprint 1987).
- Kenna, M., »Houses, Fields, and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island«, *Ethnology* 15 (1976) 21–34.
- Kenna, M., »Icons in Theory and Practice«, *History of Religions* 24/4 (1985) 345–368.
- Kenna, M., »Mattresses and Migrants: A Patron Saint's Festival on a Small Greek Island over Two Decades«, Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, London/New York 1992, 155–172.
- Kenna, M., »Saying ›No‹ in Greece: Hospitality, gender, and the evil eye«, St. Damianakos/M. E. Handman (eds.), *Les amis et les autres: mélanges en l'honneur de John Peristiany*, Athens 1995.
- Kerényi, G., *Gyermekjátékok*, Budapest 1951.

- Kerewsky-Halpern, B., »Talk, Touch and Trust in Rural Healing«, *Papers for the V. Congress of Southeast European Studies, Belgrade, September 1984*, Columbus, Ohio 1984, 250–261 (auch in *Social Science and Medicine* 21/3, 1985, 319–325).
- Kerewsky-Halpern, B., »Healing with Mother Metaphors«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) 245–265.
- Kerewsky-Halpern, B./J. M. Foley, »The Power of the Word: Healing Charms as an Oral Genre«, *Journal of American Folklore* 91 (1978) 903–924.
- Kerewsky-Halpern, B./J. M. Foley, »Bajanje: Healing Magic in Rural Serbia«, P. Morley/R. Wallis (eds.), *Culture and Curing. Anthropological Perspectives on Traditional Medical Beliefs and Practices*, London/Pittsburgh, Penn. 1979, 40–56.
- Kiakidis, Th. P., »Λαογραφικά Σαμμακοβίου«, *Θρακικά* 34 (1961) 196–233.
- Kiakidis, Th. P., »Ιστορία Σαμμακοβίου και των περίξ Ελληνικών Κοινοτήτων«, *Θρακικά* 33 (1960) 3–147.
- Kissling, H. J., *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1956.
- Kissling, H. J., »Das islamische Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab in Thrakien«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1962) 46–59.
- Kissling, H. J., *Dissertationes Orientales et Balcaniae collectae* (ed. Brigitte Moser-Weithmann), 1. *Das Derwischtum* (Vorwort L. Kretzenbacher), München 1986.
- Kitevski, M., »Zmijata vo makedonskite mitološki narodni pesni«, *Zbornik radova 35 kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavija, Rožaje, 26–29 sept. 1988*, Titograd 1988, 262–267.
- Kiurtsakis, G., *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία. Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, Athen 1983.
- Kiurtsakis, G., *Καρναβάλι και Καραγκιόζης*, Athen 1985.
- Klein, V., »Der ungarische Hexenglaube«, *Zeitschrift für Ethnologie* 66 (1934) 374–402.
- Klepikova, G. P., »Motiv dviženija-poleta v semantike karpato-balkanskogo striga (štriga)«, *Balkanskije čtenija 3. Lingvo-etnokul'turalno istorija Balkan i vostočnoj Jevropy. Tezisy i materialy simpoziuma*, Moskva 1994, 94–99.
- Kličkova, V., *Les coutumes de pâques dans la région de Poretch, Macédonie*, Skopje 1957.
- Klier, K. M., *Das Bockziehen. Ein Faschingsbrauch von der Südostgrenze Österreichs*, Eisenstadt 1953.
- Kligman, G., *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981.
- Knecht, S., »Matiasma – der böse Blick. Diagnose und Therapie auf Kreta«, *Medizinische Welt* 4/4 (1968) 2455–61.
- Knežević, M. V., »Svadbeni običaji kao obred i inscenacija«, *Zbornik kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije v Celju* 1965, Ljubljana 1968, 191–194.
- Kocsis, K., »Changing religious pattern in the Carpathian Basin«, *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* 9–10 (1998) 71–83.

- Köldu, L., »Krippenspiel«, *Ethnographia* 69 (1958) 209–259.
- Kolev, N., »Narodni predstavi i vjarvanija za vichruškata«, V. Chadžinikolov (ed.), *Văprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 77–86.
- Kolev, R., »Varianti na obredite Peperuda i German«, *Balgarski Folklor* 12/3 (1986) 47–58.
- Koleva, T. A., »Sur l'origine de la fête de Saint-Georges chez les Slaves du Sud«, *Ethnologia Slavica* 6 (1974) 147–173.
- Koleva, T. A., »Sur l'origine d'un groupe de coutumes et rites dans la région balkano-carpathique. La fête de Saint Georges«, *Ithracia* 2 (1974) 219–226.
- Koleva, T. A., »Vestiges de rites d'initiation dans les coutumes de printemps des jeunes filles bulgares«, *Études balkaniques* 10/1 (1974) 65–85.
- Koleva, T., »Bolgari«, *Kalendarnie obiçai i obrjadi v stranach zarubežnoj Evrope. Verenni prazdniki*, Moskva 1977, 69–111.
- Kolinović, M. F., »Volksaberglaube und Volksheilmittel bei den Mohammedanern Bosniens und der Hercegovina«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 7 (1900) 339–366.
- Komorovsky, J., »Kaukasische Parallelen der Begräbnis-Bräuche von Crna Gora (Montenegro)«, *Ethnologia Slavica* 2 (1970) 177–187.
- Komorovský, J., »Die Inszenierung eines Scheinkampfes um die Braut in der traditionellen slawischen Hochzeit«, *Ethnologia Slavica* 4 (1972) 159–178.
- Konomos, D., »Το παλιό ζακυνθινό καρναβάλι«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1953, 263–275.
- Korff, G., *Simplizität und Sinnfälligkeit. Volkskundliche Studien zu Ritual und Symbol*, Tübingen 2013.
- Korniss, P., *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975.
- Korres, K. G., *Η ανθρώπινη κεφαλή θέμα αποτρεπτικό στη νεοελληνική λαϊκή τέχνη*, Athen 1978.
- Koryllos, Ch. P., »Δημώδης μετεωρολογία«, *Laografia* 2 (1910/11) 603–706.
- Košir, P./V. Möderndorfer, »Ljudska medicina med koroškimi Slovenci«, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 21 (Maribor 1926) 85–112.
- Kosswig, L., »Hochzeitsgebräuche in Anatolien«, *Oriens* 13/14 (1960/61) 240–250.
- Kostakis, Th., *Η Ανακού (Καππαδοκίας)*, Athen 1963.
- Kostakis, Th., »Θεότητες και δαιμονικά Τσακωνίας«, *Laografia* 33 (1985) 52–92.
- Kostić, L., »Südslavische Volksschauspiele primitivster Art«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 3 (1895) 533–538.
- Kostić, P., »Godišnji obiçaji u okolini Zaječara«, *Glasnik etnografskog muzeja* 42 (1978) 399–441.
- Kostić, P., »Lazarice u Surlici«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 46 (1982) 9–39.

- Kostić, P., »Godišnji običaji, Cjeničko-pešterska visoravan«, *Glasnik etnografskog muzeja* 52–53 (1988–89) 73–123.
- Kostić, S., »Amajlije u narodnim verovanjima u Istočno Srbiji«, *Glasnik Etnografskog muzeju u Beogradu* 60 (1966) 77–96.
- Kostov, St. L., »Kultät na Germane u bälgarite«, *Izvestija na Bälgarskoto archeologičesko družestvo v Sofija* 3 (1913) 108–124.
- Kotopulis, G. K., *O Karagkióζης στην Πάτρα 1890–1906. Η περίπτωση του Μίμαρου*, Patras 2000.
- Kötting, B., *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche*, Münster 1950.
- Kovač, S., *Maska kao znak*, Beograd 1996.
- Kovačević, I., »Dodola – intergrationi pristup proučavanju običaja«, *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 25 (1976) 67–88.
- Kovačević, I., *Semiologija rituala*, Beograd 1985.
- Kovačević, I., *Semiologija mita i rituala I–III*, Beograd 2001.
- Kowatscheff, J. D., »Bulgarischer Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde«, *Zeitschrift für Ethnologie* 63 (1931) 322–346.
- Kraev, G., »Tipologija na Kategorijata parodija v Kukerskija obred«, *Folklor, ezik i narodna sädba*, Sofija 1979, 154–165.
- Kraev, G., *Bälgarski maskaradni igri*, Sofija 1996.
- Kraev, G., »Obredno i dramatično dejstvo«, *Maska i ritual*, Sofija 1999, 101–113.
- Kraev, G., *Maska i bulo*, Sofija 2003.
- Krauss, F. S., »Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 16 (1886) 102–162.
- Krauss, F. S., *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster 1890.
- Krauss, F. S., »Vampire im südslawischen Volksglauben«, *Globus* 61/20 (1892) 325–328.
- Krauss, F. S., »Erotik und Skatologie im Zauberbann und Bannspruch«, *Anthropophyteia* 8 (1907) 160–226.
- Krauss, F. S., *Slavische Volksforschungen*, Leipzig 1908.
- Krauss, F. S., »Die Skatologie der Südslaven«, John G. Bourke, *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker*, Leipzig 1913, 445–501.
- Kreissl, E., *Kulturtechnik Aberglaube*, Bielefeld 2013.
- Krekukias, D. A., *Τα προγονωτικά του καιρού εις την αρχαίαν, την μεσαιωνικήν και την νεωτέραν Ελλάδα*, Diss. Athen 1966.
- Krekukias, D. A., *Il mondo vegetale nelle leggende tradizionali del popolo Greco e Siciliano*, Atene 1970.
- Krekukias, D. A., *Επωδες και κατάδεσμοι Τριφυλίας – με συσχετισμό προς τα αρχαία, μεσαιωνικά και νεώτερα στοιχεία*, Athen 1971.

- Krekukias, D. A., »Μαγικοί τρόποι θεραπείας ασθενειών στο λαό της Θράκης«, *Πρακτικά Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, 219–227.
- Kretzenbacher, L., *Passionsbrauch und Christi-Leiden-Spiel in den Südost-Alpenländern*, Salzburg 1952.
- Kretzenbacher, L., *Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Osteuropas*, München 1959.
- Kretzenbacher, L., »Rusa und Gambela als Equiden-Masken der Slowenen«, *Lares* 1965, 49–74.
- Kretzenbacher, L., *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen. Sportliches Reiterbrauchtum von heute als Erbe aus abendländischer Kulturgeschichte*, Klagenfurt 1966.
- Kretzenbacher, L., *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen und Kynocephaloi, Werwölfen und südslawischen Pesoglavci*, München 1968.
- Kretzenbacher, L., *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968.
- Kretzenbacher, L., *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa*, München 1971.
- Kretzenbacher, L., »Heiliges Brot und Heilbrot. Gedanken zu einer neugriechischen Brot-Monographie«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 4 (1981–82) 261–267.
- Kretzenbacher, L., »Sveta Nedelja – Santa Domenica – Die hl. Frau Sonntag. Südslawische Bild- und Wortüberlieferungen zur Allegorie-Personifikation der Sonntagsheiligung mit Arbeitstabu«, *Welt der Slaven* 27, 1982, 106–130.
- Kretzenbacher, L., *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter*, Wien 1983.
- Kretzenbacher, L., *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986.
- Kretzenbacher, L., *Geheiligttes Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Graz/Köln 1988.
- Kretzenbacher, L., *Sterbekerze und Palmzweig-Ritual beim Marientod. Zu Apokryphen in Wort und Bild bei der κοίμησις, dormitio, assumptio der Gottesnutter zwischen Byzanz und dem mittelalterlichen Westen*, Wien 1999.
- Krikos-Davis, K., »The Moires and Tyche in Modern Greek Folklore: a critical bibliography«, *Μαντατοφόρος* 16 (Amsterdam 1980) 47–53.
- Kriss, R., »Votive und Weihgaben des italienischen Volkes«, *Zeitschrift für Volkskunde* N. F. 2 (1931) 249–271.
- Kriss, R., »Volksreligiöse Opferbräuche in Jugoslawien«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 35 (1935) 49–63.
- Kriss, R., »Volksglaube im Bereich des Islam (Aufgezeigt am Thema der Heiligenverehrung)«, *Volkskunde-Kongreß Nürnberg 1958. Vorträge und Berichte*, Stuttgart 1959, 40–53.

- Kriss, R., »St. Georg – al Hadr (Ihadir, Hidr)«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1960, 48–56.
- Kriss, R./H. Kriss-Heinrich, *Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien*, Wien 1955.
- Kriss, R./H. Kriss-Heinrich, *Volks glauben im Bereich des Islam. Bd. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden 1960/62.
- Kriss, R./H. Kriss-Heinrich, »Beiträge zum religiösen Volksleben auf der Insel Cypern mit besonderer Berücksichtigung des Wallfahrtswesens«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 12 (1961) 135–210.
- Kriss, R./Rettenbeck, L., *Wallfahrten Europas*, München 1950.
- Kriss-Rettenbeck, L., *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München 1962 (²1971).
- Kriss-Rettenbeck, L., *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich/ Freiburg 1972.
- Kristić, A., »Fragmente aus der Volksmedizin Bosniens und der Herzegowina«, Elfriede Grabner (ed.), *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte*, Darmstadt 1967, 345–361.
- Krstić, B., »Ženitba čoveka vilom«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 4 (1937) 99–111.
- Krstić, D., »Svadbene običaji u selu Ošljane«, *Pirotski zbornik* 25–26 (Pirot 2000) 61–78.
- Kudret, C., *Orta Oyunu*, Ankara 1973.
- Kudret, C., *Karagöz*, İstanbul 2004.
- Kuhar, B., »Ceremonial Masks in Yugoslavia«, Walter W. Kolar (ed.), *The Folk Arts of Yugoslavia*, Pittsburgh, Penn. 1976, 89–102.
- Kukules, F., »Μεσαιωνικοί και νεοελληνικοί κατάδεσμοι«, *Laografia* 8 (1921–25) 302–346, 9 (1926–28) 52–108, 450–506.
- Kukules, F., »Αγώνες, αγωνίσματα και αγωνιστικά παίγνια«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 13 (1937) 65–122.
- Kukules, F., »Λαϊκά θεάματα και λαϊκά διασκεδάσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 2 (1938) 5–29.
- Kukules, F., »Η διαπόμπευσις κατά τους βυζαντινούς χρόνους«, *Βυζαντινά Μεταβυζαντινά* 1 (1949) 75–101.
- Kukules, F., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55.
- Kukules, F., »Παραμύθια, μύθοι και ευτράπελοι διηγήσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Laografia* 15 (1953/54) 219–229.
- Kukules, F., *Η νεοελληνική ερμηνεία των ονείρων και η ονειροκριτική παράδοσις*, Athen 1954.
- Kulikowski, M., *A Bibliography of Slavic Mythology*, Columbus, Ohio 1989.
- Kulišić, Š., *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970.

- Kunguli, K./D. Karakatsani, *To ελληνικό παιχνίδι. Διαδρομές στην ιστορία του*, Athen 2008.
- Kunguli, K./A. Kuria (eds.), *Παιδί και παιχνίδι στη νεοελληνική κοινωνία (19ος και 20ός αιώνας)*, Athen 2000.
- Kúnos, I., »Türkisches Volksschauspiel Orta Ojun«, *Keleti Szemle* 8 (1907) 1–93, 262–263.
- Kúnos, I., *Das türkische Volksschauspiel – Orta Ojun*, Leipzig 1908.
- Küppers, G. A., »Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pflingstbräuche im ostserbischen Bergland«, *Zeitschrift für Ethnologie* 76 (1954) 212–224.
- Küppers-Sonnenberg, G. A., »Bei den Feuertänzern (Nestinari) im bulgarischen Strandschagebirge«, *Zeitschrift für Ethnologie* 81 (1956) 118–123.
- Küppers-Sonnenberg, G. A., »Balkanisches Festtagsbackwerk (Gebildbrot). Ornamentik, Symbolik, Stellung im Festbrauch«, *Zeitschrift für Ethnologie* 87 (1962) 93–114.
- Kuret, N., *Igra o Kristusovem trpljenju*, Ljubljana 1937 (Ljudske igre, Nr. 17).
- Kuret, N., »Trikraljevske igre in Kolede na Slovenskom«, *Slovenski Etnograf* 3/4 (1951) 240–275.
- Kuret, N., »Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem«, *Slovenski Etnograf* 10 (1957) 113–124.
- Kuret, N., »Ljubljanska igra o paradizu in ujen evropsky okvir«, *Razprave SAZU* 4 (1958) 204–252.
- Kuret, N., »Baba žagajok. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele (Scier le vieille. Formes slovenes et parallèles européennes d'une cérémonie oubliée)«, *Slovenski Etnograf* 18 (1960) 115 ff.
- Kuret, N., »Novo o ›naši‹ tradicionalni lutki«, *Slovenski Etnograf* 15 (1962) 157–166.
- Kuret, N., *Ziljsko štehvnanje in njegov evropski okvir*, Ljubljana 1963.
- Kuret, N., »Ljudsko gledališče pri Slovenich«, *Slovenski Etnograf* 3 (1965) 126–142.
- Kuret, N., »Die Mittwintersfrau der Slowenen (Prehta baba und Torka)«, *Alpes Orientales* 5 (Ljubljana 1969) 209–239.
- Kuret, N., *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomlade do zime*, Celje 1970.
- Kuret, N., »Frauenbünde und maskierte Frau«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (1972/73) 334–347.
- Kuret, N., »Die ›Alten‹ in den Maskenumzügen Südosteuropas«, *Etnografski folkloristični izsledvanja, FS Cbr. Vakarelski*, Sofija 1979, 215–225.
- Kuret, N., *Maske slovenskih pokrajin*, Ljubljana 1984.
- Kuret, N., *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986.
- Kuret, N., »Sredozimske maske: Poglavje iz primerjalnega narodopisja«, *Etnolog* 5 (LVI) (1995) 13–49.

- Kurilas, E., »Ο καβαλλάρης Άγιος Γεώργιος εν τη αγιογραφία και λαογραφία. Δημόδης τύπος εν Θράκη«, *Αρχεῖον Θρακικοῦ Λαογραφικοῦ και Γλωσσικοῦ Θησαυροῦ* 22 (1957) 17–136.
- Kuzmanova, V., »Za sistemnija karakter na proletnite obredi«, *Obred i obreden folklor*, Sofija 1981, 115–145.
- Kyriakidis, St., *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, Athen 1920.
- Kyriakidis, St., »Τα σύμβολα εν τη ελληνική λαογραφία«, *Laografia* 12 (1938–48) 503–546.
- Kyriakidis, St., »Το σκλάβωμα«, *Laografia* 13 (1951) 350–360.
- Kyriakidu-Nestoros, A., *Λαογραφικά μελετήματα*, Athen 1975.
- Kyriakidu-Nestoros, A., *Οι δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Thessaloniki 1986.
- Kyrris, K., *Το πανηγύρι του Κατακλυσμού στην Κύπρο, Κατακλυσμός*, Larnaka 1980.
- Lagorulos, A.-F., *Ο Ουρανός πάνω στη Γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παρδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Athen 2003.
- Lájos, Á., *Este a fonoban*, Budapest 1974.
- Lambertz, M., »Die Mythologie der Albaner«, H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, 1. Abt. Bd. II. *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart 1973, 455–509.
- Lantzou, V., »Κοινωνικός μετασχηματισμός και χορευτικά δρώμενα: Το παράδειγμα της »ημέρας της μαμής ή μπάμπως«, *Εθνολογία* 13 (2007) 179–211.
- Lawson, J. C., »A beast dance in Scyros«, *The Annual of the British School in Athens* 6 (1899/1900) 125 ff.
- Lawson, J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910.
- Lazakis, P., *Ο αρμένικος γάμος*, Komotini 2012.
- Lazar, V., *Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*, Bukarest 1910.
- Lechner, Z., »Buše – pokladni običaj baranjskih Hrvata«, *Etnološki prilozi* 1 (1978) 159–174.
- Leeuw, G. van der, »Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie«, *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920–21) 241–253.
- Lesky, A., »Abwehr und Verachtung in der Gebärdensprache«, *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 106 (1969) 149–157.
- Lettenbauer, W., »Über Krankheitsdämonen im Volksglauben der Balkanslaven«, *Serta Monacensia. FS F. Babinger*, Leiden 1952, 120–135.
- Lettenbauer, W., »Bemerkungen zur Baumverehrung in Volksglauben und Brauchtum der Südslaven«, *Südost-Forschungen* 17 (1958) 68–82.
- Lettenbauer, W., *Der Baumkult bei den Slaven. Vergleichende volkskundliche, kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Neuried 1981.
- Lilek, E., »Volksglaube und volksthümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegovina«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 4 (1896) 401–492.

- Litsas, F. K., »Rousalia: The Ritual Worship of the Dead«, A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human*, The Hague/Paris 1975, 447–465.
- Litsas, F. K., *The Greek Folk Wedding: Preliminary Studies*, Chicago 1981.
- Liungman, W., *Traditionswanderungen Euphrat – Rhein*, 2 Bde., Helsinki 1937 (FFC 118, 119).
- Liungman, W., »Das Kukeri-Spiel in Hagios Georgios und zwei damit zusammenhängende Namensreihen«, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 15 (1939) 21–29.
- Ljubenov, P., *Samovili i samodivi*, Sofija 1891.
- Lockwood, W. G., »Bride Theft and Social Maneuverability in Western Bosnia«, *Anthropological Quarterly* 47 (1974) 253–269.
- Lodge, O. C., »Fire-Dances in Bulgaria – 1939«, *The Slavonic and East European Review* 26 (1947/48) 467–483.
- Lorinț, F./C. Eretescu, »Moșii în obiceiurile vieții familiale«, *Revista de Etnografie și Folclor* 12 (1967) 299–308.
- Loukatos, D. S., »L'invitation aux noces: sujet d'étude comparative chez les peuples balkaniques«, *Die Kultur Südosteuropas, ihre Geschichte und Ausdrucksformen*, Wiesbaden/München 1964, 161–170.
- Loukatos D. S., »La St. Démètre (26 Oct.) jour de culte, de transhumances et de conventions automnales chez les pasteurs nomades ou semi-nomades en Grèce«, *Symposium du 6–7 Nov. 1975 à Belgrade*, Belgrade 1976, 257–267.
- Loukatos, D. S., »Fleurs et Plantes, dans les Églises Orthodoxes – Grecques: Offrandes redistribuées à des fins magico-religieuses«, *Ελληνογαλλικά. Mélanges offerts à Roger Milliex*, Athènes 1990, 447–460.
- Loutzaki, R., *Dance as a cultural message. A study of style among the Greek from northern Thrace in Micro Monastiri, Neo Monastiri and Aeginion*, Belfast 1989.
- Ložar-Podlogar, H., »Die Szene mit der ›Falschen Braut‹ in den südslawischen Hochzeitsträuchen«, *Ethnologia Slavica* 3 (1971) 203–210.
- Lozica, I., »Teatralnost, teatrabilnost, i folklorni teatar«, *Gradina* 3 (Niš 1980) 79–91.
- Lozica, I., »Dva karnevala«, *Narodna umjetnost* 25 (1988) 87–113.
- Lozica, I., »Customs Staged as Theatrical Performance«, *Narodna umjetnost* 25 (1988) 181–190.
- Lozica, I., *Izvan teatra (Zapisi i tekstovi)*, Zagreb 1990.
- Lozica, I., »From Ritual to Theater and Back: The Lastovo Island Carnival«, *Narodna Umjetnost* 32/1 (1995) 155–179.
- Lozica, I., *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997.
- Lozica, I., *Poganska baština*, Zagreb 2002.
- Lübeck, K. L., »Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 8 (1898) 241–249, 379–389, 9 (1899) 58–68, 194–204, 295–304.

- Luciani, C., *Των αρμάτων οι ταραχές του Έρωτα η εμπόρεση. L'arme e gli amori. Γκίοστρες στην Ελληνική και Ιταλική Λογοτεχνία από το Μεσαίωνα στο Μπαρόκ (14ος – 17ος αιώνας)*, Athen 2005.
- Luciani, C., Gian Carlo Persio, *La nobilissima barriera della Canea, poema cretese del 1594. Introduzione, testo critico e commento a cura di Cristiano Luciani*, Venezia 1994.
- Lukatos, D. S., »Ο σύζυγος εις τα κατά την γέννησιν έθιμα και λαογραφικοί ενδείξεις περί αρρενολοχίας«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 8 (1953–54) 124–168.
- Lukatos, D. S., »Πατήρ τίκτων«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 11–12 (1960) 27–42.
- Lukatos, D. S., *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica contemporanea)*, Athen 1963.
- Lukatos, D. S., »Το έθιμο της βασιλόπιττας«, *Μικρασιατικά Χρονικά* 10 (1963) 104–143.
- Lukatos, D. S., »Αργίαι και άγιοι τιμωροί«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21 (1967–68) 15–105.
- Lukatos, D. S., *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977.
- Lukopoulos, D., »Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας«, *Laografia* 6 (1921–25) 99–168.
- Lukopoulos, D., *Ποια παιγνίδια παίζουν τα ελληνόπουλα*, Athen 1926.
- Lukopoulos, D., *Γεωργικά της Ρούμελης*, Athen 1938.
- Lukopoulos, D./D. Petropoulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Athen 1949.
- Lutzaki, R., »Ο γάμος ως χορευτικό δρώμενο. Η περίπτωση των προσφύγων της Αν. Ρωμυλίας στο Μικρό Μοναστήρι Μακεδονίας«, *Εθνογραφικά* 4–5 (1983–85) 143–176.
- MacCormick, J./B. Pratasik, *Popular puppet theatre in Europe, 1800–1814*, Cambridge 1998.
- Maguire, H. (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D. C. 1995.
- Maguliotis, A., *Ιστορία του νεοελληνικού κουκλοθεάτρου (1870–1938)*, Athen 2012.
- Mailand, O., »Der Fluch in der siebenbürgisch-rumänischen Volkspoesie«, *Zeitschrift für Volkskunde* 3 (1891) 208–214.
- Majzner, M., »Dubočke Rusalije«, *Godišnjica N. Čupica* 34 (Beograd 1971) 226–257.
- Makris, Chr., *Ήχοι, κρότοι, θόρυβοι στον κύκλο της ανθρώπινης ζωής. Μέσα αποτροπής και σύμβολα επικοινωνίας*, Diss. Athen 2000.
- Maluckov, M., »Klocalica kod Srba i Rumuna u Banatu«, *Posebni otisak, Radovi Simpozijuma o juslovensku-rumunskim uzajamnostima u oblasti narodne književnosti*, Pančevo 1972, 341–356.
- Maluckov, M., *Rumuni u Banatu*, Novi Sad 1985.
- Mammopoulos, A. Ch., *Ήπειρος. Λαογραφικά – Ηθογραφικά – Εθνογραφικά*, 2 Bde., Athen 1964.
- Mándoki, L., *Busójárás Monácson*, Pécs 1963.
- Mandžarov, P., »Poganoto (pogani din) vāv vjarvanijata i bita na strandžanskite sela«, *Balgarski Folklor* 8/4 (1982) 91–101.

- Manga, J., *Tájékoztató színjátékszerű népszokások gyűjtéséhez*, Budapest 1953.
- Mango, J., »Die Hochzeitsbräuche der Paloczen und ihre slowakischen Analogien«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) 247–279.
- Mansel, A. M., *Trakya'nin Kültür Tarihi*, Istanbul 1938.
- Marazov, I., »Amazunkata i samodivata«, *Mitologija, izkustvo, folklor*, Sofija 1985, 90–117.
- Marian, S. F., *Nunta la români*, București 1890.
- Marian, S. F., *Inmormântarea la Români*, București 1892.
- Marinov, D., *Narodna vjara i religiozni narodni obiçai*, Sofija 1914 (*Sbornik za Narodna Umotvorenija XXVIII*).
- Marinov, V., »Sur certains problèmes fondamentaux de l'astrologie de la Bulgarie«, *Rivista di storia dell'agricoltura* 3 (1979) 47–60.
- Marjanović, V., *Maske u tradicionalnoj kulturi Vojvodine*, Novi Sad 1992.
- Marjanović, V., »Pokladne maske i povorke«, *Glasnik etnografskog muzeja* 67–68 (2004) 155–176.
- Marjanović, V., *Tradicionalne deçe igre u Vojvodini*, Novi Sad 2005.
- Marjanović, V., *Maske, maskiranje i rituali u Srbiju*, Beograd 2008.
- Markov, L. V., *Bolgary Kalendarnye obyçai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy*, Moskva 1978.
- Martischinig, M., »Erotik und Sexualität der unteren Volksschichten«, *Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss*, Wien 1989, 22–83.
- Matantséva, T., »Les amulettes byzantines contre le mauvais œil du Cabinet des Médailles«, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 37 (1994) 110–121.
- Matić, T., *Totenkult bei den Serben*, Diss. Leipzig 1940.
- Matl, J., »Hölle und Höllenstrafen in den volksreligiösen Vorstellungen der Bulgaren, Serben und Kroaten«, *Südslawische Studien*, München 1965, 159–179.
- Maurer, L. v., *Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe ...* 3 Bde., Heidelberg 1835.
- Mavrides, O., *Gesundheitsmagie in West-Thrakien. Ein Beitrag zur griechischen Volksmedizin*, Diss. Universität Münster 1977.
- Mavroudi, M., *The So-Called »Oneirocriticon of Achmet«: A Byzantine Book on Dream Interpretation and its Arabic Sources*, PhD Diss. Harvard Univ. 1998.
- Megas, G. A., »Θυσία ταύρων και κριών εν τη Β. Α. Θράκη«, *Laografia* 3 (1911–12) 148–171.
- Megas, G. A., »Παραδόσεις περί ασθeneιών«, *Laografia* 7 (1923) 465–520.
- Megas G. A., »Βιβλίον ωμοπλατοσκοπίας«, *Laografia* 9 (1926) 3–51.
- Megas, G. A., »Μαγικά και δεισιδαιμονες συνήθειαι προς αποτροπήν επιδημικών νόσων (τρυποπέραςμα, καινούργια φωτιά – διαβολοφωτιά, σίδηρο)«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 5–6 (1943–44) 5–58.

- Megas, G. A., »Ἔθιμα της ημέρας της μαμμής«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 7 (1952) 3–27 (*Laografia* 25, 1967, 534–556).
- Megas, G. A., *Ελληνικαί εορταί και ἔθιμα λαϊκῆς λατρείας*, Athen 1956.
- Megas, G. A., *Greek Calendar Customs*, Athens 1958.
- Megas, G. A., »Αναστενάρια και ἔθιμα της Τυρινῆς Δευτέρας εις το Κωστή και τα πέριξ αὐτοῦ χωρία της Ανατολικῆς Θράκης«, *Laografia* 19 (1960/61) 472–534 und *ibid.* 20 (1962) 552–557.
- Megas, G. A., *Ζητήματα της Ελληνικῆς Λαογραφίας*, I–V, Athen 1975 (*Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 1939–49).
- Meinardus, O., »A study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church«, *Oriens Christianus* 54 (1970) 130–275.
- Μεϊτοῖου, I., *Spectacol nunților*, București 1969.
- Melikis, G., *Οι Λαζαρίνες του Ρουμλουκιού*, Thessaloniki 1977.
- Menzel, Th., *Meddah, Schattentheater und Orta Oyunu*, Prag 1941.
- Meraklis, M. G., *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1973.
- Meraklis, M. G., *Λαογραφικά ζητήματα*, Athen 1989.
- Meraklis, M. G., *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992.
- Meraklis, M. G., *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2004.
- Merianu-Vogasari, A., *Λαογραφικά των Ελλήνων της Κάτω Ιταλίας*, Athen 1989.
- Meuli, K., »Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch«, *Schweizer Archiv für Volkskunde* 28 (1928) 1–38.
- Meuli, K., »Maske, Maskereien«, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 5 (1932/33) 1744–1852.
- Michail-Dede, M., »Ο Ὑκαλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών«, *Θρακικά* 2 (1979) 93–126.
- Michailidis-Nueros, G., »Περί της αδελφοποιίας εν τη Αρχαία Ελλάδα και εν τω Βυζαντίω«, *Τόμος Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου επί τη εξακοσιετηρίδι της Εξαβίβλου αὐτοῦ (1345–1945)*, Thessaloniki 1955, 251–313.
- Michailidis-Nueros, G., *Δίκαιον και κοινωνική συνείδησις*, Athen 1972.
- Michailidis-Nueros, M., *Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου*, Athen 1932.
- Michailidis-Nueros, M., *Γλωσσικά και λαογραφικά Κάσου*, Athen 1935.
- Mihail, Z., »Symboles populaires de la reconnaissance dans l'aire mediterraneenne et Sud-Est-europeenne«, M. Mandalà (ed.), *La Sicilia, il Mediterraneo, i Balcani: Storie, culture, lingue, popoli*, Palermo 2006, 123–147.
- Michailova, G., »Kām problema za semantikata na vestite v patriarchalnija svjat na Bālgarina«, *Folklor, ezik i narodna sādaba*, Sofija 1979, 117–125.
- Mihailović, S., »Svadbeni običaji u Nišavu«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 34 (1971) 85–103.

- Mijatović, St. M., »Narodna medicina Srba seljaka u Levču i Temniću«, *Srpski etnografski zbornik* 13 (1909) 259–482.
- Mikov, L., »Kām problema za tipologijata na materialnata kultura v obreda«, *Folklor, ezik i narodna šadba*, Sofija 1979, 126–134.
- Mikov, L., *Pārʹvomartenska obrednost (Bālgarski praznici i običaji)*, Sofija 1985.
- Mikov, L., »Ženska antropomorfna plastika v dva obreda za dažd ot Jambolski okrāg«, *Bālgarski Folklor* 11/4 (1985) 19–27.
- Milčetić, I., *Koleda u južnih slavena*, Zagreb 1917.
- Milčević, F., »Ženidba (Broćanska župa u Hercegovini)«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 20/2 (1915) 185–225.
- Milingu-Markantoni, M., *Δέντρα – φυτά – άνθη στον λαϊκό πολιτισμό των νεωτέρων Ελλήνων*, Athen 2004.
- Minas, K., »Λαογραφικές παρετυμολογίες«, *Laografia* 30 (1975) 17–30.
- Mitova-Džonova, D., »Naj-rannijat komponent na kukerskite igri«, *Annali. Spisanie za istorija, klasičeska kultura i izkustvoznanie* 2 (1995) 39–63.
- Mladenović, O., »Narodne igre čerdapskog stanovništva«, *Zbornik radova Etnografskog instituta* 7 (1974) 91–108.
- Möderndorfer, V., *Ljudska medicina pri Slovincih*, Ljubjana 1964.
- Moldoveanu-Nestor, E., »Date inedite privind practicile folclorice tradiționale de Anul Nou în zona Buzău«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1971, 307–325.
- Moravcsik, G., »Il Caronte Bizantino«, *Studi Bizantini e Neoellenici* 3 (1930) 37–68 (separatum Roma 1930).
- Morfakidis, M., *Karaguiosis. El teatro des ombas griego*, Granada 1999.
- Morinis, A. (ed.), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Conn./London 1992.
- Moroz, J., *Ženski demonični obrazi v bālgarskija folklor i vjarvanija*, Sofija 1989.
- Moser, D.-R., *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der »verkehrten Welt«*, Graz/Köln/Wien 1986.
- Moser-Karagiannis, E., »Quelques remarques sur les appellations du Kalikantzaros«, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 24 (2002–2003) 161–197.
- Moser-Karagiannis, E., »Hors d'ici (Οξαποδώ). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroi, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Revueil d'études*, Athènes 2005, 263–450.
- Moszyński, K., *Kultura ludowa Słowian*, 2 Bde., Krakow 1934.
- Murko, M., »Das Grab als Tisch«, *Wörter und Sachen* 2 (1910) 79–160.

- Mustafa, M., »Kuçedra«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 20 (1990) 149–169.
- Mutsopoulos, N. K., »Οι «μαϊστρες» της Μακεδονίας και της Θράκης«, *Πρακτικά ΣΤ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1991, 293–322.
- Mutsopoulos, N., *Τα τζάτζαλα. Το πανάρχαιο έθιμο της αναρτήσεως ρακών σε δένδρα, πλάι σε «αγιάσματα» για την ίαση των ασθενών*, Thessaloniki 2000.
- Muzakis, St. A., *Οι βρικόλακες στους βυζαντινούς και μεταβυζαντινούς νομοκάνονες και στις παραδόσεις του ελληνικού λαού*, Athen 1989.
- Myrsiades, L. S., »The Karaghiozis Performance in Nineteenth Century Greece«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 83–97.
- Myrsiades, L. S., »Nation and Class in the Karaghiozis History Performance«, *Theatre Survey* 19/1 (1978) 49–62.
- Myrsiades, L. S., »Oral composition and the Karaghiozis Performance«, *Theatre Research International* 5 (1980) 107–121.
- Myrsiades, L. S., »Theater and society: social context and effect in the Karaghiozis–performance«, *Folia neohellenica* 4 (1982) 137–145.
- Myrsiades, L. S., »Historical Source Material for the Karaghiozis Performance«, *Theatre Research International* 10/3 (1985) 213–225.
- Myrsiades, L. S., »Oral Traditional Form in the Karaghiozis Performance«, *Ελληνικά* 36 (1985) 116–152.
- Myrsiades, L. S., »Traditional History and Reality in the View of the Karaghiozis History Performance«, *Modern Greek Studies Yearbook* 1 (1985) 93–107.
- Myrsiades, L. S., »The Karaghiozis Performance in Its Performative Context: the Rural/Urban Dichotomy«, *Modern Greek Studies Yearbook* 4 (1988) 51–81.
- Myrsiades, L. S. & K. M., *Karaghiozis: Culture and Comedy in Greek Puppet Theater*, Lexington 1992.
- Mystakidu, Aik., *Karagöz. Το θέατρο σκιών στην Ελλάδα και στην Τουρκία*, Athen 1982.
- Mystakidu, Aik., *Οι μεταμορφώσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1998.
- Nacovi, N. A., »Za pobratimstvo«, *Periodičesko spisanie na bălgarskoto knjižovno družestvo Sredec* 1895, IX–XI 32–72, LI 375–403, LII–LIII 443–506.
- Nădejda, L., »Teatrul popular de papuși în secolul al XIX-lea«, *Studii și cercetări de istoria artei* 7, no 1 (1960) 203–215.
- Nedeljković, M., *Godišnji običaji u Srba*, Beograd 1990.
- Negelein, J. v., »Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben«, *Archiv für Religionswiss.* 4 (1902) 1–37.
- Negelein, J. v., »Macedonischer Seelenglaube und Totenkultus«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 14 (1904) 19–35.

- Nersessian, S. der, »The homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell«, *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. D. Casey*, Freiburg/Br. 1963, 219–234.
- Nersessian, S. der, »A homily of the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell«, *Études Byzantines et Armeniennes/Byzantine and Armenian Studies* 1 (1973) 457–467.
- Nicolau, I./Ioana Popescu, »Le Kitsch comme tradition«, *Revista de Etnografie și Folclor* 30/2 (1985) 135–141.
- Nikolakakis, G., »La litanie dans le Lassithi, Crete«, *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 16 (1992) 42–48.
- Nikolić, D., »Beitrag zum Studium des Ritterspiels von Sinj«, *Narodno stvaralaštvo Folklor* 3 (1964) 807–813.
- Nikolić-Stojančević, V., *Vranjsko Pomoravlje*, Beograd 1974.
- Nitsiakos, V. G., *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Athen 1991.
- Nitsiakos, V., *Οι ορεινές κοινότητες της βόρειας Πίνδου, στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Athen 1995.
- Nitsiakos, V., *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Athen 2003.
- Nixon, L., *Making a Landscape Sacred. Outlying Churches and Icon Stands in Sphakia, Southwestern Crete*, Oxford 2006.
- Nodilo, N., *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split 1981.
- Norris, H. T., *Islam in the Balkans*, London 1993.
- Novosel, S., *Prigorska sbatba*, Zagreb 1926.
- Nutku, Ö., »Die Verfremdung im Orta Oyunu«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) 217–228.
- Oberhelman, S. M., »Prolegomena to the Byzantine Oneirocritica«, *Byzantion* 50/2 (1980) 487–503.
- Oberhelman, S. M., *The Oneirocritic Literature of the Late Roman and Byzantine Eras of Greece*, PhD diss. University of Minnesota 1981.
- Oberhelman, S. M., »The Interpretation of Dream-Symbols in Byzantine Oneirocritic Literature«, *Byzantinoslavica* 47 (1986) 8–24.
- Ohnefalsch-Richter, M., *Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern*, Berlin 1913.
- Oikonomidis, A., »Οιωνοί δεισιδαιμονίες, μαγγανείες της χερσονήσου Καλλιπόλεως και των πέριξ«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 3 (1937–47) 85–118.
- Oikonomidis, D. V., »Δημώδης ιατρική εν Θράκη«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 16 (1951) 181–228.
- Oikonomidis, D. V., »Η αγία Παρασκευή εις τον βίον του ελληνικού και του ρουμανικού λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 9–10 (1955–57) 65–104.
- Oikonomidis, D. V., »Η Αγία Παρασκευή εις τον βίον του ελληνικού και του ρουμανικού λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 9–10 (1958) 65–104.

- Oikonomidis, D. V., »Όνομα και ονοματοθεσία εις τας δοξασίας και συνηθείας του ελληνικού λαού«, *Laografia* 20 (1962) 446–542.
- Oikonomidis, D. V., »Ο θρήνος του νεκρού εν Ελλάδι (το μοιρολόγι και η εθιμοτυπία του)«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας* 18–19 (1965–66) 11–40.
- Oikonomidis, D. V., »Η Τύχη εις την παράδοσιν του ελληνικού λαού«, *Laografia* 28 (1972) 3–26.
- Oikonomidis, D. V., »Η Γελλά εις την ελληνικήν και ρουμανικήν λαογραφίαν«, *Laografia* 30 (1975/76) 246–278.
- Oikonomidis, D. V., »Η θυσία εις οικοδομήματα«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 45 (1981/82) 43–132.
- Oikonomopoulos, Chr., »Η λαογραφία του αμφοδέματος και η ιατροψυχολογική ερμηνεία της«, *Laografia* 35 (1987–89) 199–222.
- Ollanescu, D. C., *Teatrul la români*, Bd. 1, București 1898.
- Onasch, K., *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr*, Berlin 1958.
- Oprîșan, H. B., *Călușarii*, București 1969.
- Oprîșan, H. B., *Jienii. Teatru popular haiduceșc*, București 1974.
- Oprîșan, H. B., »Das volkstümliche rumänische Theater«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 81 (1978) 178–201.
- Oprîșan, H. B., »Das rumänische Volks-Puppenspiel«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXX/84 (1981) 84–106.
- Oprîșan, H. B., *Teatru fără scena. Evocări ale unor spectacole, personaje și interpreți ai teatrului popular românesc*, București 1981.
- Ortug, M., *Gelenksel kibris türk tiyatrosu*, Birinci 1993.
- Ortutay, G., »Kérdőiv bethlehemes játékok gyűjtéséhez«, *Ethnographia* 68 (1956) 91–98.
- Ortutay, G., *Kleine ungarische Volkskunde*, Budapest 1963.
- Ouspensky, L./W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern/Olten 1952.
- Öztürk, S., »Karagöz Co-Opted: Turkish Shadow Theater of the Early Republic (1923–1945)«, *Asian Theatre Journal* 23/2 (2006).
- Païdusis, M., »Το αίμα στις δεισιδαίμονες συνήθειες και την δημόδη ιατρική του ελληνικού λαού«, *Laografia* 29 (1974) 249–290.
- Pamfile, T., *Sărbătorile de vâra la Români*, București 1910.
- Pamfile, T., *Sărbătorile la români. Crăciunul*, București 1914.
- Panagiotakis, N. M., »Ερευναι εν Βενετία«, *Thesaurismata* 5 (1968) 45–118.
- Panagiotakis, N. M., *Ο ποιητής του »Ερωτοκρίτου« και άλλα βενετοκρητικά μελετήματα*, Heraklion 1989.
- Pantelić, I., »Ženidbeni običaji na teritoriji opštine Zaječar«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 42 (1978) 355–382.
- Papacharalampous, G. Ch., »Perideipna in Cyprus«, *Neo-Hellenika* 1 (1970) 55–67.

- Papachatzopoulos, A. D., »Λαογραφία του Κεραμιδιού της Επαρχίας Βόλου«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2 (1931) 114–138.
- Papachristodulu, P., »Η Θράκη από τα πολύ παλιά χρόνια. Θρακικά μελετήματα«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 32 (1966) 266–406.
- Papadaki, A., *Θρησκευτικές και κοσμικές τελετές στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Rethymno 1995.
- Papacostea-Danielopolu, C./L. Demény, *Carte și țipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII–XIX)*, București 1985.
- Papadakis, E., *Μορφάι του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης του 15ου και 16ου αιώνα κατά τας γραμματειακάς πηγάς*, Athen 1976.
- Papadakis, N., *Greek Folk Silver Votive Offerings: Iconographical Citation from the Anonymous Art of Greek People*, Athens 1971.
- Papadopulos, P., *Λαογραφικά Καρακούρτ*, 2 Bde., Thessaloniki 1984–87.
- Papagiannidu, K., *Ο γάμος των Αρμενίων στα Μάλγαρα της Ανατολικής Θράκης και στο Ερεβάν της Αρμενικής Δημοκρατίας (1919–1920)*, Komotini 2012.
- Papagiortopulu, V., *Η λειτουργία των χρωμάτων στον παραδοσιακό λαϊκό πολιτισμό*, Diss. Athen 1996.
- Papahagi, P., *Basme Aromâne, și glosar*, București 1905.
- Papaiouannidis, K., »Εθίμα Σωζοπόλεως της βορείου Θράκης«, *Θρακικά* 1 (1982) 457–500.
- Papamichael, A., *Birth and plant symbolism. Symbolism and magical uses of plants in connection with birth in modern Greece*, Athens 1975.
- Papamichael-Koutroubas, A., »The laying of Sacrifices under the foundation of buildings e. t. c.«, *Neohellenika* 4 (1981) 211–226.
- Papamichail, A., »Χρήσις των μετάλλων εις μαγικάς δεισιδαίμονας και άλλας ενεργείας εις τον κοινωνικό βίο του λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 15–16 (1962/63) 62–91, 17 (1964) 53–114.
- Papamichail-Kutruba, A., »Ο σταυρός στους διάφορους κλάδους του ελληνικού εθιμικού δικαίου«, *Επετηρίς Κέντρους Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 26–27 (1981–86) 3–214.
- Papastratu, D., *Χάρτινες εικόνες. Ορθόδοξα θρησκευτικά χαρακτηριστικά 1665–1899*, 2 Bde., Athen 1986.
- Papataxiarchis, E./Th. Paradellis (eds.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Athen 1993.
- Papathanasi-Musiopulu, K., »Η οικονομική και κοινωνική ζωή του Ελληνισμού της Θράκης κατά την Τουρκοκρατία«, *Θρακικά* 47 (1974) 1–274.
- Papathanasi-Musiopulu, K., *Λαογραφικά Θράκης*, 2 Bde., Athen 1979/80.
- Papathanasi-Musiopulu, K., *Λαϊκή μεταφυσική*, Athen 1981.

- Parathanasi-Musiopulu, K., *Λαογραφικές μαρτυρίες Γεωργίου Βιζυηνού*, Athen 1982.
- Parathanasi-Musiopulu, K., »Από τη φιλολογική και γλωσσική λαογραφία της Αίνου«, *Πρακτικά ΣΤ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1991, 355–386.
- Parathanasopoulos, Th. N., *Ιστορικά και λαογραφικά της Περίστας*, Athen 1962.
- Parathomopoulos, M./M. G. Varvunis, *Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας. Εισαγωγή της μαγείας της πάλαι ποτέ*, Athen 2006.
- Parathomopoulos, M./M. G. Varvunis, *Εξορκισμοί του ιερομονάχου Βενέδικτου Τζανκαρόλου (1627). Editio Princeps. Εισαγωγή – Κείμενο – Σχόλια*, Athen 2008.
- Paradellis, Th., *Από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική. Πολιτισμικές και τελετουργικές διαθλάσεις της γέννησης στον ελλαδικό χώρο του 19^{ου} αιώνα*, Diss. Athen 1995.
- Paraskevopoulos, G., *Τα φυλακτά της Ηλείας υπό το φως της χριστιανικής πίστεως*, Athen 1981.
- Paraskevopoulou, M., *Recherches sur les fêtes religieuses populaires de Chypre*, Nicosie 1978.
- Paschalidis, N., *Οι Λαζαρίνες της Βισαλτίας*, Thessaloniki 2002.
- Passalis, Ch. N., *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές (γητειές, ξόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*, Diss. Thessaloniki 2000.
- Patera, M., »Gyloù, démon et Sorcière de Monde byzantine au Monde néogrec«, *Revue des Études Byzantines* 64–65 (2006/07) 311–327.
- Pavković, N./S. Haumović, »*Fašancu la Grebenaf*: Folklorizam simboličke strategije i etnički identitet rumunske nacionalne manjine u Banatu«, *Poročaj manjina Saveznoj Republici Jugoslaviji*, Beograd 1996, 697–708.
- Pećo, L., »Das Sippenfest (*Krsna slava, krsno ime*) bei den Serben«, *Zeitschrift für österr. Volkskunde* 19 (1913) 117–120.
- Perdika, N. A., *Σκύρος*, 2 Bde., Athen 1940.
- Peristiany, J. (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge 1976.
- Perkowski, J. L., *Vampires of the Slavs*, Cambridge/Mass. 1976.
- Perkowski, J. L., *The Darkling. A Treatise on Slavic Vampirism*, Columbus, Ohio 1989.
- Petek, G., *Le théâtre traditionnel turc de Karagöz. Vie, survivances, actualité*, Paris 1972.
- Petrescu, P., »Les sources populaires et l'évolution de l'art contemporain dans le sud-est de l'Europe«, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 25/1 (1987) 3–9.
- Petropoulos, D., »Survivances de sacrifices d'animaux en Grèce«, *Papers of the International Congress of European and Western Ethnology (Stockholm 1951)*, Stockholm 1956, 120–125.
- Petropoulos, D. A., »Le rôle des femmes et de la terre dans quelques pratiques magiques«, *Mélanges Octave et Melpo Merlier*, 2 Bde., Athènes 1956/57, II 275–285.
- Petropoulos, D. A., »Λαογραφικά Κωστή Ανατολικής Θράκης«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 5 (1939/40) 225–298.

- Petropulos, D. A., »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακιικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 5 (1939/40) 145–224.
- Petropulos, D. A., »Λαογραφικά Σαμοκοβίου Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακιικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 7 (1940–41) 145–223.
- Petropulos, D. A., »Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας (Αν. Θράκης)«, *Αρχαίον Θρακιικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 9 (1941–42) 135–192.
- Petropulos, D. A., »Λαογραφικά Σκεπαστού Ανατ. Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακιικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 10 (1943/44) 186–216.
- Petropulos, D. A., »Η γύμνωση στις μαγικές ενέργειες«, *Αρχαίον Θρακιικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 13 (1946/47) 97–128.
- Petropulos, D. A., »Η ακληρία εις τα έθιμα του ελληνικού λαού«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχαίου* 7 (1953) 28–44.
- Petropulos, D. A., »Ορια ιερά-σταυράτα«, *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 11 (1969) 227–244.
- Petropulos, D./Erm. Andreadis, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ακσεράι-Γκέλβερι*, Athen 1971.
- Petrov, P. A., »Kukeri v s. Pădarevo, Burgasko«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 50 (1963) 345–368.
- Petrović, D., »Das türkische Turnierspiel *džilitanje* in der Vergangenheit Serbiens und Bosniens«, *Vernik Vojurg muzeja Jug. narodne armije* 6/7 (Beograd 1962) 135–144.
- Petrović, P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, Beograd 1948.
- Petrović, S., *Mitologija, magija i običaji*, Niš 1992.
- Piprek, J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Stuttgart 1914.
- Platanos, V., *Ελληνικά λαϊκά πανηγύρια*, Athen 1963.
- Plotnikova, A. A., »Roždjestvјenskaja simbolika v terminologii obrjadovogo hlјeba u sјerbov«, *Simvoličeskij jazyk tradicionnoj kul'tury. Balkanskite čtenija II*, Moskva 1993, 37–62.
- Pócs, É., »Binde- und Lösungszauber im ungarischen Volksglauben«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1967.
- Pócs, É., *Fairies and Witches at the Boudary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243).
- Podskalsky, G., *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988.
- Politis, N. G., *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904.
- Politis, N. G., »Μαγικά τελεταί προς πρόκλησιν μαντικών ονείρων περί γάμου«, *Laografia* 3 (1911) 3–50.
- Politis, N. G., »Υβριστικά σχήματα (σφάκελο, μούτζα, πούλος, σαμάρκο)«, *Laografia* 4 (1912–13) 601–669.

- Politis, N. G., *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, 3 Bde., Athen 1920/21, 1931.
- Polymeru-Kamilaki, A., *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Athen 1998.
- Pop, M., »Bräuche, Gesang und Spiel zu Neujahr in der heutigen rumänischen Folklore«, *Festschrift W. Steinitz*, Berlin 1965, 314 ff.
- Pop, M., »Considerații etnografice și medicale asupra Călușului oltenesc«, *Despre medicină populară românească*, București 1970, 213–223.
- Pop, M., »Călușul: Lectura unui text«, *Revista de Etnografie și Folclor* 20 (1975) 15–32.
- Pop, M./P. Ruxandoiu, *Folklore literar românesc*, București 1976.
- Popa, I., »Les cortèges aux masques chez les Roumains et chez les Bulgares de Banat«, *Makedonski Folklor* 4/7–8 (1971) 159–164.
- Popescu, A., »Allgemeine und spezielle Charakteristiken der Erntebrauch in Südosteuropa«, *Zeitschrift für Balkanologie* 22 (1986) 89–93.
- Popescu-Judetz, E., »L'influence des spectacles populaires turcs dans les Pays Roumaines«, *Studia et acta orientalia* 5–6 (1967) 337–355.
- Popinceanu, J., *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, Nürnberg 1964.
- Popov, R., *Peperuda i German*, Sofija 1989.
- Popov, R., »O jednoj varijanti karnevalske svadbe kod Bugara«, *Svadba* 3 (Beograd 1998) 103–110.
- Popova, A., »Ni chair, ni poisson: Tryphon le coupé«, *Cahiers de littérature orale* 3 (1977) 15–69.
- Popova, A., »Une Société féerique d'amazones. Les Samodivi«, J.-C. Payen, *Le conte de fées en Normandie*, Noireau 1986, 276–296.
- Popvasileva, A., »Lazarskite pesni v Kosturskoto Popolje (egejska makedonija)«, *Makedonski Folklor* 1 (1968) 155–166.
- Poulos, G., *Orthodox Saints*, 4 Bde., Brookline 1990.
- Pradel, Fr., *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907.
- Preindlberger, J., »Beiträge zur Volksmedizin in Bosnien«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 8 (1902) 215–229.
- Preisendanz, K. (ed.), *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 3 Bde., Stuttgart 1973.
- Protorapa, K., *Έθιμα του παραδοσιακού γάμου στην Κύπρο*, 2 Bde., Nicosia 2005.
- Protorapa, K., *Έθιμα της γέννησης στην παραδοσιακή κοινωνία της Κύπρου*, Nicosia 2009.
- Protorapa, K., *Τα έθιμα του θανάτου στην παραδοσιακή κοινωνία της Κύπρου*, Nicosia 2012.
- Provatakis, Th., »Ο Ιερός Νιπτήρας στην ιστορία, την τέχνη και την παράδοση της Ορ-

- θόδοξης Ανατολής», M. G. Varvunis/P. Tzumerkas (eds.), *Αλεξανδρινός Αμητός. Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι. Μ. Χατζηφωτίου*, Alexandria 2008, 471–483.
- Psychogiu, E., »Τα «ακριτικά» ως τελετουργικά τραγούδια μύησης: η περίπτωση του γαμπρού–στρατιώτη«, *Ευρωπαϊκή ακριτική παράδοση: από τον Μεγαλέξανδρο στον Διγενή Ακρίτα*, Athen 2004, 152–185.
- Psychogiu, E., »Μαυρηγή« και Ελένη, Athen 2008.
- Puchner, W., *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975 (erw. Neuauflage Wien 2014).
- Puchner, W., »Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde XXX/79* (1976) 232–242.
- Puchner, W., *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehung zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977.
- Puchner, W., *Fasulis. Griechisches Puppentheater italienischen Ursprungs aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Bochum 1978 (Puppenspielkundliche Quellen und Forschungen 2).
- Puchner, W., »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXXII/81* (1978) 17–40.
- Puchner, W., »Südost-Belege zur »giostra«: Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde 75* (1979) 1–27.
- Puchner, W., »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (*Anastenaria/Nestinari*) und zur thrakischen Karnevalsszene (*Kalogeros/Kuker/Köpek Bey*). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie 17* (1981) 47–75.
- Puchner, W., »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorie zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies 24/1* (1983) 107–122.
- Puchner, W., »Θεατρικά στοιχεία στα δρώμενα του βορειοελλαδικού χώρου. Συμβολή στον προβληματισμό του ορισμού της έννοιας του θεάτρου«, *Α' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, 225–273.
- Puchner, W., *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1985.
- Puchner, W., *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (*Laografia*, Beiheft 9).
- Puchner, W., »Primitivdole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel (zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 34* (1986–88) 229–244.
- Puchner, W., »Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen 46* (1987) 197–278.

- Puchner, W., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989 (2007, 2009).
- Puchner, W., *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österr. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216).
- Puchner, W., »Griechisches zur *adoptio in fratrem*«, *Südost-Forschungen* 53 (1994) 187–224.
- Puchner, W., *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie in den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. etc. 1994.
- Puchner, W., *Βυζαντινά θέματα της Ελληνικής Λαογραφίας*, Athen 1994.
- Puchner, W., »Le théâtre d'ombres grec et son auditoire traditionnelle«, *Cahiers de Littérature Orale* 38 (1995) 125–143.
- Puchner, W., *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996.
- Puchner, W., *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.
- Puchner, W., »Das osmanische Schattentheater auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft. Verbreitung, Funktion, Assimilation«, *Südost-Forschungen* 56 (1997) 151–188.
- Puchner, W., *Griechisches Schuldrama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 277).
- Puchner, W., *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19^{ου} αιώνα. Γλωσσοκεντρικές στρατηγικές του γέλιου από τα »Κορακιστικά« ως τον Καραγκιόζη*, Athen 2001.
- Puchner, W., »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64 (2004/05) 211–231.
- Puchner, W., »Η παραστατική δίκη και καταδίκη του ψευδομεσσία Sabbatai Zwi κατά το καρναβάλι του 1666 στη Ζάκυνθο«, *Thesaurismata* 36 (2006) 309–344.
- Puchner, W., *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006–07.
- Puchner, W., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009.
- Puchner, W., *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – Μέθοδοι – Θεματικές*, Athen 2009.
- Puchner, W., »Παλαιά και Νέα Διαθήκη«. *Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venedig 2009.
- Puchner, W., *Συγκριτική Λαογραφία Α΄*, Athen 2009.

- Puchner, W., »The Forgotten Fiancée. From the Italian Renaissance Novella to Modern Greek Fairy Tales«, *Fabula* 51 (2010) H. 3/4, 201–216.
- Puchner, W., *Θεωρητικά Θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στις θεωρίες του θεατρικού φαινομένου. Η σημειωτική μέθοδος – Η ανθρωπολογική μέθοδος – Η φαινομενολογική μέθοδος*, Athen 2010.
- Puchner, W., *Ιστορική Λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Athen 2010.
- Puchner, W., *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010.
- Puchner, W., *Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asian Minor (before 1922) and the Diaspora (up to 2000)*. Compiled and edited by Walter Puchner with the collaboration of Manolis Varvounis, Athens 2011 (*Laografia*, Suppl. 15).
- Puchner, W., *Δοκίμια θεωρητικής λαογραφίας*, Athen 2011.
- Puchner, W., *Παραμυθολογικές μελέτες Α΄. Η ξεχασμένη νύφη. Από την ιταλική Αναγέννηση στο ελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Athen 2011.
- Puchner, W., *Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike*, Wien/Köln/Weimar 2012.
- Puchner, W., »Η θεατρικότητα του λαϊκού πολιτισμού«, Μ. G. Varvounis/Μ. G. Sergis (eds.), *Ελληνική Λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, 2 Bde., Athen 2012, II 339–378.
- Puchner, W., *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013.
- Puchner, W., *Δοκίμια για τη λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014.
- Puchner, W., *Εφαρμοσμένη λαογραφία*, Athen 2014.
- Puchner, W., *Die Literaturen Südosteuropas (15. bis frühes 20. Jahrhundert). Ein Vergleich*, Wien/Köln/Weimar 2015.
- Puchner, W., *Die Folklore Südosteuropas. Eine komparative Übersicht*, Wien/Köln/Weimar 2016.
- Radenković, L., *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*, Beograd 1996.
- Rădulescu, N., »Musikalische Puppenspiele orientalischer Herkunft in der rumänischen Folklore«, *Zeitschrift für Balkanologie* 14 (1978) 83–98.
- Rajčevski, St./Fol, V., *Kukerät bez maskata*, Sofija 1993.
- Rajković, Z., »Dramski momenti u svadbenim običajima«, *Mogućnosti* 32 (1985) 132–146 (*Dani hvarskog kazališta* 2, Split 1985, 177–196).
- Rakovski, G. S., *Gorski Pätnik*, Sofija 1857.
- Rallis, G. A./M. Potlis, *Σύνταγμα θείων και ιερών κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, 6 Bde., Athen 1852–59.

- Ramet, P., »The Miracle at Medjugorje – A Functionalist Perspective«, *The South Slav Journal* 8/1–2 (1985) 12–20.
- Răutu, R. (ed.), *Antologia descântecelor populare românești*, București 1998.
- Régő Ensel, S., *Magyarországi népszokások*, Pest 1867.
- Rein, E., »Zu der Verehrung des Propheten Elias bei den Neugriechen«, *Öfversigt of Finska Vetenskaps-societetens förhandlingar* 47 (1904/5) 1–33.
- Reiter, N., »Mythologie der Alten Slaven«, H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1973, II 165–208.
- Reiter, N., »Der Pferdemythos bei den Slaven«, *Slavica Gandensia* 7/8 (1980/81) 131–146.
- Reiter, N. (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3.–7. September 1985 in Berlin*, Wiesbaden 1987.
- Reljić, L., »Običaji i verovanja vezani za životni ciklus – poćenje, brak i smrt«, *Glasnik Etnografskog muzeja* 62 (1998) 50–86.
- Reljić, L., »Žensko slavje«, *Zbornik Etnografsko muzeja u Beogradu, 1901–2001*, Beograd 2001, 56–86.
- Rešetar, M., »Der Hochzeitsschwank im ragusanischen Liederbuch vom Jahr 1507«, *Archiv für slavische Philologie* 22 (1900) 613 ff.
- Rheubottom, D. B., »The Saint's Feasts and Skopska Crna Goran Social Structure«, *Man* 11 (1976) 18–34.
- Rice, T., »A Macedonian Sobor: Anatomy of a Celebration«, *Journal of American Folklore* 93 (1980) 113–128.
- Rigas, G. A., *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, 4 Bde., Thessaloniki 1959–70.
- Rigatos, G. A., *Λεξικό ιατρικής λαογραφίας*, Athen 2005.
- Rigatos, G. A., *Άφτρα καύτρα πάει στην πόλη. Τα ξόρκια στη θεραπευτική*, Athen 2003.
- Ristovski, V., »Makedonskite dodolski i drugi obiçai i pesni za dožd«, *Makedonski Folklor* 19–20 (1977) 37–63.
- Ritter, H., *Karagösz. Türkische Schattenspiele*, Hannover etc. 1924–53.
- Riznić, M. S., »Lazarice«, *Bratstvo* 4 (Beograd 1890) 43–52.
- Rnjak, D., »Od kulta do pozorišta«, *Antički teatar na tlu Jugoslavije*, Novi Sad 1979, 13–41.
- Rodooinos, N., »Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοϊ (Αδριανουπόλεως)«, *Thrakika* 13 (1940) 311–320.
- Róheim, G., *Magyar néphit és népszokások*, Budapest 1927.
- Róheim, R., »Hungarian Shamanism«, *Psychoanalysis and Social Sciences* 3 (1951) 131–169.
- Romaios, K. A., »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 11 (1944–45) 1–131.
- Romaios, K. A., *Μικρά μελετήματα*, Thessaloniki 1955.

- Roth, K., »Osmanische Spuren in der Alltagskultur Südosteuropas«, H. G. Majer (ed.), *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München 1989, 319–332.
- Roth, K./Wolf, G., *South Slavic Folk Culture: a Bibliography of Literature in English, German, and French, on Bosnian–Hercegovian, Bulgarian, Macedonian, Montenegrin and Serbian Folk Culture*, compiled and edited by Klaus Roth and Gabriele Wolf with the collaboration of Tomislav Helebrant, Columbus, Ohio 1993.
- Roussel, L., *Karagheuz ou Le Théâtre d'Ombres à Athènes*, 2 Bde., Athènes 1921.
- Rožin, N. R., »Svadbena dramatika u Dubrovačkom primorju«, *Narodna Umjetnost* 3 (1964–65) 38–74.
- Rožin, N. R., »Pokladne maškare konavlima«, *Narodna Umjetnost* 5 (1966) 153–174.
- Russel, J., »The Evil Eye in early Byzantine Society«, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 22/2 (1972) 537–547.
- Rusunidis, A., *Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο*, Nicosia 1988.
- Rusunidis, A., »Παραδοσιακές μεταμφιέσεις και άλλα δρώμενα στην Κύπρο«, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XVIII* (Nicosia 1991) 35–79.
- Sadnik, L., »Zur Herkunft der Wind-Vorstellungen und Wind-Bezeichnungen bei den Südslaven«, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 1 (1950) 131–133.
- Sadnik, L., »Der Regenbogen in der Vorstellung der Balkanvölker«, *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 482–486.
- Şaineanu, L., »Jocul papuşilor și raporturile en farsa Karagöz«, *Lui Titu Maiorescu omagiu*, Bucureşti 1900, 281–287.
- Sakaoğlu, S., *Türk gölge oyunu*, Ankara 2003.
- Saminova–Semova, A., *Maskata v čoveškata civilizacija i v teatara*, Sofija 2000.
- Samokovlieva, M., »Teritorialno razprostranie na njakoi tipove kalendarsko obredi pesni v Severna Bălgarija«, *Bălgarski Folklor* 4/4 (1978) 15–33.
- Samuilidis, Chr., *To laïkó παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980.
- Sandu, C., »Les ›Princesses‹ (craitzélé), culte païen d'origine dace, chez les Roumains (Valaques) de Serbie de N-E et de Bulgarie de N-O«, *Makedonski Folklor* 6/12 (1973) 81–85 (*Balkanica* 5, 1974, 331–336).
- Sant Cassia, P./C. Bada, *The Making of Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge 1992.
- Šapkarev, K., *Russalii, dreven i tvärde interesen bălgarskij običaj, zapazen i do dones v južna Makedonija*, Plovdiv 1884.
- Saunier, G., »Adikia«. *Le Mal et l'Injustice dans les Chansons Populaires Grecques*, Paris 1979.
- Savramis, D., »Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz«, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960) 174–192.

- Scheffelowitz, I., *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Gießen 1912.
- Schenda, R., »Wunderzeichen. Die alten Prodigien in neuen Gewändern. Eine Studie zur Geschichte eines Denkmusters«, *Fabula* 38, 1997, 14–32.
- Schlumberger, G., »Amulettes byzantines anciens destinés a combattre les maléfices et maladies«, *Revue des Études Grecques* 5 (1892) 73–93.
- Schmidt, B., *Der Volksglaube der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig 1871.
- Schmidt, B., »Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31 (1913) 574–613.
- Schmidt, B., »Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1926) 281–318 und 15 (1927) 62–82.
- Schmidt, L., »Der Oberuferer Spielkreis«, *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 7 (1934) 145–157.
- Schmidt, L., »Der Eselsreiter von Moschendorf. Seine Stellung im mitteleuropäischen Umzugsspiel und Maskenbrauch«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 3/52 (1949) 77–98.
- Schmidt, L. (ed.), *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955.
- Schmidt, L., *Heiliges Blei in Amuletten, Votiven und anderen Gegenständen des Volksglaubens in Europa und im Orient*, Wien 1958.
- Schmidt, L. (ed.), *Le théâtre populaire Européen*, Paris 1965.
- Schmidt, L., *Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1966.
- Schmidt, L., *Brauch ohne Glaube*, Würzburg 1977 (*Ethnologia Bavarica* 5).
- Schneeweis, E., *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*, Wien 1925.
- Schneeweis, E., *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje 1935.
- Schneeweis, E., *Serbokroatische Volkskunde. I. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961.
- Schram, F., »Három történelmi bethlehemes játék«, *Irodalomtörténeti Közlemények* 1964, 497–520.
- Schreiner, P., »Ritterspiele in Byzanz«, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 225–239.
- Schubert, G., »Die Rolle der Frau im Volksglauben der Südslawen«, *Slavica Gandensia* 7/8 (1980/81) 157–179.
- Schubert, G., »Die bulgarischen Samovila und ihre balkanischen Schwestern«, T. I. Živkov/G. Georgiev (eds.), *Dokladi. Bălgarskata kultura i vzaimodejstvieto i sās svetovnata kultura*, Sofija 1983, 372–394.
- Schubert, G., »Der Hl. Georg und der Georgstag auf der Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21/1 (1985) 80–105.
- Schubert, G., »Die Frau in der Volksheilkunde auf dem Balkan«, Norbert Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987, 219–231.

- Seraïdari, K., »Μεγάλη η Χάρη της«. Λατρευτικές πρακτικές και ιδεολογικές συγκρούσεις στις Κυκλάδες, Athen 2007.
- Sekulić, A., *Narodni život i običaji bačkih Bunjevacu*, Zagreb 1986.
- Seligmann, S., *Der böse Blick und Verwandtes*, 2 Bde., Berlin 1910.
- Seligmann, S., *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, Hamburg 1922.
- Seligmann, S., *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur, mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens*, Stuttgart 1927.
- Sergis, M. G., *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα – 1922): Γέννηση – Γάμος – Θάνατος*, Athen 2007.
- Sergis, M. G., »Το δωδεκάμερο ως διαβατήρια περίοδος στον εθιμικό «κυκλο του χρόνου»: παραδείγματα από την ελληνική και τη βουλγαρική λαογραφία«, *Παρνασσός* 51 (2009) 315–346.
- Sergis, M. G., »Dog Sacrifice in Ancient and Modern Greece: from the Sacrifice Ritual to Dog Torture (kynomartyrion)«, *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 45 (2010) 61–88.
- Sevastos, E., *Nunta la Români*, București 1889.
- Sheffler, J., »Mask Rituals of Bulgaria: The Pernik Festival, 1980«, K. K. Shangriladze/E. W. Townsend (eds.), *Papers for the V. Congress of Southeast European Studies, Belgrade, September 1984*, Columbus, Ohio 1984, 338–361.
- Siampanopoulos, K., *Οι Λαζαρίνες*, Thessaloniki 1973.
- Sieber, F., *Deutsch-slawische Beziehungen in Frühlingsbräuchen*, Berlin 1968.
- Sifakis, G., *Η παραδοσιακή δραματολογία του Καραγκιόζη*, Athen 1984.
- Sikimih, B., *Sveci creva motaju, Kult svetih na Balkanu*, Kragujevac 2001.
- Simić, P., »Pobratimstvo u liturgiçi i crkvenom pravu«, *Pravoslavna misao* XI/1–2, Beograd 1968, 85–101.
- Siyavusgil, S. E., *Karagöz. Its history, its characters, its mystic and satiric spirit*, Ankara 1955.
- Škarić, M., »Život i običaji »Planinaca« pod Fruškom gorom«, *Srpski etnografski zbornik* 24 (1939) 1–275.
- Skendi, St., »Crypto-christianity in the Balkan area under the Ottomans«, *Slavic Review* 26 (1967) 227–246.
- Skendi, St., *Balkan cultural studies*, Bolder/New York 1980.
- Skowronski, M./M. Marinescu, *Die »Volksbücher« Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1992.
- Skurativs'kyj, V., *Rusalii*, Kyjiv 1996.

- Smiljanić, M., »Die Spuren der Raub- und Kaufehe bei den Serben«, *Internationales Archiv für Ethnographie* 15/2 (1902) 41–52.
- Sofianos, D. Z./Varvunis, M. G., *Λαογραφικά του κώδικα 666 της Μονής Μεταμορφώσεως Μεγάλου Μετεώρου*, Akademie Athen 2011.
- Solomonidis, Chr., *Το θέατρο στη Σμύρνη (1657–1922)*, Athen 1954.
- Spathari-Begliti, E., *Ιστορική και κοινωνική λαογραφία Ανατολικής Θράκης*, Athen 1997.
- Spyridakis, G. K., »Saint-Georg dans la vie populaire«, *L'Hellénisme Contemporaine* 6 (1952) 126–145.
- Spyridakis, G. K., »Περί της κατά το έαρ αιώρας εις τον ελληνικόν και τους λοιπούς λαούς της χερσονήσου του Αίμου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας* 22 (1973) 113–134.
- Stahl, A., »Animal Sacrifices in the Balkans«, A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human Ideas and Actions*, The Hague 1976, 443–451.
- Stahl, H. H., *Nerej, un village d'une region archaïque, monographie sociologique*. Vol. II, *Les manifestations spirituelles*, Bucharest 1939.
- Stahl, P. H., »Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques«, *Buletinul Bibliotecii Române NS* 7 (1979/80) 79–126.
- Stahl, P. H., »Le départ des morts. Quelques exemples roumaines et balkaniques«, *Études rurales* 105/106 (1987) 215–241.
- Spies, O., *Türkisches Puppentheater. Versuch einer Geschichte des Puppentheater im Morgenlande*, Emsdetten 1959 (Die Schaubühne 50).
- Stamuli-Saranti, E., »Πώς γιάτρευαν στη Θράκη«, *Θρακικά* 8 (1937) 351–386, 9 (1938) 195–283.
- Stamuli-Saranti, E., »Από τ' αγιάσματα της Θράκης«, *Θρακικά* 18 (1943) 219–290.
- Stamuli-Saranti, E., »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Laografia* 13 (1951) 201–236.
- Stamuli-Saranti, E., *Από την Ανατολική Θράκη. Η Σηλυβρία με τα γύρω της χωριά*, 2 Bde., Athen 1956/58.
- Statovci, D., »Elemente mitologjike dhe demonologjike në doke e zakone të lindjes«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 18 (1988) 173–192.
- Stavropoulou, A., »Marriage: Recomposing a Ritual in Shadow Theatre Performance«, in: P. Roilos/D. Yatromanolakis (eds.), *Greek ritual poetics*, Washington, Center of Hellenic Studies 2005, 297–307.
- Stavropoulu, A., »Κατσαντώνης και Καραγκιόζης: Από το λόγιο μυθιστόρημα στον μπερντέ«, *Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ/Stephanos. Tribute to Walter Puchner*, Athen 2007, 1173–1182.
- Stefanov, P., »Sveci zmeeborci v bälgarski folklor«, *Bälgarski Folklor VIII/1* (1982) 75–84.

- Stefanovski, P., *Teatarot vo Makedonija*, Skopje 1976.
- Stefopoulos, A. P., »Παιδικά παραδοσιακά παιχνίδια από την Χρυσή Καστοριάς«, *Μακεδονικά* 12 (1972) 361–423.
- Steinleitner, F., »Mittel aus dem Tierreich zum Anhexen der Impotenz und Heilen der angezauberten Manneschwäche«, *Zeitschrift für Volkskunde* 42 (1933) 146–163.
- Stern, B., *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei. Mit Berücksichtigung der moslemischen Nachbarländer und der ehemaligen Vasallenstaaten*, 2 Bde., Berlin 1903.
- Stewart, Ch., »The ›Exotika‹: Greek Values and Their Supernatural Antithesis«, *ARV (Scandinavian Folklore Archives)* 41 (1985) 36–64.
- Stewart, Ch., *Daemons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton 1991.
- Stewart, Ch., »Nymfomania: sexuality, insanity and problems in folklore analysis«, M. Alexiou/V. Lambropoulos (eds.), *The Text and its Margins*, New York 1991, 219–252.
- Stewart, Ch., »Magic circles. An approach to Greek ritual«, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25/1 (1994) 91–101.
- Stoica-Vasilescu, L., »Paparuda«, *Revista de Etnografie și Folclor* 15 (1970) 375–394.
- Stojčevska-Antić, V., »Od eschatologiškite apokrifi za Bogorodica i nivniot odsiv vo narodnoto tvorčestvo na Južnoslovenskite narodi«, *Makedonski Folklor* 2 (1969) 207–218.
- Stojanović, L., »Dramski elementi u pokladnim običajima Slavonije i Baranje«, *Osiječki zbornik* 18–19 (1987) 245–258.
- Stojnev, N. (ed.), *Balgarska mitologija, Enciklopedičen rečnik*, Sofija 1994.
- Stonus, D., »Do ut des. Herkunft und Funktion eines Erklärungsbegriffs«, *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 19 (1996) 41–59.
- Strauß, A., *Die Bulgaren*, Leipzig 1898.
- Süssheim, K., »Die moderne Gestalt des türkischen Schattenspiels (Qaragöz)«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 63 (1909) 739–773.
- Sutton, S. B., »Rural–Urban migration in Greece«, J. Kenny/D. Kertzer (eds.), *Urban Life in Mediterranean Europe*, Urbana 1983, 225–249.
- Sutton, S. B., »What is a ›village‹ in a nation of migrants«, *Journal of Modern Greek Studies* 4 (1986) 217–243.
- Svoboda, K., *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927.
- Sykora, G., »Ruinenstädte und Feuertänzer am bulgarischen Pontus«, *Slavische Rundschau* 5 (1933) 389–397.
- Szabadfalvi, J., »Die Gestalt des ›wissenden Imkers‹ in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* 7–8 (1992) 246–250.
- Szacsvay, É., »A magyarországi bábtáncoltató betlehemézes«, *Néprajzi Értésítő* 60 (1978/82) 57–102.

- Szacsvay, É., *Bábtáncoltató betleheméz Magyarországon és Közép-Klet-Europában*, Budapest 1987.
- Szendrey, Á., *A magyar néphit kutatása*, Budapest 1948.
- Szendrey, A., »Hexen – Hexendruck«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 4 (1955) 129–168.
- Szendrey, A., »Die Vorbereitung der Hochzeit und der Abschluss des Ehevertrags bei den Ungarn«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1957) 371–434.
- Szilágyi, D., *Contemporary Hungarian Puppet Theatre*, Budapest 1978.
- Tahy, N. A., *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989.
- Tailliez, F., »Rusaliile, les Rosalies et la Rose«, *Cahier Sextil Pușcariu* I/2 (Roma 1952) 301–317.
- Talbot, A.-M. M., *Faith-Healing in Late Byzantium*, Brooklin, Mass. 1983.
- Tamassia, G., *L'affratellamento (αδελφοποιία)*. *Studio storico-giuridico*, Torino 1886.
- Tanovic, St., *Sprski narodni običaji u Devđelijskoj kazi*, Beograd/Zemun 1927.
- Tansung, S., »Jeux populaires masqués de villages Turcs«, *Le Masque dans la Tradition Européenne, Catalogue*, Binche 1975, 301–310.
- Täpkova-Zaimova, V., »Le culte de Saint Démétrius à Byzance et aux Balkans«, V. Gjuzelev/R. Pillinger (eds.), *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter. II. Internationales Symposium, Haskovo (Bulgarien), 10–13 Juni 1986*, Wien 1987, 139–146.
- Tasić, N./M. Detelić (eds.), *Kult svetih na Balkanu*, Kragujevac 2001.
- Telelis, I., *Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στο Βυζάντιο 1*, Athen 2004.
- Teodorov, E., *Trakijsko nasledstvo v bälgarskija folklor*, Sofija 1972.
- Thanatsis, G., *Αρραβώνες και γάμοι μικρής ηλικίας*, Athen 1983.
- Thomas, G., »Το υψωμένα δέντρα της Θεσσαλίας«, *Αρχαίον Θεσσαλικών Μελετών* 7 (1985) 207–225.
- Thrakiotis, K., *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, Athen 1991.
- Tilneu, P. V. R., »Supernatural Prophylaxes in a Bulgarian Peasant Funeral«, *Journal of Popular Culture* 4/1 (1970) 213–229.
- Tirta, M., »Des stratifications mythologiques dans l'Épopées légendaires«, *Culture populaire albanaise*, Tirana 1985, 91–102.
- Tirta, M., »Figures mythologiques albanaises et rencontres balkaniques«, *Studia albanica* 1–2 (1992) 119–125.
- Tirta, M., »Figures de la mythologie albanais et concordances balkaniques«, *Thraco-Dacica* 16 (1995) 261–266.
- Tirtja, M., »Les cultes de l'agriculture et de l'élevage chez le peuple albanais«, *Ethnographie albanaise* 9 (1979) 201 ff.

- Todorov, D., *Kapanci. Bit i kultura na staroto bälgarsko naselenie v severoiztočna Bälgarija*, Sofija 1985.
- Tolstoj, S. M./Lj. Radenković, *Slovenska mitologija, Enciklopedijski rečnik*, Beograd 2001.
- Tomkinson, J. L., *Haunted Greece. Nymphs, Vampires and other Exotica*, Athens 2004.
- Török, K., *Magyar lakodalmi szokások az Alföldön*, Pest 1864.
- Trigg, E. B., *Gypsy Demons and Divinities: The Magic and Religion of the Gypsies*, New York 1973.
- Troianos, Sp. N., »Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit«, Günter Prinzing/Dieter Simon (eds.), *Fest und Alltag in Byzanz*, München 1991, 37–52.
- Trojanović, S., »Glavni srpski žretveni običaji«, *Srpski etnografski zbornik* 17 (1911) 1–239.
- Truhelka, Č., »Die Heilkunde nach volksthümlicher Überlieferung mit Auszügen aus einer alten Handschrift«, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* 2 (1894) 375–391.
- Tsakiris, A., »Λαογραφικά Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 43 (1969) 146–167.
- Tsangalas, K. D., *Το ανακάλημα νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα*, Diss. Ioannina 1977.
- Tsangalas, K. D., *Λαογραφία – Λαϊκή λατρεία. 2. Η Μαγεία*, Ioannina 1986.
- Tsangalas, K. D., *Μαγεία και Αστρολογία. Εισαγωγική εθνολογική προσέγγιση και απομυθοποίηση*, Athen 2007.
- Tsipiras, K. St., *Ο ήχος του Καραγκιόζη. Συμβολή στη μελέτη της δημιουργίας και της εξέλιξης του ελληνικού λαϊκού Θεάτρου Σκιών*, Athen 2001.
- Turner, E., *Communitas. The Anthropology of Collective Joy*, New York 2012.
- Turner, V., *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play*, New York 1982.
- Turner, V., *The anthropology of performance*, New York 1986.
- Turner, V. & E. L. B., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978.
- Tüskés, G./E. Knapp, »Mirakelliteratur als sozialgeschichtliche Quelle barockzeitlichen Wallfahrtswesens in Ungarn«, *Schweizer Archiv für Volkskunde* 74 (1988) 79–103.
- Udziała, M., »Ein Beitrag zur Volksthierheilkunde in Bosnien«, *Zeitschrift für österr. Volkskunde* 8 (1902) 105–118.
- Ujes, A., »Das Publikum der wandernden Schauspieler in der Vojvodina im 19. Jahrhundert«, *Das Theater und sein Publikum*, Wien 1977, 206–218.
- Ujváry, Z., »Une coutume des Slavs du Sud: la ›Dodola‹«, *Publicationes Instituti Philologiae Slavicae Debreceniensis* 38 (1963) 131–140.
- Ujváry, Z., »Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 69/XX (1966) 267–278.

- Ujváry, Z., »Theriomorphe Korndämonen in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1967) 35–53.
- Ujváry, Z., »Anthropomorphe mythische Wesen in der agrarischen Volksüberlieferung Ungarns und Europas«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 17 (1968) 63–119.
- Ujváry, Z., »A ló az alföldi falvak dramatikus néps zokásaiban«, *Műveltség és Hagymány* 15–16 (1972–74) 299–340.
- Ujváry, Z., »Probleme der zoomorphen Dämonen in den ungarischen Agrarriten«, *Műveltség és Hagymány* 15–16 (1972–74) 129 ff.
- Ujváry, Z., »A temetés parodizáló színjátékszerű szokások kérdéséhez«, *Szolnokmegyei Muziumi Évkönyve* 1973, 221–230.
- Ujváry, Z., *A temetés paródiája*, Debrecen 1978.
- Ujváry, Z., *Játék és maszk*, 3 Bde., Debrecen 1983.
- Ujváry, Z./I. Ferenczi, »Farsangi dramatikus«, *Műveltség és Hagymány* 4 (1962) 3–15.
- Ünver, O., *Karagöz: Turkish shadow play*, Ankara 2009.
- Upplegger, H., »Das Volkschauspiel«, J. Deny et al. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, 2 Bde., Wiesbaden 1959–64, Bd. 2, 147–168.
- Vafeiadu, V., »Ηθη και έθιμα Σωζοπόλεως«, *Laografia* 29 (1974) 115–225.
- Vakarelski, Chr., *Etnografija Bulgarii*, Wrocław 1965.
- Vakarelski, Chr., »Altertümliche Elemente in Lebensweise und Kultur der bulgarischen Mohammedaner«, *Zeitschrift für Balkanologie* 4 (1966) 149–172.
- Vakarelski, Chr., *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969.
- Vakarelski, Chr., »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) 121–142.
- Vakarelski, Hr., *Etnografija na Bălgarija*, Sofija 1977.
- Vaos, Z., *Μαγείες-Γητέματα. Λαϊκή θεραπευτική της Μήλου*, Athen 1982.
- Vaqari, S., »Teatri i kukllave ne«, *Nëndori* 2, 11 (1955) 139–145.
- Vargyas, L., »Mimos elemek a magyar bethlehmes játéokban«, *Antiquitas Hungarie*, Budapest 1955, 117 ff.
- Valsavor, J. V., *Die Ehre des Herzogthums Crain*, Nürnberg 1689.
- Varvounis, M. G., »A contribution to the study of influences of christian upon moslem customs in popular worship«, *Journal of Oriental and African Studies* 5 (1993) 75–89.
- Varvounis, M. G., »Balkan dimensions and Moslem variations at the custom of *Tzamala* in Thrace«, *Journal of Oriental and African Studies* 12 (2003) 53–61.
- Varvounis, M. G., »Historical and Ethnological influences on the traditional civilization of Pomaks of the Greek Thrace«, *Balkanica* 34 (2003) 267–283.
- Varvounis, M. G., *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*, Athen 1995 (32008).

- Varvunis, M. G., *Γκιά Τζαμάλα Γκιά*, Komotini 1999.
- Varvunis, M. G., *Νεοελληνικοί εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί*, Thessaloniki 2002.
- Varvunis, M. G., »Λαϊκή παράδοση και λατρεία για τον Άγιο Γεώργιο το νέο στη Δρυμιά της Ξάνθης«, *Περί Θράκης* 4 (2004) 219–236.
- Varvunis, M. G., »Βαλκανικές συνισταμένες και φολκλοριστικές επιδράσεις στο θρακικό δρώμενο της »Μπάμπως«, *Θρακικά* 14/61 (2004) 151–168.
- Varvunis, M. G. (ed.), *Θράκη. Ιστορική και λαογραφική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού της*, Athen 2006.
- Varvunis, M. G., »Θεατρικά στοιχεία στους εθιμικούς εκκλησιαστικούς πλειστηριασμούς«, *Stephanos. Tribute for Walter Puchner*, Athens 2007, 141–148.
- Varvunis, M. G., »Προκνηματικός τουρισμός και ελληνική λαϊκή τέχνη«, *Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos* 29 (2008) 217–228.
- Varvunis, M. G., »Προσκνηματικές εκδρομές και ιερές αποδημίες«, *Θεολογία* 80/1 (2009) 191–211.
- Varvunis, M. G., *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και Βόρεια Θράκη*, Athen 2010.
- Varvunis, M. G., *Ελληνικός λαϊκός πολιτισμός και τουρισμός*, Athen 2013.
- Varvunis, M. G., »Πνευματικότητα και εκκοσμίκευση στα έθιμα της ελληνικής λαϊκής λατρείας«, *Νεωτερική Ελληνική Λαϊκή Θρησκευτικότητα*, Thessaloniki 2014.
- Vasileva, M., *Lazaroupane: Bulgarian Feasts and Customs*, Sofia 1982.
- Veïku, Chr., »Τελετουργικός λόγος και συμβολική μετατόπιση στο ξεμάτιασμα«, *Αρχαιολογία* 72 (1999) 14–21.
- Veïku, Chr., *Το κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Diss. Athen 1998 (42004).
- Veïku-Serameti, K., »Επιβάτες«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θεσσαυρού* 26 (1961) 181–329.
- Veleckaja, N. N., *Jazyčeskaja symbolika slavjanskich archaičeskich ritualov*, Moskva 1978.
- Veleckaja, N., »Rudimenty indoevropskikh i drebne balkanskikh ritualov v slavjano balkanskoj obrjadnosti mediacii sil privadu (dodola – peperuda – german)«, *Makedonski Folklor* 23 (1979) 87–100.
- Velin, S., »Obnovljeni pokladnii običaji Šokaca u Santovu«, *Etnografija Južnih Slovena u Mađarskoj*, Budimpešta 1982, 215–237.
- Veloudis, G., *Das Druck- und Verlagsbaus »Glikis« in Venedig (1670–1854). Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*, Wiesbaden 1974.
- Veselinović, J. H., »Lazarice«, *Bratstvo* 4 (Beograd 1890) 66–94.
- Videnov, M., »Godečkaja džamala«, *Balgarska Etnografija* 3–4 (1994) 41–53.
- Vinogradova, L. N., *Zimnjaja kalendarnaja poezia zapadnyh i vostočnyh slavjan. Genezis i tipologija koljadovanija*, Moskva 1982.

- Vlachos, Th., »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 25 (1971) 217–248.
- Vogazlis, D. K., »Ηθθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακών ως και των συνοίκων τους Βουλγάρων«, *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 21 (1956) 117–234.
- Vogiatzis, F. N., *Το Θέατρο Σκιών στη Θεσσαλία*, Karditsa 1995 (und die Fortsetzung in *Γνώση και Γνώμη* 19, Karditsa 2006, 173–260).
- Volasko, M. T./Košir, M., *Čarovniene: predstave, procesi, pregoni i evropskih in slovenskih deželab*, Ljubljana 1995.
- Vonderlage, B., *Das griechische Osterfest*, Hamburg 1952.
- Vozikas, G., »Η πανηγυρις στο Βυζάντιο: η κοινωνική διάσταση της θρησκευτικής-εμπορικής της πλευράς και το εορταστικό της πλαίσιο«, *Βυζαντινός Δόμος* 10–11 (1999–2000) 39–68.
- Vozikas, G., *Το πανηγύρι της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη*, Athen 2006.
- Vrabie, E., »A Nineteenth-Century Incantation of Bulgarian Refugees in Romania«, *Journal of American Folklore* 91 (1978) 584–587.
- Vrabie, G., »Teatrul popular rominesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* 6/3–4 (1957) 485–562.
- Vrabie, G., *Folclorul. Obiect, principii, metodă, categorii*, București 1970.
- Vražinovski, T., *Narodna demonologija na makedoncite*, Skopje 1995.
- Vsevolod-Gherngross, V. N., *Russkaja ustnaja narodnaja drama*, Moskva 1959.
- Vuletić-Vukasović, V., *Narodni običaji na otoku Korčuli*, Zagreb 1891.
- Vuia, R., »Originea jocului de călușari«, *Dacoromania* 2 (1921–22) 215–254 (Wiederabdruck in *Studi de Etnografie și Folclor* 1975, 110–140 und englische Übersetzung 141–154).
- Vukanović, T. P., »Gypsy Bear Leaders in the Balkan Peninsula«, *Journal of the Gypsy Lore Society* ser. 2, 38 (1959) 106–127.
- Vukanović, T. P., »Gypsy Pilgrimages to the Monastery of Gračanica in Serbia«, *Journal of the Gypsy Lore Society*, ser. 3, 45/1–2 (1966) 17–26.
- Vukanović, T. P., »Obscene Objects in Balkan Religion and Magic«, *Folklore* 92 (1981) 43–53.
- Vukanović, T., *Srbi na Kosovu*, 2 Bde., Vranje 1986.
- Vulcănescu, R., *Măștile populare*, București 1970.
- Vulcănescu, R., *Mitologie română*, București 1985.
- Vulcănescu, R., »Ritual Masks in European Cultures«, M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7–8, New York/London 1993, 270–276.
- Vulpescu, M., *Irozii, pașunile, teatrul țăranesc al vicleimului, caloialului și paparudele*, București 1941.

- Vurazeli-Marinaku, E., *Αι εν Θράκη Συντεχνίαι των Ελλήνων κατά την τουρκοκρατίαν*, Thessaloniki 1950.
- Wace, A. J. B., »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) 232 ff.
- Wace, A. J. B., »Mumming Plays in Southern Balkan«, *The Annual of the British School in Athens* 19 (1912/13) 248 ff.
- Wace, A. J. B./M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914.
- Weidkuhn, P., *Aggressivität Ritus Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse*, Basel 1965.
- Wenzel, M., »Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia«, *Folk-Lore* 73 (1962) 1–12.
- Werbner, R. P., *Ritual Passage Sacred Journey: the Process and Organization of Religious Movement*, Washington/Manchester 1989.
- Wiertz, P., »Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen – Volksglauben und Volksbrauch«, *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 569–632.
- Wildhaber, R. (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum in Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968.
- Wildhaber, R., »Die Eierschalen im europäischen Glauben und Brauch«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) 435–457.
- Williamson, G. A., »Tutelary Saints of Medicine in the Greek Church«, *Caledonian Medical Journal* 14 (1929) 94–104.
- Winkler, H. A., *Siegel und Charakter in der muhammedanischen Zauberei*, Berlin 1930.
- Wolfram, R., »Altersklassen und Männerbünde in Rumänien«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 44 (1934) 112–128.
- Wolfram, R., *Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee*, Wien 1980.
- Xhagolli, A., »Shtriga në mite, rite e besime të shiptarë«, *Kultura popullore* 1–2 (1993) 61–70.
- Xhagolli, A., »The witch in myths, rites and beliefs of the Albanians«, *Studia albanica* 1–2 (1994) 93–104.
- Zachariev, J., »Lazaruvane v Kamenitsa (Kjustendilstvo)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 10–11 (1932) 187–202.
- Zachariu-Mamaliga, E., *Τα πανηγύρια στη Σύμη*, Rhodos 2005.
- Zajkovskaja, T., »Momoery-novogodnije rjaženyje u grekov Adžarii«, *Polevyje issledovanija*, n. s. 1 (Moskva 1993) 94–105.
- Zaikovskij, V., *Συμβολή στη λαογραφική και εθνογλωσσολογική μελέτη των εορτολογίων των Ελλήνων και Σλάβων (το δωδεκάημερο ως περίοδος διάβασης)*, Diss. Athen 1998.
- Zakhos-Papazahariou, E., »Les Origines et Survivances Ottomanes au Sein du Théâtre d'Ombres Grec«, *Turcica* 5 (1975) 32–39.

- Žatko, R., »Svadba u Slovákov v Mad'arsku«, *Národopisny Sborník* 9 (Bratislava 1950) 172–197.
- Zbinden, E., *Die Djin des Islam und der altorientalische Geisterglaube*, Berlin/Stuttgart 1953.
- Zečević, S., »Predanja o rusalijski grobljima u Istočnoj Srbiji«, *Narodno stvaralaštvo folklor* I (Beograd 1962) 235–243.
- Zečević, S., »Heidnisch-christliche Symbiose einiger mythischer Wesen der serbischen Volkstradition«, *Das heidnische und christliche Slaventum*, Wiesbaden 1969, 120–125.
- Zečević, S., *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973.
- Zečević, S., *Mitska bića srpskih predanja*, Beograd 1981.
- Zečević, S., *Kult mrtvih kod Srba*, Beograd 1982.
- Zečević, S., *Sprske narodne igre*, Beograd 1983.
- Zečević, S., »Die Personifikation des Windes in der serbischen Mythologie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 19 (1983) 217–223.
- Zeginis, E., *Ο Μπεκτασιζμός στη Δυτική Θράκη. Συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του μουσουλμανισμού στον ελληνικό χώρο*, Thessaloniki 1988 (Institute for Balkan Studies 220).
- Zelenčuk, V. S./J. V. Popović, »Antropomorfnye obrazy v obrjadach plodorodija u vostočnoromanskih narodov (XIX – načalo XX veka)«, *Balkanske issledovanija. Problemi istorii i kulture*, Moskva 1976, 195–201.
- Zelepos, I., *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*, Wiesbaden 2012.
- Željaskov, I., »Obrednite chljabove ot Elchovsko«, *Folklor i istorija*, Sofija 1982, 259–262.
- Zervudis, V., »Αι Απόκρως εις τα Νοτιόχωρα της Χίου«, *Laografia* 17 (1957/58) 295–303.
- Zimmerman, Z. D., »The Changing Roles of the ›Vila‹ in Serbian Traditional Literature«, *Journal of the Folklore Institute* 16 (1979) 167–175.
- Zischka, U., *Zur sakralen und profanen Anwendung des Knotenmotivs als magisches Mittel, Symbol und Dekor*, Diss. München 1977.
- Živkov, T. I., »Obrednost i obredno izkustvo«, *Obredi i obreden folklor*, Sofija 1981, 7–28.
- Zlabadnik, B., *Od zibelke do groba*, Čelovec 1982.
- Zlabadnik, B., *Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen*, Klagenfurt 1992.
- Zlatanović, M., *Narodne pesme i basme južne Srbije*, Beograd 1994.
- Zlatanović, S., »Značenjski sklop tradicijske svadbe«, *Etnologija* 4 (Sofija 2001) 7–50.
- Zlatković, D., »Mesto i uloga neveste u svadbenom obredu staroplaninskih cela u Srbiji«, *Etnologija* 4 (Sofija 2001) 51–85.
- Zlatkovskaja, T. D., »O proizhoždenii nekotorych elementov kukerskogo v bolgar (k voprosu o frakijskich tradicijach u narodno jugo-vostočnoj Evropi)«, *Sovjetskaja Etnografija* 1967, H. 4, 31–46.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Theriomorphe Maskierung, Batschka, 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiji*, Beograd 2008, 284).
- Abb. 2: Pfingstkönigin *Kraljica* in Miloševac, Serbien, Ende 20. Jahrhundert (Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiji*, Beograd 2008, 185).
- Abb. 3: Ziegenverkleidung der Winterumzüge mit Klappermaske, Jankov Most, rumänische Vojvodina (Robert Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968, Abb. 37).
- Abb. 4: Gesicht-Schwärzen bei den Karnevalsbräuchen in Moha (Bezirk Féjér) in Ungarn (Péter Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975, o. S.).
- Abb. 5: das Vorbild der Bärenverkleidung: Tanzbär mit Zigeuner als Bärenführer, *gadulka* spielend, Varna, Bulgarien (Photoarchiv Thede Kahl).
- Abb. 6: Sternsingen in der Stube am Hl. Drei-Königstag in Szakmár (Bezirk Bács-Kiskun) in Ungarn 1970 (Péter Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975, o. S.).
- Abb. 7: Die Dornenkörnung Christi aus dem theatralischen Passionsspiel in St. Lorenzen ob Murau, Steiermark 1937 (Leopold Kretzenbacher, *Passionsbrauch und Christi-Leiden-Spiel*, Salzburg 1952, Abb. 7).
- Abb. 8: Ithyphallische Karagöz-Figur aus der osmanischen Schattenspieltradition (Metin And, *Karagöz. Théâtre d'Ombres Turc*, Ankara 1977).
- Abb. 9: Handgemaltes Reklameplakat einer griechischen Schattentheatervorstellung »Karagiozis als Braut« des Karagiozis-Spielers Fotis Plessas, das »haltloses Lachen« verspricht (*Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, Ελληνικό θέατρο σκιών. Φιγούρες από φως και ιστορία*, Athen 2004, Abb. 53).
- Abb. 10: Rituell-sportlicher Ringkampf bei einem Hochzeitsfest in Karoti bei Didymoteichon in Griechisch-Thrakien 1960 mit Dudelsack (*gaida*)-Begleitung, Photo G. N. Aikaterinidis (M. G. Varvunis, *Θράκη. Ιστορική και λαογραφική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού της*, Athen 2006, 173, aus G. N. Aikaterinidis, »Λαϊκός Πολιτισμός« in: *Θράκη*, Komotini 2000, 323).
- Abb. 11: Maria Entschlafung (Κοίμησις της Θεοτόκου), Tempera-Ikone auf Holz aus dem Stavronikita-Kloster des Hl. Berges Athos von Theophanes dem Kreter (Θεοφάνης ο Κρης) 1546 aus der farbenfreudigen kretischen Schule; Christus hält die »Seele« der schon verstorbenen Mutter Gottes als Wickelkind im Arm (*Θησαυροί του Αγίου Όρους*, Thessaloniki ²1997, 141 Nr. 2.72).

- Abb. 12: Apotropäischer März-Faden (*martis, martitsi, martinički*) an der Hand einer Kassiererin in einem kleinen Lebensmittelgeschäft (*bakaliko*) im Dorf Pistiana im Gebiet der Tzumerka, Zentralpindus, Epirus (Photoarchiv Thede Kahl).
- Abb. 13: Priesterliche Segnung eines Tieropfers: weißes und schwarzes Schaf mit aufgesteckten Kerzen auf den Hörnern, bei den rituellen Vorbereitungen des Feuerlaufs der *anastenaria* in Agia Eleni bei Serres, Griechisch-Makedonien, am 21. Mai 1963, Photo von G. K. Spyridakis und G. N. Aikaterinidis (M. G. Varvunis, *Θράκη. Ιστορική και λαογραφική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού της*, Athen 2006, 117).
- Abb. 14: Votivplättchen aus Serbien (Nikos Papageorgiu, *A. Τάματα και Σύμβολα των Λαών, B. Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 140).
- Abb. 15: Das apotropäische Amulett »die Hand der Fatima« im islamischen Glaubensbereich (Nikos Papageorgiu, *A. Τάματα και Σύμβολα των Λαών, B. Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 240).
- Abb. 16: Moderne Votivplättchen aus Griechenland (Nikos Papageorgiu, *A. Τάματα και Σύμβολα των Λαών, B. Ζωγραφικά Αφιερώματα του Μεσαίωνα*, Athen 2011, 339).

Kartenverzeichnis

Nr. 1: Physische Übersichtskarte Südosteuropas, Ing. Büro für Kartographie J. Zwick, 35394 Gießen, Entwurf K. Clewing / P. M. Kreuter, *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Red. K. Clewing, Hgg. E. Hösch, Wien/Köln/Weimar, Böhlau-Verlag, 2004. S. 31.

Nr. 2: IEG-MAPS Server für digitale historische Karten / A. Kunz 2009, Karte 712, Titel: Südosteuropa 2008, Bearbeiter: A. Kunz / R. Moeschl, Kartographie: Joachim Robert Moeschl, Herausgeber: Andreas Kunz. http://www.ieg-maps.uni-mainz.de/mapsp/mappEu2008_SE.htm

Register

NAMEN UND PERSONEN

- Abbaz Aliu von Kerbela 359
Abbott, G. F. 123, 128, 425, 588, 468
Abeghian, M. 415
Abrahamse, D. de 323
Abt, A. 279
Adam 312, 360
Adamantiu, A. 49
Adăscăliței, V. 69, 82, 135, 137, 191f., 463, 468
Adonis 117
Afentras, G. 60, 105, 161, 468
Ahrens, Chr. 31f.
Aigner, F. H. 249
Aikaterinidis, G. N. 44, 48, 50, 61, 77, 113, 123–125, 260, 284, 293, 295, 316, 338, 344, 370, 376, 382f., 444, 466, 525f.
Ajdačić, D. 425, 468
Akoglu, X. K. 112, 205, 250, 260, 325, 432, 469
Albanidis, E. 258
Alecsandri, V. 226, 238
Alexakis, E. P. 31, 48, 130f., 204, 206, 355, 365, 397, 460
Alexander d. Gr. 110, 244–248, 259, 360
Alexandrescu, L. 216
Alexandru, T. 32
Alexiadis, K. 203
Alexiadis, M. A. 22, 66, 97, 195, 209, 247, 306, 318, 376, 408, 441, 469
Alexidis, I. 127
Alexieva, M. 64
Alexiou, M. 33, 117, 261, 375, 381, 410, 466, 469, 517
Ali Pascha 245f., 390
Alivanoglu-Papangelu, K. 210
Allacci, L. 421
Allah 411
Allatios, L. 421
Allenby, J. 31
Alonso, J. 265
Alzheimer, R. 329
Alszeghi, Z. 461
Alterescu, S. 68, 82, 191, 216, 238, 469
Alvey, R. G. 317, 319
Amanshauser, H. 189
Amantos, K. 389, 391, 398
Ambrosetti, R. J. 29
Ampelakia, E. 126
An, N. 231, 469
Anagnostopulos, G. A. 391
Anagnostopulu, I. Sp. 324
Anasis, E. E. 279, 469
Anastasiadou, I. I. 97, 469
Anastasova, E. I. 326
Ančev, A. 331, 469
And, M. 76, 91, 154, 173, 197, 217, 230f., 233, 463, 469f.
Andrade, R. G. d' 331
Andreadis, E. 345, 355, 430, 507
Andrian, F. Freiherr von 89, 333
Andrić, I. 240
Andriopoulos, D. 108
Andronikos II. Palaiologos 263
Andrutsos, O. 390
Anfert'ev, A. N. 128
Angelis, P. I. 73
Angelov, B. 424–426, 470
Angelov, D. 305, 470
Angelov, V. 104, 425, 470
Angelova, G. 68
Angelova, R. 68, 151, 170, 425, 470
Anguelova-Georgueva, R. 106, 470
Anhorn, B. 324
Anna von Savoyen 263
Anninos, B. 243
Anogeianakis, F. 84
Anoyanakis, F. 31
Anrich, G. 374, 378

- Anthony, A. 41
 Antić, V. 149, 218, 470
 Antoniadis, L. 184
 Antoniadis, X. A. 113, 470
 Antonijević, D. 13, 65, 69f., 95, 105f., 142, 235f.,
 239, 316f., 325, 459, 463, 470
 Antoniu-Kritiku, I. 33, 37, 470
 Antzulatu-Retsila, E. 207, 337, 377, 380, 470
 Aphrodite 119, 202, 334, 355
 Appendini, F. M. 80, 471
 Apostolopulos, V. 341
 Aranca 41, 161, 439
 Ardalic, V. 140, 471
 Ardener, Sh. 284
 Arfaras, M. 56, 358
 Argenti, P. P. 62, 118, 177, 207, 305, 471
 Argis, A. 60
 Argyriadi, M. 256
 Aristophanes 226, 230f.
 Arnaud, L. 439
 Arnaudoff, M. 60, 85, 91, 104, 164, 258, 462, 471
 Arnaudov, M. 40, 48f., 57, 90, 97, 108, 115, 123,
 169f., 416, 420, 428, 431
 Arnim, C. O. I. v. 212
 Arnold, M. S. 271, 471
 Arnott, M. L. 41, 350, 368
 Artemis 86
 Asdrachas, Sp. 362, 471
 Askari, M. 32
 Asklepios 281
 Asvesti, M. V. 444
 Atanasova, K. 48, 104, 471
 Atanasova, N. 217
 Athanasiadis, E. 173
 Athanasiadis, P. 125
 Athanasiadis, St. 173
 Aufhauser, J. B. 247, 373
 Aurel, I. 151
 Aurenhammer, H. 312
 Ausländer, P. 32
 Austin, J. L. 27
 Avdeev, A. D. 69, 471
 Avdikos, E. G. 125, 130, 254, 304, 382, 467, 471
 Averof, G. A. 31, 183
 Avgerinu-Sguridis, G. 347
 Avrasoglus, D. 125
 Baba Ali Tomori 359
 Babinger, F. 305, 322, 466, 471, 496
 Bacchus 393
 Bachofen, J. J. 20
 Bachtin, M. 51, 409
 Bächtold-Stäubli, H. 322
 Bada, C. 385, 513
 Bada, K. 209
 Bada-Tsomoku, K. 310
 Badone, E. 353f., 356, 480
 Bakalaki, A. 97
 Balašov, M. 69
 Balassa, I. 40, 61, 93, 133f., 148f., 201, 205, 208,
 216, 254, 257, 260m 314m 320, 326, 356, 441,
 458, 461, 471
 Balázs, J. 73, 413
 Balić, S. 305
 Bálint, S. 133, 461, 471
 Bälz, E. 330
 Bancroft-Marcus, R. E. 265
 Bandić, B. 142, 471
 Bandinus 151
 Barbar, L. 342, 471
 Barkan, Ö. L. 168
 Bartels, M. 321
 Bartholomäos 337, 362, 394
 Bartl, P. 305, 472
 Bartok, B. 31
 Bartoli, M. 226
 Basch, S. 230, 471
 Başgöz, I. 217, 472
 Basić, O. 472
 Basileios I. 386f., 389
 Batatzes, Joh. 389
 Batušić, N. 80, 149, 193, 218, 234, 239, 472
 Bauer, J. 209
 Bauman, R. 28, 170, 472
 Baumel, J. 85
 Bausinger, H. 43
 Bax, M. 356, 472
 Beck, H.-G. 327, 334, 351, 373, 386, 472
 Begović, M. 417, 472
 Bekiaris, K. 52

- Belaj, V. 80, 88, 472
 Belgrader, M. 321, 385, 472
 Belitska-Scholz, H. 148, 211, 216, 472
 Bell, C. M. 29
 Bellosics, B. 75
 Belovic, J. 94, 279, 322, 420, 472
 Belting, H. 310, 351, 472
 Belzić, J. 31
 Ben-Amos, D. 27, 472
 Benc Bošković, K. 104, 472
 Benedek, A. 133, 472
 Benekos, D. 315f., 324, 423, 472f.
 Benigni, U. 323
 Benovska, M. 68, 78, 151, 170, 473
 Benovska-Säbkova, M. 106, 424f., 466, 473
 Bent, J. T. 199
 Benyovsky, K. 190, 473
 Benz, E. 312
 Benz, R. 372
 Beranek-Wolf, H. 189
 Berger, P. 300
 Berger, P. L. 18f., 252
 Bergsträsser, G. 231
 Berking, H. 43
 Berkusky, H. 333
 Berlogea, K. 213
 Bernard, L. 475
 Bernard, R. 420, 473
 Berndt, A. 375
 Bernea, E. 151
 Bertram, O. 156
 Berze Nagy, J. 133, 473
 Beyer, J. 325, 327
 Beza, M. 115, 135, 207, 473
 Bezić-Božanić, N. 193
 Bharati, A. 367, 382, 431, 497, 516
 Bibi-Papaspyropulu, A. 281, 283, 465, 473
 Biddle, B. J. 66
 Biedermann, H. 339
 Bieler, L. 330
 Bihalji-Merin, O. 65, 69, 105, 473
 Birge, J. K. 304
 Biris, K. I. 230, 244f., 249, 473
 Bischoff, E. 323
 Bitunis, V. 223
 Blackham, O. 229
 Blagojević, G. 380
 Blastares, M. 388, 390
 Bleichsteiner, R. 59, 100
 Bliss, F. 438, 441, 473
 Bloch, E. 43
 Bloch, I. 281
 Bloland, S. 31
 Blum, E. 44, 464
 Blum, R. 44, 464
 Bobčev, S. S. 355, 473
 Bočev, M. 151, 473
 Bocev, V. 104, 473
 Böcher, A. 320
 Bočkov, B. 421, 473
 Bodin, J. 324
 Boehm, F. 329f.
 Bogatyrev, P. 66, 220
 Bogdani, H. G. 105, 474
 Bogdanova, L. 425
 Bogdanović, I. 173
 Böhmer, G. 229
 Boissevain, J. 367, 370, 489
 Bojadžieva, S. 425
 Bokova, I. 107, 474
 Boll, F. 335, 414
 Bollig, J. 372, 374f.
 Bolte, J. 190, 410
 Bombaci, A. 80, 173, 197, 199, 217, 474
 Bonifačić-Rožin, N. 69, 82, 89, 140, 193f., 200,
 204, 216–219, 135, 240, 462, 472, 474
 Bonser, K. J. 368
 Bonsyak, S. 331
 Boratav, P. N. 91, 173, 231, 254, 474
 Borcaklı, A. 231, 474
 Bordat, D. 229
 Borst, A. 335
 Bosić, M. 40, 78, 93, 95, 104, 141f., 157, 474f.
 Bošković-Matić, M. 204
 Bošković-Stulli, M. 34, 69, 106, 194, 419, 425,
 475
 Botsaris, M. 395
 Boucrot, F. 229
 Bourquelot, L. F. 397
 Bourke, J. G. 322, 492

- Bouteiller, M. 270
 Bowie, F. 23, 355
 Boyer, P. 23
 Brachalis, G. 242
 Brackertz, K. 332
 Braid, D. 27f.
 Brăiloiu, C. 225
 Brandl, R. M. 32
 Brandstetter, M. 235
 Brandt, H. 189
 Braude, B. 305, 475
 Braun, H. 32
 Braun, M. 205
 Brednich, R. W. 271, 325, 416, 475
 Bréhier, L. 437
 Brenske, H. 371
 Brewer, W. D. 34
 Brewster, P. G. 254, 256, 475
 Breyer, B. 212, 475
 Briggs, K. 426
 Brillante, C. 332
 Broby-Johansen, R. 66
 Brody, M. 215
 Brøndegaard, V. J. 280
 Brown, C. 29, 207
 Brown, E. A. R. 388
 Brown, P. 362
 Browne, R. B. 29
 Bruckner, J. 114
 Brückner, W. 57, 284, 317, 352f., 379, 423, 480
 Brusku, A. 382
 Buçsan, A. 151
 Buday, G. 31
 Budge, W. 317, 438
 Buhociu, O. 40, 82, 94, 135, 137f., 156, 206, 260, 475
 Bulst, N. 423
 Bünker, K. 188
 Bünker, R. 187
 Burada, T. T. 82, 137, 151, 191, 225, 234, 238f., 463
 Burkhart, D. 32, 46, 95, 240, 417, 420f., 425f., 466, 475
 Burkhart, W. 381
 Burt, R. L. 408
 Bustronios, G. 264
 Byloff, M. 322
 Byron, Lord 240
 Çabej, E. 387, 413, 419f., 424, 475
 Čačava, M. 415
 Caduff, C. 29
 Caillois, R. 252
 Caimi, G. 244, 475
 Čajkanović, V. 47, 425, 467, 476
 Calbo, V. 265
 Călin, C. 94
 Camariano, A. 215
 Campbell, J. K. 385, 439, 441, 476
 Candrea, I. A. 115
 Cange, Du 388f.
 Cantemir, D. 80, 136, 151, 277
 Capidan, Th. 254, 418, 476
 Caraman, P. 45, 94, 439, 442, 476
 Carayon, A. 149
 Carić, A. E. 341
 Carlson, M. 16, 27, 230f.
 Carnoy, H. 122, 361, 476
 Carolidis, P. 372, 476
 Carrington Bolton, H. 330
 Cartojan, N. 216
 Casanova 211
 Casanova, J. 301
 Castellan, V. A. L. 258
 Castellino, F. 222
 Castillo de Lucas, A. 270
 Çelebi, E. 232, 236, 305, 362
 Cepenkov, M. K. 254, 476
 Čerepanova, O. A. 414
 Čerkezova, M. M. 151, 170
 Cernea, G. 167
 Cervellati, A. 221
 Cervenka, E. C. 33, 283
 Chadžinikolov, V. 426, 491
 Chalkea, E. 370, 476
 Charalampakis, Chr. 260
 Chartophylax, N. 388, 391
 Chassany, J. P. 333
 Chelcea, E. 138
 Chiaro, A. M. del 236

- Chiaro Fiorentino, A. del 80, 476
 Chimet, I. 216, 484
 Chiotis, P. 266
 Chomatianos, D. 388
 Choniates, N. 389f.
 Chontolidu, E. 359
 Chortatsis, G. 180, 194–196
 Christensen, A. 415
 Christis, Th. S. 255
 Christodoulou, St. 124
 Christodulu, Th. 208
 Christofilopulos, A. 389, 392
 Christomanos, K. 107
 Christudis, P. 99, 104
 Chronopulu, A. 256
 Chrysanthis, K. 202, 284, 423, 476
 Chrysanthopoulou-Farrington, B. 203, 476
 Chrysanthopulu-Farrington, V. 130, 440, 476
 Chrysostomidis, A. 213
 Chrysostomos, Joh. 70, 311, 401, 410
 Chryssavgis, J. 414
 Chrysulaki, A. 309, 428
 Churmuziadis, A. 104, 164, 476
 Churmuziadis, K. 84, 126, 325
 Chuvin, P. 230, 471
 Çireş, L. 100, 468
 Cirihi, G. 255
 Ciszewski, St. 385, 387
 Ciubotaru, I. 82, 191, 468
 Christus 44, 47, 50, 63, 70f., 127, 270f., 276, 294,
 301, 303, 309–312, 352, 371, 401, 410f., 427,
 430, 525
 Clewing, K. 13, 527
 Closs, A. 326, 476
 Cochrane, G. 212
 Codellas, P. S. 415, 476
 Codrington, E. 214
 Cohen, A. P. 365
 Cohen, Ph. R. 27
 Coleman, S. 354
 Čolić, J. 88
 Colpe, C. 360, 476
 Conache, C. 239
 Conrad, J. L. 322, 464, 477
 Constante, C. 94, 483
 Constantin, M. 142, 477
 Coote, L. E. F. 439, 477
 Coppet, D. de 353
 Cornaro, F. 264
 Cornaro, V. 180
 Corno, D. del 332
 Costa, F. A. 213, 477
 Costa, H. 187
 Couffin, M. C. 207, 443, 477
 Coulentianou, J. 114, 477
 Cowan, J. K. 31, 106
 Cristescu, C. 356, 477
 Critchley, M. 33
 Crum, D. 31
 Csalog, J. 103, 477
 Csávásy, A. 156, 477
 Csiszár, Á. 439, 477
 Csövek, E. 333, 477
 Čubelić, T. 69, 217, 462, 477
 Čuk, J. 204, 477
 Čulinović-Konstantinović, V. 76f., 477
 Cunen, F. 329
 Čupurdija, B. 76, 477
 Cuschan, A. 329, 481
 Cvetanovska, J. 142, 477
 Dağlı, Y. 327
 Dahmen, W. 416
 Dahrendorf, R. 66
 Dalampis, N. D. 95, 477
 Dalkavunis, V. 358
 Dalven, R. 41, 207, 477
 Damian 394
 Damianakos, St. 229, 232, 244f., 248, 250, 439,
 477
 Dancov, N. I. 97
 Danev, G. 170
 Danforth, L. M. 117, 208, 244, 279, 326, 429, 477
 Daničić, L. T. 283, 477f.
 Daniel, M. 211
 Daniel, O. 457
 Dāniyāl, Ibn 230f.
 Danzel, Th. W. 315
 Daraki, P. 255
 David, L. 106

- Davis, T. C. 28
 Dawkins, R. M. 98, 113, 150, 163, 166–169, 220,
 264, 341, 391, 430f., 478
 Daxelmüller, Chr. 313, 318, 320–322, 329, 412,
 478
 Debeljković, D. 95, 141f.
 Debreczeni, F. 148, 216, 478
 Dede, A. 478
 Dede, M. 49f., 97
 Defteraios, A. N. 46, 129, 367, 478
 Dégh, L. 28, 68, 461, 478
 Deichmann, F. W. 309
 Deinakis, St. 418
 Dekulu-Melissaropulu, A. 213
 Delatte, A. 280, 324, 330, 414, 478
 Delbrueck, R. 310
 Delehayé, H. 372f.
 Delić, S. R. 321, 478
 Deligiannis, B. N. 49
 Deligiannis, V. N. 276, 355, 444, 478
 Deluz, A. 331
 Demény, L. 362, 505
 Demeter 124
 Detelić, M. 368, 468, 518
 Detienne, M. 381, 483
 Detorakis, Th. 385, 478
 Dialektu, D. 325, 418
 Dickie, M. W. 436f.
 Dieterich, K. 341, 478
 Dikomitis, L. 356
 Diller, I. 247
 Dimen-Schein, M. 439
 Dimitriadis, V. 234, 236, 362
 Dimitrijević, S. 105
 Dimitriu, N. A. 177
 Dimitrokallis, G. 316, 418, 478
 Dimu, M. 213
 Dinekov, P. 13, 123, 163, 478
 Dinescu, V. 224, 234, 478
 Dinzelbacher, P. 423, 432
 Diokletian, Kaiser 388
 Dionisopoulos-Mass, R. 439, 478
 Dionysius Areopagites 351
 Dionysos 43, 163, 167, 220, 308
 Dioskurides 442
 Dioszégi, V. 151, 326, 478
 Dirksmeier, P. 27
 Ditten, H. 229, 487
 Djakov, T. 331
 Djamo-Diaconîța, L. 279, 478
 Djenev, K. 31
 Djeribi, M. 435
 Dmitrievskij, A. 387, 389, 393f., 479
 Dobruški 163
 Dobschütz, E. v. 352
 Đokić, R. 65
 Dölger, F. 207, 388f.
 Dols, M. W. 423
 Domonkos, P. P. 150, 479
 Dömötör, T. 66, 68, 73, 75, 79, 93, 114, 133f., 154,
 156, 201, 326, 461, 479
 Don Quijotte 261
 Donkov, I. 31
 Dorbarakis, B. Ch. 50
 Đorđević, D. 76, 81, 157
 Đorđević, D. M. 387
 Đorđević, D. T. 95, 141, 479
 Đorđević, T. R. 44, 57, 141, 254, 417, 419, 424,
 479
 Döring, J. 27
 Dörner, O. 189
 Dostálová-Jeništová, R. 230f., 479
 Douglas, M. 284, 336
 Drăgoi, S. V. 137
 Dragon, G. 284, 329
 Dragoumis, M. Ph. 32
 Dragumis, N. 392
 Drakakis, M. 399
 Drakos, I. E. I. 127
 Drandakis, L. 171
 Drettas, G. 413, 479f.
 Drexl, Fr. 332, 480
 Driesch, G. C. von der 199
 Du Boulay, J. 357, 417, 480
 Dubinskas, F. A. 60, 79, 480
 Dubisch, J. 20, 208, 353, 355f., 480
 Duda, H. W. 197, 217, 247
 Duffy, J. 323, 437
 Dukova, U. 321, 413, 424, 466, 480
 Dumont, A. 87

- Dundes, A. 436, 480
 Dünninger, D. 56, 204, 480
 Dünninger, H. 353
 Dupor, M. 262
 Dupront, A. 354
 Durand, G. 300
 Đurić, V. 425
 Durkheim, E. 299, 355
 Dušan, St., Zar 263, 417
 Duwan, L. 212
 Džudžev, St. 170, 425, 480
- Eade, J. 354f.
 Easterling, P. 67, 230, 407
 Eckert, G. 74, 257, 329, 341, 378f., 418, 480
 Eckstein, F. 126, 284, 376
 Edelstein, E. 378
 Edelstein, L. 378
 Edgar, I. 331
 Egea, J.-M. 265
 Efe, P. 232, 481
 Efron, D. 33f.
 Efthymiu, G. K. 50
 Efthymiu, G. P. 168, 171
 Eichler, P. A. 414, 481
 Eideneier, H. 327, 408
 Einsler, E. 360
 Eissler, L. 438
 Eitrem, S. 284, 317, 331
 Ekman, P. 33, 435
 Elçin, S. 173, 481
 Elefterescu, E. 151
 Eliade, M. 86f., 104, 151, 261, 280, 303, 317, 321, 481, 522
 Elias, N. 33
 Elsie, R. 457f.
 Elworthy, F. Th. 436, 467, 481
 Emeritz, A. E. 190, 481
 Emmanuel, E. 279, 281, 377
 Endres, F. C. 323
 Engel, F. M. 326
 Enisleidis, Chr. 350
 Ensel, R. 75, 461, 512
 Eperjessy, E. 75, 479
 Erdeljanović, J. 93
- Eretescu, C. 74, 76, 90, 171, 497
 Erikson, E. H. 252
 Ermolov, A. S. 333
 Ernyey, J. 103, 189, 481
 Eroz, M. 123
 Erzengel Gabriel 132, 362
 Erzengel Michael 123, 362
 Esser, A. 410
 Estocq, H. L. 89, 187
 Euripides 163
 Eva 312
 Evangelatos, Sp. A. 194
 Exadaktylu, A. 62
 Exadaktylu, E. 255
- Faber, R. 43
 Fahd, Th. 332, 414, 481
 Faltaits, K. 96
 Faltaits, M. 113
 Fančev, F. 149, 193
 Fanurakis, E. 398
 Faragó, J. 148, 216, 481
 Faraklas, D. 177
 Farca, V. I. 138
 Farmakidis, X. P. 72, 202, 349
 Farmakis, A. 390
 Fasulakis, S. 214
 Fehrle, E. 40, 46, 75, 121, 284, 412, 481
 Felicetti-Liebenfels, W. 311
 Ferenc, T. 216, 481
 Ferenczi, I. 88, 154, 481
 Fermore, P. L. 160
 Ferrari, I. 222
 Fiedler, K. G. 123
 Filimon, I. 392
 Filipović, M. S. 44f., 75, 95, 208, 305, 413, 424, 482
 Filipović-Fabijanić, R. 321, 482
 Filippidu, E. 356, 395
 Finnegan, R. 29, 274, 482
 Firth, R. 33
 Fischer, E. 115
 Fischer, H. 272, 360, 371
 Fischer-Lichte, E. 15-17, 27, 251, 433, 482
 Fischer-Wellenborn, G. 190

- Flegont, O. 69, 81, 171, 191, 225, 482
 Flieger, C. 122, 482
 Florakis, A. E. 33of., 357, 377f., 482
 Florenskij, P. 371, 482
 Floros, C. 312
 Fochi, A. 458
 Focşa, G. 138, 151, 482
 Fögen, M. T. 323
 Fol, V. 142, 363, 462, 511
 Földes, L. 103, 148, 216
 Foley, J. M. 28, 274, 322, 464, 482
 Forbes, T. R. 326
 Foretić, V. 140, 482
 Formozis, P. E. 74, 341, 378f., 418, 481
 Forrest, J. 262
 Fortis, A. 386f.
 Foscarini, G. 266
 Foskolou, V. 437
 Fostiropulos, A. 172f.
 Foteas, P. 97
 Fotiadis, A. 235, 240–244, 482
 Fotiadis, K. 305
 Fotiadis, Th. 259
 Fragulis, D. 113
 Frangaki, E. K. 279f., 482
 Frankfurter, D. 324
 Franz, A. 378
 Franziszi, F. 188
 Frazer, J. G. 164
 Fredrich, C. 113
 Freeman-Grenville, G. S. P. 327
 Frenschkowski, M. 375
 Fridrichsen, A. 317
 Friede, S. 105
 Friedl, E. 20, 385, 482
 Friedländer, I. 360, 482
 Friesen, W. F. 33
 Frings, Th. 207
 Fritsch, J. 32
 Frixu, V. 255
 Frudić, N. 69
 Fuchs, F. 332
 Fuchs, R. 81
 Fundescu, I. C. 226
 Furikis, P. A. 391
 Furlas, D. V. 60
 Fürst, K. E. 187, 189
 Fytrakis, A. I. 381
 Gabrielides, N. 200, 367
 Gaćnik, A. 105, 483
 Gadamer, H.-G.
 Galanis, V. 251
 Galatariotou, C. 423, 483
 Găluşcă, T. 82, 89, 483
 Ganosis, V. 258
 Ganschinetz, R. 329f.
 Garnett, L. M. J. 429, 483
 Garrucci, R. 309
 Gašparikova, V. 333
 Gaster, M. 224, 234
 Gaster, Th. 308
 Gaussot, M. 367, 370
 Gavazzi, M. 69, 76, 386f., 462, 483
 Gearing, F. 106, 129
 Gedeon, M. I. 345, 391
 Gefu-Madianu, G. 316
 Geider, Th. 415
 Geier, M. 321
 Geiger, P. 188, 284
 Geitler, L. 426
 Gelenčir, N. 321, 483
 Gell, A. 303
 Genčev, St. 76, 115
 Gennadios, P. G. 279
 Georgakas, D. I. 162, 483
 George, J. M. 305
 Georges, R. 440
 Georgevici, T. 94, 326, 483
 Georgiev, G. 424, 514
 Georgieva, I. 382, 413, 425, 466, 483
 Georgopapadakos, A. M. 397, 483
 Georgoudi, S. 363, 483
 Georgulas, S. G. 153
 Geramb, V. von 83, 187
 Gerçek, S. N. 197, 231, 483
 Gerholm, T. 29
 Germidis, A. 125, 128
 Gerndt, H. 83, 259, 306, 457, 483
 Gerov, N. 426

- Gherman, T. 64, 151
 Ghinoiu, I. 462
 Giankullis, G. K. 255, 483
 Giannobile, S. 324, 437
 Giannopulu, K. 256
 Giannutsos, K. 75
 Gidel, Ch. 327
 Giese, W. 321
 Gifford, E. S. 436
 Ginčev, C. 115
 Giochallas, T. 45, 413, 484
 Gitză, L. 216, 224, 234, 484
 Giurchescu, A. 31, 151
 Giurescu, A. 151
 Gizelis, G. 282, 317, 368
 Gjorgjevic, T. R. 75
 Gjurova, S. 355, 467, 484
 Gjuzelev, V. 363, 518
 Glaser, J. 193
 Glück, L. 321
 Glykys, M. 361
 Glykys, N. 361
 Goar, J. 74, 387, 389, 393, 484
 Goetz, L. K. 383, 484
 Goffman, E. 253
 Gojković, A. 321, 425
 Gokalp, A. 232
 Goldstein, K. S. 27, 472
 Goldziher, I. 317, 361
 Golescu, I. 225f.
 Göney, S. 201
 Goody, J. 20, 304
 Goossens, R. 426
 Gospoja, M. 313, 484
 Goulimaris, D. 258
 Grabar, A. 351
 Graber, G. 81, 89, 187f.
 Grabner, E. 270f., 276, 322, 465, 494
 Gracijan, S. 240
 Graf, F. 323
 Gragger, R. 148, 216, 224, 484
 Gramlich, R. 361, 484
 Grammatas, Th. 63, 150
 Grammatikoglu, E. 168f.
 Grammatikos, L. 389
 Gravel, P. B. 436
 Grbić, S. 44, 48
 Greenfield, R. P. H. 323, 414, 437, 484
 Grégoire, H. 372, 436
 Gregoras, N. 389
 Grgjić-Bjielokosić, L. 341, 484
 Grigoriadis, G. 173
 Grišina, M. G. 331
 Grober-Glück, G. 333
 Grosdidier de Matons, J. 311
 Gruber, S. 19, 499
 Grunebaum, G. E. v. 332, 481
 Gubbins, J. K. 439
 Guidorizzi, G. 332
 Guil, A. 131
 Guillard, R. 389
 Gulaki-Vutira, A. 32
 Gunda, B. 280
 Gundel, H. G. 412
 Gundel, W. 329, 335, 484
 Guo, L. 231
 Gurevich, A. 229
 Gušić, B. 93, 484
 Gusios, A. 91
 Guys, P. A. de 345, 392
 Györfy, I. 151
 Haage, B. D. 438
 Haberland, K. 330
 Hadamowsky, F. 229
 Haddad, H. S. 360
 Hadjijoannou, K. P. 370
 Hadjimihali, A. 368
 Hadjipantazis, Th. 231
 Hadjitaki-Kapsomenou, Chr. 365, 484
 Hadžiosmanović, L. 235
 Hagioi Saranta 363
 Hagioi Theodoroi 373
 Hahn, J. G. von 40, 45, 59, 61, 419, 424f., 484
 Haiding, K. 34, 484
 Hain, R. K. 52
 Hajtov, N. A. 122, 484
 Halaçoğlu, Y. 122
 Håland, E. J. 79, 196, 484
 Halimi, K. 141

- Hall, A. 411
 Hall, E. 67, 407
 Hall, F. 31
 Halliday, W. R. 329, 485
 Hamilton, M. 362
 Hammer, J. 233
 Hammer-Purgstall, J. F. v. 318, 438, 467, 485
 Hampe, R. 90
 Hampp, I. 275, 284, 321
 Hand, W. D. 317, 326
 Handelman, D. 355
 Handleman, H. 65
 Handman, C. 254
 Handman, M. L. 203
 Handman-Xifaras, M.-E. 207, 439, 485, 489
 Hangi, A. 438, 485
 Hardie, M. M. 439, 485
 Harms, V. 252, 485
 Harris, P. 254, 308
 Harrison, J. 308
 Hartlaub, G. F. 302
 Hartmann, A. 189
 Hartnup, K. 421, 485
 Hartocollis, P. 284
 Haşdeu, B. P. 226
 Hasluck, F. W. 123, 347, 360f., 380, 439, 485
 Hasluck, M. M. 48, 126
 Hastrup, K. 284
 Hatzakis, M. 250
 Hatzifotis, I. M. 358, 467, 485
 Hatzigakis, A. K. 260
 Hatzigeorgiu, G. 345
 Hatzigioannou, K. 255
 Hatziosif, Chr. 72
 Hatzipantazis, Th. 235, 241, 243f., 485
 Hatzitaki-Kapsomenu, Chr. 22, 279
 Hatzopoulos, G. H. 82
 Hatzopoulos, G. K. 281
 Hatzopoulos, K. K. 305, 485
 Hatzopoulos, K. N. 126
 Haubrichs, W. 247
 Hauffen, A. 188
 Haug, W. 365
 Haukanes, H. 327
 Haumović, S. 106, 506
 Haunoldt, N. 233
 Hauschild, Th. 436, 441, 485
 Hausmann, L. 317, 485
 Hausmann, U. 378
 Haussig, H. W. 413, 465, 496, 512
 Heald, S. 331
 Hegyesi, A. 75
 Heidemann, I. 251
 Hl. Aberkios 362
 Hl. Aikaterina 362
 Hl. Anargyroi 362
 Hl. Andreas 132, 362
 Hl. Anton 48
 Hl. Antonios 362
 Hl. Artemios 362
 Hl. Athanasios 338, 362, 382, 394
 Hl. Augustin 364
 Hl. Barbara 127, 362
 Hl. Bartholomäos 337, 362, 394
 Hl. Basileios 41, 48, 59f., 101, 362, 401
 Hl. Blasius 128
 Hl. Chadir 360
 Hl. Charalampos 128, 362, 382
 Hl. Christophoros 131, 364, 411
 Hl. Chrysostomos 70, 401, 410
 Hl. Demetrios 42, 124, 260, 338, 353, 362f., 382,
 394
 Hl. Domna 362
 Hl. Domnike 41, 49
 Hl. Donatus 373
 Hl. Drei Könige 41f., 132
 Hl. Eleni 337, 365
 Hl. Eleutherios 349, 362, 364
 Hl. Elissaios 362
 Hl. Euphemia 362
 Hl. Eustratios 346
 Hl. Euthemios 362
 Hl. Familie 44
 Hl. Fanurios 349
 Hl. Georg 41, 52f., 92, 123, 130f., 140, 244, 247,
 258, 260, 268, 338, 360, 362f., 369, 373, 380,
 394, 411
 Hl. Gerasimos 357
 Hl. Germanos 116
 Hl. Ignatios 362

- Hl. Irene 377
 Hl. Johannes 42, 53, 124, 131, 307, 344, 362, 373f., 394, 396, 401
 Hl. Johannes der Täufer 50, 56
 Hl. Johannes Prodromos 343, 362, 369, 380
 Hl. Johannes Theologos 343, 382
 Hl. Johannes von Damaskus 350
 Hl. Julianos der Libyer 402
 Hl. Konstantinos 382
 Hl. Kyriake 362
 Hl. Mamas 360–362
 Hl. Marina 131, 362f.
 Hl. Markos 362f.
 Hl. Maura 362
 Hl. Menas 362
 Hl. Minas 132
 Hl. Modestos 128
 Hl. Nektarios 429
 Hl. Nikolaos 42, 127, 362, 373f., 380, 382, 394
 Hl. Panteleimon 362
 Hl. Paraskeue 362
 Hl. Paraskevi 131, 343, 346, 363, 368, 370, 376
 Hl. Paulus 362, 381, 394
 Hl. Petrus 362
 Hl. Phanurios 362
 Hl. Philippos 362, 394
 Hl. Platon 362
 Hl. Reginos 373
 Hl. Sabbas 362
 Hl. Seraphim 363
 Hl. Spyridon 127, 357, 360, 362, 369
 Hl. Stefan 48
 Hl. Stylianos 362, 364
 Hl. Symeon 128, 360, 362
 Hl. Theodor(e) 41, 139, 260f., 373f., 394, 429f.
 Hl. Theodor(os) Stratelates 372
 Hl. Theodor(os) Teron 343, 372, 374
 Hl. Thomas 41, 138, 258, 364, 369
 Hl. Tryphon 128, 336, 362f., 382, 402
 Hl. Vlasios 128, 338, 369
 Heinzl, M. 189
 Helbrecht, I. 27
 Helebrant, T. 20, 458, 513
 Heliodor 83
 Hengstenberg, W. 372
 Heraklit 252
 Hermes 310
 Hellmuth, L. 385
 Herberstein, A. F. v. 235
 Herrman, J. 41, 485
 Herter, H. 412, 485
 Herzfeld, M. 52, 208, 276, 397, 399, 439, 486
 Herzog, R. 378
 Hesseling, D. C. 466, 486
 Hidiroglu, P. 305
 Hierse, W. 248
 Himstedt-Vaid, P. 413, 416, 439, 464
 Hinrichs, U. 413, 439, 464
 Hippokrates 276
 Hirschon, R. 20, 356, 358, 486
 Hitler, A. 192, 249
 Hlavats, E. v. 148
 Hmjelnizkij, B. 236
 Hobhouse, J. C. 240
 Hoenerbach, W. 243
 Hoerbuerger, F. 31f.
 Höfler, M. 47
 Hofmann, J. 251
 Holden, R. 31
 Holden, Th. 226
 Honko, L. 272
 Honour, H. 214, 476
 Hont, F. 68, 461
 Hopf, L. 329
 Hopfner, Th. 284, 323, 329, 331f., 412, 486
 Hoppál, M. 271, 486
 Horak, K. 190, 489
 Horger, A. 150
 Horn, K. 254
 Horovitz, J. 230
 Hörsperger, A. 438
 Horton, R. 274
 Hosia Eusebia 373
 Hosios David 353
 Hosios Lukas 362
 Hosios Theodosios 389
 Hovorka, O. v. 270, 321, 417, 486
 Hsu, F. L. K. 331
 Hubert, H. 375
 Hughes-Freeland, F. 28

- Hühnerkopf, R. 329
 Huizinga, J. 251, 486
 Hummer, H. 457
 Hunger, H. 331
 Hunger, J. 330
 Hunt, E. D. 355
 Hurlbutt, R. 358, 486
 Hürlimann, M. 229
 Huther, H. 313
 Huziak, V. 70, 486
 Hymes, D. 27
- Ideler, J. L. 334
 Ieronymidis, M. 250, 486
 Ilić, M. 88, 486
 Ilić, Z. 235
 Ilić, Ž. 69
 Ilieva, A. 95
 Ilijin, M. 106, 486
 Il'inskij, G. 424, 486
 Iljinskij, G. 426
 Iliudi, G. N. 282
 Imellos, St. 45, 84, 128, 131f., 177, 276f, 279, 281,
 319, 321, 337, 342, 344f., 392, 486
 Impellizzeri, S. 437
 Ingold, T. 28
 Ioannidis, A. 374
 Ioannou, P. P. 414, 466, 486
 Ioannu, G. 250, 486
 Ioannu, Th. 389
 Ionas, I. 202, 487
 Iorga, N. 236
 Iriotis, P. N. 117, 487
 Irmscher, J. 229f., 245, 479, 487
 Isler, H. 412
 Israel, S. 321
 Ivančan, I. 272, 487
 Ivănescu, G. 115, 487
 Ivanov, J. 315, 426
 Ivanova, J. 76, 487
 Ivanova, R. 157, 204, 207, 421, 425
 Ivanović, M. 106
- Jacob, G. 229, 231, 235, 239, 487
 Jakobson, R. 34, 209
 Jaković, L. 94
 Jakovljević, V. 94
 James, A. 254
 Jancsó, B. 75
 Janeva, St. 46, 151, 487
 Jankó, J. 75
 Janković, D. S. 31, 81, 93, 141
 Janković, L. S. 31, 81, 93, 142
 Jardas, I. 89
 Jensen, A. E. 251
 Jensen, H. 229, 250, 487
 Jenssen, Ch. 189
 Jevtić, B. 235, 240
 Joachim III., Patriarch 398
 Joas, H. 66
 Johannes 145
 Johnson, C. 254
 Jolles, A. 274, 487
 Jonas 301, 449
 Jones, L. C. 440
 Jordanova, L. 98, 119f., 487
 Jorgensen, D. 304
 Joseph der Philosoph 389
 Josserand, C. H. 414
 Jovanović, B. 157
 Judge, R. 70
 Jung, K. 333, 487
 Jurkowski, H. 221
 Justinian, Kaiser 388f.
- Kabasakalis, D. I. 256
 Kacarov, G. 163
 Kacarova, R. 217, 221, 487
 Kacarova-Kukudova, R. 170, 217, 488
 Kaftantzoglu, I. 304
 Kahane, M. 136
 Kahl, Th. 120, 122, 291, 295, 300, 310, 413, 437–
 442, 464, 488, 525f.
 Kahle, P. 229f.,
 Kaivola-Bregenhøj, A. 331
 Kaïmis, Tz. 245, 249
 Kakampura-Tili, R. 366
 Kaklamanis, St. 265
- Jaberg, K. 273
 Jäckh, E. 387

- Kakridis, I. Th. 256
 Kakulidi, E. D. 276
 Kakuri, K. 65, 69, 73, 77, 108, 116f., 120, 125, 131,
 153–155, 167, 171–173, 178, 238, 488
 Kalaitzakis, G. I. 334
 Kalavrezou-Maxeiner, I. 311, 352
 Kaleshi, H. 360, 488
 Kalfantis, V. 161f., 238, 488
 Kalfas, V. 273
 Kallianotu, N. 444
 Kallistos, Patriarch 402
 Kalofonos, G. Th. 332
 Kalogiras, A. 161
 Kalokardu, E. 125, 259, 276, 488
 Kalokyris, K. 342
 Kalojan, Zar 116
 Kalonaros, P. P. 235, 244, 246, 488
 Kämpfer, F. 368, 488
 Kandilaptis, G. 172
 Kandiloros, T. 392
 Kanellakis, K. N. 177
 Kanellon-Thanasoulas, A. 124
 Kaneff, D. 327
 Kanitz, F. Ph. 220, 235, 239
 Kapadochos, D. Chr. 226
 Kapnis, V. 266
 Kapodistriasis, I. 391
 Kapsakis, G. 431
 Karaberopulos, D. 257f.
 Karadžić, V. 75, 93, 419, 462, 488
 Karakasis, S. 168f., 171
 Karakatsani, D. 256
 Karalis, G. D. 332
 Karanastasis, T. A. 37
 Karanatsis, K. 361
 Karanov, E. 421, 488
 Karapatakis, K. 48, 60, 84, 89, 99f., 104, 123, 173,
 259, 376, 488
 Kararas, N. 347
 Karas, G. 327, 334
 Karasek, A. 190, 488f.
 Karasek-Langer, A. 190, 216
 Karatov, S. F. 331
 Karavelov, I. 75, 489
 Kardamitsis, I. N. 379
 Kardos, T. 461
 Karlinger, F. 13, 430
 Karo, G. 378
 Karolidis, P. 372, 374
 Karpodini-Dimitriadi, E. 302
 Karpozilos, A. 372, 374
 Karzai-Kurzweil, G. 189, 481
 Kasapian, Tz. 305, 485
 Kaser, K. 19f., 489
 Kassis, K. 250
 Katičić, R. 421, 489
 Katsaros, V. 50
 Katsarova, R. 31
 Katsiardi-Hering, O. 390, 489
 Katarova, R. 88, 489
 Kaufman, K. 115f., 489
 Kavasilas, Sp. 444
 Kazantzakis, N. 387, 390, 397, 399
 Kazarow, G. 108, 164, 489
 Kazazis, I. N. 37
 Kedrenos, G. 389
 Kefalliniadis, N. A. 349, 489
 Keil, G. 320
 Keiter, E. 86
 Kekaumenos 389
 Kekez, J. 69
 Kemp, Ph. M., 322, 464, 489
 Kenna, M. 145, 208, 367, 370, 378, 385, 439, 489
 Kenner, H. 51
 Kerényi, G. 254, 489
 Kerényi, K. 86, 252
 Kerewsky-Halpern, B. 274, 322, 464, 490
 Kiakidis, Th. K. 111, 125, 490
 Király, E. 107
 Kirchner, Th. 56
 Kirsch, F. 438
 Kiss, L. 201
 Kiss, M. 45
 Kissling, H. J. 122, 305, 490
 Kitevski, M. 57, 421, 490
 Kitzinger, E. 351
 Kiurtsakis, G. 244, 490
 Klein, H. 189
 Klein, V. 326, 490
 Klepikova, G. P. 433, 490

- Kličkova, V. 44, 52, 490
 Klier, K. M. 86, 156, 490
 Kligman, G. 53, 94, 151, 261, 431, 490
 Knapp, E. 355, 519
 Knecht, S. 439, 490
 Knežević, M. V. 200, 490
 Knoblauch, H. 318, 330
 Koblar, F. 57
 Koçer, G. 232
 Koceva, J. 424
 Kocsis, K. 304, 490
 Koenig, O. 434
 Köhlbach, M. 420
 Kohler, J. 385
 Kokkas, I. 223
 Kokkinis, Sp. 235
 Kokkotos, D. 439
 Kolar, W. W. 31, 142, 494
 Kolaxizelis, St. P. 145
 Köldu, L. 148, 216, 224, 464, 491
 Kolesch, D. 16
 Kolev, N. I. 259, 426, 491
 Kolev, R. 76, 491
 Koleva, T. A. 70, 170, 247, 382, 491
 Kolinović, M. F. 321, 465, 491
 Kollárov, M. I. 75
 Kolokotronis, Th. 390
 Komorovský, J. 204, 208, 491
 König, R. 65
 Konitsiotis, Chr. 217, 222, 228
 Konomos, D. 107, 154, 161, 196, 491
 Konstas, K. S. 196, 260, 327
 Konstantinidis, D. 359
 Konstantinidis, G. K. 125
 Konstantinidis, M. 113
 Konstantinov, N. 170
 Kontomichis, P. 280
 Köppen, W. 189
 Köpping, K. P. 365
 Köpstein, H. 41
 Korais, A. 36, 392
 Korakas, M. 399
 Koren, H. 188
 Korff, G. 313, 491
 Korre, K. G. 390
 Koryllos, Ch. P. 333, 491
 Kornaros, A. 264
 Kornaros, V. 269
 Korniss, P. 104, 133f., 290f., 491
 Koromilas, D. 195
 Korres, K. G. 441, 491
 Korteios, S. 444
 Koşay, H. Z. 173
 Koschier, F. 188
 Košelev, J. 331
 Košir, P. 270, 423, 491
 Kosmas 394
 Kosswig, L. 92, 491
 Kostakis, Th. 257, 260, 325, 330f., 334f., 418, 442, 491
 Kostić, L. 254, 491
 Kostić, P. 50, 95, 104, 141, 492
 Kostić, S. 317
 Kostov, St. L. 115, 163, 492
 Kotopulis, G. K. 245, 492
 Kotsakis, D. 327
 Kotsi, E. 95
 Kotte, A. 28, 252
 Kötting, B. 353, 373, 378, 492
 Koukopoulos, D. 344
 Kovač, S. 106, 492
 Kovačev, Chr. P. 163
 Kovačević, I. 65, 76, 142, 492
 Kovács, J. 73, 114
 Kowatscheff, J. D. 335, 492
 Koz, M. S. 232
 Kozarac, V. 141
 Košir, M. 270, 423, 491
 Kraev, G. 49, 65, 97, 104f., 121 151, 170, 462, 492
 Kraniotakis, E. 398
 Krauss, F. S. 94, 322, 341, 408, 413, 415, 419, 466, 492
 Kravartogiannis, D. 370
 Kreinath, J. 29
 Kreissl, E. 302, 492
 Krekukias, D. A. 276, 278, 280, 283f., 323, 333, 442f., 492f.
 Kremenliev, B. A. 32
 Kresz, M. 254
 Kretschmer, R. 410

- Kretzenbacher, L. 13, 31, 46, 49, 75, 80f., 83, 89, 116, 122, 135, 141, 187f., 247, 259, 261, 263, 268, 280, 291, 305, 311, 316, 341, 350, 352, 357, 363, 366, 381, 385–387, 389f., 393, 411, 430f., 457, 460, 464, 467, 490, 493, 525
- Kriaris, P. 398
- Krikos-Davis, K. 416, 493
- Kriss, R. 131, 305, 318, 356f., 360f., 368, 380, 414, 438, 441, 467, 493f.
- Kriss-Heinrich, H. 131, 318, 356f., 360f., 380, 414, 438, 441, 467, 494
- Kriss-Rettenbeck, L. 33, 317, 352, 378, 485
- Kristić, A. 321, 465, 494
- Kritikos, P. G. 280
- Kronfeld, A. 270
- Kropp, A. M. 331
- Krstić, B. 425, 494
- Krstić, D. 157
- Krumbacher, K. 116, 247, 372f., 388f.
- Krystallis, K. 84, 108
- Ktenidis, D. 61, 83
- Küchenhoff, J. 365
- Kuder, U. 320
- Kudien, Fr. 281
- Kudret, C. 197, 199, 232, 494
- Kufis, P. 47
- Kuhar, B. 142, 494
- Kuki, E. 273
- Kukules, F. 35, 83, 85, 87, 128, 130, 256f., 263, 272, 278, 281, 322f., 325, 331, 338f., 374, 410, 429, 437, 464, 494
- Kuleris, A. B. 97
- Kulikowski, M. 413, 424, 465, 494
- Kulišić, Š. 424, 465, 494
- Kuližić, Z. 116
- Kumbatović, K. 189
- Kumer, Z. 13
- Kumunduros, N. 357
- Kunguli, K. 256, 495
- Kunitzsch, P. 335
- Kúnos, I. 197, 199, 231, 495
- Kunze, K. 362
- Küppers, G. A. 46, 94, 495
- Küppers-Sonnenberg, G. A. 124, 325, 495
- Kuret, N. 40, 48, 51, 65, 80f., 83, 90, 94, 96, 100, 109, 121, 140f., 149, 187–189, 193, 216, 218, 220, 261, 427, 461, 495
- Kuria, A. 256, 495
- Kurilas, E. 131, 496
- Kurspahić, N. 235, 240
- Kurtesis, S. 444–446
- Kurth, W. 331
- Kurtidis, K. G. 125
- Kurzweil, G. 189, 481
- Kusios, M. 75
- Kutelakis, Ch. 377
- Kutsuradi, P. 48
- Kutuzov, Gen. 215
- Kuzas, G. Ch. 365
- Kuzmanova, V. 94, 496
- Kyparissis, V. 74
- Kyprianos, Chr. 444
- Kyriadzis, St. 72
- Kyriakidis, St. P. 62, 128, 203f., 272, 275, 282, 315, 323, 335–337, 377, 388, 439, 496
- Kyriakidu-Nestoros, A. 22, 47f., 54, 316, 340, 344, 496
- Kyriazis, N. G. 275, 280, 428, 444
- Kyros 394
- Kyrris, K. 41, 255, 496
- Kyrtatas, D. I. 273, 332
- Labridis, I. 75
- Ladas, St. 122
- Ladner, G. 351
- Lagarde, P. de 372, 374f.
- Lagopulos, A.-F. 54, 56, 128, 316, 344, 405, 496
- Laiou-Thomadakis, A. 362
- Lájos, Á. 133, 496
- Lakidis, Th. 164
- Lambek, M. 65, 126
- Lambertz, M. 387, 415, 419, 424, 465, 496
- Lambropoulos, V. 261, 410, 425, 517
- Lampros, Sp. 282, 417
- Lampsidis, O. 173, 330
- Landau, J. M. 230
- Lange, H. 187
- Lantzios, V. 63, 97, 496
- Lanz, J. 190
- Laparidis, N. 206

- Lappas, T. 281, 390f., 394
 Lauer, R. 32, 240
 Laurent, V. 317
 Laušević, M. 32
 Laver, J. 66
 Lawson, J. C. 35, 85, 113, 419f. 496
 Lazakis, P. 205, 496
 Lazar, V. 431, 496
 Lazaridis, D. 206
 Lazaridis, K. P. 256f.
 Lazarus 17, 58, 60–64, 70–72, 92, 94f., 111f., 114,
 118–120, 129, 135, 144, 188f., 192, 308–311,
 353f., 364, 375, 450, 510, 542
 Lechner, M. L. 442
 Lechner, Z. 104, 496
 Leclercq, H. 378
 Lee, D. 418
 Lee, S. G. M. 311
 Leeuw, G. van der 375, 496
 Leger, L. 413
 Legrand, É. 282, 327
 Lehmann, H. 300
 Leibman, R. H. 31
 Leland, C. G. 313
 Leonidas, I. 101, 148,
 Lesk, M. 124
 Lesky, A. 35, 496
 Lettenbauer, W. 322, 342, 466, 496
 Leventis, P. 428
 Lewis, B. 305
 Lewy, H. 412
 Liaskopulos, D. 223
 Liek, E. 270
 Lienau, C. 122, 300, 488
 Lienhardt, G. 65, 126
 Lieshout, R. G. A. van 332
 Lilek, E. 368, 496
 Lillis, G. 112
 Limberis, V. 437
 Lingenthal, Z. v. 388
 Linse, U. 301
 Lipp, W. 365
 Lisac, J. 194
 Lisician, S. 80, 82
 Litsas, F. K. 207, 431f., 497
 Littmann, E. 229
 Liungman, W. 85, 108, 167, 238, 460, 497
 Lixfeld, H. 305
 Ljubenov, P. 426, 466, 497
 Lockwood, W. G. 204, 497
 Lodge, O. C. 124, 497
 Loenertz, R. W. 353
 Lohse, H. 373
 Longinus, C. 324
 Lonza, N. 210
 Loos, M. 305
 Lord, A. B. 274
 Lorenzetti, R. 262
 Lorinț, F. 90, 497
 Lossky, W. 351, 504
 Loucatos, D. S. 207
 Loukatos, D. 207, 338, 371, 497
 Loutzaki, I. 31
 Loutzaki, R. 124, 497
 Lovretić, J. 93
 Lovrić, I. 386
 Ložar-Podlogar, H. 204, 497
 Lozica, I. 54, 64f., 69, 81, 104, 106f., 121, 133,
 140–142, 194, 216, 220, 462, 497
 Lübeck, K. L. 423, 465, 497
 Luciani, C. 262, 265, 498
 Lucić, H. 194
 Lucius, E. 378
 Luckmann, Th. 18f., 252
 Lukatos, D. S. 13, 63, 123–129, 131f., 145, 171,
 203, 207, 255, 260, 272, 278, 318, 320, 330,
 334–337, 362, 364, 369, 431, 440, 443, 463, 498
 Lukes, H. Ch. 353
 Lukopulos, D. 62, 75, 99, 104, 256, 325, 345, 355,
 363, 376, 429, 464, 498
 Lundt, B. 426
 Lunzi, E. 265–267
 Lupu, V. 236
 Luschan, F. v. 231
 Lusignan, E. de 264
 Lutzaki, R. 206f., 498
 Lyberis, N. I. 177, 325
 Lydaki, A. 145
 Lykiardopoulos, A. 435
 Lykuris, Ch. V. 117

- Lyras, D. 361, 369
 Machairas, L. 264
 Machin, B. 70
 MacCormick, J. 221, 463, 498
 McLean, C. 322
 Magriotis, I. 343
 Maguire, H. 323, 437, 467, 498
 Maguliotis, A. 217, 222f., 228, 498
 Mahfouz, S. 230
 Mailand, O. 321, 498
 Majer, H. G. 438, 513
 Majzner, M. 94, 498
 Makedonski, D. 163
 Makris, Chr. 128, 498
 Makris, K. N. 257
 Makrygiannis, G. 307
 Makrymichalis, St. I. 117
 Makryniotis, D. 256
 Malaby, Th. 253
 Malaxos, M. 389, 391
 Maldogiannis, Th. 333
 Malliaras, N. 32
 Maloney, C. 436, 439
 Maltese, E. V. 243, 414
 Maltzew, A. 312
 Maluckov, M. 78, 88, 141, 498
 Mammopulos, A. Ch. 112, 396, 498
 Manakas, D. 61, 171
 Mandalà, M. 380, 500
 Mándoki, L. 103, 498
 Mandžarov, P. 422, 498
 Manga, J. 73, 114, 461, 499
 Mangiucă, S. 135
 Mango, J. 200, 499
 Mannhardt, W. 45, 86, 284
 Manninen, I. 273
 Mansel, A. M. 122, 499
 Manta, K. G. 347
 Mantzuneas, E. K. 393f., 400
 Manusakas, M. I. 180, 262
 Mār Ġirġis 360
 Marakis, B. 124
 Marava-Hatzinikolau, A. 361
 Marazov, I. 425, 499
 Marcu, L. 234, 238
 Maretić, T. 386
 Maria Muttergottes 343
 Marian, S. F. 135f., 208, 215, 260, 499
 Maridakis, D. 223
 Marinatos, Sp. 130
 Marinescu, M. 361f., 515
 Marinis, K. 105
 Marinov, D. 44, 50, 115, 163, 419f., 422, 426, 462, 499
 Marinov, V. 333, 499
 Marjanović, V. 65, 77f., 90, 93, 95f., 105–107, 109, 141f., 149, 157, 254, 289, 462, 464, 499, 525
 Marko Kraljević 110
 Markov, L. V. 115, 499
 Marrou, H. 50
 Martin, G. 31
 Martinovitch, N. N. 197, 231
 Martischign, M. 322, 499
 Marušić, L. 57
 Marwick, M. 437
 Masinski, K. 115
 Massignon, L. 332
 Matantséva, T. 437, 499
 Mathiopulu-Tornaritu, E. 265
 Matić, T. 209, 499
 Matić-Bešković, M. 216, 499
 Matl, J. 341, 499
 Mauerhofer, A. 32, 80, 88, 489
 Mauksch, H. J. 32
 Maurer, L. v. 392, 499
 Mauropus, Joh. 372–374
 Mauss, M. 33, 313, 375
 Mautner, K. 188
 Mavraganis, G. 444
 Mavrakakis, G. I. 444
 Mavrides, O. 276, 465, 499
 Mavrochalyvidis, G. P. 361
 Mavroeidis, Th. 60
 Mavromichalis 240
 Mavromustakos, P. 221
 Mavropulu, A. 258
 Mavroudi, M. 332, 499
 May, K. 20
 Mayes, A. R. 331

- Meersseman, G. G. 352
 Megas, G. A. 40, 45, 48f., 56, 62–64, 72–76, 82, 84, 90, 96f., 105, 108–110, 117, 121, 128, 131, 144, 154, 161, 165, 167, 171, 173, 255, 258, 272f., 278, 283–285, 315, 318–320, 322, 328–330, 334–338, 340, 344, 346, 349f., 362, 364, 383, 404, 428f., 432, 440, 442f., 463, 499
 Meibohm, A. D. 414
 Meinardus, O. 362, 381, 500
 Meinecke, M. 197
 Meisen, K. 438
 Meïtoiu, I. 200, 500
 Melanofrydis, P. 172, 282
 Melas, Sp. 245
 Melikis, G. 60, 129, 500
 Menardos, S. 417
 Menzel, Th. 197, 231, 240, 500
 Meraklis, M. G. 13, 22, 48, 97, 127, 194, 200, 247, 254, 329, 377, 415, 433, 463, 500
 Merianu-Vogasari, A. 444, 500
 Mertziot, K. D. 264, 361
 Metalleidis, M. 173
 Metastasio, P. 257
 Metaxas, K. Ch. 73
 Metaxotos, N. G. 105
 Metken, S. 360
 Meuli, K. 43, 427, 500
 Meyer, C. 270
 Meyer, E. H. 422
 Meyer, G. 36
 Meyer, M. 324
 Meyer, Ph. 388
 Michaelis, A. 29
 Michail-Dede, M. 49f., 97, 172, 346, 500
 Michailidis-Nuaro, G. 385, 388f., 391, 500
 Michailidis-Nuaro, M. 255, 331, 441, 500
 Michailova, G. 170, 500
 Mihail, Z. 380, 500
 Mihajlov, G. 426
 Mihailović, S. 157, 500
 Michopoulos, P. 250
 Mijatović, St. M. 279, 422, 465, 501
 Miklosich, F. 428
 Mikoniatis, I. G. 214
 Mikov, L. 61, 76, 170, 501
 Milavonić, B. 32
 Milčetić, I. 104, 193, 501
 Miličević, F. 204, 501
 Miličević, M. 142
 Miligu-Markantoni, M. 129, 132, 279, 342–344, 362f.
 Mills, A. 279
 Milojković-Djurić, J. 254, 475
 Milosavljević, M. 96
 Milošević-Đorđević, N. 425
 Mimaros 244
 Minas, K. 128, 349, 501
 Mineemi, M. 229, 245, 487
 Minotu, M. 195
 Mirecki, P. 324
 Misailidis, D. 117
 Mitova-Džonova, D. 151, 501
 Mitrevski, G. G. 124
 Mladenov, M. 104
 Mladenović, O. 31, 94, 106, 486, 501
 Mocenigo, G. 264f.
 Möderndorfer, V. 270, 465, 491, 501
 Mogenet, J. 335
 Mohammed 438
 Möhler, G. 457
 Moldoveanu-Nestor, E. 135, 501
 Molière 223, 228, 231, 444
 Mollas, A. 248
 Molnar, I. 74
 Monbeck, M. E. 410
 Monogios, E. I. 120
 Montselese, T. 194, 265
 Moore, S. F. 29
 Moravcsik, G. 386, 414, 501
 Morfakidis, M. 245, 501
 Morgan, J. 27
 Morley, P. 322, 464, 490
 Moro, F. 89
 Morosini, F. 266
 Moroz, J. 426
 Morris, D. 34f.
 Morvay, P. 154
 Moschidis, Th. 84
 Moser, D.-R. 51, 501
 Moser, H. 189

- Moser, O. 81, 87, 411
 Moser-Karagiannis, E. 90, 421, 466
 Moser-Rath, E. 326, 329
 Moser-Weithmann, B. 88, 122, 305, 490
 Moszyński, K. 418, 501
 Moutsos, D. G. 36
 Muduris, Ch. 382
 Muljačić, Z. 239
 Mullas, P. 196
 Müller, A. 130
 Müller, G. 34
 Müller, L. 430
 Müller, R. 41, 485
 Müller-Bergström, W. 320
 Müller-Sternberg, R. 412
 Müller-Wille, M. 376
 Muraj, A. 76
 Muratidis, E. L. 173
 Muravjova, G. P. 331
 Murrals-Veludios, Th. 124
 Murray, G. 308
 Musaiu-Bugiuku, K. 279
 Muşlea, I. 136, 138
 Musopulos, Th. 124, 361
 Mussolini 249
 Mustafa, M. 421, 502
 Muşu, Gh. 413
 Mutlia, M. 171, 259
 Mutsopulos, N. 315, 342–344, 502
 Mutsopulos, N. K. 315, 342–344, 502
 Mutsos, A. 223
 Muzakis, St. A. 417, 502
 Myerhoff, P. G. 29
 Myers, J. 369
 Mykytiuk, B. G. 430
 Mylonakos, St. A. 105
 Mylonopulos, Sp. 195
 Myrsiades, K. M. 235
 Myrsiades, L. 230, 235, 241, 244, 246f., 250, 502
 Mystakidu, A. 229, 502

 Nacovi, N. A. 387, 502
 Nădejda, L. 216, 234, 502
 Nadoeanu, G. 192
 Nakratzas, G. 458

 Nedeljković, D. 70
 Nedeljković, M. 50, 93, 104, 462, 502
 Negelein, J. v. 209, 330, 502
 Nehring, K. 234, 236
 Nersessian, S. der 309, 503
 Nerval, G. de 233
 Nestler, S. 22
 Netolitzky, R. 189
 Nettesheim, H. C. A. v. 324
 Neusner, I. 304
 Newall, V. 340
 Newson, E. 254
 Newson, J. 254
 Nicolaides, J. 361
 Nicolaides, J. 122, 476
 Nicolau, I. 349, 503
 Nicoloff, A. 60
 Niculiță-Voronca, E. 136
 Niemčić, I. 96
 Nikas, K. 178
 Nikitas, P. 48, 364
 Nikočević, L. 140
 Nikolakakis, G. 316, 338, 503
 Nikolić, D. 69, 262, 503
 Nikolić, V. 50
 Nikolić-Stojančević, V. 95, 157, 503
 Nikolopulos, M. 345
 Nilsson, M. 130
 Ninck, M. 284
 Nitsiakos, K. 400
 Nitsiakos, V. 304, 365, 385, 400, 503
 Nitsos, N. 52
 Nixon, L. 316, 503
 Noah 402
 Nodilo, N. 142, 503
 Nora, P. 366
 Norris, H. T. 360, 503
 Novak, S. P. 70
 Novaković, St. 194
 Novosel, S. 204, 503
 Nugget, G. 268
 Nutku, Ö. 197, 199, 503

 Oakes, D. 31
 Oberhelman, S. M. 332, 503

- Obolensky, D. 305
 Ohm, Th. 379
 Ohnefalsch-Richter, M. 72, 119, 207, 503
 Ohrt, F. 320
 Oikonomides, N. 373
 Oikonomidis, A. 278, 503
 Oikonomidis, D. I. 172
 Oikonomidis, D. V. 73f., 76, 116, 127, 131, 203,
 208, 280j., 283, 328, 335, 343, 345, 363, 374,
 382, 411, 503f.
 Oikonomopoulos, Chr. Th. 323, 411, 504
 Oikonomou-Agorastou, I. 282
 Oikonomu, A. 48, 469
 Oikonomu, I. 327, 334
 Oikonomu, I. K. 74
 Oikonomu, K. 282
 Olejar, J. 141
 Ollanescu, D. C. 68, 191, 215, 221, 224, 234, 239,
 462, 504
 Onasch, K. 312, 504
 Opiřan, H. B. 85, 120, 138, 151, 191-193, 215f.,
 221, 224f., 234, 239, 462, 504
 Orbán, B. 73
 Orbini, M. 263
 Ortug, M. 250, 504
 Ortutay, G. 40, 61, 93, 117, 133f., 148f., 200f.,
 205, 208, 216, 257, 260, 314, 320, 326, 356, 441,
 458, 461, 471, 504
 Ottitsch, R. 187
 Otto, G. 379
 Otto, R. 306, 406
 Otto, W. F. 284
 Otto I. 212
 Ouspensky, L. 351, 504
 Öztürk, S. 233, 504
- Păcală, V. 139
 Pack, R. A. 332
 Paërl, H. 229
 Păidusis, M. 202, 281, 504
 Palamas, K. 281
 Palikruševa, G. 70, 387
 Pallas, D. I. 383
 Pamfile, T. 136, 151, 463, 504
 Panagiotakis, N. M. 196, 264, 504
 Panagiotunakis, P. I. 388
 Panaretos, A. 196, 333f., 342
 Pangalos, G. E. 444
 Pankova, V. J. 46
 Panopulos, P. 95, 366, 515
 Pantelić, N. 116, 157, 504
 Papacharalampous, G. Ch. 428, 504
 Papacharalampus, G. Ch. 106, 331
 Papachatzopoulos, A. D. 99, 101, 147, 505
 Papachristodulu, P. 171, 280, 283, 505
 Papachristoforu, M. 424
 Papachristos, K. A. 331
 Papacostea-Danielopolu, C. 362
 Papadaki, A. 264, 505
 Papadakis, E. 377
 Papadakis, N. 380
 Papademetriou, J.-Th. 230
 Papadia-Lala, A. 144
 Papadimitriou-Politsaki, S. 125
 Papadopoli, Z. 108
 Papadopulos, A. 203, 330
 Papadopulos (Kerameus), A. 417
 Papadopulos, A. A. 172, 330
 Papadopulos, D. K. 117, 172
 Papadopulos, I. 335
 Papadopulos, N. V. 127
 Papadopulos, P. 505
 Papadopulos, S. P. 203
 Papadopulos, Th. 125
 Papafentidu, A. 100
 Papafilu, Th. 391
 Papageorgiu, A. 113
 Papageorgiu, N. 296, 317, 377, 379f., 526
 Papageorgiu, S. Z. 391
 Papageorgopulu, Z. 382
 Papagiannakis, St. 333
 Papagiannidu, K. 205, 505
 Papagiotopulu, V. 505
 Papagrigrakis, I. 370
 Papahagi, P. 135, 151, 234, 238, 505
 Papahagi, T. 439
 Papaioannidis, I. 96, 505
 Papaioannu, G. G. 75
 Papaioannu, K. D. 125
 Papakonstantinu, Th. 97

- Papakostas, A. N. 307
 Papakostas, N. Ch. 196
 Papakyparissis, A. 209
 Papamichael, A. 202, 280, 505
 Papamichael-Koutroubas, A. 382, 505
 Papamichail, A. 130, 279, 317
 Papamichail, E. G. 336, 390, 505
 Papamichail-Kutruuba, A. 391, 395
 Papanauum, D. N. 60
 Papanikolau, F. 391
 Papanis, P. E. 145
 Papanutsopulu, K. 50
 Papapanagiou, G. 85
 Paparussopulu, A. P. 48
 Papas, W. 34
 Paraskevopoulou, M. 48, 132, 255, 382, 506
 Papastergiu, A. 57
 Papastratu, D. 349, 505
 Papataxiarchis, E. 203, 366, 505
 Papathanasi-Musiopulu, K. 123f., 126, 128–132,
 172, 202, 259, 277f., 280, 329, 333f., 337f., 346,
 361, 369, 443f., 505f.
 Papathanasiu, Th. 61
 Papathanasopoulos, Th. N. 105, 161, 506
 Papatheodoru, K. 105
 Papatomopoulos, M. 272, 317, 324, 338, 506
 Papatriantafyllu, A. 125
 Paradellis, Th. 202f., 320, 505f.
 Paraskevopoulos, G. 317, 506
 Paraskevopoulou, M. 48, 132, 255, 382, 506
 Paredes, A. 28
 Parin, D. 353
 Parry, M. 274
 Pasalić, H. 240
 Paschalidis, Gr. 359, 505
 Paschalis, D. P. 416
 Paschaludis, N. 60, 169
 Pashley, R. 395
 Passalis, Ch. N. 274f., 321, 465, 506
 Patentas, Ch. 223
 Patera, M. 411, 506
 Patković, M. 193
 Patselis, N. V. 62, 281
 Paulson, I. 426
 Pauly-Wissowa 83
 Pavel, Á. 74, 76, 270, 371
 Pavković, N. 106, 506
 Payen, J. C. 264, 425, 508
 Pazzini, A. 270
 Pećo, L. 47, 366, 506
 Pefanis, G. P. 146
 Penn, M. 31
 Pératé, A. 310
 Perdika, N. A. 113, 257, 506
 Perdrizet, P. 414, 428
 Perillo, F. S. 218
 Peristiany, J. G. 106, 129, 385, 439, 489, 506
 Perkowski, J. L. 417f., 506
 Persio, G. C. 262, 265, 498
 Pesovár, E. 31
 Petek-Salom, G. 233
 Petkova, S. 424
 Petrescu, E. 349, 506
 Pétridès, S. 313
 Petrides, Th. 31
 Petropoulos, D. A. 75, 255, 315, 381, 423, 506
 Petropulos, D. 62, 123, 125, 127, 130, 166, 168,
 171, 202, 272, 283, 315f., 320, 332, 336, 344f.,
 355, 368, 370, 376, 430, 442, 498, 506
 Petropulos, I. 244
 Petrov, P. A. 170, 507
 Petrović, A. 45
 Petrović, B. 93
 Petrović, D. 262, 507
 Petrović, P. 44
 Petrović, P. Ž. 110, 116, 142
 Petrović, S. 44, 46, 467
 Petruțiu, E. 151
 Petzoldt, L. 313, 423
 Peuckert, W.-E. 318, 329, 335
 Pezo, E. 13
 Pfaff-Czernecka, J. 29
 Pfeffer, K. H. 400
 Pfister, F. 277, 317
 Philippos 362, 394
 Pichler, R. 19, 489
 Picken, L. 32, 62
 Pillinger, R. 363, 518
 Pine, Fr. 327
 Pingree, T. 327

- Pinxten, R. 356
 Piprek, J. 204, 507
 Pitiş, I. G. 137f.
 Pitt-Rivers, J. 385
 Platanos, V. 98, 128, 144, 367, 507
 Platon 221, 230, 362, 412
 Plotnikova, A. A. 46, 50, 91, 507
 Plutarch 436
 Pócs, É. 89, 326, 356, 413, 416, 420, 423, 466
 Podskalsky, G. 391, 507
 Polheim, K. 187
 Politis, N. G. 35f., 42, 44, 46f., 63, 75, 85, 90, 107, 121, 129f., 139, 164, 207f., 210, 226f., 243, 247, 240, 283f., 299, 301, 315, 329f., 332, 334f., 337, 342, 345, 355, 364, 367, 373f., 376, 380, 382, 392, 398, 400, 411, 414, 416, 418, 422, 467, 507
 Pollack, M. E. 27
 Polymeru, A. 131, 317, 337, 364
 Polymeru-Kamilaki, A. 145, 177, 195f., 508
 Pop, M. 74, 76, 151, 171, 192, 508
 Popa, I. 142, 508
 Popescu, A. 336, 508
 Popescu, A. M. 213
 Popescu, I. 349, 503
 Popescu-Judet, E. 171, 216, 224, 234, 236, 239
 Popinceanu, I. 424f., 508
 Popov, R. 64, 76, 157
 Popova, A. 128, 425
 Popović, J. V. 115
 Poppescos, E. S. 370
 Popvasileva, A. 119, 508
 Porfyris, K. 195, 409
 Pospisjl, F. 262
 Post, A. H. 385
 Potlis, M. 388, 391f., 511
 Poulos, G. 508
 Pouqueville, F. Ch. H. L. 395
 Povoledo, E. 263
 Pradel, Fr. 276, 508
 Pratasik, B. 221, 228, 463, 498
 Preger, Th. 389
 Preindlberger, J. 321, 508
 Preisendanz, K. 323, 508
 Preisker, H. 310
 Prevelakis, P. 311
 Prevezanos, L. 245
 Priakis, Ch. K. 103, 148
 Prinzing, G. 323, 519
 Prokesch-Osten, A. v. 241
 Prokopios, G. A. 303
 Promponas, I. K. 366
 Prophet Elias 42, 123, 131, 271, 319, 334, 360, 363f., 369, 382, 512
 Prosić, M. 65
 Prošić-Dvornić, M. 105, 109
 Protopapa, K. 41, 202, 207f., 508
 Protopapa-Bubulidu, G. 154, 196, 266
 Provatakis, Th. M. 129, 247, 508
 Psalti, E. 126
 Psaltis, St. 126
 Psathas, A. D. 126
 Psatha-Mitrakli, V. 126
 Psellos, M. 372, 437
 Pseudo-Kodinos 389
 Psilakis, V. 398
 Psychogios, D. 333
 Psychogiu, E. 207–209, 315, 365, 369, 509
 Puchner, W. 15–23, 28–33, 35–42, 44–47, 49–54, 56–64, 67–71, 73f., 76–78, 80–85, 87, 90f., 93–95, 97f., 100–102, 105–114, 116–121, 123f., 127, 129f., 132, 135, 139f., 142–147, 149f., 152, 155, 158–169, 171–176, 178–181, 183, 185f., 186, 192–197, 200, 205f., 208f., 211–213, 215, 217, 220, 222f., 225f., 229f., 230, 235, 237f., 241–250, 252, 257, 260, 262f., 265f., 268, 270, 277, 280f., 284, 300f., 303f., 307–312, 319, 325f., 329, 340, 347, 349, 353, 355, 357, 360, 366, 371, 374f., 380, 382, 386f., 392, 396, 400, 402, 404, 411, 414, 416, 418, 420–422, 424, 426–428, 430, 437, 444, 446–452, 457–461, 463, 464, 467, 485, 509–511
 Puljar d'Alessio, S. 96
 Purnaropulos, G. K. 281
 Račeva, I. 95
 Račeva, M. 44
 Radenković, L. 94, 321, 425, 465, 519
 Radics, P. v. 189, 212
 Rădulescu, N. 216, 224–226, 236f., 511
 Raecke, J. 20

- Raff, Th. 247, 345
 Raftis, A. 11
 Raicevich 237f.
 Rajčevski, St. 106, 142, 462, 511
 Rajković, Z. 69, 200, 204, 511
 Rakovski, G. K. 97
 Rakovski, G. S. 163, 511
 Rallis, G. A. 388, 391f., 511
 Ramet, P. 356, 512
 Ramfos, St. 439
 Ransome, G. G. 229
 Rapp, C. 388
 Rapp, U. 253
 Raptis, D. 60
 Räutu, R. 439, 442, 512
 Régló Ensel, S. 75, 512
 Reich, H. 230
 Rein, E. 131, 362, 512
 Reineck, J. S. 31
 Reinhard, K. 240
 Reisch, E. 88, 378
 Reiter, N. 413, 416, 466, 512
 Reitzenstein, R. 310
 Reljić, L. 96, 157, 512
 Remigius, N. 412
 Rešetar, M. 80, 193, 512
 Ressel, G. 416
 Rettenbeck, L. 364
 Rezvani, M. K. 229
 Rheubottom, D. B. 386, 512
 Ribeyrol, M. 44
 Rice, T. 370
 Rice, T. T. 83
 Richter, D. 41, 51, 105
 Riedinger, U. 327
 Riess, E. 323
 Rigas, G. A. 276, 325, 330f.
 Rigas Velestinlis 257, 392, 512
 Rigatos, G. A. 282, 464, 512
 Rilke, R. M. 427
 Risi, C. 27
 Ristovski, B. 76, 512
 Ritter, H. 231f., 512
 Riznić, M. S. 95, 512
 Rizos Rangavis, A. 161
 Rnjak, D. 65, 512
 Robinson, M. 411
 Robson, J. 438
 Rodd, J. R. 207
 Rodooinos, N. 168f., 171, 258, 512
 Roebuck, C. 378
 Róheim, G. 150f., 330, 413, 458, 512
 Röhrich, L. 326, 333, 364, 375, 412, 479
 Roilos, P. 33, 245, 466, 469, 516
 Romaios, K. 345, 512
 Romaios, K. A. 49, 63, 97, 100, 102, 104, 154, 162,
 167, 337, 342, 346, 377, 380, 512
 Romas, D. 269
 Rommel, O. 211, 226
 Ronas, S. 333
 Roosevelt, G. 192
 Rose, A. J. 62, 118, 177, 471
 Roselt, J. 27
 Roseman, S. R. 354
 Rosengren, K. 254
 Rosolato, G. 376
 Roth, K. 20, 31f., 121, 331, 438, 457f., 513
 Rothemund, B. 371
 Roubin, L. A. 128
 Rouffié, J. 423
 Rougé, E. 129
 Rouse, W. H. D. 378
 Roussel, L. 244, 250, 513
 Rožin, N. R. 193, 513
 Rudolph, E. 275
 Rulias, G. 245
 Runeberg, A. 423
 Rusmelis, S. 281
 Russel, J. 437, 513
 Russopulos, Chr. 125
 Rusunelos, D. 48
 Rusunidis, A. Ch. 126, 183f., 255, 334, 243, 513
 Ruxandoiu, P. 76, 508
 Săbotinova, D. 170
 Sachlikis, St. 414
 Sadnik, L. 333, 513
 Şaineanu, L. 224, 234, 513
 Saint-Sauveur, A. G. 267
 Saitz, R. L. 33

- Sakaoğlu, S. 232, 513
 Sakellarios, Ph. 207
 Sakellariu, A. 184f.
 Salamangas, D. 84, 196
 Sallnow, M. 355
 Salome 49
 Salzberger, G. 317
 Samaras, I. K. 441
 Samaras, P. 315
 Saminova-Semova, A. 65, 513
 Samokovlieva, M. 76, 513
 Samothrakis, D. A. 125
 Samsaris, P. 125
 Samuilidis, Chr. 82, 117, 172, 181, 513
 San Toader 139, 260f., 430, 550
 Sándor, S. 34, 133, 201, 461
 Sandu, C. 326, 513
 Sangh, B. N. 249
 Sankt Nikolaus 48
 Sant Cassia, P. 385, 513
 Šapkarev, K. 426, 428, 462, 513
 Sardunis, D. 248
 Sarı Saltuk 360
 Saridakis, I. 223
 Sarros, D. M. 73, 116f.
 Sartori 187, 335
 Sathas, K. 264, 381, 391
 Sauer, J. 303
 Saunier, G. 306, 513
 Saussey, E. 197
 Savramis, D. 352, 371, 513
 Scarpa, A. 270
 Schaafhausen, I. 400
 Schadewaldt, H. 410
 Scharfe, M. 443
 Schechner, R. 27
 Scheftelowitz, I. 318, 514
 Scheider, F. 130
 Schenda, R. 207, 321, 326f., 411, 514
 Schieffelin, E. 28
 Schier, B. 190
 Schier-Oberdorffer, U. 254
 Schiller, F. 212, 228
 Schiller, G. 310
 Schimmel, A. 260
 Schlossar, A. 80, 156, 187
 Schlumberger, G. 317, 514
 Schmalzbauer, G. 281
 Schmeling, K. 333
 Schmidt, B. 35, 46, 117, 208, 308, 411, 420, 422, 439, 514
 Schmidt, L. 36, 69, 80f., 83, 85f., 89, 187–190, 196, 248, 259, 317, 325, 404, 481
 Schmidt, T. 137
 Schmidt, W. 252
 Schmitt, J. 389
 Schneeweis, E. 40, 45, 59, 74f., 341, 387, 419f., 424, 439, 441, 458, 514
 Schnorr, G. 231
 Scholz, B. E. 148, 211, 216, 373, 472, 529
 Schönfeld, W. 326
 Schönwälder, K. 212
 Schram, F. 148, 215, 514
 Schreiner, P. 32, 262f., 327, 514
 Schröer, K. J. 189
 Schroubek, G. R. 83, 259, 457, 483
 Schubert, G. 53, 70, 122, 130, 247, 270, 322, 341, 416, 465, 514
 Schule, W. 435
 Schuller, J. C. 216
 Schuller, L. 318
 Schwartzman, H. 254
 Schwarzbaum, H. 360
 Schwibbe, G. 320
 Searle, J. L. 27
 Sebestyén, G. 133
 Sedakova, I. 326
 Sedlmayr, H. 303
 Seitanidis, D. 256
 Sekulić, A. 142, 515
 Selig, A. K. 371
 Seligmann, S. 272, 279, 317, 435f., 438, 515
 Sembdner, H. 189
 Seraidari, K. 354, 372, 515
 Serbezis, V. 258
 Sergis, M. G. 41, 68, 122, 128, 202f., 205–208, 304, 316, 325, 344, 364, 377, 420, 423, 443, 467, 511
 Sergius 393
 Settas, D. Chr. 275, 439, 441

- Sevastos, E. 136, 515
 Sevengil, R. A. 197
 Sevin, N. 231
 Shangriladze, K. 107, 151
 Shay, A. 31
 Sheffler, J. 107, 515
 Shojaei Kawan, Chr. 107, 515
 Siafflekis, Z. 248
 Siampanopoulos, K. 95, 515
 Sideris, I. P. 153, 212
 Sieber, F. 74, 114, 171, 515
 Sifakis, G. 235, 244, 246, 515
 Sikimih, B. 142, 515
 Silberer, H. 330
 Silvestru, V. 216, 484
 Simić, P. 386–388, 515
 Simmel, G. 65
 Simon, D. 323, 519
 Simon, F. 201
 Simopoulos, K. 235
 Sinding-Larsen, St. 303
 Sinor, D. 217, 474
 Siontis, K. Ch. 62
 Sirota, I. B. 371
 Sitaras, A. E. 74, 125, 278f., 422
 Sittl, C. 36, 241, 243
 Siuts, H. 54
 Šivačev, St. 163
 Šivačov, S. K. 163
 Siyavusgil, S. E. 232, 515
 Skandalidis, M. 106
 Škarić, M. 93, 105, 515
 Skawran, K. M. 303
 Skendi, St. 122, 305, 380, 515
 Skordelis, V. 60f., 96, 104
 Skorupski, J. 304
 Skovran, O. 31
 Skowronski, M. 362, 515
 Skrbić Alempijević, N. 96
 Skrobucha, H. 351
 Skubenta, J. 239
 Skurativs'kyj, V. 142, 515
 Skuteri-Didaskalu, N. 207
 Skuvaras, V. 279
 Skylitzes 373
 Slavejkov, R. 170
 Slivka, M. 69
 Smiljanić, M. 204, 516
 Snoek, J. 29
 Sofianos, D. Z. 324, 516
 Sokolova, B. K. 46
 Solokov, J. M. 193
 Solomonidis, Chr. S. 199, 282, 516
 Soloviev, A. V. 305
 Solymos, E. 105
 Somogyi, G. 75
 Somorjai, O. 217, 226, 472
 Sournia, J. C. 423
 Sp., J. 74
 Spadaro, G. 265
 Spanos, D. 407f., 444
 Spathari-Begliti, E. 122f., 516
 Spatharis, E. 223, 249
 Spatharis, S. 249
 Speranția, T. 152
 Spier, J. 317
 Spies, O. 197, 217, 229, 516
 Spitzing, G. 303
 Spyridakis, G. K. 45, 52, 61, 70, 114, 130, 247,
 255, 275, 277, 284, 295, 322, 345, 369, 390, 396,
 516, 526
 Stahl, A. 81, 219, 367, 382
 Stahl, H. H. 81, 225
 Stahl, P. H. 209, 305, 370
 Stakias, D. Ch. 155
 Stalin 192
 Stamatiadis, E. 177
 Stamatopoulos, K. M. 347
 Stamos, D. 439
 Stamuli-Saranti, E. 117, 123, 125, 128, 276–278,
 280, 315–317, 325, 334, 337, 343–346, 363f.,
 369, 441, 444, 516
 Stanek, H. 187
 Stanković, B. 187
 Stathis, G. 344
 Statovci, D. 421, 516
 Stavrakopoulou, A. 244, 516
 Stavrakopulu, A. 246, 516
 Stavrinidis, N. 398f.
 Stefanidis, M. 129, 131

- Stefanov, P. 374, 516
 Stefanović, V. T. 234, 239
 Stefanovski, R. 234, 236, 517
 Stefopoulos, A. P. 257, 517
 Stegemann, V. 189
 Steinleitner, F. 322, 517
 Steinmetz, F. 107
 Stemmler, Th. 301
 Stemplinger, E. 276, 281
 Stengel, G. 411
 Stengel, P. 379, 382
 Stergiopoulos, K. D. 330
 Stern, B. 322, 438, 465, 517
 Stern, H. 327
 Sternhell, Z. 19
 Stewart, Ch. 260, 273, 316, 344, 358, 405, 407,
 410, 413, 425, 440, 467, 517
 Stivanaki, E. 213
 Stoaneva, I. 76
 Stockmann, D. 32
 Stockmann, E. 32
 Stoica, G. 151
 Stoica-Vasilescu, S. 76, 517
 Stoilov, A. P. 143, 170
 Stojanović, L. 105, 517
 Stojčevska-Antić, V. 430, 517
 Stojnev, A. 424, 465, 517
 Stöffelmayer, K. 87
 Stonus, D. 375, 517
 Storey, J. 29
 Straten, F. T. van 273
 Strausberg, M. 29
 Strauß, A. 417, 517
 Strauß, B. A. 387
 Strzygowski, J. 310, 312
 Studites, Th. 372, 388
 Stylianu, P. 183
 Suliotis, G. 208
 Sulițeanu, G. 32, 151
 Sulzer, F. J. 151, 198f., 236f.
 Sumcov, N. F. 46
 Supek, O. 69
 Supek-Zupan, O. 69
 Süssheim, K. 231, 517
 Sutton, S. B. 366, 517
 Sutton-Smith, B. 254, 365
 Sverne, B. 229
 Sv. Jeremija 142
 Sv. Lucija 89, 141
 Sv. Lucije 141
 Sv. Nikole 141
 Sv. Varvare 141
 Svinu, L. 168f., 171
 Svoboda, K. 414, 517
 Sykora, G. 124, 517
 Szabadfalvi, J. 331, 517
 Szacs vay, É. 148, 216, 517f.
 Szendrey, A. 200, 326, 413, 518
 Szilády, S. 90
 Szilágyi, D. 148, 216, 518
 Tachatakis, E. 399
 Tacit, D. 82
 Taft, R. 56
 Tahy, N. A. 38, 58, 62, 81, 86f., 103f., 109f., 114,
 148, 150, 155-157, 177, 191, 216, 461, 518
 Tailliez, F. 428, 518
 Talbot, A.-M. M. 83, 465, 518
 Tamassia, G. 387, 518
 Tambiah, S. J. 29, 274
 Tanović, St. 422
 Tansung, S. 105, 518
 Tăpkova-Zaimova, V. 170, 363, 518
 Tarsouli, G. 318, 475
 Tarsuli, G. 256
 Tasić, T. 368, 468, 518
 Tassias, I. 345
 Tassini, G. 264
 Taxiarches 131, 362
 Taylor, L. 208, 480
 Tecer, A. K. 173
 Tegnaeus, A. H. 385
 Tektonidis, E. Ch. 126
 Telelis, I. 334, 518
 Teodorescu, G. D.
 Teodorov, E. 224, 234, 463
 Tertsetis, G. 390
 Terzakis, F. 208f.
 Teske, R.-Th. 380
 Thalasso, A. 231

- Theochari, M. S. 353, 385, 397, 399
 Theokrit 272
 Theophilos, Erz. v. Kampania 391
 Theotokis, Sp. 268
 Theotokos 49, 437
 Thévenot, M. 233
 Thielmann, T. 27
 Thilo, J. C. 49
 Thomas, E. J. 66
 Thomas, G. 344, 518
 Thompson, M. H. 284
 Thompson, M. S. 91, 98
 Thompson, S. 406, 414, 444
 Thomson, G. 86
 Thrakiotis, K. 49, 97, 123, 125, 518
 Thrift, N. J. 27
 Thurn, H. 312
 Tichova, A. 170
 Tietze, A. 231
 Tilney, Ph. V. R. 61, 209
 Tilton, E. L. 368
 Tinnefeld, F. 407
 Tirtja, M. 76, 518
 Tittelbach, E. 77
 Tobas, A. 126
 Todorov, D. 425, 519
 Tolis, D. St. 105
 Tolstoj, N. I. 88
 Tolstoj, S. M. 94, 465, 519
 Tomaschek, W. 428
 Tomić, P. 95
 Tomkinson, J. L. 413, 519
 Tomov, A. 97
 Toporkov, A. L. 91
 Topuzis, G. 85
 Tornikes, D. 389
 Törö, A. 271, 486
 Török, K. 201, 519
 Torp, L. 31
 Torrigio, F. M. 372
 Tosunbaş, M. 439
 Townsend, E. W. 107, 515
 Toynebee, A. 378
 Trapp, E. 309
 Tratnik Volasko, M. 423
 Trembelas, P. 429
 Tresorukova, I. 230
 Treutlein, W. 364
 Treutsch, J. 150
 Triantafyllu, K. N. 125, 394
 Tričković, R. 234, 236
 Trigg, E. B. 414, 519
 Troianos, S. N. 323, 415, 519
 Troili, F. F. v. 178f.
 Trojanović, S. 48, 104, 142, 519
 Trüb, C. L. P. 364
 Truhelka, Č. 321, 519
 Trumpeta, S. 246
 Trstenjak, A. 189
 Trümpy, H. 277
 Tsakiris, A. 171, 258, 519
 Tsaknakis, A. Th. 74
 Tsangalas, K. D. 282, 284, 329f., 333, 339, 519
 Tsatsiopoulos, L. 257
 Tselikas, A. 282
 Tsiantas, K. 260
 Tsiaras, A. 429, 477
 Tsimiskis, Kaiser 373
 Tsipiras, K. St. 250, 519
 Tsirligani-Kinali, A. 363
 Tsiropina, St. 60
 Tsokopoulos, G. B. 222f.
 Tsurkas, K. 62
 Tsvetkova, Chr. 76
 Tulbure, V. 137
 Tuilier, A. 312
 Tuliatis, D. P. 281
 Tunison, J. S. 230
 Turner, E. 353f., 359, 519
 Turner, T. 29
 Turner, V. 29, 353–355, 519
 Tüskés, G. 355, 519
 Tzartzanu, A. 57
 Tzetzis, I. 389
 Tzoukalas, G. 126
 Tzumerkas, P. 60, 129, 509
 Tzunis, T. V. 84, 97, 126f.
 Üçer, C. 327
 Udziela, M. 322, 519

- Uglien, A. E. 142
 Ujes, A. 211, 519
 Ujváry, Z. 65, 75, 79, 81, 85f., 88, 117, 121, 154,
 413, 461, 481, 519f.
 Ulmer, R. 438
 Umathum, S. 16
 Ünver, O. 520
 Uplegger, H. 197, 520
 Ureche, V. A. 151
 Uther, H.-J. 410f.
 Uysal, A. E. 233
- Vafeiadis, G. 206
 Vafeiadu, V. 125, 129, 370, 520
 Vagiakakos, D. V. 33
 Vakalopoulos, K. A. 122
 Vakaludi, A. D. 437
 Vakarcs, K. 74
 Vakarelski, Chr. 40f., 49, 52, 60, 63, 68, 74–76, 78,
 85, 87, 89f., 95, 104, 108, 110, 115f., 121–124,
 141, 143f., 162, 260, 283, 338, 404, 419, 428f.,
 431, 458, 520
 Vakarelski, Hr. 44f., 48, 50, 97, 100, 170, 419, 424,
 427, 495, 520
 Valaoras, V. G. 161
 Váľčinova, G. 304, 326f.
 Valsavor, J. W. 57, 200, 204, 520
 Valtchinova, G. 327, 356
 Vamossy, K. 148, 216
 Vamvakidu, I. 358
 Vaos, Z. 275, 520
 Vaqari, S. 217, 520
 Vargyas, L. 133, 148, 216, 472, 520
 Varvounis, M. G. 20, 63, 85f., 96, 123, 126, 353,
 361, 368, 380, 458, 511, 520
 Varvunis, M. G. 60, 66, 68, 97, 122–124, 128–131,
 177, 208f., 254, 258–260, 272, 277f., 282f., 295,
 300, 302, 304f., 315–317, 323f., 333, 336, 338,
 340, 343–345, 349, 355, 358, 360f., 364–367,
 371, 376f., 380, 382, 408, 417, 467, 469, 506,
 509, 511, 516, 520f., 525f.
 Vaser, J. 411
 Vasić, O. 31, 77, 95
 Vasileiadis, N. 370
 Vasileiadis, V. K. 370
- Vasileva, M. 50, 52, 119, 170, 508, 521
 Vassilaki, M. 437
 Vatidu, O. 347, 361
 Vavaretos, G. A. 281
 Veiku, Chr. 439, 444, 467, 521
 Veiku-Serameti, K. 84, 436
 Veis, N. A. 395
 Veleckaja, N. N. 76, 115, 521
 Velefantis, K. 444
 Veletinlis, Rigas 257, 392
 Velin, S. 104, 521
 Velioti, M. 217
 Velissaropoulos, P. K. 437
 Vellianitis, Th. 241
 Veloudis, G. 240, 361, 521
 Vernant, J. P. 381, 483
 Vernardu, F. 48
 Verveniotis, A. 107
 Veselinović, J. 387, 521
 Veselinović, J. H. 95
 Viazis, Sp. de 266
 Viciu, A. 138
 Videnov, M. 85, 521
 Vielhauer, H. 270
 Vikas, V. I. 59, 62, 75, 78, 391
 Villehardouin, G. de 268
 Vincent, A. 108, 262, 264
 Vinogradova, L. N. 43, 47, 521
 Vios, St. 391
 Vita, Z. 81
 Vitez, Z. 262
 Vitti, M. 194, 242, 265
 Vizyinos, G. 164–166, 343
 Vlachogiannis, G. 394
 Vlachos, Th. 413, 424, 522
 Vlahović, S. 202
 Vlahović, V. 157
 Vogazlis, D. K. 60f., 87, 99, 105, 125, 522
 Vogel, Chr. 46, 120, 310
 Vogel, R. 258
 Vogiatzidu, I. 349
 Voigt, V. 461
 Völger, G. 95, 475
 Volk, R. 281
 Volly, I. 141, 461

- Vonderlage, B. 41, 368, 522
 Vouras, M. 31
 Vozikas, G. 131, 354, 361, 365, 522
 Vrabie, E. 275, 522
 Vrabie, G. 137, 191, 463
 Vrachionidu, M. 48
 Vranoussis, L. 361
 Vražinovski, T. 413, 424, 466, 522
 Vrčević, V. 142
 Vrettos, Sp. L. 245
 Vrontis, A. 345
 Vsevolodskij-Gherngross, V. N. 81
 Vuia, R. 136, 151, 522
 Vukanović, T. 105, 141, 234, 239, 522
 Vukanović, T. P. 87, 322, 356, 522
 Vulcănescu, R. 65, 85, 87, 89, 104, 121, 124, 171, 261, 424, 463, 466, 522
 Vuletić-Vukasović, V. 140, 522
 Vulpescu, M. 191, 224, 463, 522
 Vunas, Chr. 108, 161
 Vuorela, T. 438
 Vurazeli-Marinaku, E. 369, 523
 Vutsopoulos, K. G. 111, 161
- Wace, A. J. B. 73, 75, 91, 98, 101, 104, 147, 238, 460, 521
 Wackernell, J. 187
 Wallace, A. 300
 Wallis, R. 322, 464, 490
 Walter, Chr. 303, 373
 Ward, D. 341
 Warner, E. 224
 Warning, R. 365
 Warstat, M. 16
 Waser, O. 414
 Weber, G. 436, 440
 Weel-Badieritaki, A. 283
 Wehse, R. 33
 Weibust, K. 385
 Weidkuhn, P. 18, 303, 409, 523
 Weidlein, J. 88
 Weigand, G. L. 418f.
 Weihe, R. 105
 Weinhold, K. 187
 Weinhold, R. 189
- Weinreich, O. 280, 321
 Weisser, Chr. 273
 Welck, K. v. 95, 475
 Wellesz, E. 32
 Wellmann, M. 284
 Werbner, R. P. 355, 523
 Wessel, K. 309
 Wesselski, A. 320
 Wessely, C. 323
 Westerink, L. G. 335
 Wheeler, W. 268
 Whitman, C. 230, 244
 White, E. W. 230
 Wild, G. 305
 Wildhaber, R. 65, 69, 75–77, 81, 93, 170, 290, 317, 337, 459, 523, 525
 Wiertz, P. 307, 371, 466, 523
 Willer, S. 320
 Williamson, G. A. 280, 523
 Wilpert, J. 310
 Wilshire, B. 66
 Winder, A. 90
 Winkelman, M. 313
 Winkler, H. A. 323, 523
 Wirth, U. 28
 Wittmer-Busch, M. E. 331
 Wohlstand, L. 190
 Wolf, G. 20, 121, 456, 513
 Wolfram, R. 31, 53, 87, 135–137, 187, 258, 523
 Wolters, P. 318, 322
 Wonisch, O. 188, 219
 Wopmann, A. 418
 Wulf, Chr. 16
 Wunderlich, W. 376
 Wundt, W. 33
 Wunsch, Th. 437, 439, 488
 Wurdack, K. 188
- Xhagolli, A. 423, 523
 Xiruchakis, A. 265
- Yatromanolakis, D. 33, 245, 466, 469, 516
 Yerkes, R. K. 382
 Yönetken, H. B. 173
 Ypsilantis, A. 237

- Zachariev, J. 95, 523
 Zachariu-Mamaliga, E. 361, 523
 Zaganiaris, D. N. 279
 Zajkovskaja, T. 172, 523
 Zaikovskiy, V. 44-49, 422, 523
 Zakhos-Papazahariou, E. 247, 523
 Žatko, R. 200, 524
 Zbinden, E. 414, 524
 Zečević, S. 44f., 69, 93-95, 105, 110, 115, 141f.,
 254, 413, 416, 422, 425, 524
 Zeginis, E. 122, 524
 Zelenčuk, V. S. 115, 524
 Zelenin, A. 430
 Zelenin, D. K. 319
 Zelepos, I. 212, 300, 348, 388, 524
 Željaskov, I. 428, 524
 Zender, M. 75, 345
 Zenkinis, E. 305
 Zeno, F. 196
 Zervudis, V. 153, 524
 Zerzelidis, G. 173
 Ziegler, S. 32
 Zimmerman, Z. D. 426
 Zinanović, S. 366
 Zischka, U. 322, 524
 Živkov, T. I. 68, 234, 238, 424f., 514, 524
 Zlabadnik, B. 140, 524
 Zlatanović, M. 341, 524
 Zlatanović, S. 157
 Zlatković, D. 157, 524
 Zlatkovskaja, D. T. 524
 Žmegač, J. Č. 262
 Zois, L. Ch. 195, 249, 266, 282, 313
 Zola, E. 228
 Zonaras 373
 Zorić, S. 300
 Zwi, S. 179

ORTE

- Abdera 84
 Adramyttio 155
 Adria-Inseln 139, 262
 Adrianopel 80, 130, 168, 324, 364, 429
 Ägäis 57, 62, 109, 114, 132, 149, 155, 260, 280,
 309, 319, 342, 357, 392, 406, 510
 Ägäisinseln 57, 260, 342
 Agia Eleni 166, 172, 295, 326, 369, 430, 526
 Ägina 63, 109, 117f.
 Agiasos 145
 Agioi Theodoroi 100
 Agiopigi 100
 Agios Kirykas 266
 Agrinio 245
 Ägypten 44, 179, 229, 243
 Ainos 128, 443
 Aitoško 163
 Albanien 32, 129, 140, 144, 217, 305, 359, 387,
 413, 422, 440
 Algerien 243
 Algier 179
 Almali 315
 Almyros 100, 102
 Althrakien 109, 125
 Amaseia 372, 373
 Ambrakischer Golf 396
 Amfilochia 196, 245
 Amisos 63, 173
 Amorgos 209, 329
 Amselfeld 239
 Anakasia 99
 Anatolien 91, 220, 232
 Andócs 356
 Ano Amisos 63
 Arabische Länder 34
 Arapovo 163
 Argeş 136
 Argolis 153
 Argyrupoli 205
 Arkadien 86
 Arkadiupolis 369
 Armenien 80, 82
 Arta 196, 245, 319
 Asenovgrad 122, 364

- Aspropotamos 400
 Aspropyrgos 84
 Athen 107, 166, 212, 222, 228, 247, 249, 321, 377
 Athos 294, 327, 357, 380, 388, 525
 Ätolien 428
 Ätoloakarnanien 176
 Attika 373, 377
 Australien 97, 250, 440
 Autun 353
 Avhat 372
 Avkat 372
- Babalio 176
 Babina Greda 218
 Bali 229
 Balikesir 155
 Balkan 20, 91, 132, 212, 270, 300, 318, 322, 394
 Balkanhalbinsel 40, 73, 87, 108, 121, 136, 176,
 197, 207, 229, 235, 380, 416
 Balkanraum 11–13, 52, 67, 81, 103, 126, 139f.,
 144, 162, 174, 193, 208, 215, 234, 341f., 353,
 453, 460
 Banat 109f., 135f., 189, 216, 420
 Banjsko 236
 Banovići 218
 Baranya 75, 140, 479
 Batschka 93, 96, 108, 189, 289, 489, 525
 Batumi 172f.
 Belevren 143
 Belgrad 235f., 322
 Belikesir 92
 Berat 359
 Berlin 199, 399
 Bessarabien 115, 170, 189
 Bethanien 354
 Bethlehem 49, 354
 Bihar 134
 Binnenkroatien 139, 462
 Bithynien 374
 Bitola 149, 218, 329, 431
 Bizye 343
 Bjala Voda 143
 Blaca 143
 Bliznak 143
 Bohinj 140
- Bologna 221
 Bosnien 44, 47, 217
 Bosphorus 231, 233, 407
 Botrinto 362
 Božomi 211
 Braşov 136, 138, 150
 Brauron 86
 Brčko 218
 Briaza 238
 Brodilovo 143
 Brodivo 171
 Bucovica 140
 Budapest 213f., 226
 Bukarest 198, 213, 215, 221, 224, 226, 237f.
 Bukowina 134
 Bulgari 143
 Bulgarien 34, 57, 62f., 73, 78, 82, 85, 87f., 92, 94,
 114, 116, 120, 140–142, 166, 170, 217, 220f.,
 234, 238, 291, 326, 336, 343, 354, 362, 413, 418,
 422f., 459, 462, 525
 Bulgarisch-Thrakien 97, 99
 Bunahisar 170
 Burdur 220
 Burgas 163, 170, 369
 Burgenland 187, 189
 Byzanz 35, 61, 71, 128, 144, 212, 231, 256, 259,
 262f., 281, 323, 332, 373, 377, 388, 421, 447, 456
- Canea 265
 Candia 262, 264
 Čapljina 218
 Čardak 219
 Chalki 62
 Chalkida 242
 Chalkidike 119, 229, 341, 481
 Chania 262, 264f.
 Chiliodendri 61
 China 229
 Chios 57, 60, 62f., 109, 117f., 155, 177, 406, 421
 Čiatura 211
 «Claudiopolis» 374
 Cluj 134, 138
 Constanţa 239
 Crna Gora 45, 78, 208
 Csíksomlyó 356

- Dalmatien 34, 237, 386
 Dalmatinischer Küstenstreifen 89, 139, 149, 193,
 200, 218, 262, 267
 Damaskinia 62
 Dardanellen 278
 Delos 379
 Demirköy 110
 Dervitsani 113
 Deutschland 214
 Didymoteicho 83, 168, 263, 293
 Distrato 440
 Dobrudscha 50, 143, 170, 189, 238, 360
 Dodekanes 85, 120, 171, 378
 Doganköy 444
 Doliari 48, 236, 362
 Domeniko 99
 Donau 64, 96, 171, 189, 370
 Donau-Monarchie 211
 Donaubecken 138
 Donaauraum 132, 235
 Drăguş 137
 Drama 50, 258
 Drymia 360
 Duboka 94, 325
 Dubrovnik 140, 239
 Dumanlı 173

 Eceabat 129, 276, 278, 345
 Edirne 80, 130, 168, 324, 364, 369, 429
 Edremit 155
 Efkaryo 343
 Elasson 87, 91, 361
 England 192, 241
 Epirus 52, 64, 73, 116, 120, 140, 184, 196, 214,
 245f., 256, 295, 315, 328, 342, 391, 393, 396,
 440, 526
 Epivates 84, 278
 Eptachori 147
 Ereklar 143
 Euböa 161, 367
 Euchaita 372–375
 Europa 150, 456
 Europäische Türkei 62, 78, 84, 110, 163, 168, 259,
 278, 343, 354, 442
 Euxinischer Pontus 81

 Evros 171
 Evrostini 50

 Farasa 62
 Farsala 245
 Festgriechenland 161, 343
 Florenz 264
 Florina 47, 89, 385
 Fohnsdorf 83
 Frankreich 192

 Galanovrysi 61
 Galata 57, 149
 Ganos 343
 Gelibolu 278
 Georgien 172, 211, 373
 Gethsemane 354
 Gevgelija 44
 Gibraltar 214
 Gimpulin 238
 Giresun 173
 Gjirokastër 111, 113
 Glykomilea 99
 Gomati 119
 Gonusa 238
 Gornja Pšinja 95
 Gornica 50
 Gračanica 356
 Gramatikovo 143
 Granikos 259
 Grevena 245
 Griechenland 32f., 24, 45, 62, 78, 84, 144f., 161,
 172, 196, 200, 212, 221f., 235, 238, 240, 245,
 250, 257f., 296, 343, 355f., 391f., 398f., 413f.,
 439f., 444, 456, 458f., 463, 465
 Griechisch-Makedonien 49, 95, 97, 101, 165f.,
 172, 295, 382, 526
 Griechisch-Thrakien 83, 99, 250, 293, 525
 Grintades 62
 Gruža 110
 Gudovasda 73, 391
 Gundinci 219

 Hagios Georgios 150
 Hl. Land 55, 354

- Heliupolis 365
 Hellas 248, 257
 Heptanesos 194
 Herakleia 343, 377
 Heraklion 262, 399
 Hercegbosna 239, 422, 464
 Herzegovina 217
 Hilandar 380
 Hispano-Amerika 35
 Holland 214
 Hunedoara 137
 Hvar 194
 Hydra 203
- Iași 213, 226
 Ibero-Amerika 436
 Igumenitsa 440
 Iliolusto 101
 Ilok 235
 Imotski 268
 Indien 229, 231, 436
 Indže Vojvoda 143
 Innerösterreich 68, 139, 187
 Inselraum 108, 155, 209
 Ionische Inseln 153, 161, 180, 194, 196, 221f.,
 249, 263, 268, 377f.
 Ioannina 41, 84, 108, 112, 184, 197, 235, 240f.,
 281, 361–362, 411
 Ipolydamazsd 73
 Istanbul 168, 199, 233, 239f., 259
 Istrien 140, 193, 268, 420
 Italien 34, 178, 212f., 217, 221–223, 226, 281, 356
 Izmir 199
- Java 229
 Jenište-Vardar 238
 Jordan 43, 127, 354
 Jugoslawien 20, 88
- Kalambaka 100
 Kali Vrysi 50
 Kaliakra 360
 Kallipolis 278
 Kalochi 99
 Kalochori 400
- Kambodscha 229
 Kamenica 143
 Kappadokien 48, 60, 62, 209, 360, 376
 Karancs 96
 Karditsa 102, 196, 210
 «Karmania» 389
 Karnabas 369
 Kärnten 81, 86, 187f.
 Karpaten 132, 134, 138
 Karpatenbogen 132, 150, 189, 261
 Karpatenraum 39
 Karpathos 153, 444
 Karpenisi 196
 Kars 173, 211
 Kasavštin 140
 Kastania 73, 346
 Kastanies 84, 278, 343
 Kaštel Starom 109
 Kastoria 48, 61, 147, 376, 385, 441
 Kaukasus 100
 Kavala 100, 209
 Kefalonia 107, 145, 161, 194, 265, 357
 Keppekklesia 176
 Keramidi 99, 101
 Kerasus 173
 Kestanelik 278
 Kiato 161, 238
 Kilikis 176
 Kirklareli 370
 Kirtili 345
 Kition 71
 Klausenburg 138
 Kleinasien 34, 54, 83, 82, 85, 87, 91, 112, 114, 117,
 132, 154, 172f., 203, 205f., 209, 217, 329, 342,
 345, 354f., 428, 458, 467
 Kokkotoi 101, 147
 Kolonaki 228
 Komitades 399
 Komotini 205, 305
 Kondolovo 143
 Konitsa 391
 Konstantinopel 83, 149, 168, 179, 230, 235, 265,
 345, 353, 369, 372, 378, 398, 402, 437
 Kontinentalgriechenland 222
 Korčula 140, 262

- Korfu 211, 221, 226, 265–268, 327, 360
 Korinth 50
 Korinthischer Golf 196
 Kornofolia 99
 Koroni 376
 Kos 273
 Kosovo 95, 140, 239, 380, 387
 Kosovska Mitrovica 380
 Kostantiniyye 232, 236
 Kosti 130, 143, 164, 166, 171, 343
 Kotyora 112, 173
 Kozani 62
 Kragujevac 108, 141
 Krajina 218, 326
 Kreta 57, 74, 90, 107, 114, 154, 179, 263f., 305,
 319, 328, 338, 342, 387, 390, 395–399, 404, 414,
 428, 439f., 490
 Križevci 218
 Krk 140
 Kroatien 39, 109, 132, 139f., 216, 218, 240, 462
 Kruja 360
 Kruševac 386f., 389
 Krvac 218
 Kulata 143
 Kurvali 343
 Küstendil 110
 Kykladen 357
 Kyparisia 158

 Ladinci 218
 Laibach 212
 Lankadas 171
 Larisa 61, 282, 400
 Larnaka 71, 119
 Lastovo 96, 140
 Lefkada 196
 Lefkogia 154
 Leipsos 357
 Lemessos 182
 Lesbos 145, 155, 383
 Lesičevo 170
 Leucas 196, 266
 Limni 367
 Ljubljana 57
 Lobor 140

 London 214
 Lozengrad 163, 170
 Lule-Burgas 369
 Lumnitsa 98
 Lunxhëri 111
 Lupida 84
 Libyen 243
 Lygaria 100
 Lykudi 61, 147

 M. Tärnovo 170
 Mačka 173
 Madytos 129, 278, 343, 345
 Madžura 143
 Maghrib 243
 Magnesien 147
 Maistro 442
 Makarska 266
 Makedonien 98–100, 115, 135, 140, 326, 338,
 342, 413, 418, 422, 458f.
 Malaysien 229
 Maläk Samokov 143
 Malgara 84, 277, 315
 Malkara 277
 Malta 34
 Mamasos 360
 Mani 33, 396
 Maramureş 138
 Marasia 369
 Maria Rast 356
 Máriapócs 356
 Marmarameer 278
 Marpissa 146
 Marseille 353
 Matsuka 173
 Mazia 184, 186
 Medgidia 440
 Medugorje 356
 Megara 283
 Mekka 55, 354f.
 Meliki 165, 171
 Mesara 399
 Mesolongi 196
 Metalliko 176
 Metamorphosis 377

- Metaxades 259
 Metsovo 245
 Mihai Bravu 192
 Miloševac 93, 289, 525
 Mitteleuropa 80, 129, 156, 187, 217
 Mittelmeer 34, 42, 144, 178, 214, 229, 243, 262
 Mittelmeerraum 35, 118
 Mittlerer Osten 424
 Modrić 219
 Mohács 103f.
 Moldau 81, 132, 135f., 138, 150, 239, 260f.
 Moldauwalachei 192
 Monastir 431
 Monodendri 112
 Monokklisia 49, 84, 97
 Montenegro 140, 208, 422
 Morava 387
 Moscholuri 361
 Mostar 356
 München 13
 Muntenien 138
 Mykonos 117
 Myriofytos 343
 Mytilene 85, 145, 155

 Naimonas 337
 Nauplion 240, 267
 Navarino 214
 Naxos 57, 280
 Nea Karvala 209
 Neapel 34
 Negotin 219
 Neon Suli 260
 Nicosia 183, 202
 Nigrita 258
 Nikisiani 100
 Nikopoli 205
 Niš 77
 Nordafrika 35, 243, 436
 Nordalbanien 140
 Nordbalkanraum 94
 Nordbulgarien 80
 Nordgriechenland 45, 78, 84, 144, 172, 238, 258,
 439
 Nordostserbien 50

 Nordpeloponnes 73, 153, 161, 185
 Nordthessalien 87, 99, 361
 Nordwestbalkanraum 89
 Norinska Kula 218
 Novi Sad 96
 Novo Vinodolski 140
 Nymfaio 62

 Oberufer 189f.
 Odessa 173, 211, 240, 392
 Ohrid 239, 360
 Olib 140
 Oltenien 136
 Olymp 362, 408
 Olympoi 177
 Olympos 153
 Orašac 274
 Ordu 112, 173
 Orestia 168f.
 Ortakioi 168
 Ortaköy 168
 Osanići 218
 Ostalpenvorland 89
 Ostasien 229
 Ostbulgarien 95
 Österreich 69, 192
 Ostia 378
 Ostmitteleuropa 129, 141, 187, 217,
 Ostmittelmeer 57, 199, 211, 261
 Ostserbien 50
 Ostthessalien 147
 Ostthrakien 284, 364, 376
 Otranto 211

 Padua 281
 Pag 140, 193
 Pakistan 436
 Palästina 178, 354f.
 Paliokastro 99
 Palotzenland 368
 Pangaion 91
 Pannonischen Tiefebene 81, 150
 Paros 146
 Pasardžik 88, 170
 Patmos 145, 373

- Patras 108, 212, 243f., 248
 Pavia 353
 Peć 239
 Peliongebirge 144, 391
 Peristeri 343
 Perivolia 147
 Perovaradin 380
 Persischer Golf 389
 Petra 368, 372, 376
 Petrusa 124
 Philippopel 126
 Piatra Neamț 192
 Pieria 100
 Pindus 98, 295, 305, 526
 Pisoderi 99
 Plaka 223, 241
 Plasa 440
 Platanos 98
 Plavna 219
 Plovdiv 126, 369
 Pogoniani 112
 Polen 149, 218
 Polyfyto 95
 Pontus 80–82, 112, 150, 172, 176, 181, 201,
 205–207, 428
 Portsmouth 214
 Priština 263
 Prizren 95, 239
 Pylias 177
- Rábatótfalu 156
 Radna 356
 Radošić 140
 Ragusa 80, 210, 239f., 263, 386
 Regensburg 11f.
 Rethymno 154, 194, 398
 Rhodopen 163
 Rila 356, 395
 Rilji 108
 Rize 173
 Rizus 173
 Rupčosko 163
 Rupite 356
 Ruše 356
 Rußland 50, 414
- Sammakovi 110
 Samobor 140
 Samos 47, 177, 317
 Samsun 373
 Santa 173
 Santa Maura 196
 Santiago di Compostella 55, 354f.
 Santorini 109
 Saporos̄ 236
 Sarajevo 45, 107, 235, 240
 Sarakina 259
 Sassoferrato 353
 Schwarzmeer 41f., 100, 112, 117, 122, 128, 172,
 205, 211, 232, 239
 Serbien 78, 90, 94, 96, 115, 136, 140f., 149, 157,
 192, 217–219, 262, 289, 296, 325, 366f., 380,
 400, 413, 426, 459, 462, 526
 Serenissima 139, 144, 262, 264, 267f., 361
 Serfije 98
 Serres 49, 84, 97, 260, 295, 326, 404, 526
 Sfakia 399, 428
 Siatista 101
 Šibenik 149, 193, 218
 Siebenbürgen 132, 135, 137, 192, 224, 261f., 356
 Sığircı 92
 Silistra 170
 Silivri 129, 343, 369
 Silivria 129, 343
 Sinemorec 143
 Sinai 391, 393f., 408
 Sinj 262, 268
 Sinope 428
 Sizilien 34
 Skepasto 370
 Škofja Loka 57
 Skopelos 373
 Skoplje 149, 236
 Skopos 259, 346, 369
 Skulikado 262, 269
 Skyros 113f., 183, 459
 Slavonien 88, 93, 149, 193, 218
 Slivarovo 143
 Slovenien 39, 48, 80, 83, 85, 94, 96, 132, 139, 149,
 200, 216, 218, 461, 465
 Slowakei 149, 218

- Smederevo 109
 Smilovo 109
 Sokolica 380
 Sozopol 129
 Sparta 377
 Spata 377
 Split 140
 Srebren 163
 St. Anna See 368
 St. Gotthard 156
 Steiermark 80, 86, 291, 525
 Stenimachos 337, 364
 Štip 239
 Stoilovo 143
 Stolac 218
 Strandža 369
 Strumica 236
 Studenci 218
 Stymphalia 73
 Südalbanien 32, 129, 144
 Südindien 229
 Süditalien 34
 Südmakedonien 100
 Südostalpen 87
 Südostasien 229
 Südobulgarien 170
 Südosteuropa 11f., 15, 17–21, 23, 30–33, 37–39,
 41f., 46, 49f., 52–67, 69f., 73–75, 77, 80–83,
 87–91, 93–96, 100, 102, 108–110, 114, 117–
 129, 122, 127, 129f., 132, 135f., 139f., 143, 146,
 155, 165, 170–173, 180, 189f., 192–194, 205,
 207f., 210f., 213, 215, 226, 228, 237f., 240, 243,
 247, 253f., 257, 260–263, 270f., 277, 279f., 282,
 290, 299–312, 314, 316, 319–322, 326f., 329,
 331, 334, 336, 339, 341f., 347–349, 352f., 355,
 360, 362, 365, 374f., 379–381, 385f., 388, 390,
 395, 403, 412, 420, 428, 430, 434, 436, 455, 459,
 463, 489
 Südpeloponnes 367
 Südrumänien 114, 138
 Südserbien 48, 81, 422
 Südwesteuropa 21
 Südwestpeloponnes 431
 Südwest-Ungarn 356
 Suli 196
 Šumadija 109, 274
 Sušnjari 218
 Sveti Naum 360
 Syllimnos 369
 Symi 85
 Syra 153
 Syrmien 235f.
 Szabolcs 201
 Szeged 73, 114, 356
 Szék 134
 Szeklerland 356, 368
 Țara Oltului 136f.
 Taygetos 357, 367
 Tbilisi 173
 Tepeköy 440
 Tepeleni 390
 Thailand 229
 Thasos 376
 Theben 160
 Theiß 114
 Thessalien 48, 62, 73, 91, 99–102, 140, 147, 250,
 257, 342, 361, 391, 440
 Thrakien 62f., 83f., 01, 97–99, 117, 122, 130f., 163,
 168, 209, 259, 272, 276, 283, 315, 318f., 326,
 328, 336–338, 340, 342–345, 354, 368f., 377,
 382, 428f., 432–434, 453, 458, 467
 Tiflis 173
 Timok 326
 Tinos 145, 356, 378f.
 Tirgu Jiu 225
 Tolnar 134
 Tomori 359
 Transdanubische Fürstentümer 235
 Transylvanien 138, 192
 Trapezunt 173, 175
 Trebižat 218
 Trikala 73, 400
 Triphylia 431
 Tripolis 243
 Trogir 193
 Tsakili 84, 337
 Tsanto 337, 344
 Tsepelovo 440
 Tunesien 243

- Türkei 220, 241, 439–442, 463
 Tutraka 170
 Tyrnavos 62, 109
- Ukraine 81, 117, 149, 193, 218, 430
 Ungarn 39, 42, 61f., 73, 78, 80f., 87, 93, 104, 113,
 132, 134, 140f., 148f., 151, 154, 156, 176, 187,
 189, 204, 208, 211, 224, 226, 255, 257, 260,
 290f., 314, 320, 356, 368, 417, 439, 461
 Unteritalien 178
 Untersteiermark 85
 USA 250
 Ūsküp 259, 369
 Uzunčiova 369
- Vágfarcasd 150
 Valtos 168f.
 Varoš 88
 Vatikan 421
 Vavyloi 155
 Veleš 239
 Venedig 42, 65, 90, 179, 210, 262, 264–266, 268,
 361, 387, 391
 Verbiani 431
 Veroia 98
 Vetren 163
 Viden 170
 Vincovici 76
 Viza 343
 Vize 110
 Vizye 110, 343
 Vlachogianni 61
 Vlčany 150
 Vojvodina 78, 93, 141, 211, 216, 290, 380, 462
 Volenia 326
 Volos 199
- Vonitsa 431
 Vorderer Orient 436
 Vorderer Osten 415
- Walachei 80, 226f.
 Weißrußland 149, 218
 Westbulgarien 85, 418
 Westeuropa 23, 35, 228, 301, 314
 Westgriechenland 145, 440
 Westkreta 395
 Westmakedonien 171, 391
 Westpeloponnes 147, 431
 Westungarn 88, 189
 Wien 13, 217, 226, 240
 Windischdorf 156
- Xanthi 84, 360
 Xirokampos 99
- Yenice 370
- Zabernovo 143
 Zadar 267
 Zagori-Dörfer 112, 411, 440
 Zagreb 219
 Zante 90, 107, 145, 179f., 194–196, 212, 258, 262,
 265f., 268f. 281, 376
 Zentralasien 21, 35
 Zentralbalkan 64, 87, 113, 129, 138f., 144, 171,
 260, 356, 362, 415, 461
 Zentralbalkanraum 89
 Zituni 361
 Zwischenmurgebiet 140, 219
 Zypern 41f., 62, 71f., 90, 119, 132, 150, 171, 178,
 183, 207, 250, 255, 259, 262, 263, 315, 355,
 391f., 449, 458

SACHEN, TITEL UND BEGRIFFE

- Abbild-Urbild-Relation 350
 Aberglaube 300, 302, 348, 410, 433
 Abfaßzettel 354
 Abmessen 203, 255, 271, 274, 343
abraši 419
- Abwägen 130, 279
accommodatio 51
Adam i Eva 189
 Adam-Legende 360
 »Adela und der König« 192

- adelphotis* 374
adiaphora 303, 499
adoptio in fratrem 135, 388
 Adoption 403
 Advent 42, 149
adynata 408
aedicula 309
afieroma 379
 Agape-Fest 41, 381, 395, 397
 Aga-Spiel 177
Aglaiä 249
 Agon 52, 59, 160, 169, 184f., 253, 345
 Agonales Spiel 256f.
 Agonalspiele 258f.
aiditsa 82
akbaba 181
 Akklamationen 403
 Akkommodation 347, 427, 437, 449
akoluthia 392f., 401
 Akoluthien 384, 387, 389, 393, 401, 402
 Akritenlieder 374
 Akrostichis 402f.
ala 419
 Alaiuri 191
 Alb 419
 Albaner 387, 392, 420, 431, 452
 Alchemie 270
 »Alexander d. Gr. und die verfluchte Schlange«
 245f.
 Alexanderroman 360
 »Allerseelen« 208
 Allerseelenzeit 430
 Almosen 86, 260, 428, 430
Alogas 174–176
 Altertum 21, 33, 35, 202, 207, 229, 256, 270, 272,
 278, 281, 313, 325f., 334f., 382, 410f., 428, 440f.,
 449
 Amateurtheater 30, 39, 156, 186, 191
 Amazonismus 426
 Amulett 21f., 35, 45, 87, 202, 271, 277f., 280, 296,
 300f., 316–319, 324, 337f., 348, 350, 352, 357,
 378, 443, 467
 Analogie 18, 21f., 146, 150, 270, 275–278, 299,
 301, 309f., 313f., 319, 338f., 348f., 432, 434, 446,
 449–452, 455
 Analogiehandlungen 74, 78, 127, 200, 269, 433,
 442f., 445
 Analogiezauber 271
anaskelades 415, 421, 466, 501
 Anastasis 308
 Anastasis-Ikone 37, 312, 449
anastenaria 104, 124, 130, 163, 166, 279, 295, 313,
 326, 383, 495f.
anathema 54, 219, 379
 Anbinden 61, 316, 319f., 322, 325, 330
anemoneria 350
 Animismus 256, 276, 329, 432, 434
anombria 402
 »Anul Nou și Anul Vechi« 191
 Anschwärzen 36, 133
 Ansingelieder 50, 54, 59, 101, 191
Ante i Pante 219
anthimos 374
 Anthomorphie 70
anthophoria 374f.
 Antike 21, 31, 43, 52, 86, 106, 124, 250, 275, 280f.,
 308, 310, 332, 335, 342, 353, 375, 378f., 381,
 411f., 428, 436, 442, 449, 466f.
 Apokryphik 270, 313, 324
 »Apophatismus« 351
 Apotropäum 22, 45–48, 68, 90, 130, 152, 155,
 202, 325, 341, 382, 443, 445
 Araber 21, 231
 »Araber« (Maske) 84, 88, 90f., 93, 98, 100f., 103,
 109, 111, 123, 144, 147, 149, 153f., 158, 160,
 169, 176, 181, 191, 197, 258f., 377, 415
arap oyunu 91, 154
arapi 108, 143, 459
arapides 90, 421, 466, 501
arapin 90, 421
arapis 90
arapissa 415
arapki 100
arapkoï 102
arapul 90
 Arbeitsverbote 44, 51, 53, 334, 350, 363
Arcașii 134
 »Aretokritos« 269
 »arktos« 86
arlioti 266f.

- Armenier 140, 199, 232, 239, 305, 440
arnäutii 110
 Aromunen 50, 62, 78, 94, 98, 135, 142, 238, 325,
 356, 391
ars combinatoria 22, 395, 418, 453
arugutshari 98, 238
 Arvaniten 98, 110, 259, 391
 Arzt (Maske) 67, 84, 99–103, 110f., 113, 144,
 147f., 150, 152–155, 158, 160, 168, 172, 174,
 176, 249, 278, 281, 440
 Arztparodie 158
 Asche 36, 45, 47, 67, 85, 103, 110, 113, 164f., 202,
 318f., 329
 »Aschenfrau« 100
 Aschensack 91, 104, 161f.
 Aschermittwoch 41, 132
 Askenasen 305
aspmos 37, 371, 384, 393
 Assoziation 18, 40, 147, 313, 418, 446, 450f., 455
 Ästhetik 12, 17f., 37, 51, 79, 348, 433f.
 Astrologie 270, 327, 339, 412, 454
 Aufklärung 39, 213, 300, 302, 304, 339, 347f., 388,
 411, 434, 524
 Augenamulett 318, 441
 Augenstein 202, 438
 Ausrufen der Altjungerfern 133f., 139, 149, 223,
 247
 Aussetzung 202
axis mundi 342
āyin hā-rā 436
ayn al-ḥasūd 436
aždaba 419
ažder 421, 488

baba 46, 89, 100, 109, 140, 143, 224f., 232, 243,
 326, 359
Baba Himmet 232
Baba Hwaneb 243
baba-seh 111
babaiurdes 102
babajurdes 102, 147
babice 50
babın den 49, 63, 96f., 109, 123, 422
babın gūn 49, 63, 96
babine rubi 50

babka 45, 423
babo 108, 164, 166
baboerides 102
babogeri 90
babogeroi 91
babska Paska 50
babski velikden 50
babugeri 143, 163
babugeroi 108
babušar 82
babušari 108, 143
babušaria 90
 Babylonier 330, 436
 »Bădica Traian« 191
bădnik 45, 423
bădnikăt 423
badnjak 45
bădnjak 423
badnjeg dan 141
bailo 265
bairaki 130
bajazzo 111f., 224, 226
Bak-Husar 134
bakira 182
 Balkanisierung 456
balkanizacija 20
 Balkanliteratur 15
 Balkanologie 27–31
 Balkanpatriachalismus 201
 Balkanpatriarchat 19
 Bannsprüche 46
 Barba-Giorgos 245
barbutes 108

 Bärenführer 87, 100, 102, 110, 144, 168, 224, 291,
 525
 Bärenjagen 87
 Bärenmaskierung 86
barjaktar(uše) 93
 Barock 178, 261, 348
 Barockdramatik 406
 Barocktheater 280
barriera 253, 263f.
basilti 59
baskania 21, 33, 202, 318, 338, 436f., 440

- baskanos ophthalmos* 440
baubo-Kult 124
 »Baumerhöhung« 55
 Bauopferlegende 319
bauta 107
bazar 359, 361, 365, 445
bebek oyunu 220
Beberubi 222
 Begräbnis 41, 115–118, 134, 159, 207f., 328, 350, 428
 Begräbnis des Karnevals 114, 154
 Begräbnisparodie 149, 152, 154, 160, 167, 407
 Begräbnisritual 154
beiraktars 387
 Bektaşî 122f., 304, 359–361, 380
bele babe 108f.
 Belletristik 11, 15, 18, 361
 Benediktion 350, 378, 384, 395
berigln 89
 Bertoldo 222, 362
 Beschwörung 271, 275f., 320, 442
 Besprechen 271, 274, 320f.
 Bethlehemspiele 190
betlehemari 141
betlejka 149, 193, 217
betlemaši 149, 193, 217
 Betyaren 190f.
 Betyaren-Spiele 190
 Betyarenlieder 190
 Beweihräuchern 55, 126, 501, 441
bey 160, 163, 168f., 171
 Bibel 317, 343, 447–449, 451
 Bibelspruchwörter 349
bibliographie raisonnée 12
 Bibliographien 121, 457f., 460
 Bilderverehrung 350
biljarka 419
 Bindezauber 61, 318, 320, 325, 335, 343, 429
 Biophilie 276
bir i lugats 419
biräu 136
 Bittlitanei 54, 57, 78, 131, 316, 337f., 362f., 404
 Bittmesse 302, 346, 357, 401f.
 Bittprozessionen 384, 401, 404
 Blasiustag 133
blaženo drvo 45
blemma poniron 436
 »Blick-Perle« 436
 Blochziehen 86, 129, 133f., 156
 Blutsbrüder 260, 384
 Blutsbrüderschaft 135, 138, 152, 395
boeniško horo 95
 Bogomilentum 305
 Boritzen-Waffentanz 150
 Böser Blick 33, 273, 338
Boul 33, 192
božičar 48
božja liturdijica 44
boszorkány 326
brat 390
 Brauch 15, 22, 28, 36, 39f., 43, 52, 55, 63, 73, 77, 90, 92, 96, 98, 101, 115–117, 120f., 139, 146, 160, 162, 164, 166, 168–171, 173, 193, 209, 220, 258–260, 269, 329, 343, 369, 377, 381, 386, 388, 390, 393, 396f.
 Brauchtum 109, 261, 280
 Braut 45, 47, 56, 63, 94, 99f., 124, 157, 159, 161f., 195, 435
 »Braut« (Maske) 77, 93, 96, 98, 102f., 109, 111, 143, 148–150, 152–154, 174–176, 205, 256
 Bräutigam (Maske) 98, 181
 Brautpaar 67, 92, 110, 141, 156, 158, 165, 256, 396, 391, 396
 Brautraub 101, 147, 155, 160, 172, 183, 197, 204
 Brautschau 359, 368
 Brautwerbedialoge 200
 Brautwerbung 201, 206
brezaia 80
brezaja 88
briki 340
brodnica 419
brontologia 334
 Brot 50, 78, 84, 165, 167, 202, 208, 260, 318, 328, 339f., 343f., 402, 431
 Brotorakel 330
 Brotweihe 366, 368f., 430
 Brunnenorakel 329
 »Brustbrüder« 385
bubaroi 147
bubucheria 108

- bubunes* 128
bucium 138
búcsú 368
 Budelmutter 89
buenec 95, 120
bugani dni 44
 »Bujor« 191
buklijaš 157
bules 108, 147, 185
 Bulgaren 48, 170, 365, 368, 387, 395
bülük 221
 burani 109f.
 »Burani« 62
 Burschenhaus 58, 134, 136
 Burschenschaft 134–138, 177, 191
buse 109
Busó 103
 Bußmesse 408
 »Büyük Evlenme« 241
buzdugan 136
buzestini 140
 Byzantinistik 323, 454
- calendae* 43, 59
caloianul 115f., 191
călușarii 53, 62, 85, 110, 134, 136, 138, 151, 260f.,
 279, 425
Čamalari 459
cămilă 85
candela 402
căpitanul 110
capră 79f.
 »Capra cu Împerăti« 191
căprari 138
car 110, 144
čar 419
cara Lazara 95
cărăbița 94
caracandzali 135
caraghios 236, 238
caraghioslic 238
čaraice 93
čaraice 142
čarodeec 419
čarojice 140
- čarovnica* 419
čarovnik 419
case studies 21, 207, 309
čauš 110, 157
čauši 110
čavud 157
 »căzûlar« 233
Çelebi 232, 236, 362
çem 123
Cerbarul 192
cerbuș 137
cerbușul 137
chadžii 355
chaimali 443
chala 419
chamodrakia 415
char atchk 436
charaçari 143
charivari 133
 Charon 466
 Charos 306, 322, 357, 466
Charta 257
chashm zakhm 436
cheriko 328, 340
cheshim mora 436
cioc 152
chamodraki 319, 415, 421, 501
 »Chasis« 194
chizeși 138
choro 143
 Christblock 45, 126, 141, 341, 422
 Christen 122, 179, 242, 343, 364, 397f., 400, 428,
 438, 448
 Christentum 378, 410, 439, 449, 452
 Christgeburtsspiel 189
 Christi Himmelfahrt 94, 130, 138, 429
 »Christus patiens« 312
 »Chronographia« 437
 »Chrysavgi« 180, 195
chuchuti 108
 »Cica – Maca« 220
cigančica 44
cigani 108
cigánybál 107
cin bratotvorenja 385

- cineru* 136
circusant 157
čisti ponedelnik 63, 128
Cocoana Marița 224
 Codex Justinianus 388
cognatio spiritualis 203, 385
coincidentia oppositorum 276, 301, 308, 407
colăceri 138
colida 43
colinda 59, 80, 135, 137
colindat 134
colindători 135
colinde 43, 134
colindeț 135
colindeți 136
Commedia dell'arte 194f., 199, 211, 221
 »Constantino Brincoveanu« 191
cornă 36
Corpus Christi 57
correr all'anello 253, 268
corse all'anello 265
corse alla quintana 90
covvade 203
craițe 152
 Crkva na Tekijama 380
 Csángómagyaren 150
csárdás 134
cuca 150
cuci 171
culinda 59
čuma 283, 426

cununa griului 134
 Dachgleiche-Riten 133
dada 141
dames 98
 Dämonen 44–47, 51, 54, 67, 79, 88–90, 139, 202–204, 274, 278, 316f., 320, 337, 340f., 344, 376, 394, 405, 409, 411, 416, 419, 422–427, 432, 445, 460
 Dämonenbesessenheit 273, 318, 401
 Dämonensagen 414
 Dämonologie 90, 247, 403, 407, 409f., 412, 418, 424, 433, 453f., 465f.
 Das Jüngste Gericht 189

 »Das Opfer Abrahams« 195
debele babe 109
ded i baba 47
deda 141
Deda Mraz 141
dedica 141
dedice 110
dedici 143
dednik 45, 423
deesis 131
deilino 118
Demetria 338
 Demetrius-Ikone 116
 Demetrius-Legende 116
deochi 436, 441
 »Der grüne Tisch« 192
 »Der Karpathen oder der eingebildete Verliebte« 444, 446
 »Der Liebhaber der Schäferin« 195
 »Der Pilger aus Moskau und der großmüthige Sultan« 214
 »Der Tod des Athanasopulos« 249
 »Der Tod des Palikaren« 281
Dervenagas 249
derviši 143
 Derwisch 88, 110, 122f., 305
descensus ad inferos 56. 146, 303, 312, 449
 »Despo« 195
dev 415
deve bași 92
dever 109f., 143
devetini 428
devojki 143
dew 415
 Diagnostik 270, 443
 Dialektkomödie 444
 Dialektologie 248
 Dialog 17f., 30, 39, 59, 86f., 103, 110, 120, 144–146, 148, 156, 158, 193, 197f., 200, 208, 219f., 224, 227, 232, 236, 269, 402, 463
 Dialogspiele 152, 158, 178, 180f., 184–186, 201, 206, 255f., 259f., 319
diapompeusis 35
didi 82, 89, 109
didici 82, 89

- »Die Hochzeit des Karagiozis« 161, 238
 »Die Sünde meiner Mutter« 343
 »Die unglückliche Liebe« 195
dif 415
 »Digenes Akrites« 169, 309, 374
dikolon 174f.
 Dionysoskult 43, 106, 163, 167, 170
 Diskuswerfen 257
ditzimin 182
div 415
diva 424
diver 93
divinatio artificialis 328
divinatio naturalis 328
div 415
 »Djed i Baka« 220
do-ut-des 54, 307, 375, 496
dodola 74, 78, 116, 404, 418
 »Doppelkypros« 91
dottore 281
doxologia 354
 Drache 142, 194, 255, 334f., 360, 372–374, 410, 414f., 418, 421
 Drachentöter 87, 247
 Drachentötermärchen 248
 Drachentötung 374
 Dracula 418
drakaina 415
Drake 247
drakopula 415
drakontas 415
 drakos 44, 127, 415, 419, 421
drakusi 143
drangue 419f.
 Dreifaltigkeits-Tag 432
 Dreikönigsspiel 140f., 149, 188, 193, 218
 Dreisprung 18, 169, 256, 258
 Dromedar 82
dromenon 28, 59, 71, 92, 150, 165, 207
dübelek 91
dumutsi 60
duszas 90
 »Dva mladića« 220
 »Dva strašila« 220
dvedeset 428
dvorkinja 93
dyligaroi 123
 Dynamismus 276
 Dysplasie 410, 435
džamala 84, 89, 123f.
džamalacka 84
džamalari 85, 102, 108, 110, 143
džhamalari 98
džindžii 419

ecclesia 407
Efe ve Kadi oyunu 154
 Ei-Orakel 329
 Eingeweideschau 48, 329, 335
 Eintrittsritual 204
 Einzug Christi in Jerusalem 187f.
 Ekstase 134, 152, 325f., 413
 Elitekultur 23, 32, 144, 210
 Empirische Therapeutik 30, 269, 271, 273, 464
Empuse 411
enata 106, 428
 Epiphanie 42
 »Epirotisches Glockenbrett« 64, 114, 120
 Epitaph 37, 129, 274, 280, 312, 318, 358, 442
 Epitaphumzug 52, 145, 209, 375f.
 Epode 167, 274, 443
 Equidenmaske 79, 83, 261
 Erbsenbär 86
 Erkennungsverbot 113
 »Erofile« 145, 180, 194–196
 »Erotokritos« 180, 195, 262, 265, 269
 Erzählforschung 37
 Esselfeste 407
eskari 102, 108, 143
 »Esme« 193, 195
 Ethnochoreologie 30
 Ethnolinguistik 49
 Ethnologia Europea 121
 Ethnologie 251, 433
 Ethnomedizin 269f.
 Ethnomusikologie 32
euche hiketerios 403
euchologion 393f., 397, 401, 408, 437
euchologia 384
 Eueteria 131

- Eueterie 59, 90, 254
 »Eugena« 194, 265
 Euphemismus 22, 278, 319
eusebeia 303
 Evangelismos 364
evil eye 33, 35, 277
 »Evolution« 38
 Exhumierung 208, 417, 429
 Exorzismus 319–321, 402
- řáček* 81, 83
fagiolino 221
 »Fäkalienvögel« 316
farsang 51, 109, 133
farsangkönszöntes 132
 »fartati« 391
fásanek 140
fásange 109
 Fasching 43, 51, 73, 103, 105, 108f., 140, 156, 176,
 183, 195, 330, 350, 430, 479, 490
 Faschingsbegräbnis 114, 117, 129
 Faschingsfeuer 112
 Faschingskönig 171
fasil 232
faskela 36
 Fastnachtsspiel 190
fasulein 221
fásulis 217, 221–223, 228
 Faustkampf 257f.
 Feen 53, 89, 260f., 274, 334, 342, 376, 409, 415–
 417, 422, 424, 426–428, 480
 Fehdeverpflichtung 397
 »Ferhad und Schirin« 232, 247
- Festkleidung 39, 64, 68, 77, 92, 109, 137, 160,
 336, 368
 »Feuerhochzeit« 45
Figurentheater 148
filipoviće 76
filtra 120
 »Fiorentinos und Dolcetta« 180
 Fleischwoche 41, 49, 153, 177, 429
 Fluch 219, 284, 320f., 396f., 438
 Flüchtlingsvolkswunde 125, 467
 Flurprozessionen 134, 338
- focari* 136
 Folklore 11, 23, 32, 42, 76, 94, 107, 121, 152, 194,
 301, 306, 412, 448, 450
 Folklore-Theater 28, 30
 Folklorismus 66, 68, 112, 121, 193
 Folkloristik 27, 121
forte vecchio 266
Francek i Vanček 219
 »Frankos« 113
frater adoptivus 338
 Frauenbrauch 49
 »Freiheit oder Tod« 387, 390
 Fronleichnam 55, 57, 280
 Frühlingslieder 94
 Funeralprozession 73, 207
fuskodentri 73, 117
 Fußwaschungsszene 145
fustanella 98f., 102, 111f., 153
futadis 102
fylakto 317, 337, 443
- gaitani* 98
gajda 91, 143
gajdar 143
gambela 82f.
gamotraguda 408
 »Gang Mariae zu den Höllenqualen« 430
garabonciás 326
gärmez 116
Gáspá 219
Gáspár i Melko 219
 »Gáspár i Melko« 220
 Gaukler 211
Geamala 221
 Gebärden 15, 17, 30, 32f., 35–37, 153, 164, 258,
 272, 300
 Geburt 20, 41f., 44, 67, 202f., 263, 276, 324, 341,
 364, 443
 Geburtsparodie 153, 158, 179
 Geburtstagsparty 200, 263, 268
 Gegen-Aufklärung 19
 Gegenreformation 187, 193, 300, 339, 347
 Gegenzauber 316, 318, 432, 434, 440
Gello 411, 419
gender roles 51

- gender studies* 20
genius loci 342, 415
 »Genoveva de Brabant« 191
 Gerichtsspiel 87, 93, 145, 159f., 171f., 174–176, 178, 180f., 183, 195
german 64, 73, 109, 115f.
germanico 115
geroi 108, 113, 183
 Geschlechtswechselverkleidung 43, 51, 93, 112
 Gesichtsmasken 91, 98
 Gesten 15, 17, 32–34, 38, 175, 318, 346, 434
 Gewichtheben 256, 258
geyik oyunu 154
 Gilgamesch-Epos 360
giostra 55, 90, 262, 265, 269
giostra all'anello 264
giostra alla quintana 268
giostra degl'arloti 266
giostra dei stradiotti 266
girafā 85
 Glaubensvorstellung 12, 16, 18, 78, 126, 158, 203, 253, 255, 276, 283, 300f., 306, 314, 326, 334, 340, 371, 406, 420, 426, 433, 435f., 451
glogove 419
glossofagia 440
glumac 157
goagā 137
godenice 95
 »Golfo« 195
gonosz szem 486
gorgona 415, 425
göstermelik 243
 Grabbesuch 47, 208, 260, 428–430
graćenici 109
graffiti 436
 Granatapfel 46, 61, 126
 Gregoriustag 133
 Griechen 31, 33, 36, 86, 91, 98, 112, 119, 178f., 181, 199, 203, 205–207, 222, 237, 246, 284, 389f., 420
grasi 165, 182
 Großfamilie 390
groznica 380
 »Gruia lui Novac« 191f.
 Gründonnerstag 41, 70, 317, 337, 363, 430
 Gründungslegenden 350
 Grünverkleidung 73, 405
 Gynaiokratie 97
 »Haarbrücke« 432
 Habergeiß 79
hac 355
haci 355
 Haçivat 198, 232f., 239f., 243
 Hades 56, 303, 310–312, 430
 Hadesfahrt 116f., 449
hadjdj 355
 Hagel 48, 55, 131, 134, 334, 337f., 364, 402, 429
Hagi İvat 221, 239, 357
 Hagia Sophia 407
Hagia Triada 432
hagiasmata 56, 124, 316, 342–345, 350, 369, 405
hagiasmos 56, 128, 138, 336, 338, 350, 357, 364, 401f.
haiduci 192
 Hajduken 190
hajji 355
hakija 231
hala 421
halka-Stechen 262
hamail 443
hamam 233
 »Hamam« 242
hamaylı 317
 »Hamsa«-Amulett 35
 »Hand der Fatima« 35
 Handelsmärkte 304, 359–361, 368–370
 Handpuppen 218
 Handschattenspiel 228, 240
 Hans-Wurst-Streit 199
hanumissa 84
harapis 90
Harapu 191
 Hatman 236
 Hatziaivatis 246–248
hatzis 354
 Hebamme 49f., 63, 84, 97, 109, 153, 158, 201f. 270
 Hebammenfest 41, 123, 412
 Hebräer 179, 199, 240, 245f., 249, 311, 403
 Hegemonialkultur 19, 211

- Hegumenos 396
 Heilanleitungen 279, 281
 Heilige(r) 71, 116, 128, 203, 270f., 280, 308, 343, 349f., 359–361, 363, 365, 367, 369, 371, 376f., 380, 383, 395, 397, 406f., 411, 413, 447
 Heilige Quellen 344
 Heiligenfeste 42, 124, 127, 346, 368, 370, 382
 Heiligenkult 305, 350f., 358, 362, 378
 Hl. Basileios-Tag 59, 101
 Hl.-Geist-Sonntag 431
 Hl. Georgstag 258
 Heilkulturwissenschaft 270
 Heilpraktiken 152, 270f., 280, 282f.
 Heilspruch 275
 Heiltänze 53, 151, 279, 313
 Heirat 42, 56, 81, 256, 263, 368, 380, 387f.
 Heiratsorakel 280, 332
 Heiratsparodie 110
 Heiratsverbot 385, 389
 Heldenlied 93, 205, 419, 424, 426
hemiplegia 152
heortologion 39, 42, 118, 120, 135, 144, 200, 373, 375, 427
 »Herodeskasten« 148f., 215, 218, 220, 224, 464
 Herodesspiel 192
hesperinos 395
 Heterochronie 111
 Hexapterygen 57, 209, 358
 Hexen 227, 233, 314f., 326, 409, 411, 415f., 418, 422–424, 440, 472
 Hexenmaskierung 89
 Hienzen 156
hieros chronos 52, 304, 340, 365, 368
hieros logos 448
bikesia 405
 »Hinkende« 184
 »Hinkender Dämon« 422
 Hippodrom 35, 85, 87, 139, 168, 212, 225, 259
 »Hirschkuh« 82
 Hirschmaskierung 80
 Hirtenspiel 149, 183, 188
 Hochzeit 20, 41, 45–47, 55, 67, 81, 84, 86, 92, 127, 138, 140, 161f., 165, 169, 183, 190, 194, 200f., 205, 207, 218, 228, 236, 293, 319, 337, 379, 383, 391, 396
 »Hochzeit des Kutrulis« 161
 Hochzeitsbräuche 61, 111, 126, 136
 Hochzeitsfahne 137
 Hochzeitsführer 93, 109
 Hochzeitslamentation 205
 Hochzeitslieder 94
 Hochzeitsorakel 208
 Hochzeitsparodie 94, 101, 134, 152, 155–157, 165, 407
 Hochzeitstravestie 110, 158f., 167
 Hochzeitszeremonie 160, 193, 204, 207, 235, 390
 Hodscha 102, 160
 Höllenfahrt Christi 449
 Holzmaske 80, 90, 103, 137, 142, 150, 193
 Homiletik 448
 Homilie 70, 311
 »Homiliens-Theater 145, 180, 194, 196, 269
horā 138
 »Hora« 191
 »Hora Unirii« 191
 Horoskop 19, 21, 23, 168, 301, 329, 339
 Humanismus 140
 Hunde-Bey 108, 163, 168
 »Hunde-Montag« 129
 »Hundebursch« 94, 136
 Hundsköpfige 410f., 414
 Hymnik 308, 447
 Hypertrichose 435
hypsoma 54, 56, 129, 316, 344, 367
iana 424
 »Iașii in Carnaval« 238
iatrosophia 21, 281
ibrik 340
 Idol 52, 61, 63, 73, 109, 114–116, 118, 120, 319f., 351, 372
 Idolatrie 300, 302, 347, 352, 405, 410, 447, 452
 Idolbegräbnis 64, 117, 135
Ignazden 422
Ignatul porcilor 48
 Ikone 42, 61, 116, 126, 203, 209, 247, 280, 294, 300, 303, 311f., 319, 336, 343, 345f., 348, 350–354, 356–358, 367, 374, 377, 394–397, 402, 405, 432, 441, 443, 525
 Ikonenkuß 370

- Ikonenlehre 371
 Ikonenmantik 328
 Ikonentheologie 447, 449
 Ikonenumzüge 55, 338
 Ikonenverehrung 351
 Ikonenwand 350, 377
 Ikonenwaschung 127, 284
 Ikonographie 247f., 310, 352, 423, 437, 444
 Ikonoklasmus 350, 447
 Ikonolatrie 352
il moro 90
 Imagination 12, 17–19, 22, 27f., 43, 79, 260, 314, 322, 339, 409, 427, 434, 446, 448, 450, 453f., 457, 460, 466f.
 Imam 344, 438, 452
impresario 211
 Improvisationstheater 211, 228, 250
incantatores 151
infamus digitus 35
 Initiation 70, 134, 138, 206f., 355, 357, 377
 Instrumentenspieler 33, 96, 174, 206, 210
 Interaktives Rollengeflecht 105, 146
 »Ion Papușilor« 226
 »Irod« 191f., 220
ishk'nari 98
 Islam 202, 296, 300, 305, 317, 327, 332, 344, 350, 353, 355, 359f., 368, 380, 387, 392, 411, 422, 447, 452, 454
 Islamisierung 21
Ivica i Marica 219
 »Ivica i Marica« 220
Ivo i Ante 219

 Jahresfeuer 45
 Jahreslauf 39f., 81, 120, 461
 Jahreszyklus 40
 Jahrmärkte 183, 359, 368
Jancsi Paprika 226f.
jankela 103
jatagana 93
 Jenseitsglaube 427
 Jesuiten 57, 109, 149, 357, 406
 »Jianu« 191–193
 »Jocul del mare« 192
jocul papușilor 215, 223–225, 234

 jouste 264
juda 424
 Judentum 350, 353
 Judas 129, 145, 178, 308
 Judaskuß 58, 371, 450
 Judaspuppe 114, 118, 179
 Judasverbrennung 63, 119, 124
jude 134
judia 134, 137
 Jugendkultur 139
 Jungfernschaftskontrolle 284
 Jungtürkischen Revolution 233
Junii 134, 138
juzi 137
 »Kabale und Liebe« 228
kadi 172
kadi 160, 169, 172, 174–177
kadija 143
kadima 169, 258
 »Kaiserul« 191
k'alanda 59
k'alandoba 59
kalanda 43, 49, 55, 59f., 79, 98, 100, 105, 120, 126, 136, 147, 174f., 193, 402
kalanta 59
kalindrades 102, 147
kal'katzar 102
kalikantzaroi 43f., 102, 111, 340, 412, 415, 421
kalinarke 141
kalkagan oyumu 154
kallimitsa 124
kollitiria 249
kalogeroi 108, 164f.
kalogeros 82, 98, 124, 150, 160, 162, 164–168, 171, 220, 259, 459f.
kalojan 109, 115f.
kalotychos 328
kalugeri 142
 Kamel 79f., 83, 113, 153, 160, 172, 182, 233
 Kamel-Spiel 183
kamela 80
 kamelce 80
 Kamelopard 82
 Kamelverkleidung 123f., 191
kamila 85

- kamile* 109
 Kampfspiele 152, 185, 259, 359, 366, 404
kamu(d)zelles 108
 »Kanlı Kavak« 233, 340
kannavos 117
kannavuri 63, 117
kanon hiketerios 402f.
kapa 103
kapetan 110, 153, 160, 390
Kapetan Manusos 249
 »Kapetan Michalis« 387, 397
kapetanareoi 102
kapetane 100, 147
kapetanios 99
kapetanissa 153
kapistras 166
kapnisterion 401
 Kapuziner 57
karababa 181
 Karagiozis 161, 223, 238, 239f., 242, 244–246,
 248–250
karagjoz 238
 Karagöz 198, 221, 224, 232–234, 237–241, 243,
 248, 292, 463
karakandžula 44
karakantzalia 102
karakončo 420
karakonçolos 422
karakondjolos 420
karakondžar 420
karakondžeri 419
karakondžo 419
karakon(d)žovi dni 44
karakondžula 44, 420
karakondžule 419
karakondžuli 422
karakotzadoi 176, 181
 Karfreitag 41, 52, 56, 61, 63, 70, 118, 146, 358,
 371, 375, 429
karkanxból 420
karkanzból 420, 422
karnavalia 102, 108
 Karneval 36, 39, 41–43, 49, 51, 54, 62–67, 79, 84f.,
 88f., 92, 96, 98, 101, 103, 105, 107–110, 112,
 114, 121, 128, 132–135, 137, 139f., 143–145,
 153f., 157, 162–169, 171f., 174, 176f., 179f.,
 185f., 193, 197, 221f., 225, 238, 261f., 264–267,
 269, 290, 383, 407–409, 460
 Karnevalsverkleidungen 124
 Karsamstag 41
karuala 143
 Karwoche 41, 111, 129
 Käsewoche 41, 110, 330, 430
 Kasperl 217, 219, 226, 472
 »Kata i Mato« 220
katabasis 145
katachanas 416
katadesmos 320
 Katakombenmalerei 309
kathagiasmos 350
 Katholiken 57, 140, 368, 449
katsipodis 422
Kavuklu 197f.
 »kayık« 233
 Keilschrifttexte 436
kem göz 436
 Kinderbischof 407
 Kinderehe 390
 Kinderkarneval 106
 Kinderkrankheiten 201, 326
 Kinderkultur 256
 Kinderpsychologie 15, 252, 433
 Kinderspiele 133, 253–256
 Kinderumzüge 56, 133, 136
 Kindestausch 202
kiopek–bey 108
Kiralesa 191
 Kirchweihfeste 349, 359
Kis Bobóc 226
kiszé 166
kizir 174f.
kjopek bej 143
 Klage lied 116, 208, 306
 Klageverhalten 116
 »Kleinchroniken« 327
 »Klepetanje« 220
klidonas 42, 53, 124, 131, 255, 329
 Klientensystem 400
kline 311
kljunk 143

- klocalica* 88, 426
 Klostertypika 388
klutsa 60
 »Kniefall«-Sonntag 431
koimesis-Ikone 311
koinonia 381
 Koitusparodie 109
 »kokkala« 85
kokkinos 123
koleda 59, 105, 126
koledari 89, 102, 141, 459
koledarski kolač 141
koledžane 143
kolendra 59
koljiva 126, 428
koljivo 132, 366
kolo 103, 219
kollyba 47, 117, 126–128, 132, 139, 208, 260, 320,
 330, 332, 428–432
 Kollyvaden 348, 388, 524
kombologia 354
komboloi 111
komendijaš 108, 157
komendijaši 108
komendije 108
 Kommunikation 11f., 15–18, 20, 27f., 29f., 32–35,
 37–39, 65, 86, 103, 109, 125, 132, 146f., 184,
 191, 202, 208, 234, 240, 244, 252f., 274f., 299,
 307, 314, 347f., 351, 380, 382, 385, 400, 416,
 429, 435, 447, 459, 461
 Komnenenzeit 263
 Komödianten 211
 Komödie 40, 109, 161, 168, 188, 198, 222–224,
 228, 230f., 236, 238f., 248, 250, 281, 444
 »Komödie der Pseudoärzte« 281
konjar 143
 »konsequenzvermindertes Probehandeln« 18
konski velikden 139
köpek-bey 108, 124, 168, 258f
 Kopulationsparodie 109, 158
 Koran 448
koranti 81, 109
korban 380
korelles 113
korkunc 420
 Körpersprache 17, 33, 35
köse oyunu 154
 Kosmogonie 338
košnica 208, 249
košuta 80
köy tiyatrosu 173
 Kozaken 236
kralj 94
kraljica 289
kraljice 53, 93f., 142, 289
kraljitarji 140
 Krankenheilung 12, 332, 357
 Krankenwallfahrten 280
 Krankheit 20f., 41, 50, 53–55, 80, 87, 152,
 201–203, 273, 275–278, 280, 299, 306, 318, 326,
 328, 342–344, 346, 349, 354, 361, 371, 382, 396,
 401–403, 415, 424f., 427, 441
 Krankheitsdämonen 283, 321f., 418, 420, 423
 Krankheitsprophylaxe 203
 Krankheitsvorstellungen 271f.
krantonellos 63, 117
 »Krasopateras« 408
kräste 57
krästonoše 57
 Krauthinkl 79, 88
krčmarica 426
 Kreuzerhöhung 118, 429
 Kreuzerhöhungstag 429
 Kreuzigungsspiel 146
 »Kreuztragen« 42, 57, 74, 94, 338
 »Krinos« 180, 195
 »Krinos und Anthia« 195
 Krippenspiel 133, 141, 148, 193, 215, 220, 464
kriskindle 149, 193, 217
kr(es)nik 419
Krumpli Miska 227
 Krypto-Christen 305
 Kryptoskopie 329
kuç kuçura 117
kuchkutura 117
kudunates 108
kufosabbato 364
kuka 180

- kukeri* 46, 90, 108, 124, 142–144, 151, 160, 162f.,
 168–171, 459f.
kukerski igri 143
kukla 120, 428
kukli 217, 428
kukove 143
kukudbi 420
kukugeroi 108
kukuti 108
kukuvci 143
 Kulmak-Tekke 359
kumbaros 127
kumpanija 140
kumstvo 385
kurban 380, 429
kurban bajram 380
kurbania 338
ku(l)shedra 419
kušle 44
kutsodaimonas 422
 Kynocephale 411, 414

 »L'assomoir« 228
 »L'Olimpiade« 257
 »Le Médecin malgré lui« 228
lagatsiaraioi 102
 Laienspiel 173, 211, 215
 Lamentation 33, 63, 73, 116, 208, 306
 Lamentationsverhalten 117, 207, 254, 311
lamia 419
lami(j)a 415
lamja 419, 421
lamies 415
lamnja 419
 Lanzenstechen 90, 261, 263
lapatas 124
 Lärminstrument 60, 84, 136
larfa 109
larva 103
Laszló Vitéz 226f.
 Lateinerherrschaft 144, 263
lätureni 135, 137f.
 Lauf 169, 255f., 258
lavipedium 129
lazar 94

lazari 120
lazarica 94, 142, 387
lazarice 94
lazarines 94
lazarka 120
lazarki 46, 94
lazarkite 46
lazaromata 309
lazarovden 94
 Lazarus 62, 70, 72, 92, 95, 111, 118, 135, 144, 192,
 284, 308, 310f., 353f., 375, 450
 »Lazarus«
 Lazaruslied 94, 112, 309
 Lazarusmädchen 58
 Lazaruspuppe 61, 114, 119, 120
 »Lazarussamstag« 41, 129, 364
 Lazaruswiegen 64
lažlja 157
 »Le malade imaginaire« 444
 »Le Médecin malgré lui« 228
 Legenden 191, 231, 244, 265, 310f., 348, 350,
 353, 355, 360, 371–373, 377, 383, 386, 409, 411,
 430, 451
 »Leichtschattige« 449
 leidinos 63, 109, 117f.
leiturgia 338
 Lekanomantie 329
 Lenorenballade 418
levantia 245
 Libretto 149, 193, 218, 257
libro d'oro 266
 Liebeslieder 130
 Lieder 22, 58, 73, 78, 85, 96, 110f., 131, 138, 177,
 192, 239, 256, 357
lieux de mémoire 358, 366
ligučari 102
ligutshari 98
 Litanei 23, 42, 53–55, 57, 74f., 78, 131, 209,
 302, 316, 319, 335, 337f., 357, 362–364, 384,
 402–405
liukantzaria 100
 Loblieder 43, 94, 102, 112, 134, 141, 193, 408
lorfe 109
luat din rusalii 152
lucija 89, 140f.

- lugat* 419
 Lumpen(ver)kleidung 66, 85, 92, 153, 159
 Lutzelfrau 89, 141
 Luzientag 133

mačkare 106
maestro di campo 265
 Magie 12, 15, 19, 21, 40, 66, 100, 117, 127, 136,
 153, 155, 158, 269, 271, 273, 275–277, 283,
 313–316, 318–320, 322, 324–326, 334, 337,
 339–343, 357, 371, 378f., 405, 433–435, 437,
 439, 441, 451–454, 465, 478
 Magier(in) 201, 284, 309f., 423
 Magische Praktiken 15, 21, 23, 30, 75, 79, 260,
 299f., 302, 313f., 318–320, 404, 432, 446, 448,
 450, 452f., 464
mahalle 232f., 248
 Maibaumklettern 268
 »Maikugeln« 62, 124, 131
maioipulo 73
maïstres 315
majka 141, 143
makellarikon hippodromion 259
mako 147
Malanka 94
 Malbücher 351
Malka Koleda 422
mal de ojo 436
malocchio 436
mammi 84
manak 61
mandatum 129
mandragora 279
 Manichäismus 305
 Männerbünde 134–136
 Männerkindbett 203
 Mantik 43, 48, 124, 299, 328, 465, 467
mantinades 154, 444
 Märchen 19, 22, 37, 47, 49, 87, 135, 180, 231, 239,
 247f., 274, 302, 321, 387, 415, 424, 460
 Mariä Himmelfahrt 131, 429
 Mariä Verkündigung 52, 357
 Marienklage 52, 129, 312
 Marienmädchen 93
 Marionettenspieler 226

martenica 61
martinicki 61, 202, 295, 441, 526
martis 61, 526
martis-Faden 202, 295, 526
 März-Faden 526
mäs 82
maškara 109
maškarada 106
 Maske 15, 22f., 30, 55, 58f., 64, 67f., 79, 83, 89,
 92, 96, 98–105, 107–112, 120, 126, 137–140,
 142, 145, 148f., 153, 157f., 167, 172, 174–176,
 190–192, 197, 224, 226, 237, 259, 261, 379,
 427f., 460
masken-bal 106
 Maskenforschung 143, 458
 Maskentermine 141
 Maskentheorie 65
 Maskenumzug 84, 87, 113, 168, 432
 Maskenzeit 42, 135, 144
 Maskierung 21, 39, 43, 49, 55, 58f., 65, 67, 77,
 79f., 86, 88–90, 102, 106, 132, 136, 138–141,
 143, 147, 150, 167, 200, 204, 289, 427, 462
maskirani 106, 108
maskirci 109
masljanica 41, 430
matabala 150
mati 436
matiasma 436
matiasmenos 443
 Matriarchat 20, 426
matsuki 60
mau-olbado 436
 »Mäusehochzeit« 336
mečesko horo 87
mečka 143
mečkar 143
mečkari 109
meddah 231
mediatrix gratiarum 430
 Mediävistik 301, 407
 Medium 19, 22, 324, 339, 447f.
Medusa 425
medved 90
medvedj 87
megalomartyr 373

- Meglenorumänen 238
melites melissophyllum 261
memory-studies 366
 Menaien 362
 »Messer«-Tanz 183
 Meßparodien 407
 Metonymie 73, 77, 84
 Mevlevi 380
miklavž 140
 Milchbruderschaft 385
 Milchgeschwister 385
 Mimus 199, 230
 »Mircea și Baiazid« 191
 Mittelalter 51, 70, 120, 140, 149, 187, 193, 218, 220, 229, 247, 261, 263, 268, 270, 273, 276f., 281, 300f., 309, 314, 347, 351, 353, 374, 378, 381, 385, 406f., 411, 423, 437–439, 449, 451f., 448,
 Mittwinterverkleidungen 67, 104, 129
mlad 110
mlada 157
mladožena 110
mnemosyna 47, 208, 428, 430
mocanii 82
 Mohrenkopf 90
moira 330
moires 311, 376, 416
mokos 44
momci 143
mome 95
mom 143
momice 95
momoeria 85
momogeria 150, 172, 260, 423
momogeroi 108, 172
momogeros 82
 »Monsieur de Pourceaugnac« 228
 »Monstersucht« 411
mora 415, 419
morava 419
moresca 150, 262, 479
moreška 140, 262
moreška-Spiel 140
morica 419
morina 419
morris 241, 262
moş 81f., 225
Moş Ajun 191
 »Moş Ajunul« 136
Moş Begu 193
Moş Ionică 224
moşii 89
moša 50
Moşul di Vicleim 225
motcoşi 136
mršni(ci) dni 44
mʻtsunes 108
muchtar 182
muhavere 232
mukkademe 232
mundus reversus 43, 51, 64, 92, 408
muntza 35, 438
 Musik 12, 30f., 51, 96, 98, 110, 130, 136, 138, 144, 157, 165, 176f., 210, 212, 221, 236, 243, 337, 345f., 359, 366
 Musikinstrument 91
muškarac 157
 Muslime 85, 122, 140, 246, 300, 343, 360, 364, 368, 437
mut 152
mutul 152
mutsunarides 108
mutsunes 112
muza 35
 »Myrtilos und Daphne« 195
 Mythologie 19, 29, 40, 82, 135, 308, 406, 412
 Mythos 20, 29, 42, 104, 275, 350
 Nachosterwoche 41, 50, 56, 129, 344
 Nadelöhr-Ritus 202, 272, 277, 342, 380
 Naos 350, 379, 381, 383, 448
 Narthex 448
 »Natama« 219
navi 283
navi(je) 419
navjaci 419
nazar 436
nazar boncuğu 436
nazar takımı 436
nekrāsteni dni 44

- nekrštenci* 419, 422
nekrolatria 417, 131, 208
nekrupsoma 428
nekršteni dani 44, 420
nekyia 449
neonati 44
neraida 424
 Neraiden 334f., 340, 350
neraides 260
nestinari 104, 124, 130, 279, 313, 459
 Neujahr 41f., 48, 60f., 82, 87, 98, 100, 126, 133,
 137, 147, 174, 176, 191, 328, 334, 340, 429f.
 Neujahrsspiel 191
nevesta 143
nevidinčići 419
nevidmići 419
new anthropology 434
niata 428
 Nikodemus-Evangelium 303
 Nikolaustag 137f.
 Nikolausumzüge 141
Nionios 249
nipter 129, 145
 Nixen 260, 415, 428
nomokanones 417
norocoși 138
 Nouvelle 166, 180, 238, 281, 343, 446
 Numinosum 18, 276, 304, 350, 460
numinosum tremens 406
Nunta Țigănească 191
nutuk 213

obilnjak 419
oblicje 109
obraz 109
 »Octavius und Valeria« 195
oculus malus 440
oculus invidiosus 440
ogre 415, 419, 421
oikonomia 348
ombres chinoises 229
Omorfionios 249
oneirokritika 331
 Oneiromantik 273
 Oper 221, 243

 Opfer 43, 59, 62, 155, 176, 232, 274, 284, 295,
 303, 306, 336, 338, 356f., 374, 377f., 383, 394,
 435, 440
ora 424
 Orakel 21, 42f., 47f., 53, 131, 208, 280, 323,
 328–332, 334f., 337, 442f., 445, 465
 Orakelträume 129
 Orakelwesen 325, 437
oral poetry-Forschung 274
 Orale Tradition 15, 260, 324
 Oralerzählung 36
 Oralkultur 11f., 15f., 21f., 29f., 32, 38, 54, 69, 132,
 210, 253, 300f., 313f., 334, 339, 347, 407, 409,
 411, 427, 432f., 447f.
 Ordensspiele 57, 187
orisnica 426
orisnici 416
orta oyunu 173, 197, 199, 237
 Orthodoxe 140, 368, 371, 406
 Orthodoxie 19, 21, 37, 40, 52, 56, 74, 94, 119,
 134f., 141, 146, 156, 187, 200, 247, 300, 303,
 307–310, 312, 320, 343, 347–349, 357, 360, 373,
 375, 380f., 386f., 393, 395, 401, 411, 415, 429,
 437f., 449, 457
 Osmanen 83, 392
 Osmanisches Reich 149, 173, 192, 199, 211, 231,
 237, 240, 257, 262, 390, 414, 454, 460
osteophylakion 208, 429
 Osterfasten 89, 108, 431
 Ostergericht 139
 Ostern 52f., 61, 117, 129f., 133f., 139, 258, 328,
 337, 358, 364, 372, 402, 427, 429
 Ostersonntag 41, 312, 368, 396, 397
 »ot vāzkresenje do pentikost« 430
otepovci 140
oyun 173

padalice 142, 325, 459
 Paganismus 300
pagano 44
paganus 44
Paița 244f.
 Palaiogenzeit 262
palanka 197
palii 265

- Palikare 111, 249, 281
 Palmsamstag 62, 94
 Palmsonntag 41, 61, 129
palóc 133
 Palotzen 133, 368
palus 263
 »Panagia des Charos« 357
 Panagia-Ikone 203, 395
panarama 215
 »Panaratos« 116
panegyri 42, 55, 124, 145, 209, 345, 359, 368f.,
 380, 404
pankration 257
 Panoramen 213–315, 221
panspermia 127, 132, 337
 Pantomime 56, 85, 101, 159, 167, 183, 194,
 212–214
panukla 416
 Papierikonen 349
pappus 147
papuși la perdea 238
papușile 191, 234, 463
 Paradeisspiel 80, 141, 188
paraklese 346, 354, 403, 405
 Pareymologien 128, 364f.
 Parodie 18, 39, 63, 92, 109–111, 117, 134, 144,
 149, 152–162, 165, 167, 182f., 261, 406–409
pars pro toto 301, 342
Paschalis 228
 Passionsspiele 187, 406
pastir 141
 Pastoralpraxis 54, 299f., 302, 314, 347–349, 375f.,
 381, 384–387, 402, 437, 447, 452, 454, 465–458
 Patristik 437, 448f.
pazar 359
pečalba 380
pečenica 48
pefti 49
peblivan 206
pehtra baba 140
pentathlon 258
pentekoste 430
 Perchten 81, 89
perdele 226
peregrinus 354
performance 16, 27
 Performanz 11f., 15f., 18, 25, 27–29, 93, 132, 210,
 253, 255, 299, 311, 448, 453f., 460
 Performative Riten 15f., 21, 30, 38, 132, 172, 200,
 204, 453
performative turn 17, 27–31
 Performativität 15–17, 27, 30, 38, 59, 200, 204,
 209, 251, 253, 453
perperuna 74, 78, 116, 319, 404
pesi ponedelnik 63
 Pest 128, 152, 273, 335, 340, 402f., 416f., 420, 423
 Pestepidemien 276
 Pestfrau 283, 417, 423
 Petrachelion 274, 357, 395f.
 Petruschka 221
pevačiče 93
 Pfaffenschwank 408
 »Pferde-Ostern« 139, 260
 »Pferdeknecht« 143
 Pferderennen 134, 139, 169, 258, 260
 Pferdeverkleidung 81, 141
 Pferdewettrennen 128, 136, 253, 260
 Pfingsten 52f., 117, 130, 260, 337–364, 369, 374,
 427, 429–431
 Pfingstköniginnen 93f.
 Pfingstmontag 432
 Pfingstsamstag 42, 427, 430
 Pfingstsonntag 73, 138, 431
 Phanariotenherrschaft 238
 Phanariotenzeit 132
pharmakos 176, 319
 Phyllo morphie 70
 Physiognomik 435
 »Pijanci« 220
 Pilgertum 353
piperi-Tanz 112, 159
pîrdzii 419
pîrgarul mare 137
pîrgarul mic 137
pîrgari 137
Pîșekâr 197f.
pîterades 110
pîțarei 135
plugușor 135
plugușorul 141

- pobratimstvo* 386
podariko 45, 337, 340
poganoto dni 44
poganski dene 420
poklade 51
pokladi svatovi 110
pokrāsti 57
polaznik 45
poliuchos 373
 Polysemie 16, 136, 433
pompa 338
pompe 167
 Pontusgriechen 112
 pop 143
popolari 269
 Popularkultur 29
 »Porfyris« 409
pozoi 419
 Präkognition 329
 Prangerumzug 85
predatel 118
prelićnici 109
prerušenci 109
pricoliciu 420
prikadnik 423
primicer 135f.
pristavi 137
privacy 30
 Prodigien 327
 Prodigienliteratur 327
proditor 118, 308, 371
 Profanisierung 303–305, 407
 Projektiltheorie 272
 »Prokleta Avlija« 240
Prokop i Pétra 219
Prokop i Trivun 219
 Prophezeiungen 21, 81, 325–327
 Prophylaktik 43, 201, 270, 275, 318, 403, 409, 417, 465
 Prophylaxe 22, 35, 51, 202f., 272, 300, 316, 324, 417, 435, 440, 443
prosfora 338, 346, 376, 381, 431
prosforo 367, 376, 428
 Proskynese 37, 309, 312, 343, 346, 370
proskynetaria 358, 377
prosopades 108
 Protevangelium des Jacobus 49
provedittore 179
provodos 111
 Proxemik 21f., 33, 40, 128, 276, 280, 358
 Prozession 21, 30, 35, 42, 52–59, 67, 72f., 75, 95, 102, 105, 111f., 133–136, 142, 156, 177, 200, 204, 207, 268, 280, 316, 319, 335, 338, 344, 346, 354, 357f., 367, 383f., 401, 404f.
prperudata 46
 Pseudopope 110
 Psychoanalyse 252, 330, 434
psychopompoi 131
psychosabbata 41, 47, 208, 427, 430
 Pulcinella 221f.
 Puppe 30, 61, 63f., 73, 75f., 81, 83, 88, 104, 114–116, 119f., 133f., 148f., 159, 179, 188, 191–193, 215–229, 237–241, 255, 257, 310, 320, 428, 459
 Puppenspieler 210f.
 Puppentheater 192, 224, 226, 228, 236, 243
pustovi 109
 Pyromantie 45, 129

 Quadragesima 41, 52, 89, 128, 135, 137, 154, 260, 350, 364, 373, 430
 Quintana-Stecken 264

rabvagias 176
 Rachepuppe 320
ramadan 198, 240
 »Räuber« 55, 190, 212, 249, 354
 »Räuberschlachten« 176
 Realitätshältiges Rollengeflecht 146
 Reformationszeit 187
 Regenbittlied 74, 78, 404
 Regenbitt-Messe 74
 Regenbitt-Riten 73
 Regenslitanen 53, 78, 337
 Regenmädchen 53, 74–76, 78, 124, 255, 362, 404f.
 Regenmagie 117, 429
 Regenzauber 74f., 284, 335
regös 133
 Reigentänze 93
 »Reiner Montag« 41, 109, 128, 153–156, 159f., 420, 430

- Reiterheilige 260, 374, 394
 Reiterspiele 253, 260, 262, 380
 Relieffikonen 352
 Religion 18, 53, 170, 228, 299, 302, 308, 314, 452, 455
 Religionswissenschaft 317f., 434
 Religiosität 38, 300, 304–307, 453f.
 Reliquien 37, 55, 319, 338, 360, 367, 405
 Reliquienkult 351, 381
 Reliquienschrein 357, 377
 Reliquientranslation 363, 374
 Renaissance 145, 180, 261, 386
 Renaissancedramatik 195
 Renaissancetheater 193f.
 Reritualisierung 18, 64, 167
 Retrokognition 329
rhodismos 374f.
rindaş 136
 Ringkampf 130, 169, 255–259, 293, 369, 525
 Ringreiten 261, 263
 Ringelstechen 253, 263, 265, 267
rite de passage 29, 43, 202, 355
 Ritual 12, 18, 28f., 39, 42f., 53, 66f., 93–96, 117, 124, 130–133, 151f., 174, 191, 207, 304, 311, 377, 382, 390, 404
 Ritualität 20f., 314
 Ritus 17, 28, 38f., 56, 68, 73f., 109, 113, 116, 133f., 145, 202, 206, 209, 252f., 258, 260, 277, 309, 319, 336, 342, 344, 380f., 384, 389, 396, 409, 430, 442, 444f., 449
roata de foc 134f.
 »Robinja« 140, 193
Robinja-Spiel 143, 193
rogac 82
rogatsia 90, 102
rogatsiaria 108, 147
 »Roland und Hildegunde« 195
 Rolle 15, 17, 20, 39f., 48, 62, 64, 66f., 74, 77, 80, 92f., 95–97, 99, 103, 105, 109, 113, 116, 119f., 135, 139, 141, 143–145, 150, 155, 157, 176, 198, 207, 210, 260, 269, 279, 306
 Rollenfigur 58f., 147, 158
 Rollenspiel 30, 145f., 164, 254, 256f.
 Rollentheorie 66
 Roma 140, 210, 246
 Romanioten 140
rosali(il)a 424
rosaliile 53, 152, 260
 Rosalienfest 41, 67, 143, 416
 Rosalien-Woche 42
 Rosen-Mädchen 134
rozos 60
rşae 431
ruga 265
rugatsaria 99
rugatsiari 98
rugatsiaria 90
rugatsiariis 102
rugatsiarus 99
rukantzaria 102
 »Rumana« 185f.
 Rumänen 78, 93f., 134, 136, 141, 219, 238, 420, 431, 449
Rumelili 232
 Rumelioten 245
 Ruralkarneval 109, 154
rusa 80f.
 Rusalien 53, 261, 429f.,
rusalii 152, 261
rusalija 142
rusalije 94
rusalka 424
rusalki 422, 428
rusalksa sedmica 53
rusalna nadelja 431
ruzičalo 431
 Russen 214, 430
 Rußschwärzen 35, 90
 Sabbath 429
sabbato ante palmas 71, 309
sablje 93
sādiija 143
 Sagen 27, 29, 242, 244, 247, 350, 411, 414, 422, 424f., 428, 467
 »Saisondrama« 308
 Sakralität 18, 58, 127, 299, 304, 313, 347f., 350, 353, 407, 409, 452
 Sakralmalerei 37
 Sakralprozession 55

- Säkularisierung 18
sāmbati di Rsalja 431
 Sammelumzüge 53, 58, 62, 166
samodiva 424f.
samojuda 424
samovila 424
samovilski denovi 44
 Samstaggeborene 429, 443
 »Samstagsformeln« 429
Šante i Pante 216, 219f.
San Toader 139, 260f., 430
santoaderi 139
 Sarakatsanen 63, 108, 118, 159, 356, 395
 Sarakosti 154
saranta 363, 428
šarka 283
 Satire 18, 39, 51, 109, 127, 147, 154, 157–160,
 162, 174, 225, 227, 248f., 406, 409
scalojan 64, 73, 116
Scaraoschi 191
 Schadenszauber 19, 21, 201, 315f., 319f., 326, 423,
 435, 440, 442, 454
 Schamanismus 94, 326, 426
 Schandritt 85, 160, 168
 Schattenmessen 319
 Schattenspieler 210, 215, 223, 229, 239, 241f.,
 248
 Schattentheater 30, 161f., 197–199, 221, 223f.,
 228–231, 234–237, 239f., 242–246, 248–250,
 262, 340, 450, 459f., 463
 Schaustellerei 29f., 38f., 41, 43, 210, 453
 Scheinbegräbnis 63, 158, 205, 225, 319
 Scheinhochzeit 101, 140, 143, 153, 155, 159, 183
 Scheinkämpfe 91, 101
 Scheinobrigkeit 138, 169, 171f.
 Scheinobrigkeitsrecht 169, 171f.
 Scheinpflügung 63, 86, 135, 141, 143f., 156, 167f.,
 171
 Scheinverkauf 203, 319
 Schicksalsfrauen 376, 416, 475
 Schokatzten 104
 »Schöne Sirene« 242
 Schreckmasken 80, 104
 Schulmedizin 271
 Schulterblattorakel 48, 329, 335
 Schutzheiliger 48, 133, 364, 373
 Schwalbenidol 61
 Schwalbenumzug 41, 61, 130
 Schwärzen 32, 35f., 43, 67, 84f., 90, 133, 290, 525
 Schweineschlachten 41, 44, 48, 177
 Schwertertanz 259
 Schwundstufe 29, 53, 103, 395
 Schwur 120, 354, 385, 394–396, 398f.
scobicei 136
 Seelensamstag 41, 129f., 330, 332, 427, 429f.
 Sefarden 140, 305
seimenides 110
seismologia 334
semantron 350, 368
šeme 89, 109, 140
šemen 89
 Semiosis 15, 339, 433
 Semiotik 16, 27, 65, 106
senista 420
 Sexualität 159, 322
šfakela 36
šbriga 420
 Sieb 46, 78, 92, 113, 155, 202, 319, 326
sifunas 335
silivestri 191
similia similibus 22, 274, 276f.
similludkia 72
Šior Dionysios 249
 Sirenen 415
sirni ponedelnik 164
sirnica 94
sirovari 141
sito 78
sjanka 420
skalojan 115
sklavoma 377
skylareoi 106
slava 46, 96, 200, 366
slavski kolač 366
 Slovenen 80, 89, 189, 270
sluškinja 93
smerdaki 319, 415, 421
 Sokácok 103f.
 Šokci 104
 Solotanz 87

- Șoimii Carpaților* 134, 138
 Sonntag des Ungläubigen Thomas 41, 258
 Sonnwendfeuer 131
sorcova 191
 Sozialanthropologie 19, 433
 Soziologie 65, 313, 371, 434
 Sozialismus 210
spatial turn 27
 Spätmittelalter 140, 149, 218, 374, 423, 437, 439, 488
 Speerwurf 256, 258
 Speiseopfer 47, 132, 208, 386
sphakelos 35
 Spiel 18, 96, 101, 132–134, 142, 150, 167, 170–193, 196, 201, 207, 217, 261, 447
 Spiel à la planchette 220
 Spiel vom armen Lazarus 188f.
 Spiel von St. Sebastian 188f.
 Spielzeugtheater 229
 Spinnstube 51, 58, 62, 81, 86–88, 110, 132, 134, 155–157, 190
 Sport 30, 251, 257, 261, 263, 464
 Sprechakt-Theorie 27
 Sprechverbot 44, 60, 113, 202
 Sprichwort 22, 34, 451
 Sprung 18, 169, 212, 256–259, 363
spyria 128
 Stabpuppen 218
starci 108–110, 143, 163
stari bog 423
stari bādnjak 423
staric 141
stașca 141
Stavrakas 249
steag 152
 Steckenpferd 79, 85, 136, 174, 182, 260
 »Ștefan cel Mare« 191
 »Steffl von Neuhausen« 190
 Stegreiftheater 227
 Stehlrecht 91
 Steinstoßen 258
 Steinwurf 169, 255–258
stephanites 375
 Sterberitual 42
 Sternsingen 133, 141, 148, 188, 193, 291, 525
stichera idiomela 403
stichera proshomoia 403
 St. Lucia 141
strada larga 266
strașila 109, 218, 220
 »Strategikon« 389
strattia 265
strega 420
ștriga 413, 420, 490
ștrija 420
striglă 420
strigoi 420
ștrigon 420
strigarea pesta sate 138
striges 419
stringla 420
stringles 415
strinsul feciorilor 137
strix 419f.
 Strohbär 86
 Strohpuppe 114, 133
strojnik 45
 Stubenspiel 154
 Strukturalismus 16
stubo 60
subra 61
sudice 416
 Südslaven 37, 45, 98
 Sulioten 246
sultaris 147
 Sumerer 436
 Superstition 51, 126, 271, 299, 306, 341
surovari 60
sur-va 61, 87, 123, 127, 191, 259
survački 141
survakari 459
survaknici 60, 141
survari 102
suscitatio-dromenon 71
surva 61
 Sv. Lucija (Maske) 89
svadbari 109
svatovi 109f.
 Symbolhandlungen 54, 442, 444
 Synaxarien 411

- Synkretismus 122, 304f., 323, 348, 360, 380, 411, 418, 434, 452
synteknia 399
 »Syntekniken« 397
syni keq 436
syri i keq 436
 Székelys 133
 Szekler 73, 133, 156, 368
szemmelverés 436
szimki 150
szita 326
szopka 148, 217, 224
- tableaux vivants* 107
 Tabu 19, 319, 363f., 408f., 425
talasām 419
talaso(r)n 410
talasum 419
 Talisman 317f., 352, 441
 Talmud 448
táltos 326
tama 379
 Tanz 12, 32, 55, 73, 75, 77f., 80, 82, 84, 94–96, 98–103, 112, 123f., 131, 133, 136–140, 143f., 148, 150, 152f., 157–160, 162, 165, 167, 174f., 177, 186, 188, 205–207, 212, 219, 239, 255f., 261, 291, 321, 325, 335, 345f., 349, 356f., 259, 366, 368–370, 396, 404f., 425
 Tanzbär 86f., 110, 166, 172, 525
 Tanzhaus 58, 134, 176
 »Tanz der Einheit« 191f.
 »Taufbrüder« 385
 Taufbruderschaft 385
 Taufpatenschaft 203
 Tauzeichen 167, 256, 259
taximo 346, 379
taxis 401f.
Tekija templom 380
tekke 359f., 374
telochraniteli 143
teloni 416
telonia 335, 419, 421, 466, 501
templum 328, 338
 Teratogenese 202
tetartaios 71, 94, 308
tetrahemeros 71, 94, 308
 Teufel 62, 67, 80, 88, 92, 99, 112, 148, 155, 158, 160, 174, 176, 227f., 272, 274, 314, 340, 387, 402, 405f., 434, 445
 Teufelsfeuer 313
thanatikon 403
 Thanatophobie 409
 Thanatos 70, 311
 Theater 16–18, 28–30, 38–40, 52, 57, 59, 66, 109, 124, 139f., 144–146, 149, 157, 161f., 171–173, 179–181, 192–201, 206, 211–217, 220–231, 238, 241, 250, 252f., 265, 269, 280, 375, 446, 451f.
 Theateraufführung 67, 76, 210, 251, 453, 463
 Théâtre Séraphin 229
 Theodizee 406
 Theologie 277, 302, 313, 361, 371, 386, 405, 447, 449, 452, 455, 465, 484
 Theophanie 42f., 98, 107, 127, 132, 138, 147, 177, 284, 338, 401f.
theotokia 401–403
 Therapie 22f., 101, 152f., 168, 172, 176, 202, 261, 270–272, 274f., 283f., 321, 337, 343, 439, 442, 444f., 490
 Therapeutik 22, 30, 269, 271, 273
thsmophoria 124
 Thomassonntag 138
threnos 73, 117f., 152, 158–160
 Tierepidemien 272
 Tiermaskierung 80, 87, 143
 Tieropfer 131, 183, 295, 319, 343, 345f., 362, 367, 371, 376, 481–383, 429, 466
Tiryaki 232
Titić i Petrić 219
toană 136
 Tod 20, 41, 44, 54, 56, 67, 71, 74, 84f., 119f., 126, 153, 155, 161, 175–177, 179, 196, 200, 237, 245f., 276, 303, 306, 312, 324, 328, 337, 340, 368, 387, 394, 396, 402, 407, 418f., 423, 426f., 430, 440f., 499
 Tod/Auferstehung-Motiv 86, 149, 160, 167, 174, 308
 Tod/Auferstehungs-Zyklus 154, 158, 225
 Tодаustragen 74, 114
todorice 96

- todorusale* 260
todoruse 261
toketos 311
tollite portas 56, 145
toponymica 147
topos 311f., 375, 449
torneo 263
tospagades 101
 Totenbeschwörung 264
 Totenbrauchtum 47, 116
 Totenlamentation 33
 Totenseelen 43, 51, 67, 129f., 133, 310, 416, 418,
 427, 429, 431f.
 Totenwache 81, 115, 135, 153, 428
 Tourismus 23, 33, 66, 97, 145, 186, 349, 353, 357,
 359, 366, 404
tournement 263
traballa 256
 Tragödie 33, 145, 180, 194–197, 250, 308
 Transhumanz 304
translatio 373
transplantatio morborum 21f., 152, 202, 274, 276,
 342, 435
 Traum 18f., 21f., 252, 273, 319, 330, 332
 Traumdeutung 21, 301, 323, 331
 Traumdiagnosen 273
tretini 428
tri kralja 141
triakostia 428
trimina 429
trishagia 129, 431
trita 428
 Trivilliteratur 195, 223, 228
 Troparium 393, 396, 401, 403
tsiattismata 255
tsikna 49
tsiknopefti 49
tsoliades 99
Tudorica 139, 430
túdos pasztor 326
tur 80
turcä 79f.
turcar 137
turcaş 137
turče 44
 Türgeld 206
turica 80f.
turkasok 81
 Türken 80, 104, 152, 213, 225, 236, 238f., 242,
 258, 264, 368, 378, 392, 397, 475
 Türkenzeit 98, 101, 108, 121, 170, 175, 192, 219f.,
 222, 229, 249, 281, 300, 361, 387, 390f., 394,
 399, 411, 449
 Turkophone 422
 Turniergedicht 262, 265
 Turnierspiele 42, 90, 261f., 268
Tuszuz Deli Bekir 232
 Typologie 54f., 79, 92, 105, 172, 200, 260, 312,
 345, 367f., 395, 409f.
 »typologischen Übertragung« 277, 301, 308,
 311–313, 449–452, 455
tzamala 84f., 124
tzatzala 342
tziumaka 60
tziumanika 102
tzobanika 60

uğursuz 328
 Umdrehverbot 202, 343
unchiaş 80
unchiaşii 81, 89
 Ungarn 39, 42, 61f., 73, 75, 78, 80f., 87f., 93,
 104, 1–7, 113, 132, 134, 141, 148f., 151, 154,
 156, 176, 187, 189, 204, 208, 211, 215f., 218,
 224, 226, 231, 255, 257, 260, 281, 290f., 314,
 320, 355f., 368, 413, 417, 439, 461, 472, 484,
 518–520, 525
 »Ungesprochenes« Wasser 126, 131
 »Unreines Blut« 387
uroklivjo oko 436
uroklivo oko 436
ursitori 416
Ursu 192
ustrel 419

väläret 138
välkolak 420
vampir 184, 319, 409, 411, 413, 416–420
vampiradžii 419
 Vampire 319, 416f., 419

- Vampirglaube 411
 Vampirismus 409, 417f., 420
vampirovići 419
văperari 419
văpir 418
văpir 418
varkolak 420
vărkolak 418, 420
 »Vasilache și Marioara« 191, 215f., 221, 225
vasilicari 60, 102
 »Vasilis«-Spiel 183
vasilopitta 48, 126, 330, 332
Vasył 94
vătaf 134–139, 152
vătaf cel mic 137
vătaful cel mare 137
vedarec 419
vedomec 419
 Vegetationsheros 95, 310, 375
vellame 390
vepir 418
 »Vergessene Braut« 180
 Verkleidung 15, 17, 21, 30, 39, 43, 51, 54, 59,
 64–68, 83, 85, 87–89, 93, 96, 98–100, 104, 106f.,
 109f., 112f., 119f., 123f., 126, 129, 136, 139, 141,
 146, 157, 160, 164, 167, 172, 174, 179, 183f.,
 191, 200, 225, 238, 290f., 405, 407, 427, 458f.,
 461, 463, 525
 anthropomorphe 63f., 90, 92, 140
 arktomorphe 86
 phytomorphe 70, 77, 79
 theriomorphe 58, 79, 81, 88–91, 98, 136, 160,
 167, 192, 289, 410
 zoomorphe 79, 86, 88, 90, 380, 420
 Verkehrte Welt 36, 39, 41, 43, 51, 105
 Verlobung 41, 160, 204, 206, 332, 346
 »Versklavung« 202f.
 Versteigerung 42, 88, 169, 209, 366, 383
vertep 141, 148f., 193, 217f., 224
vertepași 148, 217
vertepi 141
ververin 143
vešća 419
v(j)estac 419
veštica 419, 426
v(j)estica 419
vicleim 148f., 191, 193, 215–217, 220, 224, 243
vicleiul 191
 Viehdiebstahl 397, 399
vifilejem 141
vila 424
vila posestrima 387
 Vilenheirat 425
vindecare 152
vircolac 420
virga thaumaturgica 309
virkulac 420
(v)jedogonja 419
 Vlachen 91, 112, 395, 431
Vodica 422
 »Vögel« 231
 Vogelscheuchenfigur 90, 118
vojvoda 143, 157
 Volksarchitektur 90
 »Volksbücher« 362, 408
 Volksetymologie 116
 Volksfrömmigkeit 23, 38, 51, 70, 302, 348–350,
 381, 466
 Volksglaube 325, 352, 426, 429, 458
 Volkskunde 13, 20, 122, 125
 Volkskultur 12, 15, 19, 22f., 31, 66, 125, 132, 143f.,
 151, 171, 186, 210, 245, 248, 257, 277, 300, 302,
 313, 324, 339, 370, 411, 448, 450, 452, 455,
 457–459, 466
 Volkslied 36, 366, 391, 399, 405, 450
 Volksliteratur 37, 386
 Volksmedizin 23, 270, 337, 423, 454
 Volksmeteorologie 333
 Volksreligiosität 307, 451, 454
 Volksschauspiel 38, 80, 139, 144, 154, 183, 186–
 190, 199, 254, 263, 458, 461–464
 Volkstheater 30, 38f., 145, 186, 192, 194, 199, 211,
 220f., 248, 463
vombir 418
 Voraufklärung 12, 436
 Vormoderne 11, 19, 36, 302, 339, 466
vornici 136
 Motiv-Ikonen 378f.
 Motivgaben 203, 280, 302, 343, 352f., 371, 375,
 377, 379–381

- Votivopfer 21
vračnas 415
vražalica 419
vrexudia 127
vrikolakes 416
vučari 8, 141
vukedlak 420
vukodlak 420
vuku večera 47
wurko(l)ak 420
wurkolak 420
wurvo(l)ak 420
wurkulak 420
- Waffentanz 140, 150, 259
 Wahlbruderschaft 135, 300, 383–390, 392f., 395,
 398–401, 426, 467f.
 Wahlschwestern 387, 390, 397f., 425
 Wallfahrt 21, 55, 57f., 123f., 128, 131, 145, 280,
 305, 349, 352–357, 359, 365f., 372f., 378f., 381,
 404, 441, 467, 492
 Wallfahrts-Tourismus 145
 Wallfahrtswesen 131, 305, 349f., 355f., 467, 494
 Wandertruppe 190, 211f.
 Wassermänner 415
 Wasserweihung 56
 Wechselbalg 204
 Wegkreuzung 47, 54, 58, 102, 127, 137, 146, 202f.,
 273, 283, 318, 443
 Wegsperre 56, 204
 »Weiberfastnacht« 49, 96
 Weihbrot 56, 128, 141, 276, 338, 343f., 346, 367,
 376
 Weihbrotstempel 276
 Weihnachten 41f., 47, 50, 82, 84, 127, 135, 137f.,
 141, 174, 176, 332, 334, 354, 358, 383, 429
 »Weihnachtsklotz« 45
 Weihnachtsspiele 188–190
 Weitsprung 258
 Werberitual 95
wertepa 148
 Werwolf 411, 418–420
 Werwolfsphantasien 411
 Wetterprognose 21, 333f.
 Wettervorhersage 48, 404
- Wettlauf 255, 257
 Winteraustragen 114
 Wochenbett 44, 201, 284, 411
 Wunderikonen 350, 352, 371
- xematiasma* 440, 444
- »Yalova safasi« 233
yaprak 49
 Yürüken 92
- zabavljac* 157
zadušnici 208, 429
zafairis 73
 Zahlenmagie 318, 320, 339
zana 335, 424
zaně 424
zángózáš 133
žarač 157
- Zauber 12, 19, 21, 23, 35, 44, 61, 180, 201f., 213,
 253, 269–272, 274f., 281, 284, 300f., 305, 309f.,
 313–323, 325f., 330f., 335, 340f., 343, 350, 400,
 404, 409, 420, 423, 429, 432–435, 437–447, 452,
 454, 465, 467
 Zauber-Medizin 270
 Zauberei 279, 314, 323, 333, 400, 420, 467
 Zaubersformel 271, 305, 467
 Zaubermärchen 180
 Zauberpapyri 21, 281, 323, 331, 412, 454
 Zauberpflanzen 271
 Zauberspruch 202, 274f., 314, 320f., 447
zazidan 420
zdrugamani 98
zdubač 419
zdubači 419
Zelenj Juraj 70
Zené 232
zenne 197
 Zentauren 139, 261, 410, 422
 Zeremonien 136, 144, 154, 188, 200, 206, 210
zeybek 144, 153
 Ziegenmaske 80, 82, 191
 Zielschießen 255f.
 Zielwurf 255
 Zigeuner 24, 75, 86f., 98, 100f., 110, 112f., 143f.,

147, 160f., 164–168, 199, 205, 224, 226, 232,
238, 291, 525
Zigeunerhochzeit 155, 158, 191
zina 424
ziua babelor 49
zmaj 45, 419
Zmaj Ognenji Vuk 419
zmej 45, 142, 410, 417, 419–421, 466
zvončari 89, 140
zsongari 102, 108
Zwölfsten 41f., 44, 47f., 51f., 56, 62, 84, 101f., 105,
126, 128, 133–135, 137–139, 143, 149, 172, 174,
181, 192, 218, 258, 319, 341, 411f., 422, 427,
430
Zwölfendämonen 43, 127, 417f., 420f.

αιγιδίτσα 80
αδελφοθεσία 388
αδελφοποϊά 388, 392, 398
αδελφοποιητός 385
αδελφο[η]τός 385
αδελφοφτές 391
αδελφοχτός 385
αδραχτανάσταση 364
Ακάθιστος Ύμνος 364
αλαφροϊσκιωτοι 419
αμιλητο νερό 130, 284, 443, 468
αμματόπετρα 202
αμπόδεμα 322f.
ανθισμός 372, 374
αντίδωρο 367
άρατε πύλας 56
αρκουδιώτισσα 86
αχαμόμεροι 397
αχειροποίητα 352

βαβουτσικάριος 422
»Βασιλικά« 388
βλάμηδες 159
βρικόλακας 418
βουρκόλακας 420
βρυκόλακας 420
βυζαδέλφια 385

γητέματα 271

γκαμήλα 82
γλωσσοφάγωμα 440
γουρνοφιλιά 48
γουρνοχαρά 48
γρουσουζης 328
γύρα 57

διαβολόστια 283
διμίτζιν 259
δρίμες 314, 340
Δωδεκαμερίτης 423

Εισόδια της Θεοτόκου 131
ελεημοσύνη 428
εμποροπανηγυρίς 361
επωδές 271, 274, 276, 321, 323, 465
ευχέλαιον 354

»Η γέφυρα των στεναγμών« 195

Καθαρή Δευτέρα 128, 164
καλαντακούρ' 423
καλικαντζάμερα 44
καμουδέλλες 153
καραγκιοζλίδικος 238
καραγκιοζλίκι 238
καρδάσης 390
Κοίμησις της Υπεραγίας Θεοτόκου 131
κομπογιαννίτες 281
κούκλος του Άη 63
κουμπαριά 385
κουρμπάνι 380–382
κουτσοδαιμόνιο 411
κουτσοκάλω 184
κουτσός 411
»Κωμωδία των ψευτογιατρών« 281

Λαμπρή 184
λέηση 67
λογόπαρμαν 206
λύκος 420

μακαριά 47, 428
μαρτούδκια 202
μεγάλη είσοδος 56

- μελομακάρονα 47
 μέρα της μαμμής 49
 μεσοπεντηκοστή 337, 364
 Μεταμόρφωσις του Σωτήρος 131
 μίλημα 194
 μνημείον 429
μνημόσυνα 208, 429
 μονομερίτικο πουκάμισο 128, 272
 μότριμες 390
 μπάμπω 49, 63
 μπουλούκια 211
μπράτιμος 390
 μ'σούνιοι 85
 μ'τζούν' 85
 μωμόγερος 172
- νικλιάνοι 397
 νούτικη κωμωδία 213
- ξόρκια 271
- Ο γάμος του Καραγκιόζη 161, 238
 »Ο Καρπάθιος ή Ο κατά φαντασίαν ερωμένος«
 445
 »Ο Μεγαλέξαντρος και το καταραμένο φίδι«
 246f.
 ο τρώσας και ιάσεται 22, 274, 278, 442
 ομιλία 194
- παγανά 44
 παθός ιατρός 278
 Παναγία η Πάτρισσα 357
 Παναγία Πολυσπορίτισσα 132
 πανήγυρις 359, 361
 παρηγοριά 47
 »Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως« 389
 περίδειπνα 428
 »Πηδάλιον« 388f.
 πορταρίκια 206
 προικοσύμφωνο 161
 πριμκύριος 135
- ριζικάρης 131
 σίγνα 57
 σκατοπούλια 316
 σκλάβωμα 203
 σκυλαραίοι 161
 »Σκύλλος βρωμίσης« 150, 182, 259
 σκυλοδευτέρα 63
 Σταμπολούδ' 259
 σταυραδέρφι 390
 »σταυραδελφή« 394, 396
 στοιχειά 415
 στοιχείωσις 319
 »στρίγγλες« 411
 συγχωροχάρτια 354
 »συνάδελφοι« 385
 »Συναξάριον των ευγενικών γυναικών« 389
 συντεκνία 385, 391
 συχώρια 429
 συχώριο 428f.
- της Γονυκλισιάς 431
 τ'ς μπάμπως η μέρα 49, 63, 96f.
 τζούστες 264
 Τίμιο Ξύλο 317, 350
 »Το Αμάρτημα της Μητρός μου« 343
 »Το στοιχειωμένο δέντρο« 340
 τ' Χριστού του ξύλου 423
 τραπέζι της Παναγιάς 129
 τρυποπέρασμα 277, 319
 τσιγκλώ 186
- ύψωμα 319, 366, 430
- »Φιλική Εταιρία« 392
- χαϊμαλί 317
 χατζήδες 355
 χατζίθκος γάμος 354
 Χριστοξύλο 423
 »Χρονικόν του Μωρέως« 389



WALTER PUCHNER

DIE FOLKLORE SÜDOSTEUROPAS

EINE KOMPARATIVE ÜBERSICHT

Der vorliegende Band bildet eine bibliographisch reich dokumentierte Übersicht über die orale Literatur Südosteuropas und vergleicht zum ersten Mal mit übersetzten Beispielen gesungene Texte (Heldenlieder und historische Liedchroniken, Kleften- und Hajukenlieder, Balladen und Erzähllieder, religiöse Lieder und Ansingelieder, Lieder auf Tod und Trennung, Liebes-, Hochzeits- und Frühlingslieder, Karnevalslieder und Kinderlieder) und gesprochene Texte (Märchen, Sagen und Überlieferungen, Legenden und erbauliche Geschichten, Schwänke und Anekdoten, Sprichwörter und Rätsel) in einem sprach- und länderübergreifenden Zusammenhang in der traditionellen Volkskultur von Ungarn und Rumänien, den südslawischen Ländern und Albanien, Griechenland und der Türkei.

2016. 486 S. 10 S/W-ABB. GB. 170 X 240 MM. | ISBN 978-3-205-20312-4



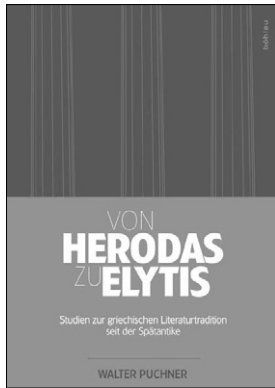
WALTER PUCHNER

DIE LITERATUREN SÜDOSTEUROPAS15. BIS FRÜHES 20. JAHRHUNDERT
EIN VERGLEICH

Das Buch bildet den erstmaligen Versuch einer Komparation der südosteuropäischen Literaturen von der frühen Neuzeit bis zur Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts und bildet insofern einen Grundstock für eine künftige vergleichende Literaturwissenschaft Südosteuropas, die die ungarische, rumänische, südslawische, albanische, griechische und türkische Belletristik umfasst. Der Vergleich bezieht sich auf Gattungen und Epochenstile, ideologische Tendenzen, Thematik und Motive bzw. Rezeptionsvorgänge und Vorbildwirkungen, Typologien und Langzeitstrukturen. Zu den Ergebnissen der Untersuchung der Fiktionalliteratur zählen gewisse Gemeinsamkeiten, wie die Durchlässigkeit der Gattungsgrenzen, die Modifikation von Stilbegriffen, der enorme Einfluss der mündlichen Literatur usw. Das Buch bildet den ersten Teil einer Trilogie zur Balkankomparatistik; der zweite Band ist der Folklore gewidmet und der dritte der Performanz und Imagination in den Oralkulturen Südosteuropas.

2015. 308 S. GB. 170 X 240 MM. | ISBN 978-3-205-79641-1

BÖHLAU VERLAG, WIESINGERSTRASSE 1, A-1010 WIEN, T: +43 1 330 24 27-0
 INFO@BOEHLAU-VERLAG.COM, WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM | WIEN KÖLN WEIMAR

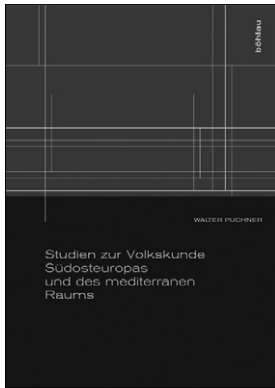


WALTER PUCHNER
VON HERODAS ZU ELYTIS
STUDIEN ZUR GRIECHISCHEN
LITERATURTRADITION SEIT DER
SPÄTANTIKE

Die Monografie umfasst insgesamt zehn Studien, die sich chronologisch vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis ins 20. Jahrhundert erstrecken und die Einmaligkeit der griechischen Schrifttradition über 2500 Jahre dokumentieren. Diese Führung beginnt mit den spätantiken Mimiamben des Herodas, führt über das mittelalterliche cento-Gedicht *Christus Patiens* und den zypriotischen Passionszyklus zum populären Lesestoff des Bertoldo (1646) und von dort zur Literaturproduktion des 19. Jahrhunderts: Übersetzungen aus dem Deutschen, Frauendramatik zur Zeit der Revolution von 1821, die historisch-patriotischen Theaterstücke, Sprachsatiren und Dialektkomödien, die griechische Dorfnovelle (*Der Tod des Pallikaren* von Kostis Palamas 1891). Das 20. Jahrhundert ist mit einer Studie zum Werk des Nobelpreisträgers Odysseas Elytis und dem griechischen Surrealismus vertreten.

2012. 522 S. BR. 170 X 240 MM.
ISBN 978-3-205-78710-5

BÖHLAU VERLAG, WIESINGERSTRASSE 1, 1010 WIEN. T: +43 (0) 1 330 24 27-0
BOEHLAU@BOEHLAU.AT, WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM | WIEN KÖLN WEIMAR



WALTER PUCHNER
STUDIEN ZUR VOLKSKUNDE
SÜDOSTEUROPAS UND
DES MEDITERRANEN RAUMS

Mit den vorliegenden 24 Studien zu einer Vergleichenden Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums wird ein repräsentatives Kaleidoskop von Themen und Methoden regional-, sprach- und konfessionsübergreifender Kulturforschung in historischer-vertikaler und geographisch-horizontaler Komparation geboten.

DER AUTOR: Walter Puchner, geb. 1947 in Wien, seit 1991 Professor für Theatertheorie und Theatergeschichte am Institut für Theaterstudien der Universität Athen.

2009. 600 S. GB. M. SU. 15,5 X 23,5 CM.
ISBN 978-3-205-78291-9

BÖHLAU VERLAG, WIESINGERSTRASSE 1, 1010 WIEN. T: +43(0)1 330 24 27-0
BOEHLAU@BOEHLAU.AT, WWW.BOEHLAU.AT | WIEN KÖLN WEIMAR

Südosteuropa 2008



© IEG MAINZ/A. KUNZ 2009

Der vorliegende Band bringt eine bibliographisch reich dokumentierte Übersicht über Formen der Performanz und Imagination in der Oralkultur Südosteuropas und vergleicht zum ersten Mal das Maskenwesen und Volksschauspiel, die Pastoralpraxis und Superstitionen in einem sprach-, nations- und religionsübergreifenden Zusammenhang, der Ungarn und Rumänien, die südslavischen Länder und Albanien sowie Griechenland und die Türkei umfasst.

Walter Puchner ist Professor für Theatertheorie und Theatergeschichte am Institut für Theaterstudien der Universität Athen.

